časopis za odgoj i obrazovanje

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

107

novi muallim

jesen 2026 • god. XXVII • br. 107
cijena 10 KM, za inozemstvo 10 €



ENES KARIĆ
ULAZAK BOŠNJAKA MUSLIMANA U ZAPADNU CIVILIZACIJU: OBRAZOVNI I INTELEKTUALNI ASPEKT

HASAN DŽILO
METAFIZIKA BITI U MIŠLJENJU FAHRUDINA RAZIJA

MEVLUDIN DIZDAREVIĆ
REFLEKSIJE IDEOLOGIJE SOCIJALIZMA NA TUMAČENJE ISLAMA U BOSNI I HERCEGOVINI S AKCENTOM NA MIŠLJENJE ALIJE IZETBEGOVIĆA

SUMEJA LJEVAKOVIĆ-SUBAŠIĆ
ULOGA ŽENA VAKIFA U OSNIVANJU I RAZVOJU ODGOJNO-OBRAZOVNIH USTANOVA U BOSNI I HERCEGOVINI

NOVI MUALLIM

Časopis za odgoj i obrazovanje
jesen 2026 • god. XXVII • br. 107

Izdavač
Udruženje ilmijje
Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini

Za Izdavača
Nijaz Duzan

Glavni urednik
Elvir Duranović

Redakcija
Ahmet Alibašić, Zehra Alispahić,
Senad Ćeman, Mevludin Dizdarević,
Haris Dubravac, Hasan Džilo,
Saudin Gobeljić, Nedžad Grabus,
Salih Grabus, Mensur Husić,
Hikmet Karčić, Sumeja Ljevaković-Subašić,
Muhamed Okić, Armina Omerika,
Ermin Sinanović, Omer Spahić,
Rifet Šahinović i Senada Tahirović

Naučni savjet časopisa
Ferid Dautović, Sedad Dizdarević,
Vahid Fazlović, Nesib Hadžić,
Aziz Hasanović, Dževad Hodžić,
Mehmed Kudić, Munir Mujić,
Muharem Omerdić, Enes Pelidija,
Fuad Sedić, Meho Šljivo i Edina Vejo

Sekretar Redakcije
Amir Zimić

Lektura
Amina Uzunalić-Kovo

Prijevodi rezimea
Subhi Wassim Tadefi (arapski)
Sabina Popovac (engleski)

UDK
Adisa Žero

Dizajn i prijelom
Mahir Sokolija

Fotografija na naslovnoj strani:
Sahat-kula u Pruscu,
autor Jasmin Merdan

Štampa
Dobra knjiga d.o.o.

Tiraž
1.200

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: Uvodnik 2

PUTOKAZI

MUHAMED JUGO: Transnacionalna arhitektura Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini: Religijski autoritet i pravno prevođenje između koordinacije i lokalne autonomije 3

SAGLEDAVANJA

ADIS SULTANOVIĆ: Imamska služba u Bosni i Hercegovini između misije i društvene odgovornosti (1996–2026) 12

MUALLIMOV INTERVJU

Razgovarao HARIS DUBRAVAC
Peter S. Adamson: Ibn Rušd nije bio za sekularizam niti religijsko slobodoumlje 19

TEMA BROJA

HILMO NEIMARLIJA: Tri primjera izvorne recepcije islama *Između istoka i zapada* 22
MEVLUDIN DIZDAREVIĆ: Refleksije ideologije socijalizma na tumačenje islama u Bosni i Hercegovini s akcentom na mišljenje Alije Izetbegovića 28
SAFET SOFTIĆ: Moral u liderstvu Alije Izetbegovića 36
ALMIR FATIĆ: Kur'an u mišljenju Alije Izetbegovića 38
REMZIJA PITIĆ: Šta smo mi i drugi naučili od Alije Izetbegovića? 45
ELVIR DURANOVIĆ: Savremenost misli Alije Izetbegovića: Analiza bosanskohercegovačke islamistike 60-ih i 70-ih godina XX stoljeća 48

ISLAMSKE TEME

HASAN DŽILO: Metafizika biti u mišljenju Fahrudina Razija 53
SUMEJA LJEVAKOVIĆ-SUBAŠIĆ: Uloga žena vakifa u osnivanju i razvoju odgojno-obrazovnih ustanova u Bosni i Hercegovini 60
ABDUL-AZIZ DRKIĆ: Stilski potencijal dugih vokala u Kur'anu 71
SAFIJA MALKIĆ: Uloga savremene žene u razvoju vakufa u Bosni i Hercegovini: Analiza stavova o vakufu i uvakufljavanju 76

ČLANCI

ENES KARIĆ: Ulazak Bošnjaka muslimana u zapadnu civilizaciju: Obrazovni i intelektualni aspekt 81
SAMED OMERDIĆ: Geneza fanatizma i religijskog dogmatizma 87
DIJANA SULEJMANOVIĆ: Psihologija religioznosti u publikacijama Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini (1982–2026) 97

PRIKAZI

Enes Durmišević: Dobri Bošnjani i "Vjera bosanska" 106

Upute za autore 108

Uvodnik

Ovaj 107. broj *Novog Muallima* rubrikom *Putokazi* otvaramo tekstom Muhameda Juge "Transnacionalna arhitektura Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini: religijski autoritet i pravno prevođenje između koordinacije i lokalne autonomije". Na osnovu provedenih istraživanja institucionalnog povezivanja bošnjačke dijaspore u Njemačkoj i Austriji, autor pokazuje da bosanskohercegovački model organiziranja Islamske zajednice nije "prenesen" u ove zemlje, već se radi o zasebnim institucionalnim arhitekturama koje povezuju centralni standardi s lokalnim pravnim i organizacijskim mogućnostima.

Adis Sultanović u radu "Imamska služba u Bosni i Hercegovini između misije i društvene odgovornosti (1996–2026)", koji objavljujemo u rubrici *Sagledavanja* razmatra savremene izazove s kojima se imami susreću s posebnim naglaskom na utjecaje koje sa sobom donose: globalizacija, digitalizacija, promjene društvenih odnosa i nove potrebe vjernika.

Ove godine obilježava se 900 godina od rođenja jednog od najvećih islamskih filozofa Ibn Rušda. Tim povodom u rubrici *Intervju* donosimo razgovor Harisa Dubravca s Peterom S. Adamsonom, američkim filozofom i historičarem filozofije o savremenim implikacijama Ibn Rušdovog naslijeđa.

Prošle 2025. godine u okviru *Tezkiretname*, institucionalnog obilježavanja godišnjice rođenja ličnosti od značaja za islam i muslimane u Bosni i Hercegovini, Uprava za obrazovanje i nauku Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini organizirala je naučni skup "100 godina rođenja Alije Izetbegovića". Šest referata podnesenih na ovom skupu donosimo u *Temi broja*. U prvom tekstu "Tri primjera izvorne recepcije *Islama između Istoka i Zapada*" autor Hilmo Neimarlija donosi tri originalna pozitivna prijema čuvenog Izetbegovićevog djela *Islam između Istoka i Zapada*, koji su se desili prije nego što je knjiga uopće objavljena. Riječ je o recepciji ovog djela Nerkeza Smailagića i Hamdije Ćemerlića kod beogradskog časopisa *Kultura*. Naredni rad "Refleksije ideologije socijalizma na tumačenje islama u Bosni i Hercegovini s akcentom na mišljenje Alije Izetbegovića" autora Mevludina Dizdarevića pokazuje kako je islamsko mišljenje Alije Izetbegovića autentično, ali je istovremeno oblikovano intelektualnim i ideološkim miljeom socijalističke Jugoslavije. Safet Softić u trećem tekstu u *Temi broja* "Moral u liderstvu Alije Izetbegovića" predstavlja Izetbegovića kao vođu koji je, uprkos zatvaranjima, ratovima i velikim stradanjima ostao vjeran svojim vjerskim i moralnim principima. Po autoru, Izetbegovićevo liderstvo nije se temeljilo samo na političkoj moći, nego na vjeri i principu odgovornosti prema ljudima. Rad "Kur'an u mišljenju Alije Izetbegovića" autora Almira Fatića tematizira duboko poštovanje koje je Alija Izetbegović imao prema Svetoj Božijoj Riječi. Na Kur'anu se temeljila snažna vjera i čvrst moral Alije Izetbegovića. U raznim fazama života, on je na različite načine pristupao Kur'anu koji je za njega tokom cijelog života bio vodilja, izvor snage i utjeha. Naslovivši tekst "Šta smo mi i drugi naučili od Alije Izetbegovića" autor Remzija Pitić podsjeća na dvije važne lekcije kojima je Izetbegović svojim životom podučavao: prva je kontinuirana borba za slobodu oslobođenu od robovanja bilo kome ili bilo čemu osim Uzvišenom Bogu, a druga je duboko poštovanje prema ljudskom biću sa svim njegovim kvalitetima i mahanama. *Temu broja* zatvaramo tekstom Elvira Duranovića "Savremenost misli Alije Izetbegovića: Analiza bosanskohercegovačke islamistike 60-ih i 70-ih godina XX stoljeća", u kojem autor, između ostalog, govori o tome da Izetbegović temeljne izvore islama, prije svih Kur'an, promatra izvan uobičajenih teoloških standarda, prepoznavajući u njima: istinu, pravdu i moral.

U rubrici *Islamske teme* objavljujemo četiri rada. U prvom "Metafizika biti u mišljenju Fahrudina Razija" autor Hasan Džilo razmatra Razijevo viđenje odnosa između biti i bitka u svjetlu današnje filozofske tradicije. Tekst "Uloga žena vakifa u osnivanju i razvoju odgojno-obrazovnih ustanova u Bosni i Hercegovini" autorice Sumeje Ljevaković-Subašić analizira doprinos žena vakifa razvoju prosvjetnih ustanova kroz podizanje, obnavljanje i finansiranje medresa i mekteba do sredine XX stoljeća u Bosni i Hercegovini. Abdul-Aziz Drkić u radu "Stilski potencijal dugih vokala u Kur'anu" tematizira usklađenost zvuka i značenja u kur'anskom tekstu i utjecaju dugih vokala na oblikovanje specifičnog ritma Kur'ana. Safija Malkić istražila je percepciju vakufa kod muslimanki danas, spremnost na uvakufljavanje i faktore koji olakšavaju ili otežavaju donošenje odluke o uvakufljavanju. Rezultate njenih istraživanja objavljujemo u tekstu "Uloga savremene žene u razvoju vakufa u Bosni i Hercegovini: Analiza stavova o vakufu i uvakufljavanju".

Rubriku *Članci*, koja sadrži tri teksta, otvaramo radom Enesa Karića "Ulazak Bošnjaka muslimana u zapadnu civilizaciju: obrazovni i intelektualni aspekt". Autor u radu govori o osnivanju Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, podizanju kulturnih društava, pokretanju listova i školovanju Bošnjaka u Beču, Budimpešti, Zagrebu kao polugama koje je Austro-Ugarska Monarhija koristila s ciljem uvođenja Bošnjaka u zapadnu civilizaciju. U drugom tekstu "Geneza fanatizma i religijskog dogmatizma" autor Samed Omerdić definira spomenute fenomene koji su posljednja tri desetljeća postali sastavni dio i bosanskohercegovačke svakodnevnice.

Analizom zastupljenosti psihologije religioznosti u publikacijama Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini u periodu od 1982. do 2026. godine bavi se rad "Psihologija religioznosti u publikacijama Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini (1982–2026)" autorice Dijane Sulejmanović. Rezultati njenih istraživanja pokazuju da psihologija religioznosti čini relativno mali, ali kontinuirano prisutan dio publikacijske produkcije analiziranih glasila tokom posljednje dvije decenije.

Elvir Duranović

UDK 726.2:28-7-67(497.6)
DOI 10.26340/muallim.v27i107.2236

TRANSNACIONALNA ARHITEKTURA ISLAMSKE ZAJEDNICE U BOSNI I HERCEGOVINI: Religijski autoritet i pravno prevođenje između koordinacije i lokalne autonomije

Muhamed JUGO
Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini
jugo.muhamed@yahoo.de

Sažetak: Polazeći od kritike normativne upotrebe pojma "bosanski model", rad analizira mehanizme kojima Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini (IZ u BiH) institucionalno povezuje organizirane strukture bošnjačke dijaspore u Njemačkoj i Austriji. Istraživanje se zasniva na kvalitativnoj, interpretativnoj i komparativnoj institucionalnoj analizi ustavnih i statutarnih akata, organizacijskih dokumenata i relevantne pravne i društvenonaučne literature. Istraživanja pokazuju da se transnacionalna povezanost održava normativnom koordinacijom, religijskom autorizacijom kadrova, reprezentacijskim vezama i materijalno-administrativnim mehanizmima. Njihova praktična djelotvornost ipak zavisi od prava države domaćina, lokalnih organizacijskih kapaciteta i prihvatanja među članstvom. Njemački okviri udruženja i austrijski javnopravni okvir oblikuju različite vidove institucionalnog posredovanja. Rad pokazuje da "bosanski model" nije neizmijenjen obrazac prenesen iz Sarajeva. Riječ je o transnacionalnoj institucionalnoj arhitekturi koja povezuje centralne standarde s lokalnim pravnim i organizacijskim prevođenjem.

Ključne riječi: *Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini, bošnjačka dijaspora, transnacionalni religijski autoritet, institucionalizacija islama, pravno prevođenje*

Uvod

Izraz "model islama" u evropskim akademskim i političkim raspravama nema jednoznačno značenje. Njime se mogu označavati teološka umjerenost, evropsko porijeklo, historijska ukorijenjenost, pripadnost hanefijskom mezhebu ili, jednostavnije, sposobnost islama da se uklopi u sekularnu državu. Iskustvo Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini u takvim se raspravama često navodi kao potvrda da je organizirani muslimanski život spojiv s evropskim pravnim poretkom. Pozivanje na "bosanski primjer" može imati stvarnu političku i javnu težinu. Analitički, međutim, ostaje nedorečeno sve dok se ne raščlane institucije, procedure i odnosi kroz koje se taj autoritet održava preko državnih granica.

To ne znači da organizacijska dimenzija bosanskohercegovačkog islama dosad nije istraživana. Historijske studije bavile su se oblikovanjem autonomne i hijerarhijski uređene Islamske zajednice. Pravna literatura pratila je njeno pozicioniranje unutar različitih režima odnosa države i religije, dok su radovi o migraciji i dijaspori ukazivali na transnacionalne veze džemata s matičnim institucijama

(Potz 2010, Duranović 2017, Chbib 2011, Halilovich et al. 2017). Ipak, ovi se uvidi rjeđe sistematski povezuju u komparativnu analizu konkretnih mehanizama kojima se normativni autoritet, kadrovska legitimacija, organizacijska povezanost i materijalna infrastruktura istovremeno održavaju i prilagođavaju u različitim državnim okvirima.

U središtu analize ovog rada nalazi se pitanje: Putem kojih mehanizama IZ u BiH institucionalno povezuje organizirane strukture bošnjačke dijaspore sa svojim normativnim i administrativnim centrom te kako se ti mehanizmi pravno i organizacijski provode u Njemačkoj i Austriji? Predmet analize nije cjelokupna bošnjačka populacija u Evropi, nego organizirani dio dijaspore koji djeluje u džematima, krovnim organizacijama i drugim strukturama povezanim s IZ u BiH.

Centralni argument rada jeste da se "bosanski model" analitički preciznije može opisati kao transnacionalna institucionalna arhitektura. Taj pojam obuhvata norme, postupke imenovanja i religijske autorizacije kadrova, reprezentacijske veze, zaštitu organizacijske i materijalne infrastrukture i simboličku orijentaciju prema Sarajevu. Riječ "arhitektura" ne podrazumijeva potpunu kontrolu centra nad lokalnim akterima. Ona upućuje na spoj vertikalnih elemenata koordinacije i horizontalnih procesa pregovaranja, pravne prilagodbe i saradnje.

Izbor Njemačke i Austrije proizlazi upravo iz toga što ove dvije zemlje predstavljaju kontrastne institucionalno-pravne kontekste. Njemačkim poljem dominiraju forme udruženja, pokrajinske nadležnosti i pluralno pregovaranje o javnopravnom statusu i javnim funkcijama religijskih organizacija, dok u Austriji zakonsko priznanje islama i institucionalna uloga Islamske vjerske zajednice u Austriji (Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich – IGGÖ) uspostavljaju drugačiji okvir, onaj u kojem se transnacionalne veze bošnjačkih organizacija ostvaruju kroz dodatni nivo pravnog i institucionalnog posredovanja. Ovakva komparacija omogućava da se razdvoji ono što proizlazi iz unutrašnje organizacijske logike IZ u BiH od onoga što je posljedica prava države domaćina.

Doprinos rada može se sažeti u tri tačke. Prvo, normativna rasprava o "bosanskom modelu" prevodi se u analizu provjerljivih institucionalnih mehanizama. Drugo, formalni autoritet razdvaja se od njegove praktične primjene i lokalnog prihvatanja. Treće, simetrična komparacija pokazuje da transnacionalna povezanost ne podrazumijeva neizmijenjen prenos institucija, nego njihovo pravno i organizacijsko prevođenje. Nakon uvoda slijede izvori i metode, zatim teorijski i institucionalni okvir. Potom se izlažu rezultati za Njemačku i Austriju. Završni dijelovi obuhvataju diskusiju o četiri mehanizma koordinacije i zaključak.

Izvori i metode

Istraživanje je provedeno kao kvalitativna, interpretativna i komparativna institucionalna analiza. Cilj je bio rekonstruirati formalne i diskurzivne mehanizme kojima se religijski i organizacijski autoritet prenosi, legitimizira i prilagođava preko državnih granica. Jedinice analize činili su normativni akti, statuti, postupci imenovanja i religijske autorizacije imama, organizacijski odnosi između Sarajeva i dijasporskih struktura i javni diskursi o legitimnosti.

Korpus je obuhvatio Ustav IZ u BiH (Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini, 2014) i Pravilnik o organiziranju IZ u dijaspori (Sabor Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, 2017). Analizirani su i statuti i organizacijski akti Islamske zajednice Bošnjaka u Njemačkoj (Islamische Gemeinschaft der Bosniaken in Deutschland – IGBD), Islamske zajednice Bošnjaka u Austriji (IZBA) i Bošnjačke kultne općine (Bosniakische Kultusgemeinde – BKG), kao i relevantna pravna i društvenonaučna literatura.

Izvori su vrednovani prema njihovoj dokaznoj snazi. Normativni akti i statuti poslužili su za rekonstrukciju formalne strukture i raspodjele nadležnosti, a recenzirana literatura za pravno i sociološko tumačenje. Institucionalni izvještaji korišteni su za dokumentiranje pojedinih oblika saradnje. Medijskim izvorima pripisana je isključivo ilustrativna vrijednost. Iz njih nisu izvođeni opći zaključci o koheziji, prihvatanju autoriteta ili dugoročnim učincima programa.

Njemačka i Austrija odabrane su kao kontrastni institucionalno-pravni slučajevi. Njemački slučaj obilježavaju okviri udruženja, pokrajinska decentralizacija i pregovaranje o javnim funkcijama religijskih organizacija, dok austrijski obilježavaju zakonsko priznanje islama i centralna javnopravna uloga IGGÖ-a. Komparacija je omogućila razdvajanje mehanizama koji proizlaze iz unutrašnje organizacijske logike IZ u BiH od učinaka prava države domaćina. Sistematsko terensko istraživanje lokalnih džemata i reprezentativno ispitivanje članstva nisu provedeni, pa se nalazi odnose na analizirane dokumente i organizacije.

Teorijski i institucionalni okvir

Ovo poglavlje uspostavlja pojmovni i institucionalni okvir za analizu transnacionalne povezanosti IZ u BiH s organiziranim strukturama dijaspore. Najprije se razjašnjavaju pojmovi transnacionalnog socijalnog polja, dijaspore, organizacijskog polja i religijskog autoriteta, a potom se IZ u BiH razmatra kao historijski oblikovan institucionalni centar, čije se norme i ovlasti u državama domaćinima pravno i organizacijski prevode. Time se određuju analitičke kategorije koje će biti primijenjene u komparativnom čitanju njemačkog i austrijskog slučaja.

Transnacionalno polje, dijaspora i religijski autoritet

Polazište transnacionalne perspektive jeste kritika metodološkog nacionalizma, odnosno pretpostavke da su društveni procesi po svojoj prirodi zatvoreni unutar granica

nacionalne države (Faist 2000, Pries 2008, Wimmer i Glick Schiller 2003, Levitt i Glick Schiller 2004). Migranti mogu istovremeno biti uključeni u institucije države naseljavanja i održavati organizacijske, porodične, kulturne ili religijske veze s društvom porijekla. Državne granice time ne nestaju. One ostaju pravno i politički djelotvorne, ali više nisu jedini okvir u kojem se oblikuju identitet, autoritet i organizacijsko djelovanje.

Transnacionalno socijalno polje podrazumijeva mrežu odnosa, praksi i institucija koje povezuju aktere smještene u više državnih prostora. Levitt i Glick Schiller (2004) logikom simultanosti pokazuju da lokalna integracija i transnacionalna povezanost nisu nužno suprotstavljene. Razlikovanje načina bivstvovanja (*ways of being*) i načina pripadanja (*ways of belonging*) dodatno odvaja stvarno učešće u transnacionalnim mrežama od svjesnih praksi identifikacije. Za ovaj rad ta je razlika važna iz konkretnog razloga. Formalna povezanost džemata sa Sarajevom sama po sebi ne govori u kojoj je mjeri pojedinac doživljava kao vlastiti identitetski izbor.

Dijaspora se u ovom radu shvata kao proces kolektivne mobilizacije, a ne kao automatska posljedica migracije. Sökefeld (2006) je pokazao da dijasporske zajednice nastaju kroz organizacije, javne narative i aktere koji održavaju zajednički okvir pripadanja, džemati, krovne organizacije i obrazovne mreže ne odražavaju već postojeću zajednicu, nego aktivno učestvuju u njenom institucionalnom oblikovanju. Budući da članstvo u džematu obuhvata samo dio osoba bošnjačkog porijekla, institucionalno organiziranu dijasporu stoga ne treba poistovjećivati s cijelom migrantskom populacijom.

Analizu organizacijskog nivoa olakšava pojam organizacijskog polja. Religijske organizacije djeluju unutar mreže odnosa s državnim tijelima, drugim vjerskim zajednicama, lokalnim udruženjima, članstvom, obrazovnim ustanovama i transnacionalnim centrima (Koenig 2007, Rosenow-Williams 2012). Krovne organizacije u takvom polju istovremeno odgovaraju na potrebe članova i nastupaju prema vanjskim institucijama. Njihov autoritet ne proizlazi samo iz formalnih pravila. Jednako je važna sposobnost da osiguraju usluge, kadrove, pravnu prepoznatljivost i prihvatanje na lokalnom nivou.

Transnacionalna upravljačka arhitektura u ovom radu označava skup formalnih i neformalnih mehanizama kojima se prenose norme, imenuju i legitimiraju kadrovi, koordiniraju organizacijske jedinice, štiti institucionalna i materijalna infrastruktura i održava simbolička povezanost s centrom. Pojam ne podrazumijeva potpunu kontrolu. Riječ je o odnosu u kojem centralne institucije raspolažu određenim normativnim i kadrovskim ovlastima, dok ih lokalne organizacije primjenjuju u granicama prava države domaćina i vlastitih organizacijskih kapaciteta.

Radi analitičke preciznosti, autoritet je razložen na pet međusobno povezanih dimenzija. Normativna dimenzija odnosi se na sposobnost donošenja i tumačenja unutrašnjih pravila. Administrativna obuhvata procedure, hijerarhiju i raspodjelu nadležnosti, dok religijsko-simbolička uključuje teološku legitimaciju, tradiciju i javne simbole. Reprezentacijska dimenzija označava sposobnost nastupanja u ime organizacije pred državom i javnošću. Peta dimenzija odnosi se na lokalno prihvaćen ili osporavan autoritet, koji zavisi od stvarne spremnosti članstva, imama i lokalnih uprava da slijede institucionalne odluke.

Potrebno je razjasniti da institucionalna kohezija ne podrazumijeva odsustvo konflikta, lokalnih razlika ili autonomije, nego postojanje zajedničkih normativnih, kadrovskih i simboličkih veza koje omogućavaju prepoznatljiv organizacijski kontinuitet. Slično tome, pravno prevođenje ovdje označava prilagođavanje unutarnjih pravila i organizacijskih načela IZ u BiH pravnom okviru države domaćina, proces u kojem se izvorni model ne prenosi neizmijenjen, nego se preoblikuje u pravne forme prepoznatljive na lokalnom nivou. Umjesto nejasnog izraza "implementacijsko polje", u nastavku rada koristi se stoga pojam "dijasporsko institucionalno polje".

Ovom polju pripada i digitalizacija. Institucionalne internetske stranice, društvene mreže, internetske hutbe i digitalna komunikacija mogu ojačati veze između centra i lokalnih zajednica. Istovremeno, individualizirani pristup religijskom znanju, popularni i komercijalizirani sadržaji i neinstitucionalni propovjednici povećavaju broj alternativnih izvora autoriteta. Učinak digitalnog okruženja zato nije jednoznačan. Ono omogućava institucionalnu koordinaciju, ali ujedno pojačava konkurenciju za pažnju i povjerenje vjernika (Kolb 2020).

Islamska zajednica u BiH kao transnacionalni institucionalni centar

Položaj koji IZ u BiH danas zauzima u dijaspori počiva na historijski razvijenoj sposobnosti povezivanja religijskog autoriteta, administrativne organizacije i pravne prepoznatljivosti (Begić 2025, Abazović 2025). Još u habsburškom periodu uspostavljene su institucije koje su muslimanski religijski život učinile administrativno čitljivim novom državnom poretku. U njemačkoj literaturi taj se proces ponekad označava pojmom *Verkirchlichung*. Taj pojam ne treba razumjeti kao teološko "pretvaranje" islama u crkvu, nego kao organizacijsko oblikovanje religijske zajednice prema obrascu koji država može pravno prepoznati i s kojim može komunicirati (Potz 2010, Duranović 2017). Iako taj historijski razvoj nije proizveo nepromjenjiv model, ostavio je u naslijeđe repertoar normativne autonomije, hijerarhije i administrativnih procedura.

Ustav IZ u BiH definira Zajednicu kao jedinstvenu i samostalnu zajednicu muslimana, uključujući i organizirane strukture u dijaspori. Time

se uspostavlja normativni okvir u kojem Sarajevo ima ulogu centralnog duhovnog i administrativnog mjesta. Odnos između centralnih organa, krovnih organizacija i lokalnih džemata dodatno uređuje Pravilnik o organiziranju IZ u dijaspori. Iz tog formalnog jedinstva ipak ne proizlazi da su sve dijasporske organizacije dijelovi iste pravne osobe. U državama domaćinima one najčešće djeluju putem lokalno priznatih pravnih subjekata i podliježu domaćim propisima.

Preciznije je, prema tome, govoriti o normativno povezanim organizacijskim jedinicama nego o svojevrsnim eksteritorijalnim ispostavama. Ta se povezanost gradi kroz priznavanje ustavnog poretka Zajednice, procedure imenovanja ili religijske autorizacije imama, usklađivanje statuta, obrazovne veze, simboličku ulogu reisul-uleme i Rijaseta, i određene finansijske i imovinske obaveze, s tim što njihov intenzitet i praktična primjena variraju od džemata do džemata.

Ovako shvaćen centralni autoritet ima dvostruku strukturu. Jednu stranu čine vertikalni elementi koordinacije, među kojima su normativni akti, hijerarhijske procedure i standardi kadrovske legitimacije. Drugu stranu čini njihova provedba, koja zavisi od lokalnih odbora, nacionalnog prava, finansijskih mogućnosti, ugovora o radu i očekivanja članstva. Hijerarhija i pregovaranje zato ne djeluju kao suprotstavljene logike, nego kao istovremeni elementi iste transnacionalne organizacije.

Ovakav pristup otvara prostor i za kritičniji pogled na sam pojam "bosanskog islama". Hanefijski mezheb, maturidijski akaid, bosanski jezik, obrazovne institucije i historijsko iskustvo sekularne države doista mogu činiti zajednički simbolički repertoar, ali on nije nužno prihvaćen na isti način među pripadnicima prve, druge i treće generacije, među lokalnim upravama, omladinskim i ženskim strukturama, ili među osobama koje nisu uključene u džemate. Institucionalni centar raspolaže, drugim riječima, važnim resursima autoriteta, dok njihov stvarni društveni domet ostaje otvoreno empirijsko pitanje.

Rezultati

Rezultati dokumentarne analize izloženi su po državnim slučajevima i potom komparativno. U ovom dijelu izdvojeni su utvrđeni pravni i organizacijski obrasci, dok se njihovo šire teorijsko značenje razmatra u diskusiji.

Njemačka: struktura udruženja i pregovaranje o institucionalnom statusu

Njemački religijsko-pravni okvir obilježava spoj ustavnih garancija vjerske slobode, autonomije religijskih zajednica, mogućnosti stjecanja statusa korporacije javnog prava i snažnih pokrajinskih nadležnosti. Na saveznom nivou islam kao religija nema jedinstven i općepriznat javnopravni status. Pojedine muslimanske organizacije ipak mogu, ispune li ustavne i upravnopravne uvjete, težiti priznanju statusa korporacije javnog prava ili učestvovati u drugim oblicima saradnje s državom. U praksi je većina muslimanskih zajednica organizirana kao registrirano udruženje (*eingetragener Verein* – e.V.). Takav oblik pruža pravnu sposobnost i omogućava upravljanje imovinom, članarinama i lokalnim aktivnostima (Rohe 2016, Rosenow-Williams 2012).

Bošnjački džemati u Njemačkoj razvili su se iz lokalnih molitvenih i migrantskih udruženja, posebno nakon radnih migracija i izbjegličkih kretanja iz Bosne i Hercegovine. Njihovo povezivanje u IGBD stvorilo je krovnu strukturu koja koordinira vjerske, obrazovne i reprezentacijske aktivnosti. Dostupni statutarni akti pokazuju nastojanje da se lokalne forme udruženja usklade s normativnim poretkom IZ u BiH (IGBD 2015, IGBD 2024). Takvo usklađivanje ipak ne ukida pravnu odgovornost lokalnog udruženja prema njemačkom pravu.

Odnos IGBD-a prema Sarajevu najbolje se može opisati kao normativna i kadrovska povezanost uz očuvanu lokalnu pravnu autonomiju. Rijaset i drugi centralni organi standardiziraju religijsku službu i priznaju imamski autoritet. Lokalni džemati i krovna organizacija istovremeno moraju uređivati radnopravna, poreska, imovinska i upravljačka pitanja u skladu s njemačkim propisima. Dekret ili druga odluka donesena unutar sistema IZ u BiH ne zamjenjuje ugovor o radu, boravišne uvjete niti druge obaveze koje proizlaze iz njemačkog prava.

Okruženje u kojem muslimanske organizacije pregovaraju o reprezentativnosti i javnim funkcijama dodatno oblikuju Njemačka islamska konferencija (Deutsche Islam Konferenz – DIK), islamska vjeronauka, univerzitetska islamska teologija i različiti pokrajinski modeli saradnje. Ovo polje ostaje relevantno za IGBD bez obzira na to učestvuje li ona u svakom njegovom formatu, ali dokumentarni korpus ovog rada nije dovoljan da precizno utvrdi kontinuitet i pravni karakter njenog eventualnog formalnog učešća u svim fazama DIK-a. Zaključak o trajnom statusu na osnovu sekundarnih navoda stoga se namjerno ne izvodi.

U Njemačkoj se pravno prevođenje najjasnije očituje u oblikovanju statuta, radu skupština i upravnih odbora, vođenju evidencija, upravljanju imovinom i komunikaciji s lokalnim vlastima. Organizacijska pravila koja upućuju na IZ u BiH moraju ostati usklađena s autonomijom udruženja i pravima članova. Iz toga povremeno nastaje napetost između očekivanja centralne kohezije i demokratskih procedura lokalnog udruženja, naročito pri izboru uprave, angažiranju imama ili raspolaganju imovinom.

Finansiranje se u njemačkom slučaju najvećim dijelom oslanja na članarine, donacije, lokalno prikupljanje sredstava i projektne izvore. Normativne obaveze prema širem sistemu IZ u BiH mogu postojati. Ipak, bez uvida u objedinjene finansijske izvještaje ne može se tvrditi da se određena kategorija prihoda automatski

i u cijelosti prenosi u Sarajevo. Isto vrijedi i za imovinske klauzule u statutima. One mogu štititi kontinuitet džemata i krovne organizacije, ali njihov stvarni pravni učinak zavisi od formulacije statuta i primjenjivog njemačkog prava.

Glavni izazovi njemačkog slučaja odnose se na reprezentativnost u pluralnom muslimanskom polju, profesionalizaciju upravljanja, obrazovanje i zapošljavanje kadrova, generacijski prenos i sve snažniju konkurenciju digitalnih autoriteta. Dio mlađih članova, primjerice, traži više sadržaja na njemačkom jeziku i neposredniju vezu s društvenim pitanjima zemlje u kojoj žive. To ne znači nužno odbacivanje Sarajeva, ali mijenja način na koji se institucionalna pripadnost obrazlaže i živi (AIWG 2021, Topalović 2023, Kolb 2020).

Austrija: javnopravni okvir, IGGÖ i bošnjačke organizacijske strukture

Austrijski slučaj polazi od drugačije pravne osnove. Islam je historijski uklopljen u sistem zakonski priznatih religijskih zajednica. *Islamgesetz* (Zakon o islamu) iz 1912. neposredno je povezan s habsburškim upravljanjem Bosnom i Hercegovinom i uključivanjem muslimanskog stanovništva u pravni poredak Monarhije (Potz 2010, Adak i Çakır 2025). Današnji okvir oblikuju IGGÖ i *Islamgesetz* iz 2015, koji uređuje prava i obaveze islamskih religijskih zajednica, njihovo javno predstavljanje i odnos prema državi.

Bošnjačke organizacije nesumnjivo imaju historijski i organizacijski značaj u razvoju institucionalnog islama u Austriji. Ipak, njihov bi položaj bilo pogrešno opisati kao jednostavno privilegiran. Zakonsko priznanje pruža institucionalne mogućnosti, ali istovremeno postavlja pravila o unutrašnjoj nadležnosti, javnoj reprezentaciji, transparentnosti i odnosu prema inostranstvu. Bošnjački džemati zato djeluju u višeslojnom odnosu između lokalnih udruženja, IZBA-e, BKG-a, IGGÖ-a i IZ u BiH (Hasanović 2025).

Unutar te strukture važno je razlikovati organizacijsku od religijsko-pravne funkcije pojedinih tijela. IZBA djeluje kao krovna bošnjačka organizacijska struktura, dok BKG označava kultnu općinu unutar priznatog austrijskog religijsko-pravnog okvira. Te se uloge mogu dodirivati, ali pravno nisu istovjetne. Odnos prema Sarajevu zato ostaje normativno snažan, iako je pravno posredovan austrijskim propisima i unutrašnjom organizacijom IGGÖ-a.

Imenovanje i rad imama pružaju dobar primjer višestruke legitimnosti. Religijska autorizacija unutar sistema IZ u BiH izražava se dekretom ili *muraselom*, dok formalno angažiranje imama u Austriji zahtijeva poštivanje domaćeg radnog, boravišnog i religijsko-pravnog okvira. *Murasela* je prvenstveno religijsko-simbolička potvrda ovlaštenja za obavljanje određenih vjerskih dužnosti. Dekret je administrativni akt imenovanja unutar organizacijskog sistema, a ugovor o radu uređuje radnopravni odnos. Ova tri instrumenta mogu biti međusobno povezana, ali jedan ne zamjenjuje drugi.

U Austriji se pravno prevođenje ne odvija samo između Sarajeva i lokalnog džemata, nego i preko IGGÖ-a kao priznate institucionalne adrese, zbog čega je odnos centralnog autoriteta i lokalne autonomije ovdje složeniji nego u modelu u kojem krovna organizacija djeluje neposredno kao udruženje. Bošnjačke strukture tako moraju istovremeno očuvati vlastiti teološki i kulturni profil i djelovati unutar nadležnosti priznate religijske zajednice i zahtjeva austrijskog prava.

Finansijska i imovinska pitanja jednako su slojevita. *Islamgesetz* i javne rasprave o finansiranju iz inostranstva stvaraju dodatna pravna ograničenja i političku osjetljivost transnacionalnih veza. O materijalnoj povezanosti se može govoriti samo kroz normativno uređene oblike, lokalno prikupljanje i moguće centralne fondove, a ne kao o jedinstvenom i automatskom toku svih sredstava.

Austrijski slučaj pokazuje da javnopravno priznanje ne uklanja unutarnju pluralnost. Lokalni džemati zadržavaju vlastite uprave, finansijske obaveze, imovinska pitanja i neposredan odnos s članstvom. Zbog toga se napetosti mogu javiti između lokalnih prioriteta, krovne koordinacije, nadležnosti IGGÖ-a i očekivanja Sarajeva. Generacijske i digitalne promjene dodatno pojačavaju potrebu za sadržajima na njemačkom jeziku, profesionalnim socijalnim i obrazovnim programima i transparentnijim objašnjenjem institucionalnih nadležnosti (Kolb 2024).

Komparativni rezultat: Njemačka i Austrija

Komparacija njemačkog i austrijskog slučaja pokazuje da isti transnacionalni organizacijski repertoar ne proizvodi nužno isti institucionalni oblik. U Njemačkoj se povezanost sa Sarajevom ostvaruje pretežno kroz forme udruženja i krovne strukture koje djeluju u decentraliziranom polju. U Austriji se ta povezanost mora uskladiti s javnopravnim položajem IGGÖ-a i unutrašnjim religijsko-pravnim nadležnostima. Ne radi se, dakle, o razlici između "slabog" i "jakog" modela, nego o dva različita načina pravnog prevođenja.

U oba konteksta IZ u BiH ostaje važan normativni i religijsko-simbolički centar, ali formalno priznanje tog autoriteta ne prevodi se automatski u jednaku praktičnu primjenu. Njemački džemati raspolažu autonomijom kroz okvire udruženja i djeluju u pluralnom reprezentacijskom polju, dok austrijski djeluju unutar centralnije javnopravne arhitekture u kojoj je njihov odnos prema Sarajevu posredovan kroz IGGÖ i austrijsko pravo. U oba slučaja na stvarni domet centralnih pravila utječu lokalni odbori, finansijski kapaciteti, radnopravni uvjeti i očekivanja članstva.

Najvažniji komparativni nalaz ovog rada jeste da transnacionalni autoritet ostaje stabilan koliko je prevodiv u lokalno pravo. Centralizirani standardi mogu doprinositi

kontinuitetu, ali se njihov stvarni učinak ostvaruje kroz institucije države domaćina, lokalne procedure i prihvatanje među članstvom. Austrijski javnopravni okvir zato ne donosi automatski veću unutrašnju koheziju, kao što ni njemačka fragmentacija udruženja ne znači odsustvo normativnih veza sa Sarajevom.

Diskusija: mehanizmi transnacionalne koordinacije

Rezultati se u nastavku tumače kroz četiri analitički provjerljiva mehanizma transnacionalne arhitekture. Riječ je o upravljanju normama, upravljanju kadrovima i znanjem, upravljanju legitimnošću i reprezentacijom te upravljanju materijalnom i administrativnom infrastrukturom. Svaki mehanizam razmatra se povezivanjem normativnog izvora, njemačkog i austrijskog nalaza i ograničenja dostupnog korpusa. Zaseban peti blok posvećen je ograničenjima, konfliktima i transformacijama autoriteta koji proizlaze iz unutrašnje diferencijacije dijasporskog institucionalnog polja.

Upravljanje normama

Upravljanje normama podrazumijeva uspostavljanje zajedničkih pravila o organizaciji, vjerskoj praksi, članstvu, nadležnostima i odnosu prema centralnim organima. Osnovne izvore čine Ustav IZ u BiH, Pravilnik o organiziranju IZ u dijaspori i statuti krovnih i lokalnih organizacija. Njihova funkcija nije samo pravna. Ovi dokumenti istovremeno oblikuju zajednički jezik organizacijske pripadnosti.

U Njemačkoj se unutrašnja pravila prevode u formu registriranog udruženja, pri čemu statut mora biti usklađen i s normativnim poretkom IZ u BiH i sa zahtjevima njemačkog prava za udruženja. U Austriji je to prevođenje višeslojno. Pravila bošnjačkih organizacija moraju se odnositi prema unutrašnjem poretku IGGÖ-a i prema *Islamgesetz-u*. U oba slučaja pravno prepoznatljiva forma nije puko oponašanje crkvenih struktura, nego prilagođavanje oblicima koje država može pravno prepoznati.

Normativna kohezija, prema tome, zavisi od dvostruke usklađenosti s unutrašnjim aktima IZ u BiH i s pravom države domaćina. Formalna usklađenost statuta ipak ne jamči njihovu jednaku praktičnu primjenu. Bez zapisnika, sudskih predmeta, odluka organa i lokalnog terenskog rada nije moguće pouzdano utvrditi kako se sporna pravila primjenjuju u konkretnim konfliktima.

Upravljanje kadrovima i znanjem

Upravljanje kadrovima i znanjem obuhvata religijsku autorizaciju, administrativno imenovanje, obrazovne standarde, stručno usavršavanje i zajedničke teološke repertoare. Pritom je važno razlikovati dekret, *muraselu*, formalno imenovanje, ugovor o radu i lokalne zakonske uvjete. Dekret je administrativna odluka unutar organizacijskog sistema. Murasela predstavlja religijsko-simboličku autorizaciju, dok ugovor o radu uređuje prava i obaveze iz radnog odnosa. Nijedan od tih dokumenata ne zamjenjuje ostale.

Centralna autorizacija u Njemačkoj može povezati imame s obrazovnim i teološkim standardima IZ u BiH, dok lokalni džemat ili krovna organizacija mora urediti zaposlenje u skladu s njemačkim pravom. U Austriji religijska autorizacija dodatno mora biti usklađena s unutrašnjim pravilima priznate religijske zajednice. Budući da dostupni dokumenti ne potvrđuju da svaki imam u dijaspori prolazi potpuno jednak proces, može se govoriti o institucionalnom nastojanju da se procedure standardiziraju, ali ne i o potpunoj standardizaciji.

Interpretativnom kontinuitetu između Sarajeva i dijaspore mogu doprinositi zajedničko obrazovanje, literatura, stručni seminari i bosanski jezik. Historija prevođenja hutbe na bosanski jezik dobro ilustrira važnost razumljivosti vjerskog govora, no ona ne dokazuje da vjernici u različitim gradovima dobijaju potpuno istu interpretaciju (Sultanović 2021). Analitički nalaz, prema tome, glasi da kadrovske i obrazovne veze stvaraju zajednički repertoar, dok lokalne okolnosti, jezik i individualni stil imama proizvode razlike unutar njega.

Upravljanje legitimnošću i reprezentacijom

Legitimnost nije jedinstvena kategorija, nego obuhvata više dimenzija. Unutrašnja se odnosi na prihvatanje među članstvom, a institucionalna na položaj unutar IZ u BiH. Pravna legitimnost podrazumijeva priznanje i poštivanje prava države domaćina. Javna reprezentativnost označava sposobnost nastupanja u javnosti, dok teološka legitimnost počiva na obrazovanju, tradiciji i priznatim oblicima religijske autorizacije.

Reprezentacijska legitimnost u Njemačkoj se pregovara u pluralnom polju u kojem više organizacija nastupa prema saveznim, pokrajinskim i lokalnim institucijama, dok u Austriji IGGÖ ima centralnu javnopravnu ulogu, pa bošnjačke organizacije vlastiti profil artikuliraju unutar te šire priznate strukture. Pozivanje na evropsku historiju bosanskohercegovačkog islama u oba slučaja može poslužiti kao simbolički resurs, ali njime se ne dokazuje reprezentativnost za sve Bošnjake, a kamoli za sve muslimane.

Za tumačenje reprezentacijske dimenzije relevantan je Tezcanov (2012) pojam *Regierbarkeit*, koji se može prevesti kao institucionalna upravljivost ili administrativna čitljivost muslimanskog polja. Pojam treba koristiti kritički. On opisuje državnu potrebu za prepoznatljivim sagovornicima i strukturama, a ne legitimno pravo države ili neke organizacije da "upravlja muslimanima". Centralizirana adresa može olakšati dijalog i koordinaciju, ali može i otvoriti spor o tome ko ima pravo predstavljati heterogeno članstvo.

Upravljanje materijalnom i administrativnom infrastrukturom

Pod materijalnom i administrativnom infrastrukturom podrazumijevaju se članarine, donacije, prikupljanje *zekata* i *sadekatul-fitra*, održavanje objekata, vlasništvo nad imovinom, računovodstvo te zaštita vakufske ili džematske imovine. Normativni akti mogu propisati obaveze i kanale prikupljanja, ali za rekonstrukciju stvarnih tokova neophodni su finansijski izvještaji i podaci o izvršenju.

U Njemačkoj se sredstva uglavnom prikupljaju putem lokalnih pravnih subjekata, dok eventualne obaveze prema krovnoj organizaciji ili centralnim fondovima zavise od statuta i organizacijske prakse. Lokalno finansiranje u Austriji odvija se u okviru dodatnih javnopravnih i političkih ograničenja, uključujući osjetljivost finansiranja iz inostranstva. Bejtul-mal predstavlja važan normativni okvir organiziranog prikupljanja *zekata* i *sadekatul-fitra*. Dostupni korpus ipak ne potvrđuje da se sva propisana sredstva iz svih dijasporskih zajednica automatski usmjeravaju u Sarajevo (Salihović 2011).

Imovinske klauzule mogu, s jedne strane, štititi objekte od otuđenja ili promjene namjene, a s druge strane povezati lokalni džemat s krovnom organizacijom, s tim da njihov konkretan pravni učinak zavisi od domaćeg vlasničkog i prava za udruženja. Analitički nalaz stoga glasi da materijalna povezanost jeste važan oblik institucionalno organizirane pripadnosti, ali da se bez transparentnih i uporedivih finansijskih podataka ne može procijeniti njen obim, niti govoriti o "najvišem stepenu materijalne lojalnosti".

Ograničenja, konflikti i transformacije autoriteta

Slika formalne arhitekture ne smije prikriti unutrašnju diferencijaciju same dijaspore. Institucionalno organizirani članovi džemata razlikuju se od osoba bošnjačkog porijekla koje nisu aktivne u vjerskim strukturama. Prva generacija često pridaje veći značaj jeziku i neposrednoj vezi s domovinom, dok pripadnici druge i treće generacije nerijetko traže sadržaje povezane s njemačkim ili austrijskim društvenim kontekstom. Te razlike nisu univerzalne, ali jasno upozoravaju da se o "Bošnjacima", "mladima" ili "dijaspori" ne može pisati kao o skupinama koje dijele jedinstven stav.

Ni unutar organiziranog polja interesi nisu jedinstveni. Lokalni džematski odbori upravljaju objektima, finansijama i svakodnevnim programima. Imami nose religijske i pastoralne odgovornosti, dok krovne organizacije koordiniraju i predstavljaju cijelu mrežu džemata. Omladinske i ženske strukture mogu artikulirati drugačije prioritete, a alternativni i neinstitucionalni autoriteti djeluju izvan formalne hijerarhije. Centralna pravila u takvom polju mogu biti prihvaćena, reinterpretirana ili osporena.

Konflikti se u praksi mogu javiti oko imenovanja imama, izbora lokalnih uprava, finansijskih obaveza, vlasništva, jezika hutbe, odnosa s državnim institucijama ili nivoa autonomije, a dostupni normativni dokumenti uglavnom propisuju samo očekivani poredak, dok znatno slabije pokazuju kako se ti konflikti zaista rješavaju. Formalnu subordinaciju stoga nikako ne treba poistovjećivati s potpunom praktičnom kontrolom.

Autoritet dodatno mijenja digitalizacija. Institucionalne stranice, internetske hutbe, prenosi događaja i društvene mreže omogućavaju bržu komunikaciju između Rijaseta, krovnih organizacija i lokalnih džemata. Isti kanali istovremeno otvaraju pristup neinstitucionalnim propovjednicima, popularnim religijskim profilima, komercijaliziranim savjetodavnim sadržajima i globalnim pokretima. Selefistički krugovi mogu predstavljati jedan oblik konkurencije, ali nisu jedini niti nužno dominantni digitalni autoritet. Digitalizacija sama po sebi ne vodi radikalizaciji, jer njen učinak zavisi od sadržaja, publike i društvenog konteksta.

Izraz "Google hodža", kojim je Kolb (2020) opisao individualizirano traženje religijskog znanja, koristan je samo ako ostane jasno pripisan izvoru i analitički ograničen. On ne označava novu instituciju, nego fragmentaciju izvora znanja i slabljenje pretpostavke da lokalni imam ima monopol nad religijskim tumačenjem. Organizacije zato svoj autoritet sve više moraju opravdavati kvalitetom sadržaja, transparentnošću i sposobnošću da odgovore na lokalna pitanja.

Kritička dimenzija ove analize zahtijeva i priznanje epistemoloških ograničenja samih izvora. Statuti, pravilnici i institucionalni izvještaji prvenstveno odražavaju perspektivu centra i rukovodećih struktura. Lokalni otpor, neformalna praksa, rodni odnosi, generacijski konflikti, stavovi članova i neinstitucionalna religioznost u njima su znatno slabije vidljivi. Buduća istraživanja zato bi trebala kombinirati pravnu i dokumentarnu analizu s intervjuima, posmatranjem rada džemata, analizom finansijskih izvještaja i digitalnom etnografijom.

Zaključak

Provedena analiza pokazuje da IZ u BiH raspolaže formalnim mehanizmima normativne, kadrovske, reprezentacijske i materijalno-administrativne koordinacije organiziranih dijasporskih struktura. Time se postiže određeni stepen institucionalne i simboličke povezanosti sa Sarajevom. Taj se autoritet ipak ne prenosi mehanički. Njegova praktična djelotvornost zavisi od pravnog režima države domaćina, lokalnih organizacijskih kapaciteta, odluka krovnih i džematskih organa i, posebno, prihvatanja među članstvom.

Normativni akti i statuti pokazuju jasnu težnju ka zajedničkim standardima. Kadrovske procedure povezuju religijsku autorizaciju s centralnim obrazovnim i teološkim repertoarom, dok reprezentacijske veze Sarajevu daju važan simbolički položaj. Finansijske i imovinske odredbe mogu štititi organizacijsku infrastrukturu. Ova analiza ipak ne potvrđuje potpunu kontrolu centra niti jednaku primjenu pravila u svim džematima. Još manje može

dokazati da institucionalna centralizacija sama po sebi sprečava radikalizaciju ili stvara osjećaj pripadnosti kod svih Bošnjaka.

Njemačka i Austrija pokazuju dva različita puta pravnog prevođenja. U Njemačkoj se povezanost sa Sarajevom ostvaruje kroz okvire udruženja i krovne strukture u decentraliziranom polju. U Austriji se odvija unutar javnopravno priznatog okvira i preko IGGÖ-a, što stvara dodatni nivo institucionalnog posredovanja. Austrijski model zbog toga nije nužno integriraniji, niti je njemački model nužno slabiji. Oba proizvode različite kombinacije centralnih standarda i lokalne autonomije.

Teorijski doprinos ovog rada ogleda se u pomjeranju fokusa s "modela" kao normativne etikete na institucije i procedure koje ga čine. Bosanski slučaj pokazuje da transnacionalni religijski autoritet ostaje organizacijski stabilan samo ako se pravno prevodi, a ne ako se neizmijenjen prenosi. Institucionalna kohezija zato nije stanje bez konflikta, nego sposobnost održavanja zajedničkih veza uprkos lokalnim razlikama. Hijerarhija i pregovaranje u tom su smislu komplementarni, a ne međusobno isključivi elementi ove arhitekture.

Ovaj rad prvenstveno se zasniva na formalnim dokumentima i sekundarnoj literaturi, pa ne može izvoditi zaključke o svim Bošnjacima, svim lokalnim džematima niti svim evropskim državama. Istraživanje nije reprezentativno obuhvatilo stavove članova, žena, omladine, imama ili pripadnika IZ u BiH, niti raspolaže potpunim finansijskim podacima. Daljnja istraživanja trebala bi ispitati praktičnu primjenu statuta, lokalne konflikte, rodne i generacijske razlike, stvarne tokove finansiranja, procese imenovanja imama i digitalnu transformaciju autoriteta. Bosanski slučaj zato predstavlja jedan mogući oblik usklađivanja transnacionalnog religijskog autoriteta sa sekularnim pravnim poretkom, a ne univerzalan ili dokazano najdjelotvorniji evropski model.

Literatura

Abazović, Dino (2025). "Religion and State in Bosnia and Herzegovina". U: Sevgi Adak i Thomas Schmidinger (ur.), *The Enduring Legacy of the Habsburg Islam Policy: Muslim Communities in Central and Southeast Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Adak, Sevgi i Alev Çakır (2025). "A Hundred Years Later: The Debate on the New Islam Act in Austria". U: *Sevgi Adak i Thomas Schmidinger (ur.), The Enduring Legacy of the Habsburg Islam Policy: Muslim Communities in Central and Southeast Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

AIWG (2021). *Expertise: Imamausbildung in Deutschland. Frankfurt am Main: Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft*.

Begić, Esnaf (2025). "Bosnian Islam? Islam and Muslims in Bosnia and Herzegovina from a Historical Perspective". U: *Sevgi Adak i Thomas Schmidinger (ur.), The Enduring Legacy of the Habsburg Islam Policy: Muslim Communities in Central and Southeast Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Chbib, Raida (2011). *Organisationsformen des Islams in Deutschland*. Doktorska disertacija. Universität Bielefeld.

Duranović, Amir (2017). "Organizaciona struktura Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini i 'austrijsko naslijeđe'", *Historijska misao*, 3, 303–319.

Faist, Thomas (2000). "Transnationalization in International Migration", *Ethnic and Racial Studies*, 23, 2, 189–222.

Halilovich, Hariz et al. (2017). *Mapping the Bosnian-Herzegovinian Diaspora*. Sarajevo: UNDP BiH, Vlada Švicarske i IOM.

Hasanović, Bego (2025). "Bosnian Muslims and Institutionalisation of Islam: A Case Study of Austria", *Religions*, 16, 8.

Koenig, Matthias (2007). "Europeanising the Governance of Religious Diversity". *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 33, 6, 911–932.

Kolb, Jonas (2020). "Constituted Islam and Muslim Everyday Practices in Austria", *Journal of Muslim Minority Affairs*, 40, 3, 371–394.

Kolb, Jonas (2024). *Muslimisches Leben und religiöse Bildung in der Gegenwartsgesellschaft*, Wiesbaden: Springer VS.

Levitt, Peggy i Nina Glick Schiller (2004). "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society", *International Migration Review*, 38, 3, 1002–1039.

Potz, Richard (2010). "Das Islamgesetz 1912 und der religionsrechtliche Diskurs in Österreich zu Beginn des 20. Jahrhunderts". U: Thomas Olechowski, Christian Neschwara i Alina Lengauer (ur.), *Grundlagen der österreichischen Rechtskultur: Festschrift für Werner Ogris zum 75. Geburtstag*. Wien–Köln–Weimar: Böhlau.

Pries, Ludger (2008). *Die Transnationalisierung der sozialen Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Rohe, Matthias (2016). *Der Islam in Deutschland: Eine Bestandsaufnahme*. München: C.H. Beck.

Rosenow-Williams, Kerstin (2012). *Organizing Muslims and Integrating Islam in Germany*. Leiden: Brill.

Salihović, Elnur (2011). *Kako obračunati zekat?*. Sarajevo: Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini.

Sökefeld, Martin (2006). "Mobilizing in Transnational Space: A Social Movement Approach to the Formation of Diaspora", *Global Networks*, 6, 3, 265–284.

Sultanović, Adis (2021). "Prevođenje hutbe na bosanski jezik u socijalističkoj Bosni i Hercegovini od 1958. do 1963. godine", *Novi Muallim*. 22, 85, 59–66.

Tezcan, Levent (2012). *Das muslimische Subjekt: Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz*. Konstanz: Konstanz University Press.

Topalović, Said (2023). "Religijsko obrazovanje u sekularno uređenom državnom sistemu: primjer islamskog vjeronauka u Njemačkoj", *Context*, 10, 1, 75–101.

Wimmer, Andreas i Nina Glick Schiller (2003). "Methodological Nationalism, the Social Sciences and the Study of Migration", *International Migration Review*, 37, 3, 576–610.

Abstract

THE TRANSNATIONAL ARCHITECTURE OF THE ISLAMIC COMMUNITY IN BOSNIA AND HERZEGOVINA: RELIGIOUS AUTHORITY AND LEGAL ADAPTATION BETWEEN COORDINATION AND LOCAL AUTONOMY

Muhamed Jugo

Starting from a critique of the normative use of the term "Bosnian model," this paper analyzes the mechanisms through which the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina (IC in BiH) institutionally connects organized structures of the Bosniak diaspora in Germany and Austria. The research is based on a qualitative, interpretive, and comparative institutional analysis of constitutional and statutory acts, organizational documents, and relevant legal and social-science literature. The findings show that transnational connectedness is maintained through normative coordination, religious authorization of personnel, representational ties, and material-administrative mechanisms. Their practical effectiveness, however, depends on the laws of the host countries, local organizational capacities, and acceptance among the membership. German association-law frameworks and the Austrian public-law framework shape different forms of institutional mediation. The paper demonstrates that the "Bosnian model" is not an unchanged pattern transferred from Sarajevo. Rather, it constitutes a transnational institutional architecture that connects central standards with local legal and organizational adaptation.

Keywords: Islamic Community in Bosnia and Herzegovina, Bosniak diaspora, transnational religious authority, institutionalization of Islam, legal adaptation

الملخص

هيكلية المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك العابرة للحدود: السلطة الدينية والتطبيق القانوني بين التنسيق والإدارة الذاتية المحلية

محمد يوغو

انطلاقا من نقد الاستخدام المعياري لمفهوم "النموذج البوسني"، يقدم هذا المقال تحليلا للآليات التي تربط بها المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك مؤسسيا الهياكل المنظمة للجالية البوشناقية في ألمانيا والنمسا. وتستند الدراسة إلى تحليل مؤسسي نوعي وتفسيري ومقارن للمراجع واللوائح الدستورية، والوثائق التنظيمية، والمرجعيات القانونية والاجتماعية العلمية ذات الصلة. وتُظهر الدراسات أن المحافظة على التواصل العابر للحدود تتم بالتنسيق القائم على الأحكام، والتفويض الديني للكوادر، والروابط التمثيلية، والآليات الإدارية المادية. ولكن فعاليتها العملية تعتمد على قانون الدولة المضيفة، والقدرات التنظيمية المحلية، وقبول الأعضاء. ويصيغ الإطار الألماني للجمعيات والإطار النمساوي للقانون العام أشكالا مختلفة من الوساطة المؤسسية. ويُبين هذا المقال أن "النموذج البوسني" ليس نمطا مُجردا منقولا من سراييفو، بل هو هيكلية مؤسسية عابرة للحدود تربط الأحكام المركزية بالتطبيقات القانونية والتنظيمية المحلية.

الكلمات المفتاحية: المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك، الشتات البوشناقي، السلطة الدينية العابرة للحدود، إضفاء الطابع المؤسسي على الإسلام، التطبيق القانونية.

UDK 28-774(497.6)"1996/2026"
28-733(497.6)"1996/2026"
DOI 10.26340/muallim.v27i107.2237

IMAMSKA SLUŽBA U BOSNI I HERCEGOVINI IZMEĐU MISIJE I DRUŠTVENE ODGOVORNOSTI (1996–2026)

Adis SULTANOVIĆ
sultanadis@gmail.com

Sažetak: Rad analizira imamsku službu u Bosni i Hercegovini u periodu od završetka Agresije na Republiku Bosnu i Hercegovinu do danas. Rad tretira imamsku službu u postratnom periodu, u kojem su imami, suočeni s posljedicama Agresije, povratkom prognanih, migracijama, demografskim promjenama i transformacijama društvenih vrijednosti, imali važnu ulogu u obnovi vjerskog i društvenog života džemata. Autor u radu razmatra i savremene izazove imamske službe, posebno one koji proizlaze iz globalizacije, digitalizacije, promjene društvenih odnosa i novih potreba vjernika. Poseban fokus stavljen je na odgojnu i dušebrižničku ulogu imama, rad s djecom i mladima, socijalnu brigu te doprinos izgradnji i očuvanju zajednice. U radu se ukazuje i na značaj institucionalne, stručne i materijalne podrške Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini za stabilnost i daljnji razvoj imamske službe.

Ključne riječi: *imam, imamska služba, džemat, Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini*

Uvod

Imamska služba predstavlja jednu od najznačajnijih institucionalnih i društvenih službi unutar Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, pri čemu su imami kroz historiju bili i ostali njeni ključni nosioci.[1] U bosanskohercegovačkom kontekstu uloga imama dobila je posebnu dimenziju zbog složenih historijskih, političkih i društvenih okolnosti koje su oblikovale identitet muslimana na ovim prostorima. Uloga imama u muslimanskoj zajednici s vremena na vrijeme mijenjala je svoju formu, ali nikada suštinu. Imam je bio i ostao centralna figura muslimanske duhovnosti (Kavazović, 2009). U Bosni i Hercegovini ta uloga dobija posebnu dimenziju, budući da su imami kroz historiju bili čuvari specifičnog duha i nosioci osebujnog misionarskog rada, oblikovanog u susretu muslimana s većinskim kršćanskim okruženjem (Grabus, 2019). Shodno tome, jedna od temeljnih zadaća imama jeste prenošenje islamskog znanja i vrijednosti te pružanje vjernicima odgojnog i duhovnog usmjerenja kako bi islam ispravno razumjeli i živjeli u svakodnevnom životu. Takvo djelovanje predstavlja neposrednu realizaciju misije Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, koja je članom 6, važećeg Ustava Islamske zajednice u BiH, definirana kao briga o ispravnom razumijevanju i življenju islama kroz osiguravanje uvjeta za prenošenje emaneta te promicanje dobra i odvraćanje od zla (*Ustav*..., 2014).

Imami su čuvari vjere, identiteta i zajedništva, posebno u izazovnim vremenima iza Drugog svjetskog rata kroz koja su prolazili bošnjački narod i Islamska zajednica (Sultanović, 2021). Ova uloga imama posebno je došla do izražaja tokom Agresije na Republiku Bosnu i Hercegovinu (1992–1995), kada se veliki broj imama uključio u redove Armije RBiH, dijeleći sudbinu svoga naroda i dajući doprinos odbrani domovine (Šadinija,

[1] Imamska služba Islamske zajednice ostvaruje se i kroz njene organizacione jedinice i izvan Bosne i Hercegovine u dijaspori. Ipak, zbog obima rada i jasno definiranog istraživačkog okvira, tekst je ograničen na imamsku službu u Bosni i Hercegovini.

2015:148–179). Nakon Agresije, zajedno sa svojim džematlijama, imami su bili među prvim nosiocima povratka u mjesta iz kojih su Bošnjaci bili prognani gdje su obnavljali džemate i organizirali vjerski život. Kroz obnovu džemata i uspostavljanje vjerskog života, imami su, pored ostvarivanja svoje temeljne vjerske misije, dali značajan doprinos obnovi ratom razorene države i društva. Svojim djelovanjem ohrabrivali su povratak prognanih na njihova ognjišta, čime su postali važni nosioci duhovne, moralne i društvene obnove u postratnoj Bosni i Hercegovini (*Uloga i značaj imama...*, 2023).

Svijet u kojem živimo obilježen je stalnim i brzim društvenim promjenama, agresivnom sekularizacijom, duhovnom i moralnom izgubljenošću. U njemu se radikalno i neprekinuto dovode u pitanje sve tradicionalne vrijednosti i ustaljene, posebno vjerske, forme života. Digitalna komunikacija, društvene mreže, migracijski procesi, promjene u porodičnoj strukturi i rastući izazovi očuvanja tradicionalnih vrijednosti zahtijevaju od imama kontinuirano stručno usavršavanje i razvoj novih kompetencija. Sve to zajedno nameće potrebu za sveobuhvatnim i studioznim sagledavanjem imamske službe u Bosni i Hercegovini, posebno imajući u vidu njeno trenutno stanje, izazove pred kojima se nalazi te perspektivu njenog djelovanja i značaja u bosanskohercegovačkom društvu.

Bosanskohercegovački imami: između misije i društvene odgovornosti

Da bismo cjelovitije razumjeli suštinu i savremeni značaj imamske službe, potrebno je najprije odgovoriti na pitanje ko je imam i kakvu ulogu ima u bosanskohercegovačkom društvu. Imam označava osobu koja je uzor, vođa, prvak, vladar, predvodnik u namazu (Muftić, 2004:48). Međutim, u normativnom i funkcionalnom smislu, imam nije samo predvodnik zajedničkog namaza, već i odgajatelj, vjeroučitelj, hatib, savjetnik i društveni aktivista koji kroz različite oblike djelovanja doprinosi vjerskom, moralnom i kulturnom razvoju džemata. Misija imama obuhvata i vođenje projekata izgradnje i unapređenja infrastrukture vjerskog, obrazovnog i kulturnog života te revitalizacije vakufske imovine, zalaže se na lokalnom nivou za zaštitu vjerskih prava članova džemata ili institucije u kojoj djeluje i sl., njegovanje međuljudske solidarnosti i međureligijskog dijaloga. Definirajući imamski poziv, Esad Ćimić je posebno naglasio: "To je poziv u kome se ukrštaju kontemplacija i akcija, težnja ka transcendentalnom nebu i uraslost u socijalnu zbilju" (Ćimić, 2003:28).

U Islamskoj zajednici u Bosni i Hercegovini imam se može postati odmah po završetku formalnog visokog obrazovanja, mada se često uloga imama povjerava i osobama bez visokog obrazovanja. U bosanskohercegovačkom kontekstu imami su vjerski djelatnici, uglavnom i formalno uposlenici Islamske zajednice s muraselom ili dekretom koji im dodjeljuje reisul-ulema za obavljanje imamske dužnosti, iz čega proistječu obaveze i dužnosti imama kao uposlenika Islamske zajednice (Grabus, 2019). Shodno spomenutom, imamski poziv predstavlja profesionalnu i misijsku djelatnost služenja vjeri i zajednici, utemeljenu na islamskim izvorima i institucionalnim okvirima Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, čiji je osnovni cilj duhovni, odgojni i društveni razvoj pojedinca i zajednice u cjelini.

Imamska služba nakon Agresije na Republiku Bosnu i Hercegovinu

Nakon Agresije imamska služba dobija novu i znatno složeniju društvenu dimenziju. Pored obnove džamija i organiziranja vjerskog života, imami su aktivno učestvovali u obnovi džemata, jačanju povjerenja među ljudima i pružanju duhovne podrške povratnicima i porodicama koje su pretrpjele ratna stradanja. Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini je od završetka rata do danas imamskoj službi pristupila kroz više pravaca – institucionalno jačanje, stručno usavršavanje i poboljšanje statusa imama u društvu:

- Imamska služba je dodatno profesionalizirana kroz jasno definirane uvjete obrazovanja i zapošljavanja. Za imama u strukturi Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini može biti postavljeno lice koje ima završen Fakultet islamskih nauka, odnosno drugi priznati islamski fakultet uz prethodno završenu medresu, čime se standardizira stručni profil imama i jača njihova kompetentnost za savremene izazove.[2]
- Važan segment predstavlja i kontinuirana edukacija. Kroz različite programe, seminare i platforme za doedukaciju imami imaju mogućnost da unapređuju znanja iz oblasti teologije, pedagogije, komunikacije i savremenih društvenih pitanja, uključujući i medijsku i digitalnu pismenost.
- Kroz razvijenu mrežu džemata, medžlisa i muftijstava, Islamska zajednica je osigurala okvir za djelovanje imama različitih stručnih kompetencija, čiji rad predstavlja jedan od ključnih elemenata za ostvarivanje njene misije i služenja vjernicima i široj zajednici.
- Islamska zajednica kontinuirano radi i na poboljšanju materijalnog i društvenog položaja imama, inicijative za socijalnu sigurnost i bolje radne uvjete.

[2] Imajući u vidu veliki broj imama sa srednjom stručnom spremom, a s ciljem poboljšanja kvalifikacione strukture, Pravilnikom je predviđeno da su svi imami koji imaju zasnovan radni odnos sa srednjom stručnom spremom, a koji imaju manje od deset godina imamskog, hatibskog i mualimskog staža, dužni završiti studij na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu. Rok za završetak jedne godine fakulteta je najviše dvije godine (Karadža, 2011:5).

– Posebnu ulogu u podršci imamima ima Udruženje ilmijje koje se bavi njihovim profesionalnim, socijalnim i statusnim pitanjima, kao i organiziranjem edukacija, seminara i izdavačke djelatnosti.

Pored osnovnih vjerskih aktivnosti, normativnim aktima Islamske zajednice propisano je da imami obavljaju sljedeće: mektepsku nastavu, održavaju vazove u džamiji ili mesdžidu, šerijatska vjenčanja u svome džematu, vode matične knjige i ljetopis džemata, upućuju muslimane na značaj vakufa i drugih vidova pomoći za potrebe Islamske zajednice, afirmiraju i promoviraju značaj Bejtul-mala, nose imamsku uniformu pri obavljanju vjerskih obreda i drugo (*Pravilnik*..., 2025).

Uz navedeno, imami imaju značajnu ulogu u radu s mladima kroz aktivnosti *Mreže mladih*, kao i u pružanju duhovne i savjetodavne podrške članovima džemata. Imami su vrlo često prve instance u različitim životnim situacijama ljudi: kada prolaze kroz bolest, gubitak bliske osobe, porodične probleme, osjećaj nesigurnosti ili traže savjet u važnim životnim odlukama. Pomoć imama ne svodi se isključivo na davanje vjerskih savjeta, nego uključuje aktivno slušanje, razumijevanje, moralnu podršku i ohrabrivanje u trenucima životnih iskušenja. Eklatantan primjer ovome su imami u Oružanim snagama Bosne i Hercegovine čije djelovanje ilustrira širinu savremene imamske službe, koja pored obavljanja vjerskih dužnosti, uključuje i dušebrižničku, savjetodavnu i moralnu brigu o pripadnicima Oružanih snaga. U okviru ove službe vojni imami imaju zadatak da osiguravaju ostvarivanje prava pripadnika Oružanih snaga na slobodu vjere, omogućavaju izvršavanje vjerskih obaveza te odgovaraju na njihove duhovne i vjerske potrebe (Okić, 2019:73).

U poslijeratnom periodu, usljed nedostatka vjeroučitelja u školama i potrebe za organiziranjem nastave islamske vjeronauke, neki imami bili su angažirani kao vjeroučitelji u osnovnim i srednjim školama. Na taj način imami su dali značajan doprinos obnovi i razvoju islamskog odgoja i obrazovanja u školskom sistemu nakon Agresije na Republiku Bosnu i Hercegovinu.

Imami imaju značajnu socijalnu ulogu u društvu, koja se ogleda u brizi o pojedincu, porodici i posebno ranjivim članovima zajednice. Ova dimenzija imamskog djelovanja dolazi do izražaja kroz uključivanje imama u aktivnosti Ureda za društvenu brigu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini. Naime, Ured kroz svoje projekte pruža pomoć i podršku osobama starije životne dobi koje žive same i nisu u mogućnosti brinuti o sebi i svojim osnovnim potrebama. U realizaciju ovih aktivnosti uključeni su i imami, koji na području svojih džemata učestvuju u prepoznavanju potreba najugroženijih članova zajednice, organiziranju pomoći i neposrednim posjetama korisnicima.

U širem smislu, navedene aktivnosti ukazuju na nastojanje Islamske zajednice da imamsku službu kontinuirano razvija kao savremenu, profesionalnu i društveno odgovornu službu, koja je sposobna odgovoriti na izazove današnjeg vremena, a istovremeno očuvati njenu temeljnu vjersku, odgojnu i dušebrižničku dimenziju.

Savremeni izazovi imamske službe u Bosni i Hercegovini

Od imama se danas očekuje da budu duhovne vođe, edukatori i medijatori, balansirajući između očuvanja tradicije i odgovora na dinamiku modernog života. Brojni su izazovi na koje imami nailaze u svome radu: politička neizvjesnost, ekonomsko siromaštvo, socijalno raslojavanje, fragmentacija obrazovnog sistema, islamofobija i drugo. U nastavku ovog rada slijedi analiza uloge i odgovornosti imama u savremenom bosanskohercegovačkom društvu, s posebnim osvrtom na mogućnosti, ograničenja i izazove s kojima se imami susreću u ostvarivanju svoje misije.

Migracije i demografske promjene u Bosni i Hercegovini

Nakon Agresije obilježene Genocidom, etničkim čišćenjem i masovnim progonom Bošnjaka s njihovih ognjišta, uslijedile su duboke demografske i migracijske promjene koje su trajno utjecale na život i funkcioniranje džemata širom Bosne i Hercegovine. Njihove posljedice posebno su izražene u povratničkim i manjim džematima, koji se i danas suočavaju s brojnim izazovima u očuvanju vjerskog života i održivosti zajednice (*Uloga i značaj imama*..., 2023). Naime, tokom perioda od 2010. do 2019. godine, Bosna i Hercegovina je zabilježila negativan migracioni bilans, pri čemu je zemlju napustilo preko 400.000 ljudi, što čini oko 13% ukupnog stanovništva. Posebno su izražene bile emigracije u periodu od 2015. do 2019. godine, kada su ekonomski i društveni faktori dodatno podstakli odlazak stanovništva. Visoke stope iseljavanja iz Bosne i Hercegovine u posljednjih nekoliko godina imale su dubok utjecaj na demografsku strukturu zemlje (Efendić, 2025:13–14). Dakle, odlazak bosanskohercegovačkog stanovništva dovodi do promjena u demografskoj strukturi džemata, s kojima se imami svakodnevno suočavaju u svom radu. Pored općeg smanjenja broja džematlija u vjerskoprosvjetnim aktivnostima, posebno zabrinjava trend smanjenja broja djece, što dodatno otežava planiranje i realizaciju mektepske nastave i drugih odgojno-obrazovnih programa.

Rad s mladima (mekteb – Mreža mladih)

Značajnu dimenziju odgojnog djelovanja imama predstavlja rad s mladima i djecom u mektebu. Mekteb kao temeljna islamska odgojno-obrazovna institucija nalazi se pred zadatkom prilagođavanja

savremenim obrazovnim tokovima i tehnološkim dostignućima. Korištenje digitalnih alata, kao što su pametne table, interaktivne sufare i kvizovi, može obogatiti nastavu, učiniti je pristupačnijom i zanimljivijom, posebno za nove generacije koje su navikle na digitalne medije. Ipak, proces digitalizacije istovremeno donosi i određene izazove koje je potrebno pažljivo razmotriti. Jedan od najvažnijih je svakako potreba za kontinuiranim stručnim usavršavanjem mualima. Edukacija imama/mualima u oblasti digitalnih vještina postaje neophodna, kako bi bili u mogućnosti prilagoditi metode podučavanja potrebama savremenih učenika i iskoristiti tehnološke mogućnosti na najbolji način. Pored toga, uspješna integracija digitalnih sadržaja podrazumijeva njihovo promišljeno korištenje i prilagođavanje specifičnostima islamskog obrazovnog konteksta, s ciljem unapređenja kvaliteta nastave i ostvarivanja odgojno-obrazovnih ciljeva (Zahirović, 2025).

Mladi se danas suočavaju s krizom identiteta, utjecajem globalne popularne kulture i smanjenim interesom za tradicionalne oblike vjerskog obrazovanja. Stoga, imam treba razvijati savremene metode komunikacije i približiti islamske vrijednosti novim generacijama. Rad imama s mladima, posebno kroz organizirane oblike poput Mreže mladih, predstavlja jedan od najznačajnijih segmenata savremenog djelovanja u džematu. Njegov značaj ogleda se prije svega kroz kontinuiran rad s mladima, čime se jača njihova povezanost s džematom i Islamskom zajednicom. Drugo, sistemski odgojni i edukativni rad doprinosi razvoju moralnih i etičkih vrijednosti kod mladih, kao i njihovoj otpornosti na negativne društvene utjecaje poput konzumiranja psihoaktivnih supstanci, nasilja, digitalnih devijacija i gubitka identiteta. Treće, Mreža mladih omogućava strukturiran pristup mladima kroz radionice, druženja, volonterske aktivnosti i edukativne programe, što doprinosi njihovom aktivnom uključivanju u život zajednice. Ipak, rad imama s mladima donosi i određene izazove. Jedan od ključnih izazova jeste generacijski jaz, koji se ogleda u različitim komunikacijskim navikama, vrijednosnim prioritetima i načinu razumijevanja svijeta između imama i mladih. Drugi izazov odnosi se na snažan utjecaj digitalnih medija i društvenih mreža, koje često oblikuju stavove mladih brže i intenzivnije nego tradicionalni odgojni autoriteti. U takvim okolnostima, imami trebaju razvijati savremene komunikacijske vještine i biti prisutni u digitalnom prostoru kako bi ostali relevantan izvor informacija i vrijednosne orijentacije. Dodatni izazov predstavlja i nedovoljna motiviranost ili povremena pasivnost mladih, što zahtijeva kreativne pristupe, interaktivne metode rada i prilagođavanje sadržaja njihovim interesima, bez gubitka suštinske vjersko-odgojne dimenzije.

Porodični i socijalni izazovi

Porodični i socijalni izazovi savremenog društva, među kojima se posebno izdvajaju porast broja razvoda brakova, pojava nasilja u porodici, različiti oblici ovisnosti te sve izraženija socijalna isključenost, u značajnoj mjeri utječu na stabilnost i funkcioniranje lokalnih zajednica. Ovi fenomeni ne ostaju unutar privatne sfere, već se direktno reflektiraju na rad imama, koji su često prvi kontakt osobama u kriznim porodičnim i socijalnim situacijama. U takvom kontekstu, imamska služba prevazilazi isključivo tradicionalno teološko djelovanje i zahtijeva širi spektar kompetencija. Pored temeljnih islamskih znanja, od imama se sve više očekuje posjedovanje osnovnih znanja iz psihologije, pedagogije i socijalnog rada. Argument za ovakav pristup nalazi se u činjenici da imami u savremenom društvenom kontekstu imaju sve više ulogu dušebrižnika, kojima se vjernici obraćaju ne samo za vjerska pitanja, nego i za savjete u vezi s porodičnim, odgojnim i egzistencijalnim problemima. U tom smislu, posjedovanje osnovnih kompetencija iz navedenih oblasti omogućava imamima da pruže primarnu savjetodavnu podršku, djeluju preventivno u određenim situacijama te, kada je potrebno, upute pojedince i porodice relevantnim stručnim institucijama kao što je Savjetovalište za brak i porodicu pri medžlisu, koji nudi stručnu psihološku i savjetodavnu pomoć za rješavanje bračnih i porodičnih poteškoća.

Kontinuirano stručno usavršavanje imama

Savremeno doba i religijske prakse koje su mu svojstvene i, naročito, duhovna situacija današnjeg muslimana i pozicija džemata u okolnostima koje mu nisu sklone, trebaju imama koji će stalno učiti, senzibilizirati se i stjecati potrebne kompetencije, unapređivati sebe kao čovjeka i odgajatelja, kao (duhovnu i moralnu) osobu i posvećenika svome poslu, kako bi bio sposoban ispuniti zadaću imama u konkretnoj sadašnjosti (Isanović, 2019:33). U cilju ostvarivanja kvalitetnijih odgojno-obrazovnih rezultata, današnji imami trebaju kontinuirano unapređivati svoje znanje i stručne kompetencije, njegovati jednostavnost i pristupačnost u komunikaciji, razvijati racionalan pristup u radu te dodatno jačati vlastitu duhovnu disciplinu (Salihspahić, 2014). Dakle, savremeni društveni izazovi zahtijevaju cjeloživotno obrazovanje imama kroz seminare, stručna usavršavanja i interdisciplinarnu edukaciju, što potvrđuju odredbe iz *Pravilnika o službi u Islamskoj zajednici u Bosni i Hercegovini*. Naime, u članu 74 ovog pravilnika propisuje se da su službenici Islamske zajednice obavezni neprestano raditi na svom stručnom usavršavanju i osposobljavanju. Stoga se posebno naglašava da su obavezni učestvovati na organiziranim savjetovanjima i drugim oblicima obrazovnih aktivnosti.

Na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu postoje dva smjera za imame:

teološki i imamski. Međutim, savremene potrebe i izazovi s kojima se suočavaju džemati u Bosni i Hercegovini i dijaspori, posebno imajući u vidu zahtjeve za imamskim kadrom koji može adekvatno odgovoriti na te izazove, kao i poteškoće pojedinih džemata u osiguravanju imamskog kadra, otvorili su prostor za nove pristupe u stručnom osposobljavanju imama. U tom kontekstu, od nove akademske godine (2026/27) predviđena je mogućnost da za imama bude imenovana osoba koja je završila medresu, uz obavezu pohađanja posebnog seminara za imame i pomoćne mualime na Fakultetu islamskih nauka. Na taj način, kako stoji u pojašnjenju *Vodiča za studente FIN-a*, nastoji se osigurati stjecanje dodatnih stručnih kompetencija i osposobljenost za kvalitetno obavljanje imamske službe u skladu sa savremenim potrebama i izazovima. Seminar je koncipiran kao neciklični oblik obrazovanja u trajanju od pet mjeseci, pri čemu teorijska nastava obuhvata petnaest sedmica, dok stručna imamsko-mualimska praksa traje četiri sedmice. Po završetku seminara, polaznici stječu certifikat o završenoj mikrokvalifikaciji, koji omogućava zapošljavanje na poslovima imama u džematima IV kategorije Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, odnosno na poslovima pomoćne mualime. Svršenici Seminara mogu nastaviti akademsko obrazovanje na stručnom studiju imameta, Studijskom programu islamske teologije i Studijskom programu islamske vjeronauke i religijske pedagogije (*Vodič za buduće studente*..., 2025).

Shodno članu 19 *Pravilnika o službi u Islamskoj zajednici u Bosni i Hercegovini*, imam je dužan pratiti islamsku literaturu u cilju svog boljeg islamskog obrazovanja i stečena znanja primjenjivati u praksi. Ova obaveza proizlazi iz same prirode imamske službe koja zahtijeva kontinuirano usavršavanje i produbljivanje znanja kako bi se vjerske poruke prenosile na ispravan, argumentiran i savremenom kontekstu prilagođen način. Praćenje relevantne islamske literature omogućava imamu da ostane u toku s tumačenjima klasičnih i savremenih islamskih izvora, kao i s pitanjima koja se nameću u savremenom društvenom i vjerskom životu.

Pitanje socijalne (ne)sigurnosti imama

Pitanje radnopravnog položaja imama u Bosni i Hercegovini, naročito sistema penzionog osiguranja, ostaje jedno od najaktuelnijih i najizazovnijih pitanja za Islamsku zajednicu. *Zakonom o slobodi religije i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica*, član 13, propisane su obaveze vjerskih zajednica prema svojim zaposlenicima, uključujući i obavezno penziono, zdravstveno i invalidsko osiguranje (*Zakon o slobodi religije*..., 2004). Time je potvrđeno da vjerske zajednice u Bosni i Hercegovini nisu izuzete od fiskalnih i radnopravnih propisa. Međutim, izostanak posebnog ugovora između Islamske zajednice i države Bosna i Hercegovine doveo je do pravne i socijalne nesigurnosti imama.

U Islamskoj zajednici u Bosni i Hercegovini ne postoji potpuno centraliziran jedinstveni budžet na nivou države u kojem bi se sva sredstva prikupljala i zatim raspoređivala prema svim nivoima. Umjesto toga, finansijski sistem je decentraliziran i višerazinski. To u praksi znači da su medžlisi osnovne finansijsko-operativne jedinice koje uglavnom prikupljaju sredstva iz svojih džemata (članarine, donacije i sl.) za finansiranje imama i vjerskih aktivnosti na svom području shodno ukupljenim sredstvima. Budući da je Medžlis Islamske zajednice poslodavac imama, to ima direktne implikacije na socijalni status imama. Oslanjanje isključivo na platežnu sposobnost medžlisa i džemata u praksi rezultira neujednačenim uplatama doprinosa. Naime, u sredinama sa slabijom ekonomskom osnovom, održavanje imamskih plata i doprinosa predstavlja (ili će vremenom predstavljati izazov), što indirektno utječe na kvalitet i kontinuitet imamskog angažmana. Ovakav model ima značajne implikacije na socijalni i profesionalni status imama, budući da njihova materijalna sigurnost u velikoj mjeri zavisi od ekonomske snage lokalne zajednice. Stoga, sistem centraliziranog prikupljanja i raspodjele finansijskih sredstava unutar Islamske zajednice može biti kvalitetno rješenje ovog problema, jer bi omogućio stabilnije finansiranje džemata i osigurao bolje materijalne uvjete za rad imama, posebno u manjim i povratničkim sredinama koje vlastitim prihodima teško održavaju imamsku službu.

Zaključci i prijedlozi

Budućnost imamskog poziva zahtijeva kontinuirano prilagođavanje savremenim društvenim okolnostima, uz očuvanje njegove temeljne vjerske, odgojne i društvene uloge. Promjene u društvu, poput digitalizacije, migracija, promjene porodične strukture, novih oblika komunikacije i izazova s kojima se suočavaju mladi, nameću potrebu za redefiniranjem i dodatnim unapređenjem kompetencija imama. U tom smislu, razvoj imamske službe treba usmjeravati kroz nekoliko strateških pravaca.

Jačanje profesionalnih kompetencija imama predstavlja jedan od osnovnih preduvjeta za kvalitetno obavljanje imamske službe u savremenom vremenu. Današnji imam nije samo predvodnik vjerskih obreda i prenosilac vjerskog znanja, već i odgajatelj, savjetnik i aktivni učesnik u životu zajednice. Zbog toga, pored klasičnih teoloških znanja, potrebno je razvijati kompetencije iz oblasti komunikacije, pedagogije, psihologije, socijalnog rada, menadžmenta i digitalnih tehnologija. Širi spektar znanja omogućava imamu da bolje razumije potrebe vjernika i odgovori na složene izazove s kojima se zajednica suočava. Otuda je neophodno razvijanje vještina i sposobnosti

za raznolike modalitete i kontekste misijskog djelovanja, kao što su rad s posebnim populacijskim grupama, djelovanje putem masovnih medija, islamsko savjetovanje i dušebrižništvo u zdravstvenim ustanovama, centrima za odvikavanje, korektivnim ustanovama, staračkim domovima, centrima za rad s osobama s posebnim potrebama, studentskim i domovima za nezbrinutu djecu, vojsci i drugim ustanovama u kojima postoji potreba za islamsko dušebrižništvo, savjetovanje i organiziranje vjerskih aktivnosti, rad u dijaspori itd. (Hasanović, 2023:83).

Unapređenje sistema trajne edukacije predstavlja ključni mehanizam očuvanja kvaliteta imamskog rada. Završetak formalnog obrazovanja ne bi trebao predstavljati kraj stručnog usavršavanja, nego osnovu za cjeloživotno učenje. Kontinuirane edukacije, seminari i stručni programi omogućavaju imamima da prate društvene promjene, unapređuju svoje metode rada i razvijaju sposobnosti potrebne za djelovanje u savremenom kontekstu.

Veća upotreba digitalnih platformi u vjerskom radu postaje neophodnost savremenog doba. Digitalni prostor predstavlja važan kanal komunikacije, posebno prema mlađim generacijama, koje veliki dio informacija i sadržaja primaju putem interneta i društvenih mreža. Strateško korištenje digitalnih alata može doprinijeti dostupnosti islamskih sadržaja, boljoj komunikaciji s džematlijama i većem prisustvu vjerskih autoriteta u javnom prostoru.

Intenzivnija saradnja s obrazovnim i društvenim institucijama dodatno bi ojačala društvenu ulogu imamske službe. Savremeni izazovi zahtijevaju interdisciplinarni pristup, zbog čega je važno razvijati saradnju između Islamske zajednice, škola, fakulteta, centara za socijalni rad, zdravstvenih i drugih relevantnih institucija. Takav oblik saradnje omogućava efikasnije rješavanje društvenih problema i doprinosi boljoj integraciji vjerskog i društvenog djelovanja.

Unapređenje materijalnog položaja imama. Stabilna finansijska pozicija imama predstavlja jedan od ključnih preduvjeta za kvalitetno i kontinuirano obavljanje imamske službe. Istovremeno, ona osigurava dostojanstven život imama i njihovih porodica, što je od posebne važnosti imajući u vidu da se od imama očekuje svakodnevna dostupnost, profesionalna posvećenost i aktivno učešće u različitim segmentima života džemata.

Posebnu pažnju potrebno je posvetiti afirmaciji *imama kao društvenog lidera i nosioca pozitivnih promjena*. Njegova uloga ne treba biti ograničena samo na prostor džamije, već treba obuhvatati aktivno učešće u izgradnji povjerenja, solidarnosti i društvene odgovornosti.

Literatura

Ćimić, Esad (2003). "Duhovni profil imama u suvremenom društvu", *Novi Muallim*, IV, 16.

Efendić, Adnan (2015). "Demografske promjene i migracije s posebnim osvrtom na povratak u Bosnu i Hercegovinu". U: *Demografske i etničke promjene u Bosni i Hercegovini od 2013. do 2024. Godine*. Sarajevo: ANU BiH.

Grabus, Nedžad (2019). "Imam u pluralnom društvu", *Novi Muallim*, XX, 78, 14–19.

Isanović, Nusret (2019). "Potreba za promjenom paradigme u razumijevanju imama i njegovom obrazovanju (Obrazovanje imama za evropski kontekst)", *Novi Muallim*, XX, 78.

Karadža, Mensur (2011). "Normativno-pravni prikaz statusa imama u strukturi Islamske zajednice", *Novi Muallim*, 12, 45.

Kavazović, Husein (2009). "Lik imama – uloga i značaj". U: *Zbornik radova sa okruglog stola "Imamska služba u vojsci"*. Sarajevo: El-Kalem i Vojno muftijstvo.

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

Okić, Muhamed (2019). "Vojno muftijstvo u misiji pružanja vjerske podrške kadetima", *Novi Muallim*, XVII, 67, 72–79.

Pravilnik o službi u Islamskoj zajednici u Bosni i Hercegovini, str. 28. https://fin.unsa.ba/wp-content/uploads/2025/05/Pravilnik-o-sluzbi.pdf (pristupljeno 14.07.2026.)

Salihspahić, Džemal (2014). *Imam: ličnost, uloga, značaj*. Visoko: Medresa "Osman-ef. Redžović".

Sultanović, Adis (2021). *Bosanskohercegovački imami u vrijeme komunizma: društveni položaj i djelovanje imama u Bosni i Hercegovini od 1945. do 1971. godine.* Sarajevo: El-Kalem i Udruženje Ilmijje u BiH.

Šadinlija Mesud (2015). "Organizacija vjerskog života muslimana u Armiji Republike Bosne i Hercegovine 1992. – 1995". U: *Imamska služba u misiji jačanja sistema odbrane i čuvanja ljudskog dostojanstva*. Sarajevo: Vojno muftijstvo i El-Kalem.

(2023) *Uloga i značaj imama u procesu povratka*. Zbornik radova. Ur. Elvir Duranović. Sarajevo: Udruženje ilmijje IZBiH.

Ustav Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, https://islamskazajednica.ba/images/stories/Ustavi/Ustav_IZ-e_precisceni_tekst_2014.pdf (pristupljeno 14.07.2026.)

Vodič za buduće studente Fakulteta islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu, https://fin.unsa.ba/wp-content/uploads/2025/11/Vodic-za-studente-FIN-a-novembar-2025-web-v2-1.pdf (pristupljeno 15.07.2026.)

Zahirović, Ermin (2025). "Mektepska pouka u vremenu digitalizacije, prilike i izazovi", *Novi Muallim*, XXVI, 102, 29–33.

Zakon o slobodi religije i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica država BiH, https://static.vijeceministara.gov.ba/public.storage.gov.cms/organizations/org_cmk0go4s60001k03uiotl8dzy/assets/20260121_08_52-asset-639045823236099046.pdf (pristupljeno 16.07.2026.)

Abstract

THE ROLE OF IMAMS IN BOSNIA AND HERZEGOVINA BETWEEN MISSION AND SOCIAL RESPONSIBILITY, 1996–2026

Adis Sultanović

This paper analyzes the institution of the imamate in Bosnia and Herzegovina from the end of the aggression against the Republic of Bosnia and Herzegovina to the present day. It examines the role of imams in the post-war period, during which, faced with the consequences of the aggression, the return of displaced persons, migration, demographic changes, and transformations in social values, imams played an important role in the reconstruction of the religious and social life of local jamaats. The author also considers contemporary challenges facing the imamate, particularly those arising from globalization, digitalization, changing social relations, and the evolving needs of believers. Particular attention is given to the imam's educational and pastoral role, work with children and young people, social care, and contribution to the building and preservation of the community. The paper also highlights the importance of institutional, professional, and material support provided by the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina for the stability and further development of the imamate.

Keywords: imam, imamate, jamaat, Islamic Community in Bosnia and Herzegovina

الملخص

وظيفة الإمام في البوسنة والهرسك بين الرسالة والمسؤولية الاجتماعية

في الفترة بين عامي 2026–1996

أديس سلطانوفيتش

يتناول هذا البحث بالتحليل وظيفة الإمام في البوسنة والهرسك منذ نهاية العدوان على جمهورية البوسنة والهرسك وحتى اليوم. ويتناول البحث وظيفة الإمام في فترة ما بعد الحرب، التي وجد الأئمة فيها أنفسهم يواجهون تبعات العدوان وعودة المهجرين، والهجرات، والتغيرات الديموغرافية، والتغييرات التي طرأت في القيم الاجتماعية، فلعبوا دورا مهما في تجديد الحياة الدينية والاجتماعية في جماعات المساجد. ويتناول الكاتب في هذا البحث التحديات المعاصرة التي تواجه الإمام، لاسيما تلك الناجمة عن العولمة والرقمنة وتغيرات العلاقات الاجتماعية واحتياجات المؤمنين المستجدة. وتم التركيز بشكل خاص على دور الإمام التربوي والرعوي، وعمله مع الأطفال والشباب، والرعاية الاجتماعية، ومساهمته في بناء المجتمع والحفاظ عليه. كما يُشير البحث إلى أهمية الدعم المؤسسي والمهني والمادي الذي تُقدمه المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك لاستقرار وظيفة الإمام وتطويرها.

الكلمات المفتاحية: الإمام، وظيفة الإمام، جماعة المسجد، المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك.

Intervju s Peterom S. Adamsonom u povodu 900. godišnjice Ibn Rušdovog rođenja

IBN RUŠD NIJE BIO ZA SEKULARIZAM NITI RELIGIJSKO SLOBODOUMLJE

Razgovarao i s engleskog preveo: Haris DUBRAVAC

Sažetak: U intervjuu s prof. dr. Peterom S. Adamsonom, američkim filozofom i historičarom filozofije, povodom 900. godišnjice rođenja Ibn Rušda, razmatraju se današnje interesiranje za Ibn Rušda u zapadnom akademskom svijetu i najaktuelnija istraživačka pitanja u vezi s njegovim djelom – pogled na odnos između filozofije i religije te njegova teorija intelekta. Adamson iznosi prijedloge na koji način uspješno popularizirati imena poput Ibn Rušda na dopadljiv način bez pojednostavljivanja. Također, tretira se Ibn Rušdov utjecaj na predmoderni islamski svijet, kao i savremena recepcija njegovih djela koja često biva ideološki opterećena. Adamson smatra da je najvažniji zadatak za sadašnje razumijevanje ovog velikog tumača Aristotela objediniti različite strane Ibn Rušdove misli, spajajući njegove pravne s njegovim filozofskim spisima.

Ključne riječi: *Peter S. Adamson, Ibn Rušd, odnos filozofije i religije, teorija intelekta, recepcija, ideologizacija, Aristotel, pravna i filozofska djela*

Prof. dr. Peter S. Adamson (r. 1972) američki je filozof i historičar filozofije, profesor kasnoantičke i arapske filozofije na Univerzitetu Ludwig Maximilian u Münchenu. Doktorirao je na Univerzitetu Notre Dame, a predavao je na Kraljevskom koledžu u Londonu. Autor je više naučnih monografija i urednik brojnih zbornika iz historije filozofije. Široj javnosti najpoznatiji je kao autor i voditelj *podcasta* pod nazivom *History of Philosophy Without Any Gaps* (Cjelovita historija filozofije), jednog od najutjecajnijih svjetskih projekata za popularizaciju filozofije, što je preraslo u višetomnu seriju knjiga koju je objavio Oxford University Press.

NOVI MUALLIM: Poštovani prof. Adamson, voljeli bismo Vas na početku pitati da li Ibn Rušd i dalje izaziva veliko interesiranje u zapadnom akademskom svijetu i koja su danas najaktuelnija istraživačka pitanja u vezi s njegovim djelom?

ADAMSON: O, da, on definitivno i dalje pobuđuje veliko interesiranje. Vjerovatno teme koje se najviše razmatraju jesu njegov pogled na odnos između filozofije i religije u njegovom djelu *Odlučna rasprava*[1] i

[1] Ono je prevedeno na bosanski i hrvatski jezik: Ibn Rušd (Averroës), "Odlučna rasprava, određivanje prirode povezanosti između vjerozakona (šerijata) i filozofije", s arapskog preveo: Nevad Kahteran, *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u BiH*, god. LXIII, br. 1–2, 3–4, 5–6, 2001, str. 57–64, 283–300, 499–513; id., *Knjiga prosudbene rasprave* (*Kitāb faṣl al-maqāl*), s arapskog preveo: Daniel Bučan, Zagreb, Demetra, 2006. – op. prev.

njegova teorija intelekta, ali, općenitije govoreći, radi se na njegovim komentarima o Aristotelu, njegovim pravnim teorijama, pa donekle i njegovim medicinskim spisima. Neki noviji radovi također su usmjereni na recepciju njegovih djela unutar islamskog svijeta, na što ćemo se kasnije vratiti.

NOVI MUALLIM: Kao autor i voditelj *podcasta* pod nazivom *History of Philosophy Without Any Gaps* privukli ste ogromnu popularnost, šta savjetujete današnjim proučavaocima i misliocima u pogledu skretanja pažnje na imena poput Ibn Rušda na dopadljiv način bez pojednostavljivanja?

ADAMSON: Mislim da je najvažnije ne potcijeniti inteligenciju i znatiželju publike izvan akademske zajednice. Moj *podcast* vjerovatno nije za svakoga, ali ga pokušavam producirati tako da ne pretpostavlja predznanje ili stručnost; s druge strane, pretpostavljam da će publika biti spremna baviti se čak i prilično "naprednim" ili složenim pitanjima sve dok ih dovoljno jasno objašnjavam. Smatram da mnogi u akademskoj zajednici pretpostavljaju kako informiranje javnosti uključuje neku vrstu (pretjeranog) pojednostavljivanja, međutim, ja mislim da je glavni problem veća jasnoća, a možda isto tako traženje dovoljno vremena i pažnje od publike da bi se određena pitanja valjano objasnila.

NOVI MUALLIM: Zašto Ibn Rušd nije ostvario znatan utjecaj u predmodernom islamskom svijetu? Jesu li bili presudni geografski, politički, teološki ili neki drugi razlozi?

ADAMSON: Sve donedavno bih i ja rekao da je njegov utjecaj u islamskom svijetu bio minimalan i zasjenjen recepcijom njegovih djela u kršćanskoj latinskoj i židovskoj hebrejskoj tradiciji. Iako je zaista bio utjecajniji u tim kontekstima i premda nije bio ni približno toliko utjecajan u islamskom svijetu kao Ibn Sina (Avicenna), ipak je imao određeni odjek i na islamskom Zapadu (naprimjer Ibn Tejmijje ga je čitao) i na Istoku; jedan moj kolega po imenu Reza Pourjavady trenutno radi na njegovoj iznenađujuće širokoj



prihvaćenosti u ranomodernoj Perziji. Zapravo, ovaj posljednji primjer na neki način može oslikati zašto općenito nije bio utjecajniji: ranomoderni Perzijanci jako su se zainteresirali za grčka filozofska djela koja su stoljećima ranije bila prevedena na arapski jezik. Stoga su se očekivano okrenuli Ibn Rušdu za smjernice u razumijevanju Aristotela. Budući da je veći dio filozofije u islamskom svijetu od otprilike 12. stoljeća bio uveliko posvećen Ibn Sinau, a ne više Aristotelu, Ibn Rušdov projekt će se mnogim misliocima učiniti prilično zastarjelim. Smatram da to, uz činjenicu da je djelovao u islamskoj Španiji – na zapadnom rubu islamskog svijeta, objašnjava zašto nije bio toliko utjecajan koliko je inače mogao biti.

NOVI MUALLIM: Da li je objektivno Ibn Rušda posmatrati samo kao Aristotelovog komentatora zanemarujući činjenicu da je bio glavni kadija u Kordobi i da se bavio fikhom?

ADAMSON: To je dobro zapažanje: ustvari, neki se bave njegovom pravnom mišlju, primjerice Ziad Bou Akl, ali se filozofi obično usredsređuju na njegove komentare. Izuzetak bi bila ranije spomenuta *Odlučna rasprava*, koja je vezana za filozofiju, ali je zapravo pravna prosudba. I ona i njegova druga filozofska djela, posebno ona o pravno

relevantnim pitanjima (poput retorike i politike), zaista treba čitati zajedno s njegovim pravnim spisima.

NOVI MUALLIM: Je li Ibn Rušd žrtva ideoloških promicanja kada se predstavlja npr. kao preteča sekularizma (čak postoji tzv. liberalna džamija Ibn-Rushd-Goethe u Berlinu)? Koliko se površno pristupa njegovom djelu, tj. koji su najvažniji zadaci pred savremenim istraživačima da bi se vjerodostojno poimali njegovi doprinosi?

ADAMSON: Kao što je pokazala još jedna moja kolegica – Anke von Kügelgen – u knjizi objavljenoj prije nekog vremena, Ibn Rušd je u islamskoj kulturi 20. stoljeća prihvaćen kao svojevrsni simbol racionalizma, čak i proevropskog sentimenta. On je svakako bio izrazito snažan racionalista, ali je takvo predstavljanje ipak prilično obmanjujuće; primjerice on ni na koji način nije bio za sekularizam niti religijsko slobodoumlje, posebno onda kada nije riječ o eliti. Ali on je bio samo jedan od mnogih klasičnih autora koji su poslužili kao inspiracija modernim islamskim političkim akterima, a još jedan primjer s islamskog Zapada jeste filozof-historičar Ibn Haldun. Stoga korištenje Ibn Rušda u tom pogledu nije jedinstveno, a često je bilo povezano i s vrlo ozbiljnim bavljenjem Ibn Rušdovim djelima i idejama, kao što vidimo naprimjer kod sjevernoafričkog filozofa Muhammeda el-Džabirija. Postoji i druga vrijedna sekundarna literatura o Ibn Rušdu na arapskom.

Po mom mišljenju, najvažniji zadatak za njegovo sadašnje razumijevanje bio bi objediniti različite strane njegove misli, kao što je ranije spomenuto, spajajući njegove pravne s njegovim filozofskim spisima. Čak i unutar strogo filozofskih spisa, koji su uglavnom komentari o Aristotelu, u nekim od zanimljivijih recentnih radova istražuje se kako se uklapaju različiti dijelovi njegovog mišljenja, kao što je primjerice Cristina Cerami učinila u radu u kojem se povezuje njegova fizika s njegovom metafizikom, ili što je Stephen Ogden uradio tumačeći njegovu teoriju intelekta unutar metafizičkog konteksta.

NOVI MUALLIM: Prema Vašem mišljenju, koja su Ibn Rušdova promišljanja najrelevantnija za 21. stoljeće, odnosno da je Ibn Rušd sada živ u 2026. godini, kako bi pisao i koje autore bi najviše poštovao? Može li se to uopće rekonstruirati?

ADAMSON: Teško pitanje! Mislim da bismo, osim ako ne promijenimo Ibn Rušda do neprepoznatljivosti, morali pretpostaviti da bi i dalje bio stručnjak za Aristotela. Zato bi se vjerovatno najugodnije osjećao na konferencijama o antičkoj filozofiji, sudjelujući s drugim proučavaocima Aristotela. Bio bi odličan kandidat za bilo koji odsjek kojem je potreban neko ko se bavi antičkom filozofijom!

Hvala Vam lijepa i čestitamo Vam na svim Vašim dosadašnjim akademskim uspjesima. Želimo Vam sve najbolje u privatnom i profesionalnom životu.

الملخص

حوار مع بيتر س. أدامسون بمناسبة الذكرى السنوية
التسعمائة لميلاد ابن رشد
لم يكن ابن رشد مؤيدا للعلمانية أو الحرية الدينية

حارث دوبرافاتس

في الحوار مع البروفيسور الدكتور بيتر س. أدامسون، الفيلسوف ومؤرخ الفلسفة الأمريكي، بمناسبة مرور 900 عام على ميلاد ابن رشد، نوقش الاهتمام الحالي بابن رشد في الأوساط الأكاديمية الغربية، وأحدث المسائل البحثية المتعلقة بأعماله، لاسيما نظرته إلى العلاقة بين الفلسفة والدين ونظرية العقل. ويقدم أدامسون مقترحات حول كيفية نشر الأسماء اللامعة أمثال ابن رشد بأسلوب سلس ومفهوم دون تبسيط. كما يتناول تأثير ابن رشد في العالم الإسلامي في العصور القديمة، بالإضافة إلى التقبل العصري لأعماله، التي غالبا ما تكون مثقلة أيديولوجيا. ويرى أدامسون أن أهم مهمة لفهم هذا الشارح العظيم لأرسطو اليوم هي توحيد الجوانب المختلفة في فكر ابن رشد، بضم كتاباته الفقهية إلى أعماله الفلسفية.

الكلمات المفتاحية: بيتر س. أدامسون، ابن رشد، العلاقة بين الفلسفة والدين، نظرية العقل، التلقي، الأدلجة، أرسطو، الأعمال الفقهية والفلسفية.

Abstract

IBN RUSHD WAS NOT IN FAVOR OF SECULARISM OR RELIGIOUS FREE THINKING

Haris Dubravac

In this interview with Professor Dr. Peter S. Adamson, an American philosopher and historian of philosophy, conducted on the occasion of the 900th anniversary of Ibn Rushd's birth, the discussion focuses on the contemporary interest in Ibn Rushd within Western academia and the most significant current areas of research on his thought, particularly his understanding of the relationship between philosophy and religion and his theory of the intellect. Adamson also offers suggestions on how figures such as Ibn Rushd can be successfully popularized without oversimplifying their ideas. The interview further addresses Ibn Rushd's influence on the premodern Islamic world, as well as the contemporary reception of his works, which is often shaped by ideological interpretations. Adamson argues that the most important task for the present-day understanding of this great interpreter of Aristotle is to integrate the different dimensions of Ibn Rushd's thought by reading his legal writings alongside his philosophical works.

Keywords: Peter S. Adamson, Ibn Rushd, the relationship between philosophy and religion, theory of the intellect, reception, ideologization, Aristotle, legal and philosophical works

UDK 28-67(100)"19"
DOI 10.26340/muallim.v27i107.2238

TRI PRIMJERA IZVORNE RECEPCIJE *ISLAMA IZMEĐU ISTOKA I ZAPADA*

Hilmo NEIMARLIJA

Sažetak: Izvorni prilozi Alije Izetbegovića islamskom mišljenju sadržani su u djelu *Islam između Istoka i Zapada.* Njegovi drugi tekstovi i razmatranja na islamske teme u osnovi su konceptualne i stilske razrade ideja i uvida iz njegova glavnog djela. Svoje prvo i najvažnije djelo Alija Izetbegović je počeo pisati u ranim dvadesetim godinama. Pisanje je prekinuo, a napisano predao na čuvanje porodici kao potencijalno opasnu tajnu, kada je kao pripadnik organizacije Mladih muslimana 1946. osuđen na trogodišnju zatvorsku kaznu. Radu na djelu vratio se u svojim četrdesetim godinama i, nakon dužih i kraćih prekida, završio ga u pedesetim godinama. Autor u prvom dijelu ovog rada razmatra historijske okolnosti i lične događaje koji su pratili Izetbegovićevo pisanje djela *Islam između Istoka i Zapada*. U drugom dijelu razmatraju se tri izvorne recepcije ovog djela: beogradska objavljena u časopisu *Kultura* te recepcije Nerkeza Smailagića i Hamdije Ćemerlića.

***Ključne riječi:** Alija Izetbegović, Islam između Istoka i zapada, beogradski časopis Kultura, Nerkez Smailagić, Hamdija Ćemerlić*

Historijske okolnosti u kojima je nastalo djelo *Islam između Istoka i Zapada*

Po naslovu i uvodnoj određenosti, *Islam između Istoka i Zapada* je djelo široke teme i jasne teze. Tema djela je mjesto islama u velikim religijskim i kulturnim tradicijama svijeta i u ideološkoj podjeli svijeta na Istok i Zapad u prvim desetljećima druge polovine 20. stoljeća. Teza djela je središnji položaj islama u svijetu, misao o islamskom svjetonazoru kao jednom od tri integralna pogleda na svijet i o faktičkoj stvarnosti islama kao jedne od tri cjelovite povijesne realnosti u svjetskoj povijesnoj konstelaciji Istoka i Zapada. Druga dva integralna pogleda su religijski i materijalistički svjetonazor, a islam je njihovo jedinstvo kao prirodna sinteza duha i materije. Obilježavanje teme i definiranje teze određeni su mogućnošću dovođenja islama i svijeta u odnos uzajamnog ogledanja i rasvjetljavanja na razini ideja i na razini činjenica. Mogućnost je pretpostavljena na način negativnog nalaza da vanjske disproporcije zaklanjaju temeljne saglasnosti islama i svijeta i pozitivnog stava da je moguće otkloniti disproporcije i ustanoviti njihove uzajamne saglasnosti.

Po načinu obrade teme i argumentiranja teze, *Islam između Istoka i Zapada* je djelo neposrednog promišljanja u kojem je težište na činu, a ne na predmetu mišljenja. U djelu se ne govori o pitanjima islama i svijeta kako ih opisuju teorije i razjašnjavaju posebne nauke, ne analiziraju se rezultati i postignuća njihovih sistemskih proučavanja. Alija Izetbegović zanemaruje djela koja reprezentiraju interpretacije islamskog učenja i povijesti, kao i djela koja reprezentiraju građenja svjetonazora i poredaka svijeta, i odmah predstavlja svoja iskustva različitih izraza vjere, politike, umjetnosti, nauke, koje je stjecao čitanjem literature s raznih područja i promišljanjem političkih i duhovnih zbivanja u 20. stoljeću.

U predstavljanju se drži polaznog uvjerenja da će dinamičkim uvođenjem tog obilja u misaoni okvir svoje teze uvjerljivo pokazati, u jeziku koji nije jezik teologije ili filozofije, već "jezik kojim govori i koji razumije današnja generacija", kako se iz islama može i treba vidjeti svijet, i kako se iz svijeta može i treba vidjeti islam. Stoga mu nije u prvom planu briga za ustrajnu logičku i empirijsku koherentnost vlastitih iskaza; ovisno o kontekstu, islam misli i kao stvarnost u svijetu, i kao skup propisa i institucija, i kao metod i princip sinteze.

Djelo je pisao pod ideološkom i političkom opsadom, lišen akademskih

veza i institucija, i za *Islam između Istoka i Zapada* se može reći, i svakako treba reći, da je djelo vjere, misaonog stava i pjesničke osjetljivosti, s polemičkim i dijaloškim odlikama i ograničenjima; izvorno, ono spada u fenomenologiju islama, a ne u teologiju ili nauku o islamu.

Motive Alije Izetbegovića da se u ranoj mladosti odluči na pisanje knjige o vlastitim viđenjima islama i svijeta, i da ustraje u svojoj odluci, teško je razgraničiti u njihovim pojedinačnim važnostima. Sigurno je da su na zamisao o knjizi i njezino nastajanje povezano utjecale mladalačke egzistencijalne pobude autora, duševne, intelektualne, estetske, kao i njegove društvene osjetljivosti i nastojanja na osvješćenju vlastitog muslimanskog identiteta i položaja islama u tadašnjim bosanskim i svjetskim vidicima.

Odrastao je u Sarajevu, u drugom desetljeću nakon prvog evropskog svjetskog rata, koji je zaključen aktima u koje je ušlo i uspostavljanje prve Jugoslavije. Nastala voljom zapadnih pobjedničkih sila, svjetskih reprezenata demokratije, kraljevina Jugoslavija je uspostavaljena kao monarhija pod srpskom dinastijom, u povijesnim okolnostima propadanja evropskih monarhija i dinastija i sa selektivnim, diskriminirajućim nacionalnim ustrojstvom. Stoga nikada nije zaživjela kao država ravnopravnih južnoslavenskih naroda i evropskih ideja 19. stoljeća, na kojima je u krugovima hrvatske intelektualne elite ponikla zamisao o njezinom uspostavljanju.

To vrijeme gimnazijskih dana Alije Izetbegovića bilo je vrijeme njegovih suočenja s izazovima neizvjesnih procesa u svijetu, čitanja djela svjetske književnosti i opredjeljivanja za kretanje putem mišljenja ili putem čina. U tim okolnostima svjetskih ideoloških konfrontacija i borbi evropskih sila za vlast u svijetu, borbi koje su dovele do ratnog sukoba još većih razmjera, u kojem se za nekoliko dana raspala prva Jugoslavija, većina njegovih vršnjaka i starijih pripadnika njegove generacije, opredjeljivali su se za jedan svjetonazor, ideologiju, povijesnu akciju, protiv drugih svjetonazora, ideologija, akcija. Opredjeljivanje bošnjačke studentske i srednjoškolske omladine u bitnome je određivao odnos prema ponižavajuće lošem stanju u kojem su se nalazili muslimani u Jugoslaviji, i širom svijeta, a važnu vododijelnicu činilo je razumijevanje uloge islama u nastajanju i održavanju takvog stanja.

U Drugom svjetskom ratu, u borbi protiv fašizma i komunističkoj revoluciji, uspostavljena je druga Jugoslavija. Razlike i suprotnosti u svijetu tada su dobile novu određenost u tvrdoj ideološkoj i političkoj podjeli na istočni i zapadni blok; u socijalističkoj Jugoslaviji Alija Izetbegović je bio lišen mogućnosti da se politički opredjeljuje i intelektualno slobodno iskazuje, kao i mnogi drugi u njegovoj zemlji i u drugim zemljama jednopartijske komunističke vlasti. Nakon povratka iz zatvora prihvatio je ta ograničenja života pod ideološkom opsadom, okrenuo se porodici i oficijelnom fakultetskom obrazovanju, ali se nije odrekao čitanja, mišljenja i pronicanja u učenje islama i položaj muslimana u svijetu.

Početkom četrdesetih godina vratio se pisanju svoga ranog i najvažnijeg djela. *Islam između Istoka* nastavio je pisati u privatnosti porodičnog života i odvojeno od službe pravnika, koju je obavljao u državnoj ustanovi i koja nije imala direktne veze s njegovim vjerskim i neprofesionalnim intelektualnim zanimanjima. Živio je u glavnom gradu jedne od republika evropske socijalističke države, nosio je ideološki žig osobe koja je u mladosti osuđena na tri godine zatvora za politički delikt, i svoja duhovna stremljenja slijedio je izvan oficijelnih akademskih institucija i ustanova kulturnog života.

Potrebi za javnim izražavanjem vlastitog vjerovanja i mišljenja mogao je udovoljiti anonimno i na marginama društvenih procesa, kao i toliko drugih autora u tadašnjim evropskim državama s jednopartijskom vlašću, koji su tekstovima s izmišljenim potpisima i u politički marginaliziranim publikacijama, gradili alternativu pisanim izrazima zvaničnih vjerovanja i mišljenja. U drugoj polovici šezdesetih godina, u svojim ranim četrdesetim godinama, pod pseudonimom L.S.B. objavio je u *Takvimu*, neformalnom godišnjaku Islamske zajednice, više tekstova o općim temama islama i povijesnom stanju muslimana. Zajednička odrednica tekstova bila je pretpostavka o temeljnom nesuglasju učenja i civilizacijskih ostvarenja islama u prošlosti i stanja opće ekonomske, socijalne, političke i kulturne bijede i dezorijentiranosti muslimanskih naroda u sadašnjosti. Tekstovi su izazvali zanimanje izdvajajući se jezikom, stilom, misaonošću i u njima će se kasnije prepoznati dijelovi i posredne najave *Islama između Istoka i Zapada*.

Pisanje *Islama između Istoka i Zapada* Alija Izetbegović je završio na početku svojih pedesetih godina, sredinom sedamdesetih godina prošlog stoljeća. Bio sam uključen u dileme koje je imao oko naslovljavanja djela, i znam da je 1976. donio odluku o naslovu računajući da će Ikbalova pjesnička riječ o sunčanom oslobađanju ograničenja Istoka i Zapada, kao moto knjige, pomoći razumijevanju njegove otvorenosti u određenju mjesta islama u svijetu. Kasnija sudbina autora i sudbina djela su poznate.

Prije nego što je knjiga objavljena autor je 1983. zatvoren u političkom procesu grupe bošnjačkih intelektualaca, posljednjem tih razmjera u socijalističkoj Jugoslaviji.

U međuvremenu su učinjeni prevodi rukopisa na engleski i turski jezik, i prva izdanja *Islama između istoka i Zapada* pojavila su se na engleskom, 1984, u Sjedinjenim Američkim Državama, i na turskom, 1987, u Istanbulu. Prvo izdanje izvornika objavljeno je 1988. u Beogradu, s potpisima dvojice izdavača – Bakira Izetbegovića i Slobodana Mašića.

Alija Izetbegović je tada još bio u zatvoru, i u ovoj prilici počinio bi se grijeh ako bi se zanemarila uloga Slobodana Mašića, prvog, najpoznatijeg i najznačajnijeg nezavisnog izdavača u socijalističkoj Jugoslaviji, ako se ne bi uvažila faktička i simbolička vrijednost objavljivanja djela u njegovoj čuvenoj ediciji "Nova". Arhitekta po obrazovanju, dizajner po

umjetničkoj vokaciji i izrazu, izdavač po društvenom djelovanju, Mašić je objavio stotine knjiga, od kojih su mnoge bile politički sporne za zvanične izdavače, a neke su to bile i za sudske organe. Kod objavljivanja *Islama između Istoka i Zapada* preuzeo je odgovornost izdavača i jednog od recenzenata; druga dvojica recenzenata bili su intelektualci s imenima jugoslavenskog značaja: Muhamed Filipović i Predrag Matvejević.

O kasnijoj sudbini *Islama između Istoka i Zapada*, bosanskim izdanjima, prevodima i domaćoj i inozemnoj recepciji djela preporučujem rad Sabine Berberović, objavljen u zborniku radova sa skupa o Aliji Izetbegoviću, održanom u ovim prostorima Gazi Husrev-begove biblioteke 2019. pod naslovom *Misao srednjeg puta u religiji, politici i političkom djelovanju Alije Izetbegovića*. Berberović je u radu uputila na četiri bosanska izdanja i nepotpun broj printanih i online izdanja prevoda na devet jezika, i predstavila karakteristične uvide i ocjene u značajnijim domaćim i stranim pristupima Izetbegovićevom djelu. U međuvremenu je uvećan broj izvornika, a, treba vjerovati, i prevoda djela.

Po izdanjima izvornika i po izdanjima prevoda, *Islam između Istoka i Zapada* je djelo domaćeg autora jedinstvenog značaja u najširim okvirima humanističke literature u našim jezičkim prostorima. Ne znam nijedno djelo takvih izdavačkih referenci. No, glavno djelo Alije Izetbegovića izuzetno je djelo i po tome što nakon objavljivanja nije imalo koliko-toliko osamostaljen vlastiti život u odnosu na autora, i, samim tim, neposredan čitalački doživljaj koji nije aficiran, prvo, sudbinom autora i, potom, njegovom društvenom ulogom i njezinim značajem. Na recepciju prvih izdanja prevoda i izvornika sigurno je utjecala činjenica da se radilo o djelu pisca koji je izdržavao zatvorsku kaznu na koju je osuđen u političkom procesu. Međutim, prijem kasnijih izdanja neminovno je uključivao odnos prema autoru koji je u međuvremenu, u okolnostima smjenjivanja jednostranačkog jugoslavenskog sistema višestranačkim, postao politički lider jedne stranke i jednog naroda i, potom, jedne države, koja je izložena brutalnoj agresiji nakon što je demokratskim putem stekla samostalnost i međunarodno priznanje.

Djelo mislioca i pisca tako se našlo u sjeni djelovanja političara i državnika; objektivno je dobilo na društvenom značaju, a izgubilo na neposrednoj izražajnosti.

Razumljivo je da političko djelo Alije Izetbegovića može biti motiv i okvir upoznavanju s njegovim pisanim djelom kao što je razumljivo da Izetbegovićevo pisano djelo može biti motiv i važna odrednica u pronicanju u njegovo političko djelovanje. A to znači da postignuća Alije Izetbegovića kao čovjeka mišljenja i kao čovjeka čina pružaju mogućnosti upotpunjavajućeg uzajamnog rasvjetljavanja, ali i površnog odnošenja i uzajamnog relativiziranja. I nije nepoznato da se u odnošenju prema Izetbegovićevom pisanom djelu generalno, i prema *Islamu između Istoka i Zapadu* napose, danas uglavnom pribjegava ovoj drugoj mogućnosti i odnosu koji se određuje i faktički iscrpljuje negativnim ili pozitivnim stavom o političkom djelovanju Alije Izetbegovića. Takvim površnim odnosom zamagljuje se izvorni smisao Izetbegovićevih tekstova i relativizira njihovo saznavanje i vrednovanje, a *Islam između Istoka i Zapadu*, kao djelo neosporne tematske i stilske autentičnosti, svodi se na ideološku, političku, stranačku knjigu, koja se bez čitanja može kritizirati ili hvaliti.

Stoga su značajni primjeri izvorne, primarne recepcije *Islama između Istoka i Zapadu*, koja je prethodila Izetbegovićevoj zatvorskoj sudbini i liderskoj ulozi te koja se ne može politički relativizirati. U ovoj prilici želim ukazati na tri takva primjera.

Recepcija djela *Islam između Istoka i Zapadu* u beogradskom časopisu *Kultura*

Prvi primjer je beogradska institucionalna ocjena fragmenta *Islama između Istoka i Zapadu* iz 1971. godine. Te godine Izetbegović je prvi puta realizirao priliku za javno iskazivanje i akademsku provjeru vlastitih promišljanja kada je redakcija *Kulture*, beogradskog časopisa jugoslavenskog značaja, odlučila da jednu svesku časopisa posveti religiji i da njezine stranice učini otvorenim za autore iz vjerskih zajednica. Ponudio je časopisu opsežan fragment iz nezavršenog *Islama između Istoka i Zapada* o vezi umjetnosti i religije, i prilog je prihvaćen, premda je sadržavao poglede koji su bili u sukobu s preferiranim marksističkim stajalištem. Objavljen je s radovima deseterice jugoslavenskih autora o različitim pitanjima religije, kao jedini rad potpunog akademskog anonimusa. Drugi autori su bili akademskoj javnosti poznati sociološki i filozofski pisci, profesori na jugoslavenskim državnim studijima, i dvojica teologa, također poznati profesori s kršćanskih teoloških fakulteta. Uz te tekstove domaćih autora donesen je prevod rada američkog antropologa Clifforda Geertza o religiji kao kulturnom sistemu, na početku, i, prevod ogleda ruskog filozofa Nikolaja Berđajeva o marksizmu kao lažnoj religiji i proletarijatu kao nosiocu mesijanske uloge, na kraju tematske sveske časopisa. Radovi Izetbegovića i Berđajeva objavljeni su kao samostalni sadržaji posebnih rubrika.

Časopis *Kultura* izdavao je Zavod za proučavanje kulturnog razvitka u Beogradu, a u sastavu redakcije u tim godinama kratkotrajnog i historijski značajnog demokratskog usmjerenja glavnog toka političkog i kulturnog života u Srbiji bili su: Stevan Majstorović, Trivo Inđić, Sveta Lukić, Vujadin Jokić, Nebojša Popov i drugi beogradski intelektualci liberalne orijentacije. Tematski broj o religiji podrazumijevao je otvoreni razlaz s oficijelnim tretiranjima religije i sadržavao je tri priloga koji su korespondirali u direktnoj konfrontaciji s vladajućim marksističkim stavovima. Dva su bili prevedeni tekstovi Geertza i Berđajeva, autora međunarodnog ugleda, a treći je bio tekst Alije Izetbegovića, autora nepoznatog imena. U radu Clifforda Geertza analiza kulturnih značenja religije suprotstavljena je sociologizmu

oficijelnog marksističkog definiranja religije, kod Nikolaja Berđajeva je marksistička kritika religije osporena demistificiranjem pseudoreligijskog karaktera marksističkog učenja, a Izetbegović se povezivanjem živih značenja djela religije i umjetnosti konfrontirao s marksističkom teorijom njihova odražavanja i izražavanja osnovne socijalne stvarnosti.

Uključivanje tekstova Geertza i Berđajeva podrazumijevalo je objavljivanje radova ideološki spornih u jugoslavenskom političkom prostoru, ali potvrđenih intelektualnih vrijednosti i s potpisima autora međunarodnog ugleda. U slučaju Izetbegovićeva teksta to je značilo objavljivanje nepodobnog rada nepoznatog autora, uz to rada koji nije bio u jeziku očekivanog teorijskog žargona i koji je karakteriziralo izrazito subjektivno intepretiranje odnosa religije i umjetnosti. Međutim, rad se nametao ubjedljivom izvornošću autorovih promišljanja, jezikom književnih svojstava, obiljem sugestivnih podataka. Potvrđujući smioni karakter sopstvenog projekta naspram zvaničnih političkih i ideoloških ograničenja u odnosu na religiju, ali i svoju oslobođenost od predrasuda lokalizma i lokalnih isključivosti, uredništvo *Kulture* je zanemarilo tekstove Kierkegarda i Nietzschea, Eliota, Maritaina, Eliadea i drugih poznatih autora i kao prilog o velikoj temi umjetnosti i religije objavilo tekst Alije Izetbegovića.

Smatram da je Izetbegovićevo povezivanje djela religije i umjetnosti, u ogledanju u kojem se ta djela uzajamno susreću u svojim istinama i razilaze s istinom nauke, najsugestivniji dio *Islama između Istoka i Zapada*. Stoga držim da je objavljivanje tog fragmenta u tematskom broju *Kulture* prije gotovo pola stoljeća, u vrijeme uzdizanja liberalne misli i volje u Srbiji unutar jugoslavenskog jednopartijskog sistema, bilo njegovo razumljivo i mjerodavno priznanje. Bilo bi teško shvatljivo da je bilo drukčije, da su liberalno orijentirani urednici *Kulture* zanemarili prilog u kojem je sugestivno formulirana i dokumentirana poruka: "Ako nema religiozne, nema ni umjetničke istine." U prilogu se, uz ostalo, moglo pročitati: "... duša (o kojoj govore umjetnici) nije 'psiha' o kojoj govore naučnici. Ona je istinska duša, 'ruh', nosilac ljudskog dostojanstva i odgovornosti (Kur'an, 91/7–10), jednom riječju duša o kojoj govore sve religije, svi proroci i svi pjesnici. To je kao razlika između Junga i Dostojevskog: imamo Jungove 'Psihološke tipove' i lica u 'Zločinu i kazni'. Prvo su monstrumi, vještačka, dvodimenzionalna bića; drugo su živi ljudi, razapeti između grijeha i slobode, Božija stvorenja, likovi."

Tematski broj *Kulture* o religiji zabranjen je odmah po izlasku iz štampe, a kao razlog zabrane naveden je tekst Nikolaja Berđajeva. Izdavač je odbio da prihvati zabranu zdravo za gotovo, što se vjerovatno od njega očekivalo, pokrenuo je pravni spor i, svojim ustrajavanjem u dokazivanju njezina sukoba s proklamiranim zakonskim pravima, osigurao njezino ukidanje. Zabrana je izazvala zanimanje javnosti, a uspješna borba za njezino ukidanje predstavljala je značajan prilog afirmaciji neovisnog intelektualnog odnosa prema religiji i idejama marksizma. Nedugo po pojavi beogradskog časopisa, Đuro Šušnjić, utjecajni jugoslavenski sociolog ideja i vjerovanja, u jednom svom radu afirmativno se pozvao na tekst Alije Izetbegovića i posvjedočio njegovo respektabilo čitanje.

Druga dva primjera izvorne recepcije Izetbegovića djela navodim kao lična svjedočenja o dva meritorna priznanja *Islama između Istoka i Zapada*, koja su također bila utemeljena isključivo na vrijednostima samoga djela.

Smailagićevo viđenje djela *Islam između Istoka i Zapada*

Prvi je primjer ocjena Nerkeza Smailagića iz 1976. godine. Smailagić je bio jedinstvena pojava evropskog intelektualca i islamskog učenjaka u bošnjačkim i bosanskohercegovačkim, hrvatskim i jugoslavenskim duhovnim i povijesnim krajolicima šezdesetih i sedamdesetih godina. Izvorni mislilac i politički onemogućavani znanstvenik, sveučilišni profesor i autor, priređivač i prevodilac, objavio je, uz ostala djela i radove, studiju vrhunske kulturne važnosti, *Politička vizija Dantea Aligierija*, dvotomnu hrestomatiju povijesnog značaja, *Historija političkih doktrina*, i kapitalna djela o vjeri i kulturi islama, dvotomnu *Klasičnu kulturu islama*, *Uvod u Kur'an* i *Leksikon islama.* Njegovo izlaženje iz okvira uobičajenih znanstveničkih svrstavanja u spajanju znanja moderne zapadne misaonosti i klasične islamske mudrosti jezgrovito je predstavio Tomislav Ladan, njegov prijatelj iz zavičajne Banje Luke. Ladan je Smailagića opisao kao sociologa i islamologa u jednoj osobi, sociologa koji je zadirao dublje i šire od znanosti o društvu, i islamologa, koji je korjenito zahvatao u kulturu i smisao islama i pružao pouke i primjere dostojne "pravoga kur'anskoga Sokrata".

Nedugo po okončanju rada na svom glavnom pisanom djelu, Alija Izetbegović me zamolio da vidim postoji li mogućnost da Nerkez Smailagić pročita njegov rukopis. Bio sam predani poštovalac Smailagićevih radova, kao i Izetbegovićevih; u mojim očima oni su obilježavali vrhove individualnih misaonih svjedočenja islama: Izetbegovićevi u muslimanskom horizontu Bosne i Hercegovine i Islamske zajednice, Smailagićevi u akademskom naučnom i kulturnom vidiku Jugoslavije. Kako su i Izetbegović i Smailagić imali razumijevanja za moje doživljaje njihovih radova, i s jednim i s drugim sam se zbližio u svojim studentskim danima. Smailagić je živio u Zagrebu, ali je redovno dolazio u Sarajevo, gdje su mu živjele majka i sestra s porodicom, i, za prvog njegova dolaska, upoznao sam ga sa željom njemu nepoznatog sarajevskog autora, da pročita rukopis njegova djela o islamu. Uvjerljiv u otvorenosti prema ljudima, promišljen i srdačan u isti mah, Smailagić je, nakon što sam mu bliže predstavio autora i djelo, odmah pristao da preuzme rukopis i da se susretne s autorom. Imao sam dvadesetšest godina i razumljivo osjećanje zadovoljstva, privilegije, lične važnosti, kada sam organizirao prvi i, nakon dva mjeseca, drugi susret ove dvojice muslimanskih intelektualaca, tako reći vršnjaka na prelazu iz četrdesetih u pedesete godine – Izetbegović je bio

dvije godine stariji. Krećući se različitim životnim putevima i odolijevajući raznovrsnim društvenim prinudama i ograničenjima, oni su, svaki na svoj način, ubjedljivo reprezentirali mogućnosti muslimanskih osobnih vjernosti tradiciji i kreativnoj misaonosti. Stoga se živo sjećam prvog susreta, kada je Smailagić preuzeo rukopis *Islama između Istoka i Zapada*, i, posebno, drugog susreta, kada je predočio svoje čitanje Izetbegovićeva djela. Nije krio zadovoljstvo što se upoznao s piscem i djelom o islamu koje je nastalo u Sarajevu tog vremena, kao rezultat potpuno individualnog intelektualnog poriva i napora. Pohvalio je izvornost i stilsku vrijednost rukopisa, preporučio njegovo objavljivanje i, na pažljiv način, ukazao na postojanje protuslovlja i neslaganja misli i činjenica u rukopisu.

Ćemerlićev stav o djelu *Islam između Istoka i Zapada*

Treći značajan primjer primarne recepcije *Islama između Istoka i Zapada* je ocjena i institucionalno priznanje Hamdije Ćemerlića Izetbegovićevom djelu iz 1977. godine. Za akademika Ćemerlića malo je reći da je bio istaknuti intelektualac i zaslužni sudionik u središnjim tokovima vjerskog, političkog i društvenog života bošnjačkog naroda i Bosne i Hercegovine u 20. stoljeću. Svršenik Šerijatske gimnazije u Sarajevu, Pravnog fakulteta u Beogradu i doktorskih studija na čuvenoj Sorboni, u periodu od sredine tridesetih do sredine osamdesetih godina, djelovao je kao naučnik i autor naučnih radova, kao nastavnik i rukovodilac centralnih ustanova islamskog i svjetovnog visokog obrazovanja u Bosni i Hercegovini. Bio je profesor VIŠT-a, utemeljitelj, profesor i dekan Pravnog fakulteta, rektor sarajevskog univerziteta, član ANUBiH, vođa tima u projektu znanstvenog utvrđivanja osnova nacionalnog samoodređenja bosanskih muslimana, utemeljitelj, profesor i prvi dekan Islamskog teološkog fakulteta.

Tokom 1977. godine akademik Ćemerlić je, uz dužnost predsjednika Sabora Islamske zajednice u Jugoslaviji, obavljao i najvažnije institucionalne poslove u završnim aktivnostima oko otvaranja i početka rada ITF-a. Bio je predsjednik komisije za izradu programa i matičarskog odbora za izbor nastavnika. Kao postdiplomac i kandidat za asistenta na budućem fakultetu uživao sam posebnu naklonost profesora Ćemerlića; cijenio je moju odluku da napustim sigurnost asistentskog mjesta i kretanja putem nauke na Fakultetu političkih nauka, gdje sam imao prvo zaposlenje, i da, kako je govorio, pređem u neizvjesnost u Islamskoj zajednici. Koristeći tu naklonost, i otvorenost profesora Ćemerlića za moja razmišljanja koja nisu podlijegala vladajućim klišeima u Islamskoj zajednici, zainteresirao sam profesora za mogućnost da Alija Izetbegović postane član nastavničkog zbora Islamskog teološkog fakulteta. Tvrdio sam mu da intelektualna zanimanja i objavljeni radovi legitimiraju Izetbegovića za rad na fakultetu, za koji je on bio jako zainteresiran, i predao mu primjerak beogradske *Kulture* s molbom da pročita Izetbegovićev pozamašan tekst. Ćemerlić je desetljećima ranije bio profesor Izetbegoviću na Pravnom fakultetu, ali ga se nije sjećao niti nešto o njemu znao. Izetbegović je, razumljivo, znao ko je Ćemerlić, i s poštovanjem i povjerenjem se sjećao njegovih profesorskih zastupanja i shvatanja prava koja su bila u direktnom sukobu s oficijelnom marksističkom teorijom. Kada mi je, nakon nekoliko dana, profesor Ćemerlić vratio časopis, prve su mu riječi bile: "Nije moguće da je ovaj čovjek završio samo pravni fakultet."

Bio sam obradovan, ali ne i iznenađen Ćemerlićevom tvrdnjom i obećanjem da će se založiti da Izetbegović bude nastavnik budućeg islamskog fakulteta. Iz blizine sam se upoznavao s Ćemerlićevim nastojanjem da u svakoj prilici doprinosi afirmaciji djela vjere i nauke, obrazovanja i kulturnog stvaralaštva u životu muslimana, da dostojanstvenim ličnim primjerom povezuje i afirmira tradicionalne muslimanske i moderne građanske vrijednosti i vrline. Stoga mi je bilo lahko razumjeti njegovo vrednovanje Izetbegovićevih promišljanja pitanja vjere, umjetnosti i saznanja čovjeka u tekstu u *Kulturi*, njegovo pridavanje institucionalnog značaja Izetbegovićevom pisanom djelu kao vjerodostojnom rezultatu privatnog misaonog nastojanja jednog obrazovanog bosanskog muslimana. Smatrajući dovoljnom njegovu preporuku, kao preporuku prvog akademskog autoriteta i najutjecajnije ličnosti u najvišim organima Islamske zajednice, s Izetbegovićem sam podijelio čvrsto uvjerenje da će biti nastavnik ITF-a. Međutim, preporuka nije dospjela na formalno razmatranje u strukturama Islamske zajednice; neformalno je unaprijed osporena iz oficijelnih političkih struktura Socijalističke Republike Bosne i Hercegovine. Najodgovornije ličnosti u Islamskoj zajednici iz tih su struktura na netransparentan način obaviještene da su politički neprihvatljiva dvojica kandidata za nastavnike Islamskog teološkog fakulteta, i upozorene da vlast neće spriječiti niti javno osporiti njihovo imenovanje, ali će prekinuti veze s Islamskom zajednicom ako ih se imenuje. Jedan je bio Nerkez Smailagić, a drugi Alija Izetbegović. Smailagića i Islamsku zajednicu zajednički su kažnjavale partijske vlasti Bosne i Hercegovine i Hrvatske za njegovo kreiranje zahtjeva grupe muslimanskih intelektualaca iz Zagreba koji su 1971. tražili od vlasti u Zagrebu i Sarajevu legalizaciju prava Muslimana/Bošnjaka na nacionalne institucije. Izetbegoviću, i Islamskoj zajednici, zaprekom se naplaćivalo njegovo pripadanje Mladim muslimanima u mladosti i zastupanje ideološki spornih pogleda u tekstovima u *Takvimu*.

Premda je u jednopartijskom sistemu komunističke vlasti predstavljala uobičajeno sredstvo netransparentnog vršenja vlasti, politička zapreka za Smailagića i Izetbegovića nije bila očekivana u vremenu koje je karakteriziralo popuštanje centralističkih stega jugoslavenskog sistema i oslobađanje zatomljenih duhovnih energija bošnjačkog/muslimanskog naroda, jer je otvaranje Islamskog teološkog fakulteta tome bilo važan izraz. Naravno, zapriječenost za Smailagića je imala veću težinu i brutalniji karakter; kao islamski intelektualac najviših akademskih referenci Smailagić je bio važni sudionik u pripremi otvaranja ITF-a i s Husein-efendijom Đozom je imao ključnu

ulogu u izradi nastavnog programa, tako da se njegov budući profesorski angažman na ITF-u podrazumijevao.

Taj vlastodržački akt, o kojem je znanje zadržano u najužem krugu najodgovornijih ljudi u Islamskoj zajednici, profesoru Ćemerliću je posebno teško pao, jer je značio bezobzirno lišavanje ITF- a dvojice nastavnika najpoželjnijih intelektualnih sinteza i jer se prema njemu nije mogao aktivno odrediti u skladu s vlastitim stavom, na način na koji je reagirao kada je devet godina ranije bio osobno izložen sličnoj odluci političke vlasti. Tada ga je grupa mladih univerzitetskih nastavnika u regularnom javnom postupku kandidirala za izbor rektora sarajevskog univerziteta iako su znali da njegovo kandidiranje nije politički poželjno, jer je bilo općepoznato da on nikada nije bio član komunističke partije. Budući da je kandidiranje obavljeno javno i po propisima, a reference kandidata se nisu mogle problematizirati, iz partijskih krugova su od Ćemerlića diskretno zatražili da on odbije kandidaturu. Ćemerlić je odgovorio da nema razloga da ne prihvati kandidaturu, ali će se povući ako vlast javno ospori njegovo kandidiranje. Naravno, vlast to nije učinila i izabran je za rektora. Međutim, u slučaju Smailagića i Izetbegovića, profesor Ćemerlić nije imao izbora, vlastiti stav je podredio općem interesu Islamske zajednice i saglasio se s prešutnim prihvatanjem odluke političkih vlasti. U kasnijim vremenima često mi je sa žaljenjem spominjao taj akt grube nepravde prema Islamskom teološkom fakultetu i dvojici muslimanskih intelektualaca koji su u svojim djelima uvodili duhovno naslijeđe islama u misaone forme savremenog svijeta.

U decembru 1990. godine Alija Izetbegović je postao prvi demokratski izabrani predsjednik Predsjedništva Republike Bosne i Hercegovine. U martu te godine preselio je na bolji svijet Hamdija Ćemerlić, a nepunih pet godina ranije Nerkez Smailagić. Nepunih pet godina kasnije, u trećoj godini agresije na Bosnu i Hercegovinu i opsade Sarajeva, Alija Izetbegović je, u svojstvu predsjednika Predsjedništva Republike Bosne i Hercegovine, pomogao oslobađanju majke, sestre i zeta Nerkeza Smailagića iz zatočeništva vojske samozvane Republike srpske na Grbavici i olakšao njihov prelazak na desnu obalu Miljacke.

Zaključak

Alija Izetbegović je poštovao Hamdiju Ćemerlića i Nerkeza Smailagića. Njihove ocjene i uvažavanja izvornih postavki i stilskih obilježja *Islama između Istoka i Zapada* imale su važnost u njegovom odnosu prema najvažnijem vlastitom djelu i prema bitnim odrednicama vlastitog promišljanjima mogućnosti nadvladavanja ideoloških, političkih i društvenih podjela i sukoba u svijetu putem usaglašavanja duhovnih i materijalnih stremljenja, individualnih i kolektnih prava, kulturnih i civilizacijskih razlika, a ne putem njihova suprotstavljanja i uzajamnog poništavanja. U vjernosti tim odrednicama Alija Izetbegović je ustrajavao i ustrajao boreći se za očuvanje Bosne i Hercegovine u jedinstvu njezinih različitosti i djelujući kao praktični političar u najtežim okolnostima za političko mišljenje i postupanje. Korijeni odgovora na pitanje zašto je bilo tako, zašto se razlikovao od drugih političara svojim znanjima i odbijanjem ekstremnih stavova, traženjem kompromisnih rješenja i teškim donošenjem odluka, sadržani su u *Islamu između Istoka i Zapada.*

Abstract

THREE EXAMPLES OF THE ORIGINAL RECEPTION OF *ISLAM BETWEEN EAST AND WEST*

Hilmo Neimarlija

Alija Izetbegović's original contributions to Islamic thought are contained in his book *Islam between East and West*. His other writings and reflections on Islamic themes are essentially conceptual and stylistic elaborations of the ideas and insights developed in his principal work. Alija Izetbegović began writing his first and most important book in his early twenties. He interrupted the writing process and entrusted what he had written to his family for safekeeping as a potentially dangerous secret when, as a member of the Young Muslims organization, he was sentenced to three years in prison in 1946. He returned to the work in his forties and, after longer and shorter interruptions, completed it in his fifties.

In the first part of this paper, the author examines the historical circumstances and personal events that accompanied Izetbegović's writing of *Islam between East and West*. The second part examines three early receptions of the work: the Belgrade reception published in the journal *Kultura*, and the receptions of Nerkez Smailagić and Hamdija Ćemerlić.

Keywords: Alija Izetbegović, *Islam between East and West*, Belgrade journal *Kultura*, Nerkez Smailagić, Hamdija Ćemerlić

الملخص

ثلاثة أمثلة على التقبل الأصيل لكتاب "الإسلام بين الشرق والغرب"

حيلمو نيمارليا

تتجلى إسهامات علي عزتبيغوفيتش الأصيلة في الفكر الإسلامي في كتابه "الإسلام بين الشرق والغرب". أما أعماله وكتاباته الأخرى ومناقشاته للمواضيع الإسلامية فهي في الأساس تنظير مفاهيمي وأسلوبي لأفكار ورؤى مستقاة من كتابه الرئيسي. بدأ علي عزتبيغوفيتش كتابة عمله الأول والأهم في مطلع العشرينات من عمره، ولكنه توقف عن الكتابة، وأودع ما كتبه عند عائلته لحفظه خشية أن يمثل خطرا عليه، بعد أن حُكم عليه عام ١٩٤٦ بالسجن ثلاث سنوات لانتمائه إلى تنظيم الشبان المسلمين. ثم عاد إلى الكتابة في الأربعينات من عمره، وبعد فترات انقطاع متفاوتة، أنهى كتابه في الخمسينات.

يتناول الكاتب في الجزء الأول من هذا المقال، الظروف التاريخية والأحداث الشخصية التي رافقت كتابة عزتبيغوفيتش لكتاب "الإسلام بين الشرق والغرب"، وفي الجزء الثاني يقدم ثلاثة تفسيرات أصلية لهذا الموضوع: التفسير المنشور في مجلة "كولتورا الثقافة" في بلغراد، وتفسير كلٍّ من نركِز سمايلاغيتش وحمديا تشيميرليتش.

الكلمات المفتاحية: علي عزتبيغوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مجلة "كولتورا" بلغراد، نركِز سمايلاغيتش، حمديا تشيميرليتش.

UDK 28:329.14:929 Izetbegović A.
DOI 10.26340/muallim.v27i107.2239

REFLEKSIJE IDEOLOGIJE SOCIJALIZMA NA TUMAČENJE ISLAMA U BOSNI I HERCEGOVINI S AKCENTOM NA MIŠLJENJE ALIJE IZETBEGOVIĆA

Mevludin DIZDAREVIĆ
Muftijstvo zeničko

Sažetak: Polazeći od pretpostavke da društveno-politički i ideološki kontekst značajno oblikuje načine razumijevanja religije, u radu se razmatraju različiti tokovi islamskog mišljenja nastali u uvjetima socijalističke Jugoslavije. Posebna pažnja posvećena je odnosu socijalističke ideologije prema religiji, procesu sekularizacije i društvenoj marginalizaciji islama, kao i načinima na koje su muslimanski autori odgovarali na izazove ateizma, modernizacije i dominantnog ideološkog diskursa. Analizom relevantne literature izdvojena su tri osnovna pristupa odnosu islama i socijalizma: kritika socijalističke ideologije, nastojanje da se islam i socijalizam međusobno približe kroz "socijalizaciju islama i islamizaciju socijalizma" te pristup Alije Izetbegovića, koji islam razumijeva kao svojevrsni "treći put" i sintezu između suprotstavljenih ideoloških krajnosti. Rad pokazuje da je Izetbegovićevo islamsko mišljenje autentično, ali istovremeno u određenoj mjeri oblikovano intelektualnim i ideološkim kontekstom socijalističke Jugoslavije kojem se suprotstavljao.

Ključne riječi: *islam, socijalizam, Bosna i Hercegovina, Alija Izetbegović, modernizam, sekularizam*

Uvod

U svojoj glasovitoj knjizi *Kultura pamćenja* Jan Assmann je ustvrdio da se pojedinci i društva sjećaju samo važne prošlosti htijući reći da svi mi u svojoj unutarnjoj geografiji zadržavamo one događaje koji su imali značajne refleksije na naš život i historiju. Ti značajni događaji povezani su s intenzitetom emocijama i tako dublje utiskivani u naše sjećanje. Istovremeno Assman dodaje donekle tautološku tvrdnju da sjećanjem prošlost postaje važna. Uistinu, mnoge dionice naše prošlosti izblijedjele bi iz naše kolektivne memorije da nema kulturnog pamćenja, tj. komemoracija, rituala i drugih vidova mnemotehnika koje omogućavaju zadržavanje u našem sjećanju događaja i ličnosti koje su u značajnoj mjeri suoblikovale našu društvenu, intelektualnu i kulturnu geografiju. Nije naodmet napomenuti da od intenziteta i ekstenziteta sjećanja, vrste i sadržaja onoga što se pamti ovisi formiranje ili deformiranje identiteta jedne zajednice (Assman, 2006).

Alija Izetbegović jeste, bez pretjeranog dvoumljenja, osoba koja je svojim intelektualnim pregnućem, društveno-političkim djelovanjem i teorijskim opusom značajno utjecala na historiju našeg naroda i države u cjelini, što nas obavezuje na memorizaciju njegovog djela. Dakako, ispravan i vjerodostojan odnos bilo kojeg fenomena pa i Alije Izetbegovića podrazumijeva kritičku ocjenu i znanstvenu valorizaciju njegovih, prvenstveno političkih stavova i djelovanja, ali i njegovih teorijskih promišljanja islama koji je bio njegova životna preokupacija.

Cilj našeg rada jeste da teorijski istražimo i da metodološki konzistentno predstavimo tumačenje islama u Bosni i Hercegovini, tačnije onaj njen

tok na koji je u značajnijoj mjeri utjecala dominantna ideologija socijalizma te barem u lapidarnim naznakama odraze te ideologije na teorijski opus Alije Izetbegovića.

Istraživački korpus našeg rada podrazumijeva širok spektar izvora tekstova, bibliografija časopisa, studija i knjiga objavljivanih u tom razdoblju. Unaprijed odustajemo u našem istraživanju da predstavimo sve idejne tokove koji su na različite načine uvjetovani ideologijom socijalizma. Fokus je na radovima koji su izravno i neposredno dotaknuti ovom ideologijom mada ni ovdje nemamo ambicije predstaviti svaki pojedinačni rad, za šta bi trebalo daleko više prostora. Naime, naš istraživački rad ima ambicije da osvijetli i znanstveno oslovi temu koja uveliko nadilazi okvire jednog referata i kao takva zaslužuje dosta šire teorijske zahvate. Stoga smatramo primjerenim napomenuti da ovaj rad valja razumjeti više kao skicu istraživanja, a manje kao cjelovit i zaokružen istraživački napor.

Tumačenje islama u Bosni i Hercegovini – od modernističke kontroverzije do teološke obnove

Tumačenje islama u Bosni i Hercegovini pripada ukupnoj intelektualnoj historiji Bosne i Hercegovine i njenoj teorijskoj baštini. Gledajući izvana, ono se nadaje kao monolitna rijeka koja ima svoje izvore i utoke, dubine i plićake. Međutim, tek kada je bolje upoznamo vidimo da unutar te naoko monolitne rijeke tumačenja islama postoje različite struje i tokovi koji naoko samostalno plove svojim tokom. Naša je ambicija da zahvatimo samo jednu struju unutar tumačenja islama u Bosni i Hercegovini, a to je onaj segment koji je u bitnome određen ideologijom socijalizma. S obzirom na intenzitet i ekstenzitet utjecaja socijalizma na ukupne društvene procese pa i na tumačenja i razumijevanja islama razvidno je da se radi o golemom utjecaju.

Taj utjecaj može biti implicitan ili eksplicitan, manifestan i latentan ali se može prepoznavati u mnogim tumačenjskim pravcima u Bosni i Hercegovini. Utjecaj socijalizma vidljiv je ne samo u onome što se piše već i u onome što se ne piše; ne samo u autorima koji su aktivni sudionici javne scene nego i u onima koji su skrajnuti na društvenu marginu bilo u komunističke kazamate bilo da su uklonjeni u različitim medijsko-političkim procesima kao što se desilo Huseinu Đozi i Ahmedu Smajloviću npr. Utjecaj je vidljiv i onda kada se pisalo pod vlastitim imenom, pod pseudonimom ili je rad objavljen bez potpisanog autora.

Na sljedećem nivou su teme o kojima se nije smjelo pisati i kao takve nisu tematizirane u radovima autora druge polovine XX stoljeća. Autori se nisu bavili politikom kao javnim diskursom o javnim stvarima, pitanjem stradanja muslimana u Drugom svjetskom ratu, sveprisutnom devastacijom i otimačinom vakufskih dobara itd. Brojne džamije i drugi objekti islamske kulture porušeni su u miru u doba socijalizma, ali o njihovom rušenju nema ni slova u radovima muslimanskih autora i časopisima Islamske vjerske zajednice. Namjesto toga bavili su se temama kulturalne historije, moralnim osvješćivanjem, orijentalnim studijama a u iznimnim slučajevima propitivanjem samog socijalizma i društvenih teorija koje su oblikovale onovremenu stvarnost. Kulturalna tematizacija islama je u jednom periodu služila kao svojevrstan intelektualni egzil, sigurno utočište u koji su se sklanjali muslimanski autori[1]. Socijalizam jeste utjecao na sve te autore na ovaj ili onaj način. Međutim, nas ovdje zanima više izravan utjecaj ideologije socijalizma, njegovih koncepcija i ukupnog narativa koji je kreirao kao eksternog faktora na tumačenja islama. Napominjemo na ovom mjestu da nam nije želja da "sudimo" davnašnjim generacijama, niti da se "s visoka" obraćamo minulim epohama već da to konstatiramo kao činjenicu koju treba prihvatiti i iz nje izvući stanovite pouke.

Tumačenja islama su u socijalističkom razdoblju prošla više faza počevši s "teorijskim mukom" ili "gluhim dobom" kako bi to rekao Muhsin Rizvić u jednom drugom kontekstu, prvih godina vladavine komunizma da bi s početkom pisanja o islamu nastupilo razdoblje prilagođavanja novom društveno-političkom okviru i svojevrsne iznevjere određenih postulata islamskog mišljenja i tradicije. Kada ovo tvrdimo, mi polazimo od lahko dokazive pretpostavke da je tumačenje islama u Bosni, a tako i u muslimanskom svijetu u cjelini, dominantno uvjetovano egzogenim, izvanjskim, neislamskim, ponekad čak antiislamskim elementima. Tek u vremenu teološke obnove kada izlazimo iz faze modernističke kontroverze osamdesetih godina XX stoljeća javljaju se radovi koji prave odmak ka endogenom, autentičnom i samosvojnom tumačenju islama. Dakle, tada se islam tumači više na temelju vlastitih referenci, a manje na osnovu izvanjskih faktora. Nakon faze regresije s Huseinom Đozom dolazi vrijeme oporavka koje puni izraz doživljava osnivanjem i radom Islamskog teološkog fakulteta, što se može smatrati, barem za bosanske muslimane, najznačajnijom duhovnom i kulturnom pojavom druge polovine XX stoljeća. Kada izričemo ovaj stav, na umu imamo brojne knjige i studije koje su objavili nastavnici fakulteta, ali i brojne diplomante, magistrante i doktorante koji su dobili svoje univerzitetske graduse na ovom fakultetu.

Važan sudionik ovih procesa bila je i pojava časopisa *Islamska misao* (Lavić, 2001), koji počinje izlaziti 1979. godine s uredništvom dr. Ahmeda Smajlovića. Rezultat svih

[1] Za Mahmuta Traljića kojeg ubrajamo u ovaj tok islamskog mišljenja prof. Karić piše: "Pomnim čitanjem i proučavanjem njegovih knjiga... stječe se snažan dojam da je hfz. Traljić, na gotovo sve tada aktuelne teorije i ideologije gledao kao na strašne utvare, neprijatna čudovišta spram kojih nije htio sagledavati niti saobražavati ni islam niti islamsku tradiciju" (Karić, 2009:18).

tih nastojanja jeste razdoblje teološke obnove koju karakterizira nekoliko važnih činjenica. Prije svega, pomalja se veći diverzitet interpretativnih pravaca tumačenja islama. Islamsko mišljenje postaje kritično spram sebe i svijeta u kojem jeste. Radovi E. Karića, A. Silajdžića, F. Karčića, H. Neimarlije, R. Hafizovića, N. Šukrića i dr. kritički prilaze interpretacijama islama i utiru nove koridore islamskom mišljenju ali i otvaraju nova pitanja.

Teološko uspravljanje će voditi samopouzdanijem odnosu spram vlastitog okruženja te će sa tumačenja bratstva i jedinstva dosegnuti do svojevrsne "teologije dijaloga". Kriza znanstvene slike svijeta i propitivanje dometa nauke koje je proizvela postmoderna s krajem modernističke kontroverzije otvarala je širi prostor i religiji. Religija se sve više tumači iz sebe same, endogenim faktorima, koji sada služe da objasne stvarnost što nije puka metodološka diverzifikacija u odnosu na ranija razdoblja. Proces religijske obnove i sve izraženijeg javnog manifestiranja vjere vodit će optužbama za islamski fundamentalizam s konca osamdesetih godina minulog stoljeća. Isti proces, religijskog preporoda, dešavao se i kod drugih naroda i religijskih zajednica u bivšoj Jugoslaviji, ali sa daleko manje zazora i stigmatizacije. Njihov religijski preporod pozitivno je konotiran kao kulturna obnova dok je u slučaju muslimana to prikazivano u negativnim određenjima. *Sapientia sat* ili, što naš narod veli, *pametnom je išaret dovoljan*.

Zanimljivo je da su prvi put naši tada mladi intelektualci iz Islamske zajednice reagirali koliko-toliko adekvatno na ove napade na islam naučnim skupom u Sarajevu na Fakultetu islamskih nauka, koji će poroditi zbornikom radova među čijim koricama će se smiriti radovi i oponenata i proponenata takvih ideja (Čančar, Karić, 1990). Ovaj naučni skup, koji je izazvao ogromnu pažnju javnosti, izraz je promjene paradigme i samopouzdanijeg stava bosanskohercegovačke uleme u socijalističkom razdoblju.

Korijeni socijalističke ideologije

Pod ideoologijama Marvin Peri podrazumijeva "relativno koherentni sistem uvjerenja (...) koja posjeduju sposobnost da ujedine i pokrenu veliki broj ljudi na političko djelovanje" (Peri, 2000:276). Ideologije jesu moderni fenomen koji se javlja nakon Ničeovske "smrti Boga" i potrage za alternativnim tumačenjem stvarnosti i smisla postojanja modernog humanuma. Ideologija socijalizma svoj nauk crpi iz repetirane i reinterpretirane marksističke filozofije (Muminović, 1997:48) koja je razumijevala religiju kao glavno ideološko oruđe u rukama vladajuće klase i faktor očuvanja statusa quo u društvu. U marksističkoj percepciji kritika religije je preduvjet svake druge kritike s obzirom na to da religija predstavlja najekstremniju formu otuđenja. Socijalizam kao ideologija, dakle, totalni fenomen s apsolutnim sistemom vrijednosti i univerzalističkim ambicijama nije trpio pluralnost identiteta[2]. Ova ga je činjenica neumitno dovela do sukoba s religijom kao sveobuhvatnim organizirajućim principom koji zasijeca u sve životne sfere. Državne strukture su permanentno nastojale pomjeriti granice politike, čime se religija reducirala na privatnu sferu izgubivši svoju društvenu relevantnost. Religija i religijske institucije su doživljavane kao neprijatelji države koji, na ovaj ili onaj način, treba da odumru i okončaju svoju historijsku misiju. Samim tim, vjerske zajednice su predstavljane kao ideološki neprijatelji koje treba nepovratno gurnuti u ponor historije. Stoga je očekivan odijum spram religije i religijskih institucija koji se podsticao unutar zvaničnih i nezvaničnih društveno-političkih struktura. Istina, odnos zvanične politike spram religije mijenjao se zavisno od geopolitičkih i drugih uvjetovanosti. Prije svega, pronosioci socijalizma nisu se isto ponašali spram religije kada su se borili za vlast i kada su je osvojili. Za vrijeme Drugog svjetskog rata religija i religijske institucije su tolerirane i prihvaćane da bi se po osvajanju poluga vlasti ta tolerantna politika dramatično mijenjala. Drugačija je politika spram islama afirmirana u doba vladavine Rankovića (do 1966) i nakon što je Tito "slučajno natrapao" (Noel Malcolm) na Pokret nesvrstanih itd. Bilo kako bilo, bez pretjeranih dvojbi mogli bismo zaključiti da islamsko mišljenje u tom razdoblju nije bilo slobodno i samosvojno već neslobodno i zatvoreno ili "mišljenje u opsadi", kako to veli Ahmed Akbar.

Pitanje suodnosa islama i socijalizma može se motriti i kao sukob moderne i tradicije s obzirom na to da nova državna struktura implementira rigidnu formu sekularizma, daje snažan zamah industrijalizaciji, ostvaruje višeslojnu demografsku mobilizaciju (selo–grad, grad–grad) i silnu obrazovnu ekspanziju. Imamo li u vidu da je obrazovni sistem bio snažno ideologiziran ili preciznije kazano "reideologiziran" (Milan Polić), bivaju jasnije duboke refleksije na religijski identitet i tradicionalnu praksu našeg stanovništva.

Kao rubni narod, Bošnjaci su posebno osjetljivi na vlastiti identitet, što ih je često stavljalo u opoziciju spram modernističkih tendencija. Socijalizam je nastao kao izraz kritike moderne s vlastitom interpretacijom određenih problema koje je moderna sa sobom donijela. Štaviše, socijalisti su vjerovali da samo oni mogu ostvariti ciljeve moderne, tj. opću sreću za najveći dio čovječanstvo i to ovdje i sada (Schwarzmantel,

[2] Smatramo da ne postoji potpuni totalitarizam, nego da on može biti manje ili više liberalan, ali se može govoriti o totalitarizmu onog trena kada se stvori režim samo jedne partije bez političke, kulturne ili filozofske pluralnosti. "Totalitarizam teži uništenju svakog političkog pluralizma, svake društvene konfliktualnosti, kao i izbjegavanju svake dijalogike djelovanja koja bi sadržavala antagonizme" (Morin, 1989:162).

2005:115). Ustvari, sve ideologije pa i socijalizam pokušavaju promijeniti svijet na temelju niza vjerovanja koja "pretenduju da poznaju tajne čitavog istorijskog procesa – tajne prošlosti, složenost sadašnjosti, neizvesnost budućnosti" (Peri, 2000:530). Proces modernizacije u socijalističkoj varijanti je dirigiran odozgo, bio je brz, revolucionaran i neumoljiv. U okrilju socijalizma, modernizacija nije bila dobrovoljan izbor već proces koji je zakonski sankcioniran i snagom državnog aparata nametan. Stoga su neka pitanja koja su i ranije bila na dnevnom redu u eri socijalizma postavljana u zaoštrenijoj formi. Takvo je pitanje odjeće muslimanki koje je razglabano od dolaska Austro-Ugarske Monarhije, ali su komunisti tom pitanju prišli normativnom prisilom i snagom represivnog aparata stavljajući ovo pitanje *ad acta*. Na isti način rješavana su i brojna druga polemička pitanja koja je moderna sa sobom donijela. Sve religijske zajednice doživjele su snažan društveni pritisak, ali je islam u toj konstelaciji odnosa imao dvostruki teret, kao religija i kao "neevropska" religija. Ovo je opet našlo svoj odraz u osobenoj konceptualizaciji islama, njegovoj "orijentalizaciji" (Š. Filandra), čime su se muslimani još dublje gurali u poziciju vječite Drugosti.

Refleksije ideologije socijalizma na tumačenje islama

Refleksije ideologije socijalizma na tumačenje islam prepoznajemo dosta rano u radovima bošnjačke uleme. Još prije Drugog svjetskog rata neki autori kritički se postavljaju spram dominantnih ideologija tog doba, posebice socijalizma. Tu prije svega mislimo na Mustafu Busuladžića i njegov glasoviti tekst "Islam i socijalizam" iz 1938. godine ali i druge tekstove i radove među kojima posebno ističemo "Muslimani u sovjetskog Rusiji" zbog koje je u konačnici ubijen u prevratnim vremenima nakon oslobođenja Sarajeva.[3] U kasnijoj poslijeratnoj fazi sve je manje kritičkih tonova a sve je više panegirika ideologiji socijalizma. Socijalizam je bio neupitna vrijednost kojoj se svaki segment i plan života morao prilagoditi, pa tako i islam. Dakako, nije to bio slobodan izbor već nametnut diktat. Ko je želio uopće govoriti o islamu morao je prije njega i pored njega glorificirati socijalizam. Drugačije tumačenje islam bilo je proskribirano i potencijalno opasno za autore, što je mnoge od njih navodilo da reduciraju svoje stavove, ne objavljuju ništa ili da pišu pod pseudonimima.

Čini se da možemo ustvrditi da se socijalizam reflektirao na islamsko mišljenje u BiH na tri magistralna teorijska pravca. Prvi pristup bio je izravna kritika socijalizma, čiji je dominantni reprezent Mustafa Busuladžić. Drugi, značajno dominantniji teorijski pristup bio je mirenje islama i socijalizma kroz koleriranje islamskih koncepata s nekim idejama socijalizma nastojeći socijalizirati islam i islamizirati socijalizam. I treći put, uvjetno kazano, bio je onaj koji je zagovarao Alija Izetbegović, u kojem se islam i socijalizam djelimično mogu uklopiti ali nikako u cjelini. Islam je u njegovom horizontu hegelijanska sinteza između dvije antiteze ili nepomirljive krajnosti socijalizma i kapitalizma. Međutim, Izetbegović ne govori šta će biti s islamom u toj hegelijanskoj viziji historije gdje sinteza mora poroditi novu antitezu koja opet generira novu sintezu.

Kritika ideologije socijalizma

Mladi bosanskohercegovački intelektualac Mustafa Busuladžić u fokus svoga promišljanja vrlo rano je uzeo konstruiranu eurocentričnu sliku svijeta i razne *izme* koje je producirao. Pod tim mislimo i na ideologije socijalizma i fašizam ali i na liberalizam koji je također odgovoran za mnoga ljudska stradanja[4]. Busuladžić u svojim radovima zastupa tezu da ovakav socijalizam koji se nudi kao spasonosno rješenje čovječanstva generira više problema nego što ih rješava. Ključni problem je u samoj filozofskoj matrici na kojoj je zasnovan. Naime, marksizam ne pretendira da bude samo politička ili društvena realnost, on stremi ka tome da ponudi odgovore na sva pitanja koja se odnose na čovjeka. Marksizam svoj nauk crpi iz materijalističke filozofije prema kojoj je materija vječna i izvor života. Ona je jedini bitak te cjelokupnu historiju tumače u koordinatama ekonomije. Sljedstveno tome, on mora negirati Boga i vjere, ideje čovjeka i slobode, kao i duhovne kulture uopće. Nadalje, negacija Boga vodi do negacije morala koji se temelji na religiji i samim tim odsustvu viših interesa i ciljeva: "Postoje samo klasni ciljevi i materijalni probitak" (Busuladžić, 1997:37), sve drugo je nesuvisla apstrakcija. On ovakvim stajalištima suprotstavlja koncept "islamskog socijalizma" koji je u koliziji s marksizmom na tri ravni. Prva razina razilaženja jeste filozofska i tiče se "shvatanja bitka i praizvora života". Na temelju mišljenja Berdjajeva i Bergsona on brani spiritualizam jer je materija bez snage inertna i pasivna a samo je duh aktivan.

Druga razdiobna tačka jeste u smislu života i drugim pitanjima ljudske egzistencije pa zaključuje: "Ono što je komunizmu cilj islam smatra sredstvom. To su ekonomska dobra." Treća linija koja dijeli islam i komunizam jeste pitanje slobode, privatne svojine i slobode rada. Tako Busuladžić tvrdi da je "potpuna ekonomska jednakost koju komunisti propovijedaju utopija i neprirodna, jer se ljudi razlikuju tjelesno i duševno, mišlju i osjećajem" (Busuladžić, 1997:40). Naime, socijalisti smatraju da je siromaštvo moguće suzbiti jedino preraspodjelom ekonomskih dobara koja bi se izvršila putem nasilne konfiskacije

[3] Mišljenje Mustafe Busuladžića i njegova kritika dominantnih ideologija predstavljena je u knjizi: Dizdarević, 2018.

[4] Max Horkheimer je tridesetih godina minulog stoljeća izrekao sljedeći stav: "Tko nije spreman govoriti o kapitalizmu neka ne govori ni o komunizmu" (Žižek, 2001:11).

imetka od bogatih i ukinućem privatnog vlasništva. Da bi se to ostvarilo, nužno je ostale društvene klase huškati protiv bogatih i raspirivati mržnju među klasama koja bi podstakla pobunu proleterske klase. Ono što su komunisti previdjeli, kao rezultat takvih akcija, jeste odsustvo ambicioznosti, lične kreativnosti i inicijative, koja je pogonski motor ekonomskog razvoja. Zato je rezultat socijalizma očekivan i sastoji se u tome što su "bogataše doveli na nivo siromaha, a siromahe ostavili tamo gdje su i bili" (Kardavi, 2003:38). Busuladžić ovom pristupu zamjera krnjenje od ljudskosti, od punine života koja je nesvodiva na ekonomske zahtjeve. "Ali pošto čovjek nije samo Homo economicus nego i Homo humanus, i pošto kod čovjeka postoje i potrebe duše, a ne samo stomaka, radi toga prolazna materijalna dobra ne mogu biti cilj naših stremljenja" (Busuladžić, 1997:28).

Kao alternativu on nudi ideju "islamski socijalizam", što predstavlja intelektualni novum. Osnovna karakteristika "islamskog socijalizma" jeste u tome što na čovjeka gleda integralno, tj. ne svodi čovjeka samo na ekonomske potrebe i zahtjeve, na potrebe stomaka i tjelesne nagone. Islam potrebe tijela ne negira, ali tvrdi da čovjek ima i druge potrebe koje zahtijevaju svoje ispunjenje. Islam, dakle, ima u vidu čovjeka u njegovu totalitetu, a svaki drugi pristup je degradiranje čovjeka i reduciranje njegove primordijalne naravi.

Islamizacija socijalizma i socijalizacija islama

Nakon Drugog svjetskog rata dijalogika mišljenja i društvena kritika, osobito ona s teoloških pozicija, bile su onemogućene ili svedene na minimum. Zatvori, represije, progoni, cenzura i autocenzura bili su dominantno obilježje društvene teorije i islamskog diskursa tog doba. Da bi se uopće pisalo o islamu, autori su vrlo često pribjegavali mimikrijskoj glorifikaciji socijalizma koji je u novom kontekstu postao primarna određujuća činjenica islama. Opći zaključak takovrsnih tekstova i napisa bio je da je islam dobar jer je ličio na socijalizam. I što je više planova islama ličilo na socijalizam sve je islam bio bolji, savremeniji, napredniji. Nije se kroz platformu islama tumačio socijalizam nego se kroz i preko socijalizma tumačio islam.

Prof. Adnan Silajdžić tvrdi da su se "muslimanski intelektualci naprosto natjecali koji će od njih napisati 'socijalističkiji' religijski tekst i ponuditi pri tome valjaniju 'religijsku argumentaciju'" (Silajdžić, 2006:7). Da je to tako, vidljivo je i po temama koje su oslovljavane i dominantnom pojmovnom instrumentariju onovremene uleme. Drugačije kazano, popularni diskurs islama uvjetovan je dominantnim terminima socijalističke ideologije. Jugoslavenskom socijalizmu pridodat je epitet "naučni" budući da je Marks tvrdio da je socijalizam rezultat naučne analize društvenih zakona, a ne utopije, i islam je postajao "naučan". Rad i radnik su bili nosioci povijesti u socijalizmu, pa je i islam afirmirao rad i radnika kao ibadet. Socijalizam se borio protiv neznanja, pa je i islam bio borac protiv neukosti i primitivizma.

Baš zato što su u fokus stavili komparaciju sa socijalizmom, iz vidokruga mnogih autora izgubili su se mnogi drugi važni planovi islama. Drugačije kazano, *kada pogodiš metu, promašiš sve ostalo*. Sve manje se pisalo o duhovnim i transcendentnim dimenzijama vjere i pojedinih obreda, a u fokus ulaze njihove socijalne i društvene dimenzije. Islam je sve više socijalan, a socijalizam unatoč svim svojim kontradikcijama postaje sve više islamiziran[5]. Moguće je, dakako, pojedine segmente socijalizma korelirati s islamskim naukom, ali nikako njegov totalitet koji je u osnovi antivjerski.

Komunizam je težio radikalnoj sekularizaciji (ili bolje ideologizaciji) društva i potpunom potiskivanju religije iz javne sfere i kao društvene sile. U taj kontekst nam valja staviti i polemičke tekstove o ateizmu, argumentiranju Božije egzistencije, teoriji evolucije, relacije islama i nauke, islama i rada, islamskog humanizma i brojne druge teme koje su isprovocirane kritikama religije autora socijalističke orijentacije.

Islamski diskurs tog vremena bio je napućen temama demokratije, ljudskih prava, socijalističkom perspektivom. Autori su odveć često previđali činjenicu da je većina tih koncepata ustvari areligiozno ili antireligiozno. Tako npr. ideja humanizma pretpostavlja ukidanje prijašnjih dominantnih pogleda na stvarnost i na čovjeka. Tonči Matulić primjećuje da humanizam kao vizija svijeta ili društveni poredak zasnovan na čovjeku predstavlja plodno tlo za rast i širenje ateizma. "Istina", veli on, "svaka ideja humanizma nije i ne mora biti zadojena ateizmom, no svaka ideja ateizma zadojena je humanizmom" (Matulić, 2009:277). Drugačije kazano, detronizacija Boga nužno je i neminovno povukla sa sobom problem intronizacije čovjeka. Ili kada relativiziramo, apsolutno istovremeno i jednodobno apsolutiziramo relativno. Dakle, humanizam u određenom smislu ima svoje ateističke elemente, što nije sprečavalo muslimanske autore da govore o "humanizmu islama", "humanosti" Muhammeda, a.s., ne uviđajući da iza takve vrste "humanosti" stoji potencijalno "obogotvorenje" čovjeka.

Uočljivo je da se u ovom periodu u muslimanskoj štampi javljaju eminentno apologetske studije i radovi. Vulgarni ateizam, kao zvanična dogma ondašnje države, smjerao je potpunom odbacivanju religije, ili barem njenoj redukciji, što je kod autora teološke orijentacije proizvodilo odbrambenu reakciju atipičnu klasičnim teorijama islama. Apologija ne mora biti loša ako ona razumije sebe kao reaktivan proces i samim tim reduciran od suštinskih dimenzija onoga što se brani.

Jedno od najvažnijih pitanja koje je sa sobom donio socijalizam jeste

[5] Tekstovi o islamu i socijalizmu iz druge polovice XX stoljeća mogu se pronaći u bibliografijama *Glasnika IVZ*, *Takvima* i *Islamske misli*.

pitanje ateizma koji se sistemski nametao putem obrazovnog sistema, štampe, književnosti i umjetnosti općenito. Osobito je vojska ili Jugoslovenska narodna armija imala izraženu ateizirajuću i ideologizirajuću zadaću u procesu izgradnje socijalističkog društva. Evropa jeste rodno tlo ateizmu kako tvrdi Slavoj Žižek (2006), ali se ova ideja u punoj dosljednosti ostvarila u socijalističkim državama. Bilo je očekivano da će mnogi autori apologetski istupiti u odbranu Božjie egzistencije, religije općenito i islama posebno. Zato je "dijalog s ateizmom" bio česta tema muslimanskih autora. Razumjeli su da moderna negira religiju kao takvu te je odbrana religije kao fenomena preduvjet odbrane islama kao posebne religije.

Napadi na religiju išli su ka dokazivanju njene nesavremenosti, primitivizmu, dogmatskom i neznanstvenom duhu koji religija iz sebe projicira. Stoga su brojni autori nastojali dokazati da je duh islama samjerljiv s duhom savremenosti, tj. sa socijalizmom čiju smo savremenost živjeli, da je blizak raciju i nauci. Islam se tumači socijalistički, a socijalizam islamskim bez udubljivanja u suštinska značenja ovog fenomena. Najmoćnija sila koja je oblikovala društveno-historijske tokove ovog razdoblja bila je nauka. Mada je izvorno antireligijska, moderna nauka postaje neupitna vrijednost s kojom se vjerske doktrine i institucije moraju saobraziti kako bi postale prijemčivije magistralnim misaonim tokovima savremenog humanuma. U ovom periodu dominira antropološki i historijski optimizam i nekritičko usvajanje prevaziđenih znanstvenih teorija. Novo i savremeno ima prednost nad starim, samim tim zaostalim i primitivnim. Ignorirala se činjenica da sve što je staro nije nužno i loše kao što sve novo nije unaprijed i dobro i pozitivno. Tumačenja islama se polariziraju na savremena i primitivna, a savremena su uglavnom naučna, i do kraja racionalizirana tumačenja vjere. Pod egidom borbe protiv sujevjerja, iz vjere se apstrahiraju transcendentni i duhovni sadržaji. Jasno se uočava i pojava neomu'tezilijskog učenja osobito u promišljanjima Huseina Đoze. Autori su se malo obzirali na to šta ostaje od vjere ako se ona ogoli i do kraja demistificira (Hodžić, 1971). Knjige koje su nastajale pod tim teorijskim i idejnim okvirima bile su jako popularne i tražene. Dobar primjer jeste knjiga Ibrahima Hodžića *O intelektualnom i primitivnom shvatanju vjere i vjerskih propisa*, kao prva knjiga nakon Drugog svjetskog rata koja u širim zahvatima tematizira islamska pitanja. Apoteza nauke u ovom djelu postalo je opće mjesto muslimanskih autora tog razdoblja. Rijetki su uviđali suspektno metafizičko zaleđe moderne nauke koja se zasniva na utilitarno-ideološkim matricama koju određuje volja za moći i dominacijom nad svijetom. Pojmovi istine, ljepote i pročišćenja čovjeka ne pripadaju kategorijalnom aparatu savremene epistemologije[6]. No, uprkos njihovim inherentnim slabostima ove knjige i ovovrsne studije igrale su značajnu ulogu u podizanju samopouzdanja i smirivanju muslimanskog subjekta pri susretu s izazovima modernizacije na koju su bili prisiljeni.

Islamska sinteza Alije Izetbegovića

Nasuprot panegiričkim tumačenjima islama i socijalizma stoji "treći put", koji promovira Alija Izetbegović, a to je islamska sinteza. Po obrazovanju pravnik, po vokaciji filozof, po uvjerenju muslimanski reformator, Alija Izetbegović počeo se baviti islamom dosta rano. Na temelju *Sjećanja* Alije Izetbegovića razvidno je da je islam zaokupirao maštu Alije Izetbegovića još u gimnazijskim danima kada se susreo s idejama Mladih muslimana. Prema njegovim tvrdnjama, "antifašizam i antikomunizam određivali su opću orijentaciju Mladih muslimana" (Izetbegović, 2020a:30). Već rano počeo je teorijski promišljati islam tako da je njegovo najznačajnije djelo *Islam između Istoka i Zapada* počelo nastajati u vremenu krize moderne i uspona postmoderne konca šezdesetih godina mada su ključne ideje zasnovane dosta ranije. "Kada sam 1946. uhapšen, sestra Azra (umrla 1977) sakrila je rukopis ispod nekih greda na tavanu naše kuće. Kada sam ga našao, bio je to denjak polutruhlog papira. Tekst sam dopunio sa nešto novih fakata, prepisao i poslao prijatelju u Kanadu, da bi ga jedna izdavačka kuća objavila 1984. godine kada sam ja već bio u drugom zatvoru" (Izetbegović, 2020a:38).

Cilj ovog našeg iskaza nije da polemiziramo o tome kada je nastala knjiga *Islam između Istoka i Zapada* s obzirom na to da je to pitanje minuciozno raspravljao Enes Karić u radu "Islam u *Islamu između istoka zapada*" (Karić, 2005:7–57) dokazujući da je knjiga nastajala daleko duži period nego što se to misli. Naša je želja da pokažemo da je islam dosta rano okupirao duhovnu geografiju Alije Izetbegovića neovisno od toga kada su njegove konceptualizacije islama bile definirane i do kraja razrađene.

Drugi razlog jeste da pokažemo da je intelektualna geografija Alije Izetbegovića u bitnom određena socijalističkim kontekstom. On je odrastao, školovao se, živio, djelovao i u konačnici bio progonjen i žrtva socijalističkog režima. U tom istom kontekstu sama teološka produkcija bila je uska, mršava, "ilmihalska" i slaba pa je i razumljivo zašto je svoje teorijske uzore morao tražiti izvan teoloških krugova.

Kada kažemo da je djelo *Islam između Istoka i Zapada* nastajalo decenijama, to ne znači da bazne ideje nisu definirane dosta rano. U njemu

[6] Kritiku znanosti kao volji za moći iskazali su mnogi autori. "Pravi uzroci krize znanosti nalaze se u teorijskoj podlozi tumačenja i razumijevanja znanosti općenito i znanstvene djelatnosti posebno. Ostvarenje projekta znanosti kao moći, doveo je čovječanstvo na rub samouništenja. Ostvarenje projekta tehnike kao iskorištavanja prirode uveo je čovječanstvo u sveprisutnu ekološku krizu. Stare znanstvene i tehničke paradigme nisu vjerodostojne jer je očito da svijet i čovječanstvo vode krivom smjeru" (Matulić, 2009:110).

on istražuje temeljnu poziciju islama, onakvog kakvog ga on vidi i razumije, u svijetu aktualnih idejnih i društveno-političkih tokova. Njegove teze jesu da "postoje samo tri integralna pogleda na svijet i više ih ne može biti: religiozni, materijalistički i islamski" (Izetbegović, 2020b). Svi idejni tokovi i društvene prakse i filozofije mogu se sažeti i mogu se podijeliti u neka od ova tri magistralna toka. U toj "gigantskoj konfrontaciji" sučeljavaju se dualiteti, polovi i krajnosti, a islam je sinteza ili "treći put" koji nadilazi sve te krajnosti. Ovo neodoljivo podsjeća na hegelijansku koncepciju povijesti gdje jedna teza generira antitezu, a one u dijalektici nužno proizvode sintezu kao poboljšanu verziju njihovih vrijednosti. Islam jeste geografski, historijski i na mnoge druge načine vjera sinteze, ali je pitanje da li je moguće sve planove i koncepte ugurati u te zamišljene kalupe. Mladi Izetbegović se "zabavljao iznalazeći nove paralele, teze i antiteze, koincidencije i simetrije" (Izetbegović, 2020a:39), tj. nastojeći ih staviti u te zamišljene teorijske forme. Dodajmo ovome da on to ipak čini dijelom i na način "podlijeganja 'grijehu' vjerskih pisaca da o drugim religijama govore kakve one jesu, a o vlastitoj religiji kakva bi morala biti" (Neimarlija, 2020:10).

Islamske i teološke teme bile su dominantna teorijska i životna preokupacija Alije Izetbegovića. Međutim, treba napomenuti da islam ili tumačenje islama koje nudi Izetbegović nije fikh i islamsko pravo, niti je suhoparna teološka misao koja s tradicionalnih izvora prilazi tumačenju stvarnosti neovisno od toga što su te dvije stvarnosti paralelne ravni koje se nikako ne dotiču. U njegovim radovima nać ćete malo Kur'ana, *a još man*je hadisa i sunneta kao primarnih izvora islamskog mišljenja. On nudi jednu samosvojnu filozofsku interpretaciju islama i pozicionira ga u misaonim i povijesnim konstelacijama svijeta.

Nesporna je činjenica da je glavnina interesiranja muslimanskih modernista XX stoljeća počivala u pokušajima redefiniranja muslimanskih institucija kroz reformu prava i reafirmaciju idžtihada. Na ovakav pristup u muslimanskom modernističkom mišljenju kritiku je uputio S. H. Nasr, koji smatra da "na intelektualne izazove koje postavlja modernizam u obliku evolucionizma, egzistencijalizma, gnosticizma i slično može se odgovoriti samo intelektualno a ne juridički" (Nasr, 1994:96). Zaista je tačno da su se muslimanski mislioci iscrpljivali u jalovim raspravama o simbolima identiteta dok su najrazličitije ideologije liberalizma, rigidnog sekularizma, marksizma, kapitalizma i drugih *izama* ucjepljivane u nepripremljeno muslimansko tkivo, što je po istom autoru generiralo strašnije posljedice od najezde divljih Mongola (Nasr, 2002:254).

Stoga je donekle i razumljivo zašto Alija Izetbegović ne slijedi ustaljenu teološku matricu i argumentaciju vjere nego poseže za drugim terminima i razlozima. Pritom, on piše i njegovo djelo nastaje u socijalističkoj Jugoslaviji i u širem kontekstu svjetskih relacija, a koji je bio politički i ekonomski polariziran u dva suprotstavljena pola. Istok i Zapad, kapitalizma i socijalizam koji dijeli "željezna zavjesa" tražili su od svih drugih opredjeljivanje i to često na vlastitu štetu. Zato njegovo djelo nije poticajno samo za intelektualni prostor Bosne i Hercegovine, nego on promišlja muslimanski svijet u cjelini i kako ga pozicionirati u toj kolosalnoj igri.

Ono što jeste tačno i što stoji kao zaključak Akademika Karića jeste da "Izetbegovićevo islamsko mišljenje spada u sami vrh muslimanske obnoviteljske, reformističke i modernisti*čke literat*ure" (Karić, 2005:7–57). Izetbegovićevo mišljenje je autentično i samosvojno kao vid reakcije na ideološku matricu u kojoj je živio i djelovao. U vrijeme uspona zapadnjačkih ideologija koje nude jedan cjelovit pogled na svijet, Alija Izetbegović nudi vlastito tumačenje stvarnosti, koje je manje tumačeno iz samog islama a više iz drugih referenci. Time je dokazao da i onda kada stojiš u orbiti nekog centra čak i kad se protiv njega boriš, ti si ustvari definiran njime. Tako je i njegovo mišljenje islama ipak u izvjesnoj mjeri određeno socijalizmom protiv kojeg se borio u značajnim dionicama svoga života.

Zaključak

Ideologija socijalizma koja je vrhunila Jugoslavijom i Bosnom i Hercegovinom u drugoj polovini XX stoljeća proizvela je značajne posljedice na društveno-političke i kulturno-historijske procese, navlastito na religiju i religijske zajednice. Dakako, teško je cjelokupan period socijalizma i njegov odnos spram religijskih zajednica podvesti pod jedan nazivnik, ali je neprijateljstvo bilo njegova historijska konstanta, bilo ono latentno ili manifestno. Stoga je i razumljivo da su njene refleksije na tumačenje islama u Bosni i Hercegovini bile snažne i po intenzitetu i ekstenzitetu.

Muslimanski subjekt je u različitim epohama i na različite načine reagirao na pojavu socijalizma. Dok su u ranoj fazi mnogi ignorantski prolazili pored ideologija bez oslovljavanja i doticanja, bilo je autora koji su kritički promišljali njihovu pojavu. U poslijerantoj fazi dolazi epoha u kojoj se islam sve više prilagođava novim društvenim i političkim okolnostima na način sve izraženije "socijalizacije islama i islamizacije socijalizma". Muslimanski autori su nastojali pronalaziti sve više sličnosti između socijalizma i islama u kojima je socijalizam postao referentna tačka s kojom je islam valjalo saobraziti. Malo je autora koji su kroz prizmu islama gledali na savremenost već su kroz aktualnu savremenost sagledavali islam.

Treći teorijski tok koji je prepoznatljiv kao vid reakcije na ideologiju socijalizma jeste onaj koji nudi Alija Izetbegović. U njegovoj konceptualizaciji islam predstavlja hegelinijsku sintezu između dvije antiteze ili nepomirljive krajnosti socijalizma i kapitalizma.

Svi predmetni autori, teme koje su oslovljavali i pristupe savremenosti koje su gradili predstavljaju vrijednu teorijsku baštinu koju treba osloviti, s dužnim poštovanjem analizirati i kritički valorizirati.

Literatura

Assman Jan (2006). *Kulturno pamćenje*. Zenica: Vrijeme.

Busuladžić, Mustafa (1997). *Muslimani u Evropi*. Sarajevo: Sejtarija.

Čančar, Nusret; Karić Enes (1990). *Islamski fundamentalizam šta je to*?. Sarajevo: Mešihat Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini.

Dizdarević, Mevludin (2018). *Islam i zapad u mišljenju Mustafe Busuladžića*. Sarajevo: Udruženje Ilmijje Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, Zenica: Islamski pedagoški fakultet.

Hodžić, Ibrahim (1971). *O intelektualnom i primitivnom shvatanju vjere i vjerskih propisa*, Sarajevo.

Izetbegović, Alija (2020a). *Sjećanja*. Izabrana djela svezak IV. Sarajevo: Muzej Alija Izetbegović.

Kardavi, Jusuf (2003). *Islam i siromaštvo*. Sarajevo.

Karić, Enes (2005). "Islam u *Islamu između Istoka i Zapada*", u; Alija Izetbegović, *Islam između Istoka i Zapada*. Sarajevo: Oko.

Karić, Enes (2009). "Tradicionalni bosanski alim u dobu modernizma", *Znakovi vremena*, 45–46.

Lavić, Osman (2001). *Bibliografija časopisa El-Hidaje i Islamska misao*. Sarajevo: Gazi Husrev-begova biblioteka, Rijaset IZ u Bosni i Hercegovini, IC El-Kalem.

Morin, Edgar (1989). *Kako misliti Evropu*. Sarajevo: Svjetlost.

Muminović, Rasim (1997). "Ideološka osnova vrhunskih zala 20. stoljeća", *Znakovi vremena*, 2.

Nasr Sejjid Husein (2002). *Srce islama*. Sarajevo: El-Kalem.

Nasr Sejjid Husein (1994). *Tradicionalni islam u modernom svijetu*. Sarajevo: El Kalem.

Neimarlija, Hilmo (2020). "Islam u vidicima svijeta". U: Izetbegović, Alija (2020). *Islam između Istoka i Zapada*.

Peri, Marvin (2000). *Intelektualna istorija Evrope*. Beograd: Clio.

Schwarzmantel, John (2005). *Doba ideologija-političke ideologije od američke revolucije do postmodernih vremena*. Preveo Srećko Premec. Zagreb: AGM.

Silajdžić, Adnan (2006). "Vjerska tematizacija islama u djelima bosanskomuslimanskih pisaca 20. stoljeća". Predavanje na postdiplomskom studiju na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu.

Žižek, Slavoj (2006). "Ateizam, zaboravljeno naslijeđe evropske kulture", *BH Dani*, 462.

Žižek, Slavoj (2001). *Sublimno objekt ideologije*. Zagreb: Arkzin.

Abstract

REFLECTIONS OF SOCIALIST IDEOLOGY ON THE INTERPRETATION OF ISLAM IN BOSNIA AND HERZEGOVINA, WITH PARTICULAR REFERENCE TO THE THOUGHT OF ALIJA IZETBEGOVIĆ

Mevludin Dizdarević

Starting from the premise that the socio-political and ideological context significantly shapes ways of understanding religion, this paper examines various currents of Islamic thought that emerged under the conditions of socialist Yugoslavia. Particular attention is devoted to the socialist ideology's approach to religion, the process of secularization and the social marginalization of Islam, as well as the ways in which Muslim authors responded to the challenges of atheism, modernization, and the dominant ideological discourse. An analysis of the relevant literature identifies three principal approaches to the relationship between Islam and socialism: criticism of socialist ideology; efforts to bring Islam and socialism closer together through the "socialization of Islam and Islamization of socialism"; and Alija Izetbegović's approach, which understands Islam as a kind of "third way" and a synthesis between opposing ideological extremes. The paper demonstrates that Izetbegović's Islamic thought was authentic, while at the same time being shaped, to a certain extent, by the intellectual and ideological context of socialist Yugoslavia, which he opposed.

Keywords: Islam, socialism, Bosnia and Herzegovina, Alija Izetbegović, modernism, secularism

الملخص

انعكاسات أيديولوجية الاشتراكية على فهم الإسلام في البوسنة والهرسك مع التركيز على آراء علي عزتبيغوفيتش

مولودين ديزداريفيتش

انطلاقا من فرضية أن السياق الاجتماعي والسياسي والأيديولوجي يُؤثر كثيرا في كيفية فهم الدين، يتناول هذا المقال التيارات الفكرية الإسلامية المختلفة التي نشأت في ظروف يوغوسلافيا الاشتراكية. ويُولي المقال اهتماما خاصا بعلاقة الأيديولوجية الاشتراكية بالدين، وعملية العلمنة، وتهميش الإسلام اجتماعيا، وكذلك بكيفية مواجهة الكتّاب المسلمين لتحديات الإلحاد والتحديث والخطاب الأيديولوجي المهيمن. وبتحليل الأدبيات المرجعية تم تحديد ثلاث مقاربات أساسية تجاه العلاقة بين الإسلام والاشتراكية: نقد الأيديولوجية الاشتراكية، والسعي لتحقيق التقارب بين الإسلام والاشتراكية من خلال "إضفاء السمة الاشتراكية على الإسلام وأسلمة الاشتراكية"، والمقاربة الثالثة هي لعلي عزتبيغوفيتش، الذي يرى الإسلام "طريقا ثالثا" وتوليفة بين أيديولوجيتين متناقضتين. ويشير المقال إلى أن فكر عزتبيغوفيتش الإسلامي فكر أصيل، ولكنه في الوقت نفسه متأثر إلى حد ما بالسياق الفكري والأيديولوجي ليوغوسلافيا الاشتراكية، الذي كان يعارضه.

الكلمات المفتاحية: الإسلام، الاشتراكية، البوسنة والهرسك، علي عزتبيغوفيتش، الحداثة، العلمانية.

UDK 177:32:929 Izetbegović A.
DOI 10.26340/muallim.v27i107.2240

MORAL U LIDERSTVU ALIJE IZETBEGOVIĆA

Safet SOFTIĆ

Sažetak: Alija Izetbegović u radu je predstavljen kao lider koji je, uprkos zatvaranjima, ratu i velikim stradanjima, ostao vjeran svojim moralnim i vjerskim principima. Posebno se ističe njegovo zalaganje za suživot, odbijanje osvete i poštovanje tuđih bogomolja i naroda. Njegovo liderstvo nije se temeljilo samo na političkoj moći, već na vjeri, principima i odgovornosti prema ljudima. Tekst zaključuje da politika bez morala vodi podjelama i sukobima, dok moralno i principijelno liderstvo može doprinijeti miru, suživotu i očuvanju dostojanstva svih ljudi.

Ključne riječi: *Alija Izetbegović, moral, liderstvo, Saadat Hasan Manto*

Moral u liderstvu Alije Izetbegovića

Kada govorimo o historiji, često je opisujemo kroz bitke i političke odluke, kroz granice koje se crtaju i brišu. Prava priča historije zapravo se piše u onome što te granice znače za običnog čovjeka. Zato želim početi pričom koja ne govori direktno o Bosni i Hercegovini, ali koja savršeno oslikava ono što se događa kada ljudska zajednica izgubi moralni kompas.

Godine 1955. pakistanski pisac Saadat Hasan Manto napisao je kratku priču "Toba Tek Singh". Radnja je smještena u duševnu bolnicu, nakon podjele Indije i Pakistana. Ljudi unutar tih zidova – učenjaci, očevi, komšije – iznenada postaju razvrstani po religiji, naciji, umjetnim linijama koje nikada nisu postojale u njihovim životima. Priča završava potresno: jedan čovjek Bishan Singh leži na zemlji između dvije žice, u ničijoj zemlji. Nije pripadao nijednoj strani. Nije pripadao nikome.

Zašto ovu priču spominjem danas? Zato što ona pokazuje do čega dovodi institucionalizirano ludilo – kada se razlike pretvore u oružje, kada se linije povuku tako da uništavaju ljudske živote. Pokazuje šta se dešava kada liderstvo postane samoodržanje, a ne služba narodu. Kada umjesto doma, čovjek ostane da leži na komadu zemlje bez imena.

Historija je puna takvih primjera. Lidera koji su ubjeđivali svoje narode da abnormalno jeste normalno, da su podjele jedini put, da se može opstati samo uništavanjem drugog.

Ali u historiji naše zemlje postoji primjer koji dokazuje da to ne mora biti tako. Primjer lidera koji je pokazao da se može vjerovati i u Boga i imati povjerenje u čovjeka. Da se može biti vođa, a ostati čovjek. Da se i u najtežim trenucima može graditi moral, a ne mržnja.

Taj primjer je Alija Izetbegović.

Rođen 1925. godine u Bosanskom Šamcu, odrastao je u Sarajevu, u gradu gdje su se stoljećima susretale različite vjere i kulture. Njegov život obilježile su dvije stvari: duboka vjera i progon. Dva puta je zatvaran zbog svojih uvjerenja – prvi put nakon Drugog svjetskog rata, a drugi put 1983. godine, u montiranom Sarajevskom procesu muslimanskim intelektualcima.

Zatvor je mjesto koje može slomiti čovjeka. Izolacija, odvojenost od porodice, gubitak zajednice, osjećaj nepravde – sve to stvara duboke ožiljke. A Alija Izetbegović je tu cijenu platio više puta, u godinama svoje mladosti i zrelosti. Ono što je fascinantno jeste da on nije izašao slomljen. Izašao je jači. Njegova vjera je postala još dublja, njegova uvjerenja još čvršća.

Znao je da vjera u Boga nije odvojiva od morala i etike. I upravo je ta osnova, djelimično izgrađena u ćelijama zatvora, stvorila političara kakvog dotad nismo poznavali – čovjeka koji nije ulazio u politiku zbog koristi, nego zbog uvjerenja.

Politika, međutim, ima moć da promijeni čovjeka. Koliko puta smo vidjeli da ljudi, kad osjete vlast, gube sebe? Da im moć postaje važnija od pravde, a prijestolje važnije od naroda? Koliko puta je vlast postala otrov, čak i oni koji su nekad bili borci za slobodu postali su tlačitelji?

Alija Izetbegović je bio drugačiji.

U vremenu kada je svijet tonuo u ludilo raspada Jugoslavije, on je ušao u politički život, ali je ostao vjeran moralnom kompasu. Nije imao komunistički

staž. Nije bio dio struktura koje su decenijama vladale. Bio je čovjek koji je prošao kroz tamnicu, ali nije nosio mržnju.

Dok su drugi crtali granice krvlju, on je govorio o suživotu. Dok su drugi palili bogomolje, on je zabranjivao osvetu. Podsjetimo se: tokom rata u Bosni i Hercegovini, srpske snage uništile su najmanje 614 džamija, a dodatno oštetile preko 200 – gotovo 80% islamskih bogomolja. Ipak, on nikada nije dao nalog da se sruši crkva jer je razumio da mjesto molitve – bilo čije – nije samo zgrada. To je prostor između čovjeka i Boga.

Tu se vidi veličina Alije Izetbegovića. Jer, lahko je držati se principa kada je sve mirno. Prava snaga čovjeka mjeri se u trenucima kada su svi razlozi protiv tebe. Kada tvoji ljudi stradaju. Kada se od tebe traži osveta, tada se pokazuje koliko su tvoja uvjerenja zaista tvoja.

Nažalost, znamo da su ti trenuci za Bosnu i Hercegovinu bili strašni. Genocid u Srebrenici, masovni zločini širom zemlje, logori, opsada Sarajeva – to su rane koje još uvijek bole. U tim okolnostima, kada bi mnogi lideri posegnuli za osvetom, Alija Izetbegović nije učinio isto. Nije ušao u spiralu zla. Znao je da osveta ne donosi pravdu, već samo produžava lanac nasilja.

Nije to bilo naivno. Nije to bilo neznanje. To je bila svjesna odluka. Odluka vođena vjerom i moralom.

I upravo zato Richard Holbrooke, glavni arhitekta Dejtonskog sporazuma, nije imao dilemu kada je rekao: "Da nije bilo Alije Izetbegovića, danas ne bi bilo Bosne i Hercegovine."

No, liderstvo nije samo u ratu. Ono se možda još teže mjeri u miru jer oružje se može spustiti, ali rane ostaju. Statistike pokazuju da polovina zemalja koje prođu kroz rat vrlo brzo ponovo skliznu u sukob. Pravi izazovi često dolaze poslije – kada treba graditi institucije, liječiti traume, pomiriti komšije.

Alija Izetbegović je i tada pokazao isti principijelni pristup. Susretao se s lokalnim zvaničnicima, slušao običan narod. Jednom prilikom, imao sam čast biti u prostoriji kada ga je jedan čovjek upozorio da ga ogovaraju, da mu rade iza leđa. Uz osmijeh, Alija Izetbegović je mirno rekao: "Vjeruj mi, samo me to brine", i time zatvorio tu raspravu. Nije živio u strahu od ljudi. Njegov jedini strah bio je pred Bogom i vlastitim djelima.

I zato je mogao biti most. Most između istoka i zapada – jer njega su podjednako poštovali i u Washingtonu i u Rijadu, i u Teheranu i u Briselu. Most između vlastitog naroda i drugih naroda. Most između vjere i politike. Njegov ugled je bio toliki da je, uprkos sukobima između Irana i Saudijske Arabije, upravo saudijski kralj poslao avion da ga odvede na konferenciju u Teheran. Takvo povjerenje ne može se kupiti. Ono se stječe moralom.

I zato ne čudi da mu je i narod odavao priznanje. Njegova dženaza 2003. godine okupila je više od stotinu hiljada ljudi, pod kišom, u tišini, u poštovanju. To nije bio samo ispraćaj jednog državnika. To je bio ispraćaj čovjeka kojem su ljudi vjerovali – u ratu i u miru.

Zaključak

Na kraju, želim se vratiti slici s početka, slici ničije zemlje. Alija Izetbegović posvetio je život da ovaj komad zemlje – Bosna i Hercegovina – nikada ne bude ničija zemlja. Da nikada ne postane prostor gdje ljudi leže izgubljeni, bez imena, bez doma. Da ovo ostane zemlja svih svojih naroda i građana. Da ovo bude mjesto gdje čovjek, bez obzira na vjeru ili ime, može živjeti dostojanstveno.

I zato, kada govorimo o moralu u liderstvu, njegova poruka je jasna: politika bez morala vodi u ludilo, ali politika vođena vjerom i principima može graditi mir čak i u najtežim trenucima. Na nama je da tu poruku ne zaboravimo. Granice se mogu pomjerati, sistemi se mogu mijenjati, ali samo moralno liderstvo ostavlja trag kroz generacije.

Abstract

MORALITY IN ALIJA IZETBEGOVIĆ'S LEADERSHIP

Safet Softić

This paper presents Alija Izetbegović as a leader who, despite imprisonment, war, and immense suffering, remained faithful to his moral and religious principles. Particular emphasis is placed on his commitment to coexistence, his rejection of revenge, and his respect for other peoples and their places of worship. His leadership was based not solely on political power, but also on faith, principles, and responsibility toward others.

The paper concludes that politics without morality leads to division and conflict, whereas moral and principled leadership can contribute to peace, coexistence, and the preservation of the dignity of all people.

Keywords: Alija Izetbegović, morality, leadership, Saadat Hasan Manto

الملخص

الأخلاق في قيادة علي عزتبيغوفيتش

صافِت سوفتيتش

يُقدم هذا المقال علي عزتبيغوفيتش بصفته القائد الذي ظل رغم السجن والحرب والمعاناة الشديدة وفيا لمبادئه الأخلاقية والدينية. ويركز بشكل خاص على نضاله من أجل التعايش، ورفضه للانتقام، واحترامه للشعوب المختلفة ومعابدها. ولم تكن قيادته قائمة على السلطة السياسية وحدها، بل وعلى الإيمان والمبادئ والمسؤولية تجاه الناس.

ويخلص المقال إلى أن السياسة العارية عن الأخلاق تولد الانقسامات والصراعات، بينما تُسهم القيادة الأخلاقية القائمة على المبادئ في تحقيق السلام والتعايش والحفاظ على كرامة الناس جميعا.

الكلمات المفتاحية: علي عزتبيغوفيتش، الأخلاق، القيادة، سعادات حسن مانتو.

UDK 28-277.2:929 Izetbegović A.
DOI 10.26340/muallim.v27i107.2250

KUR'AN U MIŠLJENJU ALIJE IZETBEGOVIĆA

Almir FATIĆ
Univerzitet u Sarajevu – Fakultet islamskih nauka
almir.fatic@fin.unsa.ba

Sažetak: Alija Izetbegović (1925–2003), prvi predsjednik nezavisne Republike Bosne i Hercegovine, bio je i mislilac koji se bavio pitanjima islama i savremenog svijeta te odnosom između vjere, društva i politike. Imao je duboko poštovanje prema Kur'anu, naglašavao je njegov značaj i ulogu u oblikovanju islamske misli, morala i društva. Njegov stav prema Kur'anu zauzimao je centralnu ulogu u njegovim razmišljanjima o religijskom i političkom pitanjima i temama. Izetbegovićevo djelo u značajnoj mjeri inspirirano je Kur'anom časnim. Cilj ovoga rada je da istraži na koji način je Alija Izetbegović gledao na Kur'an kao Božiju Knjigu i prvi izvor islama; kako je pristupao Kur'anu i kako je tretirao Kur'an u svojim radovima i kako se i kada na njega pozivao te njime argumentirao svoje poglede, mišljenja i stavove. U zaključku autor donosi vlastitu sintezu pogledā i mišljenjā Alije Izetbegovića o Kur'anu.

Ključne riječi: *Alija Izetbegović, Kur'an, tumačenje, savremenost, islamski preporod, sloboda, politika*

Uvod

Alija Izetbegović (1925–2003), prvi predsjednik nezavisne Republike Bosne i Hercegovine, bio je mislilac koji se bavio pitanjima islama i savremenog svijeta te odnosom između vjere, društva i politike. Imao je duboko poštovanje prema Kur'anu, naglašavao je njegov značaj i ulogu u oblikovanju islamske misli, morala i društva. Zapravo, njegov stav prema Kur'anu zauzimao je centralnu ulogu u njegovim razmišljanjima o religijskom i političkom pitanjima i temama, a najpotpunije je izražen u njegovim tekstovima o problemima islamskog preporoda te u djelima: *Islamska deklaracija*, *Islam između istoka i zapada* i *Moj bijeg u slobodu – Bilješke iz zatvora 1983-1988*.[1] Njegovo djelo u značajnoj mjeri inspirirano je Kur'anom.

Cilj ovoga rada je istražiti: 1. na koji način je Alija Izetbegović gledao na Kur'an kao Božiju Knjigu i prvi izvor islama; 2. kako je pristupao Kur'anu i kako je tretirao Kur'an u svojim radovima i 3. kada se na njega pozivao te njime argumentirao svoje poglede, mišljenja i stavove. Prvo ćemo pregledno, uz mjestimične naše komentare, izložiti sadržaj kojim se realiziraju navedeni ciljevi, a potom ćemo, u zaključku, dati vlastitu sintezu pogledā i mišljenjā Alije Izetbegovića o Kur'anu. U radu ćemo koristiti metode prikladne ciljevima rada.

Dva pravila čitanja Kur'ana

Davne 1977. godine, u kratkom tekstu pod naslovom "Kako čitati Kur'an", Alija Izetbegović napisao je da je "više puta čitao Kur'an", ali se, po vlastitom priznanju, nikada nije posebno upitao "kako stvarno treba čitati Kur'an". I potom iznosi svoja razmišljanja o tome, zapravo, *dva pravila* za čitanje Kur'ana, koja ukratko navodimo i elaboriramo (Izetbegović, 2005:1/99–102).

Prvo pravilo koje, prema Izetbegoviću, treba imati u vidu jeste "da je Kur'an cjelina". Objašnjava ga na sljedeći način:

> "Nijedan kur'anski ajet[2], uzet pojedinačno i izdvojen iz teksta, nije čitava istina, nego samo dio istine. Samo Kur'an je cijela i neokrnjena istina. Citiranje pojedinačnih ajeta je neizbježno, ali uvijek treba voditi računa o ovoj ograničenosti domašaja. To je kao kod mozaika" (Izetbegović, 2005:1/99).

[1] U ovom radu korištena su izdanja ovih knjiga iz 2005. godine, kada su, u izdanju sarajevske Izdavačke kuće OKO, objavljena Izetbegovićeva *Izabrana djela* u deset tomova.

[2] Za kur'anski ajet Izetbegović će u svojim tekstovima nekada kazati *ajet*, nekada *rečenica*, a nekada *stavak*.

Da bi upotpunio svoje objašnjenje, autor predmetnog citata navodi dva primjera. Prvi primjer je slučaj kur'anskog ajeta koji propisuje odmazdu (al-Baqare, 179) zajedno s ajetom "koji poziva na praštanje". Drugi primjer su ajeti: *Ne zabranjujte sebi lijepe i čiste stvari koje vam je Bog dozvolio*" (al-Mā'ida, 87); *Ne upiri svoje oči prema ukrasima ovoga svijeta...*" (Tā-Hā, 131).[3] Izetbegović potom upozorava:

> "Površan čitalac bi mogao pomisliti da se radi o protivrječnostima u Kur'anu, što posigurno nije slučaj." I onda daje objašnjenje: "Naprotiv, radi se o nečemu što čini najviši i isključivi kvalitet Kur'ana i islama, o sintezi ovih na prvi pogled protivrječnih zahtjeva. Kur'an, očigledno, neće jedno, nego hoće oboje. On neće samo kažnjavanje, on hoće i praštanje (i obrnuto). Isto tako, on neće samo onaj nego i ovaj svijet, nikada samo jedan od njih. Ljudi koji bi samo i uvijek kažnjavali, makar i pravedno, ne bi bili muslimani, jer nisu praštali. Ali i oni koji bi uvijek praštali, ne bi odbijali zlo zlim, također ne bi bili muslimani. Muslimani su samo oni koji znaju pravu mjeru jednog i drugog" (Izetbegović, 2005:1/99).

Navedene zaključke, prema Izetbegoviću, moguće je izvesti samo iz Kur'ana kao cjeline, ne i iz pojedinačnih ajeta čitanih izdvojeno.[4]

Drugo pravilo čitanja Kur'ana koje nudi Izetbegović jeste: "Čitajte Kur'an uvijek ponovo, naravno uz neophodne razmake vremena." Na taj način se, prema njemu, otkriva ono "što bi se moglo nazvati slojevitošću Kur'ana". Kur'an ostaje isti, kaže Izetbegović, ali: "...vi ste se promijenili ili su se promijenile vaše lične prilike, ili svijet u kojem živite. I opet kroz primjere objašnjava 'ovo pravilo čitanja', odnosno objašnjava ga putem vlastitog iskustva:

> 'Kada sam davno, kao mlad čovjek, čitao Kur'an, znam da sam se posebno zaustavljao kod ajeta koja su govorila o radu, borbi, pravednosti. O tome mi svjedoči i jedna sveščica iz tog vremena koja se nekim slučajem sačuvala i koja je puna takvih i sličnih ajeta, ustvari izvadaka iz Kur'ana. Dobro se sjećam da sam kao mladić bio posebno impresioniran ajetom koji govori o obavezi otpora tiraniji. Naime, na jednom mjestu, govoreći o liku muslimana – vjernika, Kur'an ih, pored ostalog, opisuje i kao one koji *...kada ih kakvo nasilje pogodi, odupru mu se*. To je 39. ajet sure aš-Šūrā. Sjećam se kako sam ga rado citirao u svakoj prilici. Danas, međutim, više me privlače ajeta koja govore o Bogu, relativnosti života, čak prolaznosti, dakle ajeta koja upućuju meditaciji, a ne akciji'" (Izetbegović, 2005:1/100).

Drugi primjer iz vlastitog života koji Izetbegović navodi je posebni utisak koji je na njega ostavio ajet "koji govori o Bogu kao jedinoj stvarnosti koja ne prolazi: *Sve prolazi, samo ostaje lice tvoga Gospodara...*" (ar-Rahmān, 26–27). Sljedeći primjer je smrt njegove majke "dok je bol u mojoj duši još bila svježa", kada je rado otvarao stranicu Kur'ana "na kojoj se nalaze one divne rečenice:

> *O smirena dušo, vrati se svome Gospodaru, zadovoljna jer je i On sa tobom zadovoljan. Uđi među Moje dobre robove i nastani se u Mome raju* (kraj sure al-Fağr). Tada sam pomišljao: koje bi bolje riječi utjehe mogao izgovarati čovjek, kome bi bilo suđeno da se nadnese nad lice mrtvog djeteta? Kur'an je, dakle, u jednom slučaju zakonik ili borbeni poklič, a u drugom utjeha za neizbježne nevolje ovoga svijeta. U jednoj prilici ćemo više primijetiti jedno, a u drugoj ono drugo" (Izetbegović, 2005:1/100).

Izetbegović smatra da ovo otkrivanje različitih "slojeva" ili tonova Kur'ana u zavisnosti od ličnih prilika čovjeka pojedinca, vrijedi i na historijskom planu, u životu zajednice. Tada govorimo, smatra on, o posebnoj aktuelnosti nekih kur'anskih ajeta:

> "Tamo gdje bjesni rasizam, poseban značaj svakako će imati ajeta koja govore o zajedničkom porijeklu, pa prema tome jednakosti svih ljudi (npr. prvi ajet sure an-Nisā). Tamo gdje se vrši vjersko nasilje ili vlada isključivost bilo koje vrste, mora se svojim značajem isticati onaj reski zakon od tri riječi: *U vjeri nema sile*" (al-Baqara, 256) (Izetbegović, 2005: 1/101).[5]

U više navrata Izetbegović će navoditi i ponavljati ovaj ajet, npr. i u knjizi *Moj bijeg u slobodu* (str. 59): "Kad je riječ o ljubavi i vjeri, sila ne pomaže. *U vjeri nema sile*" (Kur'an, 2/256).

O učenju Kur'ana

Izetbegović zatim nastavlja da govori o praksi učenja Kur'ana, tj. učenjem ili slušanjem arapskog originala, koju on smatra posebnom vrstom čitanja Kur'ana. Navodi da neki ljudi ovu vrstu čitanja Kur'ana ne smatraju naročito vrijednom, s obzirom na to

---

[3] Izetbegović u svojim radovima koristi Pandža-Čauševićev prijevod Kur'ana iz 1937. s mjestimičnim modifikacijama. Vidi: *Kur'an Časni. Prijevod i tumač*. Preveli i sredili: hafiz Muhammed Pandža i Džemaludin Čaušević, Libris, Sarajevo, 2012.

[4] Treba istaći da su još klasični metodolozi nauke o tumačenju Kur'ana (*at-tafsīr*), kao jedno od metodoloških tumačenjskih pravila, uspostavili pravilo kur'anskoga konteksta. Prema ovom važnom pravilu, komentatoru nije dopušteno da kur'anske riječi ili ajete tumači same za sebe; obaveza mu je sagledati ih i protumačiti u kontekstu datog kur'anskoga Teksta, pogotovo ako jedna riječ ili, pak, ajet imaju polisemno značenje. Vidi: Ar-Rūmī, 2003:140; Fatić, 2014.

[5] "On, koji, dakle, nije izučavao historiju tefsirske nauke niti škole tefsira, uočava slojeve kur'anskog teksta, kur'ansku sveobuhvatnost i univerzalnost. Izetbegović se u tom tekstu drži najboljih zasada – poststrukturalističke metode i Gadamerove aplikacije, prema kojoj se tekst dovršava u duhu čitaoca, obogaćuje se i mijenja sa čitaočevim iskustvom i mijenom Vremena" (Džemaludin Latić, u predgovoru *Problemi islamskog preporoda*).

da većina nas ne razumije to što uči. Međutim, on izričito kaže da se ne slaže s takvim mišljenjem. I opet navodi primjer iz vlastitog života. Riječ je o jednoj konferenciji na kojoj je bio te se prisjeća da je svaki dan konferencije počinjao i završavao učenjem jednog dijela Kur'ana (Ašereta), koji je učio jedan od poznatih hafiza. Primjetio je da su izlaganja učesnika uvijek praćenima nekim šapatom, škripanjem stolica i sl., ali kad bi hafiz započeo s učenjem, sve bi se umirilo, zavladala bi mrtva tišina. Vrhunac je bio, prisjeća se, hafizovo učenja sure ar-Rahmān, sure "poznate po svojoj ljepoti i skladnosti":

> "Mislim da taj utisak nisam u stanju opisati. Nisam znao značenje ove sure (osim one rečenice koja se kao refren ponavlja), ali mi se činilo kao da je potpuno razumijem, i ja i svi ostali. Poslije svakog od ovih učenja, ja sam se osjećao neizmjerno bliži svima drugima i činilo mi se da svi ti ljudi žele jedni drugima reći: pa zar ne vidite da smo mi braća! Nikada poslije ovog doživljaja ne bih mogao postaviti pitanje vrijednosti zajedničkog učenja ili slušanja arapskog originala Kur'ana. Svi istinski muslimani razumiju Kur'an, ovako ili onako" (Izetbegović, 2005:1/101).

Svoj kratki tekst zaključio je mišljenjem

> "da je čitanje Kur'ana kao putovanje kroz znane i neznane zemlje. Dva čovjeka prođu isti put, pa je jedan pun utisaka a drugi kao da je prošao žmireći. To zavisi od njih a ne od pejzaža i gradova kroz koje su prošli. Svako će u Kur'anu, dakle, naći onoliko koliko sam vrijedi" (Izetbegović, 2005:1/102).

O Kur'anu kao Knjizi

U knjizi *Islam između istoka i zapada* (70) Alija Izetbegović će kazati da je poznato "kako na pukog čitaoca ili analitičara Kur'an ostavlja utisak nesistematičnosti i spoja proturječnih elemenata".[6] Potom daje svoj odgovor zašto je to tako:

> "Ali Kur'an je život, a ne literatura, pa teškoća iščezava čim na njega počnemo gledati ne kao na način mišljenja nego kao na način življenja. Jedini autentični komentar Kur'ana može biti život, i kao što znamo, to je bio Muhammedov život. Nauka islama, koja je u pisanom obliku Kur'ana mogla izgledati neuhvatljiva i protivrječna, u Muhammedovom životu iskazala se kao potpuni, prirodni sklad i kao vrlo efikasno jedinstvo ljubavi i sile, uzvišenog i realnog, božanskog i ljudskog."

U poglavlju u kome razmatra fenomen umjetnosti, a u kontekstu nedokučivosti i neprevodivosti umjetničkih djela, odnosno nemogućnosti da se dosegnu racionalnim i logičkim sredstvima, kao što su Beethovenova *Deveta simfonija*, tragedije *Hamlet* i *Kralj Lir*, te roman *Ulysses* (Uliks), Izetbegović će napisati: "Slične neprevedive izraze nalazimo u Kur'anu na početku nekih sura" (Izetbegović, 2005:2/155).[7] Za Evanđelje i Kur'an Izetbegović će napisati da nisu "teološki spisi" (Izetbegović, 2005:2/181).

Pogledi na Kur'an

U tekstu pod naslovom "Razmišljanje uz 1400. godišnjicu Kur'ana" iz septembra 1969. godine, kako stoji na kraju teksta, Izetbegović daje mali prikaz, kako on kaže, "nekih stavova Kur'ana" (Izetbegović, 2005:1/61). Zabilježio je da je ovu godišnjicu obilježio tako što je još jednom pažljivo pročitao Kur'an. U mladosti je, kako piše, posebno tragao za socijalnim, političkim, naučnim, "dakle, prvenstveno nevjerskim istinama" (Izetbegović, 2005:1/49). Vremenom Izetbegović dolazi do jednog saznanja – da odgoj čovjeka rješava sve probleme – saznanja koje mu je "u duši riješilo tajnu: kako je Kur'an uspio dati odgovor na sva pitanja ljudskog života". Iz nastavka ovog teksta možemo derivirati nekoliko Izetbegovićevih pogleda o Kur'anu i njegovom sadržaju.

Tako npr. za Aliju Izetbegovića Kur'an je:

1. Knjiga koja daje odgovore na sva pitanja (str. 50).
2. Knjiga koja ne sadrži – niti treba da sadrži, veli on – gotova rješenja za sve konkretne probleme čovjekovog društveno-političkog život, a još manje gotove naučne istine o prirodi i njenim pojavama (str. 50).
3. Knjiga koja sadrži – i treba da sadrži – samo fundamentalne istine koje opredjeljuju čovjekov položaj i sudbinu u svijetu. Te istine stvar su vjere i etike; ne mijenjaju se i ne mogu se prevazići (str. 51).
4. Knjiga koja sadrži najveće i nezamjenjivo znanje (str. 51).
5. Prva i najvažnija istina u Kur'anu jeste vjera u Boga, razvijanje svijesti o jednom

---

[6] Ovo posebno važi za orijentaliste, koji na *kur'ansku poetiku* gledaju na taj način. U svojoj knjizi *The Sublime Qur'an and Orientalism* Muhammed Halifa objašnjava neke razloge u tom smislu. Naprimjer, on kaže da orijentalisti mogu gledati na kur'anski književni stil kao na "...mehaničko ponavljanje, ograničenog leksičkog nivoa, ispunjenog nespretnom sintaksom, neopravdanim pleonazmom i retoričkim ukrašavanjem u mnogim dijelovima te elipsama i retoričkim obratima u mnogim drugim" (20). Također v. Cragg, *The Mind of the Qur'an: Chapters in Reflection*: "Kur'an je drevni dokument, dalek i neprikladan, pristupačan samo šejhovima i stručnjacima. Čak i saosjećajan čitalac, koji nije njegov pristalica, možda će biti sumnjičav. Moglo bi biti da je on već zapazio da je njegov interes, zbog nedostatka potrebnih tragova, zbunjen i frustriran" (13).

[7] Izetbegović misli na "slova koja se cjelovito izgovaraju", tzv. "tajanstveni glasovi" na početku 29 kur'anskih sura, poput Elif Lām Mīm, Yā Sīn, Tā Hā, Sād itd. Više o ovim slovima, "neprevedivim izrazima" vidi: Karić, 1995:97–105; Adilović, 2010:212–226.

dobrom i pravičnom Gospodaru (str. 51).
6. Knjiga koja proglašava ravnopravnost žene, u smislu jednake vrijednosti žene kao čovjeka (str. 58).

U tekstu "Muslimanska – žena i majka" iz 1968, Izetbegović će kazati da "Kur'an nema uglađene hipokrizije, ali ima dosta jednostavnih i neuljepšanih istina" (Izetbegović, 2005:1/38). U istom tekstu ustvrdit će da su vjerske obaveze muškarca i žene po Kur'anu potpuno istovjetne. Isto je i sa svim moralnim obavezama koje Kur'an izričito ili prešutno sadrži (Izetbegović, 2005:1/39). Izetbegović smatra da je Kur'an "misao o jednakosti i bratstvu svih ljudi objavio na vrlo jasan i određen način" (Izetbegović, 2005:1/72).

U *Islamskoj deklaraciji* (str. 139) Izetbegović ističe da je Kur'an "centralni fakt islamske ideologije i prakse". Svaki uspon islamskih naroda, svako razdoblje dostojanstva počinjalo je afirmacijom Kur'an, smatra on. Za Izetbegovića Kur'an nije samo vjersko-moralni, nego društveno-politički kodeks. On ovo izriče u kontekstu "kada Kur'an umjesto trpljenja i pokoravanja i ponovnog trpljenja i pokoravanja odobrava ili čak propisuje borbu" (Kur'an, 2/216, 22/39, 60/2, 60/8–9, 61/10–11 itd.) (Izetbegović, 2005:2/266).

Kur'an kao dokaz i argument

Alija Izetbegović u mnogim tekstovima Kur'anom dokazuje brojne svoje stavove. Navest ćemo nekoliko primjera.

Za dokaz tvrdnji da je prva i najvažnija istina u Kur'anu vjera u Boga i razvijanje svijesti o jednom dobrom i pravičnom Gospodaru Izetbegović navodi veoma veliki broj kur'anskih ajeta (str. 51–53). Isto to čini i s tvrdnjom da su prihvatanje Božije volje i vršenje dobrih djela sadržaji dina i vjere (str. 53–54). Za tvrdnju "vjera je moral; njeno vršenje odgoj", također, navodi veći broj ajeta (str. 55), kao i za tvrdnju da "nauka i znanje, mada ne mogu suditi vjeri niti je uspostaviti, mogu je obogatiti" (str. 55–56). Kao dokaz da su pravda i pravičnost vrhunski zahtjevi islamskog morala navodi veći broj ajeta (str. 57–58). Da po Kur'anu nema odabranog naroda, niti više rase, navodi nekoliko ajeta (str. 58). O ravnopravnosti žene i muškarca te šta zahtijeva "jedinstveni moral u Kur'anu od inače svakog čovjeka" citira veoma veliki broj kur'anskih ajeta (str. 58–60). Nekoliko ajeta navodi o radu i borbu, "o ta dva velika zakona ljudskog života" (str. 60–61). O jednakosti i bratstvu ljudi navodi tri ajeta (an-Nisā, 76; al-Baqara, 213, al-Huğurāt, 13) (str. 72).

O tome kako Kur'an govori o jednom "ovako nesavršenom svijetu" Izetbegović navodi brojne ajete. Započinje ovako: "U Kur'anu čitamo ove rečenice" – a završava riječima: "Mogli bismo nastaviti da citiramo još mnogo zanimljivih rečenica iz Kur'ana časnog" (str. 74–77).

U tekstu "Za islamsku revoluciju" Izetbegović na jednome mjestu ustvrđuje kako se "velikaši, glavari i posjednici vlasti i bogatstva identificiraju kao nosioci opozicije prema vjeri i njenim zahtjevima", a potom, kao dokaz tome, navodi nekoliko ajeta, kao i za tvrdnju da je "kur'ansku objavu prihvatila sirotinja, a odbili bogataši" (str. 92). U istom tekstu kazat će: "Bog nas kuša, ali ishod ove dileme nije određen. *Šta god vas zadesi, to vam je od vas samih*, kaže Kur'an" (str. 97) (Shodno brojevima stranica vidi: Izetbegović, 2005:1).

U *Islamskoj deklaraciji* (str. 158) pozivanja na Kur'an su brojna, a posebno vidljiva i upečatljiva u poglavlju "Islamski napredak našeg doba (teze)", gdje autor iznosi 17 islamskih načela (čovjek i zajednica, jednakost ljudi, bratstvo muslimana, svojina, zekat i kamata, republikanski princip itd.) i uglavnom ih argumentira Kur'anom. Princip 17. (Odnos prema drugim zajednicama) ovako objašnjava: "Odnos islamske zajednice prema drugim zajednicama u svijetu počiva na principima:

1. Slobode vjerskog opredjeljenja (Kur'an, 2:256);
2. Snage i odlučne i aktivne odbrane (Kur'an, 8:61–62, 42:39–42, 2:190:192);
3. Zabrane napadačkog rata i zločina (Kur'an, 2:190, 42:43);
4. Međusobne saradnje i upoznavanja naroda između sebe (Kur'an 49:13);
5. Poštivanja preuzetih obaveza – ugovor (Kur'an, 9:4);
6. Uzajamnosti – reciprociteta (Kur'an, 9:8)".

Islamsko načelo o priznavanju kršćanstva i židovstva i odnos muslimana prema tim religijama i njihovim pripadnicima, smatra Izetbegović, "potječu gotovo doslovno iz Kur'ana (Kur'an, 29:45, 2:136, 5:47–49)". Za stav da "islam nikada nije htio biti samo nacija", odnosno da je "htio biti narod koji poziva na dobro i sprečava zlo", Izetbegović ukazuje na Kur'an, 3/190 i 22/41 (Izetbegović, 2005:2/71). O tome da je čovjek jednom svojom stranom "očevidno vezan za životinjski svijet i vuče porijeklo iz tog svijeta", Izetbegović u fusnoti dodatno kaže: "Ni Kur'an ne misli ništa drugačije", te citira 38. ajet šeste sure Kur'ana (Izetbegović, 2005:2/86).

U fusnotama knjige *Islam između istoka i zapada* nekada ukazuje samo na broj sure i ajeta iz Kur'ana (npr. str. 293), nekada navodi samo ajete ili njihove dijelove (npr. str. 111 i 144), a nekada čitaoca upućuje da *uporedi* s Kur'anom, citirajući ajet ili dio ajeta (str. 110). Nekad, pak, u osnovnom tekstu u zagradi ukazuje na Kur'an, kao što je to slučaj na 114 stranici: (Kur'an, sura '*Abasa*, priča o slijepcu). Za tvrdnju da islam odgovara čovjeku jer je sagrađen po liku njegovom, navodi Kur'an, 30/30 (str. 287). Katkada se Izetbegović upusti i u tumačenje

nekih kur'anskih ajeta[8]: "Kada je Allah u Kur'anu rekao: *Bog ne zadužuje nikog teretom koji ne može nositi* (Kur'an, 2/286), očigledno je ciljao na kršćanstvo" (Izetbegović, 2005:2/259).

Ili: "Kur'an se rjeđe obraća čovjeku, češće ljudima, a nerijetko njima samo kao građanima" (Izetbegović, 2005:2/285). "Sam Kur'an je izričito naglasio da je Muhammed samo čovjek (Kur'an, 17/93, 18/111, 40/6 itd.) i parafrazirao buduće napade na njega: *Šta je ovom poslaniku? Jedne hranu i hoda po trgovima*" (Kur'an, 25/7) (Izetbegović, 2005:2/263).

U poglavlju "Prihvatanje u odbacivanje Krista" komparira rječnik Evanđelja i Kur'ana (str. 262–266). Kur'an je, prema Izetbegoviću, "zadržao nešto od oporoga realizma Starog zavjeta..." (Izetbegović, 2005:2/267). U tom kontekstu u fusnoti navodi da najviše dodirnih tačaka između Staroga zavjeta i Kur'ana nalazimo u

> "onim britkim rečenicama protiv nedostojnih držalaca vlasti i bogatstva, tako čestim u objema knjigama. Kur'an grmi protiv 'oholih glavešina' (7/74), 'grješnih velikaša' (6/123), 'uglednika' (7/59), 'bezbožnih velikana' (11/27), 'rasipnih bogataša' (34/43) itd. Ovo je svakako izraz duštvene angažiranosti jevrejstva i islama" (Izetbegović, 2005:2/267).

U knjizi *Moj bijeg u slobodu* citira ajet: "*Bog se ne susteže da vam kao primjer navede jednu mušicu*" u kontekstu razmišljanja o "inteligenciji kompjutera", za koju kaže da je "glupa i da se u najboljem slučaju radi o simulaciji inteligencije", te ustvrđuje da ljudi nisu u stanju, i pored sveg znanja, "proizvesti jednog jedinog komarca iz močvare (mušicu)". Na kraju ovog pasusa kaže: "To je poruka onog ajeta o mušici" (Izetbegović, 2005:3/60).

Iz ajeta "*Ne bojte se ljudi, nego se Mene bojte*" – Izetbegović derivira zaključak da je "pokoravanje ostalo samo za Najvišeg Gospodara, za svakog drugog je ukinuto. Služenje Bogu je u skladu sa ljudskim dostojanstvom" (Izetbegović, 2005:3/88).

Kur'anska pripovijest o stvaranju prvog čovjeka (Kur'an, 2/30–34) sadrži, smatra Izetbegović, "barem dvije kapitalno važne stvari:

1. Svi su ljudi ako ne braća, a onda daleki rođaci i kao takvi jednaki, i
2. Prvo je bio Čovjek i Žena, pa onda ljudi i narodi. Sljedstveno tome 'ljudska prava' su starija (i važnija) od narodnih, plemenskih, zajedničkih, državnih. Ljudska prava su primarna, ova druga su izvedena" (Izetbegović, 2005:3/228).

Poznavanje sadržaja Kur'ana

Za dvojni poziv Kur'ana "vjerujte i činite dobro" Izetbegović veli da ga je samo u suri al-Baqara našao na osam mjesta, i potom navodi samo brojeve tih ajeta, a onda nabraja i nekoliko sura iz prve polovine Kur'ana. "Ostavljam čitaocu da sam nastavi dalje, da bi se uvjerio da će ono 'vjerujte i činite dobro' jednako često naći i u drugoj polovini Knjige" (Izetbegović, 2005:1/108–109).

U Glavi VIII "Islam i religija" knjige *Islam između istoka i zapada* Izetbegović navodi da je naredba zekata u Kur'anu spomenuta osam puta u poglavljima koja su objavljena u Mekki i 22 puta u poglavljima koja su objavljena u Medini (str. 270). "Jedinstvo namaza i zekata utvrđivao je Kur'an", navodi Izetbegović, "stalno ponavljajući njihovu povezanost". Domalo kasnije elaborira da je formula "klanjajte namaz i dijelite zekat" samo specifičan oblik jedne druge fundamentalnije i općije "bipolarne" formule – vjerujte i činite dobro, koja se može smatrati temeljnim oblikom kur'anske religiozne i društvene zapovijedi. U fusnoti za ovu elaboraciju navodi:

> "Jedna poznata rečenica Kur'ana upućuje na ovu povezanost: *Zaista, oni koji vjeruju i čine dobra djela, klanjaju namaz i dijele zekat dobit će nagradu od svoga Gospodara. Za njih nema straha i tuge*" (Kur'an, 2/277) (Izetbegović, 2005:2/274).

Za "dualizam islama" navodi nekoliko ajeta na str. 275, i brojne ajete na str. 278–280 knjige *Islam između istoka i zapada*, a potom zaključuje: "Zajednički element svih citiranih rečenica Kur'ana jeste zahtjev za ovom čovjekovom aktivnošću (tj. racionalnom naukom – nap. A.F.) kojom počinje svaka njegova moć nad svijetom (prirodom) (str. 280). "Sva tumačenja Kur'ana pokazuju da je on bez Hadisa, dakle bez jednog života, nerazumljiv" (Izetbegović, 2005:2/276).

U *Islamskoj dekalaraciji* (str. 161) Izetbegović navodi: "Kur'an kaže da je unutrašnji preporod preduvjet svake izmjene i poboljšanja stanja jednog naroda" (Kur'an, 13:11). Po Kur'anu, kaže Izetbegović, "posmatranje prirode je religiozni sadržaj" (Izetbegović, 2005:3/105). "Kur'an je u jednoj od sura objavljenih u Mekki, dakle dosta rano, odbacio tvrdnju o božanskoj prirodi Krista", navodi Izetbegović (Izetbegović, 2005:3/246).

Kritika odnosa prema Kur'anu

Na kraju teksta "Razmišljanje uz 1400. godišnjicu Kur'ana" Izetbegović kritizira muslimanski odnos prema Kur'anu. Ističe da se Kur'an u

---

[8] Svoje gledište o tumačenju, odnosno interpretaciji Kur'ana Izetbegović iznosi u knjizi *Moj bijeg u slobodu*: "*Interpretacija Kur'ana ispočetka je bila slobodna*, ali je proces kreativne interpretacije (ra'y) bio postupno ograničavan sunom, kijasom i idžmaom itd., dok se nije potpuno ukrutio teorijom o 'zatvaranju vrata idžtihada' (u III vijeku). Bilo kakve inovacije su u potpunosti zakočene" (str. 390–391). Kasnije, u istoj knjizi, iznosi i ovaj stav: "*Kur'an i islam su odveć važne stvari da bismo ih mogli prepustiti samo hodžama*" (str. 401). I još o tumačima Kur'ana kaže: "*Nema više velikih tumača Kur'ana, ali zato ima hiljade hafiza. Umjesto stvaralačkih komentara – beskonačna učenja napamet, umjesto analiza i sinteza – beskonačno ponavljanje*" (italic – A.F.) (str. 403). Kao i o razumijevanju Kur'ana: "U pitanju razumijevanja Kur'ana, ima jedna čisto subjektivnom činjenica: moramo u njega vjerovati da bismo ga razumjeli" (str. 404).

muslimanskim kućama nalazi na istaknutom, posebnom mjestu, kaligrafski se ukrašavaju njegove korice i stranice najmaštovitijom ornamentikom, on je prvo što dijete počinje da uči i nauči, ali najveći broj njih nikada neće saznati pravi sadržaj i značenje Kur'ana. "Kur'an je neprikosnoveni simbol, ali je prestao biti zakonik, a trebalo bi biti obrnuto". Kur'an se ne čita, nego se "uči", recitira. U "učenju" ni Arap ni nearap više ne dokučuju njegovo značenje... (Izetbegović, 2005:1/62).

Još jednu Izetbegovićevu kritiku vidimo u tekstu "Kur'an i tzv. islamski šarti" iz 1978. godine. On smatra da islamski šarti ne odražavaju duh i cjelinu Kur'ana, "ne reprezentuju sve bitne elemente Kur'ana" (Izetbegović, 2005:1/107). "Samo je Kur'an čitava istina o islamu. On je Božija riječ. Šartovi su ljudski, odveć ljudski...", kaže autor na kraju (Izetbegović, 2005:1/110).

U *Islamskoj deklaraciji* iznosi snažnu kritiku odnosa prema Kur'anu, započinjući s pitanjem: "Kakav je bio položaj Kur'ana u vremenu koje je prethodilo razdoblju stagnacije i povlačenja?" i ovim odgovorom:

> "Odanost prema ovoj Knjizi nije prestajala, ali je izgubila aktivni a zadržala iracionalni, mistični karakter. Kur'an je izgubio autoritet zakona, a dobio 'svetost' predmeta. U njegovom istraživanju i tumačenju mudrost je ustupila mjesto cjepidlačenju, bit formi, a velike misli vještini recitacije. Pod stalnim utjecajem teološkog formalizma Kur'an se sve manje čitao, a sve više 'učio' (recitirao), a naredbe o borbi, ispravnosti i osobnom materijalnom žrtvovanju, opore i neprijatne našoj inerciji, rastvorile su se i nestale u ugodnom zvuku učenog kur'anskog teksta. Ovo neprirodno stanje postupno je prihvaćeno kao normalno, jer je odgovaralo onoj sve brojnijoj skupini muslimana, koja niti je mogla raskinuti s Kur'anom, niti je imala snage da svoj život preuredi prema njegovim zahtjevima. U ovoj činjenici treba tražiti psihološko objašnjenje pojave pretjeranog recitiranja Kur'ana. Kur'an recitiraju, tumače pa recitiraju, proučavaju pa opet recitiraju. Ponavljaju po hiljadu puta jednu njegovu rečenicu, da ne bi morali ni jedan jedini put da je primijene. Stvorili su opširnu i pedantnu znanost o tome kako se Kur'an izgovara, da bi pobjegli od pitanja kako da ga provedu u život. Na kraju, Kur'an su pretvorili u goli zvuk bez razumljivog smisla i sadržaja" (Izetbegović, 2005:1/139–140).

Ovakav odnos prema Kur'anu jeste, prema Izetbegoviću, prvi i najvažniji stvarni uzrok nazadovanja i nemoći muslimanskih naroda (Izetbegović, 2005:1/140).

Nemuslimani o Kur'anu

Jedna od tema kojom se bavio Izetbegović jeste i nemuslimanski pogledi o Kur'anu. U tekstu "Nemuslimani o Kur'anu" navodi mišljenja jednog broja zapadnjačkih autora o Kur'anu, "koja potječu uglavnom iz novijeg vremena" (Izetbegović, 2005:1/79).

Autor u tom tekstu citira misli sljedećih mislilaca, uredno navodeći izvor i broj strane: F.F. Arbuthnot, Paul Casanova, John Wiliam Draper, Harry Gaylord Dorman, H.A.R. Gibb, Hartwig Hirschfeld, Rev. G. Margoliouth, Edward Montagu, James A. Michener, John Nash, Rev. J.M. Rodwel, E. Danison Ross, Laura Veccia Vaglieri, George Bernard Shaw, Brtnard Russel, Edmund Burke, H.G. Wells.

Zaključak

Za Aliju Izetbegovića Kur'an je *živa poruka* – ne Knjiga koja se jednom pročita i odloži, već Knjiga kojoj se stalno vraća(mo) i uvijek iznova razumijeva – i *univerzalna poruka*, odnosno sveobuhvatni sistem za etička, duhovna, socijalna i politička pitanja. Izetbegović je Kur'an vidio kao Božiju Objava upućenu cijelom čovječanstvu, a ne samo muslimanima. Vidio ga je kao knjigu univerzalnih moralnih i duhovnih vrijednosti, koja ima trajnu relevantnost za savremeni svijet.

Smatrao je da je Kur'an kompatibilan s modernitetom, ali da to iziskuje njegovo ispravno tumačenje i razumijevanje koje ide u korak s vremenom, a ne robuje tradiciji bez kritičkog promišljanja. U tom smislu, Alija Izetbegović Kur'an nije posmatrao kao zatvoreni religijski Tekst ili Korpus, već kao dinamičnu Objavu koja traži angažiranog čovjeka – vjernika koji razmišlja, djeluje i doprinosi razvoju društva.

U Izetbegovićevom vidiku Kur'an ne traži slijepo slijeđenje, već razmišljanje, razumijevanje. U Kur'anu se vjernici pozivaju da razmišljaju, da uče iz svijeta koji ih okružuje. Kur'an često koristi fraze poput *Zar ne razmišljate?* – što je za Izetbegovića dokaz o intelektualnoj dinamici islama. Kur'an, dakle, poziva na akciju, na djelo; on nije i ne smije biti samo pobožni predmet, koji se recitira, nego nešto što se živi, primjenjuje u cilju uspostavljanja boljeg, pravednijeg društva.

Prema Izetbegoviću, Kur'an je temelj preporoda i islamskog pogleda na svijet, koji istovremeno naglašava Božiju apsolutnost i suverenost te ljudsku odgovornost i slobodu, moralni zakon i pravdu, poziv na akciju i reformu. Kur'an je jedinstvena Knjiga i po tome što objedinjuje duhovno i materijalno, religiju i društvo.

Izetbegović je vjerovao da nema vjerskog preporoda bez povratka Kur'anu, kao osnovi islamskog identiteta, što uključuje i političku dimenziju islama, koja je prije njega skoro pa uvijek izostajala. Riječ je o povratku Kur'anu ne samo kao Tekstu već kao *živoj poruci* koja se razumije, živi i primjenjuje u svakodnevnom životu i društvenim sistemima. Za njega je Kur'an temelj i izvor mudrosti, morala, slobode i društvene pravde; on je putokoz u ovom životu.

Izetbegovićevo poimanje i povremeno tumačenje Kur'ana je racionalno, modernističko i, rekli bismo, dinamičko, ali i, na neki i *svoj* način, duhovno. Međutim, prema njemu, Kur'an nije samo knjiga za ličnu duhovnost, već i poziv za aktivno djelovanje u društvu – zalaganje za pravdu, slobodu i dostojanstvo čovjeka. On se protivi pasivnom, formalističkom shvatanju islama koje zanemaruje društvenu odgovornost ("Kur'an ne traži od čovjeka da se odrekne ovoga svijeta, već da ga učini boljim.").

Literatura

Adilović, Ahmed (2010). "Karakteristični počeci kur'anskih sura". *Glasnik Rijaseta IZ*, 3–4, 212–226.

Cragg, Kenneth (1970). *The Mind of the Qur'an: Chapters in Reflection*. London: Ruskin House.

Fatić, Almir (2014). *Kur'anski semantički kontekst*. Sarajevo: El-Kalem & FIN.

Khalifa, Mohammad (1983). *Sublime Qur'an and Orientalism.* London: Kongman.

Izetbegović, Alija (2005). *Izabrana djela*. Knj. 1–10. Sarajevo: OKO.

Karić, Enes (1995). *Tefsir – Uvod u tefsirske znanosti*. Sarajevo: Bosanska knjiga.

ar-Rūmī, Fahd (2003). *Buḥūṯ fī uṣūl at-tafsīr wa manāhiğihi*. Riyāḍ: Dār ṭayiba.

الملخص

القرآن الكريم في فكر علي عزتبيغوفيتش

ألمير فاتيتش

كان علي عزتبيغوفيتش (1925–2003)، الرئيس الأول لجمهورية البوسنة والهرسك المستقلة، مفكرا مهتما بقضايا الإسلام والعالم المعاصر، وبالعلاقة بين الدين والمجتمع والسياسة. وكان يكن احتراما عميقا للقرآن الكريم، ويؤكد على أهميته ودوره في تشكيل الفكر الإسلامي والأخلاق والمجتمع. وكان موقفه من القرآن الكريم يلعب الدور المحوري في تأملاته حول القضايا والمواضيع الدينية والسياسية. كان عزتبيغوفيتش في أعماله يستلهم القرآن الكريم بشكل كبير، ويهدف هذا البحث إلى استقصاء الكيفية التي كان علي عزتبيغوفيتش ينظر فيها إلى القرآن الكريم، باعتباره كتاب الله والمصدر الأول للإسلام؛ وكيف كان يقارب القرآن، وكيف يتعامل معه في مؤلفاته، وكيف ومتى كان يستشهد به ويستخدمه دليلا على آرائه وأفكاره ومواقفه. وفي الخاتمة، يقدم الكاتب تلخيصا لرؤى علي عزتبيغوفيتش وأفكاره حول القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: علي عزتبيغوفيتش، القرآن الكريم، التفسير، الحداثة، النهضة الإسلامية، الحرية، السياسة.

Abstract

THE QUR'AN IN THE THOUGHT OF ALIJA IZETBEGOVIĆ

Almir FATIĆ

Alija Izetbegović (1925–2003), the first president of the independent Republic of Bosnia and Herzegovina, was also a thinker concerned with questions of Islam and the modern world, as well as with the relationship between religion, society, and politics. He held the Qur'an in profound esteem and emphasized its significance and role in shaping Islamic thought, morality, and society. His view of the Qur'an occupied a central place in his reflections on religious and political questions and issues. Izetbegović's intellectual work was to a significant extent inspired by the Noble Qur'an. The aim of this paper is to examine how Alija Izetbegović viewed the Qur'an as the Book of God and the primary source of Islam; how he approached the Qur'an and treated it in his writings; and how and when he referred to it and used it to substantiate his views, opinions, and positions. In conclusion, the author presents his own synthesis of Alija Izetbegović's views and reflections on the Qur'an.

Keywords: Alija Izetbegović, Qur'an, interpretation, modernity, Islamic revival, freedom, politics

UDK 32:929 Izetbegović A. „1990“
28-67
DOI 10.26340/muallim.v27i107.2241

ŠTA SMO MI I DRUGI NAUČILI OD ALIJE IZETBEGOVIĆA?

Remzija PITIĆ
Muftijstvo goraždansko

Sažetak: U uvodnom dijelu teksta autor podsjeća na neke važne godišnjice iz historije islama. U nastavku nas upoznaje sa susretom s Alijom Izetbegovićem 1990. godine tokom susreta muslimanske omladine iz svih tadašnjih jugoslovenskih republika. Izvrsnost Alije Izetbegovića autor prepoznaje u njegovoj kontinuiranoj borbi za slobodu oslobođenju robovanja bilo kome ili bilo čemu osim Uzvišenom Bogu i nepokolobljivom poštovanju čovjeka sa svim njegovim kvalitetama i manama.

Ključne riječi: *Alija Izetbegović, princip slobode, poštivanje čovjeka, etika*

Uvod

Hvala Bogu, Gospodaru svjetova, Milosniku Svemilosnome, Vladaru Sudnjega dana. Salavat i selam našem devletliji Muhammedu Mustafi, a.s., njegovoj čestitoj porodici Ehli-bejtu i časnim ashabima. Neka su smirene duše plemenitih bosanskih šehida, duše naših časnih učitelja, naših plemenitih roditelja, nena i deda, majki i očeva naših. Oni su nas stoljećima na ovom plemenitom i bremenitom bosanskom tlu svojim životima učili vjeri u Jednoga Boga i slijeđenju Njegovog Poslanika.

Ova 2025. godina je bogata godišnjicama na koje bi valjalo podsjetiti.

Ove godine je 1500 hidžretskih godina od rođenja Muhammeda, a.s.

Tačno je 1415. godina od početka objave Kur'ana.

Ovih dana se navršava 1355 godina od rođenja Tarika ibn Zijada.

Prije 838 godina, Salahudin Ejubi, smirena nek je duša njegova, oslobodio je Kuds.

Navršava se 610 godina od postavljenja prvog osmanlijskog funkcionera, krajišnika sa sjedištem u Foči Ishakbega Hranušića. Mehmed Čelebi ga je imenovao 1415. godine. On je naš čovjek iz porodice Kosača, iz sela Kosače kod Goražda. Otac je Isa-bega Ishakovića – osnivača Skoplja, Novog Pazara i Sarajeva.

Navršava se 525 godina od izgradnje džamija Sultana Bajazida II Velije u Rogatici, Foči i Nevesinju.

Ove godine je 505 godina od postavljenja Gazi Husrev-bega za namjesnika Bosne.

Rudo je utemeljeno tačno ovih dana prije 470 godina vakufnamom Mustafa-paše Sokolovića.

Prije 110 godina izgrađena je naša prva i najsjevernija munara u Logu pod Mangartom, u Republici Sloveniji.

I ovo današnje – 100 godina od rođenja Alije Izetbegovića.

Davni susret s Alijom Izetbegovićem

Kada je Muhammed, sin Abdullahov, u paganskom okruženju stasavao u mladića, a potom i zrelog čovjeka, njegovo okruženje ga je prepoznalo kao onog koji je svake vjere dostojan – El-Emin. Tako su ga vidjeli svi. I oni koji su unatoč svim izazovima bili svim svojim životima uz njega, ali i oni koji su ginuli boreći se protiv njega nakon što je dobio Objavu, a koja je tražila uspostavu novih odnosa zasnovanih na Božijem pravu i društvenoj pravdi.

Kada smo prije 35 godina u Sarajevu, kao brucoši Teološkog fakulteta, organizirali susrete muslimanske omladine iz svih republika tadašnje države, na kojima je učestvovalo 700 mladića i djevojaka, na završnici tog trodnevnog programa upoznali smo Aliju Izetbegovića. Govorio nam je u tjeskobi amfiteatra Gazi Husrev-begove medrese. Ni danas ne znam kako je toliko ljudi stalo u taj mali prostor. Nakon selama je kazao: "Dolazeći ovamo, po glavi su mi kolale...", nestalo mu je riječi i suze su ga slomile. Mi smo se nekako snašli i tekbirima, koje je predvodio Ismet Ağaoğlu, pomagali

Aliji da dovrši misao. Tri puta je gubio dah, nestajalo mu je riječi i suze su se slijevale niz njegovo mubarek lice. Nakon trećeg niza tekbira je nastavio: "Rekoh, po glavi su mi kolale neke drage uspomene, na neke isto ovako mlade ljude koji su nekad davno pokušali nešto slično ovome."

Mi smo tada vidjeli, očima što se ne vide, čovjeka, čovjeka dostojnog svake vjere. Ništa se u nama nije promijenilo ni do danas u odnosu na Aliju Izetbegovića. Bila je to ljubav i povjerenje. Oboje je zračilo iz njega, oboje je stanovalo u njemu i oko njega. I to je naš najsnažniji doživljaj Alije Izetbegovića.

Dobri Bog je Aliji Izetbegoviću dao sposobnost da s malo riječi kaže tako mnogo da to odjekuje i danas. To je rijedak dar – dar koji se daje rijetkima.

Zašto je nama Alija veliki?

Zato što ga je Allah, dž.š., podarivši mu osobine rijetkih, učinio takvim. I zato što je Alija čitavim svojim životom svjedočio predanost Božijem redu vrijednosti. A veličina i jeste, ili je barem dugo bila u našoj kulturi, samo onda kada se u Božijem redu vrijednosti bude velikim. Alija je volio Boga Dragog, Njegovog Poslanika, zadivljen je bio Božijim savršenstvom uređenja svijeta, i bio zahvalan na svakoj kušnji i izazovu koji su ga pratili cijeli život.

E, sad, kad bi on bio ovdje, sigurno bi me naružio, jer za nekog koga je Bog stvorio koristim termin velik. Zar nije tražio da se skinu njegove fotografije u jednoj od sala u koje je ušao usred Agresije na Bosnu i Hercegovinu?

Potpuna sloboda

Učio nas je, i životom svojim, da je sloboda najvažnija odlika i najveća vrijednost čovjeka. To je ona vječna tema, sve do naših vremena, u kojima više ne smije biti velikih tema, koja je zaokupljala umove mislećih ljudi kroz cijelu ljudsku povijest. To je i tema značajnog dijela svetih tekstova, naročito posljednjih.

Govoreći danas o slobodi, morali bismo se ponajprije osloboditi okova nametnutih, svođenih, pa i ideoloških pristupa ovoj najvažnijoj ljudskoj vrijednosti. Nametnuti su cijeloj civilizaciji narativi o takozvanim slobodama, a čiji je osnovni cilj srušiti sve prirodne, Božijim davanjem ustanovljene vrijednosti slobodnih ljudi. Odraz čovjekove slobode sadržan je u pokornosti Bogu. Čovjek je slobodan samo i jedino ako je rob Božiji. Razumijevajući duh Kur'ana i dajući svoj doprinos ovoj odlici ljudskog u Božijem redu stvari, Alija slobodi udahnjuje ovu dimenziju. Svrha stvaranja čovjeka je robovanje Stvoritelju. Ili će biti rob njegov, ili će ga zarobiti sve i svašta.

Velikim Bogom se kunemo da robovi biti nećemo. To je potpuna sloboda. Ne koristim ovdje sintagmu apsolutna sloboda, jer to nadilazi ljudsko. Apsolutno pripada Bogu.

Etika zajedničkog življenja u različitosti

Dosljedan duhu Kur'ana o stvaranju ljudstva u različitostima, Alija je i u najtežim okolnostima ostao vjeran ovoj vrijednosti. Kao sinu Bosne, stoljeća zajedničkog života bila su i njegovo iskustvo. To je dragocjena vrijednost koju je ova zemlja izgradila, a njeni ljudi poštovali. To bosansko iskustvo je postojalo i u srednjevjekovlju, tokom osmanlijske uprave, i u vremenima potonjim. Zato i jeste svom silinom na najbrutalniji način napadnuto s obje strane tokom strašnih devedesetih. Zato se na tu vrijednost nasrće i danas, a neće prestati ni sutra jer je vrijednost. Naša, bosanska i islamska; i ljudska.

Svijet je sazdan na principu različitosti. Različitost je važno obilježje kulture islama. Duh Kur'ana i sunneta tu vrijednost potvrđuju nezaobilaznom. Božiji rob i ne može drugačije doživljavati drugog Božijeg roba osim kao najveličanstvenije stvorenje Božije.

Različite kulture, običaji, iskustva, ideje, misli mogu samo obogatiti čovjeka. To i jeste smisao stvaranja u različitostima. Alija se zato nije svetio ni onima koji su mu toliko zuluma učinili tokom njegovog života, a mogao je. Strano mu je bilo sve jednostrano, jednoobrazno, jednodimenzionalno, jednobojno, jednostruko, uniformno (*ebter*). Njegov veliki san je bilo mnoštvo, mnogoznačno, mnogobojno, mnogostruko (*kevser*). Mušrici su spočitavali Poslaniku svedenost, jednoobraznost, a Allah, dž.š., mu je podario mnoštvo. Kevser će ga i tamo čekati.

To je svjetski um, u našoj duhovnoj i političkoj tradiciji poznat pod sintagmom *džihan šuuru*. Kao svjetski čovjek, Alija je cijeli svijet, cijeli kosmos gledao kao cjelinu. Svi veliki ljudi su baštinili takav pogled. Poštovao je i one koji su njegovu zemlju priznali, a potom joj uveli embargo. Za njega su i to ljudi, sa svim svojim vrlinama i mahanama. Njegov duh je bio dominantan u odnosu na svaku vrstu redukcije i bilo kakvog svođenja.

Zaključak

Nevjerovatna snaga duha Alije Izetbegovića u podnošenju teškoća, izazova, tereta i obaveza današnjim generacijama izgleda kao neka vrsta bajke. Dok većinu naših sunarodnjaka svaki, pa i najmanji, izazov odvodi u depresiju, u bježanje i, posljedično tome, nezahvalnost, Alija je sve svoje bremenite izazove stojički podnosio, tražeći i u njima priliku, šansu za nove mogućnosti. I iz svake kušnje, izazova, bremena izlazio je jači i ustrajniji u svojoj odlučnosti da nastavi činiti dobro sebi i korisno ljudima.

Nije se Bogu žalio, nije bio nezahvalan. Prihvatio je svaki izazov s kojim se suočio kao sudbinu. Kako prevazići poteškoće, kako izaći iz njih i kako pronaći rješenje za izazove bio je put na kome je trošio svoju energiju. Skoro čitav svoj život je proveo boreći se za svoje ideale i uvjerenja imajući pritom i poneku sumnju. No, nikad nije odustajao.

I mi i drugi smo mogli naučiti da je naš put u životu na ovome svijetu biti

igrač, a ne glumac. Gluma je, ionako, ponašanje po drugom, po tekstovima drugih, režijama drugih. Pristajanje da budeš igrač je naš vlastiti, autentični, vjerodostojni izbor. I kad se čini da nema izlaza, da je sve okrenuto protiv tebe i tad budi akter, budi igrač. Oni koji su to razumjeli i danas su igrači. Koji nisu, ostaje im gluma.

Abstract

WHAT HAVE WE AND OTHERS LEARNED FROM ALIJA IZETBEGOVIĆ?

Remzija Pitić

In the introductory section, the author recalls several important anniversaries from the history of Islam. The text then recounts the author's encounter with Alija Izetbegović in 1990, during a gathering of Muslim youth from all the then-existing republics of Yugoslavia. The author identifies Izetbegović's excellence in his unwavering commitment to freedom - understood as liberation from servitude to anyone or anything other than Almighty God - and in his steadfast respect for the human being, with all of his or her qualities and shortcomings.

Keywords: Alija Izetbegović, principle of freedom, respect for the human being, ethics

الملخص

ماذا تعلمنا نحن وغيرنا من علي عزتبيغوفيتش؟

رمزيا بيتيتش

يستذكر الكاتب في تمهيد المقال، بعض المناسبات المهمة في تاريخ الإسلام، ثم يحدثنا عن لقائه مع علي عزت بيغوفيتش عام ١٩٩٠ في اجتماع للشبيبة المسلمة من جميع الجمهوريات اليوغوسلافية آنذاك. ويُشيد المؤلف بتميز علي عزتبيغوفيتش عبر نضاله الدؤوب من أجل الحرية، والتحرر من العبودية لأي شيء أو مخلوق، سوى العبودية لله عز وجل، واحترامه الراسخ للإنسان بكل ما فيه من محاسن وعيوب.

الكلمات المفتاحية: علي عزتبيغوفيتش، مبدأ الحرية، احترام الإنسان، الأخلاق.

UDK 28:32(497.6):929 Izetbegović A"19"
DOI 10.26340/muallim.v27i107.2242

SAVREMENOST MISLI ALIJE IZETBEGOVIĆA: Analiza bosanskohercegovačke islamistike 60-ih i 70-ih godina XX stoljeća

Elvir DURANOVIĆ
Muzej islamske kulture i umjetnosti
Naučnoistraživački odjel „Institut za islamsku tradiciju Bošnjaka"
elvir.duranovic@iitb.ba

Sažetak: Rad se bavi analizom trinaest tekstova koje je Izetbegović objavljivao u novinama i časopisima Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini tokom 1960-ih i 1970-ih godina. Tekstovi u značajnoj mjeri sadrže njegovo viđenje temeljnih izvora islama, nekih društvenih fenomena, kao i stanja muslimanskog svijeta tog doba. Jezik Izetbegovićevih tekstova prilagođen je općoj vjerničkoj publici i pisan je jednostavnim i razumljivim stilom. Temeljne izvore islama, prije svih Kur'an, Izetbegović promatra izvan uobičajenih teoloških standarda, prepoznavajući u njima: istinu, pravdu i moral. Po njemu, islam nije potrebno braniti, jer islam, s vjerovanjem u jednog Boga koje oslobađa od služenja drugim gospodarima i beskompromisnim zalaganjem za univerzalne vrijednosti ljudskog roda, brani sam sebe.

***Ključne riječi:** Alija Izetbegović, Kur'an, islam, pravda, moral*

Muslimanski svijet i islam

U radu "Zašto su muslimani zaostali" Izetbegović govori o islamu koji je bio nosilac svjetskog civilizacijskog, naučnog i kulturnog napretka i pita se:

> "Da li islam budi ili uspavljuje snage jednog naroda? I može li se prihvatiti da bi islam, koji je u jednom slučaju donosio red, aktivnost, uljuđenost i stvarao gradove, države i prosperitet, mogao danas ili bilo kada dati jedan rezultat koji je tome sasvim oprečan?" (Izetbegović, 1966:92).

Kroz nekoliko karakterističnih primjera iz: etike, higijene, obrazovanja, dubokog jaza između bogatih i siromašnih i drugih poraznih socijalnih pokazatelja iz muslimanskih država on tvrdi da problem nije u islamu, već shodno islamskim reformističkim idejama s kraja XIX i početka XX stoljeća, postavlja drukčiju tezu: Nije li upravo odsustvo islama u ličnom i javnom životu uzrok nazadovanja muslimana?

> "Naše pitanje postavljeno u početku, da li je islam odgovoran za zaostajanje islamskih naroda, izgleda kao da se sada pretvara u pitanje: Nisu li upravo pojave koje znače negaciju islama u ličnom i javnom životu uzrok nazadovanja o kojem je riječ? Ovo pitanje nas navodi da razmotrimo onaj drugi uvjet: Da li muslimani slijede islam?"

Njegovo naglašavanje distinkcije između islama i onoga što muslimani

danas rade naslanja se na stavove savremenog muslimanskog mislioca Muhameda Arkuna[1], koji je o uvriježenoj zapadnjačkoj formulaciji, prema kojoj je: Islam ono što muslimani rade!, napisao značajne rasprave.

Za utjehu je, smatra Izetbegović, to što stanje muslimana danas nije rezultat prisutnosti islama, nego njegove odsutnosti. Kao primjer odsutnosti islama iz muslimanskog društva on navodi nekoliko socijalnih pokazatelja:

> "Islam je proklamovao da u imanju bogatih ima dio koji pripada siromašnima. Umjesto da im to pravo daju, bogati su posegli i za samim životom siromašnih, pa su mnogi seljaci došli u položaj da ne raspolažu ni svojom ličnošću. 'Muslimani su braća', ali feudalac i kmet nisu braća. Mnogi islamski gradovi pružaju prizore istovremene obijesne raskoši i bezgranične bijede. A islam kaže: 'Nije musliman onaj ko prenoći sit dok je njegov susjed gladan.' Prema nekim statistikama, u nekim islamskim zemljama broj kronično pothranjenih ljudi penje se i do 20%. Istovremeno njihova 'braća' po vjeri spavaju na zlatu i san im nije nemiran, barem ne od griže savjesti" (Izetbegović, 1966:95).

Aktivno učešće arapskih država u Pokretu nesvrstanih i njihovo, barem prividno, buđenje vjerovatno su utjecali na to da je on u zaključku ovog rada bio možda i previše optimističan kada je napisao:

> "Na svim stranama islamskog svijeta zapaža se pojava nove volje, jer današnje stanje pokreta i traženja, bez obzira na privremeno nesnalaženje, zastranjivanja i poraze (...), liči na sve drugo, samo ne na san i mirovanje. Ova volja, kojoj će islamska misao dati smjer, a izvanredna prirodna bogatstva islamskih zemalja sredstva, još jednom će zadiviti svijet u danima islamskog preporoda koji dolaze" (Izetbegović, 1966:99).

Ideju o revolucionarnoj snazi islama Izetbegović protežira i kroz druge tekstove objavljene u domaćoj islamistici. Tako se u tekstu "Islam i savremenost" (Abdulah (Izetbegović), 1973:11–14), koji je 1973. pod pseudonimom Osman Abdulah objavio u *Zemzemu* pita:

> "Da li je islam prevaziđen vremenom i razvojem, da li je on ispred ili iza vremena i: ima li on još nešto značajno da poruči svijetu našeg doba? (...) Ima li islam šta da radi u svijetu u kojem je jednakost ljudi još uvijek daleki san i gdje je razlikovanje ljudskih stvorenja, koje je Bog stvorio jednakima, svakodnevna pojava?" (Abdulah (Izetbegović), 1973:11–12)

Nakon citiranja brojnih ajeta iz Kur'ana koji oponiraju "savremenim" društvenim i kulturnim vrijednostima zaključuje:

> "Gledajući na carovanje alkohola baš u savremenom svijetu, moramo, ovaj put sa ponosom, reći da islam nije savremen (...). Islam je nesavremen, jer i po duhu i po slovu zahtijeva jednostavnost, solidarnost i skromnost" (Abdulah (Izetbegović), 1973:14).

Ovaj Izetbegovićev tekst, čiji sadržaj može podsjećati na vaz, objavljen je u glasilu učenika Gazi Husrev-begove medrese na pragu sedamdesetih i njegova nakana i nije bila da ponudi neka dublja promišljanja o islamu i savremenosti, nego da tadašnje učenike medrese, koji će u narednim desetljećima postati njeni profesori i nosioci islamskog života u našoj državi i šire, bodri, i, u društvenim okolnostima koje su tada vladale, pripremi na prisutnu osudu islama kao retrogradne, nesavremene ideje. Osudu s kojom će se po izlasku iz medrese svakodnevno susretati.

S druge strane, u tekstu "Muslimani i Izrael" (L.S.B., 1969:51–59), objavljenom 1969, on govori o principima cionističke izraelske politike koja svoj zločinački pir ima i danas[2] pred očima cijele svjetske javnosti. Izetbegović piše:

> "Cionizam koji je nastao kao reakcija na gotovo permanentne progone Jevreja u Evropi, sav svoj nakupljeni otrov i bijes i osvetu izlio je prema Arapima i tamo gdje su Jevreji uvijek živjeli u sigurnosti i zaštiti (...). Jevreji koji su bili najteže žrtve rasizma i genocida, danas su njegovi nosioci; oni su praktično postali produžetak Hitlerovih metoda bezobzirne upotrebe sile, raseljavanja, osionog odnosa prema pobijeđenima, pa čak i vojničke taktike blickriga, iznenadnog napada i nemilosrdnog obračuna i odmazde" (L.S.B., 1969:53–54).

Naravno, spomenute njegove dalekovidne opservacije bile su moguće u SFR Jugoslaviji 1970-ih, koja je kroz Pokret nesvrstanih bila na strani arapskih zemalja, a protiv kapitalističkog Izraela. U zaključku ovog teksta Izetbegović naglašava da snaga Izraela počiva u solidarnosti njihove dijaspore, tj. svih jevreja svijeta koji ne štede novca ni truda da pomažu Izrael. On smatra da se panizraelstvu treba suprotstaviti s panmuslimanstvom, s tim da, kako dalekovido poručuje, a što je zorno vidljivo i danas:

> "Solidarnost Jevreja nije samo na riječima" (L.S.B., 1969:58).

Svoja promišljanja o muslimanskim narodima i državama Izetbegović je dodatno elaborirao u tekstu "Za islamsku revoluciju" (Izetbegović, 1992:127–137), objavljenom 1972. godine. U uvodnim dijelovima on poredi islamsku i komunističku revoluciju, njihove stvarne mogućnosti i domete, a zatim ukazuje na premoć islamske revolucije, koja se, za razliku od komunističke, desila kroz moralni preokret i oslobađanje ljudskog duha i čovjeka kao takvog od pokoravanja bilo kome osim Bogu. Da je stanje u muslimanskim državama daleko od islamskog te da u tim državama islam služi da građane drži u pokornosti jednoj porodici ili

[1] Muhammed Arkun (1928–2010) je savremeni islamski učenjak. U svojim djelima bavio se pitanjem obnove islamske misli.

[2] U vrijeme pisanja ovog rada 2025. trajala su izraelska agresija i genocid na Gazu u Palestini.

partiji, a ne Bogu, Izetbegović portretira kroz nekoliko primjera a potom zaključuje:

> "Islam mora postati ono što jest: protest i borba u ime Boga protiv nepravde, neznanja, bolesti i prljavštine. (...) Moraju se naći nove snage idejno odane samo islamu. Te nove islamske snage moraju prestati misliti i raditi kao Alžirci, kao Libijci, kao Iračani, kao Afganistanci, Somalijci, Nigerijci i sl. Njihova politika mora da bude samo islamska, a ne arapska, turska, perzijska ili indonežanska... Zar dosadašnji porazi nisu dovoljna opomena?" (Izetbegović, 1992:137)

Porodica, odgoj, vjera i moral

Jedna od tema kojom se Alija Izetbegović bavio u domaćoj islamistici, a što je u skladu s ondašnjim modernističkim tendencijama, jeste tzv. žensko pitanje. Do 70-ih godina XX stoljeća već je postojala obimna bibliotečka građa na ovu temu ne samo u muslimanskom svijetu nego i u samoj Bosni i Hercegovini tako da je on svoj tekst objavljen u *Almanahu sa prilogom Takvim-a za 1387-88 godinu* (L.S.B., 1967:30–41), potom i u *Preporodu* (L.S.B., 1978:10/4-5 i 11/4) naslovio "Muslimanka – žena i majka (Prilog proučavanju tzv. ženskog pitanja u islamu)".

Po sličnoj matrici kao i u spomenutim radovima, Izetbegović komparira islam i zapad, islamsko i zapadnjačko poimanje žene, braka i bračnog života. Po njemu, muslimani od Evrope mogu preuzeti smisao za poslovnost i organiziranje, metodologije naučnog i tehničkog istraživanja, ali u pogledu morala i porodičnih vrijednosti Evropa nije uzor. Naprotiv, ona je po tom pitanju primjer koji se ne treba slijediti.

Snažno promovirajući muslimansku porodicu, posebno ulogu majke u njoj, Izetbegović zastupa stajalište da je ta i takva porodica sačuvala islamsku notu i da će nadživjeti propadanje porodičnih vrijednosti na zapadu oličenu u izbjegavaju tradicionalnog braka, istospolnim brakovima i ekspanziji nemorala nezabilježenog u ljudskoj povijesti.

O jednoj od temeljnih funkcija braka, odgoju djece, Izetbegović je posvetio nepotpisani tekst "Odgajamo li muslimane ili poltrone" (1971:7), objavljen u *Preporodu*. Ovaj rad predstavlja njegov javno iskazani bunt protiv ukorijenjenog, tradicionalističkog i muslimanskog odgoja kod nas. U uvodnom dijelu on pripovijeda kako mu je njegov dobar prijatelj pokazao rukopis teksta o odgoju muslimanske omladine, u kojem se navodi: da roditelji kod djece trebaju razvijati fine vrline, dobro ophođenje, skromnost, milosrđe, praštanje, neisticanje, mirenje sa sudbinom, strpljenje itd. Kod kuće se dijete treba pokoravati roditeljima, u mektebu hodži, u školi učitelju i nastavniku, na ulici čuvaru reda, a sutra na poslu direktoru, šefu i starješini (1971:7). Takav odgoj on naziva tužnom "filozofijom pokornosti", jer dok je neprijatelj muslimana, obrazovan, drzak i bezobrazan potčinjavao jednu po jednu muslimansku državu, muslimani su učili svoju djecu da budu fina, da "muhi zla ne misle", da se mire sa sudbinom i da budu poslušna. Takva "filozofija pokornosti", po njemu, nije islamska jer od normalnih ljudskih stvorenja stvara nesigurne ljude progonjene osjećajem krivnje, dok je, s druge strane Kur'an, oslobodio čovjeka od pokoravanja bilo kome osim Bogu i straha od bilo koga osim Boga. Na kraju teksta on poručuje roditeljima:

> "...da ne ubijaju silu u mladom stvorenju. Neka ih radije oblikuju i usmjere. Njihov uškopljenik nije musliman, niti ima načina da se mrtav čovjek 'prevede' u islam. Da bi odgajali muslimane, neka odgajaju ljude i to što kompletnije i potpunije. Neka im više govore o ponosu, nego o skromnosti, više o hrabrosti nego o pokornosti, više o pravednosti nego o milosrđu. Neka podižu jednu dostojanstvenu generaciju koja će živjeti i ići svojim putem ne tražeći za to ničije dopuštenje. Jer, zapamtimo, progres islama – kao i svaki drugi progres uostalom – neće doći od mirnih i pokornih, nego od hrabrih i buntovnih" (1971:7).

U sličnom tonu Izetbegović je napisao tekst "Razmišljanja o Hidžri" (Izetbegović, 1992:67–71), objavljen 1978. godine. Iako se iz različitih aspekata Hidžre mogu izvući važne poruke za muslimane danas, njega najviše zanimaju ljudi koji su zbog ideje napustili Meku i sve što su u životu ostvarili i odselili se u neizvjesnost u Medinu.

> "Ako su oni bili muslimani, da li smo mi to danas? Može li se reći da i oni i mi pripadamo istom velikom stablu islama? Oni su, kao i mi, izgovarali: Vjerujem da nema boga osim Allaha i da je Muhammed Njegov rob i Njegov poslanik. I mi to izgovaramo. Ali oni su to i vjerovali. Svojim životima, svojom požrtvovanošću, svojom Hidžrom i svim što je slijedilo iza nje, oni su potvrdili svoju vjeru. Obrnuto, našom pasivnošću, pokoravanjem, trčanjem za uspjehom, karijerom, novcem, mi svakodnevno dokazujemo da vjerujemo samo u ono što vidimo. Oni su umirali za vjeru, ili još više, živjeli za nju. A mi umiremo od raznih strahova, infarkta, saobraćajnih udesa, gojaznosti i sekiracija, a živimo od dana do sutra. Jednom rječju, oni su se bojali Boga, mi se bojimo ljudi" (Izetbegović, 1992:69).

Razlika je, poručuje on, velika, a i posljedice.

Konačno u tekstu "Moral i religija" (L.S.B., 1978:12–33) Izetbegović moral čvrstim užetom veže za religiju i drugi svijet jer je moralno ponašanje bez Boga i drugog svijeta bezumlje.

> "Moral je religija pretočena, prevedena u težnje i pravila ponašanja, odnosno čovjekovo voljno ponašanje ili odnošenje prema drugim ljudima usklađeno sa činjenicom postojanja Boga. Jer, da treba da vršim svoju dužnost bez obzira na sve teškoće i rizike kojima se izlažem (a to je ono što nazivamo moralnošću za razliku od ponašanja motivisanog interesom),

> takav zahtjev može se opravdati samo ako ovaj svijet i ovaj život nisu i jedini svijet i jedini život. To je tačka koja predstavlja zajedničko ishodište morala i religije" (L.S.B., 1978:21).

Promišljanja o Kur'anu

U domaćoj islamistici druge polovine XX stoljeća Izetbegović je objavio četiri rada o Kur'anu: "Razmišljanje uz 1400-godišnjicu Kur'ana" (L.S.B., 1968a:17–32); "Nemuslimani o Kur'anu" (L.S.B., 1968b: 53–60); "Kako čitati Kur'an" (Izetbegović, 1992:61–65); te "Kur'an i šarti" (L.S.B., 1976:25–29).

Kur'an je za njega svjež, inspirativan, integrativan, revolucionaran, poznaje i ljubav i mržnju, a samo mu je ravnodušnost strana. U tekstu "Kur'an i šarti" on zamjera učiteljima vjere što u šarte nisu uključili činjenje dobrih djela, jer je vjera bez dobrih djela prazna. Na šarte on gleda kao na uvjete dini-islama, a ne kao uvjete za izvršavanje vjerskih propisa. Takav pojednostavljen koncept ne odražava Kur'an koji prema njemu, pred čovjeka, da bi se smatrao muslimanom, postavlja samo dva uvjeta: vjeruj i čini dobra djela! Šarti su za njega simbol formalne vjere oličene u propisima, hijerarhiji, frazi i pozi. Taj formalizam ponekad poprimi takve razmjere da u potpunosti zasjenjuje samu bit propisa. Kao ilustraciju on navodi da je na istoku vidio ljude koji prilikom uzimanja abdesta "operu" sve propisane dijelove tijela i ostanu prljavi. Slično je i s drugim propisima. Šarti nisu cilj, cilj je dobro ili Bog kao vrhovno dobro. Svoj tekst o "Kur'anu i šartima" on završava pozivom vraćanja Kur'anu, jer Kur'an sadrži čitavu istinu o islamu (L.S.B., 1976:25–29).

Za Izetbegovića, revolucija koju je pokrenuo Muhammed, a.s., svoje ishodište ima u Kur'anu. Poslanik, a.s., je naučio ashabe da čitaju Kur'an, vjeruju u njega i žive prema njegovim savjetima. Ako se pogledaju rasprave mlade muslimanske zajednice, one su u najvećoj mjeri vezane za Kur'an i razumijevanje njegovih naizgled proturječnih poruka. Teme poput: stvaranje Kur'ana, slobodna vjera, sudbina, odgovornost za grijehe i Božiji sud su kur'anske teme. Kur'an je pokretao duhove i intelektualne rasprave (L.S.B., 1968a:17–32). Danas rasprava o Kur'anu nema. Danas Kur'an ne pokreće ništa.

Svaki čovjek pojedinačno suočen je svakodnevno s dilemama: Da li ostati ispravan i uspravan po cijenu prijetnji i gubljenja komfora ili baciti pod noge obraz i čast. Suočen s tom dilemom čovjek je sam, a tu samoću kod vjernika razbija jedino Kur'an. On sadrži odgovor i zato je dragocjen. Izetbegovićeva samoća u susretu s Kur'anom podsjeća na stavove ranijih učitelja tesavufa koji naglašavaju samoću u duhovnom doživljaju Boga Koji se svakom čovjeku pojedinačno otkriva u formi koja samom čovjeku odgovara. Otuda različito viđenje i razumijevanje istog kur'anskog teksta, Riječi Božije, nakon svakog novog čitanja (Bošnjak, 2019).

Zaključak

Kada je riječ o savremenosti misli Alije Izetbegovića objavljenih u domaćoj islamistici, smatram da je najaktuelnija ona koja poziva na lični doživljaj Kur'ana, nasuprot praksi prihvatanja gotovih rješenja koja se u današnje vrijeme u velikoj mjeri nude, bez uključivanja razuma i bez poziva na samostalno čitanje Kur'ana. Svojim, kako ga je akademik Enes Karić[3] opisao, esencijalnim, čitanjima Kur'ana, kao što se to i iz ovog rada može prepoznati, Alija Izetbegović remetio je ukorijenjene predodžbe o islamu usljed čega neke dionice iz njegovih tekstova objavljenih u našoj islamistici ni u budućnosti neće izgubiti na svježini.

[3] Vidi: Enes Karić, "Islam u 'Islamu između istoka i Zapada'", https://ivanlovrenovic.com/clanci/varia/enes-karic-islam-u-islamu-izmedu-istoka-i-zapada (pristupljeno 10.11.2025)

Literatura

Abdulah, Osman, (Alija Izetbegović), "Islam i savremenost", *Zemzem*, god. VI, br. 1–3, Sarajevo, 1973, str. 11–14.

Bošnjak, Abdullah, *Tajna jamačnog uvjerenja*, prijevod s perzijskog jezika: Mubina Moker, pogovor: Rešid Hafizović, Fondacija Baština duhovnosti, Mostar, 2019.

Izetbegović, Alija, "Božiji poslanik Muhammed, a.s.", u: *Problemi islamskog preporoda*, Uniprint, Sarajevo, 1992.

Izetbegović, Alija, "Kako čitati Kur'an", u: *Problemi islamskog preporoda*, Uniprint, Sarajevo, 1992, str. 61–65.

Izetbegović, Alija, "Razmišljanja o Hidžri", u: *Problemi islamskog preporoda*, Uniprint, Sarajevo, 1992, str. 67–71.

Izetbegović, Alija, "Za islamsku revoluciju", u: *Problemi islamskog preporoda*, Uniprint, Sarajevo, 1992, str. 127–137.

Izetbegović, Alija, "Zašto su muslimani zaostali", *Takvim 1967*, Izvršni odbor Udruženja ilmije u SR Bosni i Hercegovini, Sarajevo, 1966, str. 84–99.

Karić, Enes, "Islam u 'Islamu između istoka i Zapada'", https://ivanlovrenovic.com/clanci/varia/enes-karic-islam-u-islamu-izmedu-istoka-i-zapada (pristupljeno 10.11.2025)

L. S. B. "Kur'an i šarti", *Takvim 1397/1977*, Izvršni odbor Udruženja ilmijje u NR BiH Sarajevo, Sarajevo, 1976, str. 25–29.

L. S. B. "Muslimani i Izrael", *Takvim godina 1970*, Izvršni odbor Udruženja ilmije u SR BiH, Sarajevo, 1969, str. 51–59.

L. S. B. "Muslimanka – žena i majka (Prilog proučavanju tzv. ženskog pitanja u islamu)", *Almanah s prilogom Takvima za 1968*, Izvršni odbor Udruženja ilmijje u NR BiH, Sarajevo, 1967, str. 30–41.

L. S. B. "Muslimanka – žena i majka (Prilog proučavanju tzv. ženskog pitanja u islamu)", *Preporod*, br. 10 (185), Sarajevo, 1978, str. 4–5; br. 11 (186), str. 4.

L. S. B. "Moral i religija", *Takvim 1399/1979*, Izvršni odbor Udruženja ilmijje u NR BiH Sarajevo, Sarajevo, 1978, str. 12–33.

L. S. B. "Nemuslimani o Kur'anu", *Takvim 1969*, Izvršni odbor Udruženja ilmijje u NR BiH Sarajevo, 1968, str. 53–60.

L. S. B. "Razmišljanje uz 1400-godišnjicu Kur'ana", *Takvim 1969*, Izvršni odbor Udruženja ilmijje u NR BiH Sarajevo, 1968, str. 17–32.

"Odgajamo li muslimane ili poltroneĀ, *Preporod*, br. 26, Sarajevo, 1971, str. 7.

Abstract

THE CONTEMPORARY RELEVANCE OF ALIJA IZETBEGOVIĆ'S THOUGHT: AN ANALYSIS OF BOSNIAN-HERZEGOVINIAN ISLAMIC STUDIES IN THE 1960s AND 1970s

Elvir Duranović

This paper analyzes thirteen texts published by Izetbegović in the newspapers and journals of the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina during the 1960s and 1970s. These texts to a significant extent reflect his views on the fundamental sources of Islam, certain social phenomena, and the state of the Muslim world at the time. The language of Izetbegović's writings was adapted to a general readership of believers and characterized by a simple and accessible style. Izetbegović approached the fundamental sources of Islam, above all the Qur'an, beyond conventional theological frameworks, identifying in them the principles of truth, justice, and morality. In his view, Islam does not need to be defended, because Islam - with its belief in one God, which liberates human beings from serving other masters, and its uncompromising commitment to the universal values of humanity - defends itself.

Keywords: Alija Izetbegović, Qur'an, Islam, justice, morality

الملخص

فكر علي عزتبيغوفيتش المعاصر: تحليل الإصدارات الإسلامية في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين

إلفير دورانوفيتش

يتناول هذا المقال تحليل ثلاثة عشر نصا نشرها عزتبيغوفيتش في صحف ومجلات المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين. وتعبر هذه النصوص، بدرجة كبيرة عن رؤيته لمصادر الإسلام الأساسية، وبعض الظواهر الاجتماعية، وأحوال العالم الإسلامي آنذاك. وتتميز كتابات عزتبيغوفيتش بلغتها التي تلائم عامة المؤمنين، وبأسلوبها البسيط والمفهوم. وينظر عزتبيغوفيتش إلى مصادر الإسلام الأساسية، وفي مقدمتها القرآن الكريم، خارج إطار المعايير الدينية المعتادة، فيرى فيها: الحق والعدل والأخلاق. ويرى أن الإسلام لا يحتاج إلى من يدافع عنه، لأن الإسلام يدافع عن نفسه بنفسه، بالإيمان بالله الواحد الأحد، الذي يُحرر الإنسان من عبادة الآخرين، وبالالتزام الراسخ بالقيم الإنسانية الشاملة.

الكلمات المفتاحية: علي عزتبيغوفيتش، القرآن الكريم، الإسلام، العدل، الأخلاق.

UDK 28-1:111.1 Razi F.
DOI 10.26340/muallim.v27i107.2243

METAFIZIKA BITI U MIŠLJENJU FAHRUDINA RAZIJA

Hasan DŽILO

Sažetak: Rad razmatra Razijevo viđenje odnosa između biti i bitka u svjetlu dotadašnje filozofijske tradicije. Njegova teologizirajuća filozofija nije mogla izbjeći ovaj glavni problem dotadašnjeg mišljenja. Njegovo se viđenje po mnogo čemu razlikuje od Ibn Sinaovog iako polazi od njegovih pretpostavki. Cilj mu je obogatiti teološku misao filozofskim sadržajima i pritom dokazati vlastitost ili identitet tog mišljenja, između ostalog, produbljivanjem pojmova biti i bitka, jednoznačnosti bitka, partikularnog i univerzalnog, supstancije i atributa, umskog i izvanumskog karaktera bitka i biti, te ontološkog statusa razlike među stvarima.

Ključne riječi: *Bit, bitak, supstancija, atribut, vesta, rod, razlika, duša, tijelo*

Uvod

Problem odnosa biti i bitka (esencije i egzistencije) kod islamskih filozofa najprije je potaknut Aristotelovim ocrtavanjem razlike u njegovoj logici između onoga "šta jeste nešto" i onoga "da jeste nešto". Prvo ukazuje na esencijalnu definiciju – na to šta nešto jeste – čime se određuje njegova bit, dok drugo ukazuje na činjeničnost ili bivstvovanje predmeta koji se percipira. Dakle, o svemu se može pitati šta jeste i potvrditi da jeste. Kad pitamo "šta je nešto", tad imamo u vidu njegovu bit, koja čini da stvar bude to što jeste, te je po tome razlikujemo od drugih stvari, oslanjajući se na rod i razliku – naprimjer, "čovjek je racionalna životinja", od kojih je "životinja" rod, a "racionalno" razlika.

Međutim, kad potvrđujemo činjeničnost bivstvovanja, to se može odnositi na sve stvari, jer nizašto – čim o njemu mislimo – ne može se reći da nije, i pritom se ne pravi razlika između jedne i druge stvari po samom bivstvovanju. Zbog toga će Aristotel odmah ustvrditi da "ono jeste" – misleći na bivstvovanje – nije rod. Međutim, možemo se zapitati i: Šta je bivstvovanje? Upravo je to pitanje privuklo veliku pozornost među islamskim filozofima.

Prvi koji je počeo raspravljati o ovoj logičkoj diferenciji između ove dvije tvrdnje u islamskoj filozofiji bio je Al-Farabi. Međutim, prvi koji je ovu raspravu izdigao s logičkog do metafizičkog obzorja bio je Ibn Sina. Njegova rasprava o metafizičkom promišljanju bitka otvorila je široku debatu, ne samo u islamskoj filozofiji i teologiji (kelamu) već i u srednjovjekovnoj filozofiji općenito. Jedni su se držali konceptualističkog, a drugi realističkog viđenja bivstvovanja. Prvi su smatrali da je pojam bitka univerzalija koja ima svoju zbiljnost u umu, a drugi su bili mišljenja da bivstvovanje nije samo pojam nego i zbiljnost izvan uma.

Jednoznačnost pojma bivstvovanja

Između tri "vrste" bitka (bivstvovanja) – analognog (nužni i mogući bitak), višeznačnog (kada se biće iskazuje na više načina) i jednoznačnog (pripada isto značenje svim stvarima) – Razi se opredjeljuje za jednoznačni (univokni) bitak, koji se jednostavno pripisuje svemu onome što jeste, što egzistira. Jedina suprotnost bivstvovanju, uočava razum, prema Razijevom argumentu, jeste nebivstvovanje, i ako je potonje jednoznačno, jer ne može biti drugačije, onda nužno proizlazi da je i bivstvovanje jednoznačno. Dakle, ako kažemo da stvari ne bivstvuju, onda se to podjednako odnosi na stvari koje ne bivstvuju.

Također, ako možemo kazati, prema ovom argumentu, da sve stvari bivstvuju, onda one i bivstvuju, tj. da li se radi o hijerarhijskom bitku ili analognom bitku, onda ne možemo dijeliti stvari po bivstvovanju zato što se radi o jednom općenitom pojmu koji obuhvata sve stvari. Razi se slaže s Ibn Sinaom da ne možemo definirati bivstvovanje, jer to nije rod, kao što ne možemo definirati ni nebivstvovanje.

Kad se već jednom prihvati da je bitak nešto što se razlikuje od biti, onda se najprije postavlja pitanje: Šta je primarno – bit ili bitak? Te slijede pitanja: Kakav je ontološki status biti i bitka? Da li je bivstvovanje unutar uma ili izvan njega? Kako se jedan opći pojam u umu može odnositi na neku pojedinačnu stvar, odnosno po čemu je neka individualna stvar upravo individualna, a po čemu univerzalna? Kakav je odnos između biti i bitka u umu, a kakav u stvarnosti?

Sva ova problematika ne može se razjasniti ne bude li se pošlo od samih pojmova biti i bitka. Razijevo razlikovanje – iako polazi od Ibn Sinaova uvida u ovaj problem – nije istovjetno Ibn Sinaovom, uprkos tome što se potonji filozof najviše proslavio produbljivanjem ove razlike, ne samo u mišljenju nego i u stvarnosti. Ibn Sina je krenuo od metafizike biti ka metafizici bitka. Razi se zadržava na metafizici biti, dok Mulla Sadra Širazi kasnije razvija metafiziku bitka. Ovdje je, međutim, bitnije promisliti ukrštavanje argumentacije i njenu dubinu, a ne šta je značajnije: metafizika biti ili metafizika bitka. Potonja je toliko promišljana u savremenim tekstovima, pa se stječe dojam da prethodna nema nikakvu filozofsku vrijednost.

Stoga prelazimo na argumentaciju koju nam nudi Razi. Bivstvovanje je, tvrdi Razi, nešto što se razlikuje od biti. Razlika je u sljedećem: bivstvovanje je općeniti pojam i stvarnost te, sljedstveno tome, biti učestvuju u bivstvovanju. Bivstvovanje jeste umska i izvanumska zbiljnost i riječ je o jednoznačnom pojmu; ono se ne može dijeliti ili uopćavati i u tome se sastoji njegova nedefinirljivost. Međutim, čim nam na um padne bit nečega, odmah postajemo svjesni njene razlike. Biti su razdvojene jedna od druge, specifičnije su od bivstvovanja, tako da nema prelaza od jedne do druge biti. Učestvovanje u bivstvovanju nije identično njihovoj specifičnosti ili karakterizaciji. Konjstvo je konjstvo, čovještvo je čovještvo (Er-Razi, 1996:1/112–113). Jer, kada kažemo čovjek, onda ne možemo ni u kom slučaju isključiti bivstvovanje. No, također ne možemo isključiti i razliku između čovjeka i bivstvovanja. Svijest o bivstvovanju i razlici događa se u istom momentu.

Međutim, kad kažemo nužni bitak i mogući bitak, ili supstancija i akcidencija, sama ta podjela pretpostavlja bit (*mahijja*). Esencijalne karakteristike jedne i druge zbilje nisu iste. Kako u stvarnosti postoje različite stvari koje su nejednake po svojim bitima, onda se njima pridodaje bivstvovanje, pa se kaže ovakvo ili onakvo bivstvovanje. Kad kažemo, naprimjer, "nužni bitak" i "mogući bitak", onda ove dvije stvari povezuje bivstvovanje, a i kad kažemo supstancija i akcidencija, i tu vidimo zajedničko značenje bivstvovanja. U prvom slučaju možemo govoriti, smatra Razi, samo o prikladnijem ili manje prikladnom bivstvovanju. No, ono po čemu se razlikuju ove "vrste" bivstvovanja jesu njihove biti, ono što ih čini onim što jesu. Po čemu znaš, argumentira Razi, da je nešto prikladnije "biti postojećem" ako ne po pratećim (*lavazim*), odnosno inherentnim osobinama s kojima ono čini jedno jedinstvo. Jer, "kada znaš da je to značenje 'prikladnijeg', nužno znaš da je nužnom-po-sebi prikladnije da 'postoji' nego mogućem, te prikladnije supstanciji nego akcidenciji" (Er-Razi, 1991:5). Ta prikladnost proizlazi iz same biti kojoj se pririče bivstvovanje, jer sama podjela, prema argumentu Razija, predstavlja bit, a ono što se označava time podrazumijeva opstojnost kao nužno i moguće (ibid.). Stoga Bog i moguća bića isti su po bivstvovanju, ali Božije bivstvovanje razlikuje se po esencijalnim kvalitetima koji nisu identični esencijalnim kvalitetima mogućih bića.

Ontološki status razlike među bitima ili stvarima

Jednoznačnost pojma bivstvovanja, dakle, pristaje različitim entitetima ili stvarima koje se ne razlikuju bivstvovanjem. Biti se međusobno razlikuju upravo po svojoj biti. Mi intuitivno percipiramo da stvari bivstvuju, ali istovremeno percipiramo da su one i različite jedne od drugih. Događajem bitka bit se ostvaruje u izvanjskoj stvarnosti; ona se ne može steći zbiljom ne bude li joj se dogodila karakterizacija i specifičnost nečim što će se na nju nadovezati. Općenitost bivstvovanja ne može biti primarna u odnosu na bit, jer u stvarnosti percipiramo pojedinačne stvari uz samo percipiranje bivstvovanja. Za bivstvovanje nam nije potreban nikakav dokaz, dok je za bit potrebno dublje prodrijeti i potkrijepiti je argumentima. Samim tim što kažemo "bit s obzirom na svoju bit", podrazumijeva istovremenost u odnosu na bivstvovanje neke stvari, jer "svaka stvar", argumentira Razi, "ima svoju istinu, ta stvar postoji kroz tu istinu, te se razlikuje od svojih svojstava, bilo nužnih ili stečenih". Zato kažemo da je konj po samom konjstvu konj, nešto pojedinačno, dok je bivstvovanje nešto općenito.

Bit je, argumentira Razi, ne samo umska nego i izvanumska činjenica. Umska je kad se ostvaruje snagom apstrakcije i uopćavanja na osnovu njenog percipiranja izvan uma. U stvarnosti se bit jednostavno označava njenim karakteristikama, a ona će se ostvariti ako se potvrdi da ona jeste takva kakva jeste. Samim tim što ćemo kazati "crnilo je crnilo" i kad budemo kazali "crnilo jeste", mi ustvrđujemo nepostojanje i postojanje crnila. Ili, kad kažemo boja, mi time uopće ne mislimo da ona postoji sve dok ne potvrdimo da je ona crvena ili žuta. Isto je i kada kažemo "drvo": mi ga uvijek dovedemo u vezu s nekim konkretnim drvetom, poput hrasta ili

jabuke. Samim tim što bit jeste (*ma hijje hijje*), takva i takva bit, govorimo o nečemu. Stoga, Razi tvrdi da bivstvovanje nije atribut u pukom smislu riječi koji se dodaje biti kako je to ponekad tvrdio Ibn Sina, nego da je bivstvovanje nešto stvarno, odnosno riječ je o pojavljivanju ili ostvarivanju neke stvari i njenom bivanju stvarnom, te ono nije tek nešto po čemu je nešto stvarno (Er-Razi, 1987:1/133). Prema tome, bivstvovanje kada se dogodi postaje činjenica stvarnog, a ne samo zamišljenog bivstvovanja.

Pretpostavi li se da je bivstvovanje atribut neke stvari od kojeg zavisi ostvarivanje te stvari iznutra, tada stvar ne može biti uzrokovana atributom koji u njoj supostoji, jer se time zapada u cirkularno mišljenje. Razi, naprosto, ne tvrdi da stvar najprije postoji i da na osnovu toga slijedi konkretizacija, te da se na kraju povezuju bivstvovanje i konkretizacija. Sama pojava stvari jeste njena konkretizacija, upojedinjena, imanentna sebi samoj (*ta'ajjunijja*) (Er-Razi, 1996:1/164–167). Ne bude li konkretizacija sama po sebi identična sebi samoj, onda se pri promišljanju stvari zapada u beskonačnu ulančanost mišljenja. Razi svjesno izbjegava razložnu diskusiju o primatu biti ili bivstvovanja. On, jednostavno, "odbija prihvatiti da ga prioritet biti nad bivstvovanjem obavezuje na tvrdnju da one ili bivstvuju ili ne bivstvuju prije nego što im se egzistencija pridruži. Za Fakhr al-Dīna, primjenjivanje bilo bivstvovanja bilo ne-bivstvovanja na biti razmatrane same po sebi predstavlja kategorijalnu grešku" (Benewich, 2024).

Razi prigovara peripatetičkom mišljenju koje tvrdi da je materija uzrok individuacije stvari i tvrđenjima nekih škola da su atributi ono što konstituira individuaciju stvari, jer se, prema argumentu Razija, pomalja problem odakle dolazi individuacija pojedinih dijelova materije ili na koji način je jedan atribut određene supstancije različit od atributa svojstvenog istoj vrsti druge supstancije. Razi tvrdi da svako biće, takoreći, dolazi na svijet već s osiguranom svojom posebnošću.

Pojavljivanje atributa ne znači i pojavljivanje same stvari. Stvar postoji prije tog atributa, jer odakle bi se pojavio ako stvari nema. Ako stvar ne postoji u sebi, onda ništa ne može postojati u njoj, tako da se atribut tek pojavljuje, a nije nešto što se dodaje stvari koja postaje realnom. Ili, boja ne može biti uzrok jabuke, nego boja postoji u jabuci. Mislim da se ne bi pogriješilo ustvrdi li se da je bivstvovanje događanje biti, iako se one razlikuju jedne od drugih. Razi je svjestan da, ako se na bit doda bivstvovanje, u tom slučaju imamo dva bivstvovanja: bivstvovanje biti i bivstvovanje samo. Međutim, problem je ako je bivstvovanje i u samoj biti, jer bi potonja morala bivstvovati da bi bila svojom biti, kako je smatrao Aristotel; već, glasi Razijev argument, bivstvovanje je akt koji dolazi spolja, akt Božije volje, kao i svi sastavni dijelovi supstancije, ali ona je, kao što smo vidjeli, različita od atributa. Ta razlika ne premošćava se uzročnim odnosom, kako je tvrdio Ibn Sina, već ustanovljenjem da su atributi subzistentni supstanciji.

Stvar (supstancija), naprimjer, ne može da ne zauzima prostor i, stoga, zauzimanje prostora i supstancija nisu isto. Atribut (zauzimanje prostora) u ovom slučaju ne može biti uzrok onome čemu pripada, nego subzistira sa svojim supstratom. Pripadanje atributa supstanciji dolazi izvana time što se ustanovljava odnos između supstancije i atributa. Taj odnos pripadanja je zbog same stvarnosti pripadanja koju zahtijeva supstancija. Ili, boja, kao što smo spomenuli, da bi se ostvarila, uvijek traži određenu vrstu boje. Ova diferencija proizlazi iz nejednakog viđenja stvari u svijetu koja zastupaju ontologija forme i materije te ontologija supstancije i akcidencija.

Stoga Razi tvrdi da je "bit s obzirom na svoju bit" teže promisliti nego bivstvovanje. On, jednostavno, ne govori razložno da li bit egzistira ili ne egzistira, nego se samo zadovoljava razmišljanjem da je ona stvarnost stvari, jer su, po njegovom argumentu, bit i stvarnost (*hakika*) ustvari jedno. Njeno bivstvovanje u umu svjedoči da je riječ o čistom pojmu ili apstrakciji, a u stvarnosti o njenom jednostavnom stanju, pa se ona obistinjuje pojavom ili događanjem konkretnih stvari. Njena apstraktnost i općost nije znanje, već akt spoznaje. Ontološki status bivstvovanja na taj način ne gubi u svom značenju, jer se radi samo o umskom i o izvanumskom konceptu.

Ibn Sina je govorio o neutralnom statusu biti (esencije) u stvarnosti u pogledu postojanja ili nepostojanja, partikularnosti i univerzalnosti. Ovo je, može se reći, najteži problem koji je Ibn Sina ostavio otvorenim – problem konceptualizma i realizma. Kako usaglasiti jedan opći pojam i pojedinačnu stvar u stvarnosti? Kada kažemo, naprimjer, "konjstvo", ne mislimo ništa osim na "konjstvo". Bit konja "prethodi" pojedinačnim konjima i univerzalnom konjstvu. Ibn Sina je tvrdio da je pojedinačno ono što se nađe u pojedinačnom konju, kao dio tog konja, a opće je u umu. Razi redefinira ovo viđenje, tvrdeći da bit postoji u stvarnosti i u umu, te nema neke treće stvarnosti na što aludira tvrdnja o neutralnom statusu biti glede postojanja i nepostojanja, odnosno da bit u stvarnosti ima nekakvo polupostojanje.

Kad kažemo "čovještvo", govorimo o mentalnom pojmu ali i o stvarnosti čovještva kao onome što čini individualno biće individualnim. Problem je, međutim, kako jedan opći pojam primijeniti na pojedinačnu stvar, čime bi se potvrdio njezin identitet ili, kako Ibn Sina kaže, "da se nađe u mnogo, a da ne bude mnogo". Razi sugerira da se opći pojam može atribuirati bilo individualnom biću, bilo mnoštvu bića, ali u ovom slučaju nemaju isto značenje koje im pristaje. Kad kažemo "čovjek jeste" i "čovjek", to nije isto. U prvom slučaju percipiramo čovjeka s određenim pratećim osobinama, dok u drugom imamo apstrakciju čovjeka – nešto što postoji u umu, ne kao gotov podatak znanja, nego kao akt spoznaje. Ovaj akt spoznaje, dakle, jeste percipiranje biti u stvarnosti, a tek potom u umu.

Problem je kako prevazići ovu poteškoću u pogledu biti u stvarnosti koja je složena, sačinjena od više dijelova, i biti u umu koja nije takva – dakle, nema potpune podudarnosti. Razliku između ovoga dvoga Razi promišlja na epistemološkoj, a ne na metafizičkoj ravni, tvrdeći da mišljenje i mišljeno, znanje i znano nisu isto. Akt mišljenja je odnos koji povezuje bit u izvanjskoj stvarnosti time što zahvata tu bit, povezujući je s intelektom; stvar koja je pridružena s akcidentima i koja dolazi kroz pojedinačne instance, naprimjer, Amra, Zejda itd., te nije dio Amra i Zejda, niti pak je ono što u Amru važi i za ono što je u Zejdu, kako su smatrali neki drugi filozofi, već se razlikuje od tih instanci od kojih je svaka različito konkretizirana i upojedinjena, popraćena različitim atributima (Razi, 1990: 1/133–134).

Bit primijenjena na konkretne stvari izvan uma uvijek je upojedinjena bit, naprimjer čovještvo, tako da imanentna razlika ograničava rod na vrstu kojoj ta partikularna bit pripada, jer se, prema ovom argumentu, pojavila razlika koja dolazi odnekud samim aktom pojavljivanja. Najmanje što se može o tome kazati jeste činjenica da Razi sumnja u potpunu neutralnost biti. Sam pojam neutralnosti ukazuje da bit nema nikakav status prije postojanja, dakle, ne postoji; ili pak, s druge strane, ona postoji, čime se dovodi u pitanje njena neutralnost. Problem, kako navodi Razi, jeste u tome kako možemo donositi sudove o nečemu što ne postoji? Stoga esencija ne može biti bez ikakvog statusa prije bivanja esencijom.

Zbog čega Razi smatra da su bit i bivstvovanje različiti? To ga vodi ka njegovom konačnom zaključku: ustvrditi da su bit i bivstvovanje različiti i kod Boga, i time zauzeti potpuno drugačiji stav od onog Farabija i Ibn Sinaa, od kojih je prvi govorio da su bit i bivstvovanje Boga identični, a drugi da je bit Božija samo bivstvovanje. Ibn Sina je zastupao da ne možemo govoriti o Božijoj biti i bivstvovanju odvojeno, jer da bi ovi bili jedno, onda mora postojati još nešto što će odrediti da budu jedno. Mulla Sadra je kasnije govorio da, ako su esencija i bivstvovanje identični u Bogu, onda bi esencija upila egzistenciju i Bog bi bio čista esencija, i iz tog razloga tvrdi da je Bog samo bivstvovanje (Rahman, 2002:152–158).

Razi, nasuprot tome, tvrdi da možemo spoznati bivstvovanje Boga, međutim, ne možemo spoznati Njegovu bit. Bivstvovanje Boga je svojstvo kao što je svojstvo i ostalim bitima, ali ne svojstvo u uobičajenom smislu riječi. Zašto je to tako? Nije teško zaključiti da, ako je bivstvovanje zajedničko ili nešto u čemu participiraju svi egzistenti, pa i Bog, to dovodi na neki način do povrede Njegove transcendencije i zapadanja u neku vrstu panteizma. Ako u bivstvovanju participiraju Bog i druge stvari, kako zastupa metafizika bitka, onda se bit Božija, suprotno tome, ne može ni s čime uporediti, tvrdi Razi. Odnosno, bivstvovanje kao bivstvovanje je jedna činjenica koja pripada i onome što je moguće i onome što je nužno (Er-Razi, 1992:291, 295). Stoga, Razi sugerira viđenje da se ništa ne može uporediti s Bogom, jer znati da Bog bivstvuje i znati šta je to bivstvovanje (bit Božija) nije jedno te isto. Prvo se može razumjeti, drugo se ne može razumjeti. On se čak uzdržava potvrditi da je riječ o načinima bivstvovanja, na čemu mu prigovara Nasrudin Tusi, što je u skladu s peripatetičkom tradicijom. Fahrudin donosi sljedeći zaključak: Zašto, naprimjer, ne bismo mogli kazati da je Božija bit (biće) vječna, dok su druge biti (bića) relativne, kao što će kasnije ustvrditi zastupnik jednoznačnosti bitka Duns Skot (Duns Scotus), za razliku od Tome Akvinskog koji je govorio o analognom bitku (nužni i mogući bitak).

Razi govori ne samo o kontingentnim bićima već i o kontingentnim bitima, pri čemu se ne radi o bitima koje imaju nezavisno bivstvovanje pored Boga, nego su to sadržaji Božijeg uma bez principa njihovog vlastitog bivstvovanja. Dakle, one nemaju princip bivstvovanja po sebi samima. Ili, u ovom kontekstu možemo ustvrditi i ovo: U čemu se onda sastoji razlika rasprave o nužnom bitku i mogućem bitku s jedne strane, i rasprave o supstanciji i njenim atributima s druge strane? U oba slučaja, moguća bića i atributi nisu sinonimi bivstvovanja: oni nastaju i nestaju u svijetu. I, s obzirom na to da ništa u svijetu nije vječno, a on je ispunjen egzistentima, da sve nastaje i nestaje, onda logički slijedi da je i svijet stvoren, te ima svoj početak i kraj. Sve je propadajuće, kako se spominje u Objavi, osim lica Božijeg. U ovome se upravo ocrtava Razijevo viđenje da su biti i bića relativne, a ne apsolutne.

Razi ne smatra da je ovaj svijet ispunjen samo bitima, on ima u vidu i objektivni aspekt svijeta koji je ispunjen supstancijama i akcidencijama. Bivstvovanje kao čisti pojam, inteligibilija, postoji u umu, ali postoji i izvan uma, dok su egzistenti u stvarnosti drugačiji: oni su složeni, sačinjeni od forme i materije ali i od drugih atributa. Oni zauzimaju prostor, posjeduju protežnost, imaju mogućnost da nam se učine vidljivim, da prelaze iz jednog stanja u drugo, karakterizira ih stvarno jedinstvo i slično.

Biti mogu biti složene i jednostavne. Jednostavna bit je ona koja u sebi nema konstitutivne dijelove i ne može se razdvojiti u stvarnosti. Riječ je o biti čija je zbiljnost jedinstvena, koja se ne obistinjuje spajanjem više stvari, nego se kao jedinstvena percipira, odnosno razumijeva sama po sebi. Naprimjer, stvarnost onoga "sada" u kontekstu rasprave o vremenu. Složena bit je ona koja je sačinjena od više međusobno nezavisnih dijelova. Bez obzira na to ima li bit beskonačan ili konačan broj dijelova, premda je teško prihvatiti da ih ima beskonačno, ne može se prenebregnuti jedinstvo tih dijelova koje okuplja ta bit. Dijelove biti u stvarnosti percipiramo osjetilima i, pritom, pomalja se problem da li ti dijelovi imaju svoj status u umu koji ih apstrahira i ozbiljuje u jedan opći pojam (naprimjer, veliki broj kuća sačinjava jedno selo), odnosno kako se um odnosi prema tim dijelovima u njemu samom kao izvoru općosti. Ti dijelovi u umu promišljaju se uz

pomoć roda i razlike koji se također razlikuju, jer, prema Razijevom argumentu, rod i razlika su spoljašnji jedan u odnosu na drugi. "Rod je savršenstvo zajedničkog dijela (*kamāl al-džuz' al-muštarak*), dok je razlika savršenstvo razlikujućeg dijela (*kamāl al-džuz' al-mumajjiz*)" neke stvari (Er-Razi, 1415 H.: 19, 82). I pokraj ove različite biti u umu – bit roda i bit razlike – pridodaje se bivstvovanje koje pristaje i rodu i razlici i, na taj način, predstavljaju jednu cjelinu (bit), čime se, ipak, ocrtava identitet znanja i znanog, mišljenja i mišljenog.

Ibn Sina je govorio da možemo zamisliti nešto u umu što ne postoji u stvarnosti, naprimjer, "okrugli kvadrat", odnosno kada se bivstvovanjem neke stvari u umu argumentira bivstvovanje nečega i izvan uma. Razi prigovara ovom argumentu. Ne možemo zamisliti "okrugli kvadrat" ako prethodno ne percipiramo krug i kvadrat u stvarnosti, na osnovu kojih zamišljamo taj "kvadratni krug". Ono što razum čini u ovom slučaju jeste sređivanje pojmova, on ne proizvodi nešto novo, i pritom ustanovljava kontradikciju. Ako stvarnost svedemo samo na bivstvovanje u umu, onda to ukazuje na činjenicu da ništa ne postoji izvan uma. Zato ostvarivanje ili pojavljivanje biti samom sobom nije moguće, odnosno uzrok mora biti izvanjski, a ne unutar same te biti u umu. U potonjem slučaju, i taj uzrok bi tražio uzrok ili bi to bivstvovanje tražilo drugo bivstvovanje i tako se zapada u začarani krug. Zbog toga uzrok pojavljivanja mora biti različit od samog pojavljivanja.

Ovdje se javlja problem bivstvovanja biti u umu i bivstvovanja biti u stvarnosti. Da li ono u umu implicira ono u stvarnosti i obrnuto? Ili, da li jedno uvjetuje drugo ili samo biva uvjetovanim? Razi argumentira da bivstvovanje biti nije samo mentalni koncept, nešto što se dodaje biti kako su tvrdili neki filozofi, već je ono izvanumska zbilja, jer da je tako, onda ništa ne bi bivstvovalo izvan uma stvarno, ne bi postojale konkretne stvari nego samo biti (Er-Razi, 1986:1/86–87).

U svom djelu *Nihaje el-ukul*, Razi svoje viđenje nadopunjuje sljedećim: bivstvovanje je realna činjenica i tu se radi o bivstvovanju samom, a kada govorimo o odnosu bivstvovanja prema biti, onda imamo u vidu da je taj odnos mentalne prirode ili da je riječ o nečemu što je unutarumska pojava. Odnosno, bivstvovanje biti predstavlja samo odnos koji um opisuje kao situaciju i, da bi se izbjeglo kretanje u krug, moguće je samo ukoliko se taj odnos smatra čisto umskom, a ne i realnom činjenicom. Jer, ako se bivstvovanje dodaje biti, onda bi trebao još jedan odnos koji povezuje bivstvovanje i bit.

Stoga, Razi smatra da kategorije uzročnosti, inherencije i impliciranja glede roda i razlike nisu realne činjenice već konstrukcije uma ili akti spoznaje pri definiranju stvari. Tvrdi da je razlika atribut roda, a ne njegov uzrok, jer atribut ne može biti uzrok onome čemu se, ustvari, pripisuje. Rod zahtijeva razliku iz same činjenice što je rod s obzirom na rod, odnosno razlika dolazi iz same prirode onoga čemu pripada i na taj se način, kada se spoje rod i razlika, ostvaruje vrsta – čovjek (Er-Razi, 1415 H.:19, 82). U ovom slučaju razlika postaje dio biti u odnosu na vrstu, a atribut u odnosu na rod. Stoga, stvari su jednake po tome što su stvari (po tome što su atomi), a razlikuju se po atributima koji su njima inherentni. Ibn Sina je tvrdio da je razlika dio bića (egzistenta), a Razi zastupa da su atributi ono po čemu se bića razlikuju u izvanjskoj stvarnosti. I sami se atributi razlikuju jedni od drugih. Kako u stvarnosti nema dvije iste stvari, tako nema i dva ista atributa.

Ili, uzmimo klasičan primjer ešarijskog viđenja. Smijanje ili plakanje jednog čovjeka ne može biti isto ukoliko se događa u različitim momentima, dakle u svemu posreduje razlika. E sad se postavlja pitanje šta je to što ujedinjuje tu hrpu atributa jednog čovjeka ili jedne stvari? Dakle, osnova je ista, ali su atributi različiti. Čovjek je čovjek, atributi su atributi. Ovaj problem Fahrudin prenosi i na zbiljnost duše i u vezi toga ima veliki razlog. Ono što je duša kod peripatetičkih filozofa, to je skup atributa kod Razija. Ili, sva tijela dijele bit tijela, ali se ipak razlikuju po nečemu što je njima svojstveno.

Dakle, klasična peripatetička definicija čovjeka kao "racionalnog bića" nije kompatibilna s ovim viđenjem iz razloga što iskrsava problem, prema Raziju, kako povezati ono "racionalno" s tijelom. Racionalno se odnosi na dušu kao odijeljenu supstanciju od tijela, koja čini čovjeka razumnim. Razumna duša je najviši stupanj apstrakcije po Ibn Sinau. Ovdje nemamo čovjeka kao jednu cjelinu, nego imamo dušu i tijelo kao dvije odijeljene supstancije. Povezanost duše i tijela mnogo je prikladnije objasniti pomoću esencijalnih atributa bez kojih stvar nije to što jeste – atributa utemeljenih na jednoj osnovi (naprimjer, razum za čovjeka) – nego dvjema odijeljenim supstancijama. Čovjek nije sačinjen od tijela i duše, jer ne možemo definitivno detektirati tačku poveznicu između tijela i duše, već, prema Raziju, duša je suptilna tjelesnost (*latif džismanij*) koja označava skup atributa koji pripadaju čovjeku, poput znanja, percepcije, volje i drugog. Pod "suptilnom tjelesnošću" Razi ne podrazumijeva tjelesnu supstancu u pukom smislu riječi, on misli da postoji takvo tijelo koje ne možemo percipirati osjetilima. Njena samostalnost, prema Raziju, upravo je po tome što je ona toliko suptilna da ju je nemoguće vidjeti. Kao upravljač tijela, ona je prostorno egzistentna, jer se ne može dokazati da ona postoji samo u jednom dijelu tijela, nego da prožima čitavo tijelo. Ovo, s druge strane, ne prenebregava njenu samostalnost budući da ona upravlja tijelom i, kao takva, povezana je, na neki način, s tijelom. A možda je i nešto treće koje mi ne možemo spoznati šta duša jeste. Ibn Sinaov argument o njenoj potpunoj samostalnosti ne može se smatrati izvjesnim. Svijest o sebi – kada kažem Ja mislim – ne dokazuje njenu netjelesnost. Nosilac svijesti, ono naše Ja, može biti suptilno tijelo u tolikoj mjeri tanahno da ga ne možemo percipirati.

Korist ovakvog shvatanja odnosa duše i tijela ili forme i materije u objektivnoj stvarnosti kasniji su teolozi smatrali bitnim zbog religijske tvrdnje da će proživljenje na idućem svijetu biti tjelesno, a ne samo duhovno (Bilal, 2020: 69). Viđenje da je čovjek sastavljen od dvije nezavisne supstancije, tijela i duše, otvara dileme o ovoj dogmi u islamskoj teologiji. Ne samo što je nemoguće ocrtati tačku poveznicu između te dvije supstancije, već se ne može objasniti ni činjenica da li duša pri smrti napušta tijelo ili, pak, duša ostaje, a tijelo ide nekamo time što nije s dušom. Ili da razvučemo problem. Zašto duša napušta tijelo ili tijelo dušu? Ili šta je to što je natjeralo dušu da napusti tijelo i obrnuto, da tijelo ostane bez duše, ko je kome dosadio? Ni viđenje da je duša skup atributa kroz koje se ona oblikuje možda ne nudi potpuno rješenje ovog problema, ali, po Raziju, to je mnogo lakše razumjeti promišljanjem odnosa supstancija–atribut. Svaki je čovjek čovjek, ali se razlikuje po atributima ili sposobnostima koji su mu inherentni. U Razijevoj definiciji čovjeka – iako se služi istom terminologijom peripatetičara – pojavljuje se drugačiji pristup: "racionalno" je atribut roda "živog bića", ali postaje esencijalni dio vrste "čovjeka". Otuda, razlika posjeduje ontološki primat u odnosu na postojanje biti (suštine). Međutim, razlika nema ontološki primat u odnosu na subjekt na koga se ona odnosi, već kao dio biti (suštine) rod postaje tek nešto konkretno jer mu se dodaje izvana.

Pomoću spomenutih koncepcija um nastoji opisati stvari koje imaju realnu egzistenciju i, stoga, bivstvovanje je realna činjenica. Bivstvovanje je ostvarivanje neke stvari, njen iskorak u stvarnost. Ovaj će odnos kasnije Mulla Sadra preokrenuti, smatrajući da je bit umski koncept, a da bivstvovanje ima primat jer je podloga biti (*asalatu al-vudžud*), prvu svodeći na umski bitak, a drugu na izvanjski bitak. Otuda relevantnost rasprave o prednosti bivstvovanja ili biti, ostavlja otvorenim mnoga pitanja. Ako je bivstvovanje primarno, tako da biti ne mogu biti to što jesu bez bivstvovanja, onda se može postaviti obrnuto pitanje: šta je bivstvovanje ukoliko mu nedostaju sadržaji ili otrgnu li se od bivstvovanja mišljenje (filozofiranje), vjerovanje, moralni kvaliteti...? Valjda nismo došli na ovaj svijet samo da bivstvujemo. Bivstvovanje je vrijedno koliko i mišljenje! "Biti su, prema Raziju, prioritetne u odnosu na svoje postojanje same po sebi (*fī anfusihim*) i u mjeri u kojoj su biti (*min hajsu hije hije*) — a ne u mjeri u kojoj posjeduju neku vrstu ontološkog statusa" (Benewich, 2024).

Zaključak

Razijeva filozofska i teološka razmišljanja su zaista kompleksna. On ima veliku zaslugu za filozofirajuću teologiju u postklasičnom periodu teološke misli. Nema nijedne oblasti u njegovo vrijeme kojom se nije bavio. Riječ je o strogom polemičkom duhu koji će obogatiti teološku misao u islamu s dalekosežnim logičkim i epistemološkim posljedicama koje izazivaju pozornost kod različitih profila istraživača.

Zatim, njegova metafizička, ontološka, hermeneutička, etička, psihologijska, prirodno-znanstvena i druga promišljanja i dan-danas pokreću čovjekovo mišljenje i svjedoče o neumornom i nepomirljivom duhu koji je obilježio svoje vrijeme, pokazujući da se refleksijom ne samo dostižu već i nadiaze krajnji rezultati do kojih je dospjelo dotadašnje mišljenje.

Literatura

Adamson, Peter (2018). "Fakhr al-Dīn al-Rāzī on Void", in *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, Abdelkader Al Ghouz (ed.), Bonn.

Benewich, Fedor, "Essence and Existence in Arabic and Islamic philosophy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostupno na: http://plato.stanford.edu

Dhanani, Alnoor, (2015). "The Impact of Ibn Sīnā's Critique of Atomism on Subsequent Kalām Discussions of Atomism", *Arabic Sciences and Philosophy*, 25, 1.

Er-Razi, Fakhruddin (2015). *Nihajet el-'uqul fi dirayat el-uṣul*, Bejrut.

Er-Razi, Fakhruddin (1995). *Šerh 'ujun el-hikmah*. Teheran.

Er-Razi, Fahruddin (1978). *Muhassal efkar el-mutekaddimiin ve el-muteehhiriin min el-'ulemai ve el-ahiriin*, Kairo.

Er-Razi, Fahruddin (1987). *El-Metalib el-'alija min el-'ilm el-ilahi*. Bejrut.

Er-Razi, Fahruddin (1986). *El-Erbe'iin fi usul ed-din*. Kairo.

Er-Razi, Fahruddin (1996). *El-Mebahis el-mašrikijja fi 'ilm el-ilahijjat ve et-Tabi'ijjat*, Teheran.

Er-Razi, Fahruddin (1991). *Muhassal efkar el-mutekaddimiin ve el-muteehhiriin*. Kairo.

Rahman, Fazlur (1988). "Islamisation of Knowledge: A response", in: *American Journal of Islamic Social Sciences*, V, 1.

Rahman, Fazlur (2001). *Filozofija Mulla Sadraa Širazija*. Sarajevo.

Tusi, Nasiruddin (1985). *Talhis el-Muhassal el-Ma'ruf bi en-Nakd el-Muhassal*. Bejrut.

Ez-Zurkan, Muhamed Salih (1993). *Fahruddin Er-Razi ve arauhu el-kelamijja ve el-felsefijja*. Bejrut.

Altaş, Eşref (2014). "Fakhr al-Dīn al--Rāzī's Epistle on Al-Hayūlā wa al--Ṣūrah: A Study and Editio Princeps", *Nazariyat*, 1.

Es-Sadiki, Muhamed (2020). "Nakdu tesavvur el-mutekellimiin ve el-mešaijjiin li ez-zeman 'inde Fahruddin er-Razi", *Tabajjuun*, issue 8/32, 2020. Dostupno na: https://dohainstitute.org

Bilal, Ibrahim (2020). "Beyond Atoms and Accidents (Fahr al-Din al-Razi and the New Ontology of Postclassical Kalam)", *Oriens*, 48.

Leaman, Oliver (1984). *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Liverpool.

Er-Razi, Fahruddin (1381). *Mantik el--Mulahhas*. Teheran.

Er-Razi, Fahruddin (1415 H.). *Šerh 'ujun el-hikmah*. Teheran.

Abstract

THE METAPHYSICS OF BEING IN THE THOUGHT OF FAKHR AL-DĪN AL-RĀZĪ

Hasan Džilo

This paper examines Fakhr al-Dīn al-Rāzī's understanding of the relationship between essence and being in the light of the philosophical tradition that preceded him. His theologizing philosophy could not avoid this central problem of earlier thought. His position differs in many respects from that of Avicenna, although it takes Avicenna's premises as its starting point. His aim is to enrich theological thought with philosophical content while demonstrating the distinctiveness and identity of this mode of thought, among other things, by deepening the concepts of essence and being, the univocity of being, the particular and the universal, substance and attribute, the mental and extramental character of being and essence, and the ontological status of the differences among things.

Keywords: essence, being, substance, attribute, species, genus, difference, soul, body

الملخص

ميتافيزيقا الوجود في فكر فخر الدين الرازي

حسن جيلو

يناقش هذا المقال رؤية فخر الدين الرازي للعلاقة بين الماهية والوجود، في ضوء ما سبقه من التراث الفلسفي. ولم يكن بمقدوره في فلسفته الدينية أن يتجاهل هذه المشكلة الرئيسية في الفكر السابق. وتختلف رؤيته في جوانب عديدة عن رؤية ابن سينا، رغم أنها تنطلق من نفس الافتراضات. ويسعى فخر الدين الرازي إلى إثراء الفكر الديني بمضامين فلسفية، وفي الوقت نفسه، إثبات ذاتية هذا الفكر أو هويته، وذلك بتعميق مفاهيم الماهية والوجود، ووحدة الوجود، والجزئي والكلي، والجوهر والصفات، والطابع العقلي وغير العقلي للماهية والوجود، والوضع الوجودي لتباين الأشياء.

الكلمات المفتاحية: الماهية، الوجود، الجوهر، الصفة، الجديد، الجنس، التباين، النفس، الجسد.

UDK 061.27:[28: 37.014-055.2(497.6)
DOI 10.26340/muallim.v27i107.2244

ULOGA ŽENA VAKIFA U OSNIVANJU I RAZVOJU ODGOJNO-OBRAZOVNIH USTANOVA U BOSNI I HERCEGOVINI

Sumeja LJEVAKOVIĆ-SUBAŠIĆ
Muzej islamske kulture i umjetnosti Sarajevo
Naučnoistraživački odjel "Institut za islamsku tradiciju Bošnjaka"

Sažetak: Rad analizira doprinos žena vakifa razvoju odgojno-obrazovnih ustanova u Bosni i Hercegovini kroz osnivanje, obnovu i finansiranje medresa i mekteba od osmanskog perioda do sredine XX stoljeća. Istraživanje se temelji na analizi vakufnama, arhivske građe Gazi Husrev-begove biblioteke i relevantne historiografske literature. Rad je strukturiran u dvije cjeline: u prvoj se razmatra uloga žena vakifa u osnivanju i finansiranju medresa, a u drugoj njihov doprinos izgradnji i finansiranju sibjan-mekteba i mektebi-ibtidaija. Analiza pokazuje da su žene, koristeći instituciju vakufa, aktivno učestvovale u izgradnji obrazovne infrastrukture u Bosni i Hercegovini, čime su žene vakife ostavile značajan doprinos vjerskom, obrazovnom i društvenom razvoju njihovih lokalnih i širih zajednica.

Ključne riječi: *vakuf, žene vakife, medrese, mektebi, Bosna i Hercegovina, Bošnjakinje*

Uvod

Vakuf je kroz povijest muslimanskih društava predstavljao jednu od najznačajnijih institucija trajnog ulaganja vlastite imovine pojedinca u javno dobro. Iako kao oblik trajne sadake svoje uporište nalazi u temeljnim izvorima islama, Kur'anu i Sunnetu, njegova funkcija nikada nije bila ograničena isključivo na održavanje vjerskog života zajednice, nego je obuhvatala širok spektar prosvjetnih, socijalnih, humanitarnih i urbanih institucija. Posebno mjesto unutar vakufskog sistema zauzimale su odgojno-obrazovne ustanove poput mekteba, medresa, mualimhana, biblioteka i različitih stipendijskih fondova, čije je osnivanje, materijalno održavanje i dugoročna održivost u velikoj mjeri bila omogućena upravo putem vakufa.

Vakufska praksa i historijski izvori svjedoče da su, pored muškaraca, i brojne muslimanke aktivno učestvovale u ovoj tradiciji. Koristeći pravo raspolaganja vlastitom imovinom, one su uvakufljavale novac, kuće, dućane, zemljišne parcele i druge nekretnine. Na taj način vakuf je za muslimanke predstavljao ne samo izraz njihove lične pobožnosti već i prostor njihovog društveno-odgovornog, javnog djelovanja i trajnog doprinosa zajednici.

Na prostoru Bosne i Hercegovine žene vakife ostavile su značajan trag u razvoju vjerskih, humanitarnih, socijalnih i odgojno-obrazovnih ustanova. Dosadašnja istraživanja ženskih vakufa u Bosni i Hercegovini uglavnom su bila usmjerena na pitanja pravnog i društvenog položaja muslimanke, kao i na parcijalne analize pojedinih vakufnama i vakifskih ličnosti,[1] dok je njihov doprinos razvoju i očuvanju

[1] Vidi: Čar-Drnda, 2007:124–153; Avdić-Hajrović, 2013:147–161; Filan, 2005a:61–80; Filan, 2013b:117–144; Babović, 2022:196–217; Zahirović, 2008:135–144.

odgojno-obrazovnih institucija ostao nedovoljno sistemski obrađen. Iako su žene učestvovale u osnivanju medresa, sibjan-mekteba i mektebi-ibtidaija, ova dimenzija njihovog vakufskog djelovanja još uvijek nije sagledana kao zasebna i zaokružena istraživačka cjelina.

Cilj ovoga rada jeste ukazati na doprinos žena vakifa gradnji, obnovi i očuvanju odgojno-obrazovnih institucija u Bosni i Hercegovini te pokazati da su žene kroz instituciju vakufa bile aktivne sudionice u izgradnji obrazovne infrastrukture muslimana Bosne i Hercegovine.

Rad se temelji na analizi sačuvanih vakufnama, sidžila, arhivske građe Gazi Husrev-begove biblioteke i drugih relevantnih historiografskih izvora koji datiraju od osmanskog perioda do sredine XX stoljeća.

Osnivačice i vakife medresa

Medrese su kao najviše islamske odgojno-obrazovne ustanove zauzimale posebno mjesto u sistemu školstva kod Bošnjaka. Njihovo osnivanje, gradnja, obnova, te osiguravanje nastavnog kadra i nastavnog procesa u velikoj mjeri zavisili su od stabilnih vakufskih prihoda. U tom procesu zapažen doprinos dale su i žene vakife koje su, kroz različite oblike uvakufljenja, učestvovale u osnivanju novih medresa, obnovi postojećih objekata, finansiranju medresa i muderisa te osiguravanju dodatnih sredstava za održavanje nastavnog procesa. Sačuvane vakufname i historijski izvori svjedoče da je njihovo djelovanje bilo postojano, kontinuirano i raznovrsno te da je obuhvatalo brojne odgojno-obrazovne ustanove širom Bosne i Hercegovine.

Medresa Aiša-hanume Džinić iz Bosanske Gradiške

Aiša-hanuma Džinić bila je ugledna žena iz poznate porodice Džinić, koja je u 18. i 19. stoljeću imala značajnu društvenu, političku i ekonomsku ulogu u Bosanskoj Gradišci. Prema podacima Hamdije Kreševljakovića (1954), Aiša-hanuma Džinić bila je supruga gradiškog kapetana Ibrahim-bega Džinića i majka Salih-kapetana Džinića. Umrla je 1783/84. godine, a ukopana je između muža Ibrahima i sina Saliha Džinića u porodičnoj nekropoli gradiških kapetana u haremu Musala u Gradišci (Bušatlić, 2018).

Vjeruje se da je upravo Aiša-hanuma Džinić 1748. godine podigla prvu medresu u Bosanskoj Gradišci, o čemu je sve do Agresije na Republiku Bosnu i Hercegovinu svjedočio tarih postavljen na zgradi poznatoj kao Derviša-hanumina medresa (Bušatlić, 2018). O njenom vakufskom djelovanju sačuvano je jako malo podataka, budući da njena vakufnama nije sačuvana, niti je naziv nekog vakufa ostao trajno vezan za njeno ime.

Nakon Agresije na Republiku Bosnu i Hercegovinu pojavila se stara fotografija natpisa na Derviša-hanuminoj medresi, na kojoj je pored imena Derviša-hanume stajao podatak o vakifi Aiša-hanumi Džinić. Određeni broj istraživača i stručnjaka vjeruje da su ova dva tariha sugerirali kako je Derviša-hanuma Smailagić u 19. stoljeću obnovila već postojeći objekat medrese, zbog čega je medresa po njoj dobila ime, dok je Aiša-hanuma Džinić, zapravo, bila njen stvarni vakif i utemeljitelj. Ipak, vjerovatnijim se čini da je Aiša-hanumina medresa bila izgrađena na drugoj lokaciji, te da je, nakon njenog nestanka ili urušavanja, tarih prenesen na zgradu Derviša-hanumine medrese kao potvrda kontinuiteta rada medrese u Gradišci.

Danas se Aiša-hanuma Džinić prepoznaje kao prva vakifa medrese u Bosanskoj Gradišci i važan primjer žene vakife u Bosni i Hercegovini koja je svoj imetak usmjerila u razvoj zajednice osnažujući odgoj i obrazovanje.

Medresa Derviša-hanume Smailagić iz Bosanske Gradiške

Druga velika vakifa Bosanske Gradiške bila je Derviša-hanuma Smailagić, kćerka merhuma Age Smailagića. O njoj znamo samo ono što je ostalo zabilježeno u njenoj vakufnami. Prema vakufnami Derviša-hanume Smailagić[2] koja se čuva u Gazi Husrev-begovoj biblioteci, Derviša-hanuma je 24. aprila 1899. godine u Bosanskoj Gradišci uvakufila imovinu koja je obuhvatala: parcelu površine 1.000 m² u Tekija-mahali u Gradišci, te na toj parceli zgradu koja se sastoji od jedne kamene učionice (dershane), šest soba i jednog mesdžida. Dodatno, iz svog imetka izdvojila je 10.000 forinti (125.000 kuruša) za ovaj njen vakuf.

Vakifa je uvjetovala da se uvakufljeni novac uloži u kupovinu prikladnih i korisnih nekretnina i da se te nekretnine iznajmljuju prema "ustaljenim običajima". Usto, odredila je da će se prihodi od iznajmljivanja podijeliti na deset dijelova i biti utrošeni na sljedeći način:

> "Četiri jednaka dijela neka se troše na ime plaće muderisa u medresi, spomenutoj na početku vakufname, a kojeg će imenovati Zemaljska vakufska komisija. Jedan dio neka se daje godišnje na drva, ćumur i rasvjetu u sobama medrese. Dva dijela neka se daju godišnje na ime plaće imamu u spomenutom mesdžidu u medresi, kojeg će imenovati Zemaljska vakufska komisija. Jedan dio izdavat će se na ime godišnje plaće osobi, koja će vršiti mujezinsku i kajjimsku službu u mesdžidu. Jedan dio ostat će kod mutevelije i davat će se u promet uz dobit koja će se trošiti za eventualne potrebe popravke spomenute medrese" (Bušatlić, 2018: 177).

Nakon što je poslije Agresije na RBiH pronađena stara fotografija Derviš-hanumine medrese s dva tariha na kojima se navodi da je 1748. godine medresu u Bosanskoj Gradišci podigla Aiša-hanuma Džinić, otvoreno je pitanje stvarne vakife koja je utemeljila ovu medresu. Na osnovu tog natpisa javila se pretpostavka da je Derviša-hanuma Smailagić zapravo

[2] Arhiv Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, GHB, Sidžil vakufnama – II, br. 348, str. 13.

obnovila medresu koju je prvobitno izgradila Aiša-hanuma. Međutim, podaci iz vakufname Derviša-hanume jasno pokazuju da je ona uvakufila vlastitu parcelu i na njoj podigla novu zgradu medrese, što upućuje na zaključak da je ona bila stvarni osnivač i vakif objekta koji danas poznajemo kao Derviša-hanumina medresa.

Rad i obrazovni značaj Derviša-hanumine medrese u ovom periodu potvrđuju sačuvani historijski izvori. Tako se 1914. godine kao muderis u ovoj medresi spominje Sulejman-ef. Kozarčanin[3], dok se u periodu 1917–1918. bilježi održavanje ispita u ovoj ustanovi. Prema iskazu o upisanim učenicima u ovoj medresi školske 1917/1918, doznajemo da je ove godine medresa imala samo dva učenika.[4] Već 1919. godine Vakufsko-mearifski saborski odbor u Sarajevu predlaže da se u prazne prostorije medrese smjesti mektebi-ibtidaija[5], što ukazuje na činjenicu da je medresi nedostajalo učenika i da je uprava vakufa bila spremna na prilagođavanje obrazovnim potrebama vremena. Prema podacima iz 1921. godine, zgrada Derviša-hanumine medrese korištena je kao ženska mektebi-ibtidaija.[6]

Ova medresa nije prestala s radom zbog finansijskih poteškoća, kako je bio slučaj s mnogim drugim medresama u Bosni i Hercegovini jer se iz dopisa Sreskog vakufsko-mearifskog povjerenstva iz 1931. godine saznaje da je njen rad kao medrese obustavljen zbog nedostatka učenika (talebe). Zbog ove činjenice medresa je preoblikovana u žensku mektebi-ibtidaiju, dok su prihodi njenog vakufa integrirani s drugim vakufima Bosanske Gradiške u Ujedinjene vakufe Bosanske Gradiške.[7]

Zgrada Derviša-hanumine medrese oduzeta je Islamskoj zajednici 1973. godine, nakon čega je korištena u različite svrhe: kao mjesni ured, prostor za zdravstvene ustanove, ali i kao stambeni objekt. Tokom Agresije na Republiku Bosnu i Hercegovinu pretrpjela je oštećenja, ali je u novije vrijeme obnovljena u svom izvornom arhitektonskom obliku. Od 2008. godine, na inicijativu Medžlisa Islamske zajednice u Bosanskoj Gradišci, ponovo je vraćena u vlasništvo Islamske zajednice i danas služi kao njeno administrativno sjedište.

Medresa Hadži Badže-kadune iz Tuzle

Hadži Badže-kaduna spada u red najvećih tuzlanskih vakifa. O njenom životu zna se jako malo. Muhamed Hadžijahić (1982) smatra da je ona bila murid (pripadnica) derviškog reda Badžijanija, te da joj se ime veže za njenu pripadnost tom derviškom redu.

Hadži Badže-kaduna je nepoznate godine u Tuzli sagradila i uvakufila medresu koja je bila poznata pod njenim imenom Hadži Badže-kadun medresa. Ova medresa je djelovala uporedo s Behram-begovom medresom. Medresa se nalazila pored Poljske kapije, u samom centru stare Tuzle. Poznato je da je tuzlanski alim Ahmed Lutfi Čokić pohađao ovu medresu 1898. godine, a nakon završetka školovanja radio je kao pomoćnik muderisa u istoj medresi (Hadžijahić, 1982).

Vakufnama Hadži Badže-kadune nije sačuvana te se ne zna pouzdano kada je medresa osnovana niti šta je sve uvakufljeno za njeno izdržavanje. Zna se, međutim, da je 1931. godine Vakuf Hadži Badže-kadune raspolagao zgradom u ulici Kralja Petra u Tuzli, zgradom u Džamijskoj ulici, kao i baščom i oranicom u Tuzli te šikarom i oranicama na području Slavinovića, Vršana i Priluka.[8] Ukupno, ovaj vakuf je raspolagao sa 104.660 m2 zemljišne površine (Sadiković, 1996). Na spratu zgrade u ulici Kralja Petra bila je smještena medresa, dok su se u prizemlju nalazili dućani čijim su se prihodima finansirali troškovi muderisa. Zgrada u Džamijskoj ulici je, također, služila kao dućanski prostor.[9]

Ne zna se pouzdano kada je medresa prestala s radom i zašto. Budući da vakufi medrese upućuju na zaključak da je medresa imala dovoljno sredstava da osigura nesmetan rad, pretpostavlja se da je medresa prestala s radom zbog neuspjeha u prilagođavanju programa refromama koje su u to vrijeme usvajane ili zbog nedostatka učenika, kao što je bio slučaj s Derviša-hanuminom medresom. Prema Aliji Sadikoviću (1996), medresa je 1904. godine pretvorena u mušku mektebi-ibtidaiju, koja je djelovala sve do 1953. godine. Zgrada medrese je nacionalizirana 9. jula 1959. godine (Mehmedović, 2017).

Vakuf Fatima Kanita-hanume iz Sarajeva za Đumišića medresu

Fatima Kanita-hanuma, kći poznatog kadije i muderisa Mehmeda Said-efendije (Hajri-zade) Hajrića iz mahale Čekrekči Muslihuddin u Sarajevu, ubraja se među istaknute sarajevske dobrotvorke. Bila je supruga Mustafa-paše, sina Babi-zade (Babić) Omera Tahir-bega, sarajevskog muteselima iz Jahja-pašine mahale. Prema bilješkama Muhameda Enverija Kadića, Fatima se za Mustafa-pašu udala 1819. godine, te je pri sklapanju braka dogovoren mehri-muedžel u iznosu od 101.000 akči.[10]

Njen suprug Mustafa-paša Babić bio je značajna politička ličnost i zapovjednik u Bosni. Tokom četrdeset godina djelovanja obavljao je dužnost muteselima u više kadiluka, uključujući sarajevski, banjalučki, maglajski, gračanički, gradiški i derventski. Omer-paša Latas ga je 1851. godine protjerao iz Bosne, a dvije godine kasnije umro je u Bursi. I sam je dao doprinos obrazovanju,

---

[3] Arhiv Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, GHB, UM-1-266_1914.

[4] Arhiv Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, GHB, ZM-2-155_1917.

[5] Arhiv Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, GHB, UM-2-280_1919.

[6] Arhiv Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, GHB, VD-3-1771_1931.

[7] Ibid.

[8] Arhiv Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, GHB, VD-39-13962_1931.

[9] Arhiv Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, GHB, VD-2-460_1931.

[10] *Hronika Muhameda Enverija Kadića 1363-1928*, svezak 19, br. 179, str. 166. Türk Tarih Kurumu - Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi.

uvakufivši 1840. godine bogatu rukopisnu zbirku za Ahmed-efendijinu medresu u Visokom (Lavić, 2013).

Fatima Kanita-hanuma imala je dva sina i sedam kćeri, od kojih su u trenutku njene smrti žive bile tri: Merjem, Almasa i Šemsa. Njena kći Mulija Merjem-hanuma, supruga Ali-bega Dženetića, uvakufila je 1869. godine kuću na Bistriku, odredivši da se godišnje izdvaja po 50 groša za održavanje džamije hadži Sulejmana Čokadžića. Kćerka Almasa bila je udata za Mehmed-bega Kapetanovića Ljubušaka, dok je Šemsa bila udata za člana porodice Fadilpašić.

Fatima Kanita-hanuma 1848/1849. godine finansirala je, prema tvrdnji Ismeta Bušatlića (1998), dogradnju sprata na Đumišića (Simzade) medresi. Za potrebe ove medrese uvakufila je i vodenicu s četiri okna na rijeci Zujevini u području Butmira, zajedno s pripadajućim voćnjakom. Vakufnamom je odredila da se prihodi ove vodenice koriste za učenje Kur'ana, plaće muderisa Đumišića medrese, kao i za sedmične vazove za muslimane i muslimanke, s posebnim naglaskom na predavanja za žene u Vekil-harč (Hadžijskoj) džamiji u Sarajevu. Iz istih sredstava predvidjela je i održavanje česme i vodovoda koje je izgradila u Sagr Hadži-Alijinoj mahali, kao i okolne kaldrme.[11]

Iz njene vakufname iz 1874. godine saznaje se da je dodatno uvakufila veći broj stambenih i poslovnih objekata u mahali Čekrekči Muslihuddin, uključujući kuće, sobe, dućane, pekaru, staklarski, kovački i berberski dućan. Uvjetovala je da se ove nekretnine izdaju pod zakup, a da se prihodi, nakon podmirenja troškova, raspodjeljuju za potrebe više džamija (džamije u mahali Hadži Turhan, džamije Šejh Muslihuddin, džamije Hitrog Sulejmana) i njihovih službenika, uključujući imame i mujezine, kao i za rasvjetu (ulje i svijeće). Posebno je propisala da se u Vekil-harč (Hadžijskoj) džamiji svake godine angažira učen i pobožan vaiz koji će tokom redžeba, šabana i ramazana držati sedmična predavanja ženama. Predvidjela je i stipendije za učenike Đumišića medrese, sredstva za popravku Šeher-ćehajina mosta, održavanje više džamija i česmi, kao i za održavanje porodičnog mezarja na Alifakovcu, te za vjerske svrhe poput učenja hatmi i klanja kurbana (Bosna Hersek vakfiyeleri, III, 2016).

Prema određenim navodima, Fatima Kanita-hanuma obnovila je 1857. godine Timurhanovu džamiju, sagrađenu 1560. godine. Iste godine obnovila je i džamiju Hitrog Sulejmana na Pajama, prvobitno podignutu 1578. godine, koja je bila srušena nakon udara groma 1796. godine. Ona ju je iznova izgradila i uz džamiju podigla munaru (Mehmedović, 2017). Kemura (1913) bilježi da je 1861. godine obnovila i džamiju Hodže Sinana Volodera u Golodarici ulici, uz koju je podigla i mekteb.

U Gazi Husrev-begovoj biblioteci čuvaju se dijelovi rukopisa Mushafa koji je Fatima Kanita-hanuma uvakufila za Đumišića (Simzade) medresu u Sarajevu (Katalog rukopisa, I, 2000).

Fatima Kanita-hanuma umrla je 26. novembra 1888. godine.[12]

Vakuf Alija-hanume Ferizbegović za Gazi Ferhad-begovu medresu u Tešnju

Alija-hanuma, kći umrlog Ferhad-bega Đonlagića, supruga Ismail-bega Ferizbegovića iz Tešnja, 22. marta 1907. godine uvakufila je nekretninu čija je tadašnja vrijednost bila procijenjena na 1200 kruna, a godišnja zakupnina je iznosila oko 100 kruna.

Ova nekretnina površine oko 37 m², upisana u gruntovni uložak br. 146 k.o. Tešanj, označenu kao kat. čest. br. 16/2, sastojala se od dva prizemna dućana i jednog spratnog prostora (kafane).

Prema vakufnami, Alija-hanuma je spomenutu imovinu uvakufila pod uvjetom da se prihod od nje koristi za potrebe vakufa Gazi Ferhad-begove medrese, odnosno za njeno izdržavanje i druge njene troškove. Vakifa je imovinu predala pod upravu mutevelije Gazi Ferhad-begove medrese Salih-age Galjašovića.[13]

Vakuf Ajiša-hanume Salčinović za Sultan Ahmedovu medresu u Zenici

Ajiša-hanuma, rođ. Mehmedić, udovica hadži Sulejmana Salčinovića, uvakufila je 1943. godine nekretninu upisanu u gruntovni uložak br. 689 k.o. Zenica, označenu kao kat. čest. br. 3/123, a koju čini gradilište s dućanom u Čaršiji površine 19 m². Ajiša-hanuma je odredila da uvakufljena nekretnina postane vakuf Mješovite niže Sultan Ahmedove medrese u Zenici.[14]

Vakuf Fehima-hanume Ibrišagić iz Banje Luke (zgrada Medrese "Ibrahim-ef. Maglajlić" u Banjoj Luci)

Fehima-hanuma Ibrišagić, kći Mustafa-bega Čekića, supruga Danijal-age Ibrišagića iz Banje Luke, iz Sijamija mahale, uvakufila je 1910. godine dvije parcele ukupne površine 1.570 m² u mahali Gazanferiji, pored džamije, a koje su upisane u evidenciju zemljišnoknjižnog ureda pod brojem 1765, označene kao dvije kat. čest. br. 172/7 i 172/8. Uvakufljene parcele uključivale su jednu stambenu kuću sa zemljištem i dvorištem, te jednu bašču.

Vakufnamom je Fehima-hanuma odredila da se postojeća kuća na uvakufljenoj parceli sruši, da se na dovoljno velikom dijelu parcele izgradi ženski mekteb, a da se ostaci srušene kuće iskoriste za izgradnju spomenute zgrade mekteba. Uvjetovala je i to

---

[11] Arhiv Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, GHB, Sidžil sudski, br. 85, str. 14–15–16.

[12] *Hronika Muhameda Enverija Kadića 1363-1928*, svezak 27, br. 161, str. 296–299. Türk Tarih Kurumu - Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi.

[13] Arhiv Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, GHB, Sidžil vakufnama – II, br. 552, str. 240–241.

[14] Arhiv Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, GHB, Sidžil vakufnama – III, br. 1076, str. 366.

da se preostali dio parcele i uvakufljena bašča koriste kao muslimansko mezarje.

Također je odredila da onaj ko bude mutevelija vakufa Gazanferbegove džamije bude ujedno i upravitelj ovog vakufa.[15] Upravo je u ovoj zgradi mekteba koji je uvakufila Fehima-hanuma Ibrišagić sačuvana *Zbirka rukopisa Ferhat-pašine biblioteke*, koja je proglašena nacionalnim spomenikom Bosne i Hercegovine 2017. godine.[16]

Uvakufljeni ženski mekteb je aktivno djelovao sve do 1945. godine. Od tada se nekretnina koristila kao javna osnovna škola koja je u kontinuitetu djelovala u prostorijama mekteba Fehima-hanume sve do 2003. godine, kada je zgrada vraćena na korištenje Islamskoj zajednici u Banjoj Luci. U njenim prostorijama je određeno vrijeme bio smješten Ured muftije banjalučkog, a od otvaranja medrese "Ibrahim-ef. Maglajlić" zgrada Fehima-hanume služi kao medresa.

Žene osnivačice i vakife mekteba

Među najranijim islamskim obrazovnim institucijama na području Bosne i Hercegovine nalaze se mektebi. Oni su ujedno bili i najrasprostranjeniji oblici obrazovanja u našim krajevima. Mektebi su podizani u gotovo svim većim i manjim naseljima i uglavnom u neposrednoj blizini džamija. Najčešće su građeni i osnivani na inicijativu vakifa i izdržavali su ih samostalni vakufi. Među graditeljima i vakifima mekteba bile su i žene. Od svih obrazovnih ustanova u Bosni i Hercegovini, žene vakife su u većini slučajeva svoju imovinu uvakufljavale upravo u korist mekteba. S obzirom na njihovu manju prisutnost u javnom životu, žene vakife su često kroz vakufe odgovarale na konkretne potrebe njihovih lokalnih zajednica s kojima su bile upoznate, a među kojima su mektebi zauzimali jedno od najvažnijih mjesta. Posebno treba istaći da je značajan broj žena vakifa svoje vakufe usmjeravao u izgradnju i održavanje ženskih mekteba.

Mekteb Dudi-bule iz Sarajeva

Dudi-bula je poznata sarajevska vakifa koja je između 1528. i 1540. godine na Mejtašu u Sarajevu podigla džamiju. Ona se smatra prvom ženom koja je u Sarajevu sagradila džamiju oko koje se nešto kasnije formirala i Mahala mesdžida Dudije Hatun (Hodžić, 2026). Budući da u vrijeme izgradnje ove džamije nijedna džamija nije bila bez mekteba, pretpostavlja se da je vakifa uz džamiju sagradila i mekteb.

Vakufnama Dudi-bule nije sačuvana i nije poznato šta je vakifa ostavila za izdržavanje džamije i mekteba, ali se zna da je 1604. godine vakuf džamije imao glavnicu u iznosu 16.400 akči (Handžić, 2000).

Džamija Dudi-bule izgorjela je 1697. godine, kasnije je obnovljena, te je 1927. godine u potpunosti porušena, a mezarje oko džamije ekshumirano. Na njenom mjestu se nakon Drugog svjetskog rata nalazila prodavnica (Bejtić, 1973).

Mekteb Šahdidar-hatune iz Sarajeva

Šahdidar-hatun, supruga bosanskog namjesnika Gazi Husrev-bega, spada u red najvećih sarajevskih vakifa. Šahdidar je, prema Behiji Zlatar, u periodu između 1540. i 1556. godine sagradila mesdžid i u njegovoj blizini kuću koju je namijenila imamu u njenom mesdžidu (Zlatar, 1996). Pored toga, Šahdidar je uvakufila 100.000 srebrenih dirhema i odredila da se za 3.000 dirhema u dvorištu njenog mesdžida sagradi mekteb u kojem će se djeca siromaha i siromašna djeca podučavati lijepom odgoju i Kur'anu. Također, odredila je da mualim u mektebu i njegov pomoćnik trebaju biti pouzdani, pobožni, vedrih lica i blagi (Arnaut, 2014).

Osim navedenog, Šahdidar je uvakufila i kuću u kojoj je živjela te odredila da se nakon njene smrti ona proda za 15.000 dirhema koji će se dodati osnovici njenog vakufa (Babović, 2022). To je i učinjeno, pa je 1604. godine vakuf njene džamije imao glavnicu u iznosu od 115.000 akči (Handžić, 2000).

Oko njenih vakufa je formirana mahala pod imenom Mahala Haseći Hatun. Ova mahala se nalazila sjeveroistočno od Gazi Husrev-begovog hamama, na prostoru iznad današnje Muzičke akademije (Hodžić, 2026).

Mekteb Šahdidar je stradao 1697. godine, dok je mesdžid postojao sve do 1879. godine, kada je izgorio.

Mekteb Kerima-hatun, supruge Sinan-vojvode iz Sarajeva

Kerima-hatun, kći Bali-vojvode i supruga Sinan-vojvode, sagradila je, na mjestu ranije džamije Hadži Ejnehana (Hodžić, 2026), 1552. godine manju mahalsku džamiju iznad Vratnik-mejdana koja je ostala poznata kao "Džamija Sinan-vojvode hatun" ili "Džamija pod orahom". Ona je uz džamiju sagradila i jedan mekteb i turbe, koji su stradali 1697. godine. Danas je njena džamija poznata kao "Porčina" ili "Mala džamija" na Mejdanu (Čar-Drnda, 2017; Mehmedović, 2017). Po njenoj džamiji mahala na Vratniku dobila je naziv Mahala Sinan-vojvode hatun. Pod ovim nazivom mahala se nalazi u brojnim vakufnamama koje datiraju prije XX stoljeća. Njena vakufnama nije sačuvana, ali je poznato da je početkom 17. stoljeća mesdžid imao vakuf iz kojeg se izdvajala plaća za imama u iznosu od 3,5 groša dnevno, mujezina u iznosu od 1 groš dnevno i muteveliju u iznosu od 250 groša godišnje. Mimo ovoga, mesdžid je izdržavao i vakuf Hadži Pirije s glavnicom u iznosu od 42.400 akči i vakuf Uzun Alije s glavnicom u iznosu od 3.000 akči (Handžić, 2000).

---

[15] Arhiv Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, GHB, Sidžil vakufnama – II, br. 539, str. 228.

[16] Odluka o proglašavanju nacionalnim spomenikom broj: 08.1-2.3-89/17-4 od 26. aprila 2017. godine. http://aplikacija.kons.gov.ba/kons/public/uploads/odluke_hrv/Banja%20Luka_HR%20zbirka%20Ferhat%20pasine%20biblioteke.pdf

Mekteb Fatima-kadune iz Mostara

Vakifa Fatima-kaduna, kći hadži Mehmed-bega, sagradila je prije 1580. godine na Carini jednu džamiju s četvrtastom kamenom munarom (Mehmedović, 2017). Prema predanjima, ona je 1634. godine, nakon džamije, sagradila i sahat-kulu i mekteb u Mostaru. Nije poznato šta je Fatima-kaduna uvakufila za izdržavanje svojih zadužbina jer njena vakufnama nije sačuvana (Hasandedić, 1983). Njena džamija se spominje u drugim mostarskim vakufnamama, poput vakufname Fatima-hanume, kćerke Halila Čelebića iz 1701. godine (*Bosna Hersek...*, 2016). Džamija Fatima-kadune srušena je 1947. godine, a sahat-kula još uvijek postoji te sat na njoj od 1981. godine otkucava vrijeme po *ala-franka* vremenu (Hasandedić, 1983).

Mekteb Ćamila-hanume Fazlagić iz Sarajeva

Ćamila-hanuma, kći Omer-bega Fazlagića sina Džafer-bega, majka Fadila-paše Šerifovića obnovila je jedan sibjan-mekteb u Sarajevu. Riječ je o Ajni-begovom mektebu koji se nalazio u Džami-i atik mahali, s lijeve strane Careve džamije, u ulici Konak.[17] Mekteb je prvobitno bio izgrađen 1605. godine (Mujezinović, 1974).

Pojedini istraživači navode da je Fadil-paša Šerifović obnovio mekteb u ime svoje majke, ali u njegovoj vakufnami jasno stoji da je uvakufio imetak za mualima u sibjan-mektebu koji je uvakufila njegova majka:

> "I ko god bude sibjan muallim u mektebu koji je uvakufila moja majka merhuma Ćamila hanuma uz spomenutu medresu i ko bude redovno održavao obuku, neka mu se, uz znanje mutevelije, da plata/vazifa svake godine iz spomenutog prihoda mjesečno po trideset groša, godišnje tristo šezdeset groša, tj. tri osmanske lire" (Gadžo-Kasumović, 2011:712).

Na osnovu ovoga može se zaključiti da je Ćamila-hanuma bila vakifa i obnoviteljica mekteba, dok je Fadil-paša vjerovatno učestvovao u realizaciji njegove obnove. U prilog tome govori i činjenica da mu je majka Ćamila-hanuma hudždžetom iz 1848/49. godine poklonila 107 kuća i čifluka, dvije kule te više beglučkih zemljišta u Birču, Knežini i Glasincu.[18] Budući da je u vrijeme sastavljanja hudždžeta Ćamila-hanuma još bila živa, a da je obnova mekteba uslijedila neposredno nakon toga, moguće je da su upravo sredstva stečena ovim poklonom iskorištena za njegovu obnovu. Dodatnu potvrdu da je Ćamila-hanuma obnovila Ajni-begov mekteb pruža i tarih koji je stajao iznad ulaza u novoobnovljeni mekteb, a koji je napisao Fadil-paša Šerifović. On se danas nalazi u Gazi Husrev-begovoj biblioteci, a preveo ga je Mehmed Mujezinović:

> *Lijepo li je proširen mekteb za djecu,*
> *Čiji drugi dobrotvor postade Ćamila-hanuma.*
> *Majci za njeno dobro djelo izrekoh dževher kronogram:*
> *Fadile, neka joj djeca budu povod oprostu njezinih grijeha.*
> *Godina 1267. (1850-51)*
> (Mujezinović, 1974:45).

Zgrada ovog mekteba nalazila se odmah do medrese koju je 1857. godine izgradio Fadil-paša Šerifović. Zgrada medrese je 1958. godine nacionalizirana te je njeno zemljište predato Ugostiteljskoj komori Bosne i Hercegovine, koja je 1964. godine na njenom mjestu sagradila hotel "Nacional" za potrebe učenika Ugostiteljske škole.

Mekteb Hanifa-hanume Begimamović iz Sarajeva

Hanifa-hanuma, kći Hadži Mustafe, Begimamović nepoznate je godine u Sarajevu u mahali Sinan-vojvode uvakufila imovinu koja je 1908. godine uključivala imamsku kuću koja je pripadala džamiji Sinan-vojvode, kuću s baštom u kojoj je bio smješten ženski mekteb i dućane čiji prihodi su se koristili za potrebe džamije i imama i mujezina u mahali Sinan-vojvode.[19] Njena vakufnama nije sačuvana. O njenim vakufima saznajemo iz jedne odluke datirane od 18. maja 1908. godine kojom se dozvoljava da se njena kuća, dućan i bašta u mahali Sinan-vojvode u Sarajevu, upisana u zemljišne knjige pod brojem 88/76, ukupne površine 1265 m², koji pripadaju vakufu Hanife, kćeri Hadži Mustafe, zamijene za imovinu vakufa Ahmed-age Hende, sina Ibrahim-age, upisanu u zemljišne knjige pod brojem 25/35, a koja se sastoji od jednog zidanog magacina (skladišta) površine 32 m², smještenom u čaršiji zvanoj Nova Čaršija.[20]

Nakon što je Šerijatski sud u Sarajevu utvrdio da vakufska imovina Hanifa-hanume vrijedi 2.530 kruna, a magacin Ahmed-age Hende 3.200 kruna te da ostvaruje godišnji prihod veći za 128 kruna, odobrio je zamjenu nekretnina. Tom prilikom Ahmed-aga Henda obavezao se da će na zemljištu koje je pripadalo vakufu Hanifa-hanume izgraditi po jedan mekteb za mušku i jedan za žensku muslimansku djecu.

Ahmed-aga Henda je mnogima poznat kao utemeljitelj Hendinog mekteba na Vratniku. On je pored Ženske ruždije, dućana i zemljišta, kako mu stoji u vakufnami, uvakufio i dva mekteba pod jednim krovom koje je nanovo sagradio za mušku i žensku djecu na zemljištu koje prostorno ima 1.265 m2. Ovi mektebi izgrađeni su upravo na zemljištu koje je ranije pripadalo vakufu Hanifa-hanume Begimamović (Mahić, 2005). Ovi novoizgrađeni mektebi djelovali su kao mektebi-ibtidaije.

---

[17] *Hronika Muhameda Enverija Kadića 1363-1928*, svezak 25, br. dokumenta 13, str. 83. Türk Tarih Kurumu - Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi

[18] Arhiv Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, GHB, A-1369_TO.

[19] Arhiv Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, GHB, VD-32-6638_1932.

[20] Arhiv Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, GHB, Sidžil vakufnama – II, br. 461, str. 145–146.

Mekteb Fatima-hanume, kćerke Ebu Bekir-efendije, iz Visokog

Fatima-hatun, kćerka Ebu Bekir-efendije, iz Šerefuddin mahale u kasabi Visoko, uvakufila je 1813. godine 400 groša odredivši da se daju u zajam, a da se prihod ostvaren od istog daje za plaću Jusuf-efendiji, sinu Mustafe, koji je obavljao funkciju mualima u sibjan-mektebu koji je sama vlastitim sredstvima sagradila spomenuta vakifa Fatima-hatun. Njena vakufnama se nalazi u Gazi Husrev-begovoj biblioteci.[21]

Mekteb koji Fatima-hatun spominje u vakufnami nalazio se u Hadži Hasanovoj mahali u Visokom, te je kao mektebi-ibtidaija djelovao sve do 1942. godine. Nakon toga, poznato je da je u spomenutoj zgradi tokom 1954. godine bila smještena "Škola učenika u privredi". Objekat je nacionaliziran 1959. godine, a nekadašnja vakufska zgrada danas se nalazi u privatnom vlasništvu i koristi se kao stambeni objekat (Behamović; Seljaci, 2023).

Mekteb Hasiba-hanume Salihbegović iz Bijeljine

Hasiba Begzadić, ranije udata Preljub(ović), supruga Mustaj-bega Salihbegovića iz Bijeljine, vakufnamom od 18. redžeba 1323/18. septembra 1905. godine, uvakufila je dvije parcele upisane u gruntovnici pod uloškom br. 147, k.o. Bijeljina (kat. čest. 20/16 površine 498 m^2 i 5/101, te kat. čest. 20/59 površine 190 m^2), zajedno s kućom na navedenim parcelama, namijenjene za sibjan-mekteb u Šabić i Hamidović mahali. Uvakufljena kuća je i ranije služila kao sibjan-mekteb, te je Hasiba-hanuma vakufnamom uvjetovala da se kuća i dalje koristi u iste svrhe, kao i da se u njenom dvorištu može izgraditi džamija. Usto, uvjetovala je da njen vakuf nosi naziv "Vakuf Hasiba-hanume Salihbegović".[22]

Spomenutu džamiju su džematlije Šabić i Hamidović mahale, predvođeni Ćerim-beg Preljubovićem, počeli graditi 20. septembra 1905. godine. Kotarsko vakufsko povjerenstvo u Bijeljini nije bilo oduševljeno izgradnjom džamije s obzirom na to da nisu pribavljene dozvole za njenu gradnju, niti je osiguran vakuf za izdržavanje džamije.[23] Ipak, čini se da je džamija do 1906. godine izgrađena i bez pribavljenih dozvola, jer se u Gazi Husrev-begovoj biblioteci, uz vakufnamu Hasiba-hanume Salihbegović, nalazi i potvrda Kotarskog vakufskog povjerenstva upućena Zemaljskom vakufskom ravnateljstvu u Sarajevu da je proces uvakufljenja okončan uspješno, te da je na navedenoj vakufskoj lokaciji sagrađena džamija. U ovim dokumentima je napomenuto da je dogovoreno kako će se za izdržavanje džamije brinuti Ćerim-beg Preljubović.[24]

Budući da nije sačuvan podatak da je neka od bijeljinskih džamija bila evidentirana kao vakuf Hasiba-hanume Salihbegović, vjeruje se da je ovaj podatak vremenom nestao s obzirom na to da vakuf nije imao prihode ni muteveliju, kao i zbog proceduralnih poteškoća koje su pratile izgradnju džamije od samog početka. Međutim, uvidom u historijate džamija, može se primijetiti da samo jedna bijeljinska džamija potiče iz tog perioda, i to Džamija Preljubovića Dašnica, koja se u arhivama naziva još: Dašnička, Šabićka i Ljepotica džamija.

Uvid u Knjigu gruntovnih uložaka za vakufske nekretnine u Kotaru Bjelina iz 1911. godine pokazuje da se džamija Dašnica nalazi na gruntovnom ulošku 2272 u k.o. Bjelina, mahala Šabići, te da se sastoji od kuće s kućištem u pašinim baščama (mejtef) površine 120 m^2 i džamije s dvorištem površine 575 m2, što odgovara ukupnoj površini uvakufljenih parcela Hasiba-hanume Salihbegović.[25] Iz ovoga se da zaključiti da je parcela na kojoj je sagrađena Dašnica džamija pripadala vakufu Hasiba-hanume i da se u haremu ove džamije nekada nalazila zgrada mekteba koji je ona uvakufila.

Mekteb Zlata-hanume Moranjkić iz Tuzle

Zlata-hanuma Moranjkić, kćerka Mustafe Baberića, supruga Emin-bega Moranjkića iz Tuzle, uvakufila je 1910. godine dvije kuće i baščU za potrebe izgradnje mekteba i isplate plaće mualimu u tom mektebu.

Vakuf Zlata-hanume obuhvatao je nekretnine upisane u gruntovni uložak br. 129, i to: katastarsku česticu br. 174/2 s kućom i manjim vrtom uz kuću, katastarsku česticu br. 174/3 koja se sastoji od parcele i kuće, te voćnjak na katastarskoj čestici br. 174/1.

Vakifa je odredila da se na jednoj od uvakufljenih parcela izgradi mekteb, a da se preostale nekretnine daju pod zakup. Godišnji prihod ostvaren od zakupa bio je namijenjen za isplatu plaće mualimu angažiranom u mektebu koji će biti izgrađen iz sredstava njenog vakufa.[26]

Mekteb hadži Naila-hanume Hadžiefendić iz Tuzle

Hadži Naila-hanuma, kćerka hadži Davud-bega Muratbegovića i supruga Hašim-age Hadžiefendića iz Jalske mahale u Tuzli, oporukom je izdvojila trećinu svoje imovine i uvakufila je, odredivši da izvršitelj njene oporuke bude Mustafa-aga, sin rahmetli hadži Mehmed-age. Oporukom je propisala da se iz te trećine izdvoje sredstva za njen ukop, obavljanje hadža i popravku Kulakči česme. Nadalje, za popravku Jalske džamije namijenila

[21] Arhiv Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, GHB, Sidžil sudski, br. 53, str. 32.

[22] Arhiv Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, GHB, ZVR-280-5561_1906.

[23] Arhiv Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, GHB, ZVR-264-1781_1906.

[24] Vidi više: Sumeja Ljevaković, "Vakufnama koja ispravlja zaboravljenu historiju bijeljinske Dašnice džamije", *IIN Preporod*, br. 1308/10, 15. maj 2026, str. 32.

[25] Arhiv Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, GHB, Knjiga gruntovnih uložaka za vakufske nekretnine u Kotaru Bjelina iz 1911. godine.

[26] Arhiv Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, GHB, Sidžil vakufnama – II, br. 573, str. 263.

je 4.000 groša, dok je preostali dio trećine prepustila izvršitelju oporuke da ga, prema vlastitoj procjeni, utroši u odgovarajuće dobrotvorne svrhe.

Nakon smrti Naila-hanume, izvršitelj njene oporuke je pred Šerijatskim sudom 1910. godine izjavio da je Jalska džamija u međuvremenu obnovljena sredstvima Tahira-hanume, zbog čega je novac prvobitno namijenjen njenoj obnovi preusmjerio na izgradnju i otvaranje ženske mektebi-ibtidaije, koja je u Tuzli bila prijeko potrebna. Tom prilikom naveo je da je preostali vakufski kapital u međuvremenu narastao na 5.466 kruna te predložio da se ulaže uz siguran zalog i uobičajenu dobit ili iskoristi za izgradnju odgovarajuće zgrade koja će se voditi kao "Vakuf hadži Naila-hanume".

Istovremeno, izvršitelj oporuke je odredio da se godišnji prihodi vakufa raspodjeljuju na plaće učiteljima u ženskoj mektebi-ibtidaiji, portira (*bevvaba*) i mutevelije vakufa, te da se dio sredstava izdvaja za održavanje i buduće potrebe vakufske imovine.[27]

Mekteb Zifa-hanume Mahmutspahić iz Orašja

Zifa-hanuma, kći H. Alijagića, udovica Eminage Mahmutspahića iz Orašja, nepoznate godine osnovala je mektebi-ibtidaiju u Orašju. O njenom mektebu saznajemo iz njene vakufname od 29. novembra 1937. godine, kojom je Zifa-hanuma uvakufila ¼ nekretnina upisanih u A I gruntovnom ulošku broj 604 k.o. Orašje u ukupnoj površini 4.597 m^2 kao vakuf njenoj mektebi-ibtidaiji u Orašju. Vakufnamom je odredila da se ova imovina daje pod zakup a da se prihodi iste, nakon podmirivanja poreza i drugih daća, daju manje plaćenom mualimu u njenoj mektebi-ibtidaiji koji će pred njenu dušu proučiti hatmu.[28]

Mekteb Saliha-hanume Aličić u Matuzićima

Saliha-hanuma, udovica Omera Aličića, rođena Durmić, smatra se prvom vakifom Matuzića. Ona je poslije Prvog svjetskog rata u centru ovoga naselja u Doboj-jugu uvakufila parcelu od 3 dunuma na kojoj je bila zgrada mekteba, te je namijenila da se na uvakufljenoj parceli izgradi džamija i nova zgrada mekteba. Zbog različitih okolnosti, gradnja mekteba je započela tek 1938. godine kada je porušen stari i izgrađen novi na njegovom mjestu. Nakon toga, na proljeće 1939. godine započela je i izgradnja planirane džamije.

Usto, nakon što je Saliha-hanuma vidjela da je izgradnja mekteba u toku, ona je 1938. godine dodatno uvakufila i veliku parcelu površine 16 dunuma koja je pola oranica, pola kosinica, zvana Jaričište. Vakifa je uvjetovala da se prihodi s te parcele troše za potrebe mekteba i buduće džamije. Godinu dana kasnije, Saliha Aličić je umrla, a džamija izgrađena na njenom vakufu i danas nosi naziv "Salihija" po ovoj vakifi.

Mekteb koji je izgrađen 1938. godine je jedno vrijeme prestao s radom te je u njegovim prostorijama bila osnovna škola (Aličić, 1939; "Jedna zaboravljena dobrotvorka", 1964). Nakon što je u naselju izgrađena nova škola, zgrada mekteba je vraćena u posjed džematu Matuzići.

Vakuf Derviša-hanume Kulenović za mektebi-ibtidaiju u Kulen-Vakufu

Derviša-hanuma Kulenović, supruga Mehmed-bega Kulenovića (Voćenice) (sin Abdurešida Kulenovića), iz mahale Kula u Petrovcu, uvakufila je prije 1907. godine vrijednu parcelu u čaršijskoj mahali u neposrednoj blizini džamije Sultan-Ahmeda I u Kulen-Vakufu. O njoj i njenom izvornom vakufu saznajemo iz vakufname njenog supruga Mehmed-bega koji je 1907. godine uvakufio 6000 kruna za izgradnju medrese na zemljištu koji je uvakufila njegova supruga rahmetli Derviša-hanuma.

Vakufnamom je Mehmed-beg odredio da se navedena medresa izgradi na reprezentativan i dostojanstven način. Za njenu izgradnju odredio je da se utroši između 2.000 i 4.000 kruna, ali ne više od toga.

Preostali dio sredstava neka se upotrijebi za kupovinu odgovarajuće zgrade, prihodne nekretnine ili obradive zemlje, ili neka se uloži radi ostvarivanja dobiti. Godišnji prihodi od tih sredstava, kako je odredio Mehmed-beg, dijelit će se na tri jednaka dijela: jedan dio će se koristiti za održavanje i popravku medrese, dok će preostala dva dijela biti korištena za plaću muderisu medrese.[29]

Zgrada medrese je napravljena, ali je 1908. godine odlučeno da se u njenim prostorijama otvori mektebi-ibtidaija.[30] Već 1909. godine zgrada je bila oštećena u požaru. Nakon njene popravke 1909. godine, u njoj je bila smještena narodna osnovna škola za kiriju od 64 krune.[31] Gradska općina je 1913. godine, s ciljem izgradnje današnje osnovne škole, dio zemljišta vakufa Derviša-hanume zamijenila drugom parcelom koja ima površinu 400 m^2 upisano u gruntovnom ulošku br. 2, XIV/236 k.o. Bos. Petrovac (kojem je tada pripadao Kulen-Vakuf). Zemljišna površina je bila namijenjena izgradnji mektebi-ibtidaije koja nikada nije napravljena jer je mektebi-ibtidaija počela koristiti prostorije zgrade namijenjene medresi na vakufu Derviša-hanume nakon iseljenja narodne osnovne škole u nove prostorije. Prema izvještaju, zgrada mektebi-ibtidaije je imala dovoljno prostora da je vakuf polovinu prostorija davao pod zakup.[32]

---

[27] Arhiv Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, GHB, Sidžil vakufnama – II, br. 554, str. 241.

[28] Arhiv Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, GHB, Sidžil vakufnama – III, BR. 979, str. 268.

[29] Arhiv Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, GHB, Sidžil vakufnama – II, br. 459, str. 143–144.

[30] Arhiv Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, GHB, ZVR-325-3097_1908.

[31] Arhiv Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, GHB, ZVR-346-398_1909.

[32] Arhiv Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, GHB, VR-55-17013/1931.

Derviša-hanuma je 1900. godine uvakufila i 200 kruna za potrebe vakufa džamije.[33]

Vakuf Zulejha-hanume i Hašema-hanume Imširić za žensku mektebi-ibtidaiju u Sarajevu

Zulejha-hanuma i Hašema-hanuma, kćeri Mehmed-age Imširića, iz mahale Hadži Kemaludina u Sarajevu, uvakufile su 1903. godine kuću s okućnicom u mahali Hadži Kemaludina u Sarajevu, upisanu u gruntovni uložak br. 39/17.

Vakife su odredile da se uvakufljena nekretnina svake godine daje pod zakup, a da se prihodi od zakupa dijele na deset dijelova. Od toga, pet desetina prihoda namijenile su ženskoj mektebi-ibtidaiji u mahali Sagr Hadži Alijinoj u Sarajevu, s tim da se, u slučaju prestanka njenog rada, sredstva usmjere drugoj odgovarajućoj ženskoj islamskoj školi. Dvije desetine prihoda namijenile su organizaciji "Gajret", dok postoji, a ukoliko ona prestane djelovati, odredile su da taj dio prihoda bude preusmjeren drugoj ustanovi koja se bavi obrazovanjem. Jednu desetinu prihoda vakife su namijenile za dodjelu nagrada i podsticaja učenicama navedene škole.[34]

Vakuf Šerifa-hanume Dizdarević za Mekteb u Vrselju

Šerifa-hanuma, kći Osmana Ćerima i udovica Mustafe Dizdarevića iz Vrselja, uvakufila je 1940. godine polovinu livade "Zavednica", površine 36.100 m², označene kao kat. čest. br. 315/4, upisane u gruntovni uložak br. 18/188 k.o. Stranjani. Vakifa je odredila da uvakufljena parcela bude upisana kao "Vakuf mekteba u Vrselju", u džematu Gradišće, zeničkog sreza, te da se prihodi od vakufa koriste za potrebe mekteba i isplatu plaće mualimu.[35]

Vakuf Fata-hanume Durmiš za mekteb u Seocu

Fata-hanuma, rođ. Ormanović, udova Pivić-Buljubašić-Telalović, preudata za Ćamila Durmiša iz Seoca, uvakufila je 1939. godine 43/288 dijelova livade "Čifluk", površine 26.210 m², upisane u gruntovni uložak br. 360 k.o. Seoce. Fata-hanuma je vakufnamom propisala da se uvakufljeni dio koristi za izdržavanje mekteba u Seocu.[36]

Vakuf Hamida-hanume Mrkonjić za mekteb u Tržću

Hamida-hanuma Mrkonjić, rođ. Suljić, iz Tržća uvakufila je 1939. godine oranicu "Klaničište", površine 1.100 dunuma, upisanu u gruntovni uložak br. 127 k.o. Tržće. Vakifa je uvjetovala da se prihodi od ove nekretnine koriste za potrebe džamije i mekteba u selu Tržće.[37]

Vakuf Medija-hanume Huremović i Mehe Hodžića za mekteb u Košutici

Medija-hanuma Huremović, rođ. Hodžić, i Meho Hodžić iz Košutice uvakufili su 1939. godine parcele br. 1455/2 i 1455/3 za potrebe izgradnje, popravke i održavanja mekteba i džamije u Košutici. Vakufnamom su odredili da se, nakon izgradnje i eventualnih popravki mekteba i džamije, preostali prihodi od vakufa koriste za isplatu plaće mualimu u mektebu u Košutici.[38]

Zaključak

Istraživanje vakufa žena namijenjenih odgojno-obrazovnim ustanovama pokazuje da su žene u Bosni i Hercegovini bile aktivne učesnice u oblikovanju obrazovnog i društvenog života svojih lokalnih zajednica, te da su imale znatno značajniju ulogu nego što se to u dosadašnjoj literaturi isticalo. Njihovo uvakufljavanje je uključivalo osnivanje medresa i mekteba, obnovu postojećih obrazovnih ustanova, uvakufljavanje zemljišta za njihovu izgradnju, osiguravanje sredstava za njihov nesmetan rad itd. Istraživanje nije uključivalo vakufe namijenjene isključivo za plaću muderisima i mualimima niti vakufe namijenjene učenicima medresa i mekteba.

Primjeri obrađeni u ovom radu potvrđuju da su žene vakife djelovale na gotovo cijelom prostoru Bosne i Hercegovine, od Sarajeva, Visokog i Tešnja do Bosanske Gradiške, Tuzle, Banje Luke, Bijeljine, Mostara, Foče, Kulen-Vakufa, Orašja i drugih mjesta. Prikupljena građa pokazuje da su mektebi bili obrazovne ustanove koje su žene najčešće osnivale i pomagale. Razlog tome leži u činjenici da je mekteb predstavljao osnovnu obrazovnu instituciju prisutnu u gotovo svakom naselju, zbog čega je njegovo osnivanje ili izdržavanje odgovaralo neposrednim potrebama lokalne zajednice gdje su žene bile prisutnije. S druge strane, medrese su zahtijevale znatno veća materijalna sredstva, pa su ih žene rjeđe samostalno podizale, ali su ih često pomagale uvakufljenjem novčanih sredstava, nekretnina ili druge imovine namijenjene njihovom izdržavanju.

Posebno je značajno da se među vakifama nalaze žene različitog društvenog porijekla, od pripadnica uglednih begovskih i ulemanskih porodica do žena koje su vlastitom imovinom nastojale odgovoriti na potrebe svojih lokalnih sredina. Time

[33] Arhiv Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, GHB, ZVR-131-060_1900.

[34] Arhiv Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, GHB, Sidžil vakufnama - II, br. 382, str. 48–49.

[35] Arhiv Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, GHB, Sidžil vakufnama – III, br. 1068, str. 358.

[36] Arhiv Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, GHB, Sidžil vakufnama – III, br. 1038, str. 328.

[37] Arhiv Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, GHB, Sidžil vakufnama – III, br. 1037, str. 327.

[38] Arhiv Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, GHB, Sidžil vakufnama – III, br. 1020, str. 309.

se potvrđuje da vakuf nije bio isključivo izraz ekonomskog statusa, nego i svijesti o društvenoj odgovornosti i važnosti obrazovanja.

Iako su brojne vakufname izgubljene, a pojedini vakufi i njihove vakife vremenom pali u zaborav, raspoloživi izvori potvrđuju kontinuitet ženskog vakufskog djelovanja od osmanskog do sredine 20. stoljeća. Dalja istraživanja vakufnama, sidžila, zemljišnoknjižnih evidencija i druge arhivske građe mogla bi dodatno rasvijetliti razmjere njihovog doprinosa i omogućiti potpunije razumijevanje uloge žena u osnivanju i razvoju islamskih obrazovnih ustanova.

Literatura

Arhiv Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, Gazi Husrev-begova biblioteka (GHB), Sarajevo.

Aličić, A. (1939). "O jednom selu". *El-Hidaje*, III, 1, 13.

Arnaut, Muhamed Muvaffak (2014). "Vakufnama Šahdidar, supruge Gazi Husrev-bega u Sarajevu". *Glasnik Islamske zajednice*, 7–8, 725–742.

Avdić-Hajrović, Selma (2013). "Darežljive Sarajke i njihovi vakufi od osmanskog perioda do danas". U: Nedim Begović (ur.): *Vakufi u Bosni i Hercegovini.* Sarajevo: Vakufska direkcija, 147–161.

Babović, Dželila (2022). "Vakuf Gazi Husrev-begove supruge Šahdidar i razvoj svijesti o društveno korisnom radu u Sarajevu u 16. i početkom 17. stoljeća". U: *Uloga i značaj Gazi Husrev-bega u historiji Bosne i Hercegovine*. Sarajevo: Gazi Husrev-begova biblioteka; Orijentalni institut Univerziteta; Institut za historiju Univerziteta; Historijski arhiv, 196–217.

Behramović, Mustafa, Seljaci, Emrah (2023). "Visočke vakufname i dokumenti o uvakufljenjima (od XVIII do XX stoljeća)". *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, 52 (44), 71–96.

Bejtić, Alija (1973). *Ulice i trgovi Sarajeva*. Sarajevo: Muzej Grada Sarajeva.

(2016). *Bosna Hersek vakfiyeleri*. II–III, Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü.

Bušatlić, Ismet (1999). "Drvenija medresa u Sarajevu". U: *Takvim*. Sarajevo: El-Kalem, 347–354.

Bušatlić, Ismet (2018). "Vakufi na području Medžlisa Islamske zajednice Bosanska Gradiška". U: Mustafa Prljača (ur.): *Vakufi u Bosni i Hercegovini: Vakufi na području Jajca*. Sarajevo: Vakufska direkcija; El-Kalem, 167–191.

Čar-Drnda, Hatidža (2007). "Društveni i pravni položaj žene muslimanke u osmanskoj Bosni", *Znakovi vremena*, 37, 124–153.

Filan, Kerima (2013). "Žena i institucija vakufa u osmanskoj Bosni". U: Nedim Begović (ur.), *Vakufi u Bosni i Hercegovini*. Sarajevo: Vakufska direkcija; El-Kalem, 117–144.

Filan, Kerima (2005). "Žene kao vakiflije u ranom dobu osmanske Bosn"", *Pregled*, 3–4, 61–80.

Gadžo-Kasumović, Azra (2011). "Prijevod vakufname Muhammeda Fadil-paše Šerifovića", *Glasnik Islamske zajednice*, 7–8, 698–720.

Hadžijahić, Muhamed (1982). "Badžijanije u Sarajevu i Tuzli", *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, 5, 7–8, 109–134.

Hasandedić, Hivzija (1983). "Hercegovački vakufi i vakifi", *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, 6, 9–10, 29–74.

Hodžić, Muamer (2026). *Sarajevo u 17. stoljeću*. Sarajevo: Orijentalni institut.

Hronika Muhameda Enverija Kadića 1363–1928. Türk Tarih Kurumu – Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi.

(2000). *Katalog arapskih, turskih, perzijskih i bosanskih rukopisa Gazi Husrev-begove biblioteke*. Sarajevo: Gazi Husrev-begova biblioteka

Kemura, Sejfuddin (1913). *Sarajevske džamije i druge javne zgrade turske dobe*. Sarajevo.

Komisija za očuvanje nacionalnih spomenika Bosne i Hercegovine. *Odluka Komisije za očuvanje nacionalnih spomenika Bosne i Hercegovine o proglašenju Zbirke rukopisa Ferhat-pašine biblioteke nacionalnim spomenikom*, br. 08.1-2.3-89/17-4, 26. april 2017. http://aplikacija.kons.gov.ba/kons/public/uploads/odluke_hrv/Banja%20Luka_HR%20zbirka%20Ferhat%20pasine%20biblioteke.pdf.

Kreševljaković, Hamdija (1954). *Kapetanije u Bosni i Hercegovini*. Sarajevo: Naučno društvo BiH.

Lavić, Osman (2013). "Mustafa-paša Babić i njegova rukopisna ostavština", *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, 20, 34, 59–82.

Ljevaković, Sumeja (2026). "Vakufnama koja ispravlja zaboravljenu historiju bijeljinske Dašnica džamije". *IIN Preporod*, 1308/10, 32.

Mahić, Semra (2005). "Mekteb vakifa Hende Ahmed-age na Vratniku", *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, 13, 23–24, 229–256.

Mehmedović, Ahmed (2017). *Upravljanje vakufima u Bosni i Hercegovini 1947-2017*. Sarajevo: Vakufska direkcija i El-Kalem.

Mujezinović, Mehmed (1974). *Islamska epigrafika Bosne i Hercegovine*, I-II. Sarajevo: Veselin Masleša.

Handžić, Adem (2000). *Opširni popis bosanskog sandžaka iz 1604. godine*. Sarajevo: Bošnjački institut Zürich, Orijentalni Institut, Monumenta Turcica.

Sadiković, Alija (1996). "Hadži Badže Kadun medresa u Tuzli". *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, 10, 17–18, 357–368.

Zahirović, Nedim (2008). "Vakufnama Nefise-hatun iz Visokog". *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, 15, 27–28, 135–144.

Zlatar, Behija (1996). *Zlatno doba Sarajeva (XVI stoljeće)*. Sarajevo: Svjetlost.

Abstract

THE ROLE OF WOMEN WAQIFS IN THE ESTABLISHMENT AND DEVELOPMENT OF ISLAMIC EDUCATIONAL INSTITUTIONS IN BOSNIA AND HERZEGOVINA

Sumeja Ljevaković-Subašić

This paper analyzes the contribution of women *waqifs* to the development of Islamic educational institutions in Bosnia and Herzegovina through the establishment, restoration, and financing of *madrasas* and *maktebs* from the Ottoman period through the mid-twentieth century. The research is based on an analysis of *waqfiyyas*, archival materials from the Gazi Husrev-beg Library, and relevant historiographical literature.

The paper is structured into two sections. The first examines the role of women *waqifs* in the establishment and financing of *madrasas*, while the second focuses on their contribution to the construction and financing of *sıbyan maktebs* and *makteb-i ibtidaiyas*.

The analysis demonstrates that, through the institution of waqf, women actively participated in the development of educational infrastructure in Bosnia and Herzegovina. In doing so, women *waqifs* made a significant contribution to the religious, educational, and social development of their local communities and the wider society.

Keywords: waqf, women *waqifs*, *madrasas*, *maktebs*, Bosnia and Herzegovina, Bosniak women

الملخص

دور النساء الواقفات في تأسيس وتطوير المؤسسات التعليمية الإسلامية في البوسنة والهرسك

سمية ليفاكوفيتش – سوباشيتش

يقدم المقال تحليلا لإسهامات النساء الواقفات في تطوير المؤسسات التعليمية الإسلامية في البوسنة والهرسك من خلال تأسيس المدارس الدينية والمكتبات وتجديدها وتمويلها، منذ العصر العثماني وحتى منتصف القرن العشرين. ويستند البحث إلى تحليل حجج الوقف، والمواد الأرشيفية في مكتبة الغازي خسروبك، والمراجع التاريخية ذات الصلة.

ويتكون المقال من جزأين: يتناول الجزء الأول دور النساء الواقفات في إنشاء وتمويل المدارس الدينية، بينما يتناول الجزء الثاني إسهاماتهن في بناء وتمويل كتاتيب الصبيان والكتاتيب الابتدائية.

وقد أظهر التحليل أن النساء استخدمن مؤسسة الوقف ليشاركن بفعالية في بناء البنية التحتية التعليمية في البوسنة والهرسك، وبذلك قدمت النساء الواقفات إسهاما كبيرا في التنمية الدينية والتعليمية والاجتماعية في مجتمعاتهن المحلية والمجتمع بأسره.

الكلمات المفتاحية: الوقف، النساء الواقفات، المدارس الدينية، الكتاتيب، البوسنة والهرسك، النساء البوشناقيات.

UDK 811.411.21'34
28-23
DOI 10.26340/muallim.v27i107.2245

STILSKI POTENCIJAL DUGIH VOKALA U KUR'ANU

Abdul-Aziz DRKIĆ
Univerzitet u Sarajevu – Fakultet islamskih nauka
abdul-aziz.drkic@fin.unsa.ba

Sažetak: Kur'an se u islamskoj tradiciji smatra nadnaravnim govorom čija jezička struktura nadilazi mogućnost ljudskog oponašanja. Koncept neimitativnosti Kur'ana poznat je pod terminom *i'džazul-Kur'an*, a odnosi se, prvenstveno, na to da njegov stil, sintaksička struktura, semantička dubina, ritmička organizacija, akustička sugestivnost i svi drugi aspekti njegove jezičke kompozicije predstavljaju jedinstven fenomen u arapskom jeziku. Nadnaravnost kur'anskog jezika posebno se ogleda u sposobnosti Teksta da istovremeno djeluje na racionalnom, emocionalnom i duhovnom nivou, što je u islamskoj tradiciji shvaćeno kao dokaz njegovog Božanskog porijekla. Ovaj rad tretira duge vokale (*mudud*) kao važan element fonetske strukture kur'anskog jezika i njihov stilski potencijal. U radu se govori o fenomenu usklađenosti zvuka i značenja u kur'anskom tekstu, ulozi dugih vokala u stilskom markiranju kur'anskih izraza, njihovom utjecaju na oblikovanje specifičnog ritma kur'anskih ajeta, kao i značaju pravilne tedžvidske interpretacije za ukupan učinak Objave.

Ključne riječi: *Kur'an, i'džaz, stilski potencijal, stilsko markiranje, dugi vokali, ritam, tedžvid*

Uvod

U susretu s autentičnim jezikom Kur'ana gotovo je nemoguće razlučiti koja komponenta njegove strukture snažnije djeluje na čovjeka. Sejjid Kutb se pita da li je to sami izraz, značenje koje je u njemu pohranjeno ili, pak, osobeni ritam po kojem se Kur'an razlikuje od svakog drugog govora (Kutb, 2003:3390). Kur'an se, dakako, prije svega objavljuje kao uputa, ali se njegova poruka ne prenosi isključivo na semantičkoj ravni; ona se ostvaruje u punoj harmoniji značenja, zvuka i ritma.

U lingvističkim istraživanjima Kur'ana važno je krenuti od činjenice da je Kur'an na Zemlju spušten kao Govor, kao živa Riječ koja se primarno ostvaruje i doživljava u činu izgovaranja i slušanja. On ima svoju zapisanu formu (Mushaf), ali njegova izvorna komunikacijska usmjerenost ostaje snažno vezana za čulo sluha kao put kojim Objava prodire do čovjekove nutrine. Možemo to kazati i drugim riječima: izvorna, na Zemlju spuštena forma posljednje Božije objave je *Kur'an* (recitiranje), a njezina sekundarna, ovosvjetska forma je *Kitab* (knjiga).

Iako je uporedo s memoriranjem kur'anskog teksta tekao i proces njegovog zapisivanja koji je završen pod nadzorom samog Poslanika, a.s., institucija *hifza* (memoriranja) imala je presudnu ulogu u usvajanju, čuvanju i prenošenju Kur'ana. Nadnaravni jezik Kur'ana čuva se pravilima tedžvidske nauke. Glavni cilj tedžvida je sačuvati autentičnost Božije Riječi. Primjenjujući tedžvidska pravila, učač Kur'ana nastoji svoje učenje uskladiti s učenjem Poslanika, a.s. Kiraet (učenje/recitiranje Kur'ana) je sunnet najvišeg stepena autentičnosti (*mutevatir*), a njegova forma definirana je samom objavom:

إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْءَانَهُ فَإِذَا قَرَأْنَـٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُ

Mi smo dužni da ga saberemo da bi ga ti čitao. A kada ga čitamo, ti prati čitanje njegovo (El-Kijame, 17–18).

Sve autentične kiraetske varijante ovjerene su od meleka Džibrila i smatraju se sastavnim dijelom cjeline kur'anskog teksta (El-A'zami, 2014).

U ovom radu cilj nam je rasvijetliti stilski potencijal važnog elementa fonetske dimenzije kur'anskog jezika, a to su dugi vokali (*mudud*). Kroz analizu relevantnih primjera iz Kur'ana želimo pokazati kako dosljedna primjena tedžvidskih pravila značajno doprinosi jedinstvenom učinku Objave. Prethodno ćemo se osvrnuti na fenomen usklađenosti zvuka i značenja kur'anskog teksta, koji je plijenio pažnju arapskih jezikoslovaca od najranijeg perioda.

Usklađenost zvuka i značenja

Estetska snaga učenja Kur'ana proizlazi iz kombinacije tri elementa: nadnaravne strukture kur'anskog jezika, pravilne fonetske (tedžvidske) artikulacije i melodijske interpretacije. Otuda se efekat koji na čovjeka ostavlja učenje Kur'ana umnogome razlikuje od recitiranja bilo kojeg drugog teksta, bez obzira na glasovne sposobnosti učača/recitatora. Klasični arapski jezikoslovci poput El-Džurdžanija, Ibn Džinnija i Ez-Zamahšerija ukazivali su na usklađenost izraza (*lafz*) i značenja (*ma'na*) u kur'anskom tekstu, ističući da njegova zvučna struktura nije slučajna, nego je fukcionalno povezana sa značenjem i ciljanim efektom Teksta, te da kao takva predstavlja jedan od aspekata kur'anske nenadmašnosti (Šazi, 1988).

Ez-Zamahšeri, primjerice, tumačeći ponavljanje konsonanata u kur'anskome izrazu *fe kubkibu*:

فَكُبْكِبُوا فِيهَا هُمْ وَٱلْغَاوُنَ

Pa će i oni i onī koji su ih u zabludu doveli u nj biti bacani (Eš-Šu'ara', 94),

zaključuje kako glagol *kebkebe* (كَبْكَبَ) apsolutno odgovara značenju koje se njime želi izreći, odnosno vrsti kazne kojoj će zabludjeli biti izloženi. Svojom glasovnom strukturom izraz sugestivno predočava čin bacanja ljudi naglavačke u džehenemsku vatru. Ponavljanje slogova u samome glagolu evocira ponavljanje kazne: zabludjeli se ne bacaju jednokratno nego bivaju, više puta, iznova bacani. Zvuk riječi kao da oponaša ritam njihovog pada (Ez-Zamahšeri, 1997:400).

Sličan učinak ostvaruje i kur'anski izraz *vesvese*:

فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ لِيُبْدِىَ لَهُمَا مَا وُۥرِىَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَٰتِهِمَا

I šejtan im poče bajati da bi im otkrio stidna mjesta njihova, koja su im skrivena bila (El-A'raf, 20),

kojim se označava šejtanovo došaptavanje čovjeku. Fonetska struktura riječi imitira došaptavanje, dok ponavljanje istog sloga sugerira šejtanovu ustrajnost i kontinuitet njegovog zavođenja. Ponavljanje šumnog/bezvučnog fonema *sin* ne predstavlja samo fonetski ukras, nego funkcionira kao svojevrsna akustička imitacija šejtanove skrivene i uporne sugestije (Hindavi, 2004:73).

Najčešće se u fonostilističkim istraživanjima ovaj fenomen označava terminom *el-džeres es-savti*, koji bismo u naš jezik mogli prevesti kao *fonetski odjek* izraza. Riječ je o svojevrsnoj *muzici govora* koja se javlja kao rezultat: glasovne strukture riječi, aliteracije, asonance, harmonije između dugih i kratkih slogova, rime, intonacije i sl. (Šazi, 1988). Posebnosti ovog fenomena u kur'anskom izrazu dodatni pečat daje primjena specifičnih tedžvidskih/fonetskih pravila (*idgam*, *ihfa'*, dugi vokali, *kalkala*, *sekta* itd.), koja kur'anski jezik čini posebno pitkim i melodičnim, stvarajući jedinstven akustički efekt.

Zanimljivo je, naprimjer, pratiti stilski učinak primjene tedžvidskog pravila spajanja glasova (*idgam*) u kur'anskom izrazu *issakaltum*:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ ٱنفِرُوا فِى سَبِيلِ ٱللَّـهِ ٱثَّاقَلْتُمْ إِلَى ٱلْأَرْضِ

*O, vjernici, zašto ste neki oklijevali kada vam je bilo rečeno: "Krenite u borbu na Allahovu putu!", **kao da ste za zemlju prikovani*** (Et-Tevbe, 38).

Izraz svojim glasovnim organiziranjem u kojem je naglasak na *tešdidu* evocira prizor u kojem čovjek biva nepomičan i svojim nogama prikovan za tlo.

Možemo se osvrnuti i na tedžvidsko pravilo prekidanja glasa bez predaha (*sekta*), čija je osnovna funkcija da preduprijedi stvaranje pogrešne predodžbe o značenju kur'anskih ajeta. Ona se, međutim, u suri El-Kijame javlja i kao veoma efikasno stilsko sredstvo:

وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍۭ بَاسِرَةٌ. تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ. كَلَّآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلتَّرَاقِىَ. وَقِيلَ مَنْ ۜ رَاقٍ.

*Toga dana će neka lica smrknuta biti, tešku nevolju će očekivati. Pazi! Kada duša dopre do ključnih kosti, **i vikne se: "Ima li vidara?"*** (El-Kijame, 24–27).

Opis teškog stanja kroz koje će prolaziti nevjernici na Sudnjem danu kulminira pitanjem koje sadrži tu specifičnu stanku:

وَقِيلَ مَنْ ۜ رَاقٍ

I vikne se: "Ima li vidara?",

čime se dodatno naglašava zastrašujući karakter tog trenutka. U navedenim primjerima možemo vidjeti kako kur'anski izraz pokazuje moć da prevlada uobičajenu granicu između riječi i iskustva koje on proizvodi. Izraz svojom zvučnošću evocira značenje i djeluje sinhronizirano na čovjekov um i emocije, zbog čega bi razdvajanje značenja od zvuka uveliko osiromašilo kur'anski jezik i umanjilo njegov potencijal.

Stilski potencijal dugih vokala u Kur'anu

Već smo kazali da je Kur'an časni objavljen u tedžvidskoj formi. Važna tema u tedžvidskoj nauci su dugi vokali. Kur'anski izraz odlikuje se običnim (*medd tabi'i*) i izvednim dugim vokalima (*medd fer'i*). Obični dugi vokal traje koliko dva kratka vokala (*hareke*). Izvedeni dugi vokali sastavljeni su od običnih dugih vokala i uzročnika (*sebeb*), a njihovo trajanje je u razmaku od dva do šest kratkih vokala.

Stilsko markiranje dugim vokalima

Stilsko markiranje predstavlja postupak jezičkog izdvajanja određenih izraza ili konstrukcija kojim se postiže posebna izražajnost, estetski učinak ili semantičko naglašavanje unutar teksta. Stilski markirani izrazi odstupaju od neutralnog ili uobičajenog jezičkog obrasca te na taj način privlače pažnju recipijenta. Takvo markiranje može biti ostvareno na fonetskom, morfološkom, sintaktičkom, leksičkom i semantičkom nivou jezika (Katnić-Bakaršić, 1999:12–13).

Medd lazim je izvedeni dugi vokal koji se primjenjuje kada poslije običnog dugog vokala bude stalni *sukun*, kao u primjerima:

ٱلضَّآلِّينَ – ءَآلْـٰٔـنَ

i sl. Njegov izgovor traje koliko izgovor šest kratkih vokala. Obratimo pažnju na njegovu poziciju i ulogu u retoričkom pitanju:

ءَآللَّـهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ

*Šta je bolje: **Allah** ili oni koje Njemu ravnim smatraju?* (En-Neml, 59)

Upitna rečenica ovdje se javlja u značenju potvrde, a *medd lazim* ima funkciju intenziviranja samog značenja. Njime se dodatno razotkriva i značenje čuđenja da neko može iznijeti suprotnu tvrdnju.

U suri Junus Kur'an govori o Musau, a.s., i faraonu. Nakon što biva potopljen, pred neupitnosti smrti ruši se faraonova iluzija moći. Tek tada, suočen s izvjesnošću kraja, faraon izražava kajanje i izjavljuje da je vjernik. Kur'anski odgovor na taj njegov postupak ne dolazi u formi običnog odbijanja, nego u vidu snažnog retoričkog pitanja:

ءَآلْـٰٔـنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ

***Zar sada**, a prije si neposlušan bio i razdor sijao?!* (Junus, 91)

Medd lazim se ovdje javlja s funkcijom pojačanja značenja čuđenja prema njegovom zakašnjelom postupku. Sam izraz, pojačan dugim vokalom, nosi i ton prijekora čovjeka koji istinu priznaje tek onda kada više nema mogućnosti izbora.

Na sličan način u Kur'anu časnom dugim vokalima se markiraju izrazi kojima se oslovljava Sudnji dan:

Et-Tamme

فَإِذَا جَآءَتِ **ٱلطَّآمَّةُ** ٱلْكُبْرَىٰ

A kada dođe nevolja najveća (En-Nazi'at, 34).

Es-Sahha

فَإِذَا جَآءَتِ **ٱلصَّآخَّةُ**

A kada dođe glas zaglušujući ('Abese, 33).

Posebno u drugom primjeru, fonetska struktura izraza *es-Sahha* (الصَّآخَّةُ), koju, pored produženog vokala, čine krupni fonemi *sad* i *ha*, imitira zvuk zaglušujućeg glasa na Sudnjem danu i doprinosi jačem emocionalnom doživljaju teksta.

Medd munfesil je izvedeni dugi vokal koji se primjenjuje kada se poslije običnog dugog vokala, koji stoji na kraju jedne riječi, pojavi *hemze* na početku sljedeće, naprimjer:

يَـٰٓأَيُّهَا, مَآ أَغْنَىٰ , تُوبُوٓا إِلَى

Ovaj dugi vokal javlja se u kur'anskoj rečenici kojom se izražava jednoća Allaha Uzvišenog, odnosno negacija postojanja boga mimo Njega. Takav je slučaj u 255. ajetu sure El-Bekare:

ٱللَّهُ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ

Allah je – nema boga osim Njega (El-Bekare, 255).

Produženje vokala u izrazu *la* (لَآ) djeluje kao svojevrsno akustičko pojačanje negacije. Tedžvidsko pravilo ovdje ne ostaje na razini estetske dimenzije učenja. Usporavanjem izgovora slušatelj se uvodi u stanje pojačane recepcije poruke tevhida. Tome svjedoči i činjenica da se u kiraetskoj literaturi *medd munfesil* u ovoj rečenici često označava terminom *maddut-ta'zim* (dugi vokal veličanja), čime se dodatno potvrđuje njegova stilska funkcija.

Specifičnost kiraetske varijante imama Verša je primjena dugog vokala koji se zove *medd lin mehmuz*. Ova se vrsta izvedenog vokala primjenjuje kada poslije poluvokala (*vav* ili *ja* sa *sukunom* kojem prethodi *fetha*) bude *hemze* u sredini ili na kraju riječi, kao u primjerima:

كَهَيْئَةِ شَيْـِٔ سَوْءٍ

i traje koliko četiri ili šest kratkih vokala.

Ova kiraetska posebnost Veršovog rivajeta nije pitanje tek fonetske ili tehničke artikulacije teksta. Ona u određenim izrazima zadobija izrazitu stilsku ulogu. Osvrnimo se na sljedeća dva primjera:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمْ ۚ إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْـٌٔ عَظِيمٌ

*O, ljudi, Gospodara svoga se bojte! Zaista će potres, kada Smak svijeta nastupi, **veliki događaj** biti!* (El-Hadždž, 1)

هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَـٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا

*Zar je to davno bilo kad čovjek nije bio **spomena vrijedan**?* (El-Insan, 1)

Medd līn mehmuz primjenjuje se u riječi *šej'* (događaj), čime se njezin izgovor produžava na interval od četiri do šest kratkih vokala. Izraz se time stavlja u fokus i postaje mjesto sabiranja značenja. U prvom ajetu produženi glas priziva ozbiljnost i strahotu onoga što će biti iskazano izrazom *'azim* (veliki). Izgovor se ne kreće jednolinijski, nego svojim usporavanjem priziva osjećaj prijeteće veličine Smaka svijeta.

Nasuprot tome, u drugom ajetu ista riječ (*šej'*), premda formalno jednako realizirana, proizvodi sasvim drugačiji efekat. Duljenje ovdje ne naglašava veličinu, nego upravo ništavnost i beznačajnost ljudskog postojanja u njegovoj predegzistencijalnoj fazi. Produženi izgovor riječi (شَيْـًٔا) pojačava značenje sadržajne praznine i odsustva vrijednosti.

U pojedinim kur'anskim ajetima fonetsko organiziranje izraza, naročito sistem dužina, sudjeluje u oblikovanju

značenja do te mjere da postaje svojevrsna projekcija unutarnjih stanja kur'anskih likova. Tako se u kazivanju o Jusufu, a.s., i njegovoj braći govori o njihovom povratku ocu nakon što su Jusufa ostavili u bunaru:

وَجَآءُوٓ أَبَاهُمْ عِشَآءً يَبْكُونَ . قَالُوا يَٰٓأَبَانَآ إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ

I uvečer dođoše ocu svome plačući. "O, oče naš" – rekoše – "bili smo otišli da se trkamo..." (Jusuf, 16–17).

Tekst obiluje izvedenim dugim vokalima, a fonetska usporenost gotovo da se podudara s njihovim unutarnjim stanjem. Dugi vokali evociraju značenje odlaganja, kolebanja i nelagode koje su osjećali dok su razmišljali o izgovorima kojim će se opravdati pred svojim ocem. Dugi vokali, u ovom slučaju, razotkrivaju i teret skrivene krivnje koju nose. Upravo zato nije slučajno što Kur'an poseže za izrazima koji sadrže produžene vokale *dža'u* (جَآءُوٓ) i *'iša'en* (عِشَآءً), umjesto za sinonimnim oblicima poput *etev* (أتوا) ili *'ašijjeten* (عشية), koji bi prenijeli informaciju, ali ne i istu akustičku sugestivnost.

Sličan stilski učinak dugih vokala zapaža se i u kur'anskom opisu stanja kroz koje prolaze licemjeri:

مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ لَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ وَلَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ

*Neodlučni su kome će se privoljeti, **da li ovima ili onima*** (En-Nisa', 143).

Jezička konstrukcija se fonetski razvlači evocirajući značenje njihove neodlučnosti i razvučenosti između dvaju opredjeljenja.

Utjecaj dugih vokala na ritam kur'anskih ajeta

Kur'an časni kao mudžiza uspostavlja posve osoben ritamski sistem, nesvodiv na poznate obrasce arapske književne tradicije. Kur'anski govor razvija dinamičnu i neprestano promjenjivu ritamsku strukturu. Glavna je odlika kur'anskog ritma, kako navodi Džemaludin Latić, upravo činjenica da je on semantiziran, zbog čega je u kur'anskim surama veoma čest ritamski prevrat. Razlika između ritma završetaka ajeta i ritma stihovane proze (*sedž'*) je u tome što u Kur'anu ritam slijedi značenje, dok u stihovanoj prozi značenje obično biva podređeno zahtjevu rime (Latić, 129).

Važnu ulogu o oblikovanju ritma kur'anskih sura ima prisustvo ili odsustvo dugih vokala na krajevima ajeta. Ukoliko se osvrnemo na prvih sedam ajeta sure El-Muddessir, naprimjer, vidjet ćemo da je riječ o kratkim zapovjednim rečenicama u kojima Allah Uzvišeni poziva Poslanika, a.s., na djelovanje:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ. قُمْ فَأَنذِرْ. وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ. وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ. وَٱلرُّجْزَ فَٱهْجُرْ. وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ. وَلِرَبِّكَ فَٱصْبِرْ.

O ti, pokriveni! Ustani i opominji! I Gospodara svoga veličaj! I haljine svoje očisti! I kumīrā se kloni! I ne prigovaraj držeći da je mnogo! I radi Gospodara svoga trpi! (El-Muddessir, 1– 8)

Ajeti završavaju oštrim, kratkim slogovima koji odslikavaju takozvani "uzvišeni" (*dželili*) stil, u kojem se Allah obraća s pozicije Svog autoriteta i kojim naglašava Svoju vrhovnu vlast i moć (Mattson, 2015:59).

S druge strane, prisustvo običnih dugih vokala na krajevima ajeta sure Ed-Duha stvara potpuno drugačiji učinak. Poznato je da je ova sura objavljena nakon dužeg perioda u kojem Poslanik, a.s., nije primio Objavu, što je kod njega počelo proizvoditi osjećaj tjeskobe i brige da je u nečemu pogriješio. Tom osjećaju dodatno je doprinijelo i to što su mu neki Arapi počeli podrugljivo sugerirati da ga je Njegov Gospodar napustio. Zbog toga su ajeti sure Ed-Duha u trenucima njihovog objavljivanja predstavljali vid utjehe Allahovom Poslaniku, a.s., u kojoj mu se poručuje:

وَٱلضُّحَىٰ. وَٱلَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ. مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ. وَلَلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ ٱلْأُولَىٰ. وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ. أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَـَٔاوَىٰ. وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ. وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَأَغْنَىٰ.

Tako mi jutra i noći kada se utiša – Gospodar tvoj nije te ni napustio ni omrznuo! Onaj svijet je, zaista, bolji za tebe od ovoga svijeta, a Gospodar tvoj će tebi, sigurno, dati, pa ćeš zadovoljan biti! Zar nisi siroče bio, pa ti je On utočište pružio, i za pravu vjeru nisi znao, pa te je na Pravi put uputio, i siromah si bio, pa te je imućnim učinio? (Ed-Duha, 1–9)

Ova poruka prvenstveno blaži i tješi, zbog čega je i ritam lagan i nježan (Mattson, 2015:60). Ajeti završavaju mehkim dugim vokalima, za koje se i u tedžvidskoj nauci jasno naglašava da nemaju svoj tvorbeni završetak, nego završavaju prestankom strujanja glasa (Šošić, 2019:18). Upravo ti mehki krajevi ajeta ritam čine smirujućim. A onda se u posljednjim ajetima sure dešava ritamski prevrat – posljednja tri ajeta završavaju kratkim slogovima koji odražavaju zapovjedni ton:

فَأَمَّا ٱلْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ. وَأَمَّا ٱلسَّآئِلَ فَلَا تَنْهَرْ. وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ.

Zato siroče ne ucvili, a na prosjaka ne podvikni, i o blagodati Gospodara svoga kazuj! (Ed-Duha, 9–11)

Nakon što je Poslanik, a.s., osjetio sigurnost i spokoj, Allah Uzvišeni ga ponovo podsjeća na obavezu djelovanja i prenošenja Njegove poruke ljudima.

Čuvanje Kur'ana u usmenoj formi (*hifz*) omogućilo je da se on prenosi kao živa riječ u svom punom, nadnaravnom potencijalu, sa svim svojim vrijednostima. Zbog toga se učenjem Kur'ana uz primjenu tedžvidskih pravila omogućava svojevrsna reaktuelizacija procesa objavljivanja, prilikom čega ajeti zadržavaju potencijal da kod slušatelja ostvare efekat sličan onome koji su imali na samog Poslanika, a.s., dok su mu objavljivani.

Zaključak

Zaključno se može konstatirati da fonetska dimenzija kur'anskog jezika predstavlja integralni dio nadnaravnog jezika Kur'ana. Analiza odabranih primjera potvrđuje da između zvuka i

značenja u kur'anskom tekstu postoji evidentna unutarnja usklađenost, zbog čega fonetski elementi, uključujući tedžvidska pravila, aktivno sudjeluju u oblikovanju jedinstvenog učinka Objave.

To se potvrđuje i u slučaju dugih vokala, čija funkcija prevazilazi okvir čisto fonetske artikulacije Teksta. Njihova primjena u različitim kontekstima doprinosi stilskom markiranju, pojačavanju emocionalnog naboja i akustičkoj sugestivnosti izraza.

Prisustvo ili odsustvo dugih vokala na završecima ajeta pokazuje se kao važan faktor u kreiranju ritamske strukture kur'anskog govora, koja se mijenja u skladu s tematskim, emocionalnim i retoričkim tokom teksta. Time se potvrđuje da je ritam u Kur'anu semantiziran i funkcionalno povezan sa sadržajem Objave.

Analiza je pokazala i to da autentična usmena artikulacija kur'anskog teksta, očuvana kroz instituciju hifza, kiraetsku tradiciju i tedžvidsku nauku, ima ključnu ulogu u očuvanju njegovog punog izražajnog potencijala. Kur'an se stoga ne može posmatrati isključivo kao zapisani Tekst, nego prvenstveno kao živa riječ, čiji se estetski, emocionalni i duhovni učinak ostvaruje u činu učenja i slušanja. Upravo u toj neraskidivoj povezanosti značenja, zvuka i ritma ogleda se jedan od najupečatljivijih aspekata kur'anske jezičke posebnosti i njegove neimitativnosti.

Literatura

A'zami (el-), Muhammed M. (2014), *Historija kur'anskoga teskta: od objave do kompilacije*, s engleskog preveo Džemaludin Latić, Sarajevo: El--Kalem.

Hindavi, 'Abdulmedžid (2004), *El-I'džaze es-savtijje fi el-Kur'an el-kerim*, Kairo: Ed-Dar es-sekafijje li en-nešr.

Katnić-Bakaršić, Marina (1999), *Lingvistička stilistika*, Budimpešta: Open Society Institute.

Korkut, Besim (2008), *Kur'an: originalni tekst sa prijevodom Besima Korkuta*, Sarajevo: El-Kalem.

Kutb, Sejjid (2003), *Fi zilali-l-Kur'an*, Kairo: Daru-š-šuruk.

Mattson, Ingrid (2015), *Priča o Kur'anu*, Sarajevo: CNS i El-Kalem.

Šazi, Muhammed Ibrahim (1988), *El--Belaga es-savtijje fi el-Kur'an el-kerim*, Kairo: Risale.

Šošić, Dževad (2019), *Tedžvid: komentar Džezerijje*, Sarajevo: FIN i El-Kalem.

Zamahšeri (ez-), Ebu el-Kasim Mahmud (1997), *El-Keššaf*, Bejrut: Dar ihja' et-turas el-'arabi.

الملخص

القيمة الأسلوبية والجمالية للمدود في القرآن الكريم

عبد العزيز دركيتش

يُعتبر القرآن الكريم في التراث الإسلامي، كلاما معجزا، يتجاوز تركيبه اللغوي قدرة البشر على محاكاته. ويُعرف مفهوم عدم القدرة على محاكاة القرآن الكريم بمصطلح "إعجاز القرآن"، وهذا يؤكد في المقام الأول بأن أسلوبه، وبنيته النحوية، وعمقه الدلالي، وتنظيمه الإيقاعي، وإيحائه الصوتي، وكافة جوانب تركيبه اللغوي الأخرى، تُمثل ظاهرة فريدة في اللغة العربية. ويتجلى إعجاز لغة القرآن الكريم بشكل خاص في قدرة النص القرآني على التأثير في آنٍ واحد في المستويات العقلية والعاطفية والروحية، وهو ما اعتُمد في التراث الإسلامي دليلا على منشئه الإلهي. إن هذا البحث يتناول المدود باعتبارها عنصرا مهما في البنية الصوتية للغة القرآن الكريم، وكذلك إمكاناتها الأسلوبية. ويتناول هذا البحث ظاهرة التناغم بين الصوت والمعنى في النص القرآني، ودور المدود في السمة الأسلوبية للتعابير القرآنية، وتأثيرها في صياغة الإيقاع المميز للآيات القرآنية، مع بيان مدى أهمية الالتزام بأحكام التجويد لتحقيق الثمار الشاملة من الوحي.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، الإعجاز، الإمكانات الأسلوبية، التميز الأسلوبي، المدود، الإيقاع، التجويد.

Abstract

THE STYLISTIC POTENTIAL OF LONG VOWELS IN THE QUR'AN

Abdul-Aziz Drkić

In the Islamic tradition, the Qur'an is regarded as a miraculous discourse whose linguistic structure transcends the possibility of human imitation. The concept of the Qur'an's inimitability is known as *i'jāz al-Qur'ān* and refers, above all, to the fact that its style, syntactic structure, semantic depth, rhythmic organization, acoustic suggestiveness, and all other aspects of its linguistic composition constitute a unique phenomenon in the Arabic language. The miraculous nature of Qur'anic language is particularly reflected in the Text's ability to operate simultaneously on the rational, emotional, and spiritual levels, which in the Islamic tradition is understood as evidence of its divine origin.

This paper examines long vowels (*mudūd*) as an important element of the phonetic structure of Qur'anic language and explores their stylistic potential. It discusses the phenomenon of sound–meaning correspondence in the Qur'anic text, the role of long vowels in stylistically marking Qur'anic expressions, their influence on the formation of the distinctive rhythm of Qur'anic verses (*āyāt*), as well as the significance of proper *tajwīd* interpretation for the overall effect of the Revelation.

Keywords: Qur'an, *i'jāz*, stylistic potential, stylistic marking, long vowels, rhythm, *tajwid*

UDK 061.27:[28-055.2(497.6)
DOI 10.26340/muallim.v27i107.2246

ULOGA SAVREMENE ŽENE U RAZVOJU VAKUFA U BOSNI I HERCEGOVINI: Analiza stavova o vakufu i uvakufljavanju

Safija MALKIĆ
Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini
safija.malkic@rijaset.ba

Sažetak: Rad analizira ulogu savremene žene u razvoju vakufa u Bosni i Hercegovini, s posebnim osvrtom na nivo vakufske svijesti, percepciju uloge ženā vakifā, spremnost na uvakufljenje imovine te faktore koji podstiču ili otežavaju njihovo aktivnije uključivanje u vakufske procese. Polazeći od bogate vakufske tradicije u Bosni i Hercegovini, u kojoj su žene kroz historiju ostavile značajan trag kao vakife, istraživanje nastoji ispitati u kojoj je mjeri ta svijest prisutna danas i kako se manifestira u savremenim društvenim okolnostima.

Empirijsko istraživanje provedeno je među 231 ispitanikom, od čega su 228 žene različite životne dobi, obrazovnog nivoa i bračnog statusa, uključujući koordinatorice Odjela za brak i porodicu, aktivistkinje i džematlijke. Podaci prikupljeni anonimnim anketnim upitnikom analizirani su kombinacijom deskriptivne statistike (za zatvorena pitanja) i kvalitativne interpretacije tekstualnih odgovora.

Rezultati istraživanja pokazuju visok stepen upoznatosti ispitanica s pojmom vakufa, pozitivan odnos prema uvakufljenju te izraženu svijest o važnosti uloge žena u razvoju vakufa i jačanju svijesti o društvenoj odgovornosti. Istovremeno su identificirane određene prepreke aktivnijem uključivanju žena, među kojima se izdvajaju nedovoljna informiranost o savremenim modelima i procedurama uvakufljenja, ograničene finansijske mogućnosti te nedovoljna vidljivost žena vakifa u javnom prostoru.

Dobiveni rezultati potvrđuju potrebu za sistemskom edukacijom, promocijom ženskog vakufskog naslijeđa i razvojem savremenih modela uvakufljenja koji će osnažiti žene da, pored podrške postojećim inicijativama, aktivno iniciraju, organiziraju i realiziraju vakufske projekte. Rad zaključuje da savremena žena muslimanka u Bosni i Hercegovini predstavlja značajan, ali još uvijek nedovoljno iskorišten potencijal za revitalizaciju i razvoj vakufa kroz povezivanje bogatog historijskog naslijeđa s potrebama savremenog društva radi općeg dobra zajednice.

Ključne riječi: *vakuf, savremena žena, vakifa, vakufska svijest, uvakufljenje, društvena odgovornost, opće dobro, Islamska zajednica*

Uvod

Tokom islamske povijesti vakufi su predstavljali temelj razvoja brojnih muslimanskih zajednica. Njima su finansirane džamije, mektebi, medrese, biblioteke, bolnice, mostovi, javne kuhinje, vodovodi i druge ustanove od općeg interesa. Na taj način vakuf je predstavljao izraz lične pobožnosti i ujedno je bio snažan instrument društvenog razvoja, obrazovanja, socijalne zaštite i ekonomskog napretka.

Poseban značaj vakuf ima u historiji Bosne i Hercegovine. Više od pet stoljeća vakufi su oblikovali

urbani razvoj, obrazovni sistem, vjerski život i društvene odnose. Brojni gradovi nastajali su i razvijali se upravo zahvaljujući vakufima, koji su predstavljali osnovu njihove privredne i društvene infrastrukture. Zbog toga vakuf predstavlja jedno od najprepoznatljivijih obilježja islamskog kulturnog i historijskog nasljeđa Bosne i Hercegovine.

Kada se govori o vakufskoj tradiciji u Bosni i Hercegovini, pažnja je najčešće usmjerena na poznate muške vakife, poput Gazi Husrev-bega, Isa-bega Ishakovića i drugih znamenitih dobrotvora. Međutim, historijski izvori potvrđuju da su i žene različitog društvenog statusa tokom osmanskog perioda osnivale vakufe za održavanje džamija, mekteba, medresa, javnih kuhinja, česama i drugih objekata od opće koristi (Avdić-Hajrović, 2013).

Iako su vakufi žena nerijetko bili manjeg obima od velikih zadužbina istaknutih državnika i upravitelja, povezivala ih je zajednička namjera da dio vlastite imovine trajno stave u službu zajednice te je njihov društveni značaj bio izuzetno vrijedan (Čar-Drnda, 2007).

Među najpoznatijim ženama vakifama posebno mjesto zauzima Šahdidar-hanuma, čiji vakuf predstavlja jedan od najznačajnijih primjera ženskog vakufa u Bosni i Hercegovini (Avdić-Hajrović, 2013; Čar-Drnda, 2007). Značajan doprinos dala je i Seldžuka-hanuma, majka Gazi Husrev-bega, čiji je odgojni utjecaj i podrška ostavila dubok trag u životu njezinog sina, jednog od najvećih bosanskohercegovačkih vakifa (Mehmedović, 2017).

Historijski izvori bilježe i brojne druge žene koje su uvakufljavale kuće, zemljišta, bašče, novčana sredstva i druge oblike imovine za potrebe džamija, mekteba, obrazovanja, pomoći siromašnima i drugih općekorisnih aktivnosti (Filan, 2013). Uprkos tome, doprinos žena vakifa dugo je ostao nedovoljno istražen i znatno manje zastupljen u historiografiji i javnom prostoru nego doprinos muškaraca. Tek posljednjih nekoliko decenija sve više pažnje posvećuje se istraživanju njihovog doprinosa razvoju vakufa u Bosni i Hercegovini. Afirmacija ženskog vakufskog nasljeđa nije važna samo radi potpunijeg razumijevanja historije vakufa, nego i zbog kreiranja uzora savremenim generacijama žena. Zato poznavanje žena vakifa iz dalje i bliže prošlosti predstavlja važno polazište za uključivanje žena u vakufske aktivnosti i doprinos vakufu u savremenom dobu. Savremene društvene okolnosti otvaraju nove mogućnosti za razvoj vakufa. Visok stepen obrazovanja žena, njihovo aktivnije učešće u društvenom životu, razvoj različitih oblika filantropije i rast svijesti o društvenoj odgovornosti stvaraju pretpostavke za snažnije uključivanje žena u vakufske procese i učešće u savremenim modelima uvakufljenja.

Polazeći od naznačene činjenice da vakufska tradicija Bosne i Hercegovine nije temeljena isključivo na vakufima poznatih muških vakifa te da su značajan doprinos razvoju vakufa dale i žene koje su uvakufljavale vlastitu imovinu i podržavale vjerske, obrazovne i humanitarne aktivnosti, rad donosi rezultate empirijskog istraživanja provedenog među 228 ispitanica, žena različite životne dobi, obrazovanja i društvenog angažmana.

Dobiveni rezultati trebali bi doprinijeti boljem razumijevanju uloge savremene žene muslimanke u razvoju vakufa, afirmaciji ženskog vakufskog nasljeđa i kreiranju preporuka za snažnije uključivanje žena u razvoj vakufske kulture u Bosni i Hercegovini.

Metodologija istraživanja

Predmet i cilj istraživanja

Predmet ovog istraživanja jeste analiza uloge savremene žene u razvoju vakufa u Bosni i Hercegovini. Istraživanje nastoji utvrditi na koji način žene razumiju vakuf kao instituciju trajnog dobra, koliko poznaju historijski doprinos žena vakifa te u kojoj mjeri prepoznaju vlastitu odgovornost i mogućnosti za aktivnije uključivanje u razvoj vakufske kulture s obzirom na to da žene danas imaju sve značajniju ulogu u vjerskom, obrazovnom i društvenom životu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini.

Cilj istraživanja bio je utvrditi nivo informiranosti žena o vakufu, ispitati njihove stavove o ulozi žena u razvoju vakufa, procijeniti spremnost na uvakufljenje dijela vlastite imovine te identificirati ključne motive i prepreke koje utječu na razvoj vakufske svijesti i aktivnije učešće žena u vakufskim projektima. Poseban cilj bio je prikupiti prijedloge ispitanica za unapređenje uloge žena u razvoju vakufa u Bosni i Hercegovini.

Uzorak istraživanja

Istraživanje je provedeno na uzorku od 231 ispitanika, od kojih je 228 (98,7%) bilo ženskog, a tri (1,3%) muškog spola. Budući da je istraživanje bilo primarno usmjereno na ispitivanje stavova žena, odgovori muških ispitanika nisu posebno analizirani niti su uključeni u interpretaciju rezultata.

Starosna dob ispitanica kretala se od 19 do 73 godine, što je omogućilo sagledavanje stavova žena različitih generacija i životnih iskustava. U pogledu obrazovne strukture, najveći broj ispitanica imalo je završenu srednju školu (52%), zatim visoku stručnu spremu (27%), osnovnu školu (14%), te zvanje magistara ili doktora nauka (7%).

Prema bračnom statusu, najveći broj ispitanica činile su udate žene (86%), dok su ostatak uzorka činile udovice (6%), neudate (5%) i razvedene žene (3%).

U istraživanju su učestvovale koordinatorice Odjela za brak i porodicu, aktivistkinje, džematlijke i druge žene koje učestvuju u vjerskom i društvenom životu lokalnih zajednica, što je omogućilo prikupljanje relevantnih podataka o njihovim stavovima i iskustvima.

Instrument i postupak istraživanja

Kao istraživački instrument korišten je anonimni anketni upitnik pod nazivom "Savremena žena i vakuf – uloga žena u razvoju vakufa u Bosni i Hercegovini", posebno konstruiran za potrebe ovog istraživanja.

Upitnik je sadržavao pitanja zatvorenog i otvorenog tipa. Zatvorena pitanja omogućila su prikupljanje kvantitativnih podataka o stavovima ispitanica, dok su otvorena pitanja pružila mogućnost iznošenja ličnih mišljenja, iskustava i prijedloga za unapređenje uloge žena u razvoju vakufa.

Pitanja su bila organizirana u nekoliko tematskih cjelina: opći podaci o ispitanicama, poznavanje vakufa, izvori informiranja, poznavanje žena vakifa, procjena njihove zastupljenosti u javnosti, učešće u vakufskim aktivnostima, spremnost na uvakufljenje, motivi i prepreke za uvakufljenje te prijedlozi za unapređenje vakufske kulture među ženama.

Metode obrade i analize podataka

Prikupljeni podaci obrađeni su primjenom metoda deskriptivne statistike. Rezultati su prikazani frekvencijama i procentualnim udjelima te interpretirani u skladu s postavljenim ciljevima istraživanja.

Pored kvantitativne obrade podataka, provedena je i kvalitativna analiza odgovora na otvorena pitanja, čime je omogućeno dublje razumijevanje stavova, iskustava i prijedloga ispitanica. Dobiveni rezultati analizirani su u kontekstu islamskog razumijevanja vakufa, vakufske tradicije i društvenih okolnosti u Bosni i Hercegovini.

Rezultati istraživanja i analiza

Poznavanje pojma vakufa

Analiza odgovora pokazuje da većina ispitanica (79%) poznaje pojam vakufa, dok 19% navodi da ga poznaje djelimično. Samo 2% ispitanica izjavilo je da nije upoznato s njegovim značenjem.

Dobiveni podaci ukazuju na relativno razvijenu osnovnu vakufsku svijest među ženama obuhvaćenim istraživanjem. Takav rezultat može se povezati s višestoljetnom vakufskom tradicijom u Bosni i Hercegovini, ali i kontinuiranim edukativnim aktivnostima Islamske zajednice. Istovremeno, činjenica da gotovo svaka peta ispitanica navodi samo djelimično poznavanje pojma vakuf pokazuje da postoji prostor za dodatno unapređenje znanja, posebno o savremenim oblicima i mogućnostima uvakufljenja.

Izvori informiranja o vakufu

Najznačajniji izvor informiranja o vakufu predstavljaju predavanja u džamiji, koja je označilo 33% ispitanica. Slijede porodica i prijatelji (22%), obrazovne ustanove (19%), mediji Islamske zajednice i drugi mediji (18%), dok društvene mreže učestvuju sa 9%.

Ovakva raspodjela odgovora potvrđuje da džamija i dalje ima ključnu obrazovnu ulogu u prenošenju vakufske kulture. Istovremeno, informiranost unutar porodice ukazuje da se svijest o vakufu u velikoj mjeri razvija kroz porodični odgoj i međugeneracijski prenos vrijednosti.

Poznavanje žena vakifa i njihova zastupljenost u javnosti

Većina ispitanica uspjela je navesti barem jednu ženu vakifu iz prošlosti, pri čemu se najčešće spominju Šahdidar-hanuma, Seldžuka-hanuma i Esma-sultanija, te vakife našeg vremena koje su izgradile džamije u Bosni i Hercegovini, princeza Dževhera (Bugojno) i Derviša Avdić (Zenica).

Međutim, kada je riječ o njihovoj zastupljenosti u javnosti i obrazovanju, rezultati pokazuju znatno kritičniji stav. Više od polovine ispitanica (53%) smatra da žene vakife nisu dovoljno predstavljene, dok 40% procjenjuje da su zastupljene samo djelimično. Tek 7% ispitanica smatra da je njihova zastupljenost zadovoljavajuća.

Takvi nalazi ukazuju na potrebu sistemskog predstavljanja ženskog vakufskog naslijeđa kroz obrazovne programe, naučna istraživanja i medijske sadržaje, kako bi doprinos žena razvoju vakufa postao vidljiviji ženama ali i široj društvenoj zajednici.

Percepcija značaja uloge žena u razvoju vakufa

Gotovo sve ispitanice prepoznaju značaj uloge žena u razvoju vakufa. Njih 54% smatra da je ta uloga izuzetno važna, dok 44% ocjenjuje da je važna. Samo 2% ispitanica smatra da je njihov značaj mali.

Ovakva gotovo jednoglasna procjena govori da žene sebe ne doživljavaju isključivo kao korisnice vakufskih aktivnosti, nego i kao njihove potencijalne inicijatorice, organizatorice i nositeljice programskih sadržaja. Time se potvrđuje postojanje razvijene svijesti o vlastitoj društvenoj odgovornosti i mogućnosti aktivnijeg doprinosa razvoju zajednice.

Zastupljenost žena u vakufskim aktivnostima

Iako ispitanice prepoznaju važnost svoje uloge, većina smatra da žene još uvijek nisu dovoljno uključene u vakufske aktivnosti. Njih 52% procjenjuje da je zastupljenost djelimična, 38% smatra da nije dovoljna, dok svega 11% ocjenjuje da su žene adekvatno uključene.

Razlika između prepoznatog značaja i stvarnog učešća žena u vakufskim aktivnostima predstavlja jedan od najvažnijih nalaza ovog istraživanja i ujedno ukazuje na postojanje značajnog potencijala koji još nije u potpunosti iskorišten.

Područja u kojima žene mogu doprinijeti razvoju vakufa

Prema mišljenju ispitanica, najveći doprinos žene mogu dati kroz rad Odjela za brak i porodicu i rad sa ženama, ženskim džematom (26%), zatim u razvoju vjerskog života (22%), obrazovanju (20%), socijalnoj brizi (18%) i izgradnji vjerskih objekata (14%).

Dobiveni rezultati pokazuju da ispitanice vakuf ne posmatraju isključivo kroz materijalnu dimenziju, nego prije svega kao sredstvo koje može biti podrška u edukaciji žena u džematu, podrška u brizi za porodice, te podrška obrazovanju i razvoju društvene solidarnosti.

Učešće žena u vakufskim aktivnostima

Više od polovine ispitanica (63%) navodi da je već učestvovalo u nekom obliku vakufske aktivnosti, dok 37% nije imalo takvo iskustvo.

Kako su navele, najčešći oblici učešća odnose se na donacije za izgradnju džamija i pratećih objekata, potom na sredstva za podršku projektima

Odjela za brak i porodicu, organiziranje edukativnih aktivnosti te pomoć različitim humanitarnim projektima. Ovakvi nalazi pokazuju da vakufske aktivnosti ulaze u okvir aktivnosti u kojima žene učestvuju ili participiraju.

Spremnost na uvakufljenje dijela vlastite imovine

Na pitanje o spremnosti na uvakufljenje dijela vlastite imovine 57% ispitanica odgovorilo je "možda", 37% pozitivno, dok se svega 6% izjasnilo negativno.

Više od trećine ispitanica (38%) izjasnilo se da bi uvakufile dio svoje imovine uz prethodno osiguranje djece, dok 31% njih bi uvakufile dio svoje imovine iako imaju djecu, svoje nasljednike. Dio njih je kazao da nisu o tome razmišljale (19%), da bi razmotrile to pitanje izjasnilo se (8%), a (3%) ispitanica prednost daju osiguranju djece.

Posebno je značajno da najveći broj odgovora nije odbijajući, nego ukazuje na potrebu za dodatnim informacijama, finansijskom sigurnošću i boljim upoznavanjem mogućnosti savremenog uvakufljenja.

Motivi i prepreke za uvakufljenje

Najvažniji motiv za uvakufljenje predstavljaju vjerski razlozi i želja za stjecanjem trajnog dobra (*sadaka džarija*) (50%). Slijede povjerenje u Islamsku zajednicu da će vakuf biti iskorišten na najbolji način (20%), primjer žena vakifa (14%), pomoć Islamskoj zajednici (9%) i potreba za dodatnim informacijama o temi uvakufljavanja (7%), odnosno više predavanja za žene o temi vakufa i uvakufljavanja.

Kao najznačajnije prepreke za uvakufljenje ispitanice izdvajaju finansijske mogućnosti (32%), nedovoljnu informiranost (25%), nedovoljnu vidljivost žena vakifa (14%), društvene okolnosti (12%), nedostatak podsticaja (11%) i nepovjerenje (6%).

Ovakva struktura odgovora pokazuje da prepreke nisu prvenstveno vrijednosne prirode, nego proizlaze iz objektivnih društvenih, ekonomskih i informacijskih okolnosti.

Na pitanje da li bi dodatna edukacija o vakufu povećala uvakufljavanje kod žena, potvrdno je odgovorilo (77%), da nisu sigurne odgovorilo je (22%) i negativan odgovor dalo je (1%) ispitanica.

Završna analiza rezultata istraživanja i zaključak

Rezultati provedenog istraživanja potvrđuju da među ženama u Bosni i Hercegovini postoji razvijena svijest o vakufu, pozitivan odnos prema instituciji vakufa i izražena spremnost za uključivanje u različite oblike vakufskih aktivnosti. Većina ispitanica prepoznaje važnost vakufa za razvoj Zajednice, smatra da žene imaju značajnu ulogu u njegovom unapređenju te iskazuje spremnost da, u skladu sa svojim mogućnostima, doprinese razvoju vakufskih projekata. Istovremeno, identificirani su izazovi koji ograničavaju snažnije učešće žena, prije svega: nedovoljna informiranost, ograničene finansijske mogućnosti i nedovoljna vidljivost žena vakifa u javnom prostoru kao i potreba za većom institucionalnom podrškom i sistemskom promocijom vakufske kulture.

Dobiveni rezultati upućuju na potrebu osmišljavanja kontinuiranih edukativnih programa o vakufu i afirmaciji ženskog vakufskog nasljeđa, većoj transparentnosti vakufskih aktivnosti te kreiranju i prezentiranju savremenih modela uvakufljenja koji će biti dostupni širem krugu žena. Posebnu ulogu u tome imaju Islamska zajednica, obrazovne ustanove, mediji, Odjel za brak i porodicu kao i istaknuti pojedinci, vakifi, a posebno vakife, koje svojim primjerom i djelovanjem mogu doprinijeti jačanju vakufske svijesti kod žene muslimanke.

Ovo istraživanje može doprinijeti boljem razumijevanju uloge savremene žene u razvoju vakufa u Bosni i Hercegovini te poslužiti kao osnova za buduća istraživanja, kreiranje edukativnih programa i razvoj novih modela uključivanja žena u vakufske aktivnosti.

Žene u Bosni i Hercegovini predstavljaju značajan, ali još uvijek nedovoljno iskorišten potencijal za razvoj vakufa. Njihovo znanje, iskustvo, angažman unutar Islamske zajednice, kao i društveni angažman i spremnost učešća u *trajnom dobru* predstavljaju vrijedan resurs za budući razvoj vakufa i vakufske kulture. Jačanjem njihove uloge u vakufskim aktivnostima unapređuje se institucija vakufa, a istovremeno njihovo učešće i angažman doprinosi razvoju svijesti o društvenoj solidarnosti, odgovornosti i zajedničkom dobru.

Literatura

Avdić-Hajrović, Selma (2013). "Darežljive Sarajke i njihovi vakufi od osmanskog perioda do danas". U: Nedim, Begović (ur.): *Vakufi u Bosni i Hercegovini: zbornik radova*. Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini, Sarajevo: Vakufska direkcija, 147–161.

Čar-Drnda, Hatidža (2007). "Društveni i pravni položaj muslimanke u osmanskoj Bosni", *Znakovi vremena*, 10, 37, 124–153.

Filan, Kerima (2013). "Žena i institucija vakufa u osmanskoj Bosni". U: Nedim, Begović (ur.): *Vakufi u Bosni i Hercegovini: zbornik radova*. Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini, Sarajevo: Vakufska direkcija, 117–143.

Handžić, Adem (1994). *Studije o Bosni: historijski prilozi iz osmansko-turskog perioda*. Istanbul: IRCICA.

Karčić, Fikret (2011). *Studije o šerijatskom pravu i institucijama*, Sarajevo: El-Kalem i CNS.

Mehmedović, Ahmed (2017). *Upravljanje vakufima u Bosni i Hercegovini 1847–2017.*, Sarajevo: Vakufska direkcija Sarajevo i El-Kalem.

(2013) *Vakufi u Bosni i Hercegovini: zbornik radova*, ur. Nedim Begović, Sarajevo: Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini, Vakufska direkcija.

(2011) *Zbornik radova: Naučni skup Vakufi u Bosni i Hercegovini*. Sarajevo: Vakufska direkcija.

Abstract

THE ROLE OF CONTEMPORARY WOMEN IN THE DEVELOPMENT OF WAQF IN BOSNIA AND HERZEGOVINA: AN ANALYSIS OF ATTITUDES TOWARD WAQF AND THE ENDOWMENT OF PROPERTY

Safija Malkić

This paper analyzes the role of contemporary women in the development of waqf in Bosnia and Herzegovina, with particular attention to the level of waqf awareness, perceptions of the role of women as *waqifas* (female endowers), willingness to endow property, and the factors that encourage or hinder their more active involvement in waqf processes. The study seeks to examine the extent to which such awareness is present today and how it manifests itself under contemporary social conditions.

The empirical research was conducted among 231 respondents, of whom 228 were women of different ages, educational backgrounds, and marital statuses, including coordinators of the Department for Marriage and Family, activists, and *jamaat* members. Data collected through a survey questionnaire were analyzed using a combination of descriptive statistics (for closed-ended questions) and qualitative interpretation of textual responses.

The results indicate a high level of respondents' familiarity with the concept of waqf, a positive attitude toward endowment, and a pronounced awareness of the importance of women's role in the development of waqf and in strengthening awareness of social responsibility. At the same time, several barriers to women's more active involvement were identified, including insufficient information about contemporary models and procedures of endowment, limited financial resources, and the insufficient visibility of women *waqifs* in the public sphere.

The findings confirm the need for systematic education, the promotion of women's waqf heritage, and the development of contemporary models of endowment that would empower women not only to support existing initiatives but also to actively initiate, organize, and implement waqf projects. The paper concludes that contemporary Muslim women in Bosnia and Herzegovina represent a significant, yet still underutilized, potential for the revitalization and development of waqf by connecting a rich historical heritage with the needs of contemporary society for the common good of the community.

Keywords: waqf, contemporary woman, female *waqif*, waqf awareness, endowment, social responsibility, common good, Islamic Community

الملخص

دور المرأة المعاصرة في تنمية الأوقاف في البوسنة والهرسك: تحليل الآراء المتعلقة بالوقف والأوقاف

صفية مالكيتش

يقدم هذا المقال تحليلا لدور المرأة المعاصرة في تطوير الأوقاف في البوسنة والهرسك، مع التركيز على مستوى الوعي الوقفي، وفهم دور المرأة الواقفة، واستعدادها لحبس ممتلكاتها، والعوامل التي تشجع أو تعيق مشاركتها الفعالة في عمليات الوقف. وتسعى الدراسة إلى استقصاء مدى انتشار هذا الوعي اليوم وتجلياته في الظروف الاجتماعية المعاصرة.

وقد أُجري الاستقصاء التجريبي على عينة من ١٣٢ مشاركا، منهم ٨٢٢ امرأة من مختلف الأعمار والمستويات التعليمية والحالات الاجتماعية، بما فيهن منسقات قسم الزواج والأسرة، والناشطات، والمسلمات في جماعات المساجد. وتم تحليل البيانات التي جُمعت من خلال الاستبيان باستخدام مزيج من الإحصاء الوصفي (للأسئلة المغلقة) والتحليل النوعي للإجابات النصية.

وتُظهر نتائج الاستقصاء مستوى رفيعا من الإلمام بمفهوم الوقف لدى المشاركات، وموقفا إيجابيا تجاهه، وإدراكا عميقا لأهمية دور المرأة في تطويره وتعزيز الوعي بالمسؤولية الاجتماعية. في الوقت نفسه، تم التعرف على بعض العقبات التي تحول دون مشاركة المرأة بشكل أكثر فاعلية، بما في ذلك نقص المعلومات حول النماذج والإجراءات الحديثة في الوقف، وشح الإمكانات المالية، وعدم ظهور المرأة الواقفة في المجال العام بالشكل الكافي.

وتؤكد نتائج الاستقصاء الحاجة إلى التعليم المنهجي، والترويج لتراث الوقف النسائي، وتطوير نماذج حديثة للوقف تُمكن المرأة من المبادرة الفعالة في إنشاء مشاريع الوقف وتنظيمها وتنفيذها، بالإضافة إلى دعم المبادرات القائمة. ويخلص المقال إلى أن المرأة المسلمة المعاصرة في البوسنة والهرسك تمثل قوة كامنة غير مستغلة بالكامل، لإحياء وتطوير نظام الوقف من خلال ربط التراث التاريخي الوفير باحتياجات المجتمع المعاصر بما يحقق المصلحة العامة للمجتمع.

الكلمات المفتاحية: الوقف، المرأة المعاصرة، الواقفة، الوعي الوقفي، حبس الأوقاف، المسؤولية الاجتماعية، المصلحة العامة، المشيخة الإسلامية.

UDK 323.1](497.6=163.4*3) "1878/1918"
94(497.6) "1878/1918"
DOI 10.26340/muallim.v27i107.2247

ULAZAK BOŠNJAKA MUSLIMANA U ZAPADNU CIVILIZACIJU: Obrazovni i intelektualni aspekt[1]

Enes KARIĆ

Sažetak: U nauci je pretežno prihvaćeno da je 1878. godina bila prekretno ili, ko više voli reći prevratno, vrijeme za Bošnjake kad je posrijedi njihov ulazak u zapadnu civilizaciju. Da bi započeli i potom ostvarili stupanje u orbitu zapadne civilizacije, Bošnjaci su se od 1878. do 1918. angažirali, ili ih je Austro-Ugarska angažirala, na nekoliko područja:

A) Uz sponzorstvo Austro-Ugarske Carevine osnovali su samostalnu Islamsku zajednicu 17. oktobra 1882. godine kao instituciju koja je očitovanju islamske vjere i bošnjačkom identitetu davala izraze savremenog subjektiviteta, kao i priznanje sekularnih "regija društva", u skladu s modernim evropskim obrascima koji su tada nastupali. Institucija Islamske zajednice je, u vrijeme Austro-Ugarske, inicijalno doprinijela intelektualnim i obrazovnim profiliranjima Bošnjaka.

B) U skladu s tadašnjim okolnostima i potrebama, došlo je do kulturalnih preobražaja, Bošnjaci su prihvatili pisma latinicu i ćirilicu, razvili su intelektualne i obrazovne projekte i izvan Islamske zajednice, pokrenuli mnoge moderne projekte u prosvjeti i kulturi, tako su na svoj način usvojili nastupajuće tokove modernosti kroz osnivanje velikog broja čitaonica, klubova i redakcija časopisa i listova. Domalo kasnije, Bošnjaci su pristupili osnivanju političkih stranaka.

C) U redovima Bošnjaka javlja se, postupno ali uporno, evropska (zapadno) obrazovana inteligencija, školovana u Beču, Gracu, Budimpešti, Zagrebu. Jednako tako, Bošnjaci sarađuju s austrougarskim vlastima u osnivanju reformiranih obrazovnih institucija i prosvjetnih zavoda kao što je Učiteljska škola (1882) i Šerijatska sudačka škola (1887). Također se modernizira rad Darul-muallimina (1891–1892), gimnazija itd.

Ovaj esej sažeto prikazuje glavne ciljeve i protagoniste ova tri važna područja koja oslovljavaju ulazak Bošnjaka u zapadnu i evropsku civilizaciju.

Ključne riječi: *Islamska zajednica, modernost, Austro-Ugarska, školovanje, obrazovanje, školstvo, napredak*

Osnivanje Islamske zajednice 1882. godine. Očekivanja od Bošnjaka: Lojalnost Carevini i modernizi-ranje islamskih institucija

Bosanskohercegovački muslimani nisu bili iznimka u tome da im Austro-Ugarska utemeljuje i profilira Islamsku zajednicu kao uređenu vjersku hijerarhiju koja ima biti kompatibilna s općim ciljevima Carstva. Austro-Ugarska se u prvih nekoliko godina okupacije umiješala i u uređenje Katoličke i Pravoslavne zajednice u Bosni i Hercegovini, organizirala ih i dala im organizacijsku formu koja je odgovarala Carstvu. Robert J. Donia (2020) u svojoj knjizi *Islam pod dvoglavim orlom, Muslimani Bosne i Hercegovine 1878-1914.*, kaže: "Austrijske

[1] Esej u povodu 210. godina od rođenja prvog reisul-uleme Mustafe Hilmi-efendije Hadžiomerovića, pročitan na obilježavanju (tezkiretnami) ove godišnjice 7. septembra 2026. godine u Gazi Husrev-begovoj biblioteci.

vlasti su, također, željele reorganizirati odnose bosanskih vjerskih zajednica sa crkvenim ili političkim vlastima u drugim zemljama" (Donia, 2020:32). Kako tvrdi Donia (2020), Beč je prvo započeo rješavati stvari

> "sa pravoslavnom zajednicom. Austrijanci su 1879. godine pregovarali sa vaseljenskim patrijarhom (sa sjedištem u Istanbulu) i dobili razne koncesije koje su se našle u Patrijarhovoj deklaraciji marta 1880. godine. Prema tome, austrijski car je imao pravo imenovanja vladika i patrijarha. Austrijanci su imali i pravo da smijene vladike zbog neizvršavanja obaveza prema državi ili crkvi" (Donia, 2020:32–33).

Prema Robertu J. Doniji, došla je potom na red Katolička vjerska zajednica u Bosni i Hercegovini:

> "U 1880. godini austrijski diplomati su započeli pregovore sa Svetom stolicom da bi stekli jaču kontrolu u katoličkom vjerskom životu u Bosni. Oni su htjeli da buduće bosanske biskupe imenuje car, isto kao što je imenovao srpskopravoslavne vladike, analogno praksi u Monarhiji. (...) Pregovori su rezultirali Papinskom bulom 1881. godine, koja je udovoljila nekim, ali ne i svim austrijskim željama. Car je dobio pravo imenovati kandidate za razne biskupije [i dijeceze u Bosni i Hercegovini], isto pravo koje je imao u Monarhiji" (Donia, 2020: 33).

Dakako, Islamska zajednica, do čijeg će osnivanja doći 17. oktobra 1882. godine, bila je od posebnog interesa za Austro-Ugarsku.

Pred osvajanje i okupaciju Bosne i Hercegovine u ljeto 1878, austro-ugarske obavještajne službe imale su pouzdane informacije ko su među tadašnjom ulemom, kadijama i muftijama bili ljudi ili kadrovi koji se neće suprotstavljati, pogotovo ne oružanom borbom, zauzimanju i okupiranju Bosne i Hercegovine od strane Habsburškog Carstva, niti će kasnije podsticati muslimanski narod na ustanak i vršiti agitaciju protiv nove carevine. Drugim riječima, Austro-Ugarskoj su vrlo rano bili poznati potencijalni "austrofili" među ulemom u Bosni i Hercegovini.

Neposredno po okupaciji Bosne i Hercegovine, austrougarske vlasti su tretirale muftiju Huseina Nura Hafizovića (rođen u Rogatici oko 1850, umro 1921) za vjerskog predstavnika bosanskohercegovačkih muslimana. Kada je 17. oktobra 1882. godine nova carevina imenovala Rijaset Islamske zajednice (Durmišević, 2002:101–109), carskim dekretom imenovan je Mustafa Hilmi-efendija Hadžiomerović[2] za prvog reisul-ulemu. U isto vrijeme austrougarske vlasti imenovale su četvericu članova Ulema-medžlisa: Hasan-ef. Pozderca, Mehmeda Nezir-ef. Škaljića, Nur-ef. Hafizovića i Husein-ef. Ibrahimovića. Ovi ljudi su bili prvi saradnici reisul-uleme. Kako kaže Enes Durmišević: "Ovo najviše tijelo Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, nazvano je Rijaset" (Durmišević, 2002:114).

Ogroman broj učeno napisanih knjiga o statusu Bosne i Hercegovine pod austrougarskom vlašću svjedoči da su postojale tri najvažnije zadaće novoosnovane Islamske zajednice.

Prvo, Islamska zajednica (u tekstu dalje IZ) je naglašeno iskazivala lojalnost Austro-Ugarskoj Carevini kako same hijerarhije IZ, tako i Bošnjaka kao naroda.

Drugo, IZ je, posredno ili neposredno, ohrabrivala procese moderniziranja i dinamiziranja vjerskog života muslimana po obrascu odvajanja vjerskih institucija od razuđenih sfera države. Smatralo se da to pospješuje progres ili napredak muslimana. Iz literature se vidi da se novoosnovani Rijaset IZ, koji je svečano ustoličen u velikoj sali Konaka u Sarajevu, 15. decembra 1882. godine (Durmišević, 2002:113), našao pred zadaćom opravdavanja mogućnosti vjerskog življenja muslimana pod nemuslimanskom vlašću i u neislamskoj državi, tj. pod vlašću kršćanskog cara.

Treće, važna zadaća IZ je bila i u tome da se u svome djelovanju postupno odvoji, kao i da odvoji svoje vjerništvo, od Osmanske Carevine te da svoju duhovnu vezanost za nju (naprimjer spominjanje halife/sultana na džumama petkom) shvati kao jednu formalnost, a i ona će za nekoliko decenija posve prestati.

U Izjavi "Bosansko i Hercegovačkog pučanstva Muhamedanskog vjeroštovja Njegovom Veličanstvu Franji Josipu I Apostolskom Caru i Kralju Austro-Ugarske Samovlade", koja je datirana 4. novembra 1878, čijem koncipiranju je uveliko pomogao fra Grga Martić (1822–1905), u jednom odlomku pedeset i osam muslimanskih predstavnika svojim potpisima na ovoj izjavi traže od cara Franje Josipa Prvog osnivanje IZ kao neovisne od Carigrada. Potpisnici kažu:

> "...prosimo da se Vaše C. Kr. Veličanstvo milostivo zauzme izposlovati kako bi Bošnjaci i Hercegovci Islamske vjere mogli imati iz naše sredine dostojnog glavara i upravitelja, od Carigradskog Šeh-ul-Islama posve nezavisna..." (Martić, 1906:109).

Ovim je IZ, svojim unutarnjim organiziranjem, i sama prihvatala evropski koncipirane obrasce civilne kohabitacije vjerskih zajednica sa sekularnom državom, kakva je Austro-Ugarska Carevina *de facto* bila, iako s većinskim katoličkim stanovništvom. U prvih dvadeset godina austrougarske okupacije, IZ je odigrala važnu ulogu u prekomponiranju samog pogleda na islam: naime, islam prestaje biti tumačen kao državna ideologija (što je, barem *de jure*, bio za vrijeme Osmanske Carevine), islam se sada tumači kao vjera, tradicija, kultura, civilizacija. Tome ćemo se u ovom eseju još vratiti.

---

[2] Ime prvog reisul-uleme u literaturi koja se bavi Bosnom i Hercegovinom u doba austrougarske okupacije piše se različito: Hadži Hilmi Omerović (Durmišević, 2002:111), Hilmi Omerović (Donia, 2020:35), Mustafa Hilmi Hadžiomerović (Imamović, 1998:365), Mustafa Hilmi-efendija Hadžiomerović (Mehmedović, 2018:193–194).

Reisul-ulema Mustafa Hilmi-ef. Hadžiomerović i članovi Ulema-medžlisa pozitivno su odgovorili na ova tri spomenuta zahtjeva koji su se prećutno ili otvoreno postavljali pred bosanskohercegovačke muslimane u prvim godinama nakon 1878. godine. To se vidi po suprotstavljanju mnogih predstavnika uleme bliske Rijasetu takozvanoj hidžri (iseljavanju) Bošnjaka na preostale teritorije Osmanske Carevine. U svome opiranju takvim propagiranjima hidžre, rukovodstvo Islamske zajednice je smatralo da je *convivencia* muslimana sa sekularnom državom posve moguća i da nije protivna islamu. Napredak naroda može se ostvariti i življenjem u Austro-Ugarskoj. Također, reis Hadžiomerović je imao pozitivan stav o Zakonu o regrutaciji u austrougarsku vojsku (*Wehrgesetz*) od 1881/1882. godine pa dalje, čime se, također, priznalo da muslimani regruti ne krše svoju vjeru ako služe u vojsci sekularne carevine koja je većinski kršćanska (katolička). Jednako tako je važno spomenuti da se, u periodu od deset godina, IZ navikla da politički predstavnici bosanskohercegovačkih muslimana budu Bošnjaci koji nisu, primarno, vjerski obrazovani. Gradonačelnici Sarajeva, kao i mnogih drugih gradova u Bosni i Hercegovini, često su bili novostasala, ili selektirana, begovska (i redovito austrofilska!) elita: Mustaj-beg Fadipašić (1830–1892), Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak (1839–1902), Esad Kulović i drugi.

Posebno je važno ovdje istaći da je Rijaset IZ, sve od svoga osnivanja 17. oktobra 1882. godine, prećutno davao saglasnost da šerijatski sudovi u Bosni i Hercegovini svoje sudske djelatnosti reduciraju na lični status muslimana, poglavito na porodično i nasljedno pravo. Hana Younis (2023), u svome temeljito urađenom djelu *A Qadi in the Christian Empire*, meritorno je istražila i naučno opisala na koji način je i sama Austro-Ugarska, sa svoje strane, na mnogo načina osujećivala, pa i dezavuirala, rad šerijatskih sudova čak i na ovim reduciranim područjima. Tokom četiri desetljeća austrougarske vladavine, sudstvo je u Bosni i Hercegovini bilo uveliko sekularizirano.

Iako ne bez otpora konzervativnih pripadnika hodža i uleme, IZ je tokom prve dvije decenije austrougarske vladavine stekla relativno veliki broj obrazovanih ljudi i intelektualaca koji su prihvatili savremene poglede na islam kao vjeru, tradiciju, kulturu, civilizaciju. Smatralo se da oni takvim svojim angažmanom doprinose napretku Bošnjaka. Dijelove našeg eseja koji upravo slijede posvećujemo velikom broju intelektualaca Bošnjaka koji su ponijeli teret odgovornosti uključivanja ovog naroda u evropske i zapadne kulturne i civilizacijske sfere.

Nastanak i razvoj evropski obrazovane elite i zapadno profilirane inteligencije

Na ovim stranicama ne treba ponavljati to što je Jakub Dervić (2025) studiozno napisao i izložio u svome radu *Bošnjački studenti u Beču i njihov doprinos kulturnom preporodu i političkom organiziranju Bošnjaka početkom 20. stoljeća*. Na temelju ovog Dervićevog rada, i drugih djela koja kulturalno i historijski pokrivaju period austrougarske vladavine u Bosni i Hercegovini (1878–1918), potrebno je ukratko spomenuti one obrazovane ljude i intelektualce Bošnjake, koji su se školovali u Beču, Gracu, Pešti, Zagrebu..., a koji su dali zapažena djela, ili su djelovali na područjima kompatibilnim, ili zajedničkim, sa IZ od 1882. pa sve do tridesetih i četrdesetih godina 20. stoljeća, a neki od njih i nakon 1945. godine.

Nesumnjivo je da su poseban utjecaj na formiranje bošnjačke intelektualne elite izvršili Safvet-beg Bašagić (1870–1934) i Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak (1839–1902), prvi tokom svoga dugogodišnjeg školovanja u Beču, od 1895. do 1900, potom u vrijeme svojih čestih studijskih boravaka u Beču, kao i Zagrebu, sve do odbrane doktorata na Univerzitetu u Beču, 1910. godine, dok se djelovanje drugog usredotočuje na ohrabrivanje velikog broja Bošnjaka studenata da studiraju u Beču, Gracu, Pešti, Zagrebu i drugim središtima Monarhije.

7I u evropskom kontekstu Bašagić je najpoznatiji đak i student Austro-Ugarske iz redova Bošnjaka. Philippe Gelez (2010) je u monografiji *Safvet-beg Bašagić (1870-1934), aux racines intellectuelles de la pensée nationale chez les musulmans de Bosnie-Herzégovine* [*Safvet-beg Bašagić (1870–1934): Intelektualni korijeni nacionalne misli muslimana Bosne i Hercegovine*], koja premaša osam stotina stranica, istražio život, djela, poglede i djelovanje Safvet-bega Bašagića. Gelez je pokazao obilje Bašagićevih prinosa kulturi, književnosti i obrazovanju u toj epohi. Philippe Gelez, Muhidin Džanko (2006), Lejla Gazić (2010) i drugi istražili su Bašagićevo djelo kojem se treba vraćati i kad je posrijedi austrougarski period.

S druge strane, austrofil Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak presudno je doprinio da se tradicija Bošnjaka muslimana u prvim decenijama austrougarske vlasti prenese u idiom savremenog bosanskog jezika i da se jedan njezin dio objavi na latinici. Djelo *Risalei-Ahlak* (*Poslanica o moralu*) smatra se prvim štampanim djelom na bosanskom i na latinici s islamskom tematikom u nas, objavljeno je 1883. godine. Druga dva važna Ljubušakova djela na bosanskom i na latinici su *Narodno blago* (dva sveska, 1887. i 1888), te *Istočno blago* (1896). Uz druga djela, Ljubušak je bio glavni pokretač novina *Bošnjak*, koje su izlazile na latinici od 1891. do 1909. godine. Kad se s Ljubušakova djela i djelovanja oprezno ukloni površinski sloj austrofilstva i politike, vidi se da je on korifej i utemeljitelj intelektualnih i naprednjačkih ili progresivnih predstavljanja islama u Bosni i Hercegovini krajem 19. stoljeća.

Elementarne, ali važne i dragocjene, podatke o stasanju bošnjačke inteligencije u doba austrougarske vladavine nalazimo u *Leksikonu bošnjačke uleme* Ahmeda Mehmedovića.

Formalni pregled ili listanje Mehmedovićevog *Leksikona* daje podatke o velikom broju Bošnjaka koji su se školovali ili bili na studijskim boravcima u Beču, Pešti, Gracu itd. Ovdje ukratko spominjemo samo one studente ili intelektualce koji su bili vezani za IZ, ili su svojim djelima posvjedočili svoju vezu s islamom kao vjerom, tradicijom, kulturom, civilizacijom. Tako se izdvaja ime Šukrije Alagića (1881–1936), koji je studirao orijentalistiku i arabistiku na Univerzitetu u Beču (Mehmedović, 2018:24–25), bavio se mnogim islamskim temama. Šukrija Alagić je na bosanski prevodio dijelove komentara *Al-Manār*[3] Muhammada 'Abduhūa (1849–1905), dok je njegov savremenik Alija Bulić (1876–1911) također studirao orijentalistiku i slavistiku na Univerzitetu u Beču, gdje je diplomirao 1905. godine (Mehmedović, 2018:73), a potom se u Bosni i Hercegovini istakao i na planu pisanja gramatike arapskog jezika (s Alijom Kadićem). Alagić i Bulić su ohrabrili i druge studente muslimane iz Bosne i Hercegovine da studiraju orijentalne nauke u Beču.

Studiranje u Beču privuklo je i potomke iz tradicionalnih muslimanskih porodica. Iz jedne tuzlanske tradicionalno orijentirane porodice Čokića spominje se Ibrahim Hakki Čokić (1871–1948), on je imao studijske boravke u Beču, također položio je profesorski ispit iz književnosti i arapskog jezika na Univerzitetu u Beču 1904. godine (Mehmedović, 2018:96). Uz ime Ibrahima Hakkija Čokića treba spomenuti i njegovog savremenika Muhameda Emina Dizdara (1880–1939), koji je kao alim imao povjerenje u obrazovne institucije u Beču. Naime, Dizdar je nakon 1907. u Beču položio profesorski ispit iz arapskog za razinu srednjih škola (Mehmedović, 2018:117). Dizdar je ostavio velikog traga u školstvu bosanskohercegovačkih muslimana, bio je i prvi rektor (dekan) Više islamske šerijatsko teološke škole (VIŠT) u Sarajevu (koja je radila od 1935/36. do 1945/46).

Osman Nuri Hadžić (1869–1937) studirao je pravne nauke na Univerzitetu u Beču (Mehmedović, 2018:181), diplomirao je pravo u Zagrebu 1899. godine. Zahvaljujući svome visokom obrazovanju koje je usavršio na nekoliko univerziteta Monarhije, Osman Nuri Hadžić je napisao zapažena djela, naprimjer *Muhammed a.s. i Kur'ān* (1931), *Islam i kultura* (1894) i druga.

Nadalje, šejh hafiz Kjazim-efendija Hadžimejlić (1888–1961) u drugoj deceniji 20. stoljeća boravio je u Beču i radio na prevođenju orijentalnih rukopisa na njemački jezik (Mehmedović, 2018:191). Sulejman-efendija Haznadarević (1889 – umro nakon 1937) bio je vojni imam u Beču do kraja Prvog svjetskog rata (Mehmedović, 2018:218). Već spominjani arabista Alija Kadić (1868–1928) položio je 1899. godine u Beču državni ispit (Mehmedović, 2018:257–258) za gimnazijskog profesora iz arapskog jezika, radio je u Gimnaziji u Mostaru, jedan je od utemeljitelja arabistike u Bosni i Hercegovini.

Na ovom mjestu u eseju treba spomenuti i sljedeće bošnjačke intelektualce koji su studirali ili službovali u Beču: Derviš M. Korkut (1888––1969), službovao kao vojni imam u Beču (Mehmedović, 2018:284–285), hafiz Abdulah-efendija Kurbegović (1873–1933), bio vojni imam u Beču u periodu 1904–1915. godine (Mehmedović, 2018:298), hafiz Ahmed-efendija Mehmedbašić (oko 1870–1942), u vrijeme Prvog svjetskog rata bio vojni imam u Beču (Mehmedović, 2018:321–322), te napokon Hifzi-efendija Muftić (1864–1903), koji je položio ispit iz arapskog jezika i književnosti 1897. na Univerzitetu u Beču (Mehmedović, 2018:334–335) i nakon toga radio kao profesor na Velikoj gimnaziji u Sarajevu.

Navođenjem ovih imena ni izdaleka nije iscrpljen popis bošnjačkih intelektualaca koji su se tokom tri potonje decenije austrougarske vladavine školovali u Beču ili drugim univerzitetskim središtima Monarhije.

Uloga studenata Bošnjaka u vrijeme austrougarske vladavine u razvoju novih izraza tradicije, nauke, književnosti i kulture bosanskohercegovačkih muslimana u kontekstima evropskih tradicija nauke, književnosti, obrazovanja i učenosti

Intelektualci Bošnjaka, koji su se školovali i naukovno stasali u doba austrougarske vladavine, ostvarili su uloge na mnogim područjima. Bili su reformatori i prosvjetitelji na mnogim islamskim i muslimanskim područjima života, bili su učitelji, profesori, pjesnici, pisci i književnici, istakli su se kao srednjoškolski profesori, pokretači novina i časopisa, autori istaknutih djela, drama, romana, bili su pisci udžbenika i gramatika, a neki od njih su ostvarili i svoje zapažene univerzitetske karijere.

Nekoliko je važnih planova gdje su bošnjački intelektualci, školovani u austrougarskom periodu, ostvarili svoje uloge.

Prvo, prevazilaženje konzervativizma u tradiciji, obrazovanju, kulturi. Iako se ne može reći da je u Bosni i Hercegovini tradicionalno muslimansko obrazovanje, posebno ono ulemansko, naglo prestalo s austrougarskom okupacijom Bosne i Hercegovine, ipak se primjećuje da ono – u desetljećima koja dolaze nakon 1878. godine – jenjava, slabi i postepeno ustupa mjesto evropskim i zapadnim obrazovnim klišeima. Konzervativizam koji je vladao u bosanskohercegovačkim medresama tokom austrougarskog perioda, postupno je prevaziđen zahvaljujući, između ostalog, i našim bošnjačkim austrougarskim đacima i studentima koji su stasali u velike učitelje, profesore, književnike i intelektualce, po svemu kompetentne da usvoje i prerade evropske i zapadne obrasce u tradiciji, kulturi, školstvu i prosvjeti.

Na ovom planu su bile presudne one začetne prosvjetiteljske i reformatorske uloge Safvet-bega Bašagića i Mehmed-bega Kapetanovića Ljubušaka. Obojica su ostali posebno

[3] O Šukriji Alagiću vidi šire: Dautović, 2008.

znameniti po osnivanju časopisa i listova. Ljubušak pokreće list *Bošnjak* 1891, dok Bašagić pokreće časopis *Behar* 1900. godine. Muhsin Rizvić (1930–1994) je u svome djelu *Behar, književnohistorijska monografija* (2000) pokazao kako je časopis *Behar*, usred austrougarske vladavine u Bosni i Hercegovine, uspio da zatemelji, razvije i afirmira nove trendove u književnosti Bošnjaka, kao i da elaborira muslimanske tradicije u savremenim idiomima.

Redakcije *Bošnjaka* i *Behara* bile su, za svoje vrijeme, žarišta intelektualnih rasprava među najistaknutijim perima Bošnjaka. U krugovima koje su okupljali Ljubušak i Bašagić islam se tumačio kao vjera, tradicija kultura i civilizacija. Načelno, to je bilo umnogome kompatibilno s društveno poželjnim mišljenjem i nazorom o vjerama i religijama u Austro-Ugarskoj.

Drugo, nastanak autorefleksivnih djela o islamu, bosanskohercegovačkim muslimanima ili o Bosni i Hercegovini. Bašagićeva doktorska disertacija *Bosniaken und Hercegovcen auf dem Gebiete der Orientalischen Literatur* (*Bošnjaci i Hercegovci na polju orijentalne književnosti*)[4] može se smatrati prvom kulturnom poviješću Bošnjaka muslimana iz pera jednoga Bošnjaka. I djelo *Islam i kultura* (Zagreb, 1894) Osmana Nurija Hadžića, također istaknutog austrougarskog đaka, opravdano se može smatrati jednim od prvih djela od jednog Bošnjaka u kojima se o islamu raspravlja prema modernim i savremenim obrascima tadašnjeg evropskog konteksta. Kod Hadžića je vidljiv *kulturalni uklon* u tumačenju islama.

Treće, nastanak savremene književnosti na bosanskom jeziku koja se referira na bosanskohercegovačke muslimane. Osim Safvet-bega Bašagića (naprimjer drama *Pod Ozijom* /1905/, kojom se hodočasti jedan događaj iz historije Bosne), Abdurezak Hivzi Bjelevac (1886–1972), istaknuti autor i književnik koji se neko vrijeme školovao u Gracu za vrijeme Austro-Ugarske, napisao je vrijedne romane *Pod drugim suncem*[5] i *Minka.*[6] Bašagićeva i Bjelevčeva književna djela primjeri su koji ukazuju na desetke, pa i stotine, književnih djela koja su nastala za vrijeme austrougarskog perioda, ili su tim periodom inicirana i objavljena između dva svjetska rata.

Četvrto, utemeljivanje bosanskih jezičkih moda i idioma u tumačenju islama, islamskih i muslimanskih tema. Listovi i časopisi: *Bošnjak*, *Behar*, *Biser* i drugi, iz perioda Austro-Ugarske, posvjedočili su se kreativnim prinosima u profiliranju savremenog bosanskog jezika kao medija u kojem se piše o Kur'anu, islamu, muslimanima, Bosni i Hercegovini kao zemlji, povijesti, državi, kulturi. Bošnjački intelektualci koji su se školovali u vrijeme Austro-Ugarske dali su na ovom području velike prinose.

Peto, osavremenjivanje nastavnih procesa i udžbeničke literature. Austrougarski đaci među Bošnjacima su i na ovom području dali svoje zapažene prinose. Naprimjer, Šaćir Sikirić (1893–1966), koji je studirao orijentalistiku i u Budimpešti, ostavio je značajno djelo, između ostalog bio je koautor dvotomne *Gramatike arapskog jezika* (s Mehmedom Handžićem i Muhamedom Pašićem),[7] u kojoj je gramatička terminologija data osavremenjeno, često i u latinskom nazivlju. Jednako tako Šaćir Sikirić je – u svojim djelima u kojima je tumačio književnost na orijentalnim jezicima – koristio savremeno jezičko nazivlje. U ovom kontekstu važno je spomenuti još jednog Bošnjaka, austrougarskog studenta, Fehima Bajraktarevića (1889–1970), koji je studirao orijentalistiku i slavistiku na Univerzitetu u Beču. Bajraktarević je na tri važna područja orijentalistike (arabistika, turkologija i iranistika) dao djela napisana u savremenom naučnom idiomu.

Recimo na kraju da je teško oduzižiti se austrougarskim studentima Bošnjacima (Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak, Safvet-beg Bašagić, Abdurezak Hivzi Bjelevac, Osman Nuri Hadžić, Šukrija Alagić, Alija Bulić, Alija Kadić, Šaćir Sikirić, Fehim Bajraktarević...) na svemu što su dali na poljima novih izraza naše tradicije, književnosti, historije, orijentalistike i mnogih naučnih disciplina.

---

[4] Vidi šire: Lejla Gazić, nav. djelo, str. 9.

[5] Abdurezak Hivzi Bjelevac, *Pod drugim suncem*, Mostar, 1914.

[6] Abdurezak Hivzi Bjelevac, *Minka: roman u tri dijela*, Sarajevo, 1917.

[7] Prvi svezak *Gramatike arapskog jezika* (autori: Šaćir Sikirić, Muhamed Pašić i Mehmed Handžić), u izdanju Vakufske direkcije objavljen je u Sarajevu, 1936. Drugi dio *Gramatike arapskog jezika* (sintaksa sa rječnikom), objavljen je također od istog izdavača 1936. u Sarajevu.

Literatura

Bjelevac, Abdurezak Hivzi (1914). *Pod drugim suncem*. Mostar.

Bjelevac, Abdurezak Hivzi (1917). *Minka: roman u tri dijela*. Sarajevo.

Dautović, Ferid (2008). *Šukrija Alagić, život i djelo.* Sarajevo: El-Kalem.

Dervić, Jakub (2025). "Bošnjački studenti u Beču i njihov doprinos kulturnom preporodu i političkom organiziranju Bošnjaka početkom 20. stoljeća", *Novi Muallim*, XXVI, 104.

Donia, Robert J. (2020). *Islam pod dvoglavim orlom, Muslimani Bosne i Hercegovine 1878-1914*. Sarajevo: University Press.

Durmišević, Enes (2002). *Uspostava i pravni položaj Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, 1882-1899.* Sarajevo: "Magistrat".

Džanko, Muhidin (2006). *Safvet-Beg Bašagić*. Sarajevo: Sarajevo Publishing.

Gazić, Lejla (2010). *Naučno i stručno djelo dr. Safvet-bega Bašagića*. Sarajevo: Orijentalni institut.

Gelez, Philippe (2010). *Safvet-beg Bašagić (1870-1934), aux racines intellectuelles de la pensée nationale chez les musulmans de Bosnie-Herzégovine*. Athénes.

Hadžić, Osman Nuri (1931). *Muhammed a.s. i Kur'ān: osvrt na historiju islamske kulture,* Beograd.

Hadžić, Osman Nuri (1894). *Islam i kultura*. Zagreb.

Imamović, Mustafa (1998). *Historija Bošnjaka*. Sarajevo: BZK "Preporod".

Martić, fra Grga (1906). *Zapamćenja*. Zagreb: Knjižara Jugoslavenske akademije.

Mehmedović, Ahmed (2018). *Leksikon bošnjačke uleme*. Sarajevo: Gazi Husrev-begova biblioteka.

Rizvić, Muhsin (2000). *Behar, književnohistorijska monografija*. Sarajevo: "Svjetlost".

Younis, Hana (2023). *A Qadi in the Christian Empire, The Staff and Work of the Sharia Courts In Bosnia and Herzegovina 1878-1914*. Sarajevo-Mostar: University of Sarajevo, Institute of History.

Abstract

THE ENTRY OF BOSNIAK MUSLIMS INTO WESTERN CIVILIZATION: EDUCATIONAL AND INTELLECTUAL ASPECTS

Enes Karić

The prevailing view in academic literature is that 1878 marked a turning point - or, as some would prefer to call it, a period of upheaval - for the Muslims of Bosnia and Herzegovina (Bosniaks) in terms of their entry into Western civilization. In order to begin and subsequently achieve integration into the orbit of Western civilization, between 1878 and 1918 Bosniaks became involved on their own initiative, or at the initiative of Austria-Hungary, in three distinct areas.

With the sponsorship of the Austro-Hungarian Empire, they established an autonomous Islamic Community on 17 October 1882, as an institution that provided contemporary forms of expression to the Islamic faith and the Bosnian-Herzegovinian Muslim identity, while also acknowledging the secular "spheres of society," in accordance with the modern European patterns that were emerging at the time. During the Austro-Hungarian period, the institution of the Islamic Community initially contributed to the intellectual and educational formation of Bosnia and Herzegovina's Muslims.

In accordance with the circumstances and needs of the time, cultural transformations took place. Bosniaks adopted both the Latin and Cyrillic scripts, developed intellectual and educational projects beyond the framework of the Islamic Community, and initiated numerous modern projects in education and culture. In this way, they adopted, in their own manner, the emerging currents of modernity through the establishment of a large number of reading rooms, clubs, and editorial offices of magazines and newspapers. Shortly thereafter, Bosniaks began establishing political parties.

Among the Bosniaks, a European (Western) educated intelligentsia gradually but persistently emerged, with many of them receiving their schooling in Vienna, Graz, Budapest, and Zagreb. At the same time, Bosniaks cooperated with the Austro-Hungarian authorities in establishing reformed educational institutions and educational establishments, such as the Teachers' School (1882) and the Sharia Judicial School (1887). The work of the Dar al-Muallimin (1891–1892), as well as that of the gymnasium, was also modernized.

This essay provides a concise overview of the principal objectives and protagonists in these three significant areas, which address the entry of Bosniaks (Bosnian-Herzegovinian Muslims) into Western and European civilization.

Keywords: Islamic Community, modernity, Austria-Hungary, schooling, education, educational system, progress

الملخص

انضمام المسلمين البوشناق إلى الحضارة الغربية – الجوانب التعليمية والفكرية

أنس كاريتش

من المسلَّم به عموما في الأوساط العلمية أن عام 1878 كان نقطة تحول، أو كما يفضل البعض وصفه، مرحلة ثورية، بالنسبة لمسلمي البوسنة (البوشناق) فيما يتعلق بانضمامهم إلى الحضارة الغربية. وحتى يبدأ البوشناق التحاقهم بمدار الحضارة الأوروبية، ومن ثم يحققوه، عملوا في الفترة بين عامي 1878-1918، بأنفسهم أو بتحريض من الإمبراطورية النمساوية المجرية، في ثلاثة مجالات مهمة.

فبرعاية الإمبراطورية النمساوية المجرية، أسسوا في 17 من أكتوبر عام 1882، مشيخة إسلامية مستقلة لتصبح المؤسسة التي منحت ممارسة الدين الإسلامي وهوية مسلمي البوسنة والهرسك، التعبير عن تحقيق الذات المعاصرة واعتراف "مناطق المجتمع" العلمانية، بما يتماشى مع النماذج الأوروبية الحديثة التي كانت تتشكل آنذاك. وقد كانت مؤسسة المشيخة الإسلامية، إبان الحكم النمساوي المجري، سباقة في تعزيز الملامح الفكرية والتعليمية لدي مسلمي البوسنة والهرسك.

وتماشيا مع الظروف والاحتياجات السائدة آنذاك، حدثت تحولات ثقافية، حيث اعتمد البوشناق الأبجديتين اللاتينية والسيريلية، وطوروا مشاريع فكرية وتعليمية خارج نطاق المشيخة الإسلامية، وأطلقوا العديد من المشاريع الحديثة في التعليم والثقافة، وبذلك تبنوا بطريقتهم الخاصة توجهات الحداثة الناشئة، من خلال إنشاء عدد كبير من قاعات المطالعة والأندية وهيئات تحرير المجلات والصحف. ولم تمض فترة طويلة، حتى بادر البوشناق إلى تأسيس الأحزاب السياسية.

وهكذا، بدأت تظهر في صفوف البوشناق تدريجيا وبثبات نخبة مثقفة متعلمة أوروبية (مستغربة)، تلقت تعليمها في فيينا وغراتس وبودابست وزغرب. وبنفس الزخم، راح البوشناق يتعاونون مع السلطات النمساوية المجرية في إنشاء المؤسسات والمعاهد التعليمية ضمن العملية الإصلاحية، مثل مدرسة المعلمين (1882) ومدرسة القضاء الشرعي (1887)، كما جرى تحديث عمل دار المعلمين (1892–1891)، والمدرسة ثانوية.

ويستعرض هذا المقال بإيجاز الأهداف الرئيسية والشخصيات المحورية في هذه المجالات الثلاثة المهمة التي أثّرت في انضمام البوشناق (مسلمي البوسنة والهرسك) إلى الحضارة الغربية والأوروبية.

الكلمات المفتاحية: المشيخة الإسلامية، الحداثة، النمسا والمجر، الالتحاق بالمدرسة، التعليم، النظام المدرسي، التقدم.

UDK 28-184.25
DOI 10.26340/muallim.v27i107.2248

GENEZA FANATIZMA I RELIGIJSKOG DOGMATIZMA

Samed OMERDIĆ
Muftijstvo sarajevsko
omerdic@gmail.com

Sažetak: Ovaj rad teorijski razmatra socioreligijske faktore koji doprinose formiranju društvenih i sektaških grupa koje polažu isključivo pravo na istinu, neovisno o stepenu društvenog razvoja. Polazeći od shvatanja društva kao dinamičnog i historijski promjenjivog fenomena, rad tretira načine na koje politički, ekonomski, kulturni, psihološki, religijski i ideološki faktori oblikuju kolektivne identitete i utječu na procese društvene integracije i fragmentacije. U okviru islamskog normativnog učenja poseban naglasak stavlja se na princip tevhida kao temelja pravednog, integriranog i nediskriminirajućeg društvenog poretka utemeljenog na univerzalnim objavljenim vrijednostima i etičkom monoteizmu. Istraživanje je zasnovano na kvalitativnom teorijsko-normativnom pristupu. Rezultati ukazuju na to da fanatizam nije inherentno obilježje religije, već je posljedica dogmatske zatvorenosti, ideološkog redukcionizma i procesa indoktrinacije. Istovremeno, religijski fanatizam i dogmatizam najizraženije negativne posljedice imaju upravo za vlastite sljedbenike, ograničavajući njihovu sposobnost kritičkog promišljanja i konstruktivnog društvenog djelovanja. Zaključno, rad pokazuje da fanatizam narušava racionalno-kritičko mišljenje, slabi društvenu koheziju i povjerenje te ugrožava institucionalne oblike religijskog života i etičke međuljudske odnose. Njegovo prevazilaženje zahtijeva afirmaciju kritičkog mišljenja, otvorenog dijaloga i univerzalnih etičkih principa kao temeljnih pretpostavki izgradnje inkluzivnog i stabilnog društva.

Ključne riječi: *Fanatizam, ta'aṣṣub, imitacija, slijepo slijeđenje, razum, imam Maturidi, religija, grupa, dogmatska isključivost*

Dogma i dogmatizam

Pojam *dogma* potječe iz grčkog jezika i označava *čvrsto uvjerenje* ili *doktrinu*; u pojmovnom smislu odnosi se na stavove u koje se vjeruje bezrezervno, na temelju određenog autoriteta, te koji se smatraju nadređenim svakom obliku preispitivanja i kritike. Dogme, u tom smislu, predstavljaju nepromjenjive ideje čija se istinitost prihvata bez sumnje, neovisno o činjenicama ili empirijskoj provjeri (Hançerlioğlu, 2005:80). U religijskom okviru, pojam dogme se odnosi na temeljna vjerovanja utemeljena na Božanskom autoritetu, čije se poricanje ili dovođenje u pitanje smatra jednakim jeresi ili bogohuljenju.[1]

U tom smislu, dogma korespondira s objavljenim doktrinama i religijskim učenjima koja definiraju normativni vjerski autoritet, a legitimiraju ih i institucionalno potvrđuju temeljne

[1] Dogmatizam (prema dogma), kovanica francuskoga porijekla, susreće se već kod M. de Montaignea i B. Pascala, a zatim je prihvaćena i na engleskom govornom području. U svom izvornom filozofskom značenju dogmatizam označava nekritičko vjerovanje u postignuća spoznaje i mišljenja. Kant smatra da dogmatizam nastaje onda kada um prekoračuje granice razumskog iskustva, tj. kada se razum primjenjuje na područje transcendentnoga. Polazeći od svoje teorije "ja" koje postavlja "ne-ja", J. G. Fichte u svom nauku o znanosti pod dogmatizmom smatra svaku onu filozofiju koja načela spoznavanja i djelovanja traži izvan toga "ja". Vidi: "Dogmatizam", *Hrvatska enciklopedija*, mrežno izdanje, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2013–2024. (Pristupljeno 26.12.2024).

vjerske institucije. Dogmatski sadržaji u religiji, stoga, posjeduju status neupitnosti i obavezujuće istine za pripadnike određene vjerske zajednice. Kao filozofski pojam, dogma označava mišljenje, princip ili propoziciju koja se prihvata prvenstveno na osnovu autoriteta osnivača, pionirskog mislioca ili etablirane tradicije, a ne nužno kao rezultat racionalnog dokazivanja ili empirijske provjere. U tom kontekstu, dogma predstavlja epistemološki zatvoren stav koji se ne podvrgava kritičkom preispitivanju, nego se prenosi i održava autoritetom izvora iz kojeg potječe (Akarsu, 1998:56).

Pridjev *dogmatski* u općoj upotrebi označava osobu ili poziciju koja određene principe, ideje, teorije ili ideologije prihvata kao apsolutno važeće i univerzalno istinite. U deskriptivnom smislu, taj termin se može odnositi na pojedinca – dogmatika – koji svoje stavove izlaže i brani na jasan, odlučan i, po vlastitom uvjerenju, nedvosmislen način. Međutim, u negativnom značenju, dogmatski opisuje netolerantan i uskogrudan stav, obilježen zatvorenošću prema kritici, nespremnošću na dijalog i potpunim odbacivanjem alternativnih mišljenja, pri čemu se vlastita doktrina brani s apsolutnim uvjerenjem i pozivanjem na autoritet (Bolay 1999:113– 115; Hançerlioğlu 2005:80–81).

Jedan od važnih istraživača koji se bavio dogmatizmom kao mentalnim problemom u psihopatološkom kontekstu je Milton Rokeach. Iako je bio predmet kritika po mnogim pitanjima, njegova teorija je postala referentna za sve psihologe koji provode istraživanja u ovoj oblasti. U svom djelu iz 1960. godine *The Open and Closed Mind* (*Otvoreni i zatvoreni um*) Rokeach je definirao dogmatizam kao vrstu "uskogrudnosti" ili zatvorenost uma za nove ideje. Prema njemu, ljudi se mogu klasificirati po dva osnovna obrasca mišljenja: "otvorenom" i "zatvorenom", iako postoji određena fluidnost između njih ovisno o situaciji. Shodno tome, oni sa zatvorenim obrascem mišljenja razvijaju dogmatsko razumijevanje (Rokeach 1960; Yapıcı 2007:108–111; Rokeach 1970:73–82).[2]

Dogmatski karakter je osobina koja se može manifestirati kod ljudi iz svih sfera života, bez obzira na demografske varijable poput rase, spola, dobi, socioekonomskog statusa i nivoa obrazovanja. Iako naizgled kontradiktorno, istraživanja pokazuju kako obrazovanje nije garancija da ćemo se kloniti dogmatizma. Jer ako su paradigme koje čine temelj mentalne konstrukcije dogmatske i dovoljno krute da spriječe promjene, informacije izgrađene na njima će prirodno poprimiti isti karakter (Gürses 2002:183–192).

Prijeteće implikacije dogmatizma, u smislu njegove uloge kao izvora individualnih i društvenih problema, prvenstveno se manifestiraju na nivou ponašanja. Iako ovo pitanje, unutarnje i lično, možda ne izaziva nelagodu u zavisnosti od situacije, ono se prenosi prema van – u sociokulturnom okruženju – kroz konkretna ponašanja. Opasno lice dogmatizma se pojavljuje kada se neko upusti u komunikaciju i interakciju s drugima. U ovom procesu, dogmatičari dobijaju priliku da iskoriste bilo koji argument koji se tiče i utječe na druge ljude u sociokulturnom okruženju; oni tumače sve argumente koje smatraju prikladnim da služe njihovim ciljevima i interesima. Na sceni se rađa opasna dogmatska isključivost, pravdana svetim spasenjem, koja ruši sve mostove za promjenu i razgovor. Stara izreka pravednika, *Summum ius – summa iniuria*, najveće pravo – najveća nepravda, nudi teorijski okvir za razumijevanje ponašanja religijskih fanatika i religijskih dogmatika (Küng 2023:956–959).

Dogmatizam, koji dobija koherentnost i pronalazi praktičan izraz kroz paradigme zasnovane na netoleranciji prema drugačijem mišljenju i kroz zatvaranje u sebe, nesumnjivo može dostići svoju krajnju tačku: "fanatizam". Iako se ponekad koristi naizmjenično ili sa sličnim značenjima kao dogmatizam, fanatizam je dublji poremećaj ličnosti i ponašanja koji nadmašuje dogmatizam, posebno u svojoj destruktivnoj i aktivnoj dimenziji. Ova razlika proizlazi iz agresivnog i nasilnog karaktera.

Uzrok konflikta, nepravde, mržnje, ratova i sukoba u svijetu često se prikazuje kao religijski fanatizam koji je rezultat vjerskog dogmatizma. Na osnovu toga se navodi da je religija fenomen koji ugrožava mir u svijetu. Jasno je da se za dogmatizam i fanatizam, odnosno sukob i ignoriranje drugoga, ne može reći da je imanentan religiji. Drugim riječima, pogrešno je, i nosi sa sobom ozbiljne predrasude, reći da su radikalizam i fanatizam neizbježni ako postoji religija. Jer unutar iste religije mogu postojati religijski koncepti koji svoje razumijevanje i tumačenje religije dogmatiziraju i fanatiziraju do mjere

---

[2] Rokeach je razvio posebnu skalu (Skala dogmatizma) kako bi testirao hipoteze koje je iznio. S obzirom na to da prelazi tematiku našeg rada, samo ćemo kratko navesti neke od osobina domgmatika. Uzimajući u obzir Rokeachove nalaze, fundamentalne karakteristike dogmatske ličnosti mogu se navesti na sljedeći način: uglavnom odbacivanje različitih uvjerenja i misli; nemogućnost razvijanja jakih veza između vlastitih sistema vjerovanja; teškoće u prihvatanju ili asimilaciji kontradiktornih informacija; niska tolerancija na dvosmislenost; nuđenje jednodimenzionalnih, konkretnih tumačenja dvosmislenih ili potencijalno dvosmislenih fenomena itd. Način razmišljanja dogmatičara, koji posjeduje takve kvalitete koje bi se mogle umnožiti, zapravo je negativno povezan s intelektualnim uvjerenjem i sklonošću. Stoga se dogmatičari smatraju antiintelektualcima. Dogmatična osoba već zna šta želi znati; nema potrebe tražiti znanje izvana ili učiti nove stvari. Oni odbacuju informacije izvan onoga što već znaju jer ih doživljavaju kao prijetnju svojim odbrambenim mehanizmima ega. Štaviše, nepoznavanje im ne šteti; budući da autoriteti kojima vjeruju već sve znaju. Prema njima, znanje je vrijedno i potrebno samo u mjeri u kojoj podržava njihovo dogmatsko vjerovanje ili uvjerenje.

ekstremnog radikalizma. Radikalizam i fanatizam ovdje ne proizlaze iz prirode i autentičnog ispravnog razumijevanja religije, već iz pogrešnog načina na koji se religija koristi i tumači. Također je važno naglasiti da su sekularni, odnosno nereligiozni radikalizam i fanatizam češći u svijetu. Rasizam, naučni fanatizam, marksističko-lenjinistički pokreti neki su od njih. To su fundamentalno radikalna shvaćanja koja ne potiču iz religija, nego su čak protiv religije i prihvaćaju oružani sukob. Ono što određuje fanatizam pojedinaca i grupa nije religija ili sekularno razumijevanje koje imaju, već način na koji usvajaju tu religijsku ili sekularnu strukturu. A to je, dalje, određeno znanjem odnosno neznanjem koje imaju, kulturom i kontekstom u kojima žive. Može se reći da je fanatizam određen stilom života koji je usvojen iz društva, a to pokazuje da korijen fanatizma i radikalizma nije religija nego svijet, tačnije društvo.[3] Među efektivnim karakteristikama, važnu ulogu ima sociokulturna, sociopolitička i religijska struktura društva člana određene grupe. Iako je vidljivo da religijske grupe imaju značajnu ulogu u regulaciji društvenog života te predstavljaju prostor kulturnog bogatstva i društvenog djelovanja, podrazumijeva se da one posjeduju i određene disfunkcionalne aspekte, koji iz različitih razloga mogu potaknuti članove grupe na pojave grupnog fanatizma. U grupama u kojima dominira grupni fanatizam uočava se usporavanje unutardruštvene fluidnosti, društvene transformacije i socijalne harmonije, pri čemu se ovi procesi razvijaju u negativnom smjeru. Kada Hans Küng govori o dva pola fanatizma, prvotno onome religijskom (jevrejskom, kršćanskom i islamskom) i onome drugome sekularističkom fanatizmu, naglašava da su pripadnici spomenutih obrazaca fanatizma pogođeni terorom iz vlastitoga lagera više nego li drugi ljudi te da upravo ove dvije strane potiču i jačaju jedna drugu (Küng 2023:950–954).

Značenje i anatomija fanatizma

Fanatizam predstavlja specifičan obrazac mišljenja i ponašanja koji se manifestira u različitim društvenim sferama, uključujući sport, religiju, nauku, umjetnost, politiku i ekonomiju. Uporedo s teorijskim pokušajima njegovog definiranja, fanatizam pokazuje izrazito naglašene i često ekstremne praktične implikacije, koje se svakodnevno mogu uočiti u savremenim društvenim kontekstima. S obzirom na širinu i kompleksnost ovog pojma, razumljivo je da među naučnicima ne postoji potpuna saglasnost u pogledu njegove precizne definicije (Toscano 2010).

Termin fanatizam je etimološki utemeljen u latinskom korijenu *fanum*, koji označava sveto mjesto ili hram. U tom kontekstu, pridjev fanatik se prvobitno odnosio na osobu koja pokazuje iracionalnu i ekstremnu predanost svetom prostoru (Glare 1968:676) ili kultu. U savremenoj upotrebi, posebno u engleskom jeziku, termin *fanatic* se koristi za označavanje pojedinca koji ispoljava pretjeranu zanesenost, ekstremnu odanost i ideološku zaslijepljenost prema određenoj ideji, ideologiji, vjerskoj zajednici, nacionalnoj pripadnosti ili političkom, muzičkom, umjetničkom i drugim oblicima kolektivnog pokreta.

U islamskoj terminologiji najbliže značenje terminu *fanatizam* nosi termin *ta'aṣṣub* koji je deriviran iz korijena glagola عصب a koji nosi značenja *uhvatiti*, *opkoliti*, *umotati*, *svezati* i koji je zadobio kontekstualno značenje "pomoći svojim potomcima, ne prihvatiti istinu uprkos jasnim dokazima, slijepo slijeđenje" (Çağrıcı 2010:285–286). Prema tome, *ta'aṣṣub* (fanatizam) se može definirati kao oblik ekstremne isključivosti na vjerskom, misaonom, političkom, nacionalnom i drugim područjima, koji nastoji potisnuti svako drugačije mišljenje, uz izraženu netoleranciju prema različitostima.

Osoba koja se ekstremno veže za nekoga ili nešto naziva se fanatik ili u islamskoj terminologiji *muta'aṣṣib* (Ibn Manzur, 1985:232; Džurdžani 1980:67). *Ta'aṣṣub*, bilo da je riječ o mezhepskoj, sektaškoj ili bilo kojoj drugoj vrsti, jeste pojava u kojoj osoba istinu vidi samo u zatvorenom tipu grupe kojoj pripada, a prema kojoj su univerzalne istine reducirane na tumačenja predvodnika/vođe grupe čiji se stavovi smatraju univerzalnim posvećenim istinama i kao takva isključuju sva druga mišljenja. Jedan od glavnih razloga zašto imam Maturidi svoj *Kitab et-tevhid* započinje poglavljem o spoznaji i izvorima znanja jeste njegovo insistiranje na tome da se vjerovanje treba utemeljiti na racionalnom, i to u najširem pojmu, uključujući i srčanu spoznaju kao dio razumskog poimanja vjere. Prema njemu, da bismo govorili o Bogu, potrebno je prvo da govorimo o ljudskim spoznajnim mogućnostima i razumskom dosegu s jedne strane, dok se, s druge strane, on borio protiv slijepog slijeđenja u

[3] Zbog ograničenog obima rada, neće biti detaljno razmatrane teme poput studija sekuritizacije religije, kritičkih teorija radikalizacije i savremenih sociooloških pristupa religiji. Njihova obrada zahtijevala bi znatno opsežniji rad, što prevazilazi okvire i ciljeve ovog istraživanja. Iako će se ovo istraživanje primarno fokusirati na islamski društveni kontekst, važno je naglasiti da fanatizam, dogmatizam i fundamentalizam nisu isključivo obilježja islama. Ovi fenomeni prisutni su i u drugim religijskim tradicijama, uključujući kršćanstvo i judaizam, gdje su u savremenom periodu zabilježeni različiti oblici vjerskog ekstremizma i radikalizma. Također, i religije poput budizma i hinduizma bilježe primjere fanatičnih i dogmatskih pokreta, što potvrđuje da se navedeni fenomeni mogu javiti u različitim religijskim i društvenim kontekstima.

[4] Poznato je da su se do vremena imama Maturidija teološka djela počinjala s temom o Božijem postojanju i dokazima, o jedinosti Božijoj i Njegovim atributima. Ovakav način metodološkog istraživanja prvi put će promijeniti imam Maturidi i početi naslovom "O spoznaji i znanju".

vjeri (Maturidi 2005:11).[4] Kako se često pogrešno razumije i tumači, korištenje razuma ne znači apsolutnu racionalizaciju vjerskih načela i postulata već korištenje ljudskog sveopćeg razumskog napora u spoznaji Istine. Mnogi autori, među kojima je i Armstrong, govoreći o određenim tipovima fundamentalizma, ističu da su njihovi zagovornici početkom savremenog doba, nastojeći sačuvati tradiciju koja se nalazila u teškom položaju, smatrali da nema potrebe za daljnjom nezavisnom mišlju. Prema tom shvatanju, vrata idžtihada, odnosno promišljanja o svrsi i mudrosti Božijeg zakona, bila su zatvorena, jer se vjerovalo da idžtihad više nije potreban i da odgovori na sva pitanja već postoje. Umjesto toga, smatraju da je izlaz u oponašanju prošlosti (Armstrong 2007:32–43).

Mentalno i duhovno stanje u kojem se nalazi fanatik obilježeno je ekstremnim i rigidnim podržavanjem grupnih stavova u kojima je istina reducirana na tumačenje vođe. Stoga fanatizam sa sobom nosi tendenciju reduciranja istine, kritike, tolerancije i slobode, čija se devalvacija može vidjeti golim okom na onome ko takvu osobinu/pripadnost ima. Drugim riječima, samim otvorenim proklamiranjem takvih ekstremnih ideja vidljivi su elementi utjecaja na okruženje.

Elementi koji obilježavaju demokratska društva, prije svega sve vrste sloboda, kritike i tolerancije kod fanatika se smanjuju u mjeri u kojoj se fanatizam povećava. Zato se kaže da se "fanatici plaše slobode više nego smrti". Tako fanatizam predstavlja sagledavanje stvari kroz polarizacijske krajnosti, jer je ekstremnost u stavu, nemogućnost razgovora, zapravo osnovni izvor svakog fanatizma. Svaka vrsta fanatizma uvijek izražava gnušanje prema promjeni, strahuje od nje te sumnjičavo vidi promjenu kao izdaju koja izvire iz tamnih neprijateljskih umova. Može se reći da je duša fanatika sazdana od slijepog slijeđenja, apsolutne pokornosti, odsustva promišljanja i kritičkog rasuđivanja uz prisutnost želje da se pripada ujedinjenoj hibridnoj i orkestriranoj masi ljudi. Kada Armstrong u religijskom smislu govori o određenim pojavama odsustva prave istinske religije i samog Boga iz društva naglašava da u trenutku kada su religiozne ideje izgubile svoju valjanost, obično bi bezbolno nestajale i to dovodi u vezu s unutarnjim duhovnim razumijevanjem vjere i razumnim promišljanjem o vjeri; zatim naglašava da pojave kao što su u određenoj mjeri fanatizam, apokaliptički i instant karizmatični oblici religioznosti ne predstavljaju umirujuće pojave. Povećana stopa kriminaliteta, narkomanija, prostitucija i ponovno uvođenje smrtne kazne nisu znaci duhovno zdravog društva. Prema tome, fanatizam u svim svojim pojavama predstavlja ograničavajuću vjeru (Armstrong 1998:450–453).

Poznato je da vjerske grupe mogu imati pozitivne ili negativne efekte u rješavanju ili stvaranju društvenih problema. Konkretno, percepcija vjerskih grupa o svojim vjerskim, kulturnim i političkim vrijednostima kao jedinim pozitivnim pravcem i njihova nastojanja da oblikuju društveni život prema vlastitim percepcijama[5] može dovesti do međugrupnog nadmetanja i sukoba, a kao rezultat toga formira se fanatizam. Zapravo, prema socijalnoj psihologiji, dva glavna razloga za nadmetanje i sukob su slični i različiti stavovi.

U ovom kontekstu različiti stavovi i ponašanja izazivaju grupni fanatizam budući da tjeraju fanatike u grupnu samoizolaciju i getoizaciju. Zato se getoizirane grupe često oslovljavaju kao nositelji fanatičnih oblika ponašanja. Kao što se može shvatiti iz njegove definicije, osnova netrpeljivosti nije pravo znanje, nego slijepo slijeđenje, apsolutna imitacija vođe itd. S druge strane, *tradicionalne* religijske grupe u definiranju i prepoznavanju drugoga se oslanjaju na Tradiciju i razum koji daje slobodna i nova tumačenja u oblikovanju informacija i znanja koja odražavaju stvarnost.

Od grupa koje imaju odlike fanatizma ne može se očekivati da podrže smisleno strukturiranje u smislu obrazovanja, prava, politike, državnih i drugih institucija, jer sa svojim prividnim neintelektualnim i površnim diskursima i ideologijama, ne mogu ponuditi dodatne vrijednosti kulturnoj produkciji. Vjerovanja proizašla iz različitih interpretacija vjerskih tekstova iz raznih razloga i koja utječu na intelektualnu i duhovnu strukturu njenih članova dovela su do sukoba između grupa i pojave grupnog fanatizma. S druge strane, odnosi između religije, nauke i umjetnosti mogu otvoriti nova vrata za grupe i čovječanstvo izvan grupnog fanatizma. Zapravo, umjesto zatvorenih grupnih pristupa, razvoj djelovanja usmjerenih na zadovoljavanje višestrukih potreba društva može doprinijeti funkcionalnosti međugrupnih koridora.

Postojanje i kontinuitet društva se zasnivaju na kolektivnom djelovanju i dijeljenju zajedničkih vrijednosti među njegovim članovima. Izostanak jasno artikulirane metode ili mehanizama kojim bi se osigurali ujedinjujući elementi unutar grupa koje čine društvenu cjelinu ukazuje na otpor prema kolektivnom životu i slabljenje društvene kohezije. Članovi određene grupe mogu predrasude – koje su internalizirane unutar grupnog okvira – percipirati kao nepromjenjiva i normativno obavezujuća pravila, što može imati negativne posljedice po njihove odnose s grupama koje se identificiraju kao "drugi". Iako pojedini članovi iste grupe mogu posjedovati različita uvjerenja i stavove, u praksi se često uočava konvergencija njihovog ponašanja prema istoj ciljnoj skupini, što ukazuje na snažan utjecaj grupne

[5] Naprimjer vidi komentar 104. ajeta sure El-Bekare: *O vjernici, ne služite se riječima: "Ra'ina", nego recite: "Unzurna" i slušajte!*; u širem kontekstu vidi ajete: *I govorit će:* "*Gospodaru naš, mi smo prvake naše i starješine naše slušali, pa su nas oni s Pravoga puta odveli*" (El-Ahzab, 64).

dinamike na individualno djelovanje. Iz tog razloga, od presudne je važnosti da društva u međugrupnoj komunikaciji afirmiraju jezik empatije, dijaloga i razumijevanja, umjesto diskursa obilježenog fanatizmom i isključivošću.

U situacijama u kojima se vrijednosni obrasci različitih profesionalnih i vjerskih grupa, koje čine društvenu cjelinu, ne uspijevaju preusmjeriti s klasne i grupne netrpeljivosti ka kulturnoj i društvenoj integraciji, a ekonomske nejednakosti ostaju izražene i nekontrolirane, otežano je formiranje integriranog i funkcionalnog razumijevanja društva. U takvom kontekstu, povećava se učestalost socio-psiholoških i patoloških pojava poput kriminaliteta, alkoholizma, ovisnosti o igrama na sreću i mentalnih poremećaja, naročito u društvima obilježenim izraženim klasnim diferencijacijama, grupnim fanatizmom i nejednakom raspodjelom bogatstva.

Na ovoj društvenoj ravni emocionalni mehanizmi potiskuju racionalno prosuđivanje, dok se principi logičkog mišljenja postupno marginaliziraju u kolektivnoj svijesti. Kao posljedica toga, individualna ličnost gubi svoju autonomiju, rastvara se unutar obrazaca masovne kulture i fragmentira u različitim, često međusobno proturječnim pravcima. Ovakvi procesi usko su povezani s nivoom i kvalitetom obrazovanja, odnosno s općim civilizacijskim stupnjem društva u kojem grupama fanatika biva omogućeno djelovanje i društveni prostor.

U takvim okolnostima, pojedine grupe pribjegavaju grupnom fanatizmu kao mehanizmu reflektiranja ili nametanja vlastitog znanja, normi ponašanja i vrijednosnih obrazaca drugima, što nerijetko rezultira međugrupnim tenzijama i otvorenim sukobima. Iako se unutar same grupe fanatizam može percipirati kao faktor kohezije i unutarnje stabilnosti, u međugrupnim odnosima, on se gotovo po pravilu manifestira destruktivno, proizvodeći isključivost, netrpeljivost i društvenu polarizaciju.

Posebno u društvima s izraženim tradicionalnim strukturama, podgrupe se često udaljavaju od racionalnog i kritičkog mišljenja, zatvarajući se u usko centrirane identitetske okvire koji ne generiraju stvarnu intelektualnu, kulturnu ili etičku vrijednost vlastitih vjersko-kulturnih uvjerenja i političkih stavova. Umjesto toga, dominantan oblik pripadnosti svodi se na puku lojalnost grupi, dok predrasude postaju osnovni pokretač antagonizma prema onima koji se percipiraju kao "drugi" ili izvanjski neprijatelji (Singer 2007:147–151; Sancar 2016:1915– 1927).

Na samom početku neophodno je istaći distinkciju između konstruktivne i destruktivne vezanosti, bilo da je riječ o ideji, vođi, grupi ili ideologiji. Iako se fanatizam često pojavljuje kao oblik intenzivne vezanosti, nužno je precizno razlikovati njegove manifestacije, jer bi u suprotnom svako opredjeljenje, praćenje ili lojalnost mogli biti pogrešno označeni kao fanatizam ili kao oblik devijantne prakse. Etička i moralna vezanost, utemeljena na slobodnom i svjesnom izboru, a ne na konformizmu ili prisili, omogućava pojedincu stjecanje novih kompetencija, intelektualni razvoj i društveno napredovanje. Nasuprot tome, strastvena i nekritička privrženost fanatičnoj osobi ili ideji podrazumijeva potiskivanje razuma i logičkog prosuđivanja, zatvarajući pojedinca u uski, individualni i grupni horizont netolerancije, koji ne predstavlja samo prepreku njegovom vlastitom razvoju, nego i potencijalnu prijetnju razvoju svih onih koji ne dijele njegova uvjerenja ili ne pripadaju njegovoj grupi. U tom kontekstu, nameće se i pitanje postojanja pojma tzv. "pozitivnog" ili pohvalnog fanatizma, koji se razumijeva kao snažna, ali racionalno i etički utemeljena posvećenost odbrani istine i uspostavljanju pravde.

Međutim, pojedinac koji razvije ekstremnu emocionalnu vezanost prema određenoj osobi ili autoritetu postupno se odriče vlastite autonomije, čime dolazi do fenomena samoponištenja ličnosti. Ovakva praksa nije nešto od čega su fanatični lideri ili vođe spremni odustati, budući da članove grupe percipiraju i tretiraju kao vlastite produkte, te su, u službi vlastite ideologije, bez oklijevanja spremni žrtvovati bilo kojeg pojedinca. Takvo žrtvovanje članovima se predstavlja kao čin posvećenosti "svetoj stvari", zbog čega ga oni često dobrovoljno prihvataju. Zabrinjavajuće je što članovi fanatičnih grupa nemaju pravo i ne žele napustiti vođu/ideologiju kojoj su privrženi jer je vođa/ideologija, a shodno indoktrinaciji kroz koju prolaze članovi, neka vrsta božanstva. U tom smislu, kroz primjer religije, fanatizam je proizvod lažne i obmaniteljske svijesti koja eksploatira sveto i zarobljava religiju, religioznu misao i religioznost u ralje hedonizma i ličnih interesnih interpretativnih koncepata. Stoga je fanatizam više reduciranost nego li odsustvo duše i uma. U procesu indoktrinacije kod fanatika se određene sposobnosti umrtvljuju/hipnotiziraju, a određene se sposobnosti, posebno emocionalne, aktiviraju. Ova osobina fanatizma je veoma važna, a često se gubi iz vida, jer će proces indoktrinacije, u kojem će se naći pojedinac, djelovati na njega prema željama vođe, a ne prema razumnom, logičnom i obrazovnom pravcu čiji sukus predstavljaju Istina i univerzalne ljudske vrijednosti. Naime, grupna indoktrinacija je mnogo snažnija u odnosu na volju pojedinca i veoma je rijetko da joj se neko iz grupe može oduprijeti. U procesu indoktrinacije, indoktrinirane osobe poprimaju sljedeće osobine: gubitak lične svijesti; dominacija indoktrinirane ličnosti koja djeluje u podsvijesti; usmjeravanje svoga rasuđivanja i emocija prema rasuđivanju i emocijama grupe; javljanje velike želje da se realiziraju ideje koje su stečene u procesu indoktrinacije. Nakon ovog procesa osoba stječe ekstremnu svijest i doživljava ozbiljnu konfuziju u razlikovanju dobrog od lošeg, istine od praznovjerja i javlja se pretvaranje zablude u istinu, odnosno zabluda se proglašava suverenom istinom. Fanatizam sa svojim iracionalnim, neistinitim i obmaniteljskim idejama djeluje u krugu istine (vjere) i uvodi moć

obmaniteljskog uvjeravanja koje ne posjeduje istinu i racionalnost, ali se striktno nastoji održati u okvirima u kojima djeluje istina. Na ovaj način fanatizam predstavlja teror i ekstremizam koji se hrani miješanjem istine i zablude uz vještu obmanu. Smatra se da je praksa miješanja istine i zablude gora od apsolutnog neznanja. Osoba s navedenim svojstvima ne posjeduje vlastitu volju i, kao takva se sama ekskomunicira iz društva i ne može biti predmetom društvene emancipacije (Bauman-Obirek 2014:28–45).

Djelovanje fanatika u grupi počinje s harmonijom unutar organizacije, blagoslovom vođe i prihvatanjem apsolutne poslušnosti. Najbitnija odlika članova ovakvih pokreta jeste da oni prihvataju poslušnost kao najvišu vrijednost, čak vredniju i od vjerskih principa. Zbog toga se slijepo slijeđenje i poslušnost mora hvaliti kao model ponašanja. U tom pogledu, iako ljudi koji vjeruju u doktrinu/ideologiju organizacije mogu počiniti brutalne i divlje postupke, oni su u suštini poslušni svetom autoritetu. Ovo predstavlja i opći karakter masa koje odlikuju povodljivost i lahkovjernost. Čak i najbizarnije i apsurdne priče za njih imaju istinitost i kredibilitet. Pošto je tranzicija emocija kroz sugestiju i difuziju veoma brza, snaga formirane emocije je prilično visoka. U ovoj fazi dolazi do procesa oslobađanja od neodlučnosti i sumnje. U cilju pružanja mentalne i emocionalne udobnosti grupa članu nastoji dati u isto vrijeme materijalne užitke i emocionalnu sreću. Kao posljedica navedenog, s jedne strane pojedincu koji se pridruži grupi postaje sve teže napustiti organizaciju, budući da se vremenom uspostavljaju konkretni mehanizmi kontrole, uključujući i ekonomsku ovisnost, dok su, s druge strane, postupci i načini mišljenja fanatika organizirani, ideološki institucionalizirani kroz proces indoktrinacije i učvršćeni zajedničkim posvećenim uvjerenjima usmjerenim prema vođi. Prema tome, fanatik ne podnosi i ne želi mijenjati svoje rasuđivanje i stavove. Ne treba biti čudno da osobe koje su izgubile svoju slobodnu volju izbora, promišljanja i djelovanja ne mogu uspostaviti zdravu komunikaciju i harmoniju s drugim ljudima. Razlog zašto fanatik ne može tolerirati ideju suprotnu svojoj doktrini jeste što se ona direktno sukobljava s njegovim uvjerenjem i vjerovanjem koje podržava. U trenutku kada grupa preraste u ideološki aparat, cjelokupni proces mišljenja i vjerovanja prestaje funkcionirati na racionalnim osnovama, pa se premješta u sferu sugestivnog i emocionalno induciranog sistema koji potiskuje mogućnost formiranja novih prijedloga, stavova ili kritičkih uvida. Najizraženija manifestacija ovakvog stanja jeste potpuni izostanak tolerancije budući da je grupa apsolutno uvjerena u ispravnost vlastitih stavova i uvjerenja, te kao takva teži ka totalnoj i ekstremnoj dominaciji, pri čemu se svaka forma tolerancije doživljava kao nepotrebna, čak i prijetnja. U takvom okruženju nestaje prostor za argumentiranu raspravu i racionalni dijalog, dok se dobronamjerna kritika, propitivanje i intelektualno preispitivanje interpretiraju kao oblici neprijateljstva ili netrpeljivosti. Na taj način pojedinac unutar grupe biva postepeno oblikovan u fanatika, pri čemu njegova racionalna autonomija i slobodna volja bivaju potisnute, a kontrolu nad njegovim mišljenjem i djelovanjem preuzima autoritet vođe.

Koncept i faze indoktrinacije

Ljudski život je suviše kratak da bi bio potrošen u činjenju loših djela i destruktivnih postupaka. Stoga se u razumijevanju ispravnog načina života naglašava potreba usmjerenja prema dobru i lijepom, miru, saradnji i kompromisu kao temeljnim vrijednostima ljudskog suživota. Međutim, uprkos ovim univerzalnim etičkim idealima, odnosno etičkom monoteizmu, nameće se ključno pitanje: koji su to faktori i mehanizmi koji pojedince i grupe navode ka fanatizmu?

Prirodu grupne pripadnosti karakterizira odanost i privrženost grupi i potreba da se bude drugačiji i različit ljudima i aktivnostima izvan grupe. Ovakve tendencije i forme ponašanja i razmišljanja mogu postati agresivne – od jednostavne antipatije do mržnje. Ovdje se osjećaj dužnosti i odgovornosti više usmjerava prema učenjima i interesima grupe, a manje prema Bogu i ljudskoj dobrobiti. Kada se završi ovaj dio indoktrinacije počinje proces afirmacije pogrešnog rasuđivanja između ispravnog i neispravnog, istine i neistine, pravog puta i zablude i na koncu završava ekstremnom odbranom pogrešnih zaključaka i stavova. Pripadnost grupi i zajednička mržnja drže na okupu čak i nepomirljive pojedince. Uvrede, prijetnje i proglašenje drugih vjerskim otpadnicima (tekfir) mogu se smatrati manifestacijom mržnje.

U društvenoj sferi negativna posljedica je nestanak kulture povjerenja, tolerancije, međusobnog prihvaćanja i pomirenja među ljudima (Karić 2009).[6] Zato što se društvo ne uspostavlja i ne bazira na činjenicama i podacima zasnovanim na dokazima, na njihovo rasuđivanje utječu emocije, a ne inteligencija, i ono što ih pokreće jesu stav i želja za modelom koji se hrani njihovom pretjeranom grupnom pripadnošću. Zato se i mala sumnja koja ima potencijal da ugrozi fiktivnu stvarnost može pretvoriti u neupitnu želju za odbranom.

S druge strane, zbog ideološke opsade pod kojom se našao, fanatizirani

[6] Iako je riječ o književnom djelu, akademik prof. dr. Enes Karić u svome romanu *Pjesme divljih ptica* analizira društvene pojave koje karakterizira jedna vrsta fanatizma i sugerira da se čovjek mora osloboditi okova društvene pojave "trijumfa fanatizma", a ovo će se uraditi otvaranjem prema novim saznanjima, tehnologijama itd., koje će mu omogućiti da udahne jednu mrvicu svježine u tumačenju tradicionalnih vjerskih, etičkih, kulturnih i civilizacijskih vrijednosti.

um svoju ideologiju prihvata kao jedinu istinu i ne daje ni najmanju vrijednost i pravo drugim mišljenjima. Uz praksu nerazmišljanja i neučenja pokazuje izuzetnu agresivnost i napetost. Na osnovu indoktrinacije, grupna pripadnost mu daje sve potrebne informacije i nema potrebe učiti nove stvari. Temelj njegovog znanja predstavlja pripadnost i znanje njegovog vođe. Zato će fanatik koji slijepo slijedi svoga vođu ta ubjeđenja bez razmišljanja pretvoriti u djela. Jer prema prirodi grupne pripadnosti, kako se stopa sudjelovanja u emociji i stavovima uzrokovana indoktrinacijom povećava, toliko moć i snaga te mašte i stavova raste. Entuzijastični, pretjerani i jednostavno iskazani diskursi od strane vođe stvaraju percepciju oslobođenu sumnje i neodlučnosti.

Prema tome, fanatizam je vrlo raznolik, ali je njegova suština u jednoznačnosti. On stvara sekte/grupe motivirane homogenom logikom i koje se bore jedna protiv druge. U ovom kontekstu fanatizam je prazna riječ (*hurafa*), rezultat apstrakcije jer u fanatičnom stavu postoji tendencija zanemarivanja cjeline, stvaranja kategorizacije i razlikovanja od drugih. Tako da ne određuje istina narav djelovanja nego tu narav određuje tvrdnja organizacije. Moć ubjeđivanja postaje važnija od zahtjeva stvarnosti. Učinak emocionalne, ekstremne i sloganske/navijačke indoktrinacije proizvest će ličnost koja sadašnje vjersko i svako drugo stanje vidi kao prijetnju kojoj se treba odlučno suprotstaviti ili je asimilirati, na što se gleda kao na najslabije djelovanje. Za ovakvu vrstu indoktrinacije koristi se tehnički izraz "ispiranje mozga" (Hadden 2000; Hadden 2001; Anthony-Robbins 1992:5–27; Bromley 2007:143–145).[7]

Drugi aspekt kretanja prema formiranju fanatika jeste njegovo uključivanje u intenzivne procese interakcije i socijalizacije kao što su druženja, predavanja, paneli itd., u kojima se čitaju i komentiraju knjige koje odražavaju grupnu ideologiju. Važan element u indoktrinaciji fanatizma i fanatika predstavlja spoznaja da je u cilju utjecaja na mase psihološko uvjeravanje djelotvornije od fizičkog uvjeravanja (Kirman 2004:109–126). Tako će npr. vjerski lider koji želi pridobiti simpatizere stalno hvaliti mlade ljude, naglašavajući njihovu inteligenciju i snagu i da su kao takvi za njega veoma važni. Na ovaj će se način potencijalni član približiti grupi i ući u okruženje socijalne interakcije koju organizira grupa. Proces socijalizacije je svrha i najefikasnija metoda regrutiranja članova vjerskog pokreta. To se postiže raznim kampovima, intenzivnim treninzima, usvajanjem grupne ideologije i grupne integracije. Na kraju procesa regrut postaje aktivni član, nerijetko nesvjestan toga, opredijeljen za integraciju s drugim članovima, "moralno" i "intelektualno" osviješten za usvajanje ideologije i postupaka grupe. Dobro osmišljena vjerska, intelektualna i emocionalna manipulacija i eksploatacija – usljed koje je novi regrut podvrgnut unaprijed pripremljenim aktivnostima i treninzima snažno povezanim s ideologijom, filozofijom i strategijom grupe – obećavaju uspjeh. Ove strukture općenito imaju svoje pisano religijsko štivo za koje vjeruju da je napisano Božijim otkrovenjem ili direktno "Božijom rukom". Stalnim čitanjem i tumačenjem ovih tekstova članovi se uvjeravaju u apsolutnu tačnost informacija koje su pročitali i naučili. Stoga se članovi ne usmjeravaju na druga djela ili knjige već isključivo na djela koja su od strane vođe definirana kao primarni izvor. U ovakvom procesu umjesto da se stjecanjem novih informacija dogode određene promjene mišljenja, rasuđivanja i ponašanja, što bi bilo sasvim prirodno i očekivano, dešava se suprotno; procesom ponavljanja uz intenzivni sistematski program jača se socijalna interakcija među članovima. Na ovaj način se s jedne strane paralelno i jednoobrazno upotpunjava i formira identitet svakog člana grupe dok, s druge strane, u ovom procesu svaki član grupe gubi specifičnost svoga identiteta.

---

[7] Pojam ispiranje mozga (*brainwashing*) prvi put je u zapadnoj literaturi upotrijebljen početkom 1950-ih godina, u kontekstu Korejskog rata, kako bi se objasnile promjene u stavovima i ponašanju američkih ratnih zarobljenika koji su se vratili iz kineskih logora. Ovaj termin preuzet je iz kineskog izraza *hsi nao* (doslovno: "oprati mozak"), kojim se označavao proces ideološke preobrazbe pojedinca kroz intenzivnu indoktrinaciju. "Ispiranje mozga" je praksa i propagandna tehnika koja uključuje sve vrste sistematske indoktrinacije, usmjeravanja i represije načinjene direktno ili indirektno kontrolom ljudskog uma i stvaranjem intelektualne i ideološke transformacije u ljudskom umu. U socijalnoj psihologiji termin "ispiranje mozga" se koristi za ljude čije se vjerovanje i cijeli sistem ponašanja i rasuđivanja bez njihovog pristanka/nedobrovoljno, ali silom ubjeđivanja prisvojilo. U zapadnom diskursu, ispiranje mozga je ubrzo postalo sveobuhvatan pojam koji se koristio za označavanje različitih metoda psihološke manipulacije, ideološkog pritiska i kontrole uma. Iako se u početku odnosio prvenstveno na političke i vojne kontekste, tokom vremena termin se počeo primjenjivati i na religijska, kulturna i društvena okruženja, naročito u vezi s novim religijskim pokretima. U najširem smislu, ispiranje mozga označava proces u kojem se pojedinac, protivno svojoj volji ili bez pune svijesti, izlaže sistematskom utjecaju čiji je cilj promjena njegovih uvjerenja, vrijednosti, identiteta i ponašanja. Ovaj proces se često opisuje kao rezultat intenzivne sugestije, izolacije, emocionalnog pritiska i ponavljanja, uz ograničavanje pristupa alternativnim informacijama. Novi članovi bivaju izloženi tehnikama poput: izolacije od porodice i prethodnog društvenog okruženja, intenzivne grupne dinamike, emocionalne ovisnosti o vođi ili zajednici, stalne repetitivne religijske prakse i diskursa, reinterpretacije ličnog identiteta.

Gotovo svi religijski pokreti imaju partikularističko razumijevanje religije prema kojem nude novo, drugačije i, prema njima, najvažnije i jedino ispravno tumačenje koje isključivo vodi čovjeka u Raj. Ovakav pristup religijskom tumačenju oblikuje uvjerenje pojedinca da je nemoguće da svi u grupi budu prevareni lažnim i krivim tumačenjem. Kada pojedinac kroz indoktrinaciju bude sasvim ubijeđen i povjeruje da je vođa nepogrešiv i da je grupa na istini, počinje proces u kojem se rađa ideja da su svi koji su izvan grupe grešnici i u zabludi. Ovdje je važno znati da se svaki pojedinac ponaša kao punopravni i apsolutno zaštićeni član grupe jer među najvažnijim osobinama članova grupe stoji zajednička moć osude drugog/drugih i slijepo slijeđenje. Pojedinac može prihvatiti i apsorbirati svaku vrstu prigovora i protuargument ali grupa takve stvari ne može tolerirati. Vođa je u stalnom procesu indoktrinacije kroz koji apelira članovima grupe da se vode emocijama, a nikako razumom i rasuđivanjem.

S druge strane, opće uvjerenje fanatika unutar grupe leži u blagoslovu i misiji/pozivu. Religija u svom transcendentnom, civilizacijskom, intelektualnom i smislenom obliku obično je sporedna. U religijskom kontekstu govoreći, fanatizam kao instrument zloupotrebe religije na uspjeh gleda kroz uspjeh misije/poziva, a ne religije. U misaonom konceptu fanatizma regruti se prvo upoznaju s misijom grupe, a zatim s religijom i to samo u onoj mjeri u kojoj je religija potrebna za tu misiju. Na osnovu toga je religija reducirana na misiju grupe, a religijski diskurs i religijske aktivnosti imaju slobodu samo u domenu u kojem neće štetiti misiji. Na ovaj način organiziranim grupama religija nije cilj već sredstvo. Interesantno je da se cjelokupni duhovni i intelektualni tok kreće od vrha prema dnu, od vođe prema članovima, dok se radni i materijalni tok u cilju što boljeg opskrbljivanja vođe kreće od dna prema vrhu – iracionalno i apsurdno ali i realno društveno stanje u kojem jedna grupa ljudi slavi one koji su na neki način uspostavili vlast nad njima i vide ih kao superiorna bića opremljena dobrotom i ljepotom. Ovakvi tipovi ljudi ne prihvataju postulat da su robovi nego svoje vođe sami posvećuju pridajući im svetost i nepogrešivost, a za sebe drže da su privilegiranog statusa jer su uspjeli kopirati svog vođu i pratiti njegova djela i postupke.

U skladu s tim, neke religijske grupe imaju naglašen emocionalni diskurs; s jedne strane sami u svojim nastupima pretjerano koriste emocije dok s druge strane emocije lahko utječu na njih. Odlika vođa koji žele impresionirati i kontrolirati grupu je korištenje nasilnih i ekstremnih izjava. Glasan govor, obraćanje emocijama, opetovano davanje obećanja i tvrdnji, ukazivanje (lažnih) neprijateljskih argumenata koji prijete njihovom učenjima, izbjegavanje dokaza s racionalnim ispitivanjem su samo neka od svojstava u govoru vođe. S druge strane, članovi koji su prošli kroz indoktrinaciju fanatizma žele vidjeti ekstremne emocije i osjećaje i kod svojih vođa i zbog toga se i najjednostavnije stvari i slučajevi preuveličavaju i prikazuju veoma važnim. Jedna od najvažnijih religioznih osobina koje se vide kod članova ovakvih grupa jeste ekstremna prisega lideru koja je označena iskazivanjem velike i neopisive ljubavi prema njemu, strah od njegove moći i snage, slijepo slijeđenje njegovih naputaka, nemogućnost raspravljanja o vjerskim pitanjima, ekstremna netolerancija i želja za širenjem svoga vjerovanja uz smatranje i proglašavanje nevjernicima i otpadnicima svih onih koji nisu pristalice njihove grupe. Ustvari, članovi ovih grupa se smatraju posvećenim i tako stvaraju jedan monopolistički i blagoslovljeni prostor u kojem sadašnjost obezvređuju, a budućnost vide samo u okvirima grupne pripadnosti jer u srži njihovog mišljenja leži ubjeđenje da su sva mišljenja i planovi osim mišljenja i planova vođe pogrešni i kao takvi su bezvrijedni (Descartes 1986:120). Ustvari, za fanatika ne postoji aksiom budućnosti, jer je prema shvatanju fanatika budućnost samo restauracija već proživljene prošlosti. Ako se želi stvoriti uravnoteženo i poželjno društvo, prema shvatanju fanatika, ono mora biti provjereno i dokazano u prošlosti. Nadalje, prema fanaticima u svijetu mogu živjeti samo članovi njihove grupe i svi drugi ljudi trebaju im biti robovi ili ih se treba riješiti.

Privrženost fanatika ekstremnim idejama i ideologiji zatvorila mu je put za apsorpciju različitih ideja i informacija. Stoga, budući da ne može predvidjeti kakve prednosti i nedostatke donose nove ideje, fanatik će u cilju očuvanja postojeće strukture impulsivno djelovati. Informacije koje je prihvatio bez bilo kakvog kritičkog promišljanja i rasuđivanja impulsivno su zaštićene odbrambenom psihologijom i ograničene su u njegovoj uskoj mentalnoj strukturi. On će svoju razinu svijesti smatrati mnogo superiornijom u odnosu na ostala kognitivna kretanja koja doživljavaju konstrukcijski proces. Na kraju fanatik doživljava vjerski autizam (šizofreniju) u kojem ne želi razumjeti ličnu promjenu i promjenu koja se dešava u vanjskom svijetu. U ovom stanju on više ne prihvata nikakav razgovor o religijskom kriticizmu i postojeća doktrina postaje ideološki proces koji može pripadati jednoj osobi ili grupi.

Zaključak

Prema kur'anskom ulomku, Bog je svakog čovjeka stvorio u jedinstvenom formatu, obdario ga umom da se razlikuje od drugih živih stvorenja te je stvorio različite rase, jezike (Er-Rum, 22) i kulture kako bi zajedno u različitostima doživjeli spoznajnu puninu Njegove sveopće manifestacije, a zatim kroz svoje zemaljsko trajanje pokušali doživjeti slast Njegove blizine. Na osnovu toga, ljudi prema prirodi stvaranja posjeduju potencijal različitog rasuđivanja dok su prema svojoj svrsi

postojanja dužni čitati različite Božije manifestacije na pravi način i o njima graditi i razvijati informacije – što, na koncu, u teološkom kontekstu fomira teologiju, a u sociološkom kontekstu formira civilizaciju. Suprotno od toga je statično mišljenje i jednoobrazno djelovanje koje ne može fomirati civilizaciju i ne može doprinijeti općoj kulturi. Stoga različiti pristupi i razmišljanja o događajima i fenomenima jesu važan faktor u spoznaji različitih mogućnosti i uvjet za društveni i civilizacijski napredak. Poređenje i sukobljavanje ideja i interpretativnih koncepata doprinosi neprekidnom funkcioniranju uma, otvara put prijedlozima i novim pristupima ka dostizanju objektivnih istina i principa u rješavanju individualnih i kolektivnih izazova. Čovjekova sposobnost analize i rasuđivanja omogućava mu kritičko razmišljanje o pojavama i dokazima, događajima i činjenicama te mu pomaže u fomiranju zaključaka, planova i postavljanju ciljeva. Spomenuti potencijal ljudskog kritičkog rasuđivanja dat od Stvoritelja sprečava hegemoniju i monopolizaciju diskursa koji nije ispitan naučnim i religijskim dimenzijama dok s druge strane garantira dominaciju znanja i istine. Jedan od najozbiljnijih problema današnjeg (islamskog) svijeta jesu pokušaji određenih grupa da se proizvedu ljudski monotipi/kopije koji vide prijetnju u razumijevanju različitosti. Ovakav pristup, bez bilo kakve želje da se sasluša drugi, stvara fanatizam koji kroz svoje razvijanje formira radikalne, terorističke i ekstremističke grupe koje iznutra uništavaju društvo. Dakako, na kraju je važno napomenuti, mada je s logičko-filozofskog gledišta apsurdno dokazivati istinu, da fanatizam nije isključivo vezan za islam kao religiju (Esposito 1992; Akbar 1995) već je problem fanatizma svojstven cijeloj našoj civilizaciji, odnosno svim narodima na ovoj planeti bez obzira na njihovu etničku, nacionalnu, religijsku, partijsku ili bilo koju drugu pripadnost. Važno je spoznati da upravo oni koji žele stvoriti ljudske monotipe, homogene, pasivne i statične formate od ljudi koji imaju različita vjerovanja, rasuđivanja, emocije, strasti, misli, očekivanja, ideale, povijest i kulturu samo produbljuju društveno cijepanje i ne doprinose razvoju pojedinaca, a zatim i društva općenito. Kod ovih grupa vidljiva je namjera da jedna "inteligencija" kontrolira sve druge, što je suprotno kur'anskom. U tom pogledu, razvijajući svoje religiozne, etičke i naučne sposobnosti, jedinka će kao član šire društvene zajednice doprinijeti stvaranju mudrosti i civilizacije samo ako postigne jedinstvo i pomirenje u okviru univerzalnih ljudskih vrijednosti. Ovakvo pomirenje i jedinstvo formirano oko univerzalnih moralnih principa i ljudskih vrijednosti ima moć da društvo povede naprijed i da nadogradi kulturu i civilizaciju.

Literatura

Akarsu, Bedia (1998). *Felsefe terimleri sözlüğü*. İnkılap Kitabevi.

Akbar, S. Ahmed (1995). *Postmodernizm ve İslam*. (O. Ç. Deniztekin, Prev.), Cep Kitapları.

Anthony, D., & Robbins, T. (1992). "Law, social science and the 'brainwashing' exception to First Amendment", *Behavioral Sciences & the Law,* 10, 1, 5–27.

Armstrong, Karen (1998). *Povijest Boga*. Zagreb: Prosvjeta Zagreb.

Armstrong, Karen (2007). *Bitka za Boga*. Sarajevo: TKD Šahinpašić.

Bauman, Zygmunt, Obirek Stanislaw (2014). *O Bogu i čovjeku: Razgovori*. Zagreb.

Bolay, S. Hayri (1999). *Felsefî doktrinler ve terimler sözlüğü*. (8. izdanje). Akçağ Yayınları.

Bromley, D. G. (2007). "The 'brainwashing' controversy". U D. G. Bromley (ur.), *Teaching new religious movements*. Oxford University Press, 143–145.

Çağrıcı, Mustafa (2010), "Taassup". U: *Türkiye Diyanet Vakfı Islam Ansiklopedisi*. TDV Yayınları, 39285–39286.

Descartes, Rene (1986). *Metot üzerine konuşma*, Prev. M. Karasan.

Esposito, John L. (1992). *The Islamic threat: Myth or reality?*. Oxford University Press.

Glare, P. G. W. (1968). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford.

Gürses, İbrahim, (2002). "Dogmatik zihnin bazı özellikleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 11, 1, 183–192.

Hadden, Jeffrey K. (2000). *Brainwashing controversy*. University of Virginia.

Hadden, Jeffrey K. (2001). *Joining religious movements: The brainwashing model*. University of Virginia.

Hançerlioğlu, Orhan (2005). *Felsefe Ansiklopedisi*. Tom 3. Izdanje 4. Remzi Kitabevi.

(2013–2024). "Dogmatizam", *Hrvatska enciklopedija*. Leksikografski zavod Leksikografski zavod Miroslav Krleža. https://www.enciklopedija.hr

Ibn Manzur, Ebu Fazl Muhammed b. Mukrim el-Ifriki (1985). *Lisanu el-'Arab*. Tom 9.

Karić, Enes. (2009). *Pjesme divljih ptica*. Sarajevo: Tugra.

Kirman, M. Ali (2004). "Beyin yıkama teorileri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 45, 1, 109-126.

Küng, Hans (2023). *Islam Prošlost, sadašnjost budućnost*. Sarajevo: Dobra knjiga.

Maturidi, Mansûr (2005). *Kitâbu't-Tevhîd*. B. Topaloğlu & M. Aruçi, Ur. ISAM Yayınları.

Rokeach, Milton (1960). *The open and closed mind*. Basic Books.

Rokeach, Milton. (1970). *The open and closed mind*. Basic Books.

Singer, Margaret T. (2007). "The process of brainwashing, psychological coercion, and thought reform". U D. G. Bromley (Ur.), *Teaching new religious movements*. Oxford University Press 147–151.

Toscano, Alberto (2010). *Fanaticism: On the uses of an idea*. Verso.

Yapıcı, Asim (2007). "Dini yaşayışın farklı görüntüleri ve dogmatik dindarlık", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, 2, 108–111.

Abstract

THE GENESIS OF FANATICISM AND RELIGIOUS DOGMATISM

Samed Omerdić

This paper offers a theoretical examination of socio-religious factors that contribute to the formation of social and sectarian groups that claim an exclusive right to the truth, regardless of the level of social development. Starting from an understanding of society as a dynamic and historically changing phenomenon, the paper examines the ways in which political, economic, cultural, psychological, religious, and ideological factors shape collective identities and influence processes of social integration and fragmentation. Within the framework of Islamic normative teachings, particular emphasis is placed on the principle of *tawḥīd* as the foundation of a just, integrated, and non-discriminatory social order grounded in universal revealed values and ethical monotheism.

The research is based on a qualitative theoretical-normative approach. The findings indicate that fanaticism is not an inherent feature of religion, but rather a consequence of dogmatic closed-mindedness, ideological reductionism, and processes of indoctrination. At the same time, religious fanaticism and dogmatism have their most pronounced negative consequences precisely for their own adherents, limiting their capacity for critical reflection and constructive social engagement.

In conclusion, the paper demonstrates that fanaticism undermines rational and critical thinking, weakens social cohesion and trust, and threatens institutional forms of religious life and ethical interpersonal relations. Overcoming it requires the affirmation of critical thinking, open dialogue, and universal ethical principles as fundamental prerequisites for building an inclusive and stable society.

Keywords: fanaticism, *ta'aṣṣub*, imitation, blind following, reason, Imam Māturīdī, religion, group, dogmatic exclusivism

الملخص

نشأة التعصب والجمود الديني

سامد عمرديتش

يناقش هذا المقال نظريا العوامل الاجتماعية والدينية التي تُسهم في تشكيل جماعات مجتمعية وطائفية تدعي أنها الوحيدة على الحق، بغض النظر عن مستوى التطور الاجتماعي. وانطلاقا من فهم المجتمع باعتباره ظاهرة ديناميكية متغيرة تاريخيا، فإن هذا المقال يتناول الطرق التي تؤثر بها العوامل السياسية والاقتصادية والثقافية والنفسية والدينية والأيديولوجية في تكوين الهويات الجماعية، وفي عمليات توحيد المجتمع وتجزئته. وفي إطار الأحكام الإسلامية، يُركز المقال على مبدأ التوحيد باعتباره أساسا لنظام اجتماعي عادل ومتكامل وغير تمييزي، قائم على القيم الشاملة التي نزل بها الوحي والتوحيد الأخلاقي.

وتستند الدراسة إلى المقاربة النظرية الحُكمية النوعية. وتشير النتائج إلى أن التعصب ليس سمة متأصلة في الدين، بل هو نتيجة للجمود الديني والاختزالية الأيديولوجية وعملية التشريب العقدي. وفي الوقت نفسه، يُخلف التعصب والجمود الديني آثارا سلبية بالغة في أتباعهما، إذ يُقيدان قدرتهم على التفكير النقدي والتصرف البناء في المجتمع.

وختاما، يُبين هذا المقال أن التعصب يُقوض التفكير العقلاني النقدي، ويُضعف التماسك الاجتماعي والثقة، ويُهدد الأشكال المؤسسية للحياة الدينية والعلاقات الأخلاقية بين الناس. ويتطلب التغلب عليه تشجيع التفكير النقدي، والحوار المفتوح، والمبادئ الأخلاقية العالمية، بحكم كونها المتطلبات الأساسية لبناء مجتمع اندماجي ومستقر.

الكلمات المفتاحية: التعصب، التقليد، الاتباع الأعمى، العقل، الإمام الماتريدي، الدين، المجموعة، الإقصائية العقائدية.

UDK 159.9:28-1(497.6)(091)"1982/2026"
DOI 10.26340/muallim.v27i107.2249

PSIHOLOGIJA RELIGIOZNOSTI U PUBLIKACIJAMA ISLAMSKE ZAJEDNICE U BOSNI I HERCEGOVINI (1982–2026)[1]

Dijana SULEJMANOVIĆ
Univerzitet u Bihaću - Islamski pedagoški fakultet
dijana.sulejmanovic@ipf.unbi.ba

Sažetak: O psihologiji religioznosti danas govorimo kao o prepoznatljivoj istraživačkoj oblasti unutar savremene psihologije čiji razvoj se može pratiti kroz empirijska istraživanja i izdavačku djelatnost. Jedan od značajnijih prostora za objavljivanje radova koji religiju razmatraju iz različitih naučnih perspektiva, uključujući i psihološku, u Bosni i Hercegovini predstavljaju publikacije Islamske zajednice. Cilj ovog rada je analizirati zastupljenost psihologije religioznosti u publikacijama Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini u periodu od 1982. do 2026. godine te utvrditi tematske i metodološke karakteristike objavljenih radova, kao i njihov razvoj kroz vremenske faze.

Istraživanje je provedeno primjenom bibliografske i sadržajne analize. U okviru uzorka od ukupno 3090 objavljenih članaka, izdvojeni su i analizirani radovi koji obuhvataju psihološke aspekte religioznosti. Za svaki relevantan rad evidentirano je: godina objavljivanja, vrsta rada, tematska oblast, metodološki pristup, instrumentarij i primjenjene metode analize.

Rezultati pokazuju da psihologija religioznosti čini relativno mali, ali kontinuirano prisutan dio publikacijske produkcije analiziranih glasila tokom posljednje dvije decenije. Istovremeno je uočen pomak od teorijskih i preglednih radova prema empirijskim istraživanjima uz širenje istraživanih tema i primjenu raznovrsnijih metodoloških postupaka. Uprkos tome, broj empirijskih istraživanja i dalje je ograničen, što ukazuje na potrebu za daljnjim razvojem ove istraživačke oblasti u okviru psihologije religioznosti u Bosni i Hercegovini.

Ključne riječi: *psihologija religioznosti, religioznost, sadržajna analiza, Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini, naučni časopisi*

Uvod

Psihologija religioznosti danas predstavlja prepoznatljivo područje psihološke nauke koje proučava religijska vjerovanja, iskustva i ponašanja te njihovu povezanost s različitim aspektima psihološkog funkcioniranja čovjeka. Nalazi ranijih istraživanja potvrđuju da religioznost ima značajnu ulogu u oblikovanju identiteta, vrijednosnih orijentacija, socijalnih odnosa i psihološke dobrobiti pojedinca.

U Bosni i Hercegovini, naročito u periodu nakon 1995. godine, interes za proučavanje religioznosti oblikovan je specifičnim društveno-historijskim okolnostima. Rekonstrukcija društva, jačanje religijske identifikacije i povećana prisutnost religije u javnom prostoru otvorili su niz istraživačkih pitanja o ulozi religioznosti u svakodnevnom životu pojedinca i zajednice. U tom kontekstu, islamska religioznost zauzima posebno mjesto, imajući u vidu njen značaj za kulturni, historijski i društveni identitet Bosne i Hercegovine.

[1] Ovaj članak dio je većeg istraživačkog projekta autorice na temu "30 godina psiholoških istraživanja religioznosti u Bosni i Hercegovini: teme, metodologija i istraživački trendovi (1995–2025)".

Iako je u proteklim decenijama objavljen značajan broj radova koji se bave različitim aspektima islamske religioznosti, uočava se nedostatak sistematskih pregleda koji bi omogućili uvid u tematske i metodološke obrasce ovih istraživanja. Takvi pregledi su važni za razumijevanje razvoja istraživačkog polja, identifikaciju dominantnih tema i metodoloških pristupa, kao i potencijalnih istraživačkih praznina u dosadašnjim istraživanjima. U tom smislu, ovaj rad se fokusira na zvanične publikacije Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, i to: *Novi Muallim*, *Zbornik Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu*, *Zbornik radova Islamskog pedagoškog fakulteta u Zenici* te *Zbornik radova Islamskog pedagoškog fakulteta u Bihaću*. Ove publikacije su odabrane zbog njihove institucionalne relevantnosti i kontinuiteta objavljivanja radova iz oblasti religije, odgoja i društvenih nauka, uključujući i radove koji tretiraju psihološke aspekte religioznosti. Sistematska analiza ovih radova omogućava uvid u način na koji se psihološki aspekti religioznosti razvijaju unutar institucionalnog akademskog okvira Islamske zajednice.

Cilj ovog rada jeste prikazati i analizirati psihološka istraživanja religioznosti objavljena u navedenim publikacijama u periodu od 1982. do 2026. godine, s posebnim fokusom na tematske i metodološke trendove razvoja psihologije religioznosti unutar ovog institucionalnog konteksta.

Religioznost kao predmet psiholoških istraživanja

Početak naučnog proučavanja religioznosti najčešće se vezuje za razvoj psihologije krajem XIX i početkom XX stoljeća. Međutim, intenzivniji razvoj empirijskih istraživanja započinje tokom druge polovine XX stoljeća, kada religioznost postaje predmet sistematskog mjerenja i analiza. U tom periodu razvijeni su brojni teorijski modeli i instrumenti koji su omogućili proučavanje različitih dimenzija religioznosti, uključujući religijska uvjerenja, praksu, iskustva, motivaciju i religijsku orijentaciju.

Razvoj psihološkog proučavanja religioznosti u velikoj mjeri bio je oblikovan radovima u kojima se religioznost nastojala konceptualizirati kao višedimenzionalni psihološki konstrukt. Klasičan doprinos u ovom području dali su Allport i Ross (1967), koji su uveli razlikovanje između intrinzične i ekstrinzične religijske orijentacije, čime je omogućeno empirijsko istraživanje različitih oblika religijske motivacije i njihove povezanosti s psihološkim i socijalnim varijablama. Kasniji teorijski i metodološki radovi dodatno su proširili ovo područje razvojem mjernih instrumenata i složenijih teorijskih modela, čime je religioznost postala predmet istraživanja u različitim oblastima psihologije.

Do sredine 1990-ih godina istraživanja su dominantno bila usmjerena na konceptualizaciju i mjerenje religioznosti, njenu povezanost s osobinama ličnosti te razvoj religijskih uvjerenja tokom životnog vijeka. Većina studija provedena je u zapadnim društvima, dok su istraživanja muslimanskih populacija bila znatno rjeđa. Nakon 1995. godine dolazi do značajnog širenja istraživačkog interesa. Pored tradicionalnih tema, savremena istraživanja religioznosti sve češće usmjerena su na ispitivanje odnosa religioznosti s mentalnim zdravljem, psihološkom dobrobiti, kvalitetom života, religijskim suočavanjem sa stresom, vrijednosnim orijentacijama te međugrupnim odnosima (Koenig, 2009; Moreira-Almeida et al., 2006; Pargament, 1997; Saroglou, 2011). Istovremeno raste broj istraživanja provedenih u nezapadnim i multireligijskim društvima, što doprinosi boljem razumijevanju kulturalne uvjetovanosti religijskih fenomena.

Slični procesi mogu se uočiti i u Bosni i Hercegovini. U društvu koje karakterizira višestoljetna prisutnost različitih religijskih tradicija, proučavanje religioznosti ima poseban naučni značaj. Poslijeratni period obilježen je porastom religijske identifikacije s izraženijom prisutnošću religije u javnom i privatnom životu, što se odrazilo i na razvoj naučnih istraživanja. Pregled dosadašnje literature pokazuje da se proučavanje religioznosti u postsocijalističkom kontekstu Bosne i Hercegovine intenzivnije razvija nakon 1990-ih godina, pri čemu religija postaje važan društveni i psihološki referentni okvir povezan s identitetom, vrijednosnim orijentacijama i socijalnim odnosima (Dušanić, 2020). U takvom društvenom kontekstu religioznost se ne posmatra samo kao individualna psihološka karakteristika, već i kao fenomen oblikovan historijskim, kulturnim i društvenim okolnostima.

U okviru socijalnopsiholoških istraživanja religioznosti posebno se ističu nalazi koji povezuju religijsku orijentaciju s međugrupnim stavovima, predrasudama i identitetskim procesima. Naprimjer, istraživanja provedena na uzorcima muslimanskih studenata u Bosni i Hercegovini pokazala su da su dimenzije poput intrinzične religijske orijentacije i religijskog fundamentalizma značajno povezane s različitim obrascima stavova prema vanjskim grupama (Drače, Efendić i Hadžiahmetović, 2016). Ovi nalazi ukazuju da religioznost može biti povezana s načinom na koji pojedinci percipiraju pripadnike drugih društvenih grupa, čime se dodatno potvrđuje njen značaj u proučavanju međugrupnih odnosa u bosanskohercegovačkom kontekstu. Pored socijalnopsiholoških aspekata, u novijim istraživanjima sve veću pažnju zauzimaju teme religioznosti i mentalnog zdravlja, kao i uloga religije u psihoterapiji. U tom kontekstu, istraživanja u Bosni i Hercegovini ukazuju na prisutnost integracije religijskih i duhovnih elemenata u psihoterapijskoj praksi, posebno u radu s religioznim klijentima, gdje se religijske prakse i uvjerenja koriste kao resurs u procesu psihološkog oporavka i prilagodbe (Draganović i drugi, 2025). Ovi nalazi pokazuju da

se u novijim istraživanjima religioznost sve češće razmatra kao resurs za suočavanje sa stresom, očuvanje mentalnog zdravlja i jačanje psihološke otpornosti, pri čemu fokus istraživanja više nije ograničen isključivo na mjerenje individualnih religijskih uvjerenja i praksi.

U metodološkom smislu, istraživanja religioznosti u Bosni i Hercegovini uglavnom se oslanjaju na kvantitativne pristupe, s dominantnom primjenom korelacijskih nacrta i upitnika kao mjernih instrumenata. Posebno su značajni radovi koji se bave konstrukcijom i validacijom instrumenata religioznosti za islamski kontekst, pri čemu se religioznost operacionalizira kroz više latentnih dimenzija, uključujući kognitivnu, afektivnu i bihevioralnu komponentu (Isić-Imamović, Pehlić i Neimarlija, 2014). Takvi radovi predstavljaju važan metodološki doprinos jer omogućavaju empirijsko istraživanje religioznosti unutar specifičnog kulturalnog i religijskog konteksta.

Naučni časopisi imaju važnu ulogu u razvoju svake naučne discipline jer odražavaju dominantne istraživačke interese, metodološke pristupe i teorijske tokove karakteristične za određeni period. Analizom njihove sadržajne strukture moguće je pratiti razvoj pojedinih istraživačkih oblasti, promjene u zastupljenosti tema te odnos između teorijskih i empirijskih radova. Takve analize predstavljaju vrijedan izvor informacija o razvoju nauke, ali i o prioritetima akademske zajednice u određenom društvenom i historijskom kontekstu.

U Bosni i Hercegovini publikacije Islamske zajednice predstavljaju jedan od najznačajnijih prostora za objavljivanje radova iz oblasti islamskih nauka, odgoja i obrazovanja, društvenih nauka te različitih disciplina koje proučavaju religiju. Iako su tokom proteklih decenija objavljivani i radovi koji tematiziraju psihološke aspekte religioznosti, do danas nije provedena sistematska analiza njihove zastupljenosti, tematskih obilježja, metodoloških karakteristika niti promjena koje su se dešavale tokom vremena.

Ovakva analiza predstavlja važan korak u razumijevanju razvoja psihologije religioznosti unutar akademskog prostora Islamske zajednice. Ona omogućava identifikaciju dominantnih istraživačkih tema, metodoloških pristupa i promjena u istraživačkim interesima kroz različite vremenske periode, ukazuje na područja koja su bila nedovoljno zastupljena te može poslužiti kao osnova za usmjeravanje budućih istraživanja.

Metodološki okvir istraživanja

Problem istraživanja

Problem ovog istraživanja odnosi se na nedostatak sistematskih pregleda psiholoških istraživanja religioznosti objavljenih u publikacijama Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini. Shodno tome, rad predstavlja deskriptivnu bibliografsku i sadržajnu analizu naučnih i stručnih radova iz oblasti psihologije religioznosti objavljenih u publikacijama Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini u periodu od 1982. do 2026. godine. Cilj pregleda bio je identificirati dominantne teme, metodološke pristupe i istraživačke trendove u okviru empirijskih studija koje koriste psihološke konstrukte i metode u proučavanju religioznosti.

Postupak prikupljanja podataka

U analizu su uključeni radovi koji ispunjavaju sljedeće kriterije: 1. empirijska istraživanja ili teorijski radovi zasnovani na psihološkim konstruktima religioznosti, 2. radovi objavljeni u nekoj od redovnih publikacija Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini i visokoobrazovnih institucija čiji je ona osnivač te 3. radovi objavljeni od prvog do aktuelnog broja svake publikacije, odnosno u periodu od 1982. do 2026. godine. Radovi koji zadovoljavaju postavljene kriterije analizirani su kvalitativno, pri čemu su podaci kodirani i grupisani prema tematskim cjelinama, metodološkim karakteristikama (istraživački nacrt, uzorak, instrumentarij) te vremenskim periodima razvoja istraživanja.

Iz analize su isključeni radovi iz oblasti tefsira, hadisa, fikha, akaida, historije, islamske pedagogije i drugih disciplina koji religioznost razmatraju isključivo iz teološke ili normativne perspektive, bez razmatranja psiholoških konstrukata ili procesa. Također, iz dalje obrade isključeni su radovi koji se bave psihološkim temama ali bez religijskog aspekta ili religijom bez psihološkog aspekta. Upravo zadovoljavanje ovog kriterija bilo je među najsloženijim i vremenski najzahtjevnijim koracima cjelokupne analize.

Uzorak

Osnovnu jedinicu analize predstavlja pojedinačni naučni ili stručni članak. Pregledani su svi brojevi odabranih časopisa objavljeni od početka objavljivanja 1982. godine do 30.6.2026. godine. Za svaki objavljeni članak pregledani su naslov, sažetak, ključne riječi i, prema potrebi, cjelovit tekst kako bi se utvrdilo ispunjava li kriterije uključivanja u analizu. Ukupno je pregledano 3090 radova iz četiri publikacije, uključujući sva objavljena izdanja svake publikacije. Po fazama, analiza je izgledala ovako:

I faza – pregled svih članaka radi identifikacije radova iz područja psihologije;
II faza – detaljna analiza sažetaka i ključnih riječi radi utvrđivanja pripadnosti psihologiji religioznosti;
III faza – pregled cjelovitih tekstova i konačan odabir radova koji zadovoljavaju sve kriterije. Iz ove faze analize izostavljeni su radovi koji su se bavili psihologijom religioznosti, ali iz perspektive socijalnog rada, pedagogije ili socijalne pedagogije.

U Tabeli 1 prikazani su dobiveni podaci ove analize.

Tabela 1. Uzorak istraživanja: objavljeni radovi u publikacijama Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini (N=3090)

Naziv časopisa/zbornika	Period objavljivanja	Ukupno objavljenih izdanja	Ukupno objavljenih članaka	I faza	II faza	III faza
Novi Muallim: časopis za odgoj i obrazovanje	2000–2026.	105	1955	68	9	2
Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu	1982–2026.	29	496	12	8	3
Zbornik radova Islamskog pedagoškog fakulteta Univerziteta u Zenici	2003–2026.	21	398	57	5	3
Zbornik radova Islamskog pedagoškog fakulteta Univerziteta u Bihaću	2007–2025.	17	241	40	3	2
UKUPNO	**1982–2026.**	**172**	**3090**	**177**	**25**	**10**

Ovdje smatramo važnim napomenuti da je časopis *Muallim* objavljivan od 1910. godine, ali ovdje su analizirana izdanja časopisa *Novi Muallim* objavljivana nakon 2000. godine, odnosno treći period u historiji izlaženja ovog lista, a zbog lakšeg razumijevanja konteksta i socijalnih prilika, kao i lakšeg upoređivanja s radovima iz drugih časopisa, odnosno zbornika radova.

Analizirana su izdanja časopisa i zbornika koja su bila dostupna online putem njihovih zvaničnih stranica do kraja faze prikupljanja podataka u ovom istraživanju, a što se odnosi na period april–juni 2026. godine.

Za svaki uključeni rad evidentirane su sljedeće karakteristike: godina objavljivanja, časopis u kojem je rad objavljen, vrsta rada (teorijski, pregledni ili empirijski), osnovna istraživačka tema, ključne riječi, metodološki pristup, karakteristike uzorka te glavni zaključci.

Prikupljeni podaci analizirani su primjenom deskriptivne statistike i kvalitativne sadržajne analize. Rezultati su prikazani prema tematskim oblastima, metodološkim karakteristikama i vremenskim periodima.

Rezultati

Od ukupno pregledanih 3090 radova, 177 članaka odnosilo se na psihološke teme, a 25 je evidentiranih radova koji se bave psihološkim aspektom religioznosti. Ovi radovi detaljno su pregledani i analizirani, nakon čega u dalju obradu nije uvršteno 15

radova koji nisu ispunjavali postavljene kriterije, jer, iako je tema bila psihološka, nije primjenjivana psihološka metodologija nego su autori temi religioznosti pristupili iz perspektive socijalnog rada, pedagogije ili socijalne pedagogije. U završnu fazu analize uvršteno je ukupno 10 naučnih empirijskih i stručnih članaka.

U Tabeli 2 prikazani su radovi koji su zadovoljili postavljene kriterije. Radi lakšeg razumijevanja, u ovoj tabeli izostavljena su imena autora i naziv publikacije (pogledati: Literatura).

Tabela 1. Psihološka istraživanja islamske religioznosti u publikacijama Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini

Godina i naslov rada	Metodologija	Ključne riječi	Glavni nalaz
2005. Mogućnosti primjene znanstvene metode u istraživanju religioznosti	Teorijski rad	religioznost, znanost, metode (kvalitativna, kvantitativna), triangulacija	Religioznost se istražuje kvalitativnim pristupom, uz težnju ka ad hoc objašnjenju.
2011. Kanonički odnosi religioznosti i bračnog kvaliteta	Empirijsko istraživanje: – *Uzorak*: 60 bračnih parova – *Instrumentarij*: Upitnik o religioznosti i njenom utjecaju na svakodnevni život, Upitnik intrinzične/ekstrinzične religiozne orijentacije – *Obrada podataka*: kanonička korelacijska analiza	dimenzije religioznosti, intrinzična i ekstrinzična religiozna orijentacija, bračni kvalitet, kanonička korelacijska analiza	Niža intrinzična religioznost i izraženija ekstrinzična religiozna orijentacija bračnih partnera povezani su s većim stepenom bračne neprilagođenosti, konflikata i nezadovoljstva u odnosu.

Godina i naslov rada	Metodologija	Ključne riječi	Glavni nalaz
2011. Osnove islamskog pogleda na koncept emocionalne inteligencije	Teorijski rad	islam, emocije, emocionalna inteligencija, interpersonalna i intrapersonalna osjetljivost, empatija	Emocionalna inteligencija, posmatrana kroz islamsku perspektivu, predstavlja skup sposobnosti prepoznavanja, upravljanja i usmjeravanja emocija koje doprinose moralnom razvoju pojedinca, kvalitetnim međuljudskim odnosima i ostvarivanju sklada između čovjeka, zajednice i Boga.
2014. Konstrukcija i metrijske karakteristike Upitnika religioznosti	Empirijsko istraživanje: – *Uzorak*: 230 studenata; – *Instrumentarij*: Upitnik religioznosti za ispitanike islamske vjeroispovijesti – *Obrada podataka*: faktorska analiza	upitnik religioznosti, vjerovanje, religijsko znanje, religijsko osjećanje, religijska praksa, interpersonalni odnosi	Ovdje konstruirani Upitnik religioznosti mjeri tri dimenzije religioznosti: vjerovanje, ortopraksu i interpersonalne odnose s drugima.
2015. Religioznost i porodična orijentacija muslimanske omladine u Bosni i Hercegovini	Empirijsko istraživanje: – *Uzorak*: 1151 mladih; – *Instrumentarij*: samoprocijenjena religijska samoidentifikacija i religijska praksa – *Obrada podataka*: analiza varijanse i multivarijatni postupci	religioznost, porodična orijentacija, muslimanska omladina	Religioznost muslimanske omladine u Bosni i Hercegovini značajno doprinosi oblikovanju stavova o porodici i porodičnim vrijednostima, iako je praktični intenzitet tog utjecaja ograničen.
2020. Psihološki aspekti religijskog iskustva mladih u islamskoj molitvi/namazu	Empirijsko istraživanje: – *Uzorak*: 9 mladih; – *Instrumentarij*: polustrukturirani intervju; – *Obrada podataka*: kvalitativna tematska analiza	religijsko iskustvo, islamska molitva, polustrukturirani intervju, mladi	Religijsko iskustvo u namazu povezano je s pozitivnim emocijama, osjećajem bliskosti Bogu, unutrašnjim mirom, pozitivnijom slikom o sebi i osjećajem podrške; izostavljanje namaza povezano je s negativnim emocijama i lošijom samopercepcijom.
2020. Uloga islamske vjeronauke u afirmaciji pozitivnih vrijednosti – mogućnosti i izazovi	Teorijski rad	islamska vjeronauka, pozitivne vrijednosti, euroatlantske integracije	Islamska vjeronauka ima značajan potencijal u promicanju pozitivnih vrijednosti i odgovoru na savremenu krizu vrijednosti, ali njena uspješnost zavisi od kontinuiranog i sistemskog usklađivanja nastavnih mogućnosti s društvenim izazovima.
2021. Odnos između stepena anksioznosti i religioznosti kod studenata Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu	Empirijsko istraživanje: – *Uzorak*: 131 student; – *Instrumentarij*: Skala centralne religioznosti; – *Obrada podataka*: korelaciona analiza	anksioznost, religioznost, korelacija, studenti	Viši nivo religioznosti povezan s nižim nivoom anksioznosti kod studenata, iako je utvrđena povezanost slaba, ali statistički značajna.
2025. Sociodemografske varijable i religioznost kao determinante psihosocijalnih posljedica kockanja i stavova o kockanju kod mladih	Empirijsko istraživanje: – *Uzorak*: 694 mladih; – *Instrumentarij*: Upitnik religioznosti za ispitanike islamske vjeroispovijesti; – *Obrada podataka*: korelaciona analiza, teorijska analiza, deskriptivno-analitički servej metod	religioznost, kockanje, islamsko vjerovanje, obavljanje namaza, interpersonalni odnosi	Religioznost i sociodemografske karakteristike su značajni prediktori psihosocijalnih posljedica kockanja kod mladih, pri čemu žene i osobe koje prakticiraju vjerske obrede iskazuju manju izloženost negativnim posljedicama kockanja.

Godina i naslov rada	Metodologija	Ključne riječi	Glavni nalaz
2025. Religioznost mladih Z generacije	Empirijsko istraživanje: – *Uzorak*: N=150 mladih; – *Instrumentarij*: Kratka skala religioznosti; – *Obrada podataka*: korelacijski	religija, religioznost, mladi, generacija Z	Pripadnike tzv. Z generacije karakterizira visok stepen religioznosti, emocionalne kompetentnosti i samopoštovanja.

Diskusija rezultata

Tematske kategorije psiholoških istraživanja religioznosti

Analiza obuhvaćenih naučnih radova pokazuje da se psihološka istraživanja religioznosti u publikacijama Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini mogu grupisati u nekoliko dominantnih tematskih cjelina. Iako se pojedini radovi razlikuju po teorijskim okvirima i metodološkim pristupima, moguće je uočiti stabilne istraživačke obrasce koji su se razvijali tokom posmatranog perioda.

Najzastupljeniju kategoriju čine istraživanja koja religioznost dovode u vezu s *psihološkim funkcioniranjem pojedinca*. Ovoj grupi pripadaju radovi koji ispituju odnos religioznosti i emocionalne inteligencije (Ramić i Botić, 2011), religijsko iskustvo tokom namaza (Isić-Imamović i Hasanagić, 2020), povezanost religioznosti i anksioznosti (Brkić i Smajić, 2021), religioznost kao determinantu psihosocijalnih posljedica kockanja (Joldić, Pehlić i Hasanagić, 2025) te religioznost mladih Generacije Z u kontekstu emocionalnih kompetencija i samopoštovanja (Sulejmanović, 2025). U ovim istraživanjima religioznost se najčešće posmatra kao psihološki resurs povezan s emocionalnim blagostanjem, mentalnim zdravljem i adaptivnim obrascima ponašanja.

Drugu tematsku cjelinu čine radovi koji religioznost razmatraju u kontekstu *porodičnih i interpersonalnih odnosa.* U ovu grupu svrstavaju se istraživanja o odnosu religioznosti i bračnog kvaliteta (Isić, 2011) te religioznosti i porodične orijentacije muslimanske omladine (Smajić, 2015). Oba rada ukazuju na povezanost religioznosti s kvalitetom partnerskih odnosa i usvajanjem porodičnih vrijednosti.

Treću kategoriju predstavljaju radovi usmjereni na *konceptualizaciju i mjerenje religioznosti.* U ovu grupu spada teorijski rad o mogućnostima primjene naučne metode u istraživanju religioznosti (Skelić, 2005), kao i empirijsko istraživanje posvećeno konstrukciji i validaciji Upitnika religioznosti za ispitanike islamske vjeroispovijesti (Isić-Imamović, Pehlić i Neimarlija, 2014). Ovi radovi postavljaju teorijske i metodološke temelje za kasnija empirijska istraživanja.

Najmanje zastupljena tematska cjelina odnosi se na *islamski odgoj i obrazovanje*, odnosno ulogu islamske vjeronauke u afirmaciji pozitivnih vrijednosti (Smajić, 2020). Za razliku od ostalih radova koji religioznost ispituju kao psihološki ili socijalni fenomen, ovaj rad fokusira se na obrazovnu i odgojnu funkciju religije u savremenom društvenom kontekstu.

Posmatrano u cjelini, vidljiv je razvoj istraživačkog fokusa. Dok su raniji radovi prvenstveno usmjereni na teorijska i metodološka pitanja religioznosti, kasniji radovi sve više istražuju njenu povezanost s različitim aspektima psihološkog, porodičnog i društvenog funkcioniranja, pri čemu mladi postaju dominantna istraživana populacija. Ovakav razvoj ukazuje na postepeni prelazak s konceptualnih razmatranja religioznosti prema njenom empirijskom proučavanju kao multidimenzionalnog psihološkog konstrukta koji se razmatra u različitim društvenim kontekstima.

Metodološki trendovi u psihološkim istraživanjima religioznosti

Analiza metodoloških karakteristika pokazuje da se istraživanja psihologije religioznosti u analiziranim glasilima razvijaju od pretežno teorijskih razmatranja prema empirijski utemeljenim istraživanjima. Od ukupno deset analiziranih radova, sedam (70%) predstavlja empirijska istraživanja, dok su tri (30%) teorijske prirode. Teorijski radovi dominantno su zastupljeni u ranijem periodu te se bave konceptualnim i metodološkim pitanjima istraživanja religioznosti, dok od 2011. godine empirijski pristup postaje dominantan oblik istraživanja.

Među empirijskim radovima dominira kvantitativna metodologija. Šest od sedam empirijskih istraživanja zasnovano je na primjeni upitničkih instrumenata i statističkoj obradi podataka, dok je samo jedno istraživanje provedeno kvalitativnim pristupom, korištenjem polustrukturiranih intervjua i tematske analize. Ovi nalazi ukazuju da se religioznost u analiziranim radovima najčešće proučava kao mjerljivi psihološki konstrukt čiji se odnosi s drugim varijablama ispituju primjenom kvantitativnih istraživačkih postupaka.

Analiza uzoraka pokazuje značajne razlike u njihovoj veličini i strukturi. U empirijskim istraživanjima broj ispitanika kreće se od devet učesnika u kvalitativnom istraživanju religijskog iskustva do 1151 ispitanika u istraživanju religioznosti i porodične orijentacije muslimanske omladine. Najčešće istraživane populacije su mladi i studenti, koji čine uzorak u pet od sedam empirijskih istraživanja. Samo jedno istraživanje provedeno je na bračnim parovima, dok kvalitativno istraživanje uključuje mlade osobe koje redovno obavljaju namaz. Ovakva struktura uzoraka ukazuje na izraženu usmjerenost istraživanja prema adolescentima i

mladim odraslim osobama, dok su druge populacijske skupine znatno manje zastupljene.

Kada je riječ o instrumentariju, dominiraju različiti oblici upitnika religioznosti. U analiziranim radovima koriste se standardizirane mjere, poput Skale centralne religioznosti, kao i instrumenti razvijeni u domaćem kontekstu, posebno Upitnik religioznosti za ispitanike islamske vjeroispovijesti. Pored mjera religioznosti, instrumenti su prilagođeni istraživanoj problematici te uključuju upitnike religiozne orijentacije, mjere religijske prakse i samoidentifikacije, kao i kvalitativni intervju usmjeren na religijsko iskustvo. Posebno je značajno da jedno istraživanje (Isić-Imamović, Pehlić i Neimarlija, 2014) ima za cilj razvoj i validaciju novog mjernog instrumenta, što predstavlja važan doprinos metodološkom razvoju ove istraživačke oblasti.

Analiza statističkih postupaka pokazuje da dominiraju korelacijske i multivarijatne metode analize podataka. U istraživanjima su primijenjene korelacijske analize, kanonička korelacijska analiza, analiza varijanse, faktorska analiza i drugi multivarijatni postupci. Faktorska analiza korištena je u svrhu validacije instrumenta religioznosti, dok su korelacijske i kanoničke analize primjenjivane za ispitivanje odnosa religioznosti s različitim psihološkim i socijalnim varijablama. Kvalitativno istraživanje oslanja se na tematsku analizu intervjua, što predstavlja jedini primjer primjene interpretativnog istraživačkog pristupa u analiziranom uzorku.

Posmatrano u cjelini, metodološki razvoj istraživanja karakterizira postupni prelazak od teorijskih razmatranja prema empirijskim istraživanjima, uz jasnu dominaciju kvantitativne paradigme. Istovremeno, uočava se relativno ograničena metodološka raznolikost. Eksperimentalni, longitudinalni i mješoviti istraživački dizajni nisu zastupljeni, a kvalitativna istraživanja predstavljaju izuzetak. Stoga se može zaključiti da je psihologija religioznosti u analiziranim glasilima metodološki najviše usmjerena na presječna korelacijska istraživanja koja ispituju povezanost religioznosti s različitim psihološkim i socijalnim aspektima funkcioniranja pojedinca. Ovakvi nalazi ukazuju na postupno metodološko sazrijevanje istraživačkog područja, ali istovremeno otvaraju prostor za veću primjenu raznovrsnijih istraživačkih dizajna i metoda u budućim istraživanjima.

Razvojni trendovi (1982–2026)

Analiza cjelokupne građe objavljene u četiri publikacije Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini u periodu od 1982. do 2026. godine pokazuje da se psihologija religioznosti kao prepoznatljivo istraživačko područje razvija relativno kasno. Iako analizirana građa obuhvata period od 45 godina, prvi rad koji se može svrstati u područje psihologije religioznosti objavljen je tek 2005. godine. Ovakav nalaz ukazuje da u ranijem periodu psihološka perspektiva nije predstavljala značajnije zastupljen istraživački okvir u analiziranim glasilima, koja su bila dominantno usmjerena na islamske nauke, teologiju, odgoj i obrazovanje, historiju i druga srodna područja.

Na osnovu vremenske distribucije radova, mogu se izdvojiti tri razvojne faze istraživanja psihologije religioznosti. Prvu fazu (2005–2010) karakterizira početna konceptualizacija istraživačkog područja. U ovom periodu objavljen je jedan teorijski rad koji razmatra mogućnosti primjene naučne metodologije u istraživanju religioznosti, čime su postavljeni metodološki temelji za kasnija empirijska istraživanja.

Druga faza (2011–2020) predstavlja period u kojem psihologija religioznosti dobija jasnije metodološke i tematske konture. U odnosu na prethodni period, dominiraju empirijska istraživanja, razvijaju se i validiraju mjerni instrumenti, a religioznost se sve češće proučava u kontekstu psiholoških i socijalnih aspekata funkcioniranja pojedinca i porodice. U ovom periodu objavljeno je šest radova koji obuhvataju teorijska razmatranja, razvoj i validaciju mjernih instrumenata te empirijska istraživanja religioznosti u kontekstu bračnih odnosa, porodičnih vrijednosti, religijskog iskustva i islamske vjeronauke. Istovremeno dolazi do prelaska s dominantno teorijskog na empirijski pristup, pri čemu religioznost sve češće postaje predmet psiholoških istraživanja.

Treću fazu (2021–2026) karakterizira veća istraživačka usmjerenost prema savremenim psihološkim temama i mentalnom zdravlju. U ovom periodu religioznost se istražuje u odnosu na anksioznost, psihosocijalne posljedice kockanja te karakteristike religioznosti pripadnika Generacije Z. U odnosu na prethodni period uočava se izraženija primjena standardiziranih psiholoških instrumenata i statističkih analiza, kao i veća usmjerenost na istraživanja mladih kao dominantne populacije. Ovakav tematski zaokret ukazuje na proširenje istraživačkog fokusa, pri čemu se izbor istraživačkih problema sve više usklađuje s aktuelnim društvenim okolnostima i savremenim izazovima s kojima se suočavaju mladi. Na taj način religioznost se više ne proučava samo kao zaseban fenomen, već i kao potencijalni zaštitni ili prediktivni faktor u kontekstu savremenih psiholoških i društvenih procesa.

Posmatrano kroz cijeli analizirani period od 1982. do 2026. godine, razvoj psihologije religioznosti ne karakterizira kontinuiran rast broja publikacija, nego postupna institucionalizacija istraživačkog područja. Nakon dugog razdoblja u kojem psihološke teme religioznosti nisu bile zastupljene, od 2005. godine bilježi se njihovo kontinuirano prisustvo, iako s relativno malim brojem radova. Istovremeno se može uočiti kvalitativna promjena istraživačkog fokusa – od metodoloških i teorijskih

pitanja prema empirijskom proučavanju religioznosti kao psihološkog konstrukta povezanog s različitim aspektima individualnog i društvenog funkcioniranja.

Ovakva razvojna dinamika sugerira da je psihologija religioznosti u analiziranim glasilima još uvijek istraživačko područje u razvoju. Iako broj objavljenih radova ostaje relativno skroman u odnosu na ukupni vremenski okvir analizirane građe, kontinuitet objavljivanja nakon 2005. godine i širenje istraživačkih tema ukazuju na postepeno jačanje interesa za psihološke aspekte religioznosti i njihovu integraciju u širi naučni diskurs Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini.

Zaključak

Analiza radova objavljenih u četiri publikacije Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini (1982–2026) pokazuje da se psihologija religioznosti kao istraživačko područje javlja tek nakon 2005. godine. Od tada je prisutan postepen porast empirijskih radova, uz dominantno kvantitativni pristup i korištenje korelacijskih i multivarijantnih statističkih metoda, dok su kvalitativni i složeniji dizajni rijetko zastupljeni. Tematski fokus se razvija od teorijskih i metodoloških pitanja prema istraživanju odnosa religioznosti s porodičnim funkcioniranjem, mentalnim zdravljem i savremenim psihosocijalnim fenomenima, posebno kod mladih.

Ovakav obrazac ukazuje da je psihologija religioznosti u analiziranim glasilima dostigla određeni stepen kontinuiteta i tematske stabilnosti, ali da njen metodološki razvoj još uvijek nije dovoljno raznolik. Iako je vidljiv porast broja empirijskih istraživanja i proširenje istraživačkih tema, većina radova i dalje se oslanja na prosječne korelacijske nacrte i ograničen broj metodoloških pristupa. Takvi nalazi ukazuju na potrebu za metodološkim unapređenjem budućih istraživanja, uključujući primjenu raznovrsnijih istraživačkih nacrta, složenijih statističkih analiza i teorijski utemeljenijih istraživačkih modela.

Literatura

Allport, G., & Ross, J. M. (1967). "Personal Religious Orientation and Prejudice", *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 447–457.

Brkić, M. i Smajić, A. (2021). "Odnos između stepena anksioznosti i religioznosti kod studenata Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu*, 25, 147–164.

Drače, S., Efendić, E., i Hadžiahmetović, N. (2016). "The Relation among intrinsic religiosity, religious fundamentalism and attitudes toward outgroups in Muslims from Bosnia and Herzegovina", *Primenjena psihologija*, 8, 4, 379–394.

Draganović, S., Hasanović, M., Oruč, B., i Pervan, A. (2025). "Islamic psychological therapy interventions applied by mental health practitioners: A qualitative study", *Spiritual Psychology and Counseling*, 10, 1, 47–67.

Dušanić, S. (2020). *Religioznost mladih u postkonfliktnom društvu: sinteza istraživanja u Bosni i Hercegovini.* Laktaši: Grafomark.

Isić, A. (2011). "Kakonički odnosi religioznosti i bračnog kvaliteta", *Zbornik radova Islamskog pedagoškog fakulteta u Zenici*, 9, 135–152.

Isić-Imamović, A., Pehlić, I., i Neimarlija, M. (2014). "Konstrukcija i metrijske karakteristike Upitnika religioznosti", *Zbornik radova Islamskog pedagoškog fakulteta Univerziteta u Zenici*, 12, 1, 17–37.

Isić-Imamović, A., i Hasanagić, A. (2020). "Psihološki aspekti religijskog iskustva mladih u islamskoj molitvi – namazu", *Novi Muallim*, 21, 81, 15–22.

Joldić, R., Pehlić, I., i Hasanagić, A. (2025). "Sociodemografske varijable i religioznost kao determinante psihosocijalnih posljedica kockanja i stavova o kockanju kod mladih", *Zbornik radova Islamskog pedagoškog fakulteta u Bihaću*, 17, 17, 245–274.

Koenig, H. G. (2009). "Research on Religion, Spirituality, and Mental Health: A Review", *The Canadian Journal of Psychiatry*, 54, 5, 283–291.

Moreira-Almeida, A., Lotufo-Neto, F., i Koenig, H. (2006). "Religiousness and mental health: a review", *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 28, 3, 242–250.

Pargament, K. I. (1997). *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice.* New York: Guilford Press.

Ramić, O., i Botić, N. (2011). "Osnove islamskog pogleda na koncept emocionalne inteligencije", *Zbornik radova Islamskog pedagoškog fakulteta u Bihaću*, 4, 4, 247–270.

Saroglou, V. (2011). "Believing, Bonding, Behaving, and Belonging: The Big Four Religious Dimensions and Cultural Variation: The Big Four Religious Dimensions and Cultural Variation", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 42, 8, 1320–1340.

Skelić, Dž. (2005). "Mogućnosti primjene znanstvene metode u istraživanju religioznosti", *Zbornik radova Islamskog pedagoškog fakulteta u Zenici*, 3, 249–261.

Smajić, A. (2015). "Religioznost i porodična orijentacija muslimanske omladine u Bosni i Hercegovini", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu*, 19, 34, 191–218.

Smajić, A. (2020). "Uloga islamske vjeronauke u afirmaciji pozitivnih vrijednosti – mogućnosti i izazov", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu*, 24, 315–334.

Sulejmanović, D. (2025). "Religioznost mladih Z generacije", *Novi Muallim*, 26, 101, 42–49.

Abstract

THE PSYCHOLOGY OF RELIGIOSITY IN THE PUBLICATIONS OF THE ISLAMIC COMMUNITY IN BOSNIA AND HERZEGOVINA (1982–2026)

Dijana Sulejmanović

The psychology of religiosity is now recognized as a distinct field of research within contemporary psychology, whose development can be traced through empirical research and scholarly publishing. In Bosnia and Herzegovina, one of the significant venues for publishing works that examine religion from various scholarly perspectives, including the psychological perspective, is provided by the official publications of the Islamic Community. The aim of this study is to analyze the representation of the psychology of religiosity in the publications of the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina from 1982 to 2026, and to identify the thematic and methodological characteristics of the published works, as well as their development across different periods.

The research was conducted using bibliographic and content analysis. From a sample of 3,090 published articles, those addressing psychological aspects of religiosity were identified and analyzed. For each relevant article, the year of publication, type of work, thematic area, methodological approach, research instruments, and methods of analysis employed were recorded.

The results show that the psychology of religiosity constitutes a relatively small, yet consistently present, segment of the publishing output of the analyzed periodicals over the past two decades. At the same time, a shift can be observed from theoretical and review-based works toward empirical research, accompanied by an expansion of research topics and the application of more diverse methodological procedures. Nevertheless, the number of empirical studies remains limited, indicating a need for further development of this field of research within the psychology of religiosity in Bosnia and Herzegovina.

Keywords: psychology of religiosity, religiosity, content analysis, Islamic Community in Bosnia and Herzegovina, scholarly journals

الملخص

سيكولوجية التدين في مطبوعات المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك (1982–2026)

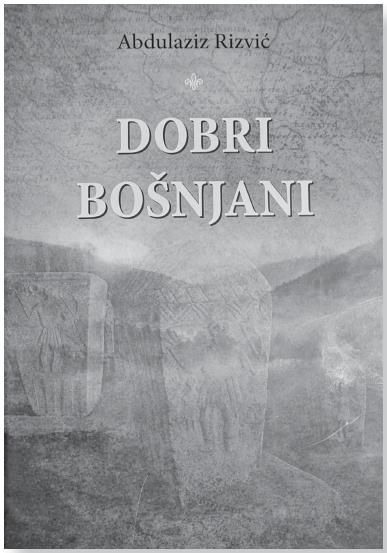
ديانا سليمانوفيتش

يتم الحديث اليوم عن سيكولوجية التدين باعتبارها مجالا بحثيا معروفا في علم النفس المعاصر، والذي يمكن تتبع تطوره عبر الأبحاث التجريبية وأنشطة النشر. وتُعد الإصدارات الرسمية للمشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك من أهم المنابر لنشر الأعمال التي تتناول الدين من منظورات علمية متنوعة، بما في ذلك منظور علم النفس. ويهدف هذا المقال إلى تحليل مدى حضور سيكولوجية التدين في إصدارات المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك بين عامي 1982–2026، وتحديد الخصائص الموضوعية والمنهجية لتلك الإصدارات، إضافة إلى تطورها عبر المراحل الزمنية.

وقد أُجريت الدراسة بتطبيق التحليل الببليوغرافي وتحليل المضمون. وقد شملت الدراسة عينة مكونة من 3,090 مقالا منشورا، فتم اختيار وتحليل المقالات التي تتناول الجوانب النفسية للتدين. وتم في كل مقال تسجيل سنة النشر، ونوع المقال، ومجاله الموضوعي، والمنهجية المتبعة فيه، وأدوات وأساليب التحليل المستخدمة.

وتشير النتائج إلى أن سيكولوجية التدين تُشكل جزءا صغيرا نسبيا، ولكنه مكون حاضر باستمرار، في محتويات المجلات التي تم تحليلها على مدى العقدين الأخيرين. وفي الوقت نفسه، لوحظ تحول من المقالات النظرية الاستعراضية إلى البحوث التجريبية مع توسيع نطاق مواضيع البحث وتطبيق إجراءات منهجية أكثر تنوعا. ورغم ذلك، لا يزال عدد الأبحاث التجريبية محدودا، مما يؤكد الحاجة إلى المزيد من التطوير في هذا المجال البحثي ضمن سيكولوجية التدين في البوسنة والهرسك.

الكلمات المفتاحية: سيكولوجية التدين، التدين، تحليل المضمون، المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك، المجلات العلمية.



Abdulaziz Rizvić, *Dobri Bošnjani*, Udruženje "306" Bila u Travniku, Travnik, 2026, str. 183

Dobri Bošnjani i "Vjera bosanska"

"Baš je lijepo roditi se
s gotovim identitetom!"
Erica Jong

Crkva bosanska, Dobri Bošnjani i srednjovjekovna bosanska država su preko stopedeset godina predmet kontroverznih tumačenja i oštrih rasprava. Mogli bismo i danas, uprkos mnogim objavljenim dokumentima i knjigama, sve što se tiče srednjovjekovne Bosne, uvjetno nazvati "bosanskom sfingom". Sva ova literatura je, najvećim dijelom, nacionalno-politički suprotstavljena zahvaljujući hegemonijskim, velikodržavnim pretenzijama prema bosanskom tlu, pa shodno tome i u historijskoj nauci se plasiraju teze i "naučne istine" koje bi trebale opravdati takve pretenzije. U tom i takvom kontekstu sasvim je logično da strada istina.

Onda i nije čudo da su najbolje i najobjektivnije stranice o historiji Bosne, Dobrim Bošnjanima i Crkvi bosanskoj ispisali stranci koji nisu živjeli niti žive u susjedstvu današnje Bosne i Hercegovine. Stoga svaka knjiga, tekst ili prilog domaćeg, bosanskog autora, o navedenim temama, izaziva podozrenje, odbacivanje njegovih stavova apriori, bez kritičkog pristupanja analizi tih stavova, tvrdnji ili novih, naučno utemeljenih saznanja.

Kontroverze i polarizacija pojavljuju se i u različitom tumačenju ukupnog bosanskog srednjovjekovlja, ali i u korištenju izvora koji spominju Dobre Bošnjane i Crkvu bosansku i sve što se veže za nju: hereza (dualizam, manihejstvo, arijanstvo itd.) i heretici (krstjani, patareni, bogumili, kutugeri itd.). Nesporno je da je u srednjovjekovnoj Bosni dominirala posebna bosanska crkva ("vjera bosanska", kako su je i Dubrovčani nazivali) ne zanemarujući postojanje i drugih kršćanskih denominacija. Naravno da su se najveći sporovi među autorima javljali oko učenja Crkve bosanske, pa su se shodno tome i takvim neslaganjima i mimoilaženjima, danas u Bosni i Hercegovini polarizirali stavovi koji su više rezultat nacionalno-političke, nego naučne naravi. Dodatnom nerazumijevanju i shvatanju pojave i učenja Crkve bosanske te ukupne historije srednjovjekovne bosanske države i društva doprinijele su teorije i teze po kojima se današnja vjerska, time i nacionalna pripadnost današnjih građana savremene Bosne i Hercegovine, učitava stanovnicima bosanske srednjovjekovne države. Shodno takvoj interpretaciji, bosanski srednjovjekovni vladar katolik je bio Hrvat, odnosno ako je bio pravoslavni, onda je bio Srbin. Naravno da su takve teze ne samo nenaučne, nego i suprotne logici historije i razvoja bilo kog društva i bilo koje društvene zajednice. Uostalom, danas obogotvorena nacija je nastala tek u XIX stoljeću, pa prema tome nijedan bosanski vladar nije mogao biti Hrvat, Srbin ili Bošnjak u današnjem poimanju etnikuma u Bosni i Hercegovini, nego samo pripadnik neke konfesionalne srednjovjekovne bosanske zajednice, dakle krstjanin, katolik ili pravoslavni. Jedino je tačno da je bio bosanski vladar (ban ili kralj).

Nažalost, takva nenaučna, ahistorijska tumačenja i danas imaju prođu, ne samo kod priprostog puka, nego i u naučnim, nacionalističkim krugovima, fakultetima i akademijama. Shodno takvim interpretacijama bosanskog srednjovjekovlja, logično je da se ono prisvaja, etnicizira, nacionalizira i proglašava isključivo hrvatskim, srpskim, a u novije doba i bošnjačkim, a ono je samo i jedino *bosansko*!

Jedino što se može kazati prosto i jednostavno: svi oni su bili vladari Bosne, dakle bosanski vladari, dok je njihova konfesionalna pripadnost (bosanski krstjani, katolici, pravoslavni itd.) bila često irelevantna, jer je općepoznato da su se bosanski srednjovjekovni vladari, pod pritiskom realnosti, bavili "konfesionalnom ekvilibristikom".

Prije instaliranja franjevaca u Bosni, većina vladara i bosanskog plemstva bili su pripadnici Crkve bosanske i njihova raspolućenost između Rima, Ugarske, Venecije, a kasnije i Osmanlija, bitno je određivala njihovu vjersku pripadnost. Bosanska crkva je u bosanskom plemstvu, a nerijetko i u bosanskim vladarima nalazila svoje najjače zaštitnike, ali je i ona svima njima predstavljala simbol bosanske samostalnosti.

Život bosanskih srednjovjekovnih vladara, bosanske vlastele i običnog puka ("mrsni (mirni) ljudi") najbolji su pokazatelj, za to vrijeme, tolerantnog bosanskog srednjovjekovnog društva, kakvo je bilo nezamislivo u tadašnjoj Evropi. Ova činjenica najbolje pokazuje kakvo je bilo učenje Crkve bosanske. Uostalom, Dubrovčani, koji su stoljećima sarađivali s bosanskom vlašću i vlastelom upoznavši njihovu tradiciju, vjeru i kulturu, još prije osmanskog osvajanja Bosne 1455. godine, dali su garancije gostu Radinu da neće biti "prisiljen ni od koga izići iz vjere koju vjeruje, osim ako bi njemu ugodno bilo".

Ovu tvrdnju najbolje potkrepljuje život velikog vojvode Stjepana (Stefana) Vukčića Kosače koji je prioritetno bio bosanski krstjanin ("prefrigani pataren", kako ga imenuju papini misionari), ali i katolik i pravoslavni,

shodno "vremenu i prilikama". Da je suštinski pripadao učenju Crkve bosanske najveći dio svoga života, Stjepan Vukčić Kosača navodi kao svjedoke svoje vjere "svidoke i sreditelje vire naše dida bosanskoga i s njim 12 poglavitih krstjana i 12 naših plemenitih vlastela". Nerijetko na dvorovima bosanske vlastele ordinirali su i svećenici Crkve bosanske, ali i bosanski franjevci.

Stjepan Vukčić Kosača, sklopivši više brakova sa ženama različitih vjerskih denominacija, pokazao je svu raskoš, pa ako hoćete i raskalašenost svog bračnog života, jer je, kao što je poznato, i vlastitom sinu preoteo suprugu. Očito, pošto je umro 1466. godine, nije stigao postati i musliman, ali je njegov sin Stjepan (Stefan) prešao na islam i postao čuveni Ahmed-paša Hercegović napravivši sjajnu političku i vojnu karijeru u Osmanskom Carstvu. Muslimani su postali i njegov unuk Sigismund – Ishak-beg, sin kćerke Katarine (bosanske kraljice, udovice Sjepana Tomaša), koji je odveden u zarobljeništvo kao maloljetnik, zajedno sa sestrom Katarinom – Eminom, koji je također napravio značajnu karijeru u Osmanskom Carstvu.

Upravo autor ovog rukopisa navodi sve članove Kosača i njihove rođake, ali i mnogobrojne članove bosanskog plemstva koji su obnašali različite funkcije u osmanskoj Bosni nakon njenog pada 1463. godine. Kada govorimo o Stjepanu Vukčiću Kosači i njegovoj političkoj karijeri, moramo imati u vidu da i danas u svijetu politike postoji "politička ekvilibristika", kojoj smo svjedoci na dnevnoj bazi.

Uzimajući u obzir geografski i geopolitički položaj Bosne u srednjem vijeku i tadašnje utjecaje iz užeg i šireg susjedstva, vjerske prilike u Bosni nemoguće je objasniti utjecajem i učenjima raznih dualističkih i ranokršćanskih učenja, niti herezom u tadašnjoj Evropi, posebno u južnoj Francuskoj ili sjevernoj Italiji. Učenje Crkve bosanske najbolje se može objasniti na osnovu njenih primarnih izvora, jer se mora imati u vidu da "bosanska vjera" nije bila isključivo vjerska pojava, nego i socijalno-politički pokret, stanje jednog slabo razvijenog seljačkog društva i države sa snažnom vlastelinskom rodovsko-plemenskom strukturom.

Mnogi autori, medijavelisti, smatraju da je prihvatanje islama bilo moguće zahvaljujući činjenici da nijedna crkva u srednjovjekovnoj Bosni nije uspjela među bosanskim seljaštvom imati jači oslonac i utjecaj. Prihvatanje islama je posljedica "dinamizma nove vjere" (J.V.A. Fine, JR), a nikako nekakve predispozicije sljedbenika bilo koje crkve.

Ono što se mora posebno naglasiti je to da autor *Dobrih Bošnjana* brani stav da su neka učenja Crkve bosanske arijanska, a potječu od Prvog nikejskog sabora (325) na kom je Arije (umro 336) zastupao učenje da je Bog stvoritelj i otac, a Isus Njegovo stvorenje i vjesnik ljudima. Od Carigradskog sabora (381) Crkva afirmira *trojstvo*, dok je arijanizam proglašen herezom.

Vrijedno je spomenuti i bosansku kraljicu Katarinu (kraljicu majku, suprugu pretposljednjeg kralja Bosne Stjepana Tomaša i kćerku Stjepana Vukčića Kosače) i njenu oporuku (testament), kojom je navodno Kraljevinu Bosnu ostavila u emanet Katoličkoj crkvi sve dok se njen sin Sigismund (Ishak-beg) i kćerka Katarina (Emina) ne vrate katoličanstvu. Autor vrlo ubjedljivo, pozivajući se na historijske izvore, demantira postojanje takvog testamenta, ukazujući na činjenicu da kraljica samo nastoji biti u blizini svoje djece i na tom putu bila je spremna učiniti ono što bi učinila svaka majka.

Također, autor donosi podatke o bosanskoj vlasteli koja se uključila u strukturu nove osmanske vlasti, najčešće prelazeći na islam i obnašajući najviše funkcije u Osmanskom Carstvu zahvaljujući društvenoj prohodnosti koja je bila karakteristika svih muslimanskih srednjovjekovnih carstava u kojima su mnogobrojni jevreji, kršćani i pripadnici ostalih vjerskih zajednica bili visoki državni i dvorski funkcioneri.

Autor navodi veliki broj Dobrih Bošnjana koji su izgradili značajne političke i vojne karijere u Osmanskom Carstvu i time pokazao da su oni prihvatili novu vlast i novu državu kao svoju i na taj način doprinijeli njenom napretku. A to je vrijeme za koje je veliki historičar Marshall Hodgson u svojoj studiji iz sedamdesetih godina XX stoljeća napisao da bi "slučajni posjetilac sa Marsa u 16. vijeku mogao pretpostaviti, da se čovječanstvo nalazi na ivici da postane muslimansko", jer je islam svim narodima koji su se integrirali u njegovu civilizaciju nudio "jednu normu međunarodne mudrosti", dok je istovremeno njegova kultura pokazivala "dugotrajno stvaralaštvo i napredak". Dakle, Dobri Bošnjani su uradili ono što je Hodgson shvatio mnogo stoljeća kasnije.

Da bismo ostvarili određene nacionalne ciljeve, pored ekonomsko-političkih preduvjeta, neophodno je postojanje i određenih ideja koje moraju biti historijski fundirane. Tu je prvenstveno vlastita historija kao interpretacija prošlosti, odnosno kao određeni oblik ljudske svijesti koja podrazumijeva svijest o strukturi društva i njegovom funkcioniranju. Ta i takva svijest predstavlja bitni dio vladajuće ideologije u jednom društvu. Ovaj rukopis upravo može poslužiti kao doprinos izgradnji ovakve svijesti u našem društvu.

Enes Durmišević

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 recenzenta. 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 korespondiraju 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;
- osvrti;
- 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 slovnim mjestom i trima točkama prije i poslije prekida.

Riječi ili izraze 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 skraćenica 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., Mušinović, 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.

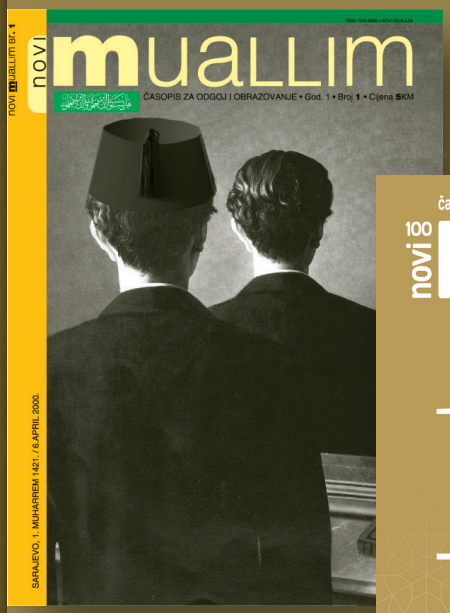
Arhiv BiH, Sarajevo, F. 23, Zemaljska vlada za Bosnu i Hercegovinu, Prezidijalni spisi, br. 317.

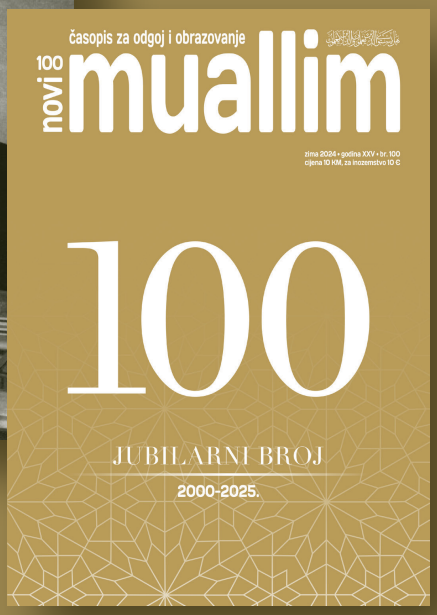
ISSN 1512-6560 = NOVI MUALIM
E-ISSN 2566-3208

Osman Lavić

BIBLIOGRAFIJA *NOVOG MUALLIMA*

(1-100)





NOVO IZDANJE
UDRUŽENJA ILMIJJE

Knjiga dostupna na web stranici Udruženja ilmijje ili putem QR koda.

www.ilmijja.ba

ISSN 1512-6560 = NOVI MUALIM
E-ISSN 2566-2228