

CONTEXT

JOURNAL OF
INTERDISCIPLINARY STUDIES

ČASOPIS ZA
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE

CONTEXT

ČASOPIS ZA
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE

Context: Časopis za interdisciplinarnu studiju je recenzirani, naučni časopis posvećen unapređenju interdisciplinarnih istraživanja najurgentnijih društvenih i političkih tema našeg vremena kao što su posljedice ubrzane globalizacije, pluralizam i raznolikost, ljudska prava i slobode, održivi razvoj i međureligijska susretanja. Pozivamo istraživače u humanističkim i društvenim naukama da daju doprinos boljem razumijevanju glavnih moralnih i etičkih problema kroz kreativnu razmjenu ideja, gledišta i metodologija. U nastojanju da premostimo razlike među kulturama, u ovom časopisu objavljujemo i prijevode važnijih radova. U *Contextu* su dobrodošli i članci i prikazi knjiga iz svih područja interdisciplinarnih istraživanja.

REDAKCIJA

Ahmet Alibašić, *Univerzitet u Sarajevu*, glavni urednik
Munir Drkić, *Univerzitet u Sarajevu*, izvršni urednik
Aid Smajić, *Univerzitet u Sarajevu*
Dževada Šuško, *Institut za islamsku tradiciju Bošnjaka*
Ermin Sinanović, *Međunarodni institut za islamsku misao*
Ešref-Kenan Rašidagić, *Univerzitet u Sarajevu*
Munir Mujić, *Univerzitet u Sarajevu*

SAVJET ČASOPISA

Anas Al-Shaykh-Ali, *International Institute of Islamic Thought, London*
Fikret Karčić, *Univerzitet u Sarajevu*
Nusret Isanović, *Univerzitet u Zenici*
Omer Spahić, *Međunarodni islamski univerzitet u Maleziji*

UPUTE ZA PREDAJU RADOVA

Detaljne upute pogledati na cns.ba/context.

ADRESA

Context: Časopis za interdisciplinarnu studiju
Centar za napredne studije
Marka Marulića 2C, Sarajevo 71 000
Bosna i Hercegovina
E-mail: sekretar@cns.ba

Context: Časopis za interdisciplinarnu studiju (ISSN-print 2303-6958, ISSN-online 2303-6966)
dva puta godišnje izdaje
Centar za napredne studije, Marka Marulića 2C, 71 000 Sarajevo, Bosna i Hercegovina,
tel: +387 33 716 040, fax: +387 33 716 041, email: sekretar@cns.ba.

Slobodan online pristup časopisu na: cns.ba/context.

© Centar za napredne studije, Sarajevo, Bosna i Hercegovina. Sva prava zadržana. Nijedan dio ove publikacije ne može biti reproduciran, prevođen, pohranjivan u sisteme za čuvanje i pretraživanje podataka, u bilo kojem obliku i bilo kojim sredstvima, elektronskim, mehaničkim, kopiranjem ili na drugi način, bez prethodnoga odobrenja izdavača.

Štampano u Bosni i Hercegovini.

CONTEXT

JOURNAL OF
INTERDISCIPLINARY STUDIES ■ VOLUME 3
NUMBER 2
2016

ČASOPIS ZA
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE ■ GODINA 3
BROJ 2
2016.



CENTAR ZA NAPREDNE STUDIJE
CENTER FOR ADVANCED STUDIES

CONTEXT

JOURNAL OF INTERDISCIPLINARY STUDIES

Context: Journal of Interdisciplinary Studies is a peer-reviewed scholarly journal committed to the advancement of interdisciplinary research in exploration of the most pressing and emerging key social and political issues of the 21st century. These include the implications of accelerated globalization, pluralism and diversity, human rights and freedoms, sustainable development, and inter-religious encounters. Researchers in the humanities and social sciences are invited to contribute to a better understanding of major moral and ethical issues through creative cross-pollination of ideas, perspectives, and methodologies. In an effort to bridge different cultures, the journal will also publish translations of significant articles. *Context* welcomes articles, essays and book reviews in all areas of interdisciplinary studies.

EDITORS

Ahmet Alibašić, *University of Sarajevo*, Editor in Chief
Munir Drkić, *University of Sarajevo*, Executive Editor
Aid Smajić, *University of Sarajevo*
Dževada Šuško, *Institute for Islamic Tradition of Bosniaks*
Ermin Sinanović, *International Institute of Islamic Thought*
Ešref-Kenan Rašidagić, *University of Sarajevo*
Munir Mujčić, *University of Sarajevo*

ADVISORY BOARD

Anas Al-Shaykh-Ali, *International Institute of Islamic Thought, London*
Fikret Karčić, *University of Sarajevo*
Nusret Isanović, *University of Zenica*
Omer Spahić, *International Islamic University Malaysia*

SUBMISSION GUIDELINES

For detailed instructions, please visit the journal's homepage at cns.ba/context.

CORRESPONDENCE

Context: Journal of Interdisciplinary Studies
Center for Advanced Studies / Centar za napredne studije
Marka Marulića 2C, Sarajevo 71 000
Bosnia and Herzegovina
E: sekretar@cns.ba

Context: Journal of Interdisciplinary Studies (ISSN-print 2303-6958, ISSN-online 2303-6966) is published biannually by the Center for Advanced Studies, Marka Marulića 2C, Sarajevo 71 000, Bosna and Herzegovina, tel: +387 33 716 040, fax: +387 33 716 041, email: sekretar@cns.ba.

For detailed instructions, please visit the journal's homepage at cns.ba/context.

© Center for Advanced Studies, Sarajevo, Bosnia and Herzegovina. All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission of the publisher.

Printed in Bosnia and Herzegovina.





Problemi priznanja Islamske vjerske zajednice u Austriji

Rijad Dautović

Sažetak

Počevši opisom često zapostavljenih problema relativizacije, sumnji i uobičajenih pogrešnih predodžbi o zakonskom priznanju Islamske vjerske zajednice u Austriji, autor uočava manifestacije istog problema i u novom Zakonu o islamu iz 2015. Zato, kao prvi korak, u članku istražuje garancije ustavnog prava koje se odnose na pravno priznanje Islamske vjerske zajednice i sistemske probleme koji se tiču tog slučaja. Međutim, oslanjajući se na prilično nepoznatu odluku Višeg zemaljskog suda Linza iz 1961, autor propituje uobičajeni narativ o nastanku Islamske vjerske zajednice u Austriji, utvrđuje historijske i pravne veze sa Islamskom zajednicom u Bosni i Hercegovini i uvodi jedan alternativni pristup problemu priznanja Islamske vjerske zajednice.

Ključne riječi: Islamska vjerska zajednica, Austrija, Bosna, Zakon o islamu, ustavno pravo, priznanje

Uvod

Pitanje kojim se ovaj članak bavi do sada nije eksplicitno bilo predmet akademskih radova niti je razmatrano u kontekstu pravne historije. Ne radi se prosto o pitanju priznanja Islamske vjerske zajednice u Austriji, o čemu su mnogi autori već pisali,¹ nego o nerijetkom izražavanju sumnje u priznanje Islamske vjerske

¹ Richard Potz, „Das Islamgesetz 1912 und der religionsrechtliche Diskurs in Österreich zu Beginn des 20. Jahrhunderts“, u *Grundlagen der österreichischen Rechtskultur: Festschrift für Werner Ogris zum 75. Geburtstag*, Thomas Olechowski, Christian Neumayer, i Alina Lengauer

zajednice ili čak o poricanju priznanja, koje je ona, kako se uopćeno smatra, stekla donošenjem Zakona o islamu 1912. godine. S druge strane, smatra se da je unutar nje prva vjerska organizacijska struktura, „bogoštovna općina“ (*Kultusgemeinde*), formirana tek 1979. godine.

Naša prva teza jeste da donošenjem novog Zakona o islamu 2015. godine zakonsko priznanje Islamske vjerske zajednice (ponovo) postaje upitno (barem na nivou zakona, a ne ustavnog prava). Naša druga teza, međutim, jeste da zakonsko priznanje Islamske vjerske zajednice u Austriji ne zavisi isključivo od Zakona o islamu iz 2015. godine, već da ono ima još jedan (manje poznat) zakonski osnov, opći Zakon o priznanju iz 1874. godine (odnosno administrativno rješenje na osnovu tog starijeg zakona), i da se to priznanje zasniva na historijskom (a do određene mjere i pravnohistorijskom) kontinuitetu organizacijskih struktura Islamske vjerske zajednice u Austriji u 20. stoljeću, u kojem su Bošnjaci imali ključnu ulogu.

Međutim, da bi se mogla shvatiti suština problema, potrebno je razjasniti određene koncepte. Naime, zakonsko priznanje crkava i vjerozakonskih društava u Austriji predstavlja osnov na kojem se historijski temeljilo isključivo pravo na javno i kolektivno praktikovanje vjere. Na osnovu toga, crkve i vjerozakonska društva još uvijek imaju pravo na izvođenje vjeronauke u javnim školama, što finansira država, i brojne druge privilegije.² Štaviše, to garantuje pravo samoodređenja do jedne mjere, koje čak nadmašuje autonomiju datu članom 9 Evropske konvencije o ljudskim pravima (EKLJP), tako da se ono ni (posebnim) zakonima ni upravnim aktima³ ne može ograničiti.⁴ To se zasniva na ustavnoprav-

(ur.) (Wien - Köln - Weimar: Böhlau Verlag, 2010), 385–407; Richard Potz, „Die Anerkennung der islamischen Glaubensgemeinschaft“, u *Freiheit der Religion: Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Johannes Schwartländer (ur.) (Mainz: M. Grünewald, 1997), 135–146; Stefan Schima, „Das IslamG im Kontext österreichischen Religionsrechts - 100 Jahre Islamgesetz“, *Österreichisches Archiv für Recht und Religion*, 59 (2012), 225–250; Johann Bair, *Das Islamgesetz: An den Schnittstellen zwischen österreichischer Rechtsgeschichte und österreichischem Staatsrecht* (Wien ua: Springer, 2002); Gerhard Rösler, „Die Entstehung des Islamgesetzes für den hanefitischen Ritus und die bosnisch-herzegowinische Verwaltung zwischen 1878 und 1918: Ein Beitrag zum österreichischen Staatskirchenrecht“ (Universität Wien, 2002).

2 Herbert Kalb, Richard Potz i Brigitte Schinkele, *Religionsrecht* (Wien: WUV Universitätsverlag, 2003), 71 i 93.

3 usp. Austrijski ustavni sud, 19. decembar 1955, G 9 17/55 (VfSlg. 2944/1955); Austrijski ustavni sud, 15. decembar 1959, V 11/59 (VfSlg. 3657/1959).

4 Iako je čl. 9. EKLJP-a mladi i garantuje pravo na javno praktikovanje vjere svakom čovjeku, a ne samo članovima zakonski priznatih crkava i vjerozakonskih društava, kao što je slučaj sa čl. 15. Temelnog državnog zakona iz 1867, treba ipak uzeti u obzir da se gotovo sva ljudska prava garantovana u EKLJP-u mogu suspendirati (u slučaju rata ili druge javne opasnosti) prema čl. 15. EKLJP-a. Iako su neke slobode izuzete od suspendiranja, među njima, ipak, nije sloboda religije. Međutim, iako je Temeljni državni zakon iz 1867. izvorno uključivao odredbe za suspendiranje, te odredbe nisu preuzete Saveznim ustavnim zakonom iz 1920. Drugim riječima, koliko god sloboda religije izgledala ograničena Temeljnim državnim zakonom, ona važi i u slučaju rata ili druge javne opasnosti, za razliku od EKLJP-a.

noj odredbi čl. 15. Temeljnog državnog zakona iz 1867. god. (*Staatsgrundgesetz 1867*):

„Svaka zakonski priznata crkva i vjerozakonsko društvo ima pravo na zajedničko, javno praktikovanje vjere, da samostalno uređuje i upravlja svojim unutrašnjim poslovima, da posjeduje i koristi svoje zavode, zaklade i fondove, namijenjene za vjerske, prosvjetne i dobrotvorne svrhe, ali, kao svako društvo, podređena je općim državnim zakonima.“⁵

Zakonsko priznanje crkava i vjerozakonskih društava može se izvršiti: zakonom parlamenta (*Gesetz*), generalnom naredbom (*Verordnung*) na osnovu Zakona o priznanju iz 1874.⁶ (*Anerkennungsgesetz 1874*) ili historijskim (tradicionalnim) priznanjem na osnovu pravnih akata prije 1867. god.⁷ U nekim su slučajevima, čak, bila dovoljna individualna rješenja, odnosno administrativne odluke.⁸ Prednost priznanja na osnovu parlamentarnog zakona i generalne naredbe jeste sigurnost, dok historijsko priznanje zavisi od prihvatanja i utvrđivanja od nadležnih službi. Dakle, svaki osnov priznanja, bilo u slučaju Zakona o protestantima iz 1961., Zakona o izraelitima iz 1890. ili Naredbe o budistima iz 1983. sadržavala je eksplicitnu formulaciju, kojom je garantovan položaj zakonskog priznanja.

Zakon o protestantima, 1961. god.

„§ 1. **Ustavna odredba.** Evangelička crkva augsburgske i helvetske konfesije u Austriji kao i u njoj ujedinjena Evangelička crkva augsburgske konfesije u Austriji i Evangelička crkva helvetske konfesije u Austriji – u daljem tekstu sve navedene kao ‘Evangelička crkva’ – zakonski su priznate crkve, u smislu člana 15 Temeljnog državnog zakona od 21. decembra 1867, L.d.z. br. 142, o općim pravima državljana.“⁹

5 List državnih zakona br. 142/1867; Sve prevode načinio je autor članka (ukoliko se ne naglasi suprotno).

6 List državnih zakona br. 68/1874; „Reichsgesetzblatt 1849-1918 (kroatisch)“, *ALEX - Historische Rechts- und Gesetzestexte Online*, 1874, str. 151, <http://alex.onb.ac.at/cgi-content/alex?aid=rsk&datum=1874&page=173&size=45>, pristupljeno 5.1.2017.

7 Kalb, Potz i Schinkele, *Religionsrecht*, str. 93–112.

8 V. Bundesministerium für Unterricht, „Vortrag des Bundesministeriums für Unterricht und Kunst im Ministerrat betreffend die Anerkennung der Anhänger der Armenisch-apostolischen Kirche als Religionsgesellschaft“, *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht*, 24 (1973), str. 50–62; Karl W. Schwarz, „VwGH 20.7.2012“, *Österreichisches Archiv für Recht und Religion*, 60 (2013), str. 197–206.

9 Savezni službeni list br. 182/1961.

Zakon o izraelitima, 1890. god.

„§ 1. Izraelitsko vjerezakonsko društvo u Austriji priznato je vjerezakonsko društvo u smislu člana 15 Temelnog državnog zakona o općim pravima državljana.“¹⁰

Naredba o budistima, 1983. god.

„Ovim [aktom] objavljuje se priznanje sljedbenika budizma kao vjerezakonskog društva s imenom 'Austrijsko budističko vjerezakonsko društvo'.“¹¹

U slučaju Austrijskog budističkog društva radi se o priznanju prvi put, na šta ukazuje riječ „ovim“. ¹² U drugim slučajevima, radilo se o ponavljanju priznanja, sa samo deklarativnim, a ne i konstitutivnim učinkom. Naprimjer, u slučaju Armensko-apostolske crkve, Naredba iz 1973. godine samo je potvrđivala postojeće priznanje iz kasnog 18. vijeka:

„Objavljuje se priznanje sljedbenika Armensko-apostolske crkve kao vjerezakonskog društva s imenom 'Armensko-apostolska crkva u Austriji'.“¹³

Sumnje u priznanje Islamske vjerske zajednice

Kako je već naznačeno, uopćeno se smatra da je Islamska vjerska zajednica u Austriji priznata Zakonom o islamu, 1912. godine. U tom pogledu, u članku I. Zakona navodi se:

„Članak I.

Sljedbenicima Islama dozvoljava se u smislu državnoga temeljnog zakona od 21. Decembra 1867., L. d. z. br. 142., naročito članka XV. istoga zakona, priznanje kao vjerezakonsko društvo u kraljevinama i zemljama zastupanim u carevinskom vijeću, prema sljedećim odredbama.“¹⁴

10 List državnih zakona br. 57/1890 u verziji Saveznog službenog lista I, br. 48/2012.

11 Savezni službeni list br. 72/1983.

12 v. Bundesministerium für Unterricht, „Vortrag des Bundesministeriums für Unterricht und Kunst im Ministerrat betreffend die Anerkennung der Anhänger der Armenisch-apostolischen Kirche als Religionsgesellschaft“, str. 62.

13 Savezni službeni list br. 5 /1973.

14 List državnih zakona br. 159/1912 u verziji Saveznog službenog lista br. 164/1988; „Reichsgesetzblatt 1849-1918 (kroatisch)“, *ALEX - Historische Rechts- und Gesetzestexte Online*, 1912, str. 875, preuzeto sa: <http://alex.onb.ac.at/cgi-content/alex?aid=rsk&datum=19120304&seite=00000875>, pristupljeno 5.1.2017; Za udovoljavanje pravnog stanja iz S. s. l. br. 164/1988 izostavili smo dokinutu frazu „po hanefitičkom obredu“ iz citirane verzije iz 1912.

Uprkos zakonskom priznanju, članak I. § 1 zakona, prepustio je uređivanje vanjskih pravnih odnosa putem naredbe, do čega je došlo tek 1979. god.¹⁵ Međutim, Zakon o islamu iz 1912. dokinuo je § 32. Zakona o islamu iz 2015. godine:

„§ 32. Stupanjem na snagu ovog saveznog zakona Zakon o priznanju sljedbenika islama kao vjerozakonskog društva, L.d.z. 159/1912, [...] stupa van snage.“¹⁶

Dakle, ključno je pitanje gdje se u novom zakonu nalazi odredba kojom se (i dalje) priznaje Islamska vjerska zajednica. Naime, prema § 1 Zakona o islamu iz 2015. godine, „Islamska vjerozakonska društva u Austriji priznata su vjerozakonska društva.“¹⁷ Ovaj paragraf sam po sebi izražava položaj (nadamo se „zakonskog“)¹⁸ priznanja islamskih vjerozakonskih društava, kao što je definisano u čl. 15. Temeljnog državnog zakona iz 1867. godine (paragrafi 3. i 4. govore o načinu, odnosno proceduri i uvjetima sticanja položaja priznanja). Ali, ne govori o tome koja vjerozakonska društva već imaju taj položaj, odnosno koja su postojeća vjerozakonska društva „islamska vjerozakonska društva“.

Ako preuzmemo ulogu *advocatus diaboli*, možemo postaviti i pitanje da li je Islamska vjerska zajednica u Austriji uopće „islamsko vjerozakonsko društvo“.¹⁹ U tom pogledu, pojavila su se shvatanja koja Islamsku vjersku zajednicu u Austri-

15 Naredba (odnosno „rješenje“) od 2. maja 1979, br. 9076/7-9c/79; Na osnovi odluke ustavnog suda (V11/87) zamijenjena je vladinom naredbom iz 1988, tzv. „Naredbom o islamu 1988.“ (Savezni službeni list br. 466/1988).

16 Savezni službeni list I, br. 39/2015.

17 Iz toga se već vidi da se više ne radi o zakonu o (jednom i jedinom) islamskom vjerozakonskom društvu, nego o zakonu o više islamskih vjerozakonskih društava, koja već postoje, ili koja će nastati u budućnosti.

18 Pošto se u pravnoj literaturi i javnom diskursu različiti pojmovi – od „zvanično priznato“, „državno priznato“ do samo „priznato“ – nedosljedno koriste u raznim kontekstima, svaka redukcija pojma „zakonski priznato“, kao što se nalazi u čl. 15. Temeljnog državnog zakona iz 1867, potencijalno indicira relativizaciju pravnog položaja. Sam Max von Hussarek, voditelj tadašnjeg Ureda za vjere i predsjedavajući komisije koja je 1909. spremala nacrt prvog Zakona o islamu (koji prvobitno uopće nije predviđao frazu „priznanje“ u naslovu) naglasio je da je se kod kasnijih izmjena nacrtu namjerno izbjegavalo korištenje (punog) pojma „zakonsko priznanje“, što znači da su te finese itekako bitne; v. Rösler, „Die Entstehung des Islamgesetzes ...“, str. 198.

19 Iako to pitanje možda izgleda čudno na prvi pogled, treba uočiti da zakonodavac u Zakonu o islamu iz 2015. nikada ne govori o Islamskoj vjerskoj zajednici koristeći izraz islamsko na deskriptivan način, već koristi njen službeni naziv „Islamska vjerska zajednica u Austriji“ (*Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich*). Korištenje navodnih znakova i velikog slova pokazuje da se riječ „Islamska“ odnosi samo na samoizabran naziv bez izražavanja ikakvog stava zakonodavca. Sistematično gledano, ukazujući na činjenicu da se odredbe o „Islamskoj vjerskoj zajednici“ nalaze u „Saveznom zakonu o vanjskim pravnim odnosima islamskih vjerozakonskih društava“ (Zakon o islamu iz 2015), moglo bi se reći da je „Islamska vjerska zajednica u Austriji“ stvarno „islamsko vjerozakonsko društvo“ u smislu § 1. Međutim, taj argument nije pouzdan, pošto *leges fugitivas* (odredbe koje regulišu stvari koje inače ne odgovaraju općoj svrsi zakona) nisu tako rijetki u državno-crkvenom / vjerskom zakonodavstvu (v. npr. §§ 11. i 11a *Bekennnisgemeinschaftengesetz 1998*, Savezni službeni list I, br. 19/1998 u aktuelnoj verziji).

ji (*Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich*) karakteriziraju kao islamističku, a ne islamsku. Međutim, Zakon je pod tim imenom spominje dva puta, u §§ 9. i 31. Naime, u § 31. navodi se:

„Islamska vjerska zajednica u Austriji, S.s.l. br. 466/1988, i Islamska alevijska vjerska zajednica u Austriji, S.s.l. II br. 133/2013, isto kao i njihovi dijelovi s položajem pravnog lica ostaju u njihovom postojanju netaknuti. One su vjerozakonska društva prema § 9, odnosno § 16. ovog saveznog zakona. U roku od četrnaest dana od stupanja na snagu ovog saveznog zakona moraju se izdati naredbe prema § 3. st. 1., i utvriti [njihovo] postojanje kao vjerozakonskog društva prema ovom saveznom zakonu danom stupanja na snagu ovog saveznog zakona.“²⁰

Kao što se može uočiti, upotrijebljena je drugačija formulacija. Naime, u § 31. koristi se izraz „vjerozakonsko društvo“, a ne „islamsko vjerozakonsko društvo“, pozivajući se na § 9. Napredujući prema § 9., nalazimo samo odredbu u vezi s nazivom, ali ništa o položaju zakonskog priznanja.

„Prava i obaveze ‘Islamske vjerske zajednice u Austriji’

§ 9. (1) Vjerozakonsko društvo ima pravo da izabere ime u okviru postavljenom § 6. st. 1. br. 1.“

U § 6. st. 1. br. 5. navodi se:

„(1) Ustav jednog islamskog vjerozakonskog društva [...] mora [...] uključivati sljedeće specifikacije u službenom jeziku: [...]

5. prikaz vjerskog učenja, uključujući i prikaz jednog teksta suštinskih vjerskih izvora (Kur’an) koji se moraju razlikovati od postojećih zakonski priznatih vjerozakonskih društava, konfesijskih zajednica ili vjerozakonskih društava.“

Dakle, ovaj član izričito i precizno spominje „zakonski priznata vjerozakonska društva“ (za razliku od navedene formulacije § 1. da su „Islamska vjerozakonska društva [...] priznata vjerozakonska društva“) i „vjerozakonska društva“ pojedinačno, čime se ukazuje na to da je riječ o različitim pravnim konceptima u sistemu Zakona o islamu iz 2015. godine.

Zatim, § 31. nadalje kaže da se nakon stupanja na snagu Zakona iz 2015. godine mora izdati naredba koja utvrđuje njihovo „postojanje kao vjerozakonskog društva“:

„Postojanje pravne ličnosti ‘Islamske vjerske zajednice u Austriji’ kao vjerozakonskog društva utvrđeno je prema § 3. st. 1. Zakona o islamu iz 2015. Treći dio [...] Zakona o islamu iz 2015, S. s. I. br. 39/2015 primjenjuje se na nju.“²¹

Međutim, ova naredba o „Islamskoj vjerskoj zajednici u Austriji“ nigdje ne spominje priznanje. U ovom tekstu ne tvrdimo da je Zakon o islamu iz 2015.

²⁰ Savezni službeni list I, br. 39/2015.

²¹ Savezni službeni list II, br. 76/2015.

godine definitivno dokinuo zakonsko priznanje Islamske vjerske zajednice u Austriji, već da je njeno utemeljenje priznanja nesigurno. Naime, sistematičnim tumačenjem zakonskih odredaba može se doći i do zaključka da je Islamska vjerska zajednica Zakonom o islamu iz 2015. još uvijek priznata. Međutim, zbog nepostojanja izričite odredbe o priznanju Islamske vjerske zajednice i pravljenja legističke razlike između pojmova koji se odnose na nju i onih koji se odnose na zakonski priznata vjerozakonska društva, može se zaključiti i suprotno. Stoga, nesigurnost u vezi s njenim temeljnim pravnim položajem izuzetno je značajna.

Paragraf 31. Zakona o islamu iz 2015. godine spominje i Alevijsku vjersku zajednicu. Međutim, ona nije priznata na osnovu Zakona o islamu iz 1912. godine, već naredbom iz 2013. godine, a na osnovu Zakona o priznanju iz 1874. godine. Ta je naredba još uvijek na snazi i glasi:

„Ovim se objavljuje priznanje sljedbenika Islamske alevijske vjerske zajednice kao vjerozakonskog društva pod imenom ‘Islamska alevijska vjerska zajednica u Austriji’“.²²

Prilikom pisanja ovog rada nastojali smo ustanoviti da li je, primjenom istog metoda, Naredba o islamu iz 1988. godine, na koju se poziva § 31 Zakona o islamu iz 2015. godine, stavljena van snage, budući da je njen osnov bio Zakon o islamu iz 1912. godine, koji je ukinut. Bili smo iznenađeni saznanjem da je ta naredba još uvijek na snazi.²³ Međutim, to nema nikakvog učinka, budući da je osnov priznanja Alevijske vjerske zajednice naredba, kako je ranije naznačeno, što znači da dokidanje Zakona o islamu iz 1912. nema posljedica za Alevijsku vjersku zajednicu. S druge strane, u slučaju Islamske vjerske zajednice osnova priznanja je zakon parlamenta.

Ekskurs u politiku i korijene sumnji

U jednoj interpelaciji iz 2016. godine²⁴ jedan član parlamenta iz Slobodarske stranke Austrije (*Freiheitliche Partei Österreichs – FPÖ*) istakao je da je Islamska vjerska zajednica u Austriji prvi put priznata Zakonom o islamu iz 2015. godine. Naime, on je rekao da su i Naredba o islamu iz 1988. godine, kao i Naredba iz 1979. godine, koja joj je prethodila, dokinute, sugerirajući da Islamska vjerska zajednica time nije (nikada ni) imala zakonski osnov za priznanje sve do Zakona

22 Savezni službeni list II, br. 133/2013.

23 Parlamentarni zakon koji zamjenjuje drugi, koji je bio osnova za naredbu, dovoljan je za podržavanje naredbe. Međutim, njena valjanost i primjena zavisi od sadržaja novog zakona i ograničena je njime. Dakle, Naredba o islamu iz 1988, iako je još uvijek na snazi, ne mijenja ništa u odnosu na naš problem.

24 10493/J XXV.GP, 12. oktobar 2016.

o islamu iz 2015. godine. Međutim, u odgovoru na tu tvrdnju,²⁵ tadašnji savezni kancelar Christian Kern istakao je da je Naredba o islamu iz 1988. bila na snazi sve do stupanja Zakona o islamu iz 2015. godine i da je „prenesena“ u zakonsku osnovu § 31. Prema tome, niti zakonodavac niti vlada nisu dokinuli Naredbu o islamu iz 1988. godine, već se promijenila samo njena zakonska osnova.

Pravne pozadine tih tvrdnji izgledaju komplikovane (što i jesu), ali spomenuli smo tu političku raspravu iz posebnog razloga. Naime, čini se da su oba političara, bez obzira na njihove različite pristupe, smatrala da se priznanje Islamske vjerske zajednice zasniva na naredbi. Dok predstavnik Slobodarske stranke Austrije to izričito navodi, ističući da dokidanjem te naredbe ne postoji osnov priznanja Islamske vjerske zajednice, bivši savezni kancelar Christian Kern smatra da je naredba iz 1988. godine još uvijek na snazi, te shodno tome postoji osnov priznanja.

Međutim, ovakav stav Slobodarske stranke Austrije o priznanju Islamske vjerske zajednice nije novost i vjerovatno je politički, a ne pravno motiviran.

„Položaj islama u Austriji kao državno priznatog vjerozakonskog društva u Austriji, što je svojstveno Evropi, mora se preispitati. Migracijski islam ne može automatski dobiti ista prava kao autohtoni muslimani – Bošnjaci iz vremena Habsburške monarhije.“²⁶

Međutim, spomenuta pogrešna koceptija ima svoju historijsku i pravnu pozadinu, na koju ćemo se ukratko osvrnuti u narednim redovima. Naime, na osnovu molbe „Muslimanske socijalne službe“ iz 1971. godine u vezi s odobrenjem osnivanja „bogoštovne općine“²⁷ (*Kultusgemeinde*) nadležni savezni ministar za obrazovanje i umjetnost (odnosno Ured za vjere, koji se nalazio u tom ministarstvu) izdao je 1979. godine upravni akt, formalno kao rješenje (*Bescheid*).

25 10108/AB XXV.GP, 12. decembar 2016.

26 FPÖ – Freiheitlicher Parlamentsklub, *Wir und der Islam*, str. 5, https://rffreistadt.files.wordpress.com/2009/02/wir_und_der_islam_-_freiheitliche_positionen1.pdf, pristupljeno 20.9.2017.

27 Razlika između zakonski priznate crkve / vjerozakonskog društva i bogoštovne općine često je uzrok mnogih konfuzija, naročito u slučaju prevoda tih pojmova. Dok je zakonski priznata crkva / vjerozakonsko društvo austrijski pravni pojam za zajednicu svih sljedbenika jedne konfesije u državi, bogoštovna općina je zajednica sljedbenika date konfesije u okviru određene teritorije (ili na drugom osnovu) s vođstvom i najmanje jednim dušebrižnikom (koji mogu biti identični). Zakonski priznata crkva / vjerozakonsko društvo može imati jednu ili više bogoštovnih općina. Zakonski priznata crkva / vjerozakonsko društvo može imati centralno ili federalno vođstvo (sa strukturom i ustavom) koje predstavlja sve bogoštovne općine, ali ne mora. Štaviše, čak ne moraju biti ni pravna lica (kao što je slučaj s Katoličkom crkvom u Austriji). Sa svakim odobrenjem jedne bogoštovne općine zakonsko priznanje crkve / vjerozakonskog društva u cijeloj državi automatski je implicirano. Ako se radi o prvom odobrenju, onda priznanje ima konstitutivni efekat, u suprotnom je samo deklarativan; usp. Max von Hussarek, *Grundriß des Staatskirchenrechts*, 2. izd. (Leipzig: Duncker & Humblot, 1908), 16–17; Međutim, u slučaju Zakona o islamu iz 1912. bilo je obrnuto. Islamska vjerska zajednica bila je zakonski priznata bez odobrenja bogoštovne općine, na osnovu (upitne) tvrdnje da muslimani ne žele i da tada nisu bili u stanju da osnuju bogoštovnu općinu.

Godine 1983. predsjednik Islamske vjerske zajednice Ahmed Abdelrahimsai opozvan je sa svoje službe od strane nadležnih organa Islamske vjerske zajednice. Međutim, Ured za vjere odbijao je da to primi k znanju.²⁸ Zatim je podnesena žalba²⁹ Ustavnom sudu. Međutim, Sud se morao prvo baviti rješenjem iz 1979. kao prejudicijalnim pitanjem, koje je kvalifikovao kao važuću generalnu naredbu, iako je akt formalno nazvan „rješenjem“.³⁰ Međutim, ova naredba / rješenje je, zbog neoglašavanja u Saveznom službenom listu, dokinuto, ali s odgodom do 31. augusta 1988. godine. U tom roku, nadležni ministar izdao je Naredbu o islamu 1988, kao zamjenu za „rješenje“ iz 1979. godine. Ova naredba stupila je na snagu samo dan prije stavljanja van snage „rješenja“ iz 1979. godine. Dakle, i u slučaju da je osnova priznanja Islamske vjerske zajednice naredba, a ne zakon, ona ne bi izgubila priznanje.³¹

Međutim, kako je naznačeno, Islamska vjerska zajednica nije priznata naredbom, već Zakonom o islamu iz 1912. godine, koji to izričito navodi. S druge strane, tekst naredbe, odnosno rješenja iz 1979. godine ne izražava nigdje, bar ne izričito (pogledati fusnotu 27) zakonsko priznanje, budući da je izdato u svrhu odobrenja bogoštovne općine (Bečke Islamske vjerske općine) i ustava Islamske vjerske zajednice.

28 Bair, *Islamgesetz*, 97; usp. Farid Hafez, *Anas Schakfeh. Das österreichische Gesicht des Islams* (Wien: Braumüller, 2012), str. 54.

29 Austrijski ustavni sud, B 308/85.

30 Ured za vjere shvatao je primjedbu u čl. I. § 1. st. 1. Zakona o islamu iz 1912. o uređenju vanjskih pravnih odnosa putem naredbe kao suvišnu (odnosno kao formulacijsku grešku), pošto bi naredba samo ponavljala nabranje osnovnih organizacijskih uvjeta (za statut, odnosno ustav) u § 6. Zakona o priznanju iz 1874, dok se po njemu odobrenje bogoštovnih općina i statuta daje rješenjem. Dakle, Ured za vjere je zbog nejasnoća u Zakonu o islamu iz 1912. dodatno koristio i Zakon o priznanju iz 1874. Ustavni sud je, međutim, smatrao da se vanjski pravni odnosi Islamske vjerske zajednice u Austriji prema čl. I. § 1. Zakona o islamu iz 1912. moraju urediti (i time i sama bogoštovna općina i ustav odobriti) naredbom, a ne rješenjem. Prema njemu, da nije „rješenje“ kvalifikovao kao naredbu, Islamska vjerska zajednica u Austriji ne bi imala zakonito uređene vanjske pravne odnose. Dakle, Bečka islamska vjerska općina, ni ustav Islamske vjerske zajednice ne bi imali pravnu osnovu. Prema tome, Islamska vjerska zajednica ne bi bila poslovno sposobna.

31 Neovisno od toga upućujemo na jedan aktuelan tok stvari. Austrijsko ministarstvo pravde nedavno je iniciralo pripreme za nacrt jednog saveznog zakona o pravnom čišćenju. Prema objavljenim informacijama, zakoni i naredbe koji su na snagu stupili prije 1. januara 2000. god., bili bi stavljeni van snage, osim onih koji se eksplicitno navedu u zakonu pravnog čišćenja. Ta pravna mjera obuhvatala bi, dakle, među ostalim, i Naredbu o islamu iz 1988. god. Nadležni Ured za vjere, međutim, obratio se crkvama i vjerezakonskim društvima pismom 13. februara 2018. god. (BKA-KA12.810/0004-KULTUSAMT/2018), u kojem ih je pozvao da u roku od tri dana (!) navedu zakone i naredbe koje, po njihovom mišljenju, treba da ostanu na snazi. S obzirom na to da je spomenuta naredba, kako smo objasnili, dosta komplikovano pravno pitanje i da jedan dio pravne struke (a i političara) smatra da je Islamska vjerska zajednica u Austriji priznata (u potpunom smislu) tek Naredbom o islamu iz 1988, taj aktuelni tok čini problematiku ovog rada još značajnijom.

„Na osnovu odredbe člana I. § 1. Zakona od 15. jula 1912, L. d. z. br. 159 o priznanju sljedbenika islama po hanefitičkom obredu kao vjerezakonskog društva i primjenjujući §§ 4. i 5, te zadnji stav § 6. Zakona od 20. maja 1874, L. d. z. br. 68 o priznanju vjerezakonskih društava, daje se odobrenje za:

- 1) osnivanje prve Bečke islamske vjerske općine;
- 2) ustav Islamske vjerske zajednice u Austriji, prema Zakonu od 15. jula 1912, L. d. z. br. 159 o priznanju sljedbenika islama po hanefitičkom obredu kao vjerezakonskog društva.³²

Isto tako, u preambuli Naredbe o islamu iz 1988. godine, koja izričito navodi da je Islamska vjerska zajednica bila priznata Zakonom o islamu iz 1912, kaže se:

„Na osnovu § 1. st. 1. Zakona o priznanju sljedbenika islama po hanefitičkom obredu kao vjerezakonskog društva, L. d. z. br. 159/1912, objavljenog u Saveznom službenom listu br. 164/1988, izdaje se naredba s obzirom na vanjske pravne odnose vjerezakonskog društva priznatog ovim zakonom:

§ 1. Sljedbenici islama kao priznato vjerezakonsko društvo, imaju naziv ‹Islamska vjerska zajednica u Austriji›.“

Naravno i sam predmet molbe Muslimanske socijalne službe iz 1971. godine, koja je bila povod spomenutih naredbi, nije bilo zakonsko priznanje, nego odobrenje lokalne bogoštovne općine i ustava.

Ustavni sud je sam nekoliko puta istakao da je Islamska vjerska zajednica priznata Zakonom o islamu iz 1912., posebno odlukama iz 1987.³³ U literaturi je to uopćeno prihvaćeno, s izuzetkom malog broja autora, koji smatraju da Islamska vjerska zajednica nije ni u kakvom smislu priznata.³⁴ Međutim, postoji određeni broj autora³⁵ koji prave razliku između zakonskog priznanja s posljedicom odobrenja javnog praktikovanja vjere, i priznanja Islamske vjerske zajednice (vjerezakonskog društva) kao korporacije javnog prava. U pogledu Islamske vjerske zajednice, ovi autori priznaju prvi učinak, ali negiraju drugi, odnosno

32 V. „Bescheid des Bundesministers für Unterricht und Kunst vom 2. Mai 1979 betreffend die Erteilung der Genehmigung zur Errichtung der ersten Wiener Islamischen Religionsgemeinde und der Verfassung der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich“, *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht*, 30 (1979), str. 451.

33 Austrijski ustavni sud, 10. decembar 1987, G 146, 147/87 (VfSlg. 11574/1988).

34 Npr. Ernst Hefel, „Kirche und Staat in Österreich“, u *Staatslexikon*, ur. Sacher Hermann, 5. izd., sv. 3 (Freiburg im Breisgau: Göres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft, 1929), 255; Međutim, on je izrazio taj stav bez ikakvog obrazloženja ili navođenja argumenata.

35 Rudolf Köstler, „Religion und Religionsgenossenschaft“, *Juristische Blätter* (1935), 404; Hans Richard Klecatsky i Hans Weiler, *Österreichisches Staatskirchenrecht*, sv. 15 (Wien: Österreichische Staatsdruckerei, 1958), 623. i 23; Felix Ermacora, *Handbuch der Grundfreiheiten und der Menschenrechte* (Wien, 1963), 393; Inge Gampl, *Österreichisches Staatskirchenrecht*, Rechts- und Staatswissenschaften 23 (Wien - New York: Springer, 1971), 131; Johann Schima jun., „Das Islamgesetz und die Grenzen der Verfassungsgerichtsbarkeit“, *Österreichische Juristen-Zeitung* 44 (1989), 545–554; usp. Erwin Melichar, „Zum Erkenntnis des Verfassungsgerichtshofes über das Islamgesetz“, *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht*, 39 (1990), 194–204.

negiraju položaj ove zajednice kao korporacije javnog prava.

U tom pogledu, Johann Schima smatra da Islamska vjerska zajednica nije priznata Zakonom iz 1912. godine u punom smislu člana 15. Temelnog državnog zakona iz 1867. godine. Kao argument ističe da Zakon o islamu iz 1912. godine nije uredio vanjske pravne odnose, već je predvidio njihovo uređivanje posebnom naredbom, koja nije izdata sve do 1979. godine. Prema tome, ovaj autor smatra da je priznat islam kao vjera (vjeroispovijest / konfesija), a ne Islamska vjerska zajednica kao „vjerzakonsko društvo“. Stoga, Islamska vjerska zajednica nije stekla položaj korporacije javnog prava.³⁶

Međutim, problem u ovakvom shvatanju predstavlja posmatranje Zakona o priznanju iz 1874. godine samo u svijetlu crkvenih struktura. Na taj način negira se činjenica da je član 15. Temelnog državnog zakona napravio distinkciju između crkve i vjerzakonskog društva i izričito ih naveo, ukazujući time da je riječ o različitim vrstama zajednica. Štaviše, prema ovom shvatanju ne uzima se u obzir da Zakon o islamu iz 1912. predstavlja *lex specialis* u odnosu na Zakon o priznanju iz 1874. godine, koji je derogirao neke dijelove ranijeg koncepta, odnosno proširio značenje pojma „zakonski priznatog vjerzakonskog društva“. Problem nepostojanja odredbe o vanjskim pravnim odnosima Islamske vjerske zajednice, zbog neizdavanja naredbe koju je naložio Zakon iz 1912. godine, mogao se prevazići sudskom praksom i analognom primjenom općih odredaba o društvima i o drugim crkvama i vjerzakonskim društvima, kao što je već bila praksa.³⁷

36 Međutim, čl. 15. Temelnog državnog zakona iz 1867. ne poznaje koncept „zakonski priznate vjeroispovijesti“. On pravi razliku između zakonski priznatih crkava / vjerzakonskih društava i nepriznatih vjeroispovijesti. Dakle, ili je vjerska zajednica bila zakonski priznata kao vjerzakonsko društvo ili nije. Nešto između toga dvoje nije postojalo. Bair npr. zaključuje da se s priznanjem vjerske zajednice kao vjerzakonskog društva morala automatski pretpostaviti i sposobnost djelovanja, dok se prelaganje uređivanja vanjskih pravnih odnosa na naredbu, koju je tek trebalo izdati, mora smatrati nenamjernim formulacijskim propustom, koji se može ispraviti korištenjem sličnih pravnih normi (iz općeg prava); Bair, *Islamgesetz*, str. 32–33.

37 Ako poredimo npr. § 6. Zakona o priznanju iz 1874, po kojem je ispunjenje sedam pretpostavki u vezi s vanjskim pravnim odnosima obavezan minimum, i § 4. Zakona o protestantima iz 1961, koji spominje samo tri, iako Evangelička crkva redovno uvažava i ostale iz Zakona o priznanju, vidimo da su te pretpostavke tekuće i da su jedva vezane za neko standardizirano nabranjanje. Bair sugerira analognu primjenu § 26. u kombinaciji sa § 867. Općeg građanskog zakonika (*Allgemein Bürgerliches Gesetzbuch*; JGSlg., br. 946/1811 u aktuelnoj verziji); Bair, str. 33.

Odluka Višeg zemaljskog suda u Lincu od 2. februara 1961. godine³⁸

Pitanje priznanja Islamske vjerske zajednice u Austriji, koje se u posljednjoj deceniji ponovo pojavilo, bespredmetno je, posebno ako se ima u vidu odluka Višeg zemaljskog suda u Lincu od 2. februara 1961. godine. U narednom dijelu ukratko ćemo predstaviti činjenice slučaja, u kojem je donesena navedena odluka, vrlo značajna za pitanje priznanja Islamske vjerske zajednice u Austriji.

Naime, 14. septembra 1945. godine Hildegard Finsterer i Faik Đonlagić³⁹ vjenčali su se u Salzburgu pred imamom „muslimanske vjerske zajednice“ (*moslemische religiöse Gemeinschaft*), kako se u sudskim dokumentima deskriptivno navodi. Godine 1946. dobili su kćerku Leilu u Beču, koja je prilikom registracije rođenja (od strane imama) upisana kao bračno dijete. Međutim, nadležni matični ured u Beču registrovao ju je kao vanbračno dijete s prezimenom majke.⁴⁰

Godinu kasnije, Faik je preminuo, a Hildegard je zaključila drugi brak. Godine 1959. Hildegard je podnijela žalbu Višem zemaljskom sudu u Lincu zbog odbijanja nadležnog matičnog ureda u Beču da prezime njenog preminulog muža upiše kao prezime njene kćerke i da kćerku upiše kao dijete rođeno u braku. Pozivala se na savezni zakon iz 1959. godine⁴¹ koji je predviđao da se zaključenje braka pred službenikom zakonski priznate crkve ili vjerozakonskog društva u periodu između 29. juna 1945. i 30. aprila 1946. godine moglo proglasiti valjanim po zahtjevu stranke. U tom pogledu, nadležni Viši zemaljski sud u Lincu morao je prvo utvrditi da li je u konkretnom slučaju riječ o zakonski priznatom vjerozakonskom društvu, odnosno odobroj bogoštovnoj općini.

U prvostepenom postupku sud je odbacio zahtjev, uz obrazloženje da Uredu za vjere nije bilo poznato postojanje „muslimanske vjerske zajednice“, niti je ona bila registrovana u registru udruženja. Štaviše, Ured za vjere u Saveznom

38 Viši zemaljski sud u Lincu, 2. februar 1961, 1 Nc 49/59; v. Hans Weiler, „Entscheidung des OLG. Linz vom 2.2.1961, 1 Nc 49/59“, *Juristische Blätter* 84, izd. 7/8 (1962), str. 199–203.

39 Matični ured Wien-Innere Stadt-Mariahilf, Registar umrlih C, br. 1517, 22. septembar 1947.

40 Do 1938. godine, Austrija je imala konfesijski bračno-pravni sistem, u kojem je svaka zakonski priznata crkva ili vjerozakonsko društvo (osim Islamske vjerske zajednice) vodila matične urede svojih sljedbenika i sklapala njihove brakove, koji su smatrani valjanim od strane države. Aneksijom 1938. godine, Austrija je preuzela njemački civilni Zakon o braku (njemački List državnih zakona br. 106/1938 i List zakona za Austriju br. 244/1938) i njemački Zakon o ličnom stanju (njemački List državnih zakona I S. 1146/1937 i List zakona za Austriju br. 1065/1939), koji ne samo da su oduzeli valjanost vjerski zaključenim brakovima, već su i zabranili održavanje vjerskih bračnih ceremonija prije zaključivanja civilnog braka § 67. Zakona o ličnom stanju (zadnja tačka je, ipak, dokinuta, kao protuustavna od Ustavnog suda 1955. godine; VfSlg. 2944/1955). Poslije Drugog svjetskog rata oba zakona su ponovo uvedeni u drugu Republiku Austriju putem § 1. Zakona o prevođenju prava iz 1945. (*Rechts-Überleitungsgesetz*, Državni zakonski list, br. 6/1945), iako je time stvoreno pravno stanje koje je do danas suprotno obavezama iz čl. VII Konkordata iz 1933/1934 sa Svetom Stolicom (Savezni službeni zakonik II, br. 2/1934).

41 Savezni službeni list, br. 208/1959.

ministarstvu obrazovanja i kulture istakao je da se spomenuta odredba u zakonu iz 1959. godine primjenjuje samo za sljedbenike zakonski priznatih crkava i vjerezakonskih društava, kojima je bila dozvoljena primjena konfesionalnih propisa na pitanja bračnog prava prije aneksije Austrije, 1938. godine, što je izričito isključeno u § 7 Zakona o islamu iz 1912. godine. Drugim riječima, ta se odredba primjenjuje samo na historijski priznate crkve i vjerezakonska društva ili ona priznata na osnovu Zakona o priznanju iz 1874. godine.

Međutim, u drugostepenom postupku, u odluci od 23. marta 1960. godine Vrhovni sud nije smatrao relevantnim da li je muslimanska vjerska zajednica priznata Zakonom o islamu iz 1912, već da li je priznata bilo kojim upravnim aktom, na osnovu kojeg bi se moglo smatrati da je priznata u smislu općeg prava o priznanju, odnosno Zakona o priznanju iz 1874.

Dakle, prvostepena odluka dokinuta je, a slučaj vraćen Višem zemaljskom sudu u Lincu. Ovaj sud usvojio je nekoliko značajnih zaključaka. No, prije njihovih izlaganja, potrebno je, u vrlo kratkim crtama, dati historijski kontekst, što ćemo učiniti u narednim redovima. Naime, 1943. godine osnovano je udruženje pod nazivom „Islamska zajednica u Beču“ (*Islamische Gemeinschaft zu Wien*), za čije je aktivnosti odobrenje, iste godine, dao *Reichsstatthalter* (namjesnik Njemačkog rajha) u Beču,⁴² a koje je poslije prve generalne skupštine predvodio Salih Hadžialić (u izvorima često Salih H. Alich).⁴³ Prema navodima nekoliko svjedoka, uključujući i „Smaila B.“⁴⁴ veliki broj članova ovog udruženja izbjegao je 1945. godine u

42 V. *Wiener Stadt- und Landesarchiv*, M. Abt. 119, A 32, 196/1943; preko David Motadel, *Islam and Nazi Germany's War* (Cambridge, Mass.; London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014), 193 (fn. 59); Međutim, prema podacima iz akta 196/1943, muslimani Beča su već na bajramskom slavlju 23. decembra 1942. god. donijeli odluku o osnivanju ne udruženja, nego bogoštovne općine pod provizornim i deskriptivnim nazivom „muslimanska vjerska općina“ (*muslimanische religiöse Gemeinde*), na kojoj su jednoglasno i izabrali vojnog imama Nuriju Sinanovića za imama i predsjednika općine – odluke koje su obznanili *Reichsstatthalteru* kao nadležnoj službi za vjerska pitanja (v. str. 3 i 4). Također su mu dostavili statute 1922. god. osnovanog udruženja „Islamska općina u Berlinu“ (*Islamische Gemeinde zu Berlin*, po statutima u arapskoj verziji „*al-džami'at ul-islâmi'at fi Berlin*“), koje su odlučili da preuzmu, tako da su dalje u postupku koristili naziv „Islamska općina u Beču“ (*Islamische Gemeinde zu Wien*; ponekad „Islamitische“). Međutim, *Reichsstatthalter*, koji je mjesecima zatezao da potvrdi osnivanje i koji je reagovao tek nakon žalbi muslimana, u maju / junu 1943. god. iz nerazumljivih razloga (navodno zbog imputiranog cilja općine da se bavi i naukom) odlučio je da se ne primjenjuje Zakon o priznanju iz 1874, nego Zakon o udruženjima iz 1867, dakle da se ne potvrdi osnivanje organizacije kao bogoštovne općine, nego kao udruženja i to pod promijenjenim imenom „Islamska zajednica u Beču“ (*Islamische Gemeinschaft zu Wien*), zbog navodno političkih implikacija riječi „općina“. Viši zemaljski sud u Lincu tu pravnu zloupotrebu očigledno nije prihvatio u svojoj odluci iz 1961. god.

43 „Das Beiramfest in Wien“, *Kleine Volks-Zeitung*, 24.9.1943, str. 3; „Das Beiramfest in Wien“, *Kleine Volks-Zeitung*, 6.10.1943, str. 4; „Bajramfest in Wien“, *Kleine Wiener Kriegszeitung*, 24.11.1944, str. 4; „Islamisches Neujahrsfest“, *Kleine Wiener Kriegszeitung*, 16.12.1944, str. 6; usp. Aida Hercegalija, *Salih ef. Hadžialić - Život i da'wetsko djelovanje* (Univerzitet u Zenici, 2013), str. 6.

44 Ta informacija ima poseban značaj u vezi s događajima koje ćemo kasnije spomenuti. Iako

Salzburg i Gornju Austriju. Tu su nastavili s aktivnostima, gdje se, prema nalogu američke okupacijske uprave, posebno brinulo o vjerskim potrebama muslimana, naročito muslimanskih izbjeglica, uključujući i sklapanje brakova.

Na osnovu ovih podataka, Viši zemljaski sud u Linzu je, kako je ranije naznačeno, usvojio nekoliko bitnih zaključaka, koji imaju značajne implikacije na priznanje Islamske vjerske zajednice u Austriji.

Naime, prema mišljenju suda, odobrenje Islamskoj zajednici u Beču iz 1943. godine, kao i nalog za „pastoralnu brigu“ u Salzburgu, predstavljaju akte priznanja vjerske zajednice u smislu Zakona o priznanju iz 1874. godine.⁴⁵ Dakle, sud je smatrao da je „muslimanska vjerska zajednica“ u Salzburgu ustvari „Islamska zajednica u Beču“, koja je premještena u Slazburg, ili da je, u najmanju ruku, pravni nasljednik Islamske zajednice u Beču. Za ovakvo shvatanje Suda odlučujući je bio kontinuitet članova dviju zajednica, njihovo shvatanje da su ista zajednica, te historijska povezanost između te dvije zajednice u različitim periodima. U vezi s tim, dolazimo do pitanja kontinuiteta Islamske vjerske zajednice, o čemu će biti riječi u nastavku.

Kontinuitet Islamske vjerske zajednice

Značaj navedene odluke Višeg zemaljskog suda u Lincu ogleda se ne samo u činjenici da Islamskoj vjerskoj zajednici daje priznanje, nezavisno od Zakona o islamu iz 1912. godine, već da predstavlja i dokaz o pravnom, kao i organizacionom kontinuitetu Islamske vjerske zajednice u Austriji, dosta ranijeg nego je odobren njen ustav i Bečka Islamska vjerska općina, 1979. godine. Zbog toga smatramo da bi na ovom mjestu bilo korisno dati kratak pregled njene historije.

Iako postoje određeni tragovi islama u Austriji prije okupacije Bosne i Hercegovine 1878. godine⁴⁶ na ovom mjestu nećemo ići tako daleko. U tom pogledu, ono što se može smatrati prvim korakom u stvaranju određenog oblika organizirane zajednice za mobilizirane muslimanske vojnike, smještene u Beču, bilo je imenovanje Mehmeda Bećiragića za prvog vojnog imama Beča 1891. godine.⁴⁷ Međutim, u Austriji nisu živjeli samo muslimani vojnici. Naime, u Beč

ne možemo zasigurno utvrditi da se radilo o Smailu Baliću, nekoliko činjenica ukazuje na to, kao npr. da je očigledno bio u bliskim odnosima s Donlagićem, pošto je prema podacima iz registra umrlih (vidi fn. 39) Balić prijavio njegovu smrt nadležnom matičnom uredu.

45 Dakle, registracija udruženja u Salzburgu niti je bila potrebna, niti relevantna poslije 1943. godine, pošto je Islamska zajednica u Beču imala položaj bogoštovne općine, zakonski priznatog vjerskog društva, koje je zaštićeno čl. 15. Temelnog državnog zakona i čiji je položaj time neovisan od bilo kojeg registra za udruženja.

46 V. Amena Shakir, Gernot Stanfel i Martin M. Weinberger (ur.), *Ostarrichislam: Fragmente achthundertjähriger gemeinsamer Geschichte* (Wien: New Academic Press, 2012).

47 Christoph Neumayer i Erwin A. Schmidl (ur.), *Des Kaisers Bosniaken. Die Bosniakisch-Herzegowinischen Truppen in Der k.u.k. Armee. Geschichte Und Uniformierung von 1878 bis 1918* (Wien: Verlag Militaria, 2008), 110; Zijad Šehić, „Vojni imami u bosanskohercegovačkim

su se doselili i drugi, posebno bogati trgovci i studenti, koji su već 1904. godine osnovali prvo muslimansko studentsko udruženje pod nazivom Muslimansko akademsko društvo „Zvijezda“. Zatim je, 1907. godine osnovano udruženje „Svijest“, a 1908. Klub muslimanskih akademičara.⁴⁸ Godine 1900. u Austriji je živio 1281 musliman, od čega je 889 živjelo u Beču.⁴⁹ Iako ovaj broj ne izgleda značajan, treba uzeti u obzir da je zakonski priznata Moravska crkva (*Herrnhuter-Brüderkirche*), deset godina poslije (1910), imala samo 1059 članova, a Armensko-apostolska crkva, također zakonski priznata, samo 607 članova.⁵⁰

Godine 1912, kao posljedica Protokola iz 1909. između Austro-Ugarske i Osmanskog carstva⁵¹ donesen je Zakon o islamu. Dvije godine kasnije, 1914., imenovane su muftije u šest okružnih gradova u Bosni i Hercegovini a u Austriji je vojni imam Abdullah Kurbegović, proglašen (vojnim) muftijom.⁵² U sistemu Islamske zajednice u Bosni, to je značilo da je djelokrug njegove nadležnosti izdignut na viši nivo, kao što je i slučaj kod muftiluka, s tim da nije bio nadležan za muslimanske vojnike u nekoj pokrajini, već za sve muslimanske vojnike na području Austro-Ugarske (uporedivo s vojnim ordinariatom katoličke crkve u Austriji) uz određenu mjeru autonomije.

Poslije Prvog svjetskog rata došlo je do usložnjavanja situacije. Iako je broj muslimana rastao, – u samom Beču je bilo više od 1000 muslimana – institucionalna veza s Bosnom je slabila. Naime, uprkos pravnim garancijama protokola iz 1909. godine, koje je preuzela Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca,⁵³ u čiji je sastav

jedinicama u okviru austrougarske armije 1878-1918“, *Godišnjak Bošnjačke zajednice kulture „Preporod“*, 6, izd. 1 (2006), str. 309–321.

- 48 Harald Waldrauch i Karin Sohler, *Migrantenorganisationen in der Großstadt. Entstehung. Strukturen und Aktivitäten am Beispiel Wiens*, Wohlfahrtspolitik und Sozialforschung 14 (Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2004), 204; Muhamed Hadžijahić, *Od tradicije do identiteta*, 2. izd. (Zagreb, 1990), 179–180; usp. Ibrahim Kemura, „Muslimanska kulturno-prosvjetna društva“, *Analiz GHB XIX–XX* (2001), str. 233–234.
- 49 K.K. Statistische Central-Kommission (ur.), *Die Ergebnisse der Volkszählung vom 31. December 1900 in den im Reichsrathe vertretenen Königreichen und Ländern*, sv. 2 (Wien: Kaiserlich-Königliche Hof- und Staatsdruckerei, 1903), str. 55.
- 50 K.K. Statistische Zentralkommission (ur.), *Die Ergebnisse der Volkszählung vom 31. Dezember 1910 in den im Reichsrathe vertretenen Königreichen und Ländern. Die summarischen Ergebnisse der Volkszählung. Mit 6 Kartogrammen*, sv. 1, Band, 1. Heft (Wien: Kaiserlich-Königliche Hof- und Staatsdruckerei, 1912), 54; Na prvom popisu stanovništva (1890) Moravska crkva je nakon svog zakonskog priznanja, 1880. imala samo 368 članova.
- 51 „Protocol between Austria-Hungary and Turkey. Signed February 26, 1909“, *The American Journal of International Law* 3, izd. 4 (1909), str. 286–289.
- 52 „ABH, ZMF, 1914, 14.479, Militär-Seelsorger, K.u.k. Ministerstvo rata Zajedničkom ministarstvu finansija, Beč, 13. novembar 1914“; v. Šehić, „Vojni imami u Austro-Ugarskoj“, str. 313.
- 53 V. čl. 10 „Treaty of Peace between the Principal Allied and Associated Powers and the Serb-Croat-Slovene State“, *The American Journal of International Law*, 14 (1920), 333–343; na osnovi čl. 51 „Treaty of Peace between the Allied and Associated Powers and Austria Together with the Protocol and Declarations annexed thereto signed at Saint-Germain-En-Laye, September 10, 1919“ (1919), <http://treaties.fc.gov.uk/docs/pdf/1919/TS0011.pdf>, pristu-

ušla i Bosna i Hercegovina, Islamska zajednica, koja je nedugo zatim dobila ime Islamska vjerska zajednica Kraljevine Jugoslavije, borila se za svoj opstanak.

S druge strane, u Austriji je, 1930-ih godina osnovano udruženje pod nazivom „Islamski kulturni savez“ (*Islamischer Kulturbund*), pod vođstvom Umara Rolfa von Ehrenfelsa – koji je prešao na islam i koji je imao labavu vezu s bivšim vojnim muftijom Kurbegovićem i Islamskom zajednicom u Bosni⁵⁴ – te počasnim predsjedništvom muftije Mađarske Abdul-Latifom.⁵⁵

Stoga je osnivanje „Islamske zajednice u Beču“ predstavljalo određeni vid neformalnog obnavljanja institucionalne veze. Naime, ovu zajednicu vodili su službenici Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, kao npr. Hadžialić i drugi,⁵⁶ koji se, u najvećem broju slučajeva, nisu mogli vratiti u Bosnu i Hercegovinu, nakon komunističkog preuzimanja vlasti. U tom pogledu, Islamska vjerska zajednica u Jugoslaviji bila je izolovana, po volji države, te nije smjela održavati formalne veze, s muslimanskim egzilantima. Uprkos tome, Islamska zajednica u Beču, udruženje „Džamia el-islam,“ u Austriji (*Jami'at Al Islam*), zvanično osnovano 1958, koje je do 1962. predvodio Smail Balić, i Muslimanska socijalna služba, koja je 1962. osnovana na inicijativu Balića, bile su bošnjački orijentirane, s jakim ličnim, duhovnim i neformalnim vezama s Islamskom zajednicom u Bosni i Hercegovini, odnosno Jugoslaviji.⁵⁷

Tek početkom političkih reformi krajem 60-ih i početkom 70-ih godina prošlog vijeka došlo je do strukturalnih promjena. Naime, kada je imenovan prvi bosanski predsjednik Saveznog izvršnog vijeća, 1971. godine, Islamska zajednica u Jugoslaviji osjećala se dovoljno sigurnom da službeno imenuje prvog imama u inostranstvu poslije Drugog svjetskog rata. Imenovan je Salim Hadžić,⁵⁸ koji je poslan u Beč, Muslimanskoj socijalnoj službi. Smail Balić, koji je tokom Drugog svjetskog rata studirao u Beču, osnovao je to udruženje samo godinu nakon odluke Višeg zemaljskog suda u Lincu iz 1961, dakle 1962. godine (mada su pripreme počele već 1961), s izričitim ciljem pripreme osnivanja bogoštovne općine u Beču. Uz podršku drugih islamskih udruženja, podnio je već 1971. godine zahtjev Saveznom ministarstvu za obrazovanje i umjetnost za odobrenje formiranja bogoštovne općine pod imenom „Islamska općina u Beču“ (*Islamische Gemeinde zu Wien*). Predloženo je, dakle, ime vrlo slično imenu zajednice koja je smatrana priznatom u odluci

pljeno 5.1.2018.

54 Halima Hadžić, *Der Moslemische Sozialdienst. Die kommunikativen Leistungen des Trägers der religiösen und sozialkulturellen Lebens der Muslime in Österreich 1962-1979* (Wien: Safinah, 2006), 88.

55 V. „Neuere Literatur zur Gegenwartsgeschichte des islamischen Orients“, *Die Welt des Islams*, 15, izd. 1/2 (1933), 57; usp. Kinga Dévényi, Munif Abdul-Fattah i Katalin Fiedler, *Catalogue of the Arabic manuscripts in the Library of the Hungarian Academy of Sciences*, Kinga Dévényi (ur.), *Islamic manuscripts and books*, sv. 9 (Leiden – Boston – Budapest – Brill: Library of the Hungarian Academy of Sciences, 2015), str. 7–8.

56 V. „Bajramfest in Wien“, *Kleine Wiener Kriegszeitung*, 24.11.1944, str. 4.

57 Hadžić, *Der Moslemische Sozialdienst*, str. 89.

58 Hadžić, *Der Moslemische Sozialdienst*, str. 163.

Višeg zemaljskog suda u Lincu iz 1961. (*Islamische Gemeinschaft zu Wien*), odnosno identično s ranijom verzijom njenog imena iz 1942. god. (uporedi s fusnotom 42). Uzimajući u obzir spomenute i druge imenske korelacije (npr. 1942. „muslimanische religiöse Gemeinde“, 1945. „muslimische religiöse Gemeinschaft in Salzburg“, 1942. u statutima „al-djamijat ul-islāmijat“, 1958–1962. „Jami’at Al Islam“) i pored svih ostalih spomenutih ličnih i historijskih veza, zaključujemo da Balić zahtjevom iz 1971. godine nije pokušavao da osnuje novu bogoštovnu općinu, nego da obnovi onu koja se smatra takvom u odluci iz 1961. god., odnosno da joj se konačno i u praksi uprave „prizna“ položaj bogoštovne općine, odnosno javno-pravne korporacije. Po logici odluke Višeg zemaljskog suda u Lincu (koja se zasniva na uvažavanju samoshvatanja, odnosno autonomije unutrašnjih poslova zakonsko priznatih crkava i vjerozakonskih društava), to bi značilo da je „Bečka islamska vjerska općina“, u najmanju ruku, pravni nasljednik bogoštovne općine iz odluke, ako ne čak njena obnovljena forma.

Na osnovu zaključaka Višeg zemaljskog suda u Lincu, može se takođe zaključiti da je postojao kontinuitet Islamske vjerske zajednice u Austriji, od njenih prvih koraka, krajem 19. stoljeća (imenovanja vojnih imama), izdavanja Naredbe iz 1979. godine, do danas, s konstantno prisutnim bosanskim elementom i vezom s Islamskom zajednicom u Bosni i Hercegovini.

Iako je udio Bošnjaka u Islamskoj vjerskoj zajednici Austrije danas, vjerovatno, pao na oko 20%, ona ima duboku bosansku, historijsku i pravnu baštinu. To se može uočiti i u drugim okolnostima. Naime, Zakon o islamu iz 1912. godine, u čl. I. § 1. st. 2. izričito je predviđao institucionalnu vezu između Islamske vjerske zajednice u Austriji i Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini.⁵⁹ Zatim, službeni naziv preuzet je od naziva Islamske vjerske zajednice u Jugoslaviji. Osim toga, Ustav Islamske vjerske zajednice u Austriji iz 1979. godine urađen je po uzoru na Autonomni statut iz 1909. godine,⁶⁰ kao i ustav Islamske vjerske zajednice iz 1959. godine. Ustav iz 1979. godine, prema jednom dokumentu Ureda za vjere, zadovoljava čl. I. § 1. st. 2. Zakona o islamu iz 1912.⁶¹

Konačno, čak i danas bošnjačke bogoštovne općine unutar Islamske vjerske

59 „Pri tome treba navlastito paziti na svezu bogoštovne organizacije u ovozemstvu živućih sljedbenika islama s onima koji se nalaze u Bosni i Hercegovini“; *List državnih zakona* br. 159/1912; „Reichsgesetzblatt 1849-1918 (kroatisch)“, *ALEX - Historische Rechts- und Gesetzestexte Online*, 1912, str. 875, preuzeto sa: <http://alex.onb.ac.at/cgi-content/alex?aid=rsk&datum=19120304&seite=00000875>, pristupljeno 5.1.2018.

60 V. oboje u *Ustav islamske zajednice*, 31. oktobar 2017, <http://islamskazajednica.ba/o-sabor/ustav-islamske-zajednice>, pristupljeno 3.1.2018; Muhamed Salkić, *Ustavi Islamske zajednice* (Sarajevo: El-Kalem, 2001), str. 222–273.

61 „Aktuelni nacrt zasniva se na Statutu za autonomnu upravu islamskih vjerskih i vakufsko-mearifskih poslova od 15.4.1909. [...] kao i na aktuelno važećem statutu Islamske vjerske zajednice u Federativnoj narodnoj republici Jugoslaviji iz 1959. To odgovara članku II. § 1. st. 2. Zakona o islamu [iz 1912.]“, Ured za vjere, br. 9076/1-9c/78, Beč, 1978; Očigledno je član I pogrešno zamijenjen članom II, pošto ne postoji član II. § 1. st. 2. u Zakonu o islamu iz 1912.

zajednice u Austriji imaju određenu, barem simboličnu, institucionalnu vezu s reisu-l-ulemom u Sarajevu. Međutim, različiti aspekti te veze trebalo bi da budu predmet daljeg istraživanja. Nije sasvim jasno kakve mogu biti pravne implikacije te veze za obje zajednice. Međutim, trenutni politički i pravni izazovi imaju starije korijene, kao što smo vidjeli. To znači da je razumijevanje pravne historije dviju zajednica ključno za razumijevanje njihovih savremenih izazova. U tom pogledu, nadamo se da je ovaj tekst prvi pregled gorućih pravnih pitanja i poziv / osnov za dalja istraživanja.

Problems of recognition of the Islamic Community in Austria

Abstract

Starting with the description of the often neglected relativization, doubts and common misconceptions regarding the legal recognition of the Islamic Community in Austria the author sees a manifestation of the same problem in the new Islam Act of 2015. In a first step the article therefore examines as usual the guarantees of constitutional law with regard to legal recognition and systematic problems regarding the case of the Islamic Community. However, by referring to a quite unknown decision of the Higher Regional Court of Linz from 1961, the author questions the common narrative of the genesis of the Islamic Community in Austria, establishes a historical and legal connection to the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina and introduces an alternative approach to the problem of recognition of the Islamic Community.

Key words: Islamic Community, Austria, Bosnia, Islam Act, constitutional law, recognition

Institutional Arrangements for Religion in Kosovo

Jeton Mehmedi

Abstract

Given the experience of war, the major challenge for post-war Kosovo has been to create an environment where different religious and ethnic groups can re-negotiate their differences and live in harmony with each other. Religion has been central to public discussion and contestation over the past decade. To minimize the role of religion and so fend off potential incidents, the international community put in place a strong secular system. This secular model has not been satisfied with the separation of state and religion, however, seeking rather a separation of society from religion to the point of marginalizing the latter and relegating it to purely private matters.

Key words: Kosovo, religion, secularism, Islam

Introduction

The Muslim presence in Kosovo dates from the Ottoman period, when Islam became very widespread among Albanians. Since then, the population of Kosovo has been predominately Muslim. While most Kosovo Muslims are ethnically Albanian, many also come from other ethnic groups, including Turks and Bosniaks. The overwhelming majority is Sunni, but there are also small Sufi orders active in Kosovo, like the Bektashi, the Saadi, the Kaderi, the Rufai, and the Malami. *Bashkësia Islame e Kosovës* (the Islamic Community of Kosovo) is the official representative institution of the Muslim community. Before 1993, the Islamic Community was part of the Islamic Religious Community of Yugoslavia, a cen-

tralized body with headquarters in Sarajevo.

According to the most recent census in Kosovo, in 2011, an overwhelming majority or 95% of an overall population of nearly 1.8 million identify as Muslims. A further 2.2% identify as Catholic and some 1.5% as Orthodox. This census was boycotted by most of the Serb population of Kosovo, most of whom belong to the Orthodox Church. Consequently, the exact number of Orthodox is unknown. Certain other communities are also present, including Protestants, Jews, and those who did not declare any religious affiliation.

Despite this Muslim majority, Kosovar society is considered largely secular. Indeed, secularization in Kosovo and the Balkans more generally arguably goes back to the days of socialist Yugoslavia when religion and religious actors were de-emphasised. In the 1960s, the authorities implemented important integration and modernization policies in certain Muslim-populated areas of Yugoslavia. This process resulted in the creation of a largely atheist political and intellectual elite that defined itself through reference to socialism, progress and Yugoslavism, rather than religion. It also led to extreme marginalization of the Muslim clergy. Islam was thus relegated to the private sphere: worship and religious practices, annual religious feasts, and traditional ceremonies for weddings and funerals. In some countries, like Albania, the Communist regime supported intellectuals from among the academic communities of historians, linguists, ethnographers, writers, artists and students of Marxist ideology, and encouraged them to transmit Communist ideas into the religious sphere.¹

Overall, Communist regimes had an immense impact on the place of religion in society. According to Waardenburg, religion was confined to the private sphere and the public and political expression of it strictly prohibited.

...religion was decried as intellectually backward and politically reactionary. Religious organizations could operate strictly for religious purposes only. No religious organizations were allowed to engage in education, health service or social work. As a rule, religious property was confiscated or nationalized. All religious leaders were strictly controlled and could be questioned and imprisoned on the slightest suspicion. People known to be religious were excluded from careers in the public sphere. Spiritual quests and expressions were judged to be damaging to the society. On the other hand, members of the party had to declare themselves convicted atheists. Given these restrictions, as a result, younger generations of Muslims could not learn to know their religion well. In so far as they considered themselves as Muslims, they did so primarily in a social sense. For the state they were only secular citizens of equal status.²

Communism led to the creation of an atheist political elite, many of whom would go on to hold key positions in politics and academia in post-Communist

1 Arolda Elbasani and Olivier Roy, "Islam in the post-Communist Balkans: alternative pathways to God", *Southeast European and Black Sea Studies*, 15:4 (2016), pp. 457-71.

2 Jacques Waardenburg, "Politics and Religion in the Balkans", *Islamic Studies*, 16:2/3 (1997), pp. 383-402.

times as well, continuing to shape relations between the state and religion. It was, however, possible for post-Communist governments to open up to some degree and enter into contractual relations with the religious authorities. In the Muslim-majority countries of the Balkans, the phenomenon of government-sponsored 'official' Islam was born. This organizational concept refers to the creation of centralized state-approved religious hierarchies that have served as powerful interlocutors in the spreading of politically-conceived and national renderings of Islam³. Headed by a Chief Mufti, governed by formal statutes, and supported and monitored by the state, such central hierarchies are formally acknowledged as the sole authority empowered to issue binding decisions on administrative or spiritual issues of pertinence to the Muslim community. They enjoy preferential relations with the state, as the only associations in a position to negotiate bilateral agreements with the state, engage in dialogue with government authorities, be represented in government institutions, enjoy unfettered access to public media, and benefit from government funding, roles which mark them out as the governing 'authority' in charge of the community of Muslim believers.⁴

The official hierarchy, in return, was expected to facilitate state oversight over the community of believers and to keep it free of alternative foreign influences. Neither the state apparatus nor the religious hierarchies could halt the wave of foreign influences that washed over post-war Bosnia and Kosovo and post-Communist Albania, however. These countries became a competitive marketplace, where foreign ideas and actors, including foreign missionaries, students, humanitarian organizations and online media, competed with the established institutions and national ideologies for market share.⁵ Cash-rich Arab organizations and a myriad of other Middle Eastern and Turkish organizations targeted Muslim communities in the Balkans, not just to win post-atheist souls, but also to gain a foothold in Europe. They provided financial resources for the recovery of Islam: funds for the rebuilding of infrastructure, scholarships for students abroad, foreign literature, local translations, religious missionaries, education networks and abundant humanitarian assistance. The dilemmas these foreign Islamic movements and their interpretations introduced pushed local Muslims to search for ideas that suited their societies better and so to take ownership of their own local 'ways' of pursuing faith.⁶

Both because of the foreign threat and the aspiration to join the European

3 Kerem Oktem, "Between emigration, de-islamization and the nation-state: Muslim communities in the Balkans today", *Southeast European and Black Sea Studies*, 11: 2 (2011), pp. 155-71.

4 Arolda Elbasani, "Islam and democracy at the fringes of Europe: The role of useful historical legacies", *Politics and Religion*, 1:24 (2016).

5 Harun Karčić, "Globalisation and Islam in Bosnia: Foreign influences and their effects", *Totalitarian Movements and Political Religions*, 11:2 (2010), pp. 151-66.

6 Enes Karić, "Is 'Euro-Islam' a myth, challenge or a real opportunity for Muslims and Europe?", *Journal of Muslim Minority Affairs*, 23:2 (2012), pp. 435-42.

Union, relations between the state and the religious community intensified, with a shared focus on a common agenda. The promise of EU membership for the Muslim-majority countries of the Western Balkans has brought them into closer contact with the EU and the Europe-wide debates on what it is to be a good Muslim in contemporary Europe. While sceptics have argued that Muslim identity may be an obstacle from the EU perspective, political and religious figures started connecting with European discourses on 'good' vs. 'bad' Islam, emphasizing terms like 'European Islam' or 'Traditional Islam'.

'Regulating' religion in Kosovo has proved a difficult task. On the one hand, the international community has been deeply concerned with establishing a constitutional basis for a new Kosovar identity, without national or religious flavour. On the other hand, the 'return' of religion to the public sphere has created a major gap between the positions of the political classes and of believers in the major debates that have captivated the interest of the public. This paper aims to show how that has happened.

Dealing with a post-secular dilemma

The Constitution of the Republic of Kosovo was ratified on 9 April, 2008, two months after Kosovo's declaration of independence, and stipulates that "the Republic of Kosovo is a secular state and is neutral in matters of religious beliefs."⁷ In its guarantee of core fundamental rights, the Constitution declares that "Freedom of belief, conscience and religion includes the right to accept and manifest religion, the right to express personal beliefs and the right to accept or refuse membership in a religious community or group."⁸ The Constitution also gives religious groups the freedom to regulate independently their internal organization, religious activities and religious ceremonies. Religious denominations also have the right to establish religious schools and charitable institutions.

The Constitution is based on Marti Ahtisaari's *Comprehensive Proposal for the Kosovo Status Settlement*, submitted to the UN Security Council in 2007, which maintains that "the Constitution of Kosovo shall affirm that Kosovo has no official religion and shall be neutral on questions of religious belief."⁹ The neutrality of the state with regard to religion is expressed through a vague law on freedom of religion. To date, the only law regulating religion in Kosovo is the 2006 *Law on Freedom of Religion in Kosovo*. The law recognizes five religious communities in Kosovo, namely the Islamic Community, the Serbian Orthodox Church, the Roman Catholic

7 *The Constitution of the Republic of Kosovo*, Article 8.

8 *Ibid.*, Article 38.

9 Marti Ahtisaari, *Report of the Special Envoy of the Secretary General on Kosovo's Future Status*, Article 1.4, (United Nations: Security Council, 2007).

Church, the Jewish Religious Community and the Evangelical Church.

The religious communities, and especially the Islamic Community, as the largest of them, have made continuous calls on the government to revise the law. According to an analysis published by the Institute for Religion and Public Policy, the law fails to address a critical aspect of freedom of religion, namely, the right of the religious communities to assume legal form and the status of legal entity. Accordingly, the law's impact cannot be truly assessed until the issues of registration and of status as a legal entity are clarified in legislation and regulation. "Without entity status, religious communities can only function on the most basic level," the report says.¹⁰ It also warns that the religious communities face discriminatory legal obstacles in acquiring or renting places of worship, financially supporting clergy and other religious personnel, entering into contracts necessary to conduct religious activities, and protecting their rights legally.

There are studies that argue that the secular model in Kosovo, as framed by the international community and implemented by the local political elites, aims beyond the separation of state and religion at the separation of society and religion to the point of relegating the latter to the purely private sphere. This may be understood in terms of the distinction between political secularism and social secularism. According to Gola and Selaci, political secularism, in the sense of the separation or independence of the state from religious authority, is a political norm that has been accepted and, one might add, never contested by the Kosovan public. Social secularism, however, is related to values, practices, social habits and everyday life and poses a problem in Kosovo. "Rather than a principle of the state's equidistance from the different worldviews competing in the public space, secularism in Kosovo is used as an identity tool or an instrument of identity politics aiming at distancing its society from religion as a way to affirm its 'western orientation' and secular tradition."¹¹

The Kosovo government has repeatedly emphasized the secular as a major feature of the new Kosovan identity, stating that "The state of Kosovo has been built on three principles, which are also its three pillars: democracy, multi-ethnicity and secularism".¹² Members of academia are also keen to defend the secular nature of the state and can respond in harsh tones to any public manifestation of religion, as demonstrated below.

Overall, the public debate on religious issues has been conducted by three categories of actors: the political elites, who have an eye to the international community and are keen to demonstrate that Kosovo is a secular state with a Euro-

10 Institute on Religion and Public Policy, *Analysis on the Law on Freedom of Religion in Kosovo*, 2006.

11 Ardian Gola and Gezim Selaci, "Socio-political and religious dynamics in Kosovo from the Post-Secularist Perspective", *Croatian Political Science Review*, 54:4 (2017), pp. 85-108.

12 Jeton Mehmeti, "Faith and Politics in Kosovo: The Status of Religious Communities in a Secular Country", *The Revival of Islam in the Balkans: From Identity to Religiosity*, Olivier Roy and Arolda Elbasani (eds.), (UK: Palgrave Macmillan, 2016), pp. 62-80.

pean-style constitutional framework; the media, intellectuals and NGOs, who are divided between secular and more religion-friendly views; and, the religious communities, which have their own interest in the issue.

Public discourse over religious issues

Less than three days after Muslims in Kosovo celebrated “Eid al-Fitr” in 2016, a member of the Kosovo Academy of Sciences and Arts published a “Letter to Muslims of Facebook”. The author, Mehmet Kraja, who refers to himself as secular, was expressing dissatisfaction with the public display of Islam in Kosovo, especially during the month of Ramadan. He addressed his letter to all “the varieties of Muslim” in Kosovo, “traditional Muslims”, “moderate or not”, “fundamentalists or not”, “Wahabi or not”, “true believers or the manipulated”, asking them a fundamental question: “What will you do with Kosovo; will you take it East or West?”¹³ The letter triggered a harsh reaction on social media.

Debate over the Muslim identity of the country has been under the scrutiny of the international media too,¹⁴ especially in recent years, as individual Kosovars have joined military groups in Syria and Iraq. Some studies estimate that as many as 300 may have participated in the conflict there between 2012 and 2016.¹⁵ In August 2014, the Kosovo authorities launched a major operation against suspected domestic militants believed to have fought in Syria and Iraq, arresting at least 40 people. A few weeks later, another 15 were arrested, this time including nine¹⁶ imams and six¹⁷ other influential Muslim leaders. In early 2016, the Kosovo Parliament passed *Law 05/L-002*, prohibiting participation in armed conflicts outside the state. The law was designed to allow the prosecution of any individuals who participate in such conflicts, those who publicly or secretly encourage them to join military groups, and those who finance their travel. Under the law, any-

13 Mehmet Kraja, “Leter myslimaneve te Facebook-ut” (Letter to Muslims of Facebook), 2016, <http://lajmi.net/mehmet-kraja-leter-myslimaneve-te-facebook-ut-kosova-kurre-shtet-islamik/>, last accessed: 12.02.2018.

14 Carlotta Gall, “How the Saudis turned Kosovo into fertile ground for ISIS”, https://www.nytimes.com/2016/05/22/world/europe/how-the-saudis-turned-kosovo-into-fertile-ground-for-isis.html?_r=0, accessed 12.02.2018.

15 Kosovar Center for Security Studies, “Women in Violent Extremism: Lessons Learned from Kosovo”, (Prishtine, 2017), <http://www.qkss.org/en/Reports/Women-in-Violent-Extremism-Lessons-learned-from-Kosovo-841>, last accessed 14.2.2018.

16 Nektar Zogjani, “Kosovo President Hails Round-up of Suspected Militants”, *BIRN: Prishtine, 2014*, <http://www.balkaninsight.com/en/article/kosovo-police-arrests-suspected-terrorists>, last accessed 14.02.2018.

17 Fatos Bytyqi, “Kosovo imams arrested in push to stop fighters going to Syria, Iraq.” (*Reuters*, 2014), <http://www.reuters.com/article/2014/09/17/us-kosovo-islamist-arrests-idUSKBN0HC1B420140917>, last accessed 14.02.2018.

one who organises, recruits, leads or trains people with the aim of joining armed conflict outside Kosovo may be sentenced to imprisonment of between five and fifteen years.¹⁸ The law also prescribes imprisonment of six months to five years for any public call to join such conflicts, whether on social networks or through other media.

Overall, “the fight against terrorism” has become a top priority for government institutions. According to the Government, Kosovo leads the fight against radicalisation, religious extremist and terrorism in the region.¹⁹ In fact, Kosovo holds the European record for terror-related police and legal actions.²⁰ An investigative report, published online, indicates that, in the absence of evidence, the courts tend to give either reduced sentences or order house arrest for defendants, some of whom have admitted having been in Syria, but claim not to have engaged in terrorist activities.²¹ The same report quotes several defendants as claiming that their lawyers, for the most part state-appointed public defenders, have tried to convince them to plead guilty, regardless of the evidence. The same judicial zeal is not evident in other criminal cases, especially the fight against corruption or organised crime, a condition for EU-visa liberalization. A court monitoring report found dozens of corruption cases had been allowed to expire, due to prosecution delays.²²

The issue has been vehemently debated in the media. The arrest of “jihadists”, as the media label them, became not just a media show, but also spurred harsh confrontation. While some, like Kraja, see the danger as coming from the Kosovo Muslims, other intellectuals regard the state’s response as harsh and disproportionate. For example, Rexhep Qosja, a highly respected academic, has compared the state’s actions to those of leaders under the former Yugoslavia. As he says, “We were accustomed to being put in prison by Ranković and Milošević for nationalistic indoctrination, but I never expected that, in a democracy, Albanians would be put in jail for indoctrination: this time for religious indoctrination!”²³

Another public figure, Gezim Kelmendi, then a member of parliament from the Justice Party, considered a party with Islamic roots, withdrew from the governing coalition in protest at the arrest of the imams. He denounced the government’s action as “politically motivated” and as revenge against imams who had

18 Kosovo Assembly, *Law on the Prohibition against Joining Armed Conflicts outside State Territory*, <http://www.kuvendikosoves.org/common/docs/ligjet/05-L-002%20a.pdf> accessed 25 May 2017.

19 *Koha Ditore*, “Kosova, lidere e rajonit ne luftimin e ekstremizmit fetar (Kosovo, a leader in the region in fighting religious extremism).” (Prishtine, 2016), <http://koha.net/?id=27&cl=46033>.

20 <http://prishtinainsight.com/total-49-years-prison-five-kosovar-terrorists/>.

21 <http://prishtinainsight.com/kosovos-war-terror-turns-court-farce-mag/>.

22 Balkan Investigative Reporting Network 2016, *Annual Court Monitoring Report*, 2016, http://birn.eu.com/en/file/show/BIRN%20court%20report%202016_ENG_web_final.pdf, accessed 13.2.2018.

23 *Gazeta Tema*, <http://www.gazetatema.net/web/2014/10/07/rexhep-qosja-kundershton-arrestimet-per-terrorizem-ne-kosove-deklaratat-e-tyre-njesoj-si-te-maks-velos/>

not supported it in the 2014 parliamentary elections²⁴. Kelmendi also pointed out the contribution made by the arrested imams during the Kosovo war, noting that most of them had taken part in the fight against the Milošević regime. Later, Kelmendi denounced his own party as well, accusing it of “treason and cheating its voters”²⁵. The Justice Party continued to serve in the Government coalition.

Another public debate that arises from time to time is the issue of the *hijab* in public schools. In recent years, there have been cases of girls being refused enrolment at public schools because of their headscarves. Public school teachers have also been suspended for the same reason. A case that generated huge debate in 2016 involved the suspension of Fatmire Bujupi from a public school because of her headscarf. The incident happened at the Drenoc village primary school in the municipality of Malisheva, to which she had been recently appointed by the local authorities as the mathematics teacher. Some parents complained to the school authorities that their children did not want to be taught by a covered teacher and were anxious that “the teacher might broach the topic of religion in her class.”²⁶ The case was widely debated in the media. Many public figures,²⁷ including members of parliament²⁸ and religious leaders,²⁹ defended her right to wear the headscarf, so long as she was a qualified teacher of mathematics. The Minister of Education, however, said that “she has the right to express her religious beliefs, but not inside public schools, because the hijab itself constitutes a sort of pressure on students and a sort of religious propaganda.”³⁰

Under Kosovo law, wearing the headscarf in public schools is prohibited. The issue was debated in Parliament. In 2011, the Justice Party proposed to Parliament two amendments to the *Law on Pre-university Education*. One was to allow schoolgirls wearing the headscarf to attend public schools. The other was on including religious education in the public school curriculum. A majority of parliament voted against both removing the ban on girls covering their heads while attending public schools and introducing religious education into the curriculum.

24 *Portali Tetova sot*, <http://www.tetovasot.com/2014/09/arrestimi-i-12-hoxhallareve-gezim-kelmendi-largohet-nga-grupi-parlamentar-i-pdk-se/>

25 *Zeri*, <http://www.zeri.info/aktuale/22409/gezim-kelmendi-me-shoke-braktis-partine-e-drejtetise/>

26 *Klan Kosova TV*, <http://klankosova.tv/mbulesa-i-nxjerr-probleme-mesimdheneses-ajo-thote-se-po-i-behen-qellimshem-video/>.

27 *Indeksonline*, <http://indiksonline.net/lajmet/halil-matoshi-i-del-ne-mbrojtje-arsimtares-e-cila-mund-te-perjashetohet-per-shkak-te-shamise-33448/>.

28 *Lajmi*, <http://lajmi.net/kelmendi-shamine-e-mesueses-fatmire-bujupi-e-mbron-kushtetuta-e-republikes-se-kosoves/>.

29 *Klan Kosova*, <http://klankosova.tv/tag/fatmire-bujupi/>.

30 Daily newspaper *Koha Ditore* of 22 November 2016, print edition.

Concluding remarks

All institutional arrangements to date have been made with a view to making a secular and multi-ethnic society in Kosovo. Religious freedom and freedom of association, however, have also been firmly guaranteed under the same legal provisions. This has not prevented the emergence of many religious issues over the years. First, religious communities have repeatedly complained that the current legislation does not accommodate their basic needs, such as the need for proper legal status. The government, on the other hand, has been focused on other emerging religious issues, particularly “suppressing religious extremism and radical Islam”. Non-state actors have criticized the government’s approach to tackling this phenomenon as more reactive than proactive.

The public debate on religious issues shows the existing gaps in institutional arrangements governing religion in Kosovo. The debate over religion and religious issues will consequently continue among those whose goal is to preserve the principles of secularism, those who hold mixed opinions, and those demanding greater attention be paid to the religious concerns of their people.

Institucionalno uređenje religije na Kosovu

Sažetak

S obzirom na iskustvo rata, glavni izazov za poslijeratno Kosovo bio je stvaranje okruženja u kojem različite religijske i etničke grupe mogu iznova premostiti razlike i živjeti u harmoniji jedni s drugima. Tokom protekle decenije, religija je imala veoma značajno mjesto u javnim diskusijama i sporenjima. Da bi minimizirala ulogu religije, pa time otklonila i mogućnost incidenata, međunarodna zajednica je uspostavila snažan sekularni sistem. Međutim, ovaj sekularni model nije se zadovoljio odvajanjem države i religije, već nastoji odvojiti društvo od religije, do te mjere da je religija marginalizirana i protjerana među čisto privatne stvari.

Ključne riječi: Kosovo, religija, sekularizam, islam



ISKUŠENJA VREMENA I ODGOVORNOST HISTORIČARA

Ramiza Smajić

Sažetak

Raspad Jugoslavije i tranzicijski period u cjelini izazvali su diferenciranje balkanskih historičara u pogledu na procese u prošlosti, obradu zatamnjenih stranica historije, promjene u uglu gledanja, nivo svijesti i obrazovanja i standarde rada i razvoja. Politiziranje u načinu rada i tendenciozna problematika uključili su nasilnu simetriju u pristupu svakako osjetljivim temama. To je dovelo u pitanje općenito odgovornost historičara, ali i otkrilo niz preduvjeta koji su historičarima i cijelim institucijama zadali okvire lokalističkog djelovanja. Historičari su već duže vrijeme posebno pred iskušenjem parcijaliziranja, što se ne odražava samo na rezultate historiografije nego i direktno na generacije koje obrazuju.

Ključne riječi: Bosna i Hercegovina, historiografija, politika, identitet, odgovornost historičara

*

Naslov ovog rada poslužio je za javno predavanje 2011. godine, ali ne samo da nije izgubio na aktuelnosti nego je, naprotiv, dobio na svojoj kompleksnosti.¹ Ono što se u javnom diskursu, oblikovanom političkom zbiljom, zanemaruje jeste da u historiografiji nema adaktiranja, da je pred istraživačima stalno preispitivanje procesa i njihovih posljedica, na isti način kako se i čovjek kontinuirano preispituje u životu kroz otkrivanje novih spoznaja i usložnjavanje životnih okolnosti.

1 Javno predavanje pod nazivom „Iskušenja vremena i odgovornost historičara“ održano je 14.11.2011. godine, u sklopu redovnih foruma Centra za napredne studije i BALMED-a.

Institucionalno lokaliziranje

Mnogi problemi istaknuti u predavanju iz 2011. godine još uvijek su prisutni, a posebno je primjetno da stručni dio javnosti na njih slabo reagira. Da ta pitanja sve više opterećuju svijet nauke, a povrh svega otežavaju rješavanje svakodnevnih problema u oblastima gdje se očekuje odgovor historiografije, vidi se paralelno i kroz situaciju u akademskoj zajednici i kroz reakcije javnosti, koja, naravno, nema odgovornosti u ovom slučaju, ali trpi i poduzima aktivnosti koje zbog svoje neprimjerenosti opet padaju na teret naučnika.² Laička javnost najčešće reagira nakon politizacije određenog događaja, procesa ili prosto ličnosti iz bliže ili dalje prošlosti, i to samo po sebi nije loše. Problem počinje kad do politizacije dolazi od onih koji ne raspolažu dostatno stručnim informacijama, a svoju javnu funkciju postave kao garant opravdanosti stavova i postupaka. Problem o kojem se ne govori, a od ključne je važnosti, jeste šutnja onih koji bi trebalo da imaju stav, prvenstveno historičari okupljeni oko Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Odsjeka za historiju Filozofskog fakulteta u Sarajevu, Tuzli, Mostaru ili Instituta za historiju. Pojedinačni istupi rijetki su i uglavnom se nalaze razlozi zašto određeni problem ne bi trebalo da bude u fokusu historičara.³ Nipošto se ne smije gubiti iz vida činjenica da je do rata 1992–1995. godine u Bosni i Hercegovini postojala tek jedna katedra za historiju, a da ih danas ima desetak. Takva situacija uz problematičnu realizaciju bolonjskog sistema dovela je do hiperprodukcije kadra, zvanja, kao i literature na osnovu postignutih zvanja. Ta bi činjenica bila ohrabrujuća da s takvom produkcijom nije došlo i do samoizolacije katedri do te mjere da isti sastavi komisija za disertacije ili izbore u zvanja ustaljeno podmiruju sve periode historije na katedrama, što je nekad bilo nezamislivo. Prateći problem uz ovakvo stanje jeste narušavanje kolegijalnosti optužbama za nestručnost, koje su posebno česte kad su neki svjetski finansijski fondovi okrenuti obilježavanju godišnjica historijskih događaja i kad dođe do bespoštednog otimanja za vođstvo u takvim projektima, pa čak i masovnog bojkota učesća.⁴

2 Kao primjer može poslužiti rješavanje imenovanja jedne lokalne škole (OŠ „Mustafa Busu-ladžić“, Dobroševići, Sarajevo), koje se u posljednjih godinu i po dana pretvorilo prvo u pitanje međustranačkih razilaženja, a potom u pitanje odmjeravanja snaga, tumačenja fašizma i anti-fašizma i kvalifikacija cijelih procesa i naroda. Dok u zemljama regiona nije problem što rade na rehabilitaciji cijelih sistema, u Bosni i Hercegovini se karakteriše fašizmom – ne djelovanje, nego – razmišljanje pojedinaca o kojem većina prosječne javnosti donedavno uglavnom nije znala ništa. Jednako neznanje u medijskom eksponiranju pokazali su pojedinci, samoprozvani analitičari, koliko i institucije od kojih bi se očekivao bar najosnovniji napor da se posvete temeljitom istraživanju ovakvih pitanja, koja vladajuće ideologije ne žele vidjeti. (Detaljnije vidjeti zapisnike zasjedanja Skupštine Kantona Sarajevo tokom 2016, 2017. i početkom 2018. godine).

3 Nijedna od navedenih institucija i univerzitetskih jedinica javno i službeno nemaju stava oko imenovanja jezika Bošnjaka u Republici Srpskoj, npr., dok su srodne institucije u regionu aktivno involvirane u opravdavanje ili osporavanje zabrane jednom narodu da svoj jezik naziva kako želi.

4 U tom znaku prošlo je i obilježavanje stogodišnjice početka Prvog svjetskog rata 2014. godine. Vidjeti primjer: <http://www.rtvbn.com/17610/na-obiljezavanju-stogodisnjice-samo-porazeni-iz-1918-godine%3E>

Odgovornost historičara se, dakle, očituje se na dva polja, onog koje stvaraju okolnosti i onog koje čini nivo obrazovanja, interesovanja, subjektivnosti, objektivnosti, sposobnosti i svijesti. Podsjetimo li se kod ovog potonjeg da su historičari po prirodi profesije pozvani da oblikuju svijest, onda se ne može oti utisku da je ovo vrijeme nekih novih parametara, koji za rezultat imaju poricanje stvarnosti. Umjesto da oblikuju svijest iskustvima prošlosti, historičari danas sami doživljavaju promjenu svijesti. To se, nažalost, odvija ahistorijskim putevima, pri čemu većina historičara nije samo pasivna, nego samoizolirana, samodostatna i niskih kriterija. Institucionalno se to primjećuje kroz neustanovljavanje strukovnog udruženja na državnom nivou i činjenicu da većina ne osjeća potrebu za drugačijim stanjem. To je jedna od realizacija samoizoliranja, koje nije vezano samo za nekad najveći bosanskohercegovački univerzitet i dva-tri manja. Nije samo ni entitetska podjela postdejtonske Bosne i Hercegovine razvodnila potrebu postojanja zajedničkih udruženja i institucija. Došlo je do mentalnog lokaliziranja, koje je uglavnom jasno generacijama historičara iz prošlog stoljeća.

Jugoslavenska historiografija je, npr., imala kontakte i saradnju, pratila razvoj stranih historiografija, imala aktivnu i bogatu razmjenu svakovrsne izdavačke djelatnosti, a posebno stručne. Naprotiv, historičari su se danas pretvorili u ostrva na kojima sa sigurne udaljenosti kao pasivni posmatrači prate uskovitlane talase svakodnevice. Ta samoizoliranost postala je prirodna i prihvatljiva do te mjere da se čak nova izdavačka produkcija prikazuje unutar kuće, u najužem krugu kolega. Postoji ustezanje od kontakata sa stranim kolegama, osim u prilikama kad oni zatraže pomoć. Iz tog kruga skoro parahistoričara koji brišu smisao historijske nauke razvilo se stvaranje vlastitih kriterija, zbog kojih agilniji autori, ako radove žele objaviti u inostranstvu, dobijaju niske ocjene recenzenata i skoro redovne zahtjeve za zamašnim korekcijama. Čak je i dugo aktuelno pitanje organizacije postdiplomskih studija u institutima ostalo *ad acta* otkako je došlo do stvaranja jednoobraznih generacija koje su zadovoljne sadašnjim stanjem do momenta kad bude otežano finansiranje brzorastućeg broja nosilaca visokih zvanja.⁵

Sve rečeno spada u dugotrajne procese, ali da opisano stanje ne može zauvijek ostati takvo donekle je prepoznalo Federalno ministarstvo obrazovanja i nauke, koje je proteklih godina dva puta okupilo naučnike oko zajedničke analize, prvo tematski užim skupom o nauci i naučnicima u Hercegovini,⁶ a potom savjetovanjem o naučnoj misli u Bosni i Hercegovini.⁷ Predočena izlaganja otkrila su nužnost

5 Da nije riječ samo o „sarajevskoj“ samoizolaciji, pokazalo je i nedavno obavještenje Ministarstva prosvjete i kulture RS-a kojim se od fakulteta u Republici Srpskoj, Akademije umjetnosti Univerziteta u Banjoj Luci i Instituta za genetičke resurse RS-a zahtijeva da od sada izbjegavaju sve naučno-stručne konferencije na nivou BiH. Jasno je da se u ovom slučaju najmanje radi o strategiji in svrhu nauke, ali situacija je takva da su pojedini planirani učesnici najavljenih skupova u Federaciji BiH već otkazali učešće i dolazak iz Republike Srpske.

6 Naučni skup „Hercegovački naučnici i tradicija istraživanja u Hercegovini“, Mostar, 12. decembar 2016.

7 Naučno savjetovanje „Naučna misao u Bosni i Hercegovini – historijski razvoj do kraja XX stoljeća“, Konjic, 19. maj 2017.

dalje analize brojnih razvojnih segmenata naučnog rada. Lično sam uzela učešće sa dva izlaganja, koja su cijelim tokom nametala znak pitanja o stanju današnje historiografije, prvenstveno zatamnjenih stranica osmanskog perioda bosanskohercegovačke historije.⁸ Opredjeljenje za ovu tematiku nužno se nametnulo nakon skupa posvećenog djelu akademika Branislava Đurđeva, koji je 2009. godine organizirala Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine.⁹ Ključna zamjerka uredništva štampanog izdanja na radove koji su posebno privukli pažnju publike odnosila se na podvlačenje značaja ideoloških okvira unutar kojih su djelovali historičari jugoslavenskog perioda i refleksije kojom je njihovo zalaganje na polju nauke usmjerilo tokove savremene historiografije. Nepobitni argumenti koje su nosili radovi na tom skupu samo su potvrdili poznatu maksimu da je zadatak historičara podsjećati ljude na sve ono što žele zaboraviti ili što manje-više svjesno zaobilaze. Sporni su radovi objavljeni, ali je problematika „zatamnjenih mrlja“ ostala i dalje prisutna u historiografiji.

Identitet dijahrono u fokusu historičara i ponašanje na terminološkom planu

Općenito uzevši, historiografija je grana kulture koju mnogi smatraju najodgovornijom za razvoj društva, a bosanski prostor i bosansko društvo paradigma su realizacije duha vremena u kojem se u potpunosti prepoznaje odgovornost historičara. Iako je, dijahrono gledajući na događanja potaknuta političkim porukama istaknutih balkanskih naučnika, očito da više nisu u pitanju pojedinci, nego široka masa historičara opće prakse kao poželjnih u tranzicijskim sistemima, u ovom radu odabrani su likovi koji su u svojim radovima posebno suspendirali pravila historijskog dokaza, i pojave za koje se sa sigurnosti može reći da su izazvane ahistorijskom sviješću. Pored toga, svojevrсни kulturološki autizam u bosanskohercegovačkom društvu nameće dojam ne samo da narodu nije bitno ko je i šta je nego otkriva sve težu odgovornost društvene inelektualne predvodnice za padanje u zamku lokaliziranja i parcijaliziranja. To je najočitije kroz popularizam, ispunjavanje edukativne zadaće u formi rubrike „vjerovali ili ne“, strateško usmjeravanje naučnog rada u cilju prikaza vlastitog identiteta i prošlosti kroz selektivnu građu i aktuelno njegovanje kulta žrtve, umjesto egzaktnije historije stradalništva.

8 Ramiza Smajić, „Hercegovina u historiografskom kaleidoskopu: pogledi dr. Ahmeda S. Al-ičića“, u: *Naučni skup „Hercegovački naučnici/znanstvenici i tradicija istraživanja u Hercegovini“* (Mostar: Federalno ministarstvo obrazovanja i nauke Mostar, 2016), 253-268 (dalje: R. Smajić, „Hercegovina...“); „Istraživanje osmanskog perioda u Bosni i Hercegovini: historiografski izazovi i dometi“, u: *Naučno savjetovanje „Naučna misao u Bosni i Hercegovini – historijski razvoj do kraja XX stoljeća“*, Konjic, 19.5.2017. (u štampi).

9 *Naučno djelo akademika Branislava Đurđeva : Zbornik radova s Međunarodnog okruglog stola održanog u Sarajevu 4. decembra 2009.* (Sarajevo: Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, 2010).

Činjenica je da se teško išta od ovog može shvatiti kao izrazita posebnost bosanskohercegovačkog društva. Cijeli region već je prošao ili prolazi tu fazu, a što se može prepoznati u često očitovanom revoltu Milorada Ekmečića zbog stvaranja „duhovne osnove uništenja srpskog naroda“ od hrvatske nauke kroz udaranje na kontinuitet srpskog prisustva u Bosni ili historijski postanak srpskog naroda,¹⁰ bilo kroz imenovanje svakog diskursa u samoprepoznavanju vlastitog historijskog bića od strane Mladena Ančića kao dio „strategije slabih“.¹¹

Ono gdje se može naglasiti posebnost jeste činjenica da se manipuliše nerellevantnim ili selektivnim izvorima pretežno od izvanbosanske strane, kao i to da se pretežno Bošnjacima nameće dokazivanje vlastitog identiteta.¹² Identitet je općenito (lat.: *identitas* = karakteristična jedinica) individualna osobina po kojoj je osoba ili grupa prepoznatljiva i drugačija. Kad su u pitanju muslimani svijeta, oni su išli različitim identitarnim putevima, ugrađujući u konstrukciju jednog zajedničkog islamskog nadidentiteta vlastiti kulturološki segment. Njega u većoj ili manjoj mjeri mogu činiti jezik, običaj, historija, kultura življenja, kuhinja, mit i dr. Kad bi narodi objektivno shvatili značaj vlastitog prepoznavanja i očitovanja, onda bi potraga za informacijama iz izvora postala primarna zadaća dugoročne koristi u kojoj historijske determinante ne bi bile podloga stvaranju mitova. U mitove zalazi samo onaj ko nema historije niti kritičke svijesti o njoj. Takva supstitucija stvarnosti bošnjački narod je, npr., uglavnom koštala vlastitog historijskog pamćenja. Analiziramo li one koji Bošnjacima pripisuju nedavno ustanovljavanje imena Bošnjak, negirajući ikakvu vezu tog naroda s Bošnjacima u historiji, situacija je paradoksalna. Srpski narod je, npr., u sebe unio toliko različitog etničkog materijala da „organskog“ identiteta i nema, ali samodokazivanje je faza koja je odavno izašla iz sfere njihovog interesovanja.¹³ Isti je slučaj i sa Hrvatima, koji

10 Ovdje se ne može propustiti obraćanje Mladena Vasiljevića Ekmečiću: „Mi, studenti istorije gledali smo u Vas kao u instituciju, kao vrhunskog korifeja nauke za koju smo se opredijelili. Upijali smo Vaša predavanja, ne znajući da u Vama spava projekat čiji se pandan može naći samo u najmračnijim periodima ljudskog bivstvovanja. Vrlo brzo ste se, profesore Ekmečiću, 'uklonili' u političko podzemlje nacionalnog ekskluzivizma i razradili čudovišnu ideologiju ne shvatajući da su vaše kabinetske tlapnje – put u pakao za sve... Šteta je samo što to niste objasnili i srpskom narodu, čije su sadašnje ali i buduće generacije po Vašem projektu žrtvovane u ime 'viših istorijskih ciljeva'. O Muslimanima i Hrvatima da i ne govorimo.“ Prema: Alija Isaković, *Antologija zla* (Ljubljana, 1994), str. 88-89.

11 Mladen Ančić, *Što je Bosna bez Hercegovine?*, <http://hrcak.srce.hr/file/28960>.

12 Opravdavajući svoje imenovanje Bošnjaka za sintetičku naciju (iako nije bio jedini u tome), M. Ekmečić u više navrata konstatuje da su „bosanski muslimani od 1868. do 1995. devet puta menjali službeni naziv svog nacionalnog identiteta. Sebe su sami do Berlinskog kongresa 1878. smatrali turskom nacionalnom varijantom, a to stanje po skrivenom osećanju i danas još traje.“ Ni u jednom opetovanju ove konstatacije nije spomenuo da u većini slučajeva nisu Bošnjaci bili ti koji su sami mijenjali službeni naziv svog nacionalnog identiteta, popularnije rečeno, niko ih nije pitao kako će se zvati!

13 Vrlo slikovit citat iz govora Petra Vlahovića: „Srbi turskog zakona' ili 'Turci srpskog jezika' zatečeni su na ovom tlu kao rukavac orijentalne islamske kulture sa vidnim primesama južnoslovenskog nasleđa između katolika i pravoslavnih, koji ih podsećaju na ono što su bili, a Muslimani katolike i pravoslavne na ono što neće da budu.“

su nakon višedecenijskih ciljanih istraživanja „staroiranskog podrijetla Hrvata“¹⁴ suptilnije usmjereni na širenje vlastitog korpusa s današnjim imenovanjem.¹⁵ Iako je kroz historiju srpski jezik upoznao imenovanje srpskog stanovništva na hrvatskom prostoru kao „Hrvaćane“, danas će se opravdano – ali djelimično opravdano – ljudi rođeni u Srbiji koji žive i rade u Hrvatskoj nazivati hrvatskim, oni koji su rođeni u Bosni a žive i rade u Srbiji nazivati srbijanskim i sl.¹⁶ Dok su bosanski Srbi i Hrvati bili i ostali dijelom historija srpskog / hrvatskog naroda i enciklopedijskog predstavljanja, među Bošnjacima se ova nedoumica ili paralelizam identitarne autentičnosti vezao skoro isključivo za političke granice i to toliko duboko da katedra za historiju u odabiru tema doktorskih radnji na početku 21. stoljeća ne priznaje Bošnjake van Bosne.¹⁷ Jednodimenzionalno historijsko pamćenje je na području Bosne i Hercegovine dugoročno produciralo dvije vrste kontroverzi, prve, izazvane zaobilaženjem oblasti i pitanja koji bi doveli u pitanje to pamćenje i druge, karakteristične po situaciji u kojoj su nacionalne historiografije okrenute same sebi i u tom duhu postavljene selektivno prema događajima u prošlosti. Rezultat je to da prosječno obrazovan čovjek neće znati, a struka neće dati odgovor na pitanje poput onog kome pripada historija Nikšića do 19. stoljeća? Kojoj nacionalnoj historiji pripada? Crnogorskoj? Bosanskohercegovačkoj? Taj se problem može skoro plastično prikazati na primjeru hafiza Salih Gaševića, čovjeka rođenog u Nikšiću, školovanog u Istanbulu, koji je bio na službi u Prizrenskom

14 *O predslavenskom iskonu?! Staroiransko podrijetlo Hrvata*, zbornik simpozijuma (Zagreb, 24. juni 1998).

15 Tako ćemo, npr. glumca Borisa Dvornika naći u *Ko je ko u Hrvata*, a sam Dvornik s ponosom je naglašavao da je porijeklom Čeh!

16 Za Nikolu Teslu jasno je da će ostati i Srbin (rođenjem) i Hrvat (državljanstvo: Austro-Ugarska, SAD, https://hr.wikipedia.org/wiki/Nikola_Tesla), ali imenovanje nedavno preminulog glumca Nebojše Glogovca, npr., kao srbijanskog glumca (rođen u Trebinju, BiH) ili Radeta Šerbedžije kao hrvatskog glumca (srpskog porijekla iz Udbine) može biti paradigma te prakse.

17 Dr. Safet Bandžović doktorirao je na Odsjeku za historiju Filozofskog fakulteta sa vjerovatno najdužim naslovom u historiji Odsjeka isključivo zbog toga što mu prethodno, 2002. godine, nije dopušteno da prijavi temu pod naslovom „Iseljavanje Bošnjaka u Tursku od prvih decenija XX stoljeća do 1970. godine“. U radnji se mislilo posebno na Sandžak, odnosno na prostor nekadašnjeg historijskog Bosanskog pašaluka, čije se stanovništvo do danas izjašnjava kao Bošnjaci. Konačni naziv radnje glasio je *Iseljavanje muslimanskog slavenskog stanovništva [Bošnjaka, Goranaca, Torbeša i dr.] iz Sandžaka, Makedonije i s Kosova u Tursku (1912.-1970)*, dok je ista objavljena 2006. godine pod naslovom *Iseljavanje Bošnjaka u Tursku*. Vraćanje izraza „Bošnjak“ bar u zagradi, uz priključene Torbeše i Gorance, bio je rezultat insistiranja nekih članova Nastavno-naučnog vijeća Filozofskog fakulteta, i to profesora sa drugih odsjeka, koji se nisu slagali sa stavom Odsjeka za historiju da se govori uopćeno samo o „muslimanima slavenskog porijekla“. Procedura usvajanja potrajala je nekoliko mjeseci i rezultirala navedenim radnim naslovom vanredne dužine kao svojevrsnim kompromisom stavova Odsjeka za historiju i Nastavno-naučnog vijeća. Slučaju dr. Bandžovića deceniju i po ranije prethodila su slična iskustva dr. Mustafe Memića, kojem nije omogućeno da na Filozofskom fakultetu u Sarajevu odbrani doktorsku tezu prijavljenu pod naslovom „Muslimani u Crnoj Gori u oslobodilačkoj borbi 1878-1945“. Prijavu teze nije prihvatio ni Fakultet političkih nauka u Sarajevu, ali jeste Filozofski fakultet u Ljubljani, gdje je i odbranjena 1994. godine.

sandžaku, potom u Šahovićima, koji piše prevod i prepjev Čelebijeovog *Mevluda* i kaže u uvodu: „Moliše me kolašinski prviši, / nama Mevlud *bosanski* napiši!“¹⁸ Historiografija ne može podrazumijevati mentalno odricanje od prostora koji se danas nalaze u drugim državama, jer će time postati upitna njena vjerodostojnost.¹⁹

Skoro defetistička samoizolacija u regionu nije produkt tek dešavanja u posljednje dvije i po decenije, niti je više moguće smatrati da su sve teškoće i neriješeni problemi nastali s devedesetim godinama, a da je do tada sve bilo idealno. Zna se da je Memorandum iz 1986. godine bio skup projekata nacionalne homogenizacije Srba, za čiju je realizaciju Srpska akademija nauka i umetnosti angažovala najjače naučnike, koji će ponuditi Srbima svoju viziju budućnosti za izlaz iz „inferiornog položaja“.²⁰ Dobrica Ćosić, kao glavni idejni projektant, ima svoje mjesto u svemu što se dešavalo narednih godina, pa i do danas, ali je besmisleno pripisivati mu „zasluge“ za destrukciju tuđih identiteta, kulture i života koja se može pratiti u decenijama prije 1986. godine.

Početkom 70-ih godina 20. stoljeća Husref Redžić postavlja u *Oslobodjenju* pitanje da li je omaškom, ili s nekom argumentacijom, izostavljena islamska umjetnost iz sadržaja reprezentativne izložbe „Umjetnosti u Jugoslaviji od prethistorije do danas“ (Pariz, 2.3. – 17.5.1970), pošto se ispostavilo da ni u organizacionom odboru ni u stručnim tijelima nije bilo niti jednog stručnjaka za islamsku umjetnost. Husref Redžić se s pravom tada pita: „Kako se mogla zaboraviti jedna umjetnost čija su djela stvarana na čitavoj istočnoj polovini Jugoslavije, čije trajanje obuhvaća vremenski raspon od četiri do pet vjekova i čiji su uticaji u savremenoj umjetnosti nekih regija u Jugoslaviji i danas očigledni?“²¹

U *NIN*-u od 20.12.1970. godine dobija jednostavno objašnjenje: „Krivicu za taj propust (...) ne snosi organizacioni odbor, već oni koji su iz toga dela zemlje [ovim se misli na BiH, prim. H.R. i R.S.] predlagali eksponate na parišku izložbu!“

Nažalost, u ovakvim situacijama možemo se pitati da li je u pravu Milorad Ekmečić kad razlog za uskraćivanje postojanja afiniteta razvijanja historijske nauke u Bosni vidi u tome što Bosna za njega „nema društvo kome je trebala slika sopstvenog iskustva, kao sredstva informacije“. „Samo razvijenije društvene

18 Ramiza Smajić, „Hercegovina...“, str. 254

19 Kad je u Novom Pazaru pripremano novo izdanje djela *Historija Bošnjaka* Mustafe Imamovića, bilo je javno iznesenih pitanja kako se može objaviti djelo koje ne obuhvata cjelovitu historiju i Sandžaka s tolikim brojem stanovništva koje se još uvijek izjašnjava kao Bošnjaci.

20 Predani sakupljač dokumentacije o zločinima nad narodom Avdo Huseinović svoj dokumentarni film *Bosna ili smrt* počinje rečenicom: „U septembru 1986. godine Srpska akademija nauka i umetnosti objavljuje svoj Memorandum. (...)“ [Avdo Huseinović, *Bosna ili smrt* (Sarajevo: Haber, 2010)]. Tom zaslužnom dokumentaristi ne bi se smjela kao lapsus potkrasti tvrdnja u navedenoj rečenici. Srpska akademija nauka i umetnosti Memorandum NIJE nikad objavila, on je, prema izjavama, otuđen iz jednog pisaćeg stola.

21 Husref Redžić, „U Pariz bez islamske umjetnosti“, *VUS*, XX (1971), str. 987, 10; također u: Alija Isaković, „O nacionaliziranju Muslimana“, „101 godina afirmiranja i negiranja nacionalnog identiteta Muslimana“, *Globus* (Zagreb: 1990), str. 243-245.

zajednice“, govorio je on, „one kojima je postignut stepen uspona nametnuo potrebu razmene iskustava sa prošlošću, imaju istorijsku nauku.“²²

Na spomenutom skupu posvećenom naučnom djelu Branislava Đurđeva govorila sam o pravcima razvoja osmanistike u jugoslavenskom i postjugoslavenskom periodu. Jedna od primjedbi koja se odnosila na moj rad bila je i ta da je suviše moje tretiranje uticaja ljudi poput Ekmečića na pravce razvoja osmanistike, pošto se „on nije bavio osmanistikom“!²³ Bilo bi dobro kad bi postojao čovjek koji će odgovoriti na pitanje kojim se periodom primarno bavio Milorad Ekmečić nakon čitanja, recimo, djela *Dugo kretanje između „klanja“ i „oranja“*, *Istorija Srba u Novom veku (1492–1992)*?²⁴ Zar Ekmečić nije uticao na pravac razvoja osmanistike i onda kad u pismu Akademiji akcentira pitanja kojima se treba dati prioritet u budućim istraživanjima, pa, između ostalog, navodi demografsko istraživanje stanovništva Bosne i Hercegovine od kraja 15. stoljeća do 1918. godine, „problem islamizacije“, u kojem je „nauka ostala opterećena političkom ideologijom“ itd.? Ko se usudio prigovoriti akademiku Radovanu Samardžiću što se osjeća pozvanim iznijeti stav kako se veći dio 16. stoljeća Osmansko carstvo „skoro neprekidno nalazilo u rukama srpskog porekla“, a onda govoriti kako je Bosnu i Hercegovinu 1878. godine „zaposela Austro-Ugarska i smišljeno po njima počela sejati seme odnarođivanja.“²⁵

Sve su to historičari koji su skoro cjelokupnim opusom ocrtavali duhovnu matricu negiranja identiteta cijelih naroda. Istražujući probleme oko adekvatnog imenovanja pojmova koji se javljaju kroz obradu osmanskog perioda, već sam ukazivala na niz stručnih grešaka, ali i na primjere naoko ležerne prakse u pribjegavanju anahronizmima, koja se kontinuirano pokazuje kod pojedinih autora. Iako bi se ovdje moglo u velikoj mjeri obraditi djelo Srećka Džaje, koji, također, sam nije bio osmanista, ali je donio niz priloga s vlastitim gledanjima na osmanističke teme, ja sam još prije petnaestak godina izdvojila Milorada Ekmečića, kojem se ne može osporiti veći kredibilitet da iznosi svoje stavove u ovom smislu i tako utječe na razvoj bosanskohercegovačkog društva, prvo kroz studentsku populaciju, a onda i šire, praktičnom realizacijom svojih teoretskih postavljenih okvira djelovanja. Kod njega se moglo primijetiti da kroz svoje tekstove (kako one vezane za osmanski period, tako i uopće) očito ciljano nikad ne koristi konstrukciju „bosanski Srbi“, nego isključivo „Srbi u Bosni“.²⁶ Identitarne kvalifik-

22 Milorad Ekmečić, „O istraživanju istorije Bosne i Hercegovine danas“, u: *Bosna i Hercegovina od srednjeg veka do novijeg vremena* (Beograd: Istorijski institut SANU Beograd, Novi Sad: Pravoslavna reč, 1995).

23 U izlaganju koje je podnio na tom skupu, Nenad Filipović Ekmečića naziva jednim od najvećih bosanskih historičara. Napravi li se uvid u njegovu bibliografiju, neumitan zaključak je da je Milorad Ekmečić najmanje radio na temama vezanim za Bosnu.

24 Milorad Ekmečić, *Dugo kretanje između klanja i oranja – istorija Srba u Novom Veku (1492-1992)* (Beograd, Zavod za udžbenike, 2008).

25 Radovan Samardžić, *Ideje za srpsku istoriju* (Beograd: Jugoslavijapublik, 1989), str. 250-258.

26 Ramiza Smajić, „Neki terminološki problemi u izučavanju osmanskog perioda historije Bosne i Hercegovine“, u: *Zbornik ANUBiH-a sa naučnog skupa: „Historiografija u Bosni i Hercegovini 1990–2000“*, 30. oktobar 2001 (Sarajevo, 2003), str. 59-65.

acije iz ugla današnjeg poimanja etniciteta uobičajena su pojava u historiografiji i skoro okamenjena praksa koja ostavlja po strani prvorazredne izvore i dopušta nasumične i neistinite tvrdnje poput one da je Mehmed-paša Sokolović bio sin jednog Srbina, da mu je brat bio Makarije / Marko i sl.²⁷ Iako se današnji politički srpski krugovi nisu odmakli od takve terminologije i stereotipa, za bosanskohercegovačku historiografiju daleko je ozbiljnije Ekmečićevo neslaganje da se uvede posebni nastavni predmet historija naroda i narodnosti Bosne i Hercegovine na Filozofskom fakultetu,²⁸ te tvrdnja da je „stari greh da je u nekadašnjem jugoslovenskom rasporedu središta naučnih istraživanja, Zagrebu ostavljeno da izučava latinske izvore, Sarajevu turske, a Beogradu vizantijske“, kao i da „niko nema više potrebe za izučavanjem turske arhivske građe nego srpski narod, a Beograd kao kulturna prestonica u tome ima prednost“.²⁹ Ovakvi, javno iznošeni, stavovi indiciraju ideološku uslovljenost razvoja same osmanistike u Bosni i Hercegovini, a okvirno i cijele historiografije. Iako spomenuti autor zagovara analizu izvora i istraživački postupak, u praksi je vođen pretpostavkama koje u startu negiraju izvorni materijal. Primjera za to ima više, a izdvojit ćemo jedan: dok s jedne strane opravdano ističe da je rad Ahmeta Aličića o uređenju Bosanskog ejaleta od 1789–1878 zasnovan na stručnoj ekspertizi „turskih“ izvora, zašto ne dozvoljava da se

27 Konkretno kad je riječ o ovom primjeru, argumentirani podaci poput onih koje su iznijeli učesnici simpozijuma *Mehmet-paša Sokolović i porodica Sokolović kroz historiju* (Sarajevo, 13-15. oktobar 2016. godine, u organizaciji Orijentalnog instituta u Sarajevu) jednako ostaju u medijskoj sjeni prema bučnijim medijskim stereotipskim predstavama i tendencioznim naučnim tekstovima.

28 M. Ekmečić nije se slagao s uvođenjem tog posebnog nastavnog predmeta, a na stav Milana Uzelca da je proučavanje historije Bosne i Hercegovine centralni zadatak Odsjeka, a i Filozofskog fakulteta, akademik ciljano usmjerava komentar na sljedeće: „Da li možemo toliko predimenzionirati nacionalnu istoriju naroda Bosne i Hercegovine da to onda ne postane politički i ideološki problem?“ Detaljnije o raspravi vidjeti u: Šaćir Filandra, *Bošnjačka politika u XX stoljeću* (Sarajevo, 1998), 289-291. Uz ovakvu prividnu objektivnost akademik Ekmečić često zamjera ideologiji da historijsku nauku uzima za svoj instrument, da se ignorišu izvori i prešutkuju činjenice, ali pritom sebi dozvoljava i više od toga, ne libeći se demagoškog sažimanja slike etničkog karaktera Bosne i Hercegovine kroz nauku koja je „stvorila značajnu tekovinu da Bosnu i Hercegovinu od doseljenja Slovena na Balkansko poluostrvo smatra srpskom zemljom“. (Vidjeti: „O istraživanju istorije Bosne i Hercegovine danas“, u: *Bosna i Hercegovina od srednjeg veka do novijeg vremena*, zbornik s Međunarodnog naučnog skupa, 13-15. decembar 1994. (Beograd, 1995), 20). Iz svega rečenog može se postaviti pitanje odnosa prema državi ljudi koji su na ovaj način tretirali skoro 500-godišnju historiju Bosne i Hercegovine, a što u obrazloženju potrebe (re)interpretacije prošlosti zaključuje i dr. Safet Bandžović: „Ono što se nameće nakon svega jeste složeno pitanje kako je bilo moguće godinama opstruirati rad na historiji BiH i Enciklopedijskom separatu BiH, suprotstavljati se uvođenju predmeta *Historija BiH* na Filozofskom fakultetu, a pri tom, uz sve prateće privilegije napredovati u karijeri, stjecati najveća univerzitetska i akademska zvanja, dobijati najveća republička i naučna priznanja.“ (Detaljnije vidjeti u: „Postjugoslavenska historiografija: (re)interpretacija prošlosti“, *Pregled 2* (2008), Sarajevo, 32).

29 Milorad Ekmečić, „O istraživanju istorije Bosne i Hercegovine danas“, u: *Bosna i Hercegovina od srednjeg veka do novijeg vremena*, Međunarodni naučni skup 13-15. decembar 1994. (Beograd, 1995), 18.

prihvate informacije iz kat. popisa 1468, koji je jednim dijelom priredio upravo spomenuti istraživač? Da li činjenica da ovaj najraniji popis po osvajanju Bosne ne dozvoljava „legalizaciju izjednačavanja pojmova Srbin – pravoslavac, odnosno Latin – katolik?“ Da li činjenica da ovaj defter prati od Osmanlija naseljavanje Vlaha po Bosni?³⁰ Ili što činjenica prisutnosti velikog broja nemuslimanskih timarnika obara tezu: Poturči se plah i lakomi, veoma omiljenu kod jednog broja naučnika?³¹

Historičaru ne bi trebalo biti svejedno hoće li reći Osmansko ili Tursko carstvo, jednako kao što mu ne smije biti svejedno ni što jedan „nepoznati“ Radovan Samardžić 1992. godine uvodi novitete u leksici „nekadašnjeg“ R. Samardžića, pa govori o „genocidu“ Turaka nad Srbima, koji trpe „deportovanja“, „prinudna preseljenja“, „mučenja“, „sprdnje s verskim zakonom i obredima“.³² Akademik Radovan Samardžić bio je jedan od intelektualaca s velikosrpskim ambicijama, koji je od ostalih odskakao svojim istančanim stilom, načinom korištenja vlastite erudicije da bi njegov rad izbjegao epitet dosadnog historiografskog teksta, u cjelini gledano, naučnik urbanog duha naspram folklorističkog stila Ekmečića, Ćosića i dr. „Novi“ Samardžić zakopao se u stereotipe o vlastitom narodu, o osjećaju omraze kod susjeda „protiv svega što je srpsko“, ušao u nagađanja o milion srpskih žrtava u Drugom svjetskom ratu. Kao glavni neprijatelj označeni su,

- 30 M. Ekmečić smatra „bolnom omaškom“ upliv mitologije u naučnu literaturu koja je „vlaško stanovništvo smatrala samo socijalnim slojem, a ne etničkom skupinom.“ (Vidi: „Dostignuća i nedostaci u istraživanju istorije Bosne i Hercegovine 1850-1875“, u: *Međunarodni naučni skup „Problemi istorije BiH 1850-1875“*, Posebna izdanja ANUBiH-a, knj. LXXXIV (Sarajevo, 1987), 29). Zanimljivo je kako ovaj autor, poznat po apsolutnom neprihvatanju naučnog objašnjenja višestoljetne prisutnosti i sadržajnosti pojma „Bošnjak“ i po zagovaranju vještačkog karaktera ove „sintetičke“ nacije, u brojnim svojim radovima reaguje na „udaranje na kontinuitet srpskog prisustva u Bosni od ranog slovenskog doseljenja“. Između ostalog, za primjer uzima stavove Ive Pilara oko južnoslavenskog pitanja, konkretno stav da su „današnji Srbi počeli nastajati u Bosni tek nakon što su Bosnu godine 1463. osvojili Turci“ te da su „pravoslavni Vlasi poslužili kao jezgro za stvaranje novog pravoslavnog pučanstva“. Pošto nam nije cilj da ovdje razmatramo koliko je to „zasnovano na pretpostavkama i nedokazano“, samo ćemo uputiti na radove dr. Snježane Buzov („Vlaško pitanje i osmanlijski izvori“, *Povijesni prilozi*, 11:322 (1992), 39-60. i dr.); Zefa Mirdite („Vlasi u svjetlosti bizantskih izvora“, *Povijesni prilozi*, 14:14 (1995); „Vlasi, polinomičan narod“, *Povijesni prilozi*, 26 (2007), str. 33, 249-269. i dr.)
- 31 Vidjeti: Ramiza Ibrahimović, „Struktura feudalne klase u Bosni u 15. vijeku s posebnim osvrtom na regionalnu i konfesionalnu pripadnost“, u: *Zbornik simpozijuma „Širenje islama i islamska kultura u Bosanskom ejaletu“*, održanog 7-9. marta 1991. god. u Sarajevu; *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 41 (1991) (Sarajevo: Orijentalni institut u Sarajevu), 269-282; „Jedno je sigurno: islam je vera koja je Srbima potpuno nepoznata i strana: ceo Kuran je na arapskom jeziku, molitve su na arapskom. To je religija koja se potpuno razlikuje od one u kojoj su oni odgajani. Ali, u teškim vremenima, kada su bili pritisnuti svim vrstama tereta i diskriminacije, Srbi su morali da pronalaze način da prežive, da sebi i svojoj porodici obezbede egzistenciju. Ako je taj način prelaza u islam, a drugog načina nije bilo, oni su morali da ga prihvate.“ Ema Miljković-Bojanić, *Blic*, Beograd, 3.9.1998.
- 32 Radovan Samardžić, „Turci u srpskoj istoriji“, u: *Zbornik za orijentalne studije*, 1 (1992), Beograd, str. 19-37

pored dotadašnjih "lukavih Janeza", "podmuklih Šiptara", "genocidnih Hrvata", i Bošnjaci kao "Turci" – mitski neprijatelji.³³

Upitnosti terminologije doprinose podjednako i domaći i regionalni autori. Uporedimo li samo dva-tri autora koji su radili na ključnim ustancima, bunama i ratovima 19. i 20. stoljeća, uočit ćemo nelogičnosti oko definiranja oružanih pobuna i njihovog kategoriziranja. Historičari bi prvi trebalo da imaju, – a nemaju – objašnjenje upotrebe izraza Milorada Ekmečića u naslovu njegovih studija *Ustanak u Bosni: 1875–1878 i Ustanak u Hercegovini 1882. i istorijske pouke*,³⁴ Hasana Škapura u djelu *Odnos osmanskih vlasti prema Bosanskom ustanku: (1875–1878)*,³⁵ naspram u historiografiji ustaljenog nazivanja *Cazinske bune*³⁶ ili *Bune Husejn-kapetana Gradaševića* [istakla R.S.]. Posebna upitnost stoji u izrazu Dobrice Ćosića u *Bosanskom ratu*³⁷ s njegovim naglašenim viđenjem građanskog karaktera rata, ali u ranije navedenim naslovima radi se o oružanim pobunama koje su sve usmjerene protiv aktuelne vlasti. Ponovo dolazimo do zaključka da se terminologija nikad ne tiče samo termina.

Današnja historiografija, iako ne samo naša nego i naših susjeda, suočava se sa zatamnjanim mjestima na istraživačkim poljima. Neki historičari najradije bi ih ostavili takvima, pravili se da ne postoje, poput mase intelektualaca koji su doktorirali na elementima preraslih ideologija, pa im je teško priznati da o toliko stvari nikad nisu ni čitali, a kamoli istraživali ili pisali. Takvima je uzaludno objašnjavati npr., kako je termin „islamista“ doživio potpunu promjenu značenja.³⁸ Drugi, poneseni nacionalizmom, prostom destruktivnošću prema svemu što je drugačije i što želi takvo ostati, raskopavaju ta zatamnjena mjesta, cijepaju, u startu negiraju moguća otkrića, skrivajući, također, da nemaju smislen odgovor

33 Čini se da je svima teško prihvatiti da je tradicionalna historija regiona Balkana u biti historija osmanskih manjina data izvan njihovog konteksta. Njihov kontekst je zapravo većinsko muslimansko stanovništvo tokom višestoljetne osmanske uprave. Vidjeti: S. Bandžović, „Bošnjaci u postjugoslavenskoj srpskoj historiografiji“, *Prilozi*, 29 (2000), Sarajevo, str. 351-352.

34 Milorad Ekmečić, *Ustanak u Bosni: 1875-1878* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1960); „Ustanak u Hercegovini 1882. i istorijske pouke: (rezime saopšten na Naučnom skupu, oktobra 1982. godine)“, separat (Sarajevo: ANUBiH, 1983).

35 Hasan Škapur, *Odnos osmanskih vlasti prema Bosanskom ustanku : (1875-1878)* (Sarajevo: Centar za osmanističke studije, 2017).

36 U udžbeniku autora Miljenka Miloša (*Povijest novoga doba, udžbenik povijesti za 8. razred osnovne škole*, Mostar: ZNAM d.o.o., 2008, 177), spomenuta Cazinska buna nazvana je „srpski đurđevdanski ustanak“, tako da aludira na pobunu Srba u Hrvatskoj s početka devedesetih godina dvadesetog stoljeća: „Tako je, na Đurđevdan, 6. svibnja 1950. godine u Banovini, [ovdje je vjerojatno trebalo biti: Banija, op. V.K.] na Kordunu, u Lici i Bosanskoj Krajini izbio ustanak srpskoga stanovništva s porukom ‘za kralja i otadžbinu’. Njima se pridružio i određeni broj Hrvata i muslimana koji su bili nezadovoljni komunističkim vlastima...“, Vera Katz, „Udžbenici historije u BiH“ u: *Forum za tranzicionu pravdu: Udžbenici istorije u post-konfliktnim društvima: Obrazovanje za pomirenje?*, 1:1 (apr. 2007), Beograd: Fond za humanitarno pravo, 2007, str. 55.

37 Dobrica Ćosić, *Bosanski rat* (Beograd: Službeni glasnik Republike Srbije, 2012).

38 Orijentalistica i historičarka prof. dr. Snježana Buzov (i ne jedina) znala je ozbiljno zbuniti publiku na naučnim skupovima predstavljajući se kao „islamista“.

na niz pitanja koja izviru iz tih mrlja. Jedno od takvih pitanja je, npr., kako to da je pominjani M. Ekmečić u samo predvečerje rata, 25.11.1991. godine, dobio nagradu ZAVNOBiH-a? Konačno, ima i onih čiji se glas slabo čuje, ali se uspijeva probiti u isprekidanim dionicama. To su oni koji su svjesni potrebe slojevitog pristupa, koji shvataju da historija nije nikad crno-bijeli svijet, da kulturalno pamćenje i priča o identitetu ne mora biti polje otimanja „moje-tvoje“ i da su nužna multiperspektivna i multidisciplinarna istraživanja.

Vođena iskustvom rada na izvornoj građi, historičarka Olga Zirojević je u više navrata svojim tretmanom pet stotina godina dugog osmanskog perioda narušavala antiislamske konstrukcije i tumačenja svojih kolega. Pred „iskušenjima vremena“, međutim, i sama je posustala u obradi pojedinih tema, pa se desilo, npr., da izjednačava kriptokršćanstvo i dvovjerje, zanemarujući bogati sinkretistički mozaik balkanskih krajeva i navodeći izrazito dualističke, pa i šamanske običajne tragove kao argumente za skrivenu privrženost kršćanstvu, odnosno kriptokršćanstvu. Ljude koji su u svojoj praksi očuvali neke kršćanske elemente ona naziva „pomuslimanjenicima“, a zbog činjenice da su neki narodi rado primali šarena jaja od kršćana, Zirojević tvrdi da su isti obilježavali Uskrs! Pored svega dešavalo se i to da u jednoj studiji, naprimjer, autorica Čengić naziva azijskim etničkim infiltratima u Bosni, a u drugoj ističe kako su Smail-aga Čengić i njegov sin Dedaga ostavljali prilog crkvi Pivskog manastira, klanjali se pred freskom, pa bi se sad dalo zaključiti da su Čengići, iako „etnički infiltrat iz Azije“ ustvari kriptokršćani.³⁹ I Vojislav Maksimović, profesor Filozofskog fakulteta, nalazi za shodno da tumači kako se Srbima nakon nekoliko stotina godina ukazala prilika da se konačno oslobode od „azijatskih došljaka“ i islama⁴⁰, a Dragan Nedeljković ističe kako Muslimani nemaju svoju historiju, svoju književnost, da koriste srpski jezik i često slave neke pravoslavne praznike.⁴¹

Postoje još uvijek i tačke emotivnih lomova svih regionalnih historiografija. Jedna od takvih u Bosni je, npr., Pokret Husein-kapetana Gradašćevića te zanemarivanje učešća hercegovačkih paša u njegovom gušenju u odnosu na predstavljanje njegovog karaktera. Decenijama je ponavljana paradigma:

- da se begovat i agovat posmatraju kao viša i niža ljestvica nasilnih izrabljivača, feudalaca;
- da je, što je potpuno netačno, raju činilo samo nemuslimansko stanovništvo;

39 Ideja nosilja ovih studija jeste da kršćanstvo, zajedno sa svojim paganskim elementima, nije moglo biti sasvim istisnuto već i zbog svoje dugovjekovne ukorijenjenosti, pa otuda među novim muslimanima konvertitima cijeli niz kršćanskih survivala, koji će dočekati i naše vrijeme. Trebalo bi postaviti onda pitanje: da li je muslimanski survival jedan prosječan današnji pravoslavac koji protiv uroka veoma često izgovara „mašallah“? Da li bi se današnji prosječni musliman trebao smatrati šamanskim survivalom samo zato što uz to isto „mašallah“ kucne u drvo? Detaljnije vidjeti u: Ramiza Smajić, „Prikaz: Olga Zirojević, 'Konvertiti - kako su se zvali', *Prilozi Instituta za istoriju*, 31 (2002), str. 223-226.

40 *Vreme*, 20 (22.8.1994), Beograd.

41 *Politika* (19.6.1994), Beograd.

- da se apsolutno negirala državotvorna svijest begovata i da se tvrdilo kako je inicijativa organizacije Pokreta kretala od gradskog stanovništva;
- da je cijela slika buđenja Pokreta predstavljena uprošćeno i kao spontani proces, bez ikakve uloge svijesti o sebi i svom;
- da je Pokret predstavljan kao nastojanje bosanskih „feudalaca“ da zadrže ranije ili dobiju veće privilegije,
- da je sam Husejn upražnjavao konkubinat, imao svoj harem; da je bio nadmen i raskalašen itd., itd.⁴²

Tragovi administrativno-političkih okolnosti druge polovine 20. stoljeća u akademskoj zajednici danas

Pored ovakvih brojnih historiografskih momenata uz diskutabilne načine tretiranja historijskih činjenica, decenijama je prisutan institucionalni upliv politike u historiografske tokove, u velikoj mjeri opet potenciran od nekih ranije navedenih pojedinaca.

Na Odsjeku za historiju Filozofskog fakulteta u Sarajevu do 1980. godine nije bilo zasebnog predmeta Historija Bosne i Hercegovine! Velikim dijelom

42 Koliko je taj pokret još uvijek nedovoljno obrađen, vidi se iz toka jednog, u drugim državama uobičajenog dijecezanskog procesa. Sve ono šta su i kako su otac, braća i sam Husejn-kapetan radili u godinama korjenitih reformi Osmanske države, otežat će sigurno posao Povijesnoj komisiji za dijecezanski proces, koja u posljednjih godinu i po provodi postupak proglašenja fra Lovre Milanovića za prvog katoličkog sveca u Sarajevu, koji je stradao u „mržnji prema vjeri“, a čija se mučenička smrt vezuje za okruženje Husejn-kapetanovog oca Osman-bega. Za neupućene, riječ je o narodnoj predaji po kojoj je, u prolasku kroz selo Turić, fra Lovru susreo Mujo Arnaut, nadzornik dobara Osman-kapetana Gradašćevića, pa je Mujo ubio fra Lovru 3. februara 1807. godine na spomendan sv. Blaža mučenika, i to zato što fra Lovro prolazeći pokraj Muje nije sišao s konja i iskazao mu poštovanje. Po predaji, poginuo je „nedužan, mučenički udaren nožem, a zatim ubijen iz male puške (kubure), u mržnji prema vjeri, u 30 godini života od Turčina.“ (Izvor: Katolička tiskovna agencija: „Otvoren postupak kanonizacije sluge Božjega fra Lovre Milanovića“, <http://www.ktabkbih.net/info.asp?id=51181>). Pored toga što je ovdje riječ samo o narodnoj predaji, bez historijskih dokaza o ubistvu na opisani način, prvorazredna arhivska građa donosi niz svjedočanstava drugačije atmosfere u cijeloj Gradačačkoj kapetaniji, stvaranoj apsolutno zahvaljujući načinu ponašanja Osman-kapetana i njegovih sinova nakon njega. Svi izvori slažu se da je Husejn nastavio stopama svog oca, brinući o sigurnosti i opskrbljenosti raje na njihovim čiflicima, poduzimajući naprednije tehnologije navodnjavanja zemljišta, a prvenstveno vodeći računa o očevim zahtjevima uvijek korektnog ponašanja prema čifčijama. Kao student sam se na molbu fra Ignjacija Gavrana potrudila prevesti ferman koji se odnosio na samostan Tolisu kod Gradačca i u kojem je konstatirano da je Husejn-kapetan mimo centralne vlasti uradio ono što je bilo u okviru sultanovih nadležnosti. On je, naime, fra Iliji Starčeviću dao dopuštenje i pružio pomoć da se umjesto opravke crkve sagradi nova crkva i samostan, te osnovna škola za kršćansku djecu. I inače su saradivali jako puno u toku Pokreta, prvenstveno u komunikaciji s austrijskim vlastima, ali i u okupljanju i opremanju čifčija za Pokret.

zahvaljujući rastućoj demokratizaciji društva prethodnih petnaestak godina (silaskom s političke scene Aleksandra Rankovića, novim nacionalnim imenovanjima i društveno-političkim previranjima u SFRJ Jugoslaviji općenito), zahtjevi za promjenama javljaju se i na Univerzitetu u Sarajevu. Rasprava je vođena, na osnovu partijskih direktiva, posebno 70-ih godina prošlog stoljeća.⁴³ Pošto se decenijama prije osjećalo da način na koji je do tada izučavana historija naroda Bosne i Hercegovine nije bio zadovoljavajući (Ahmed Hadžirović), pokrenuta je rasprava oko nužnosti uvođenja naučne discipline „historija naroda i narodnosti Bosne i Hercegovine“. Stav da je na studiju historije Bosna zapostavljena M. Ekmečić energično je odbacio kao neosnovan, predlažući, ako se baš insistira, da se samo transformiše naziv predmeta Istorija naroda SFRJ u naziv „istorija naroda i narodnosti SFRJ sa istorijom naroda i SR Bosne i Hercegovine“. Pored zamjerki na ponuđenu literaturu za studij, Mustafa Imamović naglasio je da historiju naroda BiH „ne bi trebalo kao nastavnu disciplinu utapati u istoriju naroda Jugoslavije, čak ni sa promijenjenim nazivom“ jer je Ekmečićev prijedlog semantički nelogičan. Po njemu, ispada da narodi Bosne i Hercegovine nisu ni narodi Jugoslavije, nego njihov dodatak. Stavovi Ekmečića u konačnici rasprave naučno i politički obesnaženi su, ali će historiografija pamti taj period i po tome da ANUBiH kao institucija kroz sva ova previranja politički nije stala iza vlastite države.⁴⁴ Do rata i tokom rata 1992–1995. godine, na katedri je kao predmet obrađivana historija naroda BiH (zasebno u srednjem vijeku, u tursko doba, u 19. vijeku).

Idemo li dalje u prošlost, prisjetit ćemo se da je Peti kongres historičara Jugoslavije (Ohrid, 1969. godine) već svojom okvirnom temom „Etnički i nacionalni procesi u našoj zemlji“ izazvao veliko zanimanje, ali je Avdo Sućeska (čijem se naučnom djelu, napomenimo još, kao i Hazimu Šabanoviću tek posthumno počinje dodjeljivati dužna pažnja) zaslužan što je „trasiran put bošnjačkim nacionalnim temama u jugoslavensku historiografiju kao legitimnim pitanjima i područjima istraživanja“. Njegov referat o historijskim osnovama posebnosti bosanskohercegovačkih muslimana jedan je od poticaja kojim su inventivniji intelektualci pozivali na prepoznavanje vlastite historije i kulture. Opominjali su, između ostalog, da srednjoškolski udžbenici iz nacionalnih disciplina nisu pisani po bosanskohercegovačkim programima, pa su se „Muslimani“ suočavali s pritiskom iščekivanja mogućeg nacionaliziranja u Srbe i Hrvate.⁴⁵ Na spomenutom kongresu udareni temelji adekvatnijem radu na historiji Bosne i Hercegovini, formiranje Komisije za istoriju naroda Bosne i Hercegovine, smrti rukovodilaca projekta Ante Babića i Hamdije Kapidžića, ostavka Branislava Đurđeva, te otičina oko „prava prvenstva“ pojedinih autora u obradi određenih tema, izaziva-

43 Tok rasprave, uz izvore, najpreglednije jepredočio Šaćir Filandra u svojoj knjizi *Bošnjačka politika u XX stoljeću*, Sarajevo, 1998.

44 Muhidin Pelesić, „Manipulacije srpske historiografije o Bosni i Hercegovini“, *Prilozi Instituta za istoriju*, 29 (Sarajevo, 2000), str. 379.

45 Filandra, *Bošnjačka politika u XX stoljeću*, str. 234-235, 316-325.

li su stalna prolongiranja završetka tog projekta. Konačno se otkrivalo i koliko je ozbiljnosti bilo kod autora, jer je, npr., Milorad Ekmečić tražio da se „ubuduće ne poziva na sastanke Komisije i potkomisija“.⁴⁶ Ostavku je dao čak i Avdo Sućeska u radu na projektu. „I pored njegovog odbijanja učesća u projektu, ponovno su pozivali na suradnju Milorada Ekmečića. Jugoslavenski i bosanski orijentirani učenjaci, okupljeni oko zamirućeg projekta „Istorija naroda Bosne i Hercegovine“ još uvijek nisu (dovoljno jasno?) prepoznavali protubosansku orijentaciju koja je, sve više, nadimala jedra Ekmečićevog angažmana.“⁴⁷ Između svih mišljenja kako ne treba zalaziti u oblast političke historije Bosne, obradu jačanja bošnjaštva kod Muslimana i sl., zanimljiv je bio i prijedlog Vase Čubrilovića, koji kao gost iz Beograda na sastanku u ANUBiH-u čak predlaže da se historija Bosne obrađuje kao „istorija zemlje“.⁴⁸ Ovakav cilj i razvodnjavanje institucionalnog uvezivanja u Bosni prepoznaje se i u Ekmečićevom prijedlogu da se, ukoliko bi se radilo na projektu historije genocida, „prihvate sugestije iz Srpske akademije nauka za saradnju“. Dušan Berić, osrednji historičar, koji je učeničkom servilnošću slijedio utrte Ekmečićeve puteve,⁴⁹ iznosi stav da, pošto nije napravljena nijedna sinteza historije Bosne i Hercegovine u suvisloj cjelini, treba kao najdostojniju zamjenu uzeti one dionice iz *Istorije srpskog naroda* koji se odnose na Bosnu i Hercegovinu, a potiču iz pera Milorada Ekmečića!⁵⁰

Kada je Društvo istoričara 1984. godine iniciralo diskusiju o historiografskim tekstovima u enciklopedijskom separatu *Socijalistička Republika Bosna i Hercegovina*, Muhamed Filipović nije prisustvovao skupu, ali je uputio pismo u kojem podsjeća da su Desanka Kovačević-Kojić, Milan Vasić, Nedim Filipović i Avdo Sućeska „iz samo njima poznatih razloga odbijali da saraduju“ na pisanju priloga za Enciklopediju, pa je redakcija angažirala snage koje su bile voljne da rade.⁵¹

Kako su nove društvene okolnosti i detaljniji rad na izvorima doprinisili slici posebnosti Bosne i njenih ljudi, kod jednog dijela autora to dočekivano subjektivno i bez konkretnog historijskog dokaza kao neka politička i izmišljena teorija koju je omogućila „degeneracija ideologije na kojoj je jugoslovenska savez-

46 ANUBiH, *Zapisnik sa sastanka sarajevskih istoričara koji se bave proučavanjem austrougarskog perioda bosansko-hercegovačke istorije, održanog 17. aprila 1974. godine u 12 sati u prostorijama Akademije*, 1.

47 Muhidin Pelesić, „Manipulacije srpske historiografije o Bosni i Hercegovini“.

48 ANUBiH, *Zapisnik... 2. jula 1975. godine*, 3.

49 Ostatak će zapamćen i po tome što je povukao rad predviđen za objavljivanje u *Prilozima za orijentalnu filologiju* Orijentalnog instituta u Sarajevu samo zbog toga što je te godine časopis uredno trebalo da bude štampan na latinici.

50 Dušan Berić, „Bosna i Hercegovina od kraja XVIII veka do 1914. u najnovijoj jugoslovenskoj historiografiji“, Preštampano iz *Zbornika Matice srpske za istoriju*, br. 37 (Novi Sad, 1988), str. 173.

51 „Ja sam napisao jedan obiman tekst, u kojem sam očitao lekciju bijednim historičarima koji nisu htjeli i smjeli da saraduju na projektu, a tada su, po direktivi, najednom počeli da pronalaze njegove velike mahane.“ Muhamed Filipović, *Pokušaj jedne duhovne biografije (Pokušaj opisa životnih okolnosti koje su me formirale i uticale na moj duhovni razvoj)* (Sarajevo: Avicena, 1999), str. 135.

na država bila osnovana“. Otud i žestoka averzija i neprimjerena kvalifikacija revidiranog izdanja *Enciklopedije Jugoslavije* 1985. godine (od M. Ekmečića), kao i dijametralno različiti stavovi o procesu širenja islama u Bosanskom ejaletu, kojim se Milan Vasić opredijelio da ponavlja „greške“ svojih prethodnika, prvenstveno se služeći metodom ekscesa, a ne metodom procesa.⁵² Širenje islama u svim njegovim dimenzijama (vjerskoj, političkoj, ekonomskoj, kulturnoj i dr.) u jugoslavenskom periodu bilo je nesumnjivo tematski poligon ideoloških ocjenjivanja tog procesa, ali je skup o širenju islama i islamskoj kulturi u Bosanskom ejaletu iz 1991. godine bio pragmatiski iskorak u ustaljenom toku osmanističkog rada.⁵³ Razmislimo li ipak o toj godini, shvatit ćemo da je, izgleda, trebalo da padne cijeli jedan sistem da bi osmanistika izašla iz okamenjene paradigme rada.⁵⁴ Ni novi i nesumnjivo argumentovani zaključci s tog skupa nisu spriječili intelektualce koji nisu historičari, ali su za svoje krojenje historije rabili ustaljene, stereotipne predstave tog procesa radi vlastitih ciljeva. Tako isti onaj Čosić, za kojeg je država Bosna i Hercegovina – „istorijska nakaza“,⁵⁵ iznosi svoje mišljenje o tome kako su Srbi bili najveća prepreka i najveći protivnik „turskim osvajanjima Balkana i Evrope, onaj protivnik koji im je naneo najveće vojničke poreze. Ali su Srbi pod Titom omogućili povratak i obnovu islama u Evropi.“

Obavezni smo prisjetiti se i izvedbenog projekta za istraživanja iz oblasti historije (Društveni cilj XIII/2) kojim su bili dugoročno planirani „gotovo svi najvažniji zadaci istorijske nauke u Bosni i Hercegovini za jedno duže vremensko razdoblje koje prelazi i u XXI stoljeće“. Iako je projekat koordiniran od domaćih institucija, Milorad Ekmečić osjetio je da su ranija mučna natezanja oko „Istorije naroda Bosne i Hercegovine“ „probudila duhove“, pa je naglašavao da je politika ANUBiH-a „da vrši više moralnu nego organizacionu ulogu“. Pozadina je bila drugačija, ustvari: on i Radovan Samardžić angažovanjem vanrepubličkog kadrovskeg potencijala htjeli su da drže projekat DC XIII/2 pod kontrolom srbijskog naučno-inelektualnog kruga.

52 Vidjeti: Ahmed S. Aličić, „Osvrt na izlaganje M. Vasića ‘Islamizacija u jugoslovenskim zemljama’“, u: *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 41 (1991). Naučni skup „Širenje islama i islamska kultura u bosanskom ejaletu“, Sarajevo, 1991, str. 443.

53 Doduše, nikakve naučne istine nisu priječile autore poput Veselina Đuretića, koji govori: „Dozvoljavamo tako najveću ironiju naše istorije – da postanemo manjina sopstvenih konvertita, naših ljudi koji su u različitim iskušenjima Srbi!“ Više kod: Ljiljana Habjanović-Đurović, Veselin Đuretić, „Srbija u samici“, *Duga* (Beograd, 1-14.2.1992), str. 15.

54 Da ipak ima produktivnijih (ne i posve tačnih) razmišljanja i tretiranja starih tema modernim i multiperspektivnim istraživanjima, uvjeravaju nas radovi mlađih autora, kakvim se očituje dr. Denis Bašić ili dr. Ahmed Zildžić, posebno oko nekih ključnih termina za nemuslimane iz osmanskih popisnih deftera, dosadašnjih ostvarenja ovog termina u prijevodima na bosanski jezik, te stručne analize posljedica nepravilne upotrebe datog termina i mnogobrojnih zloupotreba u historijskoj i općoj literaturi.

55 Misao o „nakazi“ preuzeo je od V. Dvornikovića, koji je pisao da je Bosna pred 1463. bila „nakaza“ od države. (Vidjeti više u: Safet Bandžović, „Bošnjaci u postjugoslavenskoj srpskoj historiografiji“, *Prilozi Instituta za istoriju*, 29 (2000), Sarajevo, str. 345-366).

Nasilna simetrija i nespremnost domaćih historičara

Ozbiljan sloj stručne, ali i priličan dio općenito građanske javnosti, u prvim godinama nakon rata 1992–1995. suočavao se često s diskretnim, nekad i otvorenim zahtjevima najčešće stranih kolega koji su dolazili s prijedlozima za učešće u nekim projektima vezanim za Balkan. Riječ je najčešće bila o ravnomjernom učešću naučnika prvenstveno ispred tri konstitutivna naroda Bosne i Hercegovine. U takvim situacijama bilo je, naravno, nepoželjno podsjećati na brojke, realan omjer „jednih“, „dru- gih“ i „trećih“, pa se dešavalo da u institucijama u kojima su radili pretežno Bošnjaci pokušavate objasniti da među i inače malobrojnim osmanistima, npr., jednostavno nemate Hrvata ili Srbina koji radi na građi osmanske provenijencije. Strancima je jednako teško objasniti da je stvar političkog pristupa u akademskoj zajednici entiteta Republika Srpska to što časopise Instituta za historiju Univerziteta u Sarajevu (*Prilozi, Historijska traganja*) te historijske monografije i posebna izdanja klasificira kao „bošnjačke naučne časopise i online biblioteke“, naspram „srpskih“ (u kojima je navedena produkcija srpskih naučnika srpskog entiteta u Bosni i Hercegovini, Srbiji, Rumuniji) i „hrvatskih“ (jedinice s naučnom produkcijom iz Hrvatske).⁵⁶ Konkretna nasilna simetrija u istraživanju zločina u prošlosti stvorila je historiografski kardinalne greške vezane za različite periode. Izdvojit ćemo zamjenu pojma „muhadžiri“ s „mudžahedini“ u migrantskoj problematici u periodu kad o mudžahidinima nije bilo govora,⁵⁷ te ustrajno pokušavanje da se simetrično obradi uloga četnika, ustaša i Handžar divizije u 2. svjetskom ratu. Potonju simetriju redovno prati izjednačavanje pojmova „domobrani“ i „ustaše“, te zanemarivanje nepostojanja administrativnog državnog karaktera Bosne i Hercegovine u 2. svjetskom ratu i podijeljenost bosanskohercegovačkog prostora na banovine. Jedan vid nasilne simetrije pravi se i tvrdnjom poput one da „korijeni bosanske panislamističke struje sežu natrag do 1930-ih godina stvaranjem organizacije „Mladi Muslimani“, kao i da su Mladi Muslimani podržavali ideju autonomne BiH pod njemačkim patronatom, a neki se priključili „Handžar“ SS-diviziji.⁵⁸ Ovakve tvrdnje stranih autora poput X. Bougarela ne nailaze na reakciju stručne javnosti iako su argumenti drugačije stvarnosti daleko iznad i protiv ove tvrdnje.⁵⁹ Posvemašnje obezvređivanje i

56 Stranica Udruženja studenata istorije „Dr. Milan Vasić“ Banja Luka: <https://istorijabl.weebly.com/1053107210941080108610851072108310851072-1080-1088107710751080108610851072108310851072-10801089109010861088108011121072.html>.

57 Iako većina starijih generacija poznaje tu riječi (često u verziji „muhadžer“ ili „muadžer“), Branislav Gligorijević piše o – *sic!* – „naseljavanju mudžahedina u Staroj Srbiji i Makedoniji“ (Branislav Gligorijević, *Kralj Aleksandar Karađorđević*, knj. 1 (Beograd, 1996), str. 89-90). Isto radi Jovan Bojović, koji termin „muhadžir“ takođe zamjenjuje terminom „mudžahedin“ (Jovan Bojović, „Šaransko-jezerski bataljon u oslobođenju pljevaljskog kraja 1912. godine“, u: *Oblasti Stare Raške krajem XIX i početkom XX veka*, naučni skup (Prijeopolje: Dom revolucije), 214. Posebno ukazano u: Safet Bandžović, *Iseljavanje Bošnjaka u Tursku* (Sarajevo, 2006), str. 195).

58 Xavier Bougarel, „Bošnjaci pod kontrolom panislamista“, *Dani*, 107 (18. juni / lipanj 1999), <https://www.bhdani.ba/portal/arhiva-67-281/107/sadrzaj.shtml>.

59 „Niko od nas, doslovno niko, nije otišao u ustaški pokret niti je postao ustaški funkcioner, niko

pretežno ignoriranje izvanredno humanističke prirode muslimanskih rezolucija iz 2. svjetskog rata pokazuje i uklon domaće naučne i stručne javnosti bezbolnom izbjegavanju direktnog sučeljavanja argumentima, što nas opet dovodi do okrenutosti bosanskohercegovačkih historičara samima sebi.

Ono što je M. Pelesića vjerovatno nagnalo da zaključi kako domaća inteligencija „sanja o afirmaciji bosanskohercegovačke historiografije“ može se prepoznati na dva polja, i to na jednom nastalom uslijed djelovanja vanjskih faktora, i drugom koje stvaramo sami. Kao osmanista svjedokom sam kako je obim bibliografije samo relativan pokazatelj stanja obrade osmanskog perioda i pojedinačnih doprinosa razvoju tog perioda. Isti se dojam stiče i upoznavanjem s historiografijom svih perioda, pošto analiza radova i rezultata i valorizacija njihovog značaja pokazuju da broj objavljenih radova po naučniku ne sugerise istovremeno i njihov kvalitet i korisnost. Pojedini radovi prepoznatljivi su i priznati na svjetskom naučnom planu, ali ne treba zatvarati oči pred velikim hendikepom u radu naučnika – parcijalizacijom na male teme i uža lokalna područja, o čemu je dijelom bilo govora ranije. Naši historičari postizali su i najbolje rezultate multiperspektivnim prilazima istraživanju, ali, i pored toga, dominacija tih tradicionalno sitnih studija u stvarnosti je krivac za malu, skoro simboličnu prisutnost ovih autora u svjetskoj nauci. Povrh toga, ta prisutnost upitna je i na domaćem planu. Napravimo jednostavan eksperiment: potražimo li danas u e-katalogu Narodne i univerzitetske biblioteke Republike Srpske djela, npr. istaknutog djelatnika i nekadašnjeg direktora Instituta za istraživanje zločina protiv čovječnosti i međunarodnog prava dr. Smaila Čekića, naći ćemo tek jednu bibliografsku jedinicu! Postavlja se pitanje da li naši autori pišu knjige da bi one bile čitane samo u Sarajevu? Kojoj i čijoj se javnosti obraćamo tim knjigama? Ako određeni centri ne pokazuju interesovanje ili nemaju finansijskih mogućnosti za nabavku određenih knjiga, zašto i autori sami ne pokazuju inicijativu i ne šalju knjige? Od prosječnog tiraža od 500 primjeraka SANU šalje najčešće 150 primjeraka u biblioteke regiona i šire, jer se shvata da je prisutnost bibliografskih jedinica na takvim mjestima pokazatelj ozbiljnosti i nade autora i izdavača da će djelo biti čitano.

Pored svih aspekata pitanja prisutnosti naših knjiga u regionu i šire, otvoreno je i pitanje koje je djelimično spomenuto u uvodu ovog rada, sad s akcentom na diskontinuitetu bosanske historiografije s modernim stremljenjima u pogledu odabira tematskih okvira istraživanja. Danas imamo kategoriju inostranih naučnika koji za svoje magistarske i doktorske radnje obrađuju određene segmente bosans-

nije otišao u SS-diviziju niti u neke njemačke jedinice, velika većina nas smo čak bili vojni dezerteri. Dio regrutovanih je otišao u domobrane, tu se moralo ići, ali baš niko nije otišao u ustaše. To nije slučajno. Otklon kod nekih ljudi je bio razumljiv 1943. i 1944. godine, kada je bilo jasno ko će izgubiti, ali od nas niko s njima nije otišao ni 1941/42, kada su Nijemci bili na vrhuncu snage. Naprotiv, jedan broj naših ljudi bio je blizak onim krugovima koji su izdali rezolucije protiv ustaškog i njemačkog režima. Mi smo bili mladi ljudi da bi bili potpisnici tih rezolucija, ali mi smo ih umnožavali, nosili i rasturali. U tim ljudima koji su bili potpisnici gledali smo neke svoje ideale, svoje duhovne očeve, ili jednostavno odgojitelje. Prema tome, bili smo bliski jednoj humanističkoj opoziciji ondašnjem režimu.“ Sead Tihulj, *Mladi Muslimani* (1995), str. 60-61.

kohercegovačke historije,⁶⁰ ali je vrlo teško među našim naučnicima naći nekoga ko, npr., prijavljuje projekat iz historije Kosova, Slovenije itd. Ovo nije neobično ako smo konstatovali izvjesnu samoizolaciju domaćih naučnika i u pogledu obrade vlastite historije. Safet Bandžović, Šaćir Filandra i Šerbo Rastoder imena su rijetkih istraživača koji su kao pojedinci posvetili dužnu pažnju bošnjačkom korpusu diljem prostora bivše Jugoslavije, dok institucionalno to još uvijek stoji kao zadaća u teoriji, ili se čak ide u drugu krajnost, u ignoriranje cijelog korpusa. Historičar mora dati odgovor zašto i da li je veliki dio javnosti u pravu kad porodicama Mandžića, Tihića, Topčagića, Izetbegovića i cijelog niza u Bosni prisutnih prezimena priznaje pravo bošnjaštva, istovremeno to pravo uskraćujući stanovništvu prostora Sandžaka, koji je stoljećima bio dio Bosne, odnosno Bosanskog pašaluka? Paralelno s tim bilježimo pravo otimačinu na polju nauke i standardizacije oko tamošnjeg bošnjačkog korpusa. Crnogorski historičar, akademik Miomir Dašić, izrazio je 1995. spremnost da se u školske programe uključe i Muslimani, pod uvjetom da se ime ovog naroda piše malim početnim slovom, odnosno kao konfesionalnost, i *"time izvrši njegova asimilacija u Crnogorce islamske vjeroispovijesti"*! Za Željka Ivankovića „Bosna i Sandžak-rije imaju zajednički samo islam, a matična i zajednička država im je bila samo okupatorska Otomanska imperija!" Srbijanski sociolozi poput Dušana Janjića danas upozoravaju da su Bošnjaci Sandžaka pred prijetnjom da će prihvatanjem obilježja "Bošnjak" doći u poziciju stanovništva koje u svojoj zemlji nije autohtono i koje time svodi svoj položaj s deklarativnog statusa naroda na status nacionalne manjine. Već sam podsjećala na to da u uobičajenom diskursu imamo prisutne izraze Istočna Bosna, Zapadna Bosna, sjeveroistočna Bosna, i po svim geografskim parametrima bilo bi prirodno očekivati da postoji i Južna Bosna, što bi vjerovatno bila Hercegovina? Zašto onda ne nailazimo na taj izraz? Isto tako do danas nijednom studentu za temu nije data obrada Hercegovačkog pašaluka – koji je zaista postojao – dok je u historiografiji ustaljen naziv Beogradski pašaluk, koji realno – nije postojao.⁶¹

Suženom i najvećim dijelom dekorativnom, a ne funkcionalnom upotrebom svjetske literature došlo se u situaciju koja je tek nekolicini poznata – da ekipe u Istanbulu i Ankari rade na prijevodu deftera koji su u Bosni dešifrovani i prevedeni još prije 25 godina i u rukopisima stoje u arhivima Ministarstava.⁶²

Ako retrospektivno osmotrimo vrijeme do rata 1992–1995 i situaciju s prezentovanjem ozbiljnih historiografskih tekstova do danas, konstatovat ćemo,

60 Među istraživačima koji su dolazili nakon rata u BiH primjetno je najviše onih koje zanima prosvjeta u Bosni i Hercegovini u austrougarskom periodu. Iz kontakata s njima najčešće se stiče dojam da uopće nisu upućeni u činjenice poput uloge jedne Gazi Husref-begove medrese u prosvjeti cijele Jugoistočne Evrope.

61 R. Smajić, „Hercegovina...“, str. 254, 255.

62 Jedan od primarnih segmenata u dosadašnjem razvoju osmanistike jeste objavljivanje izvora. Brojni i najvažniji izvori najčešće su van Bosne i Hercegovine, u Hrvatskoj, Turskoj, Mađarskoj, Austriji, Rusiji, ... I tamo se radilo na tim dokumentima, izlazili su časopisi, ali je to sve i danas djelimično pristupačno. Višedecenijska „Ahilova peta“ osmanistike jeste slab interes šire javnosti za objavljivanje izvorne građe po savremenim zahtjevima i metodologijom koja neće biti nepristupačna i neosmanistima. Zaboravlja se da je pristupačno objavljivanje izvora jedan vid demokratizacije nauke. („Savjetovanje o istoriografiji BiH (1945–1982)“, Sarajevo, 11. i 12. II 1982. (Sarajevo: ANUBiH, Posebna izdanja, knj. LXX, Odjeljenje društvenih nauka, knjiga 12)..

nažalost, da su onako problematične posljednje decenije 20. stoljeća bile produktivnije u tom smislu. Dva velika skupa, ranije spomenuta konferencija „Širenje islama i islamske kulture u Bosanskom ejaletu“ 1991. godine i „Migracije i Bosna i Hercegovina“, 1990. godine nisu pandan u smislu totalnih preokreta u dotadašnjoj stereotipnoj historiografiji i općoj naučnoj misli ni s jednim skupom koji je održan nakon rata. Godine 1999. u Sarajevu je održan naučni skup „Historiografija o Bosni i Hercegovini 1980–1998“, potom 2000. godine skup „Historiografija u Bosni i Hercegovini 1990–2000“. U Beogradu je 1995. godine održan skup „Bosna i Hercegovina od srednjeg veka do novijeg vremena“, a potom i 1996. godine skup „Islam, Balkan i velike sile (XIV–XX vek), koji su okupili sva relevantnija imena srpskog historiografskog kruga, među njima i dio šovinističko orijentisanih srpskih intelektualaca, i ranije posvećenih ideji očuvanja uloge dominirajućeg faktora u bosanskohercegovačkoj nauci.

U naučnoj javnosti već se primjećuje da je i Orijentalni institut, nekad jedinstven centar za naučna (i arhivska) istraživanja balkanske historije osmanskog perioda, postepeno suzio polja istraživanja, ograničavajući ga danas uglavnom na prostor Bosne i Hercegovine.⁶³ Treba li to uopće porediti s praksom u regionu: kad je Noel Malcolm objavio svoju *Povijest Bosne*, a ubrzo zatim i Kosova, beogradska intelektualna javnost aktivno se dala u derogiranje većine njegovih postavki, organizujući forume i diskusije među najvećim imenima srpske historiografije. To je stara i dobro oprobana praksa, kao što je, npr. sredinom 1972. godine organiziran razgovor o *Istoriji Jugoslavije*, čak i prije nego što je zvanično objavljena.⁶⁴

Kad na jednoj strani Veselin Đuretić napiše djelo tretirajući, uz niz drugih stvari, Muslimane kao geopolitički apsurd, u bosanskohercegovačkoj javnosti to naiđe na zid šutnje. Kad na drugoj strani institucionalno neki autor biva promoviran kroz izdavanje njegovog djela, ponovo to biva dočekano šutnjom. Prije nekoliko godina Institut za historiju objavio je drugo izdanje djela *Bosna i Hercegovina: iznevjerena tradicija*, autora Roberta Donie i Johna Finea, u kojem se, uz

63 *Spomenica Milana Vasića* (Banjaluka, 2005), str. 10. I ranije smo već naglašavali u drugim prilikama da Orijentalni institut u Sarajevu, za koji je od njegovog začetka iz odjela Zemaljskog muzeja bio vezan najplodniji stvaralački rad osmanista, uporno ostaje pri manjkavom nazivu svog časopisa „*Prilozi za orijentalnu filologiju*“, iako je sadržajno daleko bio bolji čak i onaj naziv pod kojim je izdavan do 7. broja: „*Prilozi za orijentalnu filologiju i istoriju jugoslovenskih naroda pod turskom vlašću*“.

64 Istina, to je jedna od onih rjeđih situacija kada su „muslimanski historičari“ (Avdo Sućeska, Mehmedalija Bojić, Mustafa Imamović, Fuad Slipičević) zdravom kritičkom analizom pokazali da Milorad Ekmečić, kao jedan od autora, pokazuje potpuno nepoznavanje historije BiH kao svoje domovine čak, a da mu vannaučni razlozi trajno onemogućavaju da tu historiju ikad i nauči. Avdo Sućeska je zamjerao na loše obrađenoj historiji Bosne, a naročito historiji bosanskih Muslimana, Mehmedalija Bojić na totalnom ignoriranju ustanaka muslimanskih seoskih masa u BiH protiv osmanskog feudalizma u 17. i 18. stoljeću, Mustafa Imamović na tom da je sva *Istorija Jugoslavije* svedena na historiju tri „velike“ nacije (Srba, Hrvata i Slovenaca), a manji jugoslavenski narodi svedeni na uzgredni detalj na fonu „velikih“ historijskih zbivanja. Ekmečićevo *Svaranje Jugoslavije 1790–1918*. iz 1989. godine samo će ga konačno potvrditi kao manipulanta historijskim zbivanjima, koji nije u stanju podnijeti ni najjednostavniju naučnu kritiku.

niz vrlo dobro obrađenih segmenata, ponavlja notorna neistina iz ranijih izdanja da su ustaše, želeći stimulisati muslimansko učešće, „organizirale specijalnu muslimansku SS-diviziju koja je saradivala s njima u progonima Srba i u ratnim naporima“!⁶⁵ Ako se misli na Handžar diviziju, pored već rečenog, podsjetit ćemo da je ona formirana krajem 1943. godine i to od strane Nijemaca, te da je postojala nepunih godinu dana. Pošto je apsurd misliti da uredništvo objavljenog prijevoda nije ni pročitalo ovo djelo, treba li shvatiti da Institut stoji iza „istine“ koju iznose autori spomenutog izdanja i pored radova s „drugacijom“ istinom stalnih saradnika te institucije?⁶⁶ U izdanju relativno malog obima, zaključuje se da su muslimani u ovom ratu stradali u znak odmazde zbog zločina koje su u Drugom svjetskom ratu počinili „muslimanski kolaboracionisti“ nad srpskim narodom. Ova politika uprošćavanja historije i stvaranja nasilne simetrije u zločinu morala je već odavno izazvati reakciju prvenstveno stručnih krugova.⁶⁷ Upitna je i dopuna koju su autori učinili u drugom izdanju te knjige, u dijelu kojim daju karakterološku sliku Bosanaca. Nezgrapno, općenito i površno karakteriziranje Bosanaca kroz lik Muje i Sulje kao „dva tipična bosanska glupaka“ u vicevima koji ismijavaju Bosance zbog njihovog „provincijalizma, gluposti i lijenosti, stavljajući ih nasuprot sofisticiranijih naroda Hrvatske i Slovenije“, nije izazvalo nikakvu kritiku niti bilo kakvu reakciju zbog suštinski neshvaćenih likova i ovakve prezentacije.⁶⁸

Zaključak

Definitivno je problematičan metodološki pristup koji je kod nas stvorio jednu vrstu dogovorene, pojednostavljene historije. Historičari nemaju problem ako se nje pridržavaju, ali ako ćemo biti izričiti, onda tu nema ni historije. Pojednostavljene historijske predstave kroz inače vrlo širok i kvalitetan obrazovni sistem jugoslavenske zajednice te selektivnost prisutna u svim balkanskim historiografijama, od 90-ih godina prošlog stoljeća potakle su i na jedno populističko diferenciranje balkanskih historičara u duhu:

- prvo, onih koji su u raspadu Jugoslavije vidjeli mogućnost interpretacije prošlosti samo svoje zajednice, uz ignoriranje političkih granica tamo gdje one smetaju statusu vlastitog i brojnijeg naroda, uz njihovo isticanje tamo gdje bi druga zajednica imala možda iste aspiracije;

65 Robert J. Donia i John V.A. Fine Jr., *Bosna i Hercegovina: iznevjerena tradicija* (Sarajevo: Institut za istoriju u Sarajevu, 2011), str. 124.

66 Nazivanje suđenja iz 1983. godine „suđenjem muslimanskim nacionalistima“ oboreno je još davno, ali autorima i izdavaču to ništa ne predstavlja.

67 Kada je trebalo zauzeti zajednički stav o postojanju piramida u Visokom, katedra Odsjeka za historiju čak je organizovala potpisivanje peticije protiv. Za ove stvari nema peticije, ali ni obične kritičke analize iznesenih stavova.

68 Donia, Fine, *Bosna i Hercegovina: iznevjerena tradicija*, str. 159.

- drugo, onih koji su raspadom Jugoslavije postali žestoki borci za očuvanje interpretativnih paradigmi socijalističkog perioda, ustrajavajući na historiografiji koja ne podstiče na razmišljanje i ne postavlja pitanja, a što je praktično oduzimanje prava na istinu i afirmiranje jednostranih uklona;
- treće, onih koji su se posljednjih decenija, u kompleksu da ne budu prozivani zbog nekad popularnih tumačenja historijskih procesa i identiteta, tema svojih disertacija ili promjenljivih nacionalnih izjašnjavanja i partijske pripadnosti u prošlom stoljeću, zatvorili u sigurnost lokalnih okvira, ni najmanje se ne trudeći reagirati na optužbe, pogreške ili napade kolega izvan te sigurne zone; u vrijeme interneta to je neoprostivo;
- četvrto, onih koji su se kroz kontakte s kolegama u inostranstvu, uvidom u tokove i načine istraživanja, poticajem uslijed vlastitog nezadovoljstva zadanim okvirima i nedovoljno rasvijetljenim segmentima historije, svojim pitanjima i studijama – opravdano ili neopravdano – nametnuli u svjetskoj historiografskoj misli.

Postoji, naravno, niz drugih izdiferenciranih kategorija, ali navedene su u potpunosti prepoznatljive posebno među historičarima. Ono zbog čega i sami osmanisti moraju osjećati odgovornost jeste pitanje standarda. Iako nije sigurno da li su neki historičari postavili previsoke standarde ili smo ih danas sami spustili, sigurno je da je starija generacija radila dosta važnije i sadržajnije teme u dosta težim vremenima. Iz toga se uočavaju tri ključne stvari: odsustvo strategije u nauci, neuvezanost institucija i pad kriterija. Ovo su rezultati historiografije u današnjem vremenu, kad imamo Akademiju nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine na kantonalnom budžetu, Zemaljski institut i Nacionalnu i Univerzitetsku biblioteku kao neželjenu djecu, a nekad su bili rasadnici naučne misli, kad ljudi iz Bošnjačke akademije nauka i umjetnosti ne znaju na kojim projektima uopće rade ljudi u Orijentalnom institutu ili tek ponešto u Institutu za jezik, historičari iz Instituta za historiju iz medija saznaju o čudnoj Akademiji humanističkih nauka u Tuzli, Bošnjački institut je u nekoj vrsti *interregnuma*, Državni arhiv dobio je arhivsku građu iz Turske, koja uporno čeka ko zna koga i kad na obradu, a udruženja poput Udruženja za modernu historiju, Centra za osmanističke studije, umjesto u okviru institucije, osnovani su i djeluju kao nevladina i maksimalno strukovna udruženja.

Takva sredina u kojoj djeluju historičari uglavnom je rezultirala brojnim drugim apsurdima poput onih da u naše komisije za doktorske studije ulaze ljudi koji negiraju potpuno i državu Bosnu i Hercegovinu i njene narode, a da kandidati i kolege tih ljudi nisu nikad pročitali nijedno njihovo djelo. Pored toliko potrebnih zahvata i promjena, u posljednje vrijeme došlo je i do nepojmljivih inicijativa poput one da se u logu Univerziteta u Sarajevu godina osnivanja (1949) preinači u 1537. godinu, čime bi se osnivanje Univerziteta vezalo za tu godinu uspostavljanja Kuršumli medrese (danas Gazi Husrev-begove medrese), koja je svojim rangom u

Osmanskoj državi predstavljala preteču univerziteta na Balkanu. Ne samo da su zaobidene posve konsultacije s Vakufskom direkcijom Rijaseta Islamske zajednice BiH nego nije postavljeno ni realno pitanje kako to da Fakultet islamskih nauka nije onda svoje postojanje vezao, također, za tu godinu i koliko je to moguće.⁶⁹

Razumljivo je da ovo vrijeme traži inicijativu, brzinu i medijsku praćenost. Međutim, neshvatljivo je da su pored izuzetnog tehničkog napretka historičari sve manje produktivni i sve više historičari opće prakse, uz rad isključivo baziran na jednovrsnim izvorima. Dijelom i iz toga proizlazi da rezultata zajedničkih projekata poput historije Bosne – još uvijek nema. Takve velike teme traže velike historičare. Diploma historičara danas čini ono što je bilo nezamislivo prije rata 1992–1995, da čovjek može biti stručnjak za sve periode historije. Individualno su historičari često sujetni, ali i subjektivnog uklona, bez ustručavanja da „navode vodu na svoj mlin“, previđajući svjesno jedne argumente i naglašavajući druge. Takva praksa, nažalost, briše egzaktnost s lica historije u cjelini i ona postaje nauka interpretacije. Ali, pošto je historija “dublje gledano, egzaktno promatranje, istraživanje i analiziranje bića i njihovih načela, nauka o suštini događaja”,⁷⁰ svi koji se bavimo njom imamo odgovornost pravog prilaza. Iako autori poput Ekmečića ne vide ni traga bosanskohercegovačkoj historiografiji u ranijim stoljećima, mi ćemo ovo izlaganje završiti riječima Mula Muhameda Mestvice, koji u svoje vrijeme (prva polovina 19. stoljeća) formuliše principe obrade historije. Tako u njegovom *Sidžilu* piše:

“Evo nekoliko važnijih napomena i pravila za one koji registruju događaje:

Prvo: onaj koji opisuje i bilježi događaje treba da bude ispravnog poimanja i da se u svom bilježenju ne oslanja na kojekakve priče i legende koje nemaju nikakve osnove; događaji se moraju bilježiti onako kako su se oni uistinu i dogodili;

Drugo: kod pisanja se ne orijentiše na ono što se u masama prepričava, jer događaje često prepričavaju i osobe slabog pamćenja; za to se mora tražiti pouzdano lice koje događaj poznaje kako se uistinu i dogodio; međutim, u svim vremenima je bilo takvih koji su događaje bilježili upravo po onome što masa prepričava;

Treće: Događaje ne treba samo notirati onako kako su se dogodili, nego treba tražiti njihove uzroke i promatrati posljedice, jer od suhoparnog nabranja događaja nema kakve mnogo koristi; djela takvih kroničara bit će slična djelu ‘Hamzaname’;

Četvrto: svako pisanje treba podesiti tako, da ga publika može shvatiti, treba reći istinu, biti objektivan, ni u čemu ne pretjerivati, npr. u velikom hvalisanju ili pak u isticanju negativnosti;

Peto: Kod pisanja ne upotrebljavati nejasne izraze, nego treba pisati tako, da se tekst razumije; za ovakvu vrstu pisanja ne bi trebalo da se riječi moraju tražiti po rječnicima; stil treba da je jasan i razumljiv.”⁷¹

69 Pripremljeni elaborat i materijali s prijedlogom izgleda loga poslani su bili nekim organizacionim jedinicama Univerziteta, ali se ne zna šta je konačno odlučeno za tu inicijativu.

70 Ibn Haldun, *Muqaddima* (al-Qāhira al maktaba at-tiğāriyya al-kubrā), str. 403

71 Prijevod Mehmeda Mujezinovića u: *Islam i muslimani u Bosni i Hercegovini* / tekstovi M. Hadžijahića, M. Traljića i Nijaza Šukrića (Sarajevo 1991), str. 78.

DODATAK: Zanimljiviji citati u vezi s temom

*Antić Čedomir, historičar*⁷²

„Pobeda unitarne BiH svakako ne bi bila shvaćena kao pobeda građanskih, evropskih političara, već bi to bio jedini postratni ili ratni trijumf islamističkih dobrovoljaca koji su do sada bez uspeha ratovali na prostoru od Filipina do Alžira i od Jemena do Bosne”

„Nesumnjivo da je srpski narod u zemljama bivše Jugoslavije iskusio veliku nepravdu. SAD, Savezna Republika Nemačka i njihovi saveznici bili su spremni da ratuju u prilog prava drugih jugoslovenskih naroda na otcepljenje i stvaranje države. Na drugoj strani, Srbima iz RS je osporena ona autonomija koja im je bila obećana.“

„Međunarodni sud je pokazao da genocid nije bio na teritoriji BiH, jer genocid nije izvršen nad svim Bošnjacima. Postoji ta presuda da je zločin u Srebrenici bio genocid, ali to je jako široko tumačenje riječi genocid. To je bio jedan strašan zločin, ali ako to prihvatite kao genocid, onda je zločin holokausta i genocid nad Srbima u Hrvatskoj i BiH u Drugom svetskom ratu nešto što je gore od toga. Ljutim se na manipulaciju sa žrtvama i brojevima. Prihvatamo ako po imenu znamo četiri hiljade, da je to toliko, a ne osam ili 12.000. Prihvatimo da je neko od tih ljudi stradao u borbi, jer nisu svi stradali kao žrtve. Ja sam za to da se Srbi suoče sa tim, međutim, treba reći da je Srebrenica složeno pitanje. Mislim da je večna priča o Bošnjacima kao žrtvama neiskrena i netačna. U većem delu BiH ustaški genocid nad Srbima su uglavnom počinili Bošnjaci.“⁷³

Avramov Smilja, stručnjak za međunarodno pravo i član Senata Republike Srpske

„Socijalistička revolucija i titoistički period su bili najskuplja utopija koju je srpski narod platio nebrotjenim žrtvama i gubitkom teritorija.“⁷⁴

Berić Dušan, historičar

„Srbija nije nimalo više srpska od Crne Gore, od Bosne, od Hercegovine, ili Srpske.“
 „Država se pravi korak po korak, kod nas evo i kroz ovaj rat (...) On jeste tragični dio puta stvaranja zajedničke srpske države, ali i takav se put pređe i stigne do konačnog cilja.“⁷⁵

72 Prethodnih godina na internetu je bila dostupna radna verzija predavanja s listom citata historičara, zvaničnika i drugih istaknutih ličnosti. Citati su u startu bili predviđeni kao dodatna ilustracija i prilog cjelokupnom sadržaju. U istom cilju uključeni su i ovdje.

73 <http://www.nezavisne.com/novosti/intervju/Cedomir-Antic-istoricar-iz-Beograda-BiH-kao-drzava-nema-perspektivu/132366>.

74 Smilja Avramov, *Svedočanstva*, 31 (2007), Beograd.

75 Nada Puvčić, dr. Dušan Beriće, „Dva srpska Pijemonta“, *Duga*, Beograd (16–29.3.1996), str. 31.

Bogosavljević Adam (1844–1880), osnivač Narodne radikalne stranke

„Ako otmemo Bosnu, moja njiva neće biti veća.“

Bougarel Xavier, germanista, historičar

„Korijeni bosanske panislamističke struje sežu natrag do 1930-ih godina stvaranjem organizacije pod nazivom ‘Mladi Muslimani’. Tokom drugog svjetskog rata ovi ‘Mladi Muslimani’ podržavali su ideju autonomne BiH pod njemačkim patronatom, a neki od njih su se priključili ‘Handžar’ SS-diviziji stvorenoj na inicijativu jerusalemskog muftije Amina el-Husejnija. Zabranjeni od novih komunističkih vlasti, ‘Mladi Muslimani’ nastavili su djelovati u tajnosti s ciljem stvaranja zajedničke države za cjelokupno balkansko muslimansko stanovništvo, po bliskom uzoru na pakistansko iskustvo. Godine 1949. talas hapšenja razbio je organizaciju, a ‘Mladi Muslimani’ koji nisu uhapšeni morali su prekinuti sve političke aktivnosti ili pobjeći u inostranstvo. Tek 1970-ih ova panislamistička struja bila je neformalno ponovo uspostavljena.“⁷⁶

Čančar Petko, visoki funkcioner SDS-a

Tumačeći razloge rušenja džamija u Foči:

”Srbi su, kao raja, stotinama godina zidali džamije, a pošto im rad nikada nije plaćen, rešili su da ih sruše.“⁷⁷

Čečo Adisa, književnica

„Autori većine postojećih udžbenika podstiču kod djece pozitivne predrasude o ‘svom’ narodu. Bošnjaci su tako panbosanski orijentisani i stalno moraju da sebi i drugima dokazuju legitimnost vlastitog identiteta. Odlikuje ih uzvišena moralnost koja se u različitim historijskim periodima manifestovala pasivnom patnjom. Hrvati su oduvijek težili ka vlastitoj državi. Njihov identitet je najstariji i najduže prisutan na prostorima BiH, tako da su oni politički superiorni u odnosu na sve ostale. Srbi su mali narod koji postaje velik zbog heroizma, slobodoljubivosti i nepokorivosti. Oni su otjelovljenje Hristovog principa žrtve, a drugi ih, kao ni Hrista, često ne razumiju. Iako su vrlo progresivni, drugi im to ne priznaju.“⁷⁸

Čubrilović Vasa, srpski akademik i historičar

„Nijedno selo ove države, Jugoslavije i Srbije, nismo dobili bez krvi. Nijedno selo nećemo dati bez krvi.“⁷⁹

76 Xavier Bougarel, „Bošnjaci pod kontrolom panislamista“, *Dani*, 107 (18. juni/lipanj 1999).

77 Petko Čančar, *NIN*, 2382 (23. august 1996), Beograd.

78 Adisa Čečo, „Udžbenici – tvornice mržnje“, *Bosna*, nezavisna informativna revija, XIII:575 (22.11.2007), Sarajevo, str. 18-21),

79 *Vanredna skupština SANU-a*, održana 18. decembra 1986. godine (Beograd, 1989), str. 23.

Ćosić Dobrica, srpski književnik i teoretičar

„Srbin je čovek koji nije čovek ako nije Srbin, ako nema svest o narodu, bilo da ga slavi ili psuje.“⁸⁰

„Laž je vid našeg patriotizma i potvrda naše urođene inteligencije. Lažemo stvaralački, maštovito, inventivno.“

„Hrvati svoje velikohrvatstvo i težnju za nezavisnom nacionalnom državom aneksijom srpskih teritorija po ‘svom istorijskom i državnom pravu’ zasnivaju na nedokazanim opsenarskim mitovima.“⁸¹ *Večernje novosti*, 19. august 1992.)

“Albanska državna ideologija kao osnova za stvaranje velike Albanije, je prisvojila Ilire za pretke, ona je agresivna, antisrpska i neevropska.”

“Muslimansko državotvorstvo težnja za islamskom državom BiH zasnovanoj na islamskom pravu i konfesiji izrazito je antisrpska ideologija.”⁸²

„Srbi nisu počeli rat u Bosni i Hercegovini, već muslimani koji su hteli da stvore muslimansku državu.“

„Istoricizam nije više idejna, filozofska koncepcija u književnosti i društvenim naukama, istoricizam je prozeo i svakodnevicu, svačije mišljenje i razmišljanje o društvu i narodu, osvojio kuće, kafane, međuljudske odnose.“

„Da bismo pobedili tolike neprijatelje, da bismo od ovog surovog sveta i pokvarene Evrope oteli nešto prava i pravde, moramo da mobilišemo celokupne svoje umne, moralne i fizičke snage.“

„Zar nastajanje muslimanske nacije u Bosni nije legalizovanje najnižeg nagona tog tla? Nagona vere i verske mržnje, najrazornije sile u primitivnom društvu.“

”Ja se osećam među vama pobednički... A znajte da mi više nemamo snage za rat. Mi ne možemo dalje da ratujemo. Mi moramo da zaključimo mir, da bismo u tom miru završili rat i ostvarili naše istorijske ciljeve” (1993).

„Mi Srbi, Muslimani i Hrvati uvažavanjem istorijskog iskustva i sadašnjeg stanja među nama, moramo se što pravednije razdeliti i razgraničiti da bismo uklonili razloge da se mrzimo i ubijamo i da sutra možemo sa što manje prepreka da se ujedinujemo u svemu što nam je obostrano razumno i korisno.“⁸³

„Posle svega što se od Titovog vremena dogodilo, sklon sam danas da muslimane smatram za naciju“ (2010).

Dašić Miomir, crnogorski historičar i akademik

Izražava spremnost da se u školske programe uključe i Muslimani, pod uvjetom da se ime ovog naroda piše malim početnim slovom, odnosno kao konfesionalnost, i ”time izvrši njegova asimilacija u Crnogorce islamske vjeroispovijesti”.⁸⁴

80 Dobrica Ćosić, *Promene* (Novi Sad, 1992), str. 109.

81 *Večernje novosti* (19. august 1992).

82 *Večernje novosti* (19. august 1992).

83 *Nedjelja*, 111 (5.4.1996), Sarajevo.

84 *Monitor*, 264 (10. novembar 1995), Podgorica; S. Hadrović-Vrbički, „Žedni preko vode“, *Almanah*, 13–14 (2000), Podgorica, str. 300.

Davidović Dragan M., historičar

„Rat u BiH se vodi zapravo između tri vere i naroda, na principu ko će koga pre pobediti: Logično je što su se na udaru našli i verski obekti pri čemu tvrdim da ni državni, ni politički vrh RS, nisu imali bilo kakav plan o uništavanju obekata. Ako neko pita – otkud onda to rušilaštvo kad plana nema, odgovor je sledeći: Srbi su to radili u trenutku gneva, isprovocirani postupcima drugih strana.”⁸⁵

Drašković Vuk, srbijanski političar i pisac

„Najveći broj Muslimana je opterećen svojim srpskim poreklom. Beže od samih sebe zato što znaju da jesu pravoslavci i Srbi.”⁸⁶ „Sada je u modi da se, recimo, u Sandžaku priča da su oni Bošnjaci, Bošnjak i Bosanac to su sinonimi. Kako možeš u Srbiji biti Bosanac, i kako jezik kojim se govori u Sandžaku može biti bošnjački jezik? Između jezika Srba i Muslimana u Sandžaku nema apsolutno nikakve razlike. Govoriti o nekakvoj jezičkoj autonomiji je besmisleno, govoriti o nekoj kulturnoj autonomiji je besmisleno.”⁸⁷

Đuretić Veselin, akademik SANU-a

„Dodvoravamo se nacionalnim surogatima, čak i onima koji se zalažu za ‘suverenu’ i ‘nezavisnu’ Bosnu i Hercegovinu. Dozvoljavamo tako najveću ironiju naše istorije – da postanemo manjina sopstvenih konvertita, naših ljudi koji su u različitim iskušenjima Srbi!”

„Muslimani su, zorno se postrojavajući iza svoje oktroisane ‘nacije’ novu samobitnost sve više ostvarivali u znaku dokazivanja koje je dozivalo ‘stara dobra turska vremena’.”⁸⁸

„Muslimani su geopolitički apsurd iz kojeg je proizašao i sadašnji apsurd njihove politike – nastojanje da nacionalnu maticu pretvore u svoj konvertitski privjesak.”⁸⁹

Đurić Slađana, univerzitetski profesor

„Strah od ‘tuđe’ krvi, ili od ‘podmetnutog nasledstva’ vrlo je velik. To je jedan od ključnih razloga visokog nataliteta Albanaca, jer muž ženu stalno opterećuje trudnoćom u ‘zaštitne svrhe’.”⁹⁰

85 *Večernje novosti* (17. novembar 1994), Beograd.

86 *Vreme*, 411 (5.9.1998), Beograd.

87 *Naša borba* (9. februara 1996).

88 Veselin Đuretić, „Gradanski rat u Bosni i Hercegovini 1992-1994. – Bumerang titovske politike“, u: *Bosna i Hercegovina od srednjeg veka do novijeg vremena*, knj. 12 (Beograd: Istorijski institut SANU, 1995), str. 442.

89 *Javnost*, 131 (26. juni 1993), Beograd-Pale.

90 *Danas* (6-7. novembar 1999), Beograd, str. 21.

Ekmečić Milorad, historičar, akademik

„Nas svet smešta u novo granično područje između zapadne Evrope i islama, praveći od nas malu zajednicu privatnih poduzetnika ili 'većiti kiosk'. Posledice su više nego očite – pre svega primitivizam.“

„Antisemitizam je zamenjen srbofobijom”.⁹¹ „Kod bosanskih muslimana je moguće za rok od nekoliko meseci primetiti totalnu promenu kolektivnog mentaliteta.”⁹²

„Srpskoj se politici danas nameće da mora priznati samostalne, satelitske države u Bosni i Hrvatskoj. To je odvratno kao gutanje žabe.”⁹³ „Nekada kažem da se ponašam kao žaba koja vegetira, odnosno koja ne doživljava život.”⁹⁴

„Nezavisna država Bosna je moguća samo na mitološkoj osnovi.”

„Muslimanska u Bosni, albanska i hrvatska inteligencija ponovo vrše ulogu konjevoca velikih pohoda za destabilizaciju Balkana, kao što je bio slučaj sa njihovim pređima 1914. i 1941.”⁹⁵ „Evropa, izlazeći u susret zahtevima Muslimana, da ih zaštiti od Jugoslavije, odredila je Muslimanima srednjobosanski rezervat. U kakvom god većem ili manjem obimu bude ugovoren, biće to ipak teritorij od koga će se evropsko susedstvo više čuvati, nego on od njega. To jest, srednjobosanskim rezervatom za Muslimane, Evropa se više zaštitila od islama, nego bosanski islam od Jugoslavije.”⁹⁶

”Muslimanskoj masi je namenjeno gore stradanje od nas, jer to uzajamno stradanje će njih više pogoditi nego nas”.⁹⁷ „Američke su diplomate tako jednim potezom pera sekularizovale priznatu zajednicu njenog muslimanskog naziva i proglasili bošnjačkom.”⁹⁸

„Nasilje je babica stvaranja nacionalnih država, i to, uglavnom, nasilje u ratu. Svaki nacionalizam počinje skupljanjem bajki i epskih pesama, i to je uglavnom elitni nacionalizam.”⁹⁹ „Ako dođe do deobe (...), granica će se tada naći jednim novim unutrašnjim ratom. Očigledno će ići znatno više na zapad nego je ušće reke Bosne – uz najmanje još jedan milion ljudskih glava na tom oltaru.”¹⁰⁰

„Za današnju istorijsku nauku Bosna i Hercegovina predstavlja dvostruki izazov. Na prvom mestu je činjenica da je odveć tanka tradicija beleženja prošlosti ostavila traga sve do danas: pisanje istorije tamo je počelo tek od XVII veka, kada su franjevci dobili zadatak (1619) da pregledaju arhive i prikupljaju građu za istoriju njihovog reda. Do toga vremena Bosna 'nema ni jednog jedinog svog spomenika, ni u obliku svetačkog žitija, ni kakve bilo domaće hronike, ni ma kakve pohvalne besede.”¹⁰¹

91 S. Biserko, „Presvlačenje Srbije“, *Helsinska povelja*, V:35 (decembar 2000), Beograd.

92 Vidi: N. Popov, „Srpski populizam: Od marginalne do dominantne pojave“, *Vreme*, spec. dodatak, 135, 24 (maj 1993), Beograd.

93 *Vreme* (8.5.1995), Beograd, str. 48.

94 M. Jevtić, *Živa reč Milorada Ekmečića*, str. 138.

95 „Predgovor“ u: Aleksandar del Val, *Islamizam i Sjedinjene Države, Alijansa protiv Evrope* (Beograd: JP Službeni list SRJ, 1998), str. 9, 13.

96 U: S. Bandžović, *Slovo otpora* (Novi Pazar, 1994), str. 99.

97 S. Bandžović, *Slovo otpora*.

98 Milorad Ekmečić, „O istraživanju istorije BiH danas“, u: *Zbornik: Bosna i Hercegovina od srednjeg veka do novijeg vremena*, str. 22.

99 *Književne novine* (1.12.1988), Beograd.

100 M. Jevtić, *Živa reč Milorada Ekmečića*, (Gornji Milanovac: Dečje novine), str. 132.

101 Slavoljub Bošnjak, [*Ivo Frano Jukić*] *Zemljopis i poviestnica Bosne* (Zagreb, 1851), str. 83.

„Od početka svoje istorije Bosna očigledno nema društvo kome je trebala slika sopstvenog iskustva, kao sredstva informacije. Upravo je vest, bez obzira da li se radi o tekućim događajima ili vest o prošlosti, bila kamen temeljac razvoja. Samo razvijenije društvene zajednice, one kojima je postignut stepen uspona nametnuo potrebu razmene iskustava sa prošlošću, imaju istorijsku nauku. Upravo je to i njen smisao, jer je pored filozofije jedina disciplina preko koje se obavlja stalni dijalog sadašnjosti i budućnosti.“

„Osnovno obeležje ranije istoriografije u Jugoslaviji je bilo dokazivanje veštačkih identiteta federalnih jedinica koje nisu stvarane na temeljima etničke posebnosti...“

„Sve dok postoje društvene potrebe da se negira određeno etničko obeležje u istoriji Bosne, postojaće i dela koja će ga braniti i ona koja će se javljati stalno iznova. Ideologija produžava samu sebe preko istorijske nauke koju je pretvorila u svoj instrument. Trijumf nad komunizmom i njegovim pogledom na svet i istoriju legalizovao je naučnu improvizaciju kao nauku i mi danas gledamo kako je procvetalo sve ono što je u našoj prošlosti smatrano političkim šarlatanstvom.“

„Da li možemo toliko predimenzionirati nacionalnu istoriju naroda Bosne i Hercegovine da to onda ne postane politički i ideološki problem? Šta se to od nas traži? Traži se od nas da mi postanemo jedna institucija za odgajanje nacionalne svijesti. Ako se to traži, politika ne stoji na dobroj poziciji.“

„Svi pokreti protiv ujedinjenja Jugoslavije, sem onih iz Bugarske i islamskih zemalja, završavali su se u nadbiskupskim uredima.“

„Zabrinut zbog grubog komadanja starih evropskih država, Kongres srpskih intelektualaca Bosne i Hercegovine zapaža da to može dovesti do sukoba koji će nanijeti veliku štetu Evropi. Za sve što iz toga proizilazi Srbi ne mogu preuzeti nikakvu istorijsku odgovornost... Srpski narod ne prihvata državnu zajednicu koju određuju interesi velikih sila, evropskog katoličkog klerikalizma i probuđenog panislamizma, nego onakvu kakva izvire iz etničkog i istorijskog prava svakog naroda na zemlji.“¹⁰²

„Bošnjačka nacija je američki istorijski zločin nad srpskim narodom.“¹⁰³

„Amerika ‘svoje uporište traži na pokretu balkanskih katolika, bosanskih muslimana i Albanaca’.“¹⁰⁴

„Pohvale Titovim formulama rešavanja nacionalnog pitanja nisu dolazile zbog njihove stvarne vrednosti, nego zbog koristi koje su zapadne zemlje zbog njih mogle očekivati. Zaboravljeno je da je cela njegova ideologija nacionalnog pitanja zasnovana na Staljinovim ključnim premisama iz 1913. završila u stvaranju veštačkih, sintetičkih nacija koje ranije nikada nisu postojale.“¹⁰⁵ „Bosanski su muslimani od 1868. do 1995. devet puta menjali službeni naziv svog nacionalnog identiteta. Sebe su sami do Berlinskog kongresa 1878. smatrali turskom nacionalnom varijantom, a to stanje po skrivenom osećanju i danas još traje.“¹⁰⁶

O religiji kao ključu novog društva: „Za Bosnu i Hercegovinu to znači da li će konstitutivno etnička grupa u njoj i deseti put promeniti naziv svog nacionalnog

102 *Nedjelja*, 111 (5. april 1992), Sarajevo.

103 *Telegraf*, 74 (18. oktobar 1995), Beograd.

104 *Naša borba* (22.7.1998), Beograd.

105 Milorad Ekmečić, „Stabilnost Balkana i Srbi“, *Letopis Matice srpske*, god. 175, knj. 463, sv. 3 (Novi Sad, juni 1999), str. 792-793.

106 Ekmečić, „Stabilnost Balkana i Srbi“, str. 792-793.

identiteta.¹⁰⁷ „Dejtonski poraz 1995. je izazvao istorijsku depresiju u svesti srpskog naroda, koja se otvaranjem novih žarišta mogućih katastrofa stalno iznova hrani.“¹⁰⁸ „Srpski narod je 6. aprila 1992. godine podigao svoju nacionalnu revoluciju. Može se Srbija koliko god hoće optuživati za agresiju na Bosnu i Hercegovinu, ali niko ne može poricati da je srpski seljak uhvatio pušku u ruke i da je rešen da je ne ispušta.“¹⁰⁹ „Mi se lako asimilujemo u druge narode, gubimo svoj jezik i ostala obeležja identiteta, ali dete kršteno u svojoj crkvi je obeleženo znakom od olakog odnarođa.“¹¹⁰ „Naših će poginuti oko 250.000, a Hrvata bar 750.000. Time će hrvatsko pitanje biti rešeno.“¹¹¹ „Pokušaji ujedinjenja Bosne i Hercegovine sa Srbijom ispunili su ne samo stranice srpske, jugoslovenske i balkanske istorije, nego su jasan prilog opštoj istoriji čovečanstva.“¹¹² „Ja sam jednostavno zastupao tezu da je neuspeh srpskog i hrvatskog nacionalnog preporoda da stvore zajedničku naciju na osnovu jednog jezika, da se vremenom prevaziđe religija kao faktor uzajamne podjele, ostavio prostor da se kasnije muslimanski dio naroda afirmiše na istim temeljima kao i ona dva prva.“¹¹³ „Trebalo da ostanemo pri tome da je predviđanje budućnosti uvek omanulo. Ne ostvari se ono što se očekuje.“¹¹⁴

Hasanbegović Zlatko, historičar

„Recept za izradu otrova za samoubojstvo glasi: malo bogumila i begovske mitologije, žličice titoizma, Zavnobih, antifašizma, zakašnjelog bošnjačkog integralizma i nacionalnog ekskluzivizma, sve zasebno zasoljeno srpskim i ‘pobibereno’ hrvatskim postupcima i predodžbama o Bosni i Hercegovini.“¹¹⁵

Hrabak Bogumil, historičar, akademik

„Osim što je Novopazarski sandžak (Stara Raška) bila u sastavu Bosne (i Hercegovine) nikakve druge veze između sandžackih Muslimana nema sa bosanskim Muslimanima.“ (Muslimani ili Bošnjaci u Staroj Raškoj (Novopazarskom Sandžaku), Novopazarski zbornik, br. 21, Novi Pazar 1997, str. 273

107 Milorad Ekmečić, „Uloga islama u socijalnom i političkom razvoju Balkana“, u: *Islam, Balkan i velike sile, XI–XX vek*, str. 53.

108 *Glas javnosti* (30.10.1998).

109 S. Balić, „Uništavanje autohtone kulture od strane neprijatelja i prijateljnog narodu duhu od strane prijatelja“, u: *Genocid u Bosni i Hercegovini 199–1995* (Sarajevo, 1997), str. 325.

110 Naučni skup „Srpski duhovni prostor“ (Bijeljina, 1998).

111 V. Stevanović, *Milošević, jedan epitafor*, str. 107.

112 „Predgovor“, *Zbornik za istoriju Bosne i Hercegovine*, 1.

113 Milorad Ekmečić, „Odgovor na neke kritike ‘Istorije Jugoslavije’ (XIX vek)“, *Jugoslovenski istorijski časopis*, 1-2 (1974), Beograd, str. 225.

114 M. Jevtić, *Živa reč Milorada Ekmečića*, str. 90.

115 <https://www.hercegbosna.org/vijesti/bih/hasanbegovic-sto-je-to-nama-bosnjastvo-463.html>.

Ivić Pavle, akademik SANU-a, lingvista

„Jadno i smešno je uveravati Hrvate i muslimane Bošnjake da su Srbi. Zašto da se ponižavamo i dajemo im povoda za dodatno zadovoljstvo.“

Janjić Dušan, sociolog

Upozorava Sandžaklije:

”Prihvatanje termina Bošnjak znači da Bosnu i Hercegovinu smatraju matičnom državom, čime postaju dijaspora. Prema nekim evropskim konvencijama, onda dolaze u poziciju stanovništva koje nije autohtono. Njihov položaj bi onda trebalo da bude regulisan međudržavnim ugovorom sa Bosnom i Hercegovinom... S druge strane, zahtevom za preimenovanjem oni svesno svode svoj položaj sa deklarativnog statusa naroda na status nacionalne manjine.”¹¹⁶

Jevtić Miroljub, politikolog

„Svi verodostojni istorijski izvori koji opisuju život hrišćana u osmanlijskoj BiH obiluju detaljnim opisima seksualnih zloupotreba koje su muslimanski vlasnici zemlje vršili nad čeljadima svojih kmetova koje su tretirali kao robove. Zločini silovanja su, znači bili konstantan pratilac islamske vladavine u ovim krajevima. Oni su naročito došli do izražaja u poslednjim decenijama osmanske vlasti na Kosmetu i u Raškoj oblasti. Šiptari su čak izmislili i obavezu da im hrišćanin, sa čijom bi kćeri ili ženom hteli da spavaju, mora platiti jer su utrošili snagu. To je izazvalo val iseljavanja tako da je sa Kosmeta, prema nekim podacima, izbeglo oko 150.000 Srba u periodu od 1878. do 1912. godine. Kada god bi imali priliku da svoje seksualno pravo nad hrišćanskim ženama ostvare, oni su to i činili.“¹¹⁷ „Musliman ne može biti građanin. On je samo musliman. (...) Muslimani su mnogo suroviji i monstroziji od ostalih naroda. Oni muče svoju žrtvu, za razliku od Hrvata, koji ubijaju čoveka bez nekog posebnog mrcvarenja.“¹¹⁸

„Islam stvara jedan novi fašizam u gore obliku od onog koji je stvorio Hitler.“

Jovanović Bojan, politikolog,

„Nova islamska nacionalnost, idejno inspirisana verskim i kulturnim karakteristikama islamske tradicije građena je i na potiskivanju srpske etničke komponente.“

Kalajić Dragoš, slikar, novinar

„Svaka srpska vera u iskrenu spremnost muslimana na trajni, miroljubivi i ravnopravni suživot u zajedničkoj državi su velika praznoverica i samoobmana.“¹¹⁹

116 *Oslobođenje* (30. januar 2001), Sarajevo.

117 *Ljiljan*, 182 (10.7–17.7.1996), Sarajevo.

118 *Vreme*, 294 (8.6.1996), Beograd.

119 *Duga*, 532 (23.7–5.8.1994), Beograd.

Karadžić Radovan Markov

”Turski okupator nam je uzimao slobodu, zemlju, krv i obraz. Bilo bi čovečnije da su nas biološki uništili nego što su nam odredili u strategiji njihovog večnog vladanja: da mi živimo za njih, da radimo za njihovo gospodstvo, da naše nesreće budu izvor njihovog večnog vladanja i da na očiglednosti naše bede i nesreće jačaju svoju moć i sreću. U istoriji punoj zločina i nečovečstva ovo je vrhunac neljudskosti. Dakle, takav period našeg života s njima, muslimani bošnjaci nazivaju suživot, multinacionalna kultura, multinacionalna država. Za Srbina nema većeg cinizma, provokacije i uvrede od ovakvog projekta prošlosti u sadašnje vreme.”¹²⁰

Katz Vera, historičarka

„Ono što posebno zabrinjava u nastavi historije u Bosni i Hercegovini jeste činjenica da postoje škole, pa čak i neke sarajevske gimnazije, u kojima nastavnici uopće ne koriste udžbenike već učenicima diktiraju lekcije, pa ostaje pitanje: ili su učenici izloženi politikantskim sadržajima ili su u 21. stoljeću primorani pisati lekcije umjesto da proširuju svoja znanja nekim od modernih metoda u nastavi. S obzirom na sadržaje udžbenika i pitanje ‘čemu učimo djecu’, mala je mogućnost da buduće generacije u Bosni i Hercegovini krenu putem razumijevanja prošlosti i uspostavljanja povjerenja među susjedima u Bosni i Hercegovini i u regiji, jer osim u udžbenicima mlada generacija je svaki dan putem medija izložena govoru mržnje.”¹²¹

Kovačević Đuro, potpredsjednik i direktor SAC-a

„Srbe sagledavaju kao rušioce njihovog sjajnog sveta, pa otuda i neprijateljstva i to da u ekstremnom pravoslavnom srpstvu muslimanstvo znači izdaju i srpsku neslobodu.“

Krestić Vasilije, srpski historičar i akademik

“Sasvim je sigurno da i Srbija, kao država, poput Hrvatske, mora imati ‘i oko i uho’ na području Bosne i Hercegovine, na tom za nju tako vitalnom području. Ako se ona bude preganjala sa tamošnjim Srbima iz raznovrsnih razloga (ideoloških, partijsko-političkih i personalnih), a ne bude vodila računa o globalnim državnim interesima, sigurno je da će izgubiti bitku sa Hrvatima, jer takođe je sigurno, Hrvati se neće smiriti dogod ne dopru do Drine i dogod se ne podboče pod Beograd i ne domognu se Zemuna.“

”Srpski političari i Srpska pravoslavna crkva nesmotreno su prihvatili iz Beča plasiranu deobe po verskoj pripadnosti. Stali su iza devize da ‘izvan pravoslavlja nema srpstva’, čime su ne samo zaustavili proces nacionalne integracije po osnovu triju vera

120 *Informativni bilten SNO*, 13/14 (17. februar 1995), Bijelo Polje.

121 Vera Katz, „Udžbenici historije u BiH“ u: *Forum za tranzicionu pravdu – Udžbenici istorije u post-konfliktnim društvima: Obrazovanje za pomirenje?*, 1:1 (apr. 2007), Beograd: Fond za humanitarno pravo, str. 63.

već su ga obrnuli u suprotnom smeru. Taj smer je ubrzala, dokrajčila, ali proširila i pobudila nacionalna politika Josipa Broza. Njegovim proglašenjem novih, dotle nepostojećih nacija, zadat je jedan od najtežih udaraca našem narodu, posmatran sa stanovišta srpske nacionalne integracije.”¹²²

Lazarević Predrag, nekadašnji predsjednik Srpske stranke Krajine

”Muslimanski tragovi na ovim prostorima su spomenici turske okupacije.”¹²³ ”Ferhadiju je napravio kvisling iz redova srpskog naroda, jer svi su Sokolovići poreklom Srbi. Sokolovići su pripadali onim Srbima koji su iz srpskih redova prešli na drugu stranu... Bošnjaci moraju da počnu da grade svoje spomenike, a ne da vaskrsavaju tursku okupaciju.”¹²⁴

Ljušić Radoš, historičar, predsjednik Društva istoričara Srbije

„Pa, ne postoje Bošnjaci. Postoje Srbi muslimanske vere ili mogu da postoje Muslimani, ili mogu da postoje Hrvati muslimanske vere, ili Muslimani. Ali ne postoje Bošnjaci. Bošnjaci kao narod (...) ne postoje.”¹²⁵

„Mač i suze dve su reči koje simbolizuju celokupnu srpsko-muslimansku zajedničku prošlost, prožetu nerazdvojnou sudbinou.”¹²⁶

Marković Danilo, ministar prosvjete i potpredsjednik Vlade Srbije

„Decu ne možemo vaspitavati u duhu kosmopolitizma, nego patriotizma i ljubavi prema otadžbini. Veliku ideologiju treba uglaviti u te male glave.”¹²⁷

Marković Mihailo, akademik

„Može se smatrati da je na području Republike Srpske prosto došlo do jednog pomeranja srpskog naroda na istok. Mi smo tamo izgubili neke teritorije na kojima je srpski narod živeo vekovima, ali smo zato rešili jedan drugi vrlo važan problem. Homogenizovali smo srpski narod i premostili jaz koji je stvaran i koji je delio Srbe istočno i zapadno od Drine. Taj jaz je sada nestao. Kada je reč o Srpskoj Krajini, o delu našeg naroda koji je živeo u Hrvatskoj, tu smo izgubili teritorij, ali nismo ništa dobili.”¹²⁸ „Ta nova državna granica mora u Hrvatskoj ići linijom razgraničenja srpskog i hrvatskog naroda. JNA treba da posedne tu novu granicu.”¹²⁹

122 V. Krestić, *Iz istorije Srba i srpsko-hrvatskih odnosa* (Beograd 1994), 312.

123 *NIN*, 2281 (16. septembar 1994), Beograd.

124 *Danas* (30-31. oktobar 1999), Beograd.

125 *Politika* (6.2.1993).

126 *Naša Borba*, (6.2.1993), Beograd.

127 *Borba* (19. mart 1993).

128 *Odgovor* (25. decembar 1997), Beograd, str. 69.

129 *Politika* (30-31. august 1991), Beograd.

Medaković Dejan, historičar umjetnosti i akademik, predsjednik SANU-a

„Iz faze jednogverne države prešli smo u fazu višereligijske države. Takođe dobili smo i manjine... Mi smo uleteli u kominternovsko rešenje koje je kasnije dobilo naš dopatak i specijalitet da religiju pretvaramo u naciju.“

„Na ovim prostorima se dešavaju ključni događaji Rimske imperije, a oni su se sveli, generalizovano, na to da je ovde ključna odbrana Evrope od varvara.“¹³⁰

Mikić Đorđe, historičar

„Uostalom, ukupna istorija Bosne i Hercegovine pokazuje da ona ne može biti samostalna ni sa Brčkim ni bez Brčkog, osim pod okupacijom.“¹³¹

„Suština političkog života muslimana i pre i u toku Prvog svetskog rata bila je antisrpsstvo.“¹³²

Milojević Aleksa, ekonomista

„Učvršćivanje komunističkog režima, posebno motreći na nacionalno, bio je jedan od uspešnih metoda muslimanskog osvajanja Bosne i Hercegovine... Pedesetogodišnja nasilnost u politici muslimana ubrzo se pokazala u njihovoj ratnoj nasilnosti.“¹³³

Nedeljković Mile, etnolog i književnik

„Zli Turci, a to su najčešće bili Srbi muhamedanske vere, za vreme svoga gospodstva ne samo što su tlačili srpsku pravoslavnu raju, nego su po svaku cenu hteli da zatru njenu versku i narodnu svest.“ (Glas nedelje, br. 1, Beograd, 9.12.1998.)

Novaković Luka

„Srbin ne može da bude niko drugi do pravoslavac, pripadnik vere koju je utemeljio još Sveti Sava.“

Perišić Momčilo, bivši načelnik Generalštaba Vojske Jugoslavije

„Nisam rasista, ali moram da kažem da albanski narod nije sposoban da živi sa bilo kojim civilizovanim narodom.“¹³⁴

130 *Svaštalice*, 78.

131 Dr. Đorđe Mikić, „Ne može BiH biti samostalna“, *Oslobodenje* (24.2.1999) (Srpsko) Sarajevo, str. 15.

132 Đorđe Mikić, „Politika muslimana Bosne i Hercegovine u prvom svetskom ratu 1914-1918“, u: *Islam, Balkan i velike sile, XIV-XX vek* (Beograd, 1997.)

133 Luka Novaković, „Etničko i regionalno u razvoju Bosne i Hercegovine“, u: *Zbornik: Bosna i Hercegovina od srednjeg veka do novijeg vremena*, Beograd, 1995., str. 458-459.

134 *Danas* (30. decembar 1999), Beograd.

Perović Latinka, historičarka

„Pokušaj da se sve objasni urotom protiv nas izraz je naše inferiornosti.“
 „Ne patimo mi od viška istorije. Nama se dogodilo nešto teže: mi smo u sukobu sa istorijskim procesima i u tom smislu smo slučaj koji nema poređenja ni u Jugoistočnoj Evropi.“¹³⁵

Petranović Branko, historičar

„Zaboravljalo se da se istorija ne sme ideološki upotrebljavati i zloupotrebljavati, da se prošlost ne može potisnuti, ukinuti, zabraniti, jer kad-tad provaljuje.“¹³⁶

Petrušić Svetlana, novinar i politički analitičar

„Poslednjih godina turske vlasti usledilo je masovno proterivanje čifčija – Srba zavisnih seljaka sa imanja koja su obrađivali. Ima više primera nasilne islamizacije, posebno žena, silovanja i drugih oblika svakodnevnog ponižavanja.“¹³⁷

Plavšić Biljana, profesorica i aktivna političarka s kraja 90-ih

Izjava o ”srpskom” porijeklu Bošnjaka:
 ”Pa da vam kažem, to je tačno: Ali to je genski kvaran materijal prešao u islam. I sad, naravno, iz generacije u generaciju se jednostavno taj gen kondenzuje. Postaje sve gori i gori, izražava se jednostavno, diktira takav način razmišljanja i ponašanja. To je u genima već usađeno.“¹³⁸

Popović Mića, akademik, umjetnik

”Prema zapadnom svetu gajim duboko i vrlo fundirano gađenje.“¹³⁹

Popović Nikola B., direktor Instituta za savremenu istoriju, Beograd

„Ali ne postoji nijedan razlog kojim bi se stvaranje srpske države od srpskih zemalja zapadno od Drine i Dunava, okarakterisalo kao ekstreman i nacionalistički poduhvat. Ako ta nova država bude velika u odnosu na ono što se zove Uža Srbija, zašto se ona ne bi tako i zvala, kad nikome ne bode oči Velika Britanija u odnosu na Englesku.“

135 Latinka Perović, *Ljudi, događaji i knjige*, str. 239.

136 Branko Petranović, *Istoričar i savremena epoha* (Beograd, 1994), 100 i sl. sadržaj do str. 109.

137 *Politika* (6.9.1993).

138 *Govor mržnje*, 18, *Has*, 27 (17 novembar 1996), Novi Pazar; *Sandžak Bosna*, 21 (14–21. novembar 1996), Frankfurt / Main BRD.

139 *NIN* (31. decembar 1993), Beograd.

Protić Milan, historičar

Jugoslavija je bila "ravnopravna federacija srpske sa poraženim i izmišljenim nacijama".¹⁴⁰

Purivatra Atif, predsjednik Vijeća Kongresa bošnjačkih intelektualaca

"Odluke nisu zavisile od Muslimana. Snaga odluka iz vrha provodila se bez pogovora. Uz snažan aparat, postojala je i snažna propaganda. I strah."

Samardžić Radovan, historičar i akademik SANU-a

"Vreme je Srbe antropološki oblikovalo tako da su postali antipod Turcima i po izgledu i po moralnom vladanju."¹⁴¹

"Nama saveznici ne trebaju, jer su SAD korumpirane, Englezi su glupi, Francuzi desničari, a Rusi siromašni."¹⁴²

"Sudbina države u kojoj živimo više ne zavisi od naše volje, hrabrosti i pameti, poštenja, opredeljenja za carstvo nebesko i svih onih vrlina koje su nas krasile kroz istoriju. Zavisi sada od belosvetskih mešetara, trgovaca, finansijera, planera takve politike koji su se čak drznuli da rasturaju države na krvi zasnovane i krvlju stvorene."¹⁴³

O gubicima u Drugom svjetskom ratu:

„Broj iščezlih Srba (...) nije utvrđen, ali on sigurno prelazi milion žrtava.“¹⁴⁴ „(...) Naročito pod uticajem velikog broja naseljenika južnoslovenskog i arbanaškog porekla, Turska je počela obnavljanje svoje imperijalne tradicije... da se ponovo pojavi kao neprijatelj srpskog naroda, na Tursku i njene vlasti bez sumnje je delovala muslimanska propaganda iz BiH, najvećim delom utemeljena na lažnim podacima.“¹⁴⁵

"O poreklu bosanskohercegovačkih muslimana možda najbolje govori njihovo narodno pesništvo i epsko i lirsko, koje se u najmanjoj meri razlikuje od usmene književnosti srpskog pravoslavnog stanovništva." (...) „Evropa je tužni plod dekadencije, truljenja, zaborava i korupcije.“ (...) „Srbi su jedini pravi Evropljani, čuvari izvornog jerusalimskomediteranskog evropejstva.“¹⁴⁶

Sarkotić Luka

„Tim ubicama, lopovima, prevarantima, lutalicama – jevrejskoj žgadiji danas u Evropi najveći su im saveznici: muhamedanske smradne svinje i protestantski bolesni psi.“¹⁴⁷

140 Milan Protić, „U senci velike Britanije 1941“, u: *Serbia i komentari* (Beograd, 1991), str. 230.

141 Radovan Samardžić, „*Turci u srpskoj istoriji*“, Zbornik za orijentalne studije, 1 (1992), Beograd, str. 24-25.

142 *Vreme* (21. novembar 1991), Beograd.

143 *Epoha* (5. novembar 1991).

144 Radovan Samardžić, *Ideje za srpsku istoriju* (Beograd: Jugoslavijapublik, 1989), str. 258.

145 Radovan Samardžić, *Na rubu istorije* (Beograd: 1994), str. 225-226.

146 *Vreme*, 435 (20. februar 1999), Beograd; Radovan Samardžić, „Prodor islama u jugoistočnu Evropu“, *Književnost*, 10 (1990), Beograd, str. 1729-1745.

147 Informativni bilten bjelopoljske Srpske narodne obnove, 9 (15. juli 1994. godine).

Silber L. i A. Litl

„Kuda god pođete nailazite na isto, čvrsto uvjerenje da je za posrnuće toga prostora uvek kriv neko drugi, a ne sopstvena strana... Svaka nacija je prihvatila svoju istinu u kojoj je samo žrtva, a nikada počinilac.“¹⁴⁸

Skerlić Jovan, srpski književnik i kritičar

„Valjalo bi se jednom za svagda odučiti od onih plesnivih fraza o staroj slavi, pradedovskim kostima, Dušanovom carstvu, srpskim guslama i vili Ravijojli. Jedan narod ne živi od retorike... Nesreća je nas malih naroda bila što nas je XIX vek zatekao u ropstvu, u nevolji i bedi, što nam je sadašnjost bila crna, i što nismo imali snage da pogledamo u napred, no smo ostali hipnotisani uspomena iz prošlosti. Da se probudi nacionalno osećanje, svest i ponos; da se ova amorfn masa podigne na stupanj naroda, obratilo se prošlosti, staroj slavi, pobedama srednjovekovnih vladara. Prvu reč su imali istorici i filozofi, istorijske uspomene uzete su za ideal budućnosti, jezične začkoljice imale su da stvaraju nacionalnu osobenost, udarilo se putem istorizma i nacionalnog romantizma. Na taj način došlo se do besmislice: da se vera u život traži u grobovima, i da prošlost ukazuje pute sadašnjosti i budućnosti.“

Stambolić Ivan, državni i partijski funkcioner Srbije u doba SFRJ

O SANU-u:

„Čitava grupa takozvanih 'besmrtnika' godinama okapava nad mapama Bosne, pokušavajući da otkrije makar i kozju stazu kojom bi se od Beograda do Karlovca moglo propešačiti, a da se pritom prolazi isključivo kroz srpska sela i gradove.“¹⁴⁹

Šešelj Vojislav, predsjednik Srpske radikalne stranke

”Ne, ovde nismo mogli da živimo s njima, to najbolje svedoči činjenica da su odavde Muslimani oterani i da su džamije porušene... Ja nisam siguran da se tamo (u Sandžaku) živi normalno. I Prvi i Drugi srpski ustanak nisu podignuti protiv Turaka, nego protiv domaćih Turaka Muslimana koji su vladali Beogradskim pašalukom. Od sedam dahija, petorica su bili domaći Srbi, Muslimani.“¹⁵⁰

Tadić Ljubomir, srpski akademik, filozof

„Istorija antisemitizma nas je dovoljno poučila da apstraktna propaganda pacifizma podastire crveni tepih genocidu.“¹⁵¹

148 *Naša borba* (5. novembar 1996), Beograd.

149 Slobodan Inić, *Put u bespuće*, Odgovori Ivana Stambolića na pitanja Slobodana Inića, Radio B-92 (Beograd, 1995), 125-126.

150 *Srpska reč*, 141 (15. januar 1996).

151 „*Hronika ideološke konjunktive 1991-1994*“, *Svaštalice* (Zrenjanin 1994), str. 20.

Tanasković Darko, orijentalista

„Bošnjaci iz ovog rata odista izlaze kao nacija. S tom činjenicom se od sada mora računati.“ (1994)

„Pa ipak, bila to i jedna od ‘sintetičkih nacija’, kako bi rekao akademik Ekmečić, to je danas objektivno nacija. I oko toga, ne bi trebalo da bude problema za ljude spremne da prihvate rezultate određenih istorijskih procesa.”¹⁵² „Bošnjaštvo je, kao i u vreme Benjamina Kalaja, promovisano odlučujućom intervencijom stranih sila, s praktično identičnim geopolitičkim ishodištem i osmišljenošću.”¹⁵³

”Pri tome se kosovskoalbanski i makedonskoalbanski lobi čak pokazao bolje organizovan i raspoređen u strukturama društvene moći od bošnjačkog.”¹⁵⁴

Terzić Slavenko, historičar

„Po nekom istorijskom i etničkom pravu ta zemlja je sastavni deo srpskog etničkog prostora. Pravoslavni Srbi su (...) vekovima u Bosni činili većinu.“

„Neki znaci obnove turske imperijalne ideje, ili panislamističkog talasa koji stiže preko Trakije, BRJ Makedonije, Albanije, stare Srbije do Bosne i Hercegovine, nailaze, na žalost, na podršku izvesnih zapadnih centara političke moći i dela zapadne javnosti. Takvi politički projekti mogu ugroziti izvorni identitet Balkana.”¹⁵⁵ „Ne treba imati iluzija da ne postoji izvesna koalicija između vodećih centara političke i vojne moći zapadnog hrišćanskog sveta i islamskog radikalizma protiv pravoslavnog sveta.”¹⁵⁶

O Malkolmovom djelu:

”Sve upućuje na zaključak da je Noel Malkolm navođenjem toliko brojnih izvora i literature želeo, u stvari, da što jače prikrije svoje prave motive nastojeći da svoju misiju advokata separatističkog pokreta albanske nacionalne manjine u Srbiji prikrije oreolom tobožnje učenosti i temeljnosti.”¹⁵⁷

Todorović Dragoljub, pravnik i publicista

„Darko Tanasković je naučnik koji se proslavio dokazivanjem da Bošnjaci nisu nacija i drugim kvazi-naučnim tezama o islamu i muslimanima i koji je za ta svoja učenja nagrađen ambadorskim mestom u vreme Miloševićeve vladavine.”¹⁵⁸

Tošić Desimir, historičar

„Ali, kada je reč o odnosu Srba prema Bošnjacima nemojte zaboraviti da su Srbi pod turskom okupacijom živeli čitavih pet vekova. I to ne samo pod vlašću Turaka-mu-

152 *Večernje novosti* (17. novembar 2000), Beograd.

153 Darko Tanasković, „Protivrečnosti neobošnjaštvu“, u: *Bosna i Hercegovina od srednjeg veka do novijeg vremena*, Beograd, 1995., str. 49

154 *Glas javnosti* (8. juli 2001), Beograd.

155 Dušanka Bojanić, Slavenko Terzić, *Islam, Balkan i velike sile, XIV-XX vek* (Beograd, 1997).

156 *Glas javnosti* (25. februar 2001), Beograd.

157 *Glas javnosti* (24. i 28. januar 2001), Beograd.

158 Dragoljub Todorović, „Komisija ili ‘ministarstvo’ za istinu“, *Helsinška povelja*, 41 (juni 2001), Beograd.

slimana nego i u jednom socijalnom poretku koji ruiniraju srpski nacionalni korpus. Bošnjaci se, čast izuzecima poput Meše Selimovića, nikada nisu distancirali od tog poretka. Naprotiv. Da je, recimo, u XIX veku postojao jak pokret koji bi zastupao tu ideju o bošnjaštvu, ali sa distanciranjem od turske okupacije, sve bi bilo drugačije. Jer, za Srbe, Hrvate, Mađare, Bugare, Grke, za sve te narode, to je bila okupacija. Bošnjaci se nikada nisu distancirali od njega, da bi na kraju, kad je nastala sva ova gužva, bošnjački prvaci prosto jurišali na taj Srednji istok, tražeći podršku za svoje ciljeve. Kako vi očekujete da naš svet, koji je politički primitivan i izluđen istorijom, reaguje na to? Stalno moramo da gledamo obe strane.“

Tuđman Franjo, historičar i prvi predsjednik samostalne Republike Hrvatske

„Bošnjaci su proizvod komunističkog domišljanja da doskoče zaoštavanju srpsko-hrvatskih nacionalnih suprotnosti“ (...) nastali „proglašavanjem vjerski posebnog muslimanskog stanovništva posebnom nacionalnošću“. (...) ”Vidite, ovdje je hrvatsko pučanstvo pa je normalno i prirodno da oni gravitiraju ka Hrvatskoj, ovdje je srpsko pučanstvo, normalno je da oni gravitiraju ka Srbiji. A Muslimani nigdje! I nemaju kamo da gravitiraju.“¹⁵⁹

„Budući da su BiH u Hrvatskoj od davnina smatrane hrvatskim zemljama na osnovu povijesnoga i etničkoga prava, jer pretežito bijahu u sastavu stare hrvatske države, jer je muslimansko pučanstvo u golemoj većini bilo hrvatskog podrijetla, što se potvrđivalo i njegovim ikavskim narječjem, to je baš na tom pitanju došlo do najoštrijeg sučeljavanja dvaju nacionalizama“ (1965). „Pri objektivnom razmatranju brojnog sastava pučanstva BiH, ne može se nipošto zanemariti činjenica da je muslimansko pučanstvo u svojoj golemoj većini, po svom etničkom sastavu i govoru, neprijeporno hrvatskoga podrijetla, te da se, unatoč povijesno stvorenim vjersko-kulturnim posebnostima, uvijek, kad god je za to imalo priliku, izjasnilo u golemoj većini kao sastavni dio hrvatske nacije. Polazeći od tih činjenica, u BiH se hrvatska većina u pučanstvu, a njihova gospodarska povezanost s ostalim hrvatskim dijelovima takve je naravi da ni Hrvatska u sadašnjim granicama, ni izdvojena BiH nemaju uvjeta za poseban, normalan razvitak.“¹⁶⁰

„I s našeg gledišta, ne manje negoli sa srpskog, postoji potreba da se pitanje riješi u svojoj biti, je li, jer je uspostavljanje Bosne, granica Bosne i Hercegovine poslije Drugog svjetskog rata povijesni apsurd vraćanja jedne kolonijalne tvorbe nastale od 15. do 18. stoljeća“ (8. juni 1991).

“Bosne i Hercegovine nije bilo između dva rata. Komunisti su je izmislili, poslije Drugog svjetskog rata vratili na scenu, čak Muslimane proglasili nacijom, zato da bi, tobože, riješili suprotnosti između srpskog i hrvatskog naroda. Jesu li u tome uspjeli? Nisu, naprotiv...” (27. decembar 1991).

“Brajković mi je rekao u Mostaru da ima već Muslimana koji traže hrvatsko dvojno državljanstvo. Danas će ti primiti putovnicu, sutra će ti popiti čašu vina s tobom, pojesti meso i za deset godina će biti Hrvat muslimanske vjere, razumiješ...” (2. septembar 1994).

159 *Oslobođenje* (26. oktobar – 2. novembar 1995), Sarajevo – Ljubljana.

160 Franjo Tuđman, *Nacionalno pitanje u savremenoj Evropi* (Zagreb, 1990), str. 120-121.

Umičević Đorđe, nekadašnji gradonačelnik Banje Luke

Odbijajući zahtjeve Medunarodne zajednice za obnovu čuvene džamije Ferhadije, tvrdi:

„Ne može od srpskog naroda tražiti da obnavlja uspomene na najcrnje dane ropstva.“

Unković Radoslav

„Bosanski balija (turski izraz za fukaru, najčešće za verskog konvertita – dakle ne vređamo) srpskog je porekla, o nesreće naše, i on se stidi predačkoga greha i nosi to u podsvesti, te zbog toga želi da zatre naše korene i svoja mutna i sramotna sećanja.“

Vulijami Ed, britanski ratni izvještač

„Za dve godine nikada nisam čuo jednu jedinu uvredljivu primedbu od Srbina o Hrvatima kao narodu. Mržnja da, prezir nikada. Muslimani su, pak, drugi slučaj, oni su cigani, ‘đubre’, ‘kučke’, ‘životinje’. Bosanski projekat nije podrazumevao viđenje Muslimana kao neprijatelja – opasnost od džihada bila je obična magla – koliko kao podljudska bića.“¹⁶¹

Vlahović Petar, crnogorski akademik

„Srbi turskog zakona’ ili ‘Turci srpskog jezika’ zatečeni su na ovom tlu kao rukavac orijentalne islamske kulture sa vidnim primesama južnoslovenskog nasleđa između katolika i pravoslavnih koji ih podsećaju na ono što su bili, a Muslimani katolike i pravoslavne na ono što neće da budu.“

“Muslimani nemaju svoj poseban jezik. Oni se služe srpskim jezikom koji nazivaju i ‘naškim’.”¹⁶²

Vujačić Stojan, mađarski naučnik srpskog porijekla

„Bošnjaci su tek svojevrсни ostatak kvislinškog sloja zatečene bosanskohercegovačke populacije.“¹⁶³

Zirojević Olga, historičarka i orijentalista

„Ne računajući neke ekscesne i vanredne situacije, koje su postajale sve češće kako je Osmansko carstvo zapadalo u krizu, vlasti su bile tolerantne prema raji. Pod Turcima

161 M. Tompson, *Proizvodnja rata – Mediji u Srbiji, Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini* (Beograd, 1995), str. 252.

162 Petar Vlahović, „Etničke odrednice muslimana“, u *Zbornik: Položaj manjina u SR Jugoslaviji*, str. 732.

163 *NIN*, 2395 (22.11.1996), Beograd.

su ostale mnoge pravoslavne bogomolje, neke su i nastale, a neke su pretvorene u džamije. Sačuvani izvori pokazuju da su Srbi čak ponekad bili pažljiviji prema svojim bogomoljama dok su živeli pod Turcima, nego u vreme kasnije nezavisne turske države.¹⁶⁴

Summary

The break-up of Yugoslavia and the period of transition more generally have resulted in differential profiling of Balkan historians, in how they approach certain processes in the past, work on the darker aspects of history, changing perspectives, degrees of awareness and of education, as well as standards in current and future work. This politicisation of their approach to and tendentious formulation of issues has entailed the imposition of a forced symmetry when dealing with already sensitive themes. It raises general questions about the responsibility of the historian, while at the same time bringing to light the set of preconditions that informs the action and effectiveness of historians and entire institutions at the local level. Historians have been facing the challenge of fragmentation for some time and it is reflected not just in the results of their historiographical work, but also directly in generations of their students.

Key words: Bosnia and Herzegovina, Historiography, Politics, Identity, the Responsibility of Historians.

164 *Novi Pančevac*, 35 (26.8.1993), Pančevo.



Shakespeare i Orijent: utjecaj šekspirijanske drame u Aziji

Shahab Yar Khan

Sažetak

Povijest drame u Aziji seže duboko u prošlost. U Indiji, prema popularnom tradicionalnom vjerovanju, drama potječe još iz pretpovijesnog perioda. S obzirom na hinduističko vjerovanje, po kojem je drama najvredniji božanski dar čovječanstvu, ezoterijski značaj ove umjetničke forme nikada nije izgubio na svojoj vrijednosti u kulturnoj povijesti Indije. Tako drama u Indiji postaje umjetnička forma koja ima značaj religijskog obreda i kao takva u sebi objedinjuje i nebeske i zemaljske elemente.

Koncept drame (na sanskritu *natak*) na indijskom je potkontinentu skup svih poznatih vrsta umjetnosti i stoga je ona najdublji izraz čovjekove duše. Širenje islamske kulture i civilizacije na ovom geografskom prostoru u XII i XIII stoljeću doprinijelo je intenzivnijem susretanju raznih civilizacija, zbog čega se ne može zanemariti evidentan muslimanski doprinos preoblikovanju klasičnih karakteristika indijske muzike, arhitekture, nauke, književnosti itd. Do kraja XVI stoljeća, stoljeća liberalnih humanista, koje je ujedno bilo i stoljeće vrhunca moći dinastije Mogula, pozorište je ponovo dobilo na značaju. Tako se i drame iz Shakespeareovog dramskog opusa u Indiji prvi put izvode još u vrijeme vladavine mogulske dinastije (1526–1857). Kasnije, u vrijeme kolonijalizacije, s drugim britanskim birokratskim, političkim i obrazovnim institucijama u Kalkuti pojavljuje se i pozorište „Garrison“. U ovom pozorištu prva izvođenja počela su 1770. godine, a – koliko se zna – prva engleska drama izvedena na indijskom tlu jeste Shakespeareov *Othello*. Sa svojom jedinstvenom dramskom strukturom, Shakespeare je pronašao mjesto u kulturnom životu Indije, nudeći novu dimenziju tamošnjoj bogatoj dramskoj kulturi, obogaćujući time i vlastiti dramski izraz. Danas sve veće obrazovne institucije Indijskog potkontinenta još uvijek njeguju tradiciju pripremanja i izvođenja Shakespeareove drame, predstavljajući po jednu njegovu dramu svake godine. I kinematografska tradicija Potkontinenta lahko je prihvatila Shakespearea kao sebi svojstvenoga pisca. Od

samog početka razvoja filmske industrije u Indiji, u ranim godinama dvadesetog stoljeća, Shakespearovo djelo osnovni je dio ove vrste umjetnosti na Potkontinentu.

Ključne riječi: Shakespeare, drama, Indijski potkontinent, islamski utjecaj, dinastija Mogula, filozofija iluminacije, teatar „Garrison“.

Drama (na sanskritu *natak* mn. *natya*) na Indijskom potkontinentu veoma je specifičan umjetnički izraz, bremenit duhovnošću, koji se smatra božanskim darom čovječanstvu. Berriedale Keith navodi da “indijska tradicija, sačuvana u tekstu *The Natyasastra*, najstarijem sačuvanom djelu koje se bavi teorijom drame, iznosi tvrdnje o božanskom porijeklu drame”.¹

Drama čini sastavni dio *Veda*, hinduističkih svetih spisa, i u Indiji predstavlja religijski obred, a ne puki vid zabave. Naime, postoji nekoliko različitih predaja u hinduističkoj tradiciji koje govore o porijeklu drame, a svaka od njih dramu predstavlja kao božanski dar. Jedna predaja tako donosi priču prema kojoj je dramu stvorio Shiva, jedno od najuzvišenijih božanstava i dio svetog trojstva uz Brahmdu i Višnu.² U drugoj predaji navodi se kako je bog Indra, gospodar Nebesa, božanstvo koje se najčešće spominje u Rigvedama, prišao božanskom prijestolju s molbom najuzvišenijem, gospodaru Brahmi, da im dâ neki „užitak za oči i uši“, neki vid zabave, na što je Brahma odgovorio stvaranjem drame.³ Drugi izvor kazuje nam kako, zbog klasne podjele indijskog društva, najniža klasa *shutra* nije imala nikakav pristup svetom tekstu Veda, te su njeni pripadnici zatražili od boga Indre da im da neki izvor duhovne upute. Na to je Indra zamolio gospodara Brahmdu da ljudima da neki duhovni putokaz zajednički za sve bez obzira na kastičku pripadnost. Tako je Brahma stvorio petu knjigu Veda – *Natya Veda*. Indra je potom zadužio mudraca Bharata da uz pomoć svojih sinova prenese ovo znanje cijelom svijetu.⁴

Natya Veda donosi sve detalje o tome kako se drama izvodi i šta treba da sadrži. Kao i suštinska osobina čovjekovog postojanja (jedinstvo njegove duše i duha), to je skup svih poznatih vrsta umjetnosti i stoga je ona najdublji izraz čovjekove duše. Indra je tako ujedinio različita značenja umjetnosti: doslovnu, alegoričnu, anagogičnu, kako bi nametnuo hijerarhiju koja je vodila ka anagogičnom ili ezoteričnom značenju, koje je ujedno i najviše. Gospodar je objedinio književnost, muziku, ples, slikarstvo (*sahithyam*, *sangeetham*, *chithram*, *nrittham*) u jedno i tako stvorio najrazumljiviji izraz u umjetnosti.

1 Keith A. Berriedale, *The Sanskrit Drama in its Origin, Development Theory and Practice*, (London: Oxford University Press, 1959), str. 12.

2 Gupta, Hamedra Nath Das, *The India Theater* (New Delhi: Gyan Publishing House, 2009), str. 1.

3 Horrwithy, E.P., *The Indian Theater: A Brief Survey of the Sanskrit Drama* (London: Blakie and Sons Ltd., 1912), str. 21.

4 Bengal, Som, *A Panorama of Theatre in India* (Bombay: Popular Prakashan, 1968).

Kao transcendentna forma, drama predstavlja indijsku duhovnu tradiciju staru više od 5 000 godina, stariju od grčke, koja se često pogrešno predstavlja kao najstarija. U vrijeme kada je Kalidasa napisao *Shakuntalu* (oko 400. god. n.e.), tradicija dramske umjetnosti u Indiji postala je uobičajen način društvenog života, tako da su predstave, izvođene i do devet sati, bile uobičajene kao danas dvosatni film. Glumci i glumice imali su status svećenika i svećenica, a pisci i režiseri smatrani su bićima koja su najbliža božanskom duhu. Nije čudo da dramu u Indiji nije nikada opala popularnost, jer je do danas ostala najprofitabilnija djelatnost, pored svoje moderne verzije – bioskopa.

Postoji uvjerenje, iako pomalo naivno, da je dolazak islama (712. god. n.e.) i konačno muslimansko osvanje Indije (945. god. n.e.) prekinulo prirodni razvoj drame u regionu koji je već bio mozaik višestrukih civilizacija i različitih rasa. Nagli rast islamske kulture u XII i XIII stoljeću ustvari je pridonio mješavini raznih civilizacija. Muslimanski doprinos preoblikovanju klasičnih karakteristika indijske muzike, arhitekture, nauke, književnosti itd. danas je neupitan. Do kraja XVI stoljeća, stoljeća liberalnih humanista, koje je ujedno bilo i stoljeće vrhunca moći dinastije Mogula (1526–1857),⁵ teatar je ponovo dobio na značaju. Istina je da umjetnički impuls islama ne bi odobrio oblik umjetnosti kao što je grčka drama, čiji je osnovni element konflikt između svjetovnog i nebeskog, čovjeka i bogova, ali je indijska drama u svom duhu uvijek bila mistična poezija izvođena na sceni, pa islamski se svjetonazor nikada nije našao u sukobu s djelima indijskih dramskih pisaca. S druge strane, Edip tamo nikada nije bio prihvaćen, i to ne samo od strane vjerskih poglavara nego i od filozofa, književnika i drugih intelektualaca.

Dramska umjetnost nastavila se razvijati u vrijeme vladavine mogulske dinastije, kada su hinduistički i islamski elementi indijske civilizacije dovedeni u stanje savršene harmonije. Ovaj društveni razvoj podudara se s dolaskom Engleza u Indiju. Do 1762. godine, Englezi su uspjeli stvoriti svoje uporište u provinciji Bengal s Kalkutom kao glavnim gradom. Vlada Velike Britanije, preko Istočnoindijske kompanije osnovala je institucije koje su promijenile društveno-političku strukturu Potkontinenta, da bi utjecaj ovih institucija u narednih pola stoljeća ostavio trajan trag na indijsko društvo. Među ostalim birokratskim, političkim i obrazovnim institucijama Engleza u Kalkuti, pojavljuje se teatar „Garrison“. Prve drame u ovom pozorištu izvođene su 1770. godine, a prva zabilježena engleska drama izvedena na indijskom tlu jeste Shakespeareov *Othello*.⁶

No, prema navodima M. Omara i Noor Elahija u djelu *Natak sagar (Ocean Drame)*, Shakespeareovom se prisustvu u Indiji može ući u trag još u prvoj polovici XVII stoljeća. Ova dva istraživača 1930-ih objavila su dvije stranice izgubljene drame – prijevod *Hamleta*. Navodno, izgubljena drama potječe iz perioda vlada-

5 Dinastija Mogula vladajuća je muslimanska dinastija, koja je, u vrijeme vladavine Akbara u XVI st., prvi put u povijesti Indije objedinila sve provincije Indije u jedinstvenu imperiju pod jednom zastavom i s jedinstvenom vojskom.

6 Ram Babu Saksehna, *Urdu ki Muhtasar Taarikh* (Lahore: Urdu Bazar, 1999), str. 132.

vine cara Jehangira (1605–1628), romantičnog, buntovnog i herojskog vladara Indije, oko čije su se ličnosti stoljećima plele mnoge legende. Pored Osmanskog carstva, ovo je bila najveća supersila XVI, XVII i XVIII stoljeća na svijetu; čak naprednija od Osmanskog carstva i ostalih u Evropi u filozofskom smislu, a u vojnom smislu skoro nepobjediva.

Vladar Akbar dopustio je engleskim trgovcima da osnuju svoje četvrti u Delhiju, a kao gest dobre volje poslao je darove Kraljici Elizabeti I. Jehangir (Selim ud-Din) je, idući stopama svoga oca, postavio nekoliko Engleza za carske ljekare, činovnike i muzičare na svom dvoru. Pretpostavlja se da su, u vrijeme ovih godina intenzivnih odnosa između te dvije zemlje, na dvoru Crvena tvrđava u Delhiju u posebnim prilikama izvođena neka Shakespeareova djela. Možda je među tim djelima bio i *Hamlet*. Jehangir se mogao lako poistovjetiti s uzburkanim odnosima koje je je glavni lik imao sa svojim stricem ocem i neostvarenom ljubavi (kao što je on imao sa svojom sluškinjom Anaar-kali). Stoga je vjerovatno naredio da se *Hamlet* prevede i odlučio da glavni lik indijske verzije nosi njegovo ime: Selim. Ova teorija nije u potpunosti bez osnova. Može se reći da je Shakespeare bio poznat u Indiji mnogo prije nego što ga je upoznala Evropa (francuski i njemački prijevodi Shakespeareovih djela pojavljuju se tek u XVIII st.). Prisutnost Shakespearea u Indiji definitivno je kompleksniji fenomen nego u bilo kojoj drugoj zemlji.⁷ Kompleksnosti tog fenomena prvenstveno je doprinijela iznimno duga kolonijalna povijest Indije, koja nije uvijek, kako se može očekivati, povijest sukoba lokalnog stanovništva s Evropljanima ili sukob kulturnih vrijednosti Istoka i Zapada. U svojoj biti indijska kultura nije samo raznolika, ona je i neobično prijemčiva. Lokalne kulture uvijek su lako apsorbivale elemente stranog utjecaja, čime je njihov bogati, tajanstveni i mitski okvir dobijao nove dimenzije.

Jedan od osnovnih razloga prihvaćenosti Shakespeareovog djela u Indiji jeste specifična struktura njegovih drama. Šekspirijanska, kao ni indijska, drama ne slijedi princip jedinstva vremena i prostora. Ovaj grčki model, koji podrazumijeva jedinstvo triju elementa: vremena – prostora – djelovanja, a koji jako dobro prihvataju evropski renesansni pisci, Shakespeare je odbacio. U njegovoj romansi *Zimska priča*, naprimjer, radnja traje čak šesnaest godina. Takav neodređeni odnos spram vremena i prostora u potpunosti odgovara apstraktnom poimanju vremena i prostora u indijskoj klasičnoj dramskoj umjetnosti. Kao i indijska drama, šekspirijanska umjetnost ne ovisi o scenografiji i dekoru. Jednako mogu postaviti i izvesti cijelu predstavu na sasvim praznoj pozornici. I jedna i druga vrsta drame teže da u mašti publike potaknu viđenje slike mjesta radnje. Obje vrste drame često koriste prazninu pozornice kao scenski element, želeći time da ostvare neki psihološki ili duhovni poticaj. Čest je slučaj da se u jednoj sceni prikazuje život nekog kralja, a potom odmah, u narednoj sceni život prosjaka bez ikakve promjene scenografije. Vrsta drame kakvu je pisao Shakespeare ili one pisane u Indiji imaju za cilj da oslobode gledaoca od uskogrudog poimanja života, u kojem se

7 Omar M., Elahi N., *Natak Saagar* (Delhi: Taraqi-e-Urdu Board, 1992), str. 134.

sve mjeri i vidi u rasponu između uspjeha i neuspjeha. Šekspirijanska drama ne koristi element iznenađenja u aristotelijanskom smislu, već upravo onako kako ga koristi sanskrit drama. Još jedan element svojstven indijskoj drami na sanskritu možemo pronaći i u nekim Shakespeareovim dramama, a to je svojevršno brisanje granice između pozornice i publike i uvođenje publike u samu radnju predstave. Tako Shakespeare već 1591. god u djelu *Rikard III* uvodi nekoliko dužih govora u kojima se glavni likovi obraćaju direktno publici. Sve vrijeme Shakespeareovog „perioda tragedije“, ova tehnika direktnog obraćanja publici ostala je predmetom negodovanja i uzrokom ozbiljne uznemirenosti kod vlasti i u kraljevskom dvoru dinastije Stuarta. Shakespeareova drama imala je moć da inspiriše publiku na način da je potakne na poslušnost i predanost kralju, ali i da izazove pobunu.

Osim strukturom, šekspirijanska drama se i svojim tematskim izborom uklapa jednako i u indijski koncept klasične drame i u islamski svjetonazor. Danas već sa sigurnosti možemo tvrditi da je Shakespeare bio dobrano upućen u nauku koji nazivamo *al-hikma al-mashriqiyya* (istočna teozofija) ili *falsafa al-ishraq* (filozofija svjetlosti), kako se još naziva. Pored toga, znamo da je Shakespeare imao uvid u učenje babe Gurua Nanaka, vjerskog reformatora i osnivača sikizma, kao i to da je bio u direktnom kontaktu sa mnogim muslimanskim učenjacima i sufijama koji su živjeli u Engleskoj u vrijeme vladavine kraljice Elizabete I.⁸

Shakespeareova djela predstavljaju ozbiljna istraživanja u polju važnih civilizacijskih pitanja kao što su: koje su to kvalitete i osobine koje mora posjedovati jedan kralj, odnosno šef države, koja je uloga žene u društveno-političkom, odnosno duhovnom životu društva i kako funkcioniše princip različitosti u svijetu kao i u samom kosmosu.

Prema tome, može se reći da je Shakespeare pronašao svoje mjesto u kulturnom životu Indije, nudeći novu dimenziju tamošnjoj dramskoj kulturi, obogaćujući time i vlastiti dramski izraz.

Jehangirov otac Akbar Veliki (Jelal ed-Din, 1542–1605), najutjecajniji lik u muslimanskoj političkoj historiji Indije, uspostavio je carstvo koje se protezalo od Šri Lanke do centralnog Afganistana, uključujući dijelove današnjeg Irana i Kine. Od sredine XIX do ranog XX stoljeća, indijsko društvo bilo je podvrgnuto procesu masivne kreativne interakcije sa svekolikom misli Zapada. Shakespeare je sve to vrijeme bio i ostao ne samo najveća inspiracija za književne ili umjetničke inovacije nego i element koji je potaknuo transformaciju fundamentalnih vrijednosti, o čemu svjedoči sljedeći navod:

Traits and values were not merely imbibed through or from Shakespeare; to a much greater extent, Indian values and practices were implanted on or even evolved through his work. “Shakespeare” became the appellation for a commodity and an ethos in a manner comparable only with developments in the West.⁹

8 Osim nekoliko mojih radova na ovu temu, rado bih čitaoca uputio na detalje koje donose radovi: Cyrus Ghani *Shakespeare and Persia*, i Nabil Martar *The Moors, the Englishmen and the Turks*.

9 ise.uvic.ca/Library/Criticism/shakespearein/india1.html

No, zasada evidentirana povijest Shakespearea u Indiji traje više od dvije stotine godina i počinje sa spomenutim teatrom „Garrison“. Najranija zabilježena izvedba jeste *Othello*, u vrijeme Božića 1780. godine. U narednih osam godina predstavljeni su *Hamlet*, *Mletački trgovac* (*The Merchant of Venice*), *Romeo i Julija* (*Romeo and Juliet*), *Rikard* (*Richard*) III i *Rikard II*. Kasnije osnovani teatri „Chowringhee“ i „Sans Souci“ bili su najbolje opremljeni i većina predstava održavala se u njima sve do sredine XIX stoljeća. Dio bogate indijske elite podržavao je ove izvedbe. U augustu 1848. godine indijski glumac Baishnab Charan Addy odigrao je ulogu Othella u pozorištu „*Sans Souci*“ u Kalkuti, glavnom gradu provincije Bengal. Engleska štampa različito je reagirala na ovaj izuzetni historijski događaj. Neke su ga novine podržale, dok su druge pisale uvredljivim, čak neprijateljskim tonom.

Ipak, mnogi indijski tekstovi, u tom periodu i kasnije, na taj su događaj gledali kao na kulturno-politički iskaz, čak trijumf koloniziranih Bengalaca. Kasnije, u viktorijanskom periodu oduševljenje pozorištem kod domaćeg stanovništva sve se više povećavalo; M.V. Rajadhyaksha bilježi da su hinduizirani Englezi bili indiferentni prema engleskim pozorišnim družinama koje su obilazile Mumbai, ali su ih zapadno obrazovani Indijci srdačno prihvatili. Već do 1870-ih godina, Shakespeare je u Indiji bio neizmjerljivo profitabilan pothvat i značajnije trupe kao što su Lewis Theatre Company i Maurice E. Bandmann's Company imale su zapažene pozorišne sezone. Indijski studenti su već 1882. godine prihvatili Shakespearea na akademiji „Dhurrumtollah“ u Kalkuti. Čitave drame postepeno su uvedene u redovni plan i program univerziteta St Xavier's College u Kalkuti, Univerziteta Madras i na najuglednijem St. Stephen's College u Delhiju, u vrijeme kada Shakespeare još uvijek nije bio dio univerzitetskog kurikuluma nigdje u svijetu (čak ni u Engleskoj).

* * *

Danas, kada je Potkontinent podijeljen na tri zemlje (Indija, Pakistan, Bangladeš), Shakespeare je jedan od glavnih ujedinjujućih faktora, jednako svojstven svakoj od ovih nacija. Od Delhija do Dhake, od Kalkute do Lahorea sve veće obrazovne institucije Potkontinenta još uvijek njeguju tradiciju pripremanja i izvođenja Shakespearove drame, predstavljajući po jedno njegovo djelo svake godine. I kinematografska tradicija potkontinenta lako je prihvatila Shakespearea kao sebi svojstvenoga pisca. Još od samog početka razvoja filmske industrije u Indiji, u ranim godinama dvadesetog stoljeća, Shakespearovo je djelo osnovni dio ove vrste umjetnosti na potkontinentu.

Zanimljivo je spomenuti da tradicija *čistija*, najrasprostranjenijeg sufijskog reda u Indiji i Pakistanu, sadrži mnoga djela u kojima se pored velikana sufijske tradicije često citira i prijevod Shakespearovog djela. Indijski autori nerijetko upoređuju Shakespearea s Kalidasom, indijskim dramskim piscem i mistikom iz VI stoljeća. Svi navedeni podaci govore o tome koliko je suvišno u našem vremenu raspravljati o

Shakespeareovoj religioznosti ili njegovoj nacionalnoj pripadnosti. On pripada svim onim narodima koji su ga prihvatili u posljednja četiri stoljeća kao svog vlastitog pisca.

Shakespeare and the Orient

Abstract

The history of drama in Asia is as old as the history of the world itself. In India however, according to the popular belief, the tradition of drama dates back to the prehistoric times. Due to this unique approach towards drama, that makes it a valuable divine gift for humanity, the esoteric significance of this art form has never seen decline in the cultural history of India. Drama, thus, acquires in Indian context a religious significance and represents as an art form the union of the celestial and the terrestrial.

Drama (in Sanskrit *Natak*), in the Indian Subcontinent, has distinctive characteristic features. Essentially, as reflection of human existence, it is a combination of all the known art forms and, therefore, becomes the deepest expression of the human soul. The rise of Islamic culture and civilization in the twelfth and thirteenth centuries contributed to the amalgamation of the two great civilizations. The impact of the Muslim culture in transforming the classical features of Indian music, architecture, science, literature, etc. can by no means be undermined. By the end of the sixteenth century, the century of liberal humanism and coincidentally the era of the rise of the Mughal Empire, the theatrical art had gained enormous significance in India. There is enough evidence to believe that Shakespeare's plays were first performed in India during the reign of the Mughals (1526-1857). Later, the newly emerging colonial power, the English, in its first stronghold in India, Calcutta, established alongside other bureaucratic, political and educational institutions, the Garrison Theater. The earliest performances at this theater date back to 1770s and the first ever documented English play on the Indian soil happens to be Shakespeare's *Othello*. Shakespeare's unique dramatic structure smoothly found its place of prominence in the cultural life of India, offering new dimensions to the already existing rich local tradition and at the same time enriching its own dramatic expression. Today, all the major educational institutions of the Subcontinent cherish the tradition of mounting on stage the annual performances of Shakespeare's plays and the cinematographic tradition has incorporated his works into its popular tradition from the very beginning of the history of the film industry in India.

Key words: Shakespeare, drama, the Indian Subcontinent, Islamic influence, Mughal dynasty, the philosophy of *Isbraq* (Illumination), Garrison Theater.



Šta je to Šerijat? Uvod u epistemologiju normativne hermeneutike u islamu ¹

Beddy Ebnou

Predgovor: medijacija i meditacija

Šta islam² kaže ili, pak, šta Kur'an propisuje za ovo ili ono? Ova su pitanja sastavni dio savremene semiologije. Ona su karakteristična za naše vrijeme. Danas se ova pitanja, u različitim varijantama, manje postavljaju u vjerskim školama i fakultetima za islamske studije negoli u redakcijama i studijima masovnih medija.

Islam, Šerijat (šari'a), fetve (*fatwā*, *responsa*) itd. već imaju svoj model funkcioniranja u leksičkom univerzumu primjerenom dominantnoj konzumerističkoj subjektivnosti. Oni se koriste kao mediološki, i štoviše „nemediološki“ očitosti.

Drugim riječima, ona su postupno, kroz dijalektički proces posredovanja / neposredovanja semantički „instalirana“ ili „reinstalirana“. Iz dana u dan njihove reprezentacije istovremeno se osnažuju, normaliziraju i jačaju. Njihov semantički naboj s protokom vremena neizmjerljivo se povećava. Religijska, kulturna ili kultur-

1 Prijevod je sačinjen od poglavlja zbornika radova *Citoyenneté et pluralité* (Građanstvo i pluralitet) (Paris: Institut for Epistemological Studies-Europe, 2013) kojeg su uredili Beddy Ebnou i Osama Khalil. Autor poglavlja originalnog naslova *Qu'Est Ce Que La Shari'a: Introduction A L'Epistemologie De L'Hermeneutique Normative En Islam* je Beddy Ebnou. Prevela Anisa Lojo-Bajrić.

2 Islam ili islam? Specijalizirane studije prave razliku između islama kao religije u teološkom smislu i Islama pod kojim se podrazumijevaju ljudi, zemlje i sociokulturološki prostor. Ova tipografska distinkcija toliko je „nevidljiva“ i „propusna“ da se medijski diskurs zasniva na praktičnoj dvosmislenosti izraženoj kroz zamršenu vezu ova dva koncepta. „U evropskim jezicima ova riječ se upotrebljava da opiše cjelinu ljudi, zemalja, muslimanskih država, u njihovom, kako sociokulturološkom ili političkom, tako i religijskom prostoru. Često upravo na ovakav način i savremeni Arap interpretira riječ „al-islam“. Vidi više: L. Gardet, *EI2*, t. IV, str. 179-182.

alna norma sve više je sukladna medio-kibernetičkom toku. Ona je bez razlike očigledna, izvjesna, jednoznačna i neposredna.

Klasični autori, pak, čini se, nisu otvoreni ka mnogostrukim komparabilnim tumačenjima. Normativnost utemeljena na Tekstu ne smatra se lako shvatljivom. Naprotiv, ona, prema njihovom mišljenju, često zahtijeva mnogostruke i složene medijacije / meditacije koje njen smisao i značenja mogu učiniti razumljivim.

Stoga je potrebno upitati klasični normativni muslimanski korpus da pokuša razjasniti pitanje: „Šta je to Šerijat?“ Drugim riječima, potrebno je istražiti hermeneutičku epistemu na kojoj počiva muslimanska normativnost.

Ovdje se ne radi samo o tome da je potrebno identificirati pojam koji nazivamo Šerijatom, što je, zbog toliko nedefinisane upotrebe ovog termina u današnje vrijeme, poduhvat koji je težak sam po sebi, već prije svega i utvrditi načine po kojima se Šerijat uspostavlja u kognitivnim ili hermeneutičkim mehanizmima u klasičnom normativnom korpusu.

Taj posao, dakle, ima dva cilja:

1. ispitati normativni smisao ove hermeneutičke episteme i
2. ponovno ocijeniti način na koji se Norma artikulira u „pozitivnom“ ili historijskom normativnom korpusu.

Od Šerijata do fikha

Legitimitet islamske normativnosti čvrsto je utemeljen na osnovnim izvorima islama. Radi se o normativnosti koja je rezultat specifičnog oblika egzegetskog i hermeneutičkog posredovanja: *interpretatio legis*. Radi li se tu odmah o Šerijatu? Nema nikakve sumnje.

Šerijat predstavlja koekstenzivni normativni put ili perspektivu Teksta. On se iz tog razloga kao Standard,³ odnosno perlokucionu Riječ koja djeluje is-

3 Riječ šarīa ili šar kod klasičnih autora ima jedno veoma uopćeno značenje, koje ne odgovara nužno *ex auditu*, izrazima koji imaju pravno-normativnu namjenu. U rijetkim slučajevima kada se pojam šarīa u klasičnim djelima eksplicitno navodi kao predmet izučavanja, obično se ne radi o *aḥkām* u pravnom smislu, već prije o teološkim / filozofskim ili etičkim pitanjima. To je, naprimjer, slučaj sa Ibn Rušdovom *Prosudbenom raspravom* (*Faṣl al-maqāl fi mā bayna al-falsafa wa aš-šarīa min al-ittiṣāl*). Ovo je također slučaj i s djelom al-Āġurija *Kitāb aš-šarīa* ili *aḍ-Ḍarīa ilā makārim aš-šarīa* ar-Rāġiba al-Isfahānija. Prvo djelo govori o teologiji, a drugo o etici. Vidi još: Abū Bakr al-Āġurī, *Kitāb aš-šarīa*, Abdallāh b. Umar ad-Damīġī (éd.) (Riyad: al-Waṭan, 1997) i ar-Rāġib al-Isfahānī, *aḍ-Ḍarīa ilā makārim aš-šarīa* (Beirut: Dār al-Kitub al-Ilmiyya, 1980).

Ibn Rušd smatra da pojam šarīa ili šar obuhvata „ispravno“ znanje i „ispravnu“ praksu: „Mi moramo, kaže on, znati da se krajnji cilj šarīa svodi na sljedeće: podučavanje ispravnoj nauci i ispravnoj praksi. Ispravna nauka podrazumijeva spoznaju o Bogu, Slavljen i Hvaljen neka je On, o stvorenjima onakvim kakva su, a naročito o najuzvišenijim među njima, te spoznaju o blaženstvu i patnjama na budućem svijetu. Ispravna praksa sastoji se od činjenja djela koja

tovremeno na transcendentan i imanentan način u cijelosti podudara s religijom.

Fikh, odnosno ono što se u današnje vrijeme zove „muslimanskim pravom“⁴ jeste, na što ukazuje etimologija, najprije oblast koja se bavi hermeneutičkim razumijevanjem, to jeste u ovom slučaju *interpretatio legis*. To je pravni sistem koji je primarno jurisprudencijski, a ne državni i jurisdikcijski. Iz tog razloga djela o fikhu bave se samo interpretativnom analizom u normativne svrhe. Ona treba da se bave naukom u pravnom smislu, a ne pravnim zakonima. Njihova svrha nije da budu neposredni izraz Šerijata.

Fikh je jedan povijesni poduhvat koji nikada nije do kraja dovršen. On predstavlja način razumijevanja čija je normativnost neprekidno u hermeneutičkoj razradi. Ta normativnost je zamršena, zasnovana na pretpostavkama, hermetična i promjenjiva (*ẓanni*). Klasična razlika između *furūʿa* i *uṣūla* često se predstavlja kao razlika između jednog dijela koji je osnovni i nužan i drugog dijela koji je sporedan i neizvjestan.

Upravo se zbog toga fikh u školama raščlanjuje, odnosno pojavljuje *in concreto* u vidu suprotstavljenih mišljenja. Zbog toga i *faqih* kontinuirano, u pravom smislu te riječi, rekonstruiše *furūe*.

Interpretatio legis i vječno otvorena građa

U pozadini se nazire otpor zbog načina na koji *interpretatio legis* može i mora biti postavljen. Da li se interpretativne metode koje različite škole fikha koriste ocjenjuju na osnovu istih kognitivnih i normativnih vrijednosti? U svakom slučaju, ne postoji nijedno učenje kojem po zakonu pripada isključivo pravo da proglasi pravo značenje ili nadjača škole ili različite *responsa prudentium*.

osiguravaju blaženstvo, a uzdržavanja od onih koja vode patnji. Spoznaja ovih djela naziva se praktična nauka. Ova djela dijelimo u dvije kategorije: prvu čine vanjska i tjelesna djela, čije razumijevanje nazivamo *fikhom*, dok druga obuhvata duhovna djela, poput zahvalnosti, strpljenja i drugih moralnih odredbi koje šarʿ propisuje ili zabranjuje, čija se nauka naziva asketizam ili nauka o budućem svijetu.“

Vidi još: *Averroès, Discours décisif*, Marc Geoffroy (tr.), Flammarion (éd.) (Paris, 1996), str. 149-151. Odlučili smo da u prevodu navedenog citata zadržimo pojam šarʿ (koji je Marc Geoffroy na osnovu konteksta koristio za Objavu ili Objavljeni zakon kako bi izrazio opće značenje kakvo je koristio Ibn Rušd) i pojam *fikh* (koji prevodilac koristi za pravnu nauku). Tradicionalno, postoji također i podjela na tri nivoa: *aqīda*, *šaria* i *ṭariq*, koje obično izražavamo približno kao: Vjera, Zakon i Put (u smislu duhovnog puta i potrage za Istinom kao inicijacijske ili mističke potrage. U navedenom citatu čini se da Ibn Rušd koristi termine *az-zuhd wa ulūm al-ʾāhira* - asketizam i nauke o budućem svijetu, da izrazi isti smisao).

4 Fikh kao nedržavno pravo ne treba miješati s postojećim zakonima u današnjim zemljama s muslimanskom većinom niti s „javnim“ pravnim sistemima nekadašnjih dinastija i carstava koja su zvana muslimanskim (kao što je *qānūn*). Za razumijevanje ovog „modernog“ načina određivanja pogledati Léon Buskens i Baudouin Dupret, *«L'invention du droit musulman»*, u *Après l'orientalisme* (Paris: Kartala, 2011), str. 72-92.

Nijedna škola, a tim više ni nijedan mudžtehid, nema autoritet da odluči i presudi *ex cathedra* između interpretativnih pozicija ili opcija. Pristalice svake pojedine opcije, međutim, njih shvaćaju kao odraz *interpretatio ad litteram* ili, u najmanju ruku, kao najvjerniju interpretaciju normativnih izraza *ex auditu*. Da li su onda takve interpretativne pozicije i opcije prinuđene da ostanu na otvorenim stazama značenja, da kohabitiraju kao istovremeno i sporazumno prihvatljive ili dopustive? Prije svega, kako prepoznati *interpretatio legis* koji je podesan da bude u službi Teksta i kako ga razlikovati od onoga koji će preći semantičke granice Teksta, te postati podložan interpretacijama tumača? Drugim riječima, kako razlikovati legitiman ili tačan *interpretatio legis* od onoga koji je pogrešan ili proizvoljan?

Od početka su se razilaženja u tumačenju smatrala znakom bogatstva Teksta i intelektualnih aktivnosti kroz koje se dolazilo do olakšavajućih okolnosti u području propisa.⁵ Škole fikha su, naime, povijesno silom prilika bile primorane da priznaju jedne druge. Bez obzira kojoj školi fikha pripada dato djelo, često je slučaj da ono, o različitim normativnim pitanjima navodi pozicije drugih škola ili drugih mudžtehida. Većina oprečnih pozicija među različitim školama ili unutar iste škole u svojoj argumentaciji navode bar prividno oprečne *ex auditu* izraze.

Uobičajeno je da se jedno pravno mišljenje oslanja na jedno svojstvo izraza nauštrb drugih. Dokazna snaga dodijeljena jednom izrazu zavisi također i od principa (*uṣūl*) prihvaćenih od strane onih koji ga navode (mudžtehida, pravnih škola itd.). U većini slučajeva to graniči sa, takoreći, principom relativizma, čak i pravne tolerancije, u smislu da se radi o različitim opcijama koje se nude u vezi s pravilom i normom. Radi se o onom poznatom principu normativne epistemologije koji nalazimo kod određenog broja teoretičara fikha a koji glasi: Svaki mudžtehid pogada pravo (*Kullu muğtabid muṣīb*).⁶

Radi se, dakle, o prihvatanju principa iz jednog pravnog razloga koji je relativiziran u odsustvu mogućnosti da se odluči između suprotstavljenih izraza *ex auditu* ili između različitih mogućih interpretacija jednog te istog izraza. Ovaj princip pravnog relativizma često je istican od strane pravnika u tolikoj mjeri da je on njihovoj disciplini davao jednu relativnu toleranciju, nasuprot, recimo, uglednih teologa (*mutakallimūn*) koji su generalno manje skloni prihvatanju popustljive koegzistencije, u tolikoj mjeri da su postulati škola *kelama* manje skloni relativizmu.

5 Halifi Omeru ibn Abd al-Azizu, koji kod velikog broja autora sunnija uživa veliki moralni autoritet, pripisuje se da je rekao: „Ne bi mi bilo drago da među ashabima Muhammeda, a.s., nije bilo razilaženja. Bez razilaženja među njima ne bi bilo ni *ruḥṣi* (princip indulgencije, tolerancije, derogacije propisa).“ Vidi još: Al-Ḥaṭīb al-Bağdādī, *Kitāb al-faqīh wa-l-mutaḥaqiqih, Ādil b. ʿusuf al-Azāzī* (éd.) (Rijad: Dār Ibn al-Jawzī, 1997), str. 114.

6 Za pregled klasičnih debata o pitanju ovog principa pogledati: al-Ġazālī, *Mustasfā*, M.S. al-Ašqar (éd.) (Bejrut: Muʿassasat ar-risāla, 1997), t. I, str. 198.

Interpretativni subjekt ili problematika položaja mudžtehida

Kazuistički, fikh u užem smislu predstavlja elaborat od strane fakiha, odnosno mudžtehida, o *iuris prudens*. Njegov zadatak je da, pomoću metoda tumačenja iz dostupnih izvora, „oprezno“ izvede norme i normativne kvalifikacije. Često možemo primijetiti da jedinstvo normativnih iskaza iznesenih u datom slučaju ne garantuje jedinstvo *responsuma* koji se na njih odnosi. Norme do koji su *iuris prudens* ili mudžtehid došli koristeći iste iskaze, naime, rijetko su identične. Moglo bi se diskutovati kako ta razlika ne izgrađuje same temeljne propise fikha, već specifičnosti dodjele klasifikacije činjenicama.

Međutim, kako ćemo često moći vidjeti, pluralitet škola i mudžtehida, kao i *ihtilāf al-fuqahā* kao pravni žanr koji se bavi ovim pluralitetom, potvrđuje više od navedenog. Čini se da se ovdje ne radi samo o pitanjima klasifikacije i sadržaja, uz svu njihovu važnost, niti jednostavno o kazuističkim pitanjima, pravnom presedanu ili entimemu, već, više globalno, o hermeneutičkom pitanju u pravnom smislu, o *interpretatio legis*, kada se ono vrši nad *ex auditu* izvorima (ili iz njih).

Građa nije samo otvorena, već je i beskonačna. Prije svega postoji Norma. Nakon toga dolaze norme zasnovane na Historiji. Norma se također izražava i kao specifična klasifikacija u datom prostoru i vremenu. Odstupanje u klasifikaciji u normativnom smislu nije nužno posljedica suštinske razlike. Međutim, i među samim normama postoje odstupanja takva da se njima mogu baviti mudžtehid koji pripadaju čak i istoj školi, i koji, dakle, dijele iste epistemološke principe kad je riječ o *interpretatio legis*: 1) razumijevanje norme, 2) razumijevanje njenih izvora, 3) razumijevanje metoda tumačenja i 4) razumijevanje nivoa stručnosti koji je neophodan da bi se postalo mudžtehid.⁷

Centralno pitanje s aspekta tumačenja ostaje isto: na koji način *interpretatio legis* može raspolagati alatima i metodama koji mogu garantirati da se mudžtehidu nametne ono što govori ili želi reći normativni iskaz, a ne obratno, da se iskazu nameće ono što želi reći mudžtehid? Ukoliko mudžtehid aktualizira Tekst u formi *responsuma*, odnosno ukoliko mu dodijeli normativnu aktuelnost, u odnosu na postavljeno pitanje, kolika distanca treba postojati između tumača i iskaza koji se tumači? Rizik pogrešnog tumačenja permanentan je: tumač je neizbježno osoba sklona subjektivnosti kao individualnoj, historijskoj svijesti, svijesti konsubstancijalnoj sa skupom karakteristika s kojima je rođen i / ili za koje je sudbinski vezan.

Iuris prudens, to jeste mudžtehid čini idžtihad, to jest optimalno i razborito koristi svoje sposobnosti i resurse u cilju razumijevanja značenja Teksta, vodeći računa da u tome ne podbaci niti pretjera. Na koji bi način on onda mogao da se ne obazire na samog sebe i da traži objektivnost u tumačenju koja će odvojiti proces razumijevanja od objekta koji treba pojmiti? Treba li priznati neizbježan uticaj subjektivnosti, odnosno postati svjestan uticaja svijesti u procesu svaranja u interpretativnom smislu? Drugim riječima, da li bi trebalo priznati nemogućnost

7 Ovdje se radi o četiri teme koje obično čine hermeneutički aspekt teorije fikha: *uṣūl al-fiqh*.

da svijest ili svjesna osoba budu izvan ili neutralni u procesu razumijevanja / tumačenja?

To je sav problem koji se nameće iz pomenutog epistemološkog principa: Svaki mudžtehid pogađa pravo (*Kullu muğtahid muşib*). Idealno, trebalo bi da fikh, kao razvijeni pravni sistem ili jurisprudencijski sistem u izradi, bude „pažljivo“ izveden iz izvora, a naročito onih *ex auditu*.

Fuqahā ili pravnici jesu mudžtehidi⁸ ili *iuris prudens* čije je egzegetsko izvođenje normi precizno definisano imperativom za posjedovanjem „opreza stručnjaka“, od kojeg u principu i zavisi njihov legitimitet. To, općenito gledajući, znači da oni ostaju vjerni značenju ili suštini *ex auditu* izvora, u ovom slučaju normativnom (*ratio legis, mens legis* itd.). Ali na koji način? Može li se jednoznačno normirati način razumijevanja onkraj individualnih subjektivnosti i slobode mišljenja?

Teorija prava (*uşūl al-fiqh*) pruža različite odgovore, zavisno od pravne škole i, ponekad, autora. Kao i u svakom pravnom sistemu, prevencija proizvoljnosti koja se potencijalno krije u subjektivnosti pravnika tumača jedno je od najvećih pitanja kojima se bavi pravna nauka. Ograničen karakter sadržaja *ex auditu* izvora koji je čisto legislativan i njihov transcendentni karakter povećavaju njihovu zabrinutost o ovom pitanju.

Mekasidi odgovaraju pravnom pojmu *mens legis*, ali nadilaze klasično značenje ovog pojma. Oni, naime, po definiciji, izražavaju cilj i smisao postojanja normi, ali imaju dosta veću svrhu. Oni, u širem smislu, strukturiraju hijerarhiju normi čineći vrh piramide. Kao što formaliziraju opće *erga omnes* principe koji dopuštaju mudžtehidima da se očituju o specifičnim slučajevima u različitim kontekstima, ostajući u skloništu samih tih principa, mekasidi predstavljaju i hipernorme koje pružaju epistemijski i globalni hermeneutički okvir pravnog osnova fikha. Neće zvučati anahronično ako kažemo da mekasid u Aš-Šaṭībijevoj sistemu, naprimjer, igra logičko-transcendentalnu ulogu sličnu onoj kakvu igra Grundnorm u Kelsenovoj čistoj teoriji prava. U tom smislu, svrha mekasida jeste da utvrde granice tumačenja za mudžtehida, ustupajući mu aktivnu ulogu u dvostrukom razumijevanju činjenica koje je potrebno kvalifikovati i *ex auditu* iskaza koje treba sakupiti.

Rizik, koji je, po svoj prilici, zajednički za sve pravne sisteme, da sposobnost tumača zakona može omogućiti onome koji ga izvršava da implicitno, ili pak eksplicitno, pređe iz položaja razboritog čitaoca na položaj „koautora“ normativnog korpusa, ili, dapače, autora zakonodavca, u fikhu je izraženiji zbog načina na koji on egzistira i razvija se kao stvaralac normi.

Radi se, u prvom redu, o jurisprudenciji običnih stručnjaka koji su *a priori* lišeni svakog legitimiteta ili autoriteta osim onog koji je vezan za stručnost u području jurisprudencije. *Fuqahā* su u principu „pravnici“, ali zapravo nisu ništa drugo do pojedinci, „savjetnici pojedinaca“. Oni, generalno, nisu sudije i nemaju oficijelnu sudsku nadležnost. Oni nemaju status isključivih interpretatora dogmatskog niti

8 U pravnom smislu fakih i mudžtehid jesu sinonimi. Vidjeti: Averroès, *ad-Ḍarūrī fī uşūl al-fiqh*, Ğamāl ad-Dīn al-‘Alawī (éd.) (Bejrut: Dār al-ġarb al-islāmī, 1994), str. 36.

strogo institucionalnog učenja. Njihova mišljenja ili odgovori proizaći će iz pravne doktrine, a ne iz sudske prakse ili formalno kanoniziranih odluka.

Fikh se tako razvija i kontekstualizira najprije i nadasve kao proces pronalazjenja odgovora od strane pravnikâ u svojstvu idžtihada. Iz toga možemo zaključiti, s brojnim klasičnim teoretičarima fikha,⁹ da ovi individualni odgovori ne obavezuju nepovredivi autoritet Teksta. Također, *interpretatio legis*, na jednom ili drugom nivou, tumači se neizbježno kroz aktivno učešće *faqīha*. To znači da je njegova svrha da rekonstruira tačno značenje Teksta u funkciji specifičnih parametara tekstualizacije / kontekstualizacije, ali također i u funkciji *faqīha* i njegove tehničke stručnosti koja mu obezbjeđuje status promišljenog tumača.

A šta je s kolektivnim odgovorom, odnosno *iğmāʿom* (idžmaom)? Sunnije *iğmāʿ* (idžmaʿ), jednoglasni stav pravnikâ, često smatraju izvorom prava koji slijedi odmah iza Kurʿana i hadisa. Teorija fikha pomno ispituje uslove i mogućnosti postizanja jednoglasnog stava. I sama definicija idžmaʿa predmet je brojnih kontroverzi. Radi li se o jednostavnoj interpretativnoj intersubjektivnosti, koja je „učinjena jednoglasnom“ i „objektivizirana“ i koja bi trebalo da pruži zaštitu protiv proizvoljnosti pojedinačnih interpretativnih subjektiviteta? Ili se prije radi o *extra legem* izvoru u vezi sa *ex auditu* iskazima, odnosno o autonomnom izvoru fikhskih propisa čiji *intra legem* okvir nije u potpunosti sadržan u normativnom korpusu Kurʿana i hadisa?¹⁰

Tekstualizacija / kontekstualizacija

Riječ, koja se smatra Božijim govorom i čiji su konačni primaoci Ljudi, materijalizira se, manifestuje, odnosno, preciznije, tekstualizira u Objavama (Kurʿanu i onima prije njega).¹¹ Drugim riječima, ovo lingvističko posredovanje od Riječi

9 Naprimjer, al-Ġuwaynī, *Al-burhān fī uṣūl al-fiqh*, A. ad-Dīb, Le Caire (éd.) (Dār al-anṣār, 1980), str. 187-192. Vidjeti još: J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950), str. 193-199; W. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), str. 51-78; H. Bleuchot, *Droit Musulman* (Aix-en-Provence: Presses Universitaires d'Aix-Marseille-PUAM, 2000), str. 103-145.

10 Više o brojnim klasičnim raspravama koje je ovo pitanje prouzrokovalo vidjeti u: A.M., Turki, *Polémiques entre Ibn Ḥazm et Bāġī* (Alger: SNED, 1977), str. 397-409; B. Johansen, *Contingency in a Sacred Law, Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh* (Leiden – Boston – Cologne: Brill, 1999), str. 1-76.

11 Kurʿan definiše objavljenu poruku kao Jednu, jer dolazi od Jednog. Ona se objavljuje u svakom historijskom periodu i svakoj zajednici putem objave ili poruke (najave / novosti, upozorenja ili opomene). Teofanija se ne sastoji u prenošenju nove poruke, već u njenom kontekstualiziranom podsjećanju (*dikrā*). Prema kurʿanskom svjetopogledu, teofanija je historijski udar koji sa svakim poslanikom-vjerovijesnikom aktuelizira Jedinstvenu Poruku i koji se nastavlja od postanka ljudskog roda do poslanika Muhammeda, a.s. Šijsko poimanje islama, odnosno poimanje većine šijskih škola, podrazumijeva određeni vid neprekidnosti Poruke, na jedan postposlanički način, kroz imamologiju kao put koji čuva duhovno naslijeđe poslanika. Postoji shvatanje koje je manje ili više slično kod mnogih sunijskih škola ili pravaca, naročito kod sufija, prema kojem je kroz duhovno otkrovenje moguće, milošću ili najvišom Božijom prisutnošću, ostvariti jedan vid komunikacije s transcendentnom Istinom.

stvara cjelinu iskaza koji su nužno vezani za Historiju. Zbog toga se ovdje radi o Poruci. Drugim riječima, da bi bila razumljiva Ljudima, Riječ se objavljuje iskazujući se. Prema svojoj namjeni, Poruka se neizbježno prenosi Ljudima na jednom ljudskom jeziku.

Ovaj prijenos Božanske Riječi na ljudski jezik centralno je pitanje cijele interpretativne i hermeneutičke problematike u vezi s teofanijskim događajem. Stoga je razumljivo da je Riječ objavljena na jednom posebnom ljudskom jeziku, na koji su specifični historijski, društveni, geografski i drugi uslovi imali utjecaj. Teofanija ili dolazak Riječi u Historiju ostvaruje se samo uz uslov ovog prisnog sjedinjenja koje postaje neizbježno sredstvo za razumijevanje onoga što se prenosi kao univerzalni smisao.

Za vjernika se Poruka objavljuje Ljudima putem teofanije koja je nužno „lokalizirana“ ili partikularizirana (poslanstvo). Ona se, dakle, objavljuje na posebnom jeziku, kojim govore Poslanik i Njegovi Ashabi.¹² Zajednički jezik između Vjesnika i njegovih neposrednih sagovornika, te uslovi i okolnosti njihove uzajamne komunikacije omogućavaju da se Poruka objasni i protumači. Očekivanja od svih kasnijih semantičkih rekonstrukcija (od strane fakiha / pravnika, muhadisa / tumača hadisa, mufesira / egzegete, mutekelima / teologa ili čak mutesavifa / mistika) nisu bila da će nas približiti pravom značenju, već da će rezultirati mudrim promišljanjem dijalektike tekstualizacije / kontekstualizacije. Drugim riječima, radi se o ponovnom čitanju Teksta uzimajući u obzir događaje i okolnosti koje su vladale u trenutku kada je Riječ postala Poruka i kada je tekstualizirana.

Semantička rekonstrukcija imala je za cilj da iz ponovnog čitanja izvede princip koji prevazilazi originalni slijed događaja¹³ i njegov prostorno-vremenski kontinuum i koji čini generalni smisao Poruke. Jedan takav postupak sinonim je hermeneutičkog kolebanja između načina na koji je shvaćen opći smisao Teksta, u trenucima kada se on dogodio i načina na koji ta osobitost može biti ponovno razmotrena kroz skrivena značenja, odnosno smisao izvan hronike vremena, specifičnih uslova ili geohistorijskih okolnosti. Tekst je stoga čitan u svjetlu svog antropološkog sidrišta i istovremeno istrnut iz njega. Ovdje je parola da se treba historizirati da bi se oslobodio historije. Drugim riječima, radi se o utvrđivanju okolnosti koje su naročito normativne kako bi se razlikovale one koje su istaknute u Tekstu kao posebne, slučajne i moguće i one koje su općeg ili generičkog normativnog značenja.

Povrh vlastite dvosmislenosti svakog jezika, koji je i sam smješten u dovoljno utvrđene i definisane situacije i okolnosti komunikacije, bezgraničnost tran-

12 O ovoj temi vidjeti: Kur'an, XIV, [Ibrāhīm], ajet 4. Pogledati i: at-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl 'āy al-qur'ān* (Bejrut: Dār al-fīkr, 1988); az-Zamaḥšarī, *Tafsīr al-aššāf* (Dār al-Qalam, 1995); ar-Rāzī, *Tafsīr mafātīh al-ġayb* (Bejrut: Dār al-kutub al-'ilmiya, 1990); at-Ṭabarsī, *Maġma al-bayān* (Bejrut: Muassasat al-Ālamī li al-maṭbu'āt, s.d.).

13 Pod „originalnim slijedom događaja“ autor misli na teoriju koja kroz različite događaje: ratove, saveze, dogovore i slično, analizira historiju, te koristi logiku da objasni uzroke događaja u prošlosti i predvidi događanja u budućnosti (franc. *événementialité*, engl. *eventalism*) (op.prev.).

scedentne Poruke čini precizno tumačenje naročito nejasnim. To je vjerovatno razlog zbog kojeg su fakih (fuqahā) kao normativni tumači Poruke veoma zainteresovani za poslaničku paradigmu zato što ona sadržava ortopraksiju shvaćenu u gradu, odnosno historiji. Iz tog razloga sakupljanje hadisa i ustanovljeno je za fikih i zbog fikha. Fikih je na taj način opskrbljivan privilegovanim korpusom, s obzirom na to da je hadis dokument koji svjedoči poslaničku paradigmu (sunnat).

Kao projekcija ili inkarnacija Norme u gradu (u ovom slučaju, Gradu Poslanika, a.s.), hadis se smatra osnovom normativne hermeneutike, uvodnim *interpretatio legis*, koji je nerazdruživ od Teksta, poput normativnog autoriteta. Pred nedodirljivom prirodom Teksta, a zatim i Norme, fikih se prilično oslanja na hadis kako bi se više oživotvorio u jednoj historijski utjelovljenoj normativnosti.

Složena veza između sakupljanja hadisa i nastajanja fikha napokon je korjenito i nepredviđeno unaprijedila ovaj proces. Historija je u određenoj mjeri počela upravljati Tekstom. Riječ je o historiji koja je takva da se može predstaviti u jurisprudencijskom korpusu koji je izrađen u prvim stoljećima nakon Hidžre. Postepeno, fikih se počeo zatvarati sam u sebe. Velikim dijelom postao je produkt svoje historije, u smislu da se njegov historijski korpus stavio na mjesto Teksta. Jurisprudencijsko djelo postaje sami objekat nad kojim se vrši jurisprudencija, a elementi iz jurisprudencijskog korpusa često bivaju upotrijebljeni neovisno od svoje vlastite tekstualizacije / kontekstualizacije.¹⁴

Zaključak: jedinstvo i pluralitet

Za vjernike, veza između Riječi i njene tekstualizacije može se pojednostavljeno predstaviti na sljedeći način. Riječ kao Poruka daje se kao govor poslat ili objavljen od strane Govornika (Boga) primateljima poruke (ljudima) putem jednog Vjesnika ili Prenosioca Govora (svetih knjiga / Kur'ana), to jest Poslanika. Fikih je iz tog razloga područje izučavanja koje se odnosi na strogu i spoljašnju praksu slušatelja u vezi s Govorom. Fikih se u tome razlikuje od teologije (*kalām / uṣūl ad-dīn*), koja se, kao što joj i samo ime govori, bavi Govornikom, to jeste Bogom. Na isti način on se razlikuje i od tumačenja Govora (tefsira) kao riječi (hadisa: govora pripisanog Prenosiocu Govora) i od isključivog područja kritičke analize vjerodostojnosti ovih hadisa.

I – Bog; Govornik; teologija (*uṣūl ad-dīn / kalām*)

II – Objava / Teofanija / Pismo / Kur'an; egzegetske nauke (tefsir / *ulūm al-Qur'ān*)

14 Ibn Rušd ne oklijeva da ukaže na one koje smatra pseudofakihima, koji se, u nedostatku potrebnih sposobnosti da postanu mudžtehidi i vrše *interpretatio legis* na osnovu Teksta, usuđuju da supstituiraju *furū'* sa *uṣūlom* i, dakle, „tumače tumačenje“. Sa žaljenjem zaključuje kako se oni oslanjaju na naslijeđeni jurisprudencijski korpus koji im je izvor iz kojeg isprepliću norme. To su *muqallidi*, čiji opasni karakter potiče iz činjenice da su oni utemeljili svoj *taqlid* u idžtihādu. Više vidjeti u: Averroès, *ad-Darūri fī uṣūl al-fiqh*, str. 144-145.

III – Vjesnik: prenosilac Govora; korpus poslaničkog govora (hadis)

IV – Ljudi: primatelji poruke; normativnost / ortopraksija / «muslimansko pravo» (fikh)

Pitanja u vezi hadisom (autentifikacija, interna i eksterna kritika iskaza, specifične kompilacije itd.) i ona u vezi s fikhom (središnjost pitanja vezanih za normativnost, razliku i razilaženje između principa i kriterija *interpretatio legis*, ustrojstva pravnih škola itd.) prerano su razdvojila fikh i hadis, kao dva različita i neminovna polja proučavanja. Zato je fikh postao područje istraživanja koje je utemeljeno u isto vrijeme na hermeneutici Tekstova, Kur'ana i posebno hadisa,¹⁵ bivajući dovoljno autonoman kao područje istraživanja koje je normativno vezano za individualnu i interindividualnu vanjsku praksu, drugim riječima na strogu ortopraksiju. Interpretativni komentari Kur'ana, a kasnije i interpretativni komentari hadisa, nastali su kao nezavisna egzegetska i hermeneutička područja odvojena od fikha, premda s njim dijele isti *ex auditu* korpus. Ako se Šerijat kao Standard, odnosno perlokucijska Riječ, u svojoj cjelini podudara s religijom, fikh nema tu ambiciju. Drugim riječima, fikh je ljudska recepcija i percepcija onoga što bi mogao biti univerzalni i nedodirljivi Zakon. Na ovaj način jedinstvu norme koja je apsolutna korespondira pluralitet ljudskih percepcija koje su relativne.

Fikh se sastoji od škola, a one su sastavljene od ogranaka,¹⁶ čiji se korpus razlikuje zavisno od vremena i prostora. Upravo je ovaj princip varijabilnosti tekstualizacije i kontekstualizacije, za koji se očekuje da će ostati vjeran jednoj pravdi koja je garantovana karakterom odijeljenim od moralnih vrijednosti i koja ima čisto i objektivno postojanje (teološki princip transcendentne pravde),¹⁷ u središtu pojavljivanja teorije fikha kao hermeneutike norme.¹⁸

15 Smatra se da je prvo djelo o teoriji fikha nastalo u formi teorije hermeneutike Kur'ana. Aš-Šā'i (Muhammad b. Idris, m. 204/820) napisao je svoje djelo na zahtjev da napiše djelo o normativnoj hermeneutici Kur'ana. Historiografija fikha objašnjava kako je aš-Šā'i bio čovjek koji je, putujući kroz različita mjesta, postao svjestan ovog principa promjenljivosti. On je zbog toga na ista pitanja pružao različite odgovore, prilagodene društvima i različitim kontekstima. I samo djelo svjedoči o teškoćama kojima je aš-Šā'i bio izložen prilikom tumačenja normativnog sadržaja Kur'ana bez korištenja drugih izvora, a naročito hadisa Poslanika, a.s. U uvodu svog djela on je nastojao pokazati da hadis, na temelju Kur'ana, ima jednak normativni autoritet kao i sam Kur'an, premda nije imao isti teološki status. Vidi više: aš-Šā'i, *ar-Risāla*, Aḥmad Muḥammad Šākir (éd.), (Bejrut: Dār al-kutub al-ilmīyya, 1990), str. 32-33 (Za francuski prevod: La Risāla, *Les fondements du droit musulman*, Lakhdar Souami (preveo sa arapskog, priredio i tumačio) (Paris: Sindbad, 1997).

16 O ovoj temi pogledati: Beddy Ebnou, „*La norme éthico-juridique en fiqh entre transcendance et histoire*“, u *Les Cahiers de la Finance Islamique* (Éd. Université de Strasbourg, 2009), str. 29-36.

17 Pitanje objektivnog postojanja / nepostojanja moralnih vrijednosti zasnovanih na *ex auditu* izvorima i / ili jurnaturalističkim principima (pozicija nekih mu'tazilija naprimjer), tradicionalno zauzima veliki dio teološkog korpusa (*kalāma*) i često se postavlja u uvodnim dijelovima djela iz *uṣūl al-fiqha*, prilikom ispitivanja porijekla i legitimnosti određene norme.

18 *Uṣūl al-fiqh*, premda je historijski posmatrano, kao interpretativna i hermeneutička teorija bio najrazvijenije polje teorije fikha, zapravo čini samo jedan njen dio. Teorija fikha uključuje, osim *uṣūl al-fiqha* i *qawā'id al-fiqhiya* (opći principi koji „pozitivnom“ korpusu normi daju principijelnu koherentnost) kao i područje *maqāšida*, koje se najprije razvijalo unutar *uṣūl al-fiqha* i *qawā'id al-fiqhiya*, da bi s aš-Šā'ibijevim *Muwāffaqatom* postalo nezavisno polje.

Ideja antropologije islama¹

Talal Asad

I

Interesovanje za ono što se naziva antropologijom islama poslednjih je godina u porastu. Sve je veći broj publikacija zapadnih antropologa koje u naslovu sadrže pojmove poput „islama“ ili „muslimana“. Politički razlozi ove pojave možda su previše očigledni da bi se komentarisali. Međutim, koliko god da je tako, u ovom radu želimo da se fokusiramo na konceptualnu osnovu takve literature. Počnimo jednim opštim pitanjem: Šta je, tačno, antropologija islama? Koji je njen predmet istraživanja? Odgovor možda deluje očigledno: ono čime se antropologija islama bavi jeste, naravno, islam. Ipak, konceptualizovati islam kao predmet *antropoloških studija* nije toliko jednostavno koliko neki autori pretpostavljaju.

Čini se da postoje najmanje tri uvrežena odgovora na postavljeno pitanje o predmetu antropologije islama: 1) konačne analize govore da nema takvog teorijskog predmeta kao što je islam; 2) islam je antropološka oznaka kojom se obeležava heterogeni skup elemenata, koji su određeni kao islamski od strane samih autora i 3) islam je specifičan istorijski totalitet koji organizuje različite aspekte društvenog života. Ukratko ćemo se osvrnuti na prva dva odgovora, a onda detaljnije obraditi treći, koji je i najinteresantniji, iako neodrživ.

Antropolog Abdul Hamid al-Zein (*Abdul Hamid El-Zein*) pre osam godina borio se s prvim pitanjem, da li postoji teorijski predmet kao što je islam, u svom radu pod naslovom *Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam* [Više od ideologije i teologije: u potrazi za antropologijom islama]. Ovo je bio hrabar poduhvat, iako na kraju nije dao odgovor. Teorija da postoje različiti oblici islama, od kojih je svaki podjednako realan i vredan definisanja, povezana je na prilično nejasan način sa tvrdnjom da su na kraju svi ti oblici izrazi nesvesne logike koja leži u osnovi

¹ Naslov izvornika: Asad, Talal, *The Idea of an Anthropology of Islam* (Center for contemporary Arab studies, Georgetown University, 1986). Preveo Ivan Ejub Kostić.

islama. Ovaj zanimljivi prelazak s antropološkog kontekstualizma u levistrosovski univerzalizam, doveo je do toga da al-Zein u poslednjoj rečenici u svom članku zaključi da se „islam kao analitička kategorija takođe poništava“. Drugim rečima, u realnom diskursu ne može postojati nešto što bi bilo antropologija islama.

Toliko o odgovoru na prvo pitanje o postojanju teorijskog predmeta kao što je islam. Majkl Gilsenan (*Michael Gilsenan*) zastupa drugi stav, da je islam antropološka oznaka kojom se obeležava heterogeni skup elemenata... On poput al-Zeina, u svojoj nedavno objavljenoj knjizi *Recognizing islam* [Prepoznajući islam] ističe da nijedan oblik islama ne može biti isključen iz antropološkog istraživanja pod izgovorom da taj oblik nije pravi islam. Gilsenanova teorija je pravilo u okviru sociologije prema kom različite stvari koje sami muslimani smatraju islamskim, treba da budu postavljene u okvire života i razvoja njihovog društva. Međutim, ova teorija neće pomoći da se islam prepozna kao analitički predmet izučavanja. Ideja koju ovaj autor preuzima od drugih antropologa – da ono što muslimani kažu da je islam zapravo jeste islam – ne zadovoljava. Ovakva ideja ne može biti zadovoljavajuća, između ostalog, i zbog toga što svuda postoje muslimani koji poriču da je ono što drugi smatraju islamom – islam. Paradoks ne može biti rešen tako što će antropolog nešto prihvatiti kao islam samo kad se to odnosi na verovanja i običaje *pojedince*, jer je generalno nemoguće definisati verovanja i običaje na osnovu izolovanog uzorka. Ono u šta musliman veruje o verovanjima i običajima drugih *jesu* samo njegova verovanja, i baš kao sva takva verovanja, ona su oblikovana i održavana društvenim odnosima tog muslimana s drugima.

Posvetimo se sada trećem odgovoru na pitanje o predmetu antropologije islama, prema kojem je islam specifičan istorijski totalitet koji organizuje različite aspekte društvenog života. Ernest Gelnerovo delo *Muslim Society* [Muslimansko društvo] jedno je od najambicioznijih u pokušaju bavljenja ovim pitanjem iz perspektive trećeg odgovora. U svom delu Gelner predstavlja antropološki model kroz specifične načine na koje društvena struktura, religijsko verovanje i političko ponašanje funkcionišu u interakciji, a u islamskom totalitetu. U onome što sledi, bavićemo se malo detaljnije Gelnerovim tekstom. Namera nam nije da ocenjujemo ovaj rad, već da ga iskoristimo kako bismo prikazali teorijske probleme koje mora da analizira svako ko želi da piše o antropologiji islama. U stvari, mnogi elementi iz opšteg Gelnerovog prikaza mogu da se nađu u radovima drugih antropologa, orijentalista, politikologa i novinara. Tako se, posmatrajući ovaj tekst, čitalac susreće sa više nego jedinstvenim pristupom. Način na koji je slika u ovom delu sastavljena, pretpostavke koje povlači i koncepti koje razvija, važniji su od same slike.

II

U Gelnerovom tekstu, u stvari, postoji više od jednog pokušaja da se konceptualizuje islam. Prvi pokušaj sadrži eksplicitno poređenje hrišćanstva i

islama, gde se oba generalo posmatraju kao različite istorijske konfiguracije vlasti (moći) i verovanja, od kojih je jedna konfiguracija suštinski smeštena u Evropu, a druga na Bliski istok. Ovo je centralni koncept orijentalizma, istaknut i u delima mnogih savremenih antropologa. Jedna od naznaka ove pojave jeste činjenica da su u antropološkim udžbenicima o Bliskom istoku, kao što su Gulikov (*Gulick*) ili Ekelmanov (*Eickelman*), poglavlja „o religiji“ potpuno posvećena upravo islamu. Izgleda kao da su zapadnim antropolozima interesantna samo muslimanska verovanja i običaji, iako su i hrišćanstvo i Judaizam takođe svojstveni Bliskom istoku. Sefardski judaizam i istočno hrišćanstvo su, zapravo, kod mnogih zapadnih antropologa konceptualno marginalizovani. Oni su predstavljeni kao manji ogranci istorije na Bliskom istoku, koja se razvijala drugde, u Evropi, u korenu zapadne civilizacije.

Moje nezadovoljstvo idejom Evrope kao istinskog mesta hrišćanstva i Bliskog istoka kao istinskog mesta islama ne potiče prvenstveno od starog protivljenja stavu da se religije predstavljaju kao suštine istorije i civilizacije (protivljenje koje su čak neki orijentalisti poput Bekera odavno razvili). Moja briga kao antropologa nastaje zbog načina na koji baš ovaj kontrast utiče na konceptualizaciju islama. Razmotrimo, na primer, uvodni pasus Gelnerove knjige. Ovde je kontrast između islama i hrišćanstva prikazan na poznati način:

Islam je šema društvenog poretka. On pretpostavlja da postoji skup pravila koja su večna, božanski određena (rukopoložena) i nezavisna od čovekove volje, koja inače definiše odgovarajuće uređenje društva... Judaizam i hrišćanstvo su takođe šeme društvenog poretka, mada u veoma manjoj meri nego islam. U hrišćanstvu su od njegovog nastanka sadržane otvorene preporuke da se caru da ono što je carevo. Vera koja nastaje i neko vreme opstaje bez političke vlasti, može samo da se prilagodi političkom poretku koji nije, ili još uvek nije, pod njenom kontrolom... Hrišćanstvo koje je u početku cvetalo među politički razbaštinjenima nije tada pretendovalo da *bude* Cezar. Vrsta potencijala za političku skromnost ostajala je uz ovu veru od samog njenog nastanka... Sa druge strane, početni uspeh islama je bio toliko brz, da nije bilo potrebe išta dati Cezaru.

Ako pažljivo pročitamo navedeno, moraćemo da se suočimo s različitim nedoumicama. Uzmimo dugu istoriju nakon Konstantina, kada su hrišćanski carevi i kraljevi, prinčevi i sveštenici administratori, crkveni reformatori i misionari koristili vlast kako bi stvorili i održali društvene uslove u kojima će muškarci i žene hrišćani moći da žive hrišćanskim životom. Zar ova istorija nema baš nikakve veze sa hrišćanstvom? Kao nehrišćanin, neću ni pokušati da utvrdim kako oslobađajuća teologija (*liberation theology*) i moralna većina (*Moral Majority*) suštinski ne pripadaju hrišćanstvu. Međutim, kao antropolog, nalazim da je nemoguće prihvatiti da su se hrišćanski običaji i diskurs tokom istorije u manjoj meri blisko okretali upotrebi političke vlasti u svrhu religije nego što je to bio slučaj s običajima i diskursom muslimana.

Želeo bih da razjasnim kako u principu nemam ništa protiv poređenja hrišćanske i muslimanske istorije. Upravo je jedna od najvažnijih odlika nove

Fišerove knjige o Iranu uključivanje opisnog materijala iz jevrejske i hrišćanske istorije u objašnjenju sistema *medresa*. Ovo je jedna od retkih antropoloških studija o savremenom islamu koja koristi razumljiva poređenja s evropskom istorijom, obogaćujući tako naša shvatanja.

Trebalo bi ići dalje od povlačenja paralela, što nalazimo kod Fišera. Trebalo bi pokušati sistematski istražiti *različitosti*. Zbog ovog pokušaja moje se istraživanje u poslednjih nekoliko godina ticalo detaljne antropološke analize svešteničkih rituala, svete tajne – ispovesti i srednjovekovne inkvizicije u XII veku u Zapadnoj Evropi, koji stoje nasuprot veoma drugačijim vezama između vlasti i religije na srednjovekovnom Bliskom istoku. Od velike je važnosti činjenica da su hrišćani i Jevreji oduvek formirali integralni deo bliskoistočnog društva na način koji nije postojao u nehrišćanskoj evropskoj populaciji. Moja pretpostavka ovde nije ona opštepoznata i tačna tvrdnja da su muslimanski vladari generalno bili tolerantniji prema nemuslimanima nego što su hrišćanski vladari bili prema nehrišćanima. Jednostavno smatramo da su srednjovekovne hrišćanske i muslimanske vlasti („verske“ i „političke“) morale da osmisle veoma različite strategije za razvoj moralnih (pravila) i regulisanje života populacija. Ovo je preopširna tema da bismo je obradili, čak i površno, u ovom radu, ali vredno ju je makar ilustrovati.

Moderni istoričari često primećuju da muslimanski naučnici klasičnog i postklasičnog perioda nisu pokazivali interesovanje za hrišćanstvo, i da je njihov stav o ovome bio veoma drugačiji od živog interesovanja koje su ispoljavali njihovi hrišćanski savremenici, baveći se verovanjima i običajima ne samo u islamu već i u drugim kulturama. Šta je razlog ovakve intelektualne indiferentnosti prema Drugome? Orijentalisti poput Bernarda Luisa objašnjavaju da je posledica ranog vojnog uspeha islama prezir i osećaj samozadovoljstva u odnosu na hrišćansku Evropu:

Pod okriljem nametljive vojne moći Osmanskog carstva, narodi islama su sve do modernog doba, nastavili da neguju, što i danas rade koliko na istoku, toliko i na zapadu, ubeđenje o nepromenljivoj i nepromenljivoj superiornosti njihove civilizacije u odnosu na druge. Za srednjovekovnog muslimana od Andaluzije do Persije, hrišćanska Evropa je još uvek bila daleka, tamna oblast varvarstva i neverstva. Obasjani svet islama nije imao mnogo razloga da je se boji, a još manje da od nje uči.

Možda je tako i bilo, međutim, pristup našem pitanju biće bolji ukoliko ga obrnemo i ne pitamo zašto islam nije bio zainteresovan za Evropu, već zašto su romanski hrišćani bili toliko zainteresovani za verovanja i običaje Drugih? Odgovor na ovo pitanje ima manje veze s kulturalnim motivima koji su navodno iznedrili unutrašnje karakteristike pogleda na svet, ili sa zajedničkim iskustvom vojnih susreta, a više veze ima sa strukturama disciplinskih postupaka koje su zahtevale različite vrste sistematičnog znanja. Uostalom, hrišćanske zajednice koje su živle na Bliskom istoku nisu se isticale ni svojim naučnim interesovanjem za Evropu, dok su muslimanski putnici često posećivali afrička i azijska društva i

pisali o njima. Ništa se smisleno ne dobija razmišljanjem kroz kontrastne stavove islama i hrišćanstva gde duhovna „indiferentnost“ susreće eteričnu „želju da se uči o Drugom“. Umesto toga treba obratiti pažnju na institucionalne uslove za stvaranje različitih društvenih saznanja. Šta se u verovanjima i običajima „Drugog“ smatralo vrednim poznavanja? Ko je o tome pisao? U kakvim društvenim projektima su ove beleške korišćene? Stoga nije samo slučajnost što su najobuhvatnije zbirke paganskih verovanja i običaja u srednjovekovnom hrišćanstvu upravo one koje se nalaze u knjizi *Pokajanja*, niti je slučajno što su inkvizitori u kasnijim godinama srednjovekovne Evrope opisivali doktrine i obrede jeretika s velikom preciznošću i jasnoćom. U muslimanskim društvima ne postoji ništa što bi pariralo ovakvim sistematskim zbirkama znanja o „internim“ nevernicima, naprosto zato što discipline kojima su potrebne ovakve informacije u islamu ne postoje. Drugim rečima, forme interesovanja za stvaranje znanja, intrinzične su raznim strukturama vlasti, i one (forme) se ne razlikuju prema suštinskom karakteru islama ili hrišćanstva, već prema istorijski promenljivim sistemima discipline.

Tako odlazeći dalje od mojih sumnji u verodostojnost istorijskih kontrasta u smislu kulturnih motiva kao što su „potencijal za političku skromnost“, s jedne, i „teokratski potencijal“, s druge, strane, postoji još jedna briga. To je uglavnom briga da mogu postojati važne razlike koje bi antropolozi koji izučavaju druga društva trebalo da prouče. Te razlike lako mogu biti sakrivene iza potrage za površnim i podmetnutim razlikama. Problem sa vrstom kontrasta islama i hrišćanstva, koji navodi Gelner, nije što su odnosi između religije i političke vlasti isti kod oba verska sistema. Problem su upravo korišćeni termini, koji navode na pogrešan put. Mi treba da pronađemo bolje koncepte za opisivanje razlika.

III

Do sada smo ukratko i kroz jedan aspekt sagledali pokušaj da se stvori antropologija islama. Ovaj pokušaj podrazumeva virtuelno izjednačavanje islama s prostorom Bliskog istoka, i definisanje muslimanske istorije kao „odraza u ogledalu“ (prema Gelneru) hrišćanske istorije, gde su veze između religije i vlasti jednostavno obrnute. Ovakav aspekt podložan je kritici iz dva razloga. Prvo, on ne uzima u obzir detaljne postupke disciplinske vlasti u hrišćanskoj istoriji i, drugo, jer je teorijski potpuno neadekvatan. Argument koji ovde iznosimo nije usmeren protiv pokušaja da se generalizuje stvar islama, već protiv načina na koji se ta generalizacija izvodi. Svako ko se bavi antropologijom islama treba da bude svestan postojanja značajnog diverziteta u verovanju i običajima muslimana. Stoga će prvi problem s kojim se suočava biti organizovanje ovog diverziteta u smislu stvaranja adekvatnog koncepta. Koncept prema kom se na poznati način suština islama prikazuje kao fuzija religije i vlasti nije adekvatan. Nominalistički stav,

prema kom su različite instance onoga što se naziva islamom suštinski jedinstvene i osobite, takođe nije odgovarajući.

Jedan od načina na koji su antropolozi pokušali da reše problem diverziteta jeste primena orijentalističkog razdvajanja ortodoksnog i neortodoksnog islama na kategorije Velikih i Malih tradicija. Na taj se način uspostavlja naizgled prihvatljivija razlika između skripturalne, puritanske vere gradova i ritualističke religije sela sklone poštovanju svetaca. Za antropologe, nijedna forma islama nema „prvenstvo“ „stvarnije / realnije“ od druge. One jesu to što jesu, formirane na drugačiji način, i u drugačijim uslovima. Zapravo, religija sela uzima se kao jedinstvena jedino u apstraktnom smislu kontrasta. Islam nepismenih seoskih ljudi veoma varira, baš zbog toga što je po definiciji partikularistički, ukorenjen u varijablama lokalnih uslova i ličnosti, autorizovan neproverljivim sećanjima oralne kulture. Ovim antropolozima je tako i „orodoksija“ samo jedna (nepromenljiva) forma među mnogim formama islama, od kojih se razlikuje po svojoj preokupaciji finesima doktrina i zakona, crpeći autoritet iz svetih tekstova, pre nego od svetih ljudi.

Ovakvu dihotomiju popularizovala su dva eminentna zapadna antropologa marokanskog islama: Kliford Gerc i Ernest Gelner, kao i neki njihovi učenici. Međutim, ono što je ovu dihotomiju učinilo interesantnom jeste rasprava koja je usledila. Prema ovoj raspravi, pomenuti dualni islam u očiglednoj je korelaciji sa dva tipa različite društvene strukture. Ovu ideju prvi put nalazimo u francuskim kolonijalnim akademskim dostignućima koja su se bavila Magrebom. Smatralo se da se klasično društvo Magreba, s jedne strane, sastoji od centralizovane, hijerarhijske organizacije u gradovima, i od egalitarne i segmentne organizacije okolnih plemena, s druge. Vlast u gradovima imali su vladari koji su neprestano pokušavali da potčine otpadnička, samovladajuća plemena. Plemena su zauzvrat pružala otpor s različitim uspehom. Ponekad su, ujedinjeni pod izvanrednim religijskim vođom, uspevali da istisnu zvaničnog vladara. Dve kategorije islama lepo se uklapaju u dve vrste društvene i političke strukture: šerijatski zakon uklapa se u gradove, a varirajući običaji u plemena. Ulema u prvu strukturu, a sveci u drugu. Obe strukture videne su kao delovi jedinstvenog sistema, jer određuju suparnike među kojima se vodi nezaustavljiva borba za političku dominaciju. Tačnije, nastaje određeni vid političke borbe, s obzirom da su i urbana i plemenska populacija muslimanske i da obe makar nominalno poštuju svete tekstove (a tako verovatno i svoje pismene zaštitnike). Za urbane vladare bilo je razumljivo da traže autoritet nad plemenima, a za plemena da podržavaju feudalnog vođu koji teži, u ime islama, istiskivanju zvaničnog vladara.

Ovoj opširnoj shemi, koja je prvenstveno bila produkt francuske „sociologije islama“, Gelner je u nizu publikacija dodao brojne detalje do kojih je došao čitajući: 1) klasičnu sociologiju religije, 2) Ibn Haldunove *Mukadime (Muqaddimah)* i 3) britanska antropološka dela o segmentarnoj linearnoj teoriji. Gelner je svoju shemu postavio tako da ona virtuelno obuhvata čitavu Severnu Afriku i Bliski

istok, kao i čitav opseg muslimanske istorije. Prikaz koji je proizišao iz ovakve Gelnerove sheme koristili su i drugi kako bi objasnili davni kontrast između islama i hrišćanstva u nizu inverzija. Primer ovakvog promišljanja videćemo u jezgrovitom navodu Brajana Tarnera:

Postoji aspekt u okviru kojeg mo emo rećmo rei asto se tićo se tiaspekt u okviru kojeg mo Tarnera:romirugi kako bi objasnili davni kontrast izme“. Na severnoj obali, centralna religijska tradicija je hijerarhijska, ritualna, sa jakim ruralnim dojmom. Kamen-temeljac zvanibaldi, centralna religijska tradicijaAtipićna reformistićka tradicija je egalitarna, puritanska, urbana i iskljućuje sveštenićko posredovanje. Na južnoj obali, islam preokreće pomenuti šablon. Ovde je plemenska, ruralna tradicija ona koja je atipićna, hijerarhijska i ritualna. Slićno tome, uloge sveca i šejha su kao u ogledalu. Dok su u hrišćanstvu sveci ortodoksni, individualistivanibaldi, centralna religijska tradicijaAtipićna reformistićka tradicija je egalitarna, puritanska, urbana i iskljućuje sveštenićko posredovanje. Na južnoj obali, isasnosti.

Iako je primenjena na Magreb, ovakva slika podvrgnuta je oštroj kritici naućnika koji su imali pristup originalnim istorijskim izvorima na arapskom (na primer Hamudi, Kornel). Premda je ovakva vrsta kritike vaćna, mi se u ovom radu nećemo baviti njome. Umesto toga – iako je znaćajno pitanje da li je ovakav antropoloćki pristup islamu primenjiv na ceo muslimanski svet (ili ćak na ceo Magreb) – usled dostupnih istorijskih informacija, mi ćemo se posvetiti jednom sasvim drugom pitanju. Koji se diskurzivni izrazi primenjuju kako bi se predstavile: a) istorijske varijacije u islamskoj politićkoj strukturi i b) razlićiti oblici islamske religije koji su s njom u vezi? Od kakvih nas pitanja odvraćaju navedeni diskurzivni izrazi? Kakve bi koncepte trebalo da razvijemo kao antropolozi, kako bismo bili u poziciji da kritićki istraćimo ove veoma razlićite vrste pitanja na smislen i odrćziv naćin?

U pristupu ovom problemu, razmotrimo sledeće mećdosobno povezane stavke: 1) narativi o kulturno razlićitim ćiniocima moraju pokućati da prevedu i predstave istorijski situirane diskurse identifikovanih ćinilaca, umesto što shematizuju i deistorizuju njihove postupke; 2) antropoloćke analize drućstvenih struktura ne treba da se fokusiraju na tipićni uzorak, već na promenljive šablone institucijalnih odnosa i uslova (posebno onih koje nazivamo politićkim ekonomijama); 3) analize bliskoistoćnih politićkih ekonomija i predstavljanje islamskih „drama“ suštiniski su razlićite vrste diskurzivnih većbi; ne moće se koristiti jedna umesto druge iako mogu biti snaćno uklopljene u jedan isti narativ, upravo zbog toga što su diskursi; 4) pogrešno je predstavljati tipove islama kao da su u korelaciji s tipovima drućstvene strukture, putem podrazumevane analogije sa (ideoloćkom) superstrukturom i (drućstvenom) osnovom; 5) islamu kao predmetu antropoloćkog interesovanja treba da se pristupi kao diskurzivnoj tradiciji koja se na razlićit naćin vezuje za stvaranje moralnog sopstva, manipulaciju populacija (ili otpor manipulaciji), kao i stvaranje odgovarajućih znanja.

IV

Ako pažljivo pročitamo antropološki tekst poput Gelnerovog, primetićemo da su socijalne i političke strukture muslimanskog društva predstavljene na veoma specifičan način. Ono što zatićemo jesu protagonisti involvirani u dramatičnu borbu. Podeljena plemena suprotstavljaju se centralizovanim državama. Naoružani nomadi „žude za gradovima“, a nenaoružani trgovci strahuju od nomada. Sveci posreduju između svađalačkih plemenskih grupa, ali i između nepismenih nomada i dalekog Boga. Pismeni bogoslovi u službi su svog moćnog vladara i pokušavaju da održe sveti zakon. Puritanska buržoazija koristi religiju kako bi opravdala svoj privilegovani status. Gradska sirotinja traži religiju ushićenja. Reformatori religije ujedinjuju seoske ratnike protiv opadajuće moći dinastije. Demoralisani vladari uništeni su od strane svojih razočarenih urbanih podanika koji sarađuju s verskim i vojnim vlastima neprijateljskih im plemena.

Predstavljanje socijalne strukture preko dramatičnih uloga ima tendenciju da isključi druge koncepte kojima ćemo se uskoro pozabaviti. Čak i pripovedanje o tipičnim akterima zahteva objašnjenje diskursa koji određuju njihovo ponašanje i u kojima to ponašanje može biti predstavljeno (ili pogrešno predstavljeno). U pozorišnim komadima, ovakvi diskursi nalaze se u samom tekstu koji glumac izgovara. Nasuprot tome, objašnjenje autohtonih diskursa potpuno je izostavljeno u Gelnerovom pripovedanju. Gelnerovi islamski akteri ne govore i ne misle, oni *se ponašaju*. Osim toga, bez adekvatnog dokaza, motivi za „normalno“ i „revolucionarno“ ponašanje neprestano se pripisuju aktivnostima glavnih protagonista klasičnog muslimanskog društva. Da budemo precizni, u tekstu postoje reference koje se odnose na „partnere koji govore istim moralnim jezikom“, ali je jasno da su ovakvi izrazi samo mrtve metafore, jer je Gelnerov koncept jezika u njegovom radu razvodnjavajući sa ciljem da se izoluje od procesa moći. U kontekstu njegovog opisa elite koja cirkuliše „u okviru nepokretne strukture“, on, na primer, navodi da je „islam obezbeđivao zajednički jezik preko koga je pružio određenu uglaćanost procesu koji bi (ako ne tako onda u nešto prigušenijoj formi) svakako nastupio“. Drugim rečima, ako bismo odstranili zajednički jezik islama, ništa se bitno ne bi promenilo. Jezik nije ništa drugo do olakšavajući instrument dominacije koja je svakako prisutna.

Ovakav instrumentalni pogled na jezik izuzetno je neodgovarajući zbog naracije koja ima želju da opiše čitavo muslimansko društvo preko toga šta je to što motiviše kulturološki prepoznatljive aktere. Samo kada antropolog ozbiljno shvati istorijski situirane diskurse, a naročito način na koji oni *konstituišu* događaje, može se postaviti pitanje o uslovima u okviru kojih su muslimanski vladari i podanici različito reagovali na autoritet, fizičku silu, ubeđivanje ili naviku.

Zanimljiva je činjenica da Gerc u svom delu *Promatranje islama (Islam observed)* predstavlja narativ islama u vidu značenja na veoma sličan način Gelnerovom, uprkos tome što se njegovim primarnim interesom smatraju „kulturalna značenja“,

za razliku od Gelnerove preokupacije "društvenim uzrocima". Gerc takođe islam vidi dramaturški. I zaista, svestan visine svog literarnog stila, on je eksplicitno koristio metafore političkog teatra. Politika islama u „klasičnom“ Maroku i „klasičnoj“ Indoneziji prikazani su potpuno drugačije, ali je svaki na svoj način portretisan pozorišno. I kod Gerca je, kao i kod Gelnera, shematizacija islama kao religijske drame koja izražava moć izvedena izostavljanjem autohtonih diskursa i pretvaranjem celokupnog islamskog ponašanja u *čitljiv gest (readable gesture)*.

V

Kreiranje narativa o ekspresijama i ekspresivnim namerama dramskih glumaca nije jedina opcija dostupna antropolozima. Može se takođe govoriti ili pisati o društvenom životu koristeći analitički koncept. Nekorišćenje ovih koncepata jednostavno znači neuspeh u postavljanju određenih pitanja i pogrešno konstruisanje istorijskih struktura.

Da uzmemo za primer pojam plemena, koji je centralni pojam u antropologiji islama čiji je eminentni primer Gelnerov tekst. Uobičajeno za mnoge pisce koji se bave Bliskim istokom jeste da daju primere i upućuju na društvene entitete veoma različitih struktura i načina življenja. Uglavnom, tamo gde nisu umešani teoretski problemi, ovo nije toliko bitno. Ali ako se bavimo, kao sada, konceptualnim problemima, važno je da razmotrimo posledice analize nasumičnog korišćenja pojma „pleme“.

Situacija je takva da osim što takozvana plemena značajno variraju u svom formalnom konstituisanju (da ne kažemo ustavu), još je važnije da nomadi nemaju ekonomiju idelanog tipa (*an ideal-type economy*). Njihova varirajuća socio-ekonomska uređenja imaju različite posledice po njihovo mešanje u politiku, trgovinu i rat. Nekolicina marksista, poput Perija Andersona, potencirali su koncept „nomadskog načina proizvodnje“, a sledeći njega, Brajan Tärner je pretpostavio da bi ovakav koncept trebalo da formira deo teorijski informativnog izveštaja o muslimanskim društvenim strukturama, zbog činjenice da zemlje Bliskog istoka do danas imaju nomade.

Pretpostavka da nomadi na muslimanskom Bliskom istoku imaju određenu političku i ekonomsku strukturu navodi nas na pogrešan put. Razlozi za ovo previše su zamršeni da bismo im posvetili pažnju u ovom radu, ali površno sagledavanje podsetiće nas na koncepte društvene strukture koja je drugačija od onih koje mnogi antropolozi i istoričari islama još uvek primenjuju.

Bilo koja studija o vojnom kapacitetu nomada spram gradskih stanovnika mora započeti ne od proste činjenice da su oni nomadi, već od varijeteta političko-ekonomskih uslova, od kojih su neki sistemski, a neki slučajni. Vrste životinja koje su uzgajane, šablone sezonskih migracija, načini uređivanja stada, prava pristupa pašnjacima i izvoristima vode, distribucija životinjskih dobara, stepen

zavisnosti povraćaja od prodaje, opstanak uzgajanog, pokloni i doprinosi politički nadređenih i podređenih, kao i mnogi drugi uslovi moraju se uzeti u obzir ako želimo da razumemo makar osnovno pitanje o broju sposobnih muškaraca koji su mogli da se regrutuju za rat, koliko su za njega spremni, i koliko bi dugo mogli da izdrže. Među nomadskom populacijom koja je bila predmet našeg izučavanja u pustinjama severnog Sudana pre mnogo godina, na primer, mogućnost za mobilizaciju velikog broja muškaraca sposobnih za borbu drastično se izmenila u odnosu na period od sredine XIX veka do sredine XX, prvenstveno jer se povećao broj sitne stoke i jer se prešlo na intenzivnije i kompleksnije načine prikupljanja stada, kao i na veći angažman u trgovini stokom i drugačije šablone imovinskog prava. Poenta je da ovakvo grupisanje plemena nije ekskluzivno tipično za Bliski istok. Tamo nema tipičnih plemena. Moj argument je naprosto da ono što su nomadi sposobni ili skloni da urade u odnosu na sedelačku populaciju jeste produkt različitih istorijskih uslova koji definišu njihovu političku ekonomiju, a ne izraz nekog suštinskog motiva koji pripada plemenskim protagonistima klasične islamske drame. Drugim rečima, „plemena“ ne treba posmatrati kao činioce ništa više nego „diskurzivne strukture“ ili „društva“. Ona su istorijske strukture u smislu shvatanja ograničenja i mogućnosti ljudskih života. Ovo ne znači da su „plemena“ manje realna od individua koje ih čine, već da rečnik motiva, ponašanja i iskaza ne pripada strogo rečeno analitičkim izveštajima čiji je objekat izučavanja „pleme“, iako ti iskazi mogu biti uklopljeni u njih. Baš zbog toga što su „plemena“ drugačije struktuirana u vremenu i prostoru, motivi, načini ponašanja i uklapanje iskaza biće takođe drugačiji.

Nije iznenađujuće što prikazi muslimanskog društva koji su konstruisani u obliku pozorišnog komada nemaju mesta za seljake. Seljaci, kao i žene, nisu prikazani kao da išta *rade*. U deskripcijama poput Gelnerove, oni ne poseduju nikakvu dramsku ulogu niti specifičan religijski izraz, što je suprotno nomadskim plemenima i stanovnicima gradova. Naravno, ako se okrenemo konceptima proizvodnje i razmene, priča je potpuno drugačija. Ratari, i muškarci i žene, proizvode useve (baš kao što stočari oba pola uzgajaju stoku), koje prodaju ili sakupljaju zarad rente ili poreza. Seljaci, čak i na istorijskom Bliskom istoku, zapravo *rade* nešto od velike važnosti za odnos između društvenih formacija u regiji, ali ovaj *rad* mora biti konceptualizovan u političko-ekonomskom, a ne dramskom smislu. Srednjovekovni poljoprivredni sektor prošao je kroz niz promena koje su imale duboke posledice za razvoj urbane populacije, (novčane) ekonomije, regionalne i transkontinentalne razmene. Ovo važi i za kasniji, predmoderni period, iako istorijske činjenice naznačavaju promene u smeru stagnacije, radije nego napretka. Ne moramo posmatrati ovaj slučaj iz strogo ekonomske perspektive da bismo primetili kako ovakve promene imaju duboke implikacije u pitanjima dominacije i autonomije.

Ovakav pristup pisanju o bliskoistočnom društvu, koji posebnu pažnju pridaje dugoročnom radu bez granica, biće osetljiv na neraskidive ali promenljive

odnose između društvene ekonomije i socijalne moći (vlasti). Takođe će nas neprestano podsećati da istorijska bliskoistočna društva nikada nisu bila samoodrživa, niti izolovana od spoljnih veza, pa tako ni potpuno nepromenljiva, čak ni pred uklapanje u moderni svetski poredak. Za razliku od onih naratora koji bi nam predstavili stalnu glumačku ekipu islamskih persona koje igraju predodređene uloge, mi možemo potražiti veze, promene i razlike koje nadilaze fiksno stanje islamskog teatra. Onda nećemo pisati o suštinskim islamskim društvenim strukturama, već o istorijskim formacijama na Bliskom istoku, čiji elementi nikada nisu do kraja integrisani, *i nikada određeni geografskim granicama* „Bliskog istoka“. Često se zaboravlja da je „svet islama“ koncept prema kom se organizuje istorijski narativ, a ne naziv za samostalni kolektivni činilac. Ovo ne znači da istorijski narativi ne poseduju društveni efekat – sasvim suprotno. Ali, integritet sveta islama pre svega je ideološka, diskurzivna reprezentacija. U tom smislu Gerc je pisao:

Može biti podjednako istinito i za civilizaciju i za pojedinca da su osnovne dimenzije njihovog karaktera i strukturne mogućnosti u kojima će se uvek kretati postavljene u plastični period njihovog prvobitnog formiranja, koliko god se kasnije menjale.

Međutim, fatalnost karaktera na koji se antropolozi poput Gerca pozivaju jeste objekat profesionalnog *pisanja*, a ne nesvesnost subjekta koji sebe piše *ka oislam* kako bi ga zapadni naučnik čitao.

VI

Antropologija islama koju kritikujemo u ovom radu oslikava klasične društvene strukture koje se u osnovi sastoje od plemenskih naroda i stanovnika grada. Oni su prirodni nosioci dve osnovne forme religije – normalne plemenske religije koja se bazira na poštovanju svetaca i svetišta i dominantne urbane religije zasnovane na „Svetoj Knjizi“. Moj argument je da ako antropolozi teže tome da razumeju religiju postavljajući je kao koncept u društveni kontekst, onda način na koji je taj društveni kontekst opisan mora uticati i na shvatanje religije. Ako odbijemo da prihvatimo shemu nepromenljive dualističke strukture islama koju zastupaju navedeni antropolozi i ako odlučimo da pišemo o društvenim strukturama muslimanskog društva u smislu preklapanja vremena i prostora tako da Bliski istok postane fokus spajanja (pa tako i mnogih potencijalnih istorija), onda će dualna tipologija islama svakako izgledati manje verodostojno.

Pored dva osnovna tipa religije kojea nudi antropologija islama o kojoj govorimo u ovom radu, u njoj su označene i još neke manje forme religija. Ovo je slučaj kod Gelnera kao i kod mnogih drugih. Tako u ovim radovima pronalazimo „revolucionaran“ islam pozicioniran nasuprot „normalnom“ plemenskom islamu,

koji se povremeno pojavljuje i oživljava puritansku ideologiju gradova. Takođe, postoji i ekstatična, mistična religija urbane sirotinje koja ih, kao „opijum za mase“, isključuje iz praktične političke akcije, doduše samo do trenutka njenog sudara s modernosti kada upravo religija urbanih masa postaje „revolucionarna“. Na zanimljiv način, ove dve manje forme islama u Gelnerovom tekstu služe kao jedna pozitivna i jedna negativna oznaka dve velike epohe islama – klasične rotacije unutar statične strukture, i turbulentnih razvoja i masovnih pokreta savremenog sveta. Ovakvi očigledni ustupci ideji da verovatno postoji više od dva tipa islama istovremeno su i literarna sredstva da se definišu pojmovi „tradicionalnog“ i „modernog“ muslimanskog društva.

U takvim okolnostima antropološko predstavljanje islama neće zavisiti samo od načina na koji su društvene strukture konceptualizovane, već i od načina na koji je sama religija definisana. Svako upoznat sa sociologijom religije biće svestan teškoća na putu stvaranja adekvatnog koncepta religije koji će služiti međukulturnoj svrsi. Ovo je važna stavka jer naše shvatanje religije određuje vrste pitanja koja mislimo da je odgovarajuće i vredno postaviti. Ali veoma mali broj antropologa islama obraća ozbiljnu pažnju na pomenuto. Umesto toga, oni se često nekritički pozivaju na spise velikih sociologa (Marksa, Vebera, Dirkema) kako bi opisali forme islama, posle čega rezultat ne biva uvek konzistentan.

Gelnerov tekst može poslužiti kao ilustracija u ovom smislu. Tipovi islama koji su predstavljeni kao karakteristični za „tradicionalno muslimansko društvo“ u Gelnerovoj slici konstruisani su prema tri veoma različita koncepta religije. Stoga *normalna plemenska religija* „religija derviša i muslimanskih svetaca“ izrazito je dirkemovska. „Bavi se...“, kako nam je rečeno, „društvenim označavanjem vremena i prostora, s festivalima koji su određeni godišnjim dobima i grupnim određivanjem granica. Sveto ove festivale čini radosnim, vidljivim, upadljivim i autoritativnim“. Tako koncept religije ovde podrazumeva tumačenje kolektivnih rituala prema usvajanju svetog, što je takođe, za Dirkema, simbolično predstavljanje društvenih i kosmoloških struktura.

Koncept koji je primenjen u opisivanju *religije urbane sirotinje* veoma je drugačiji, i očigledno proizlazi iz ranih Marksovih spisa o religiji kao lažnom svesnom. „Grad ima svoje siromašne“, piše Gelner, „oni su neukorenjeni, nesigurni, otuđeni... Ono što oni traže u religiji je uteha ili beg; oni teže ekstazi, uzbuđenju, utapanju u religijsko stanje koje podrazumeva zaboravljanje...“ Ako pažljivo pogledamo ovu vrstu konstrukcije, videćemo da je ono što se naziva religijom psihološki odgovor na emotivno iskustvo. Ono što je nagovešteno u vezi s plemenskim islamom bio je emocionalni *efekat*, a ovde je to emotivni *uzrok*. U prvom slučaju, čitaocu je ukazano na grupne rituale i njihovo značenje, na zemljoradničke stručnjake i njihove uloge; u drugom, pažnja je usmerena na ličnu nemoć i neispunjenu želju.

Ako se osvrnemo na *religiju buržoazije*, bićemo suočeni sa još jednom vrstom organizatorskih ideja. Gelner primećuje:

Dobrostojeća urbana buržoazija daleko je od posedovanja ukusa za javne festivale, ona više voli uzdržana zadovoljstva naučene pobožnosti, ukus koji je u većoj saglasnosti sa njihovim dostojanstvom i pozivom. Ovakvo cepidlačenje ističe njihov stav, razdvajajući ih od seoskog, kao i od urbanog plebsa. Ukratko, urbani život obezbeđuje sigurno uporište za skripturalistički, unitaristički puritanizam. Islam možda bolje od svih drugih religija izražava takvo stanje uma.

Eho Veberove *Protestantske etike* u ovom navodu nije slučajna, jer se na njega poziva više puta. U ovom smislu, „buržoaski musliman“ usaglašava moralni, ili radije, estetski stil. Svojsstvo koje ga izdvaja jeste pismenost, koja mu obezbeđuje direktan pristup osnovnim spisima i Zakonu. U odnosu na poslednje pomenuto, moramo ga posmatrati kao uronjenog u moralistički, opismenjivački poduhvat. Religija ovde ne postoji zarad grupnih rituala, niti neutažive želje, ni zbog društvene solidarnosti, niti otuđenosti, već samo zarad održavanja javnog autoriteta. Ovo je racionalno, delom jer postoji u pisanom obliku, delom jer je povezano sa društveno-korisnim aktivnostima: služenju državi i posvećivanju trgovini.

Ovakvi, različiti, dijalozi o religiji – kao plemenskoj i urbanoj, nisu samo različiti aspekti iste stvari. Oni su različite tekstualne konstrukcije koje teže predstavljanju različitih stvari, i koje stvaraju različite pretpostavke o prirodi društvene realnosti, poreklu potreba, i racionalnim i kulturnim značenjima. Zbog toga one nisu prosto različite reprezentacije, već su nekompatibilne konstrukcije. Kad govorimo o njima, ne poredimo slično sa sličnim.

Osnovna teškoća koja se tiče ovih konstrukata nije njihova nekoegzistentnost, već činjenica da ova vrsta antropologije islama (i ovde bih želeo da istaknem da je Gelnerov eklekticism tipičan za mnoge pisce sociologe koji su pisali o islamu) počiva na netačnim konceptualnim opozicijama i jednakostima, koje često pisca navode na neosnovane tvrdnje o motivima, značenjima i uticajima koji su vezani za „religiju“. Još je važnije da (ovakva antropologija islama) otežava formulisanje pitanja koja su istovremeno manje tendenciozna a zanimljivija od onih na koja pokušavaju da odgovore mnogi koji se bave savremenim islamom (kako „konzervativnim“, tako i „radikalnim“).

Poučan primer bio bi prastari argument o totalitarnom karakteru ortodoksnog islama. Baš kao Bernard Luis i mnogi drugi, Gelner iznosi ideju da skripturalni izvori islama imaju sklonost ka marksizmu, delom zbog „urođenog zanimanja za implementaciju oštro definisanih božijih naredbi na zemlji“, a delom zbog „totaliteta obe ideologije koje isključuju institucionalnu politiku“.

Sasvim nezavisno od empirijskog pitanja o raširenosti marksističkih pokreta među muslimanskom populacijom u XX veku, moramo reći da ideja totalitarnog islama počiva na pogrešnom stavu prema društvenim efektima ideologije. Kratko osvrtnje pokazalo da nije literarni doseg šerijata onaj koji je ovde važan, već stepen do kog on informiše i reguliše društvenu praksu. Jasno je da nikada nije postojalo muslimansko društvo u kome je islamski zakon uistinu ostvarivao vlast više nego nad određenim fragmentima društvenog života. Ako bismo uporedili ovu činjenicu

sa visoko regulisanom posebnosti društvenog života u modernim državama, odmah ćemo videti razlog. Administrativne i zakonske regulative sekularnih država deleko više prožimaju detalje ljudskih života i efektivnije su u njihovom kontrolisanju nego bilo šta što je ikada postojalo u islamskoj istoriji. Razlika se naravno ne nalazi u tekstualnim specifičnostima onoga što se nejasno naziva društvenim poretkom, već u dosegu institucionalnih vlasti koje konstituišu ogromno polje društvenog života, dele ge i vladaju njime prema sistemskim pravilima modernog industrijskog društva, bilo ono kapitalističko ili komunističko.

Niki Kedi je 1972. napisala: „Srećom, zapadna akademska nauka se izgleda izrodila iz perioda kad su mnogi pisali o tome...da su islam i marksizam po toliko parametara slični, da jedan može voditi drugom.“ Možda taj period zapadne akademske nevinosti nije u potpunosti iza nas. Ali, smisao ovog primera biće izgubljen ukoliko se posmatra samo kao još jedan pokušaj odbrane islama od tvrdnje da ima afinitet ka totalitarnom sistemu. Ovakva tvrdnja osporavana je u prošlosti, a čak i kad racionalna kritika ne bi mogla da zaustavi širenje ove tvrdnje, ona je od malog *teoretskog* interesa. Umesto toga, važno je naglasiti neophodnost pažljive analize utvrđenih društvenih praksi, „religijskih“ kao i „nereligijskih“ kako bi razumeli uslove koji definišu „konzervativnu“ ili „radikalnu“ političku aktivnost u savremenom islamskom svetu. Sada ćemo se posvetiti ovoj ideji.

VII

Ono na šta smo do sada hteli da ukažemo jeste da koherentna antropologija islama ne može biti zasnovana na ideji fiksiranog društvenog nacrtu, niti na ideji integrisanog društvenog totaliteta u kom su društvena struktura i religijska ideologija u interakciji. Ovo pak ne znači da ne može postojati nikakav koherentan predmet antropologije islama, niti da antropolozi mogu smatrati da je islam odgovaran za sve u šta muslimani veruju i što rade. Većina antropologa islama preobimno je definisala svoje akademsko polje. Tome su skloni i oni koji zastupaju esencijalistički pristup i oni koji zastupaju nominalistički. Ukoliko neko želi da se bavi antropologijom islama, trebalo bi da krene od koncepta diskurzivne tradicije koja uključuje za osnovne tekstove Kurana i hadisa i vezuje se za njih, kao što rade muslimani. Islam nije jedinstvena društvena struktura, niti heterogeni skup verovanja, relikvija običaja i moralnih normi (pouka). Islam je tradicija.

Ekelman je u korisnom članku „Proučavanje islama u lokalnim kontekstima“ nedavno izneo da postoji velika teorijska potreba za zauzimanjem „središnjeg stava“ između izučavanja sela, odnosno tribalnog, plemenskog islama, i izučavanja univerzalnog islama. Ovo može da bude tačno, međutim, još je hitnija teorijska potreba za antropologijom islama, ne toliko zbog nalaženja odgovarajućeg stava, koliko radi formulisanja odgovarajućeg koncepta. „Diskurzivna tradicija“ je baš takav koncept.

Šta je tradicija? Tradicija se u osnovi sastoji od diskursa koji upućuju one koji te diskurse praktikuju. Ovde se misli na ispravne oblike i primenjivanje datih običaja koji imaju svoju istoriju baš zbog toga što su utvrđeni i prihvaćeni. Ovi diskursi su u konceptualnoj vezi s *prošlosti* (kada je praksa institucionalizovana, i iz koje je proizišlo i prenosilo se znanje o smislu te prakse i njenom pravilnom izvođenju) i *budućnosti* (koja određuje kako se smisao te prakse može najbolje osigurati na kratke i duge staze, ili zbog čega je treba menjati ili napuštati). Diskursi zatim prolaze kroz *sadašnjost* (koja određuje način na koji je data praksa povezana s drugim praksama, institucijama ili društvenim uslovima). Islamska diskurzivna tradicija jednostavno je tradicija muslimanskog diskursa koja sebe usmerava ka konceptima islamske prošlosti i budućnosti, s osvrtnom na određenu islamsku praksu u sadašnjosti. Jasno je da sve što muslimani govore i rade ne pripada islamskoj diskurzivnoj tradiciji. Niti islamska tradicija u tom smislu po svaku cenu oponaša prošlost. Čak i onda kada tradicionalni običaji antropolozima deluju kao imitacija onoga što se radilo u prošlosti, to će biti koncept onoga ko tu praksu obavlja i ono što on smatra *odgovarajućim načinom delanja*. Ono što je suštinsko za tradiciju jeste način na koji praktikant povezuje prošle sa sadašnjim običajima, a ne ponavljanje starih formi.

Poenta koju ističem nije, kao što su neki zapadni antropolozi i pozapadnjačeni muslimani spekulisali, da je „tradicija“ danas često fikcija sadašnjosti, reakcija na žestinu modernosti koja je u savremenom stanju krize. Poenta takođe nije da je „tradicija“ oružje, trik i način odbrane, dizajnirana u muslimanskom svetu tako da se suprotstavi pretećem svetu, da je ona stari ogrtač za nove aspiracije i pozajmljeni šablon ponašanja. Tvrdnja da su savremene ideje i društvena uređenja zapravo starinski, a da oni to, u stvari, nisu, nema veći značaj od pretvaranja da se nove ideje i uređenje primenjuje onda kada se zapravo ne primenjuje. Laganje sebe i drugih o vezi prošlosti i sadašnjosti besmisleno je u modernim društvima, baš kao i u društvima koja antropolozi obično izučavaju. Primarni smisao jeste da su jednostavno svi institucionalizovani običaji orijentisani prema konceptu prošlosti.

Tako bi odgovarajući početak za teoriju antropologa islama bila institucionalizovana praksa (koja je postavljena u određeni kontekst, i koja ima određenu istoriju), u kojoj su muslimani postavljeni *kao* muslimani. Zapravo, kada se stigne do tuda, nema suštinske razlike između „klasičnog“ i „modernog“ islama, koja bi služila analitičkoj svrsi. Diskursi u kojima se vrši podučavanje i u kojima se definiše i uči tačno izvođenje običaja, suštinski su za sve islamske običaje. Ono što nas na neki način dovodi u zabludu jeste tvrdnja nekih sociologa da je ono što je važno u islamu u stvari *ortopraksija*, a ne *ortodoksija*, ritual, a ne doktrina. Ovakva tvrdnja navodi na pogrešan put jer ona zanemaruje centralnost ideje „ispravnog modela“ kojem se prilagođava institucionalizovana praksa, uključujući i ritual. Ispravni model prenosi se kroz uspostavljene formule islamske tradicije, što je slučaj i u drugim tradicijama. Ovde pre svega mislim

na ustanovljenu *praksu* nepismenih muslimana, a ne na programske *diskurse* „modernističkih“ i „fundamentalističkih“ islamskih pokreta. Ukoliko diskurzivna tradicija muslimana odobri neku praksu, ona je onda islamska, i kao takvu je muslimanima prenose *‘alimi*, *hatibi*, sufijski *šejhovi* ili neškolorani roditelji. (Možda bi vredelo podsetiti se etimološkog korena reči „doktrina“, što predstavlja učenje. Kao i da ortodoksna doktrina prema tome označava ispravan proces prenošenja znanja i tačno određivanje onoga što treba znati.)

Ortodoksija je krucijalna za sve islamske tradicije. Međutim, moram objasniti šta podrazumevam pod terminom ortodoksija, jer se razlikuje od definicije koju daju mnogi orijentalisti i antropolozi. Antropolozi kao al-Zain žele da poreknu bilo koji poseban značaj ortodoksije, dok antropolozi poput Gelnera ortodoksiju vide kao određeni skup doktrina koje se nalaze „u srcu islama“. I jedni i drugi propuštaju nešto što je od velike važnosti – ortodoksija nije samo forma mišljenja, već specifičan odnos moći. U polje ortodoksije spada svaka situacija u kojoj se muslimanima pružila prilika i moć da regulišu, održe, zahtevaju ili prilagođavaju *ispravne* prakse, i da osuđuju, isključe, podriju ili zamene *neispravne* prakse. Antropologija islama bi s jednakim žarom trebalo da se bavi načinom na koji se pomenuta moć ispoljava u uslovima (društvenim, političkim, ekonomskim i dr.) koji je omogućavaju, kao i otporom (od strane muslimana i nemuslimana) na koji se nailazi. Ovde nije važno da li je osnovni predmet izučavanja grad ili selo, sada ili u prošlosti. Iz ovoga vidimo da su prirodni segmenti bilo koje islamske tradicije rasprava i konflikt oko forme i značaja praksi (običaja).

Kada opisuju „islamsku tradiciju“, orijentalisti i antropolozi često marginalizuju mesto gde se rasprava odvija i teorije koje prate tradicionalne običaje. Rasprava je generalno predstavljena kao simptom „tradicije koja je u krizi“, pod pretpostavkom da „normalna“ tradicija (koju Larui naziva „tradicija kao struktura“, a koju razlikuje od „tradicije kao ideologije“) isključuje teoretisanje, baš kao što zahteva pristanak na nerazmišljanje. Sami ovi kontrasti i podudarnosti jesu posledica istorijskog posmatranja stvari koje se manifestuje u ideološkom suprotstavljanju „tradicije“ i „razuma“ kod Edmunda Burka. Konzervativni teoretičari koji su sledili Burka nastavili su da razvijaju ovu teoriju, koju je Veber uveo u sociologiju.

Razum i spremnost na raspravu nezaobilazni su deo u bavljenju tradicionalnim običajima uvek kada ljudi moraju da razviju svest o svrsi i pravilnom izvođenju običaja, kao i kada to učenje naiđe na sumnju, indiferentnost ili nedostatak razumevanja. Mi polazimo od pretpostavke da u bavljenju tradicionalnim običajima nema mesta raspravi, uglavnom jer raspravu posmatramo kao zvaničnu debatu, konfrontaciju i polemiku. Međutim, nužni deo islamske diskurzivne tradicije (kao i drugih tradicija) jeste proces pokušaja *zadobijanja* ljudi koji će voljno obavljati tradicionalne običaje, bez pokušaja da ponište intelektualnu poziciju oponenta. Ukoliko zaključimo da su teoretisanja i rasprave sastavni delovi tradicionalnih običaja uopšte, a ne isključivo „tradicije u krizi“, razumećemo da

bi onda prvi zadatak antropologa trebalo da bude opisivanje i analiza određenog teoretisanja i razloga za raspravu, koji određuju tradicionalnu praksu. Tek onda će analitičari moći da otkriju središnji oblik vlasti i otpora, jer proces rasprave i upotreba sile razuma istvremeno predupređuju i reaguju na otpor. Vlast i otpor sastavni su deo razvoja i izvođenja svih tradicionalnih običaja.

Teorijski zaključak pomenutog jeste da tradiciju ne bi trebalo posmatrati kao suštinski homogenu, i da različitost tradicionalnih običaja ne znači obavezno nedostatak islamske tradicije. Varijeteti tradicionalnih islamskih običaja koji su postojali u različitim dobima, na različitim mestima i među različitim stanovništvom, ukazuju na višestruka islamska obrazloženja, razumevanja koja mogu ili ne mogu da se održe u različitim društvenim i istorijskim uslovima. Ideja da su tradicije u svojoj suštini homogene ima snažan intelektualni dojam, ali je pogrešna. I zaista, raširena homogenost nije stvar tradicije, već kontrole i razvoja komunikacionih tehnologija koje su deo modernih industrijskih društava.

Iako islamske tradicije nisu homogene, one teže povezanosti, isto kao druge diskurzivne tradicije. To što one ne uspeju uvek da ostvare povezanost jeste posledica ograničavanja tradicija stegama političkih i ekonomskih uslova. Tako je danas pokušaj islamske tradicije da organizuje sećanja i želje na koherentan način intenzivno modifikovan društvenom silom industrijskog kapitalizma, koji stvara uslove odgovarajuće veoma različitim oblicima želja i zaborava. Antropologija islama će stoga težiti da shvati koji su to istorijski uslovi koji čine mogućim nastanak i održanje specifičnih dikurzivnih tradicija, ili njihovu transformaciju. Osim toga, oni koji se bave antropologijom islama, težiće za postizanjem koherentnosti.

VIII

Mišljenje koje je izneto u ovom radu jeste da antropolozi zainteresovani za islam moraju ponovo razmisliti o predmetu svog izučavanja, i da će im shvatanje tradicije pomoći u ovom zadatku. Ovaj rad zaključili bismo jednom kratkom tezom. Pisati o tradiciji znači biti u određenoj narativnoj vezi s njom, vezi koja će varirati u odnosu na to da li se tradicija podržava ili se njoj suprotstavlja, ili se smatra moralno neutralnom. Koherentnost do koje svaka strana koja uspostavlja vezu s tradicijom dođe, ili ne, zavisice od njihovih specifičnih istorijskih pozicija. Drugim rečima, jasno je da ne postoji, niti može postojati nešto poput univerzalno prihvatljivog objašnjenja žive tradicije. Svaki je prikaz tradicije sporan. Oblik ove rasprave (ukoliko nastane), odredice ne samo moć i znanje svake strane, već zajednički život kojem teže - ili prema kome su potpuno indiferentni. Moralna neutralnost koja se ovde javlja, kao i uvek, nije garancija političke nevinosti.



Prikazi knjiga / Review Article

Soeren Keil, *Multinational Federalism in Bosnia and Herzegovina*, Ashgate Publishing Limited: Farnham, 2013, pp. 219, ISBN-13: 978-1138246881, ISBN-10: 1138246883

The book consists of an introductory part, four chapters and conclusion followed by bibliography and index. Its main goal is to provide an explanation to the functioning of the Bosnian political system applying the theory of multinational federalism and the power-sharing approach known as consociationalism in order to explain the functioning and the performance of the Bosnian political system which is the direct result of the Dayton Peace Agreement (DPA). Methodological concerns place this book in the area of a representative case study in comparative politics whereby the application of federalism and federation in Bosnia and Herzegovina is for the purpose of confirming and understanding a larger group of similar cases.

Introductory part deals with the definition of the key terms such as democracy, democratization process, federalism, federation, nationalism, multinational state which are crucial for the proper understanding of the functioning of the post-war Bosnian political system. The special emphasize is given to the role of the federal tradition in general and to a socialist tradition of federalism in the case of Bosnia and Herzegovina in particular. Author makes this part of the book quite interesting by quoting extensively both classical and contemporary sources in elaborating these concepts. Keil states that the basis for this work will be the federal bargaining theory, (pp.11-12) which implies co-operation and the will to compromise among political elites (p.14). The end of the introductory part discusses among others Ernest Gelner's, Kenneth McRoberts' and Anthony Smith's theory of nationalism using the case of Bosnia and Herzegovina in the context of former Yugoslavia (pp.24-28).

Second chapter evaluates various theories of multinational federalism and introduces the concepts of liberal nationalism and consociationalism. Here author heavily depends among others on the works produced by Arend Lijphart and Will

Kymlicka. Keil describes four basic principles of consociationalism: proportional representation, mutual veto, segmental autonomy and grand coalition. He provides their pro and cons and gives a brief and quick hint why it is quite difficult for consociationalism to be functional in Bosnia (pp. 35-36). He quotes Donal Horowitz and his serious criticism of the creation of homogenous sub-units and segmental isolation in the multinational federation (p. 43). Instead, Horowitz argues for the creation of multinational regions whose representatives will be elected by a preferential electoral system and accordingly will enhance and favor co-operation between different national groups (p. 43). According to the author, the main obstacles for the normal functioning of multinational federations are lack or the full absence of loyalty to the state by one or more segments of the society, the issue of territoriality and secession, policy issues related to the centralization and decentralization in the areas of education, language culture and immigration and finally the issue of symmetrical and asymmetrical decision making power distribution between the central and lower levels of governance (pp. 47-51).

Third chapter elaborates the historical development of Bosnia's federal tradition relying primarily on three main books in the field, *Bosnia- A Short History* by Noel Malcolm, *Bosnia and Herzegovina- A Tradition Betrayed* by Robert Donia and John Fine and *The History of Bosnia* by Marko Atilla Hoare (p. 54). It is a well known fact in the field of international relations that contemporary issues are very much connected to historical experience and this is even more relevant to the Balkans in general and Bosnia and Herzegovina in particular since a lot of history and historical events took place there. During the Ottoman Empire Bosnia and Herzegovina had a heterogeneous society and gradually developed from multi-religious to multiethnic and finally multinational country in the 19th century. However, full development of the Bosnian Muslims into an ethnic and national group happened in the beginning of the 20th century under the Austrian occupation of Bosnia and Herzegovina when Bosnian Muslims demanded political rights and concessions, created first political parties and organizations (pp. 55-59).

Interethnic cooperation in Bosnia and Herzegovina has been the key to peace and stability. Hence, there have been continuities vis-à-vis the fact that different political regimes and authorities gradually introduced power-sharing formulae throughout the Bosnian history. It can be said that this has gone through five different phases including the current arrangement of the Bosnian political system.

First, the origins of consociationalism in Bosnia and Herzegovina can be traced back to the second half of 19th century Ottoman Bosnia when the Ottoman constitutional law allowed for the creation of a multi-religious Consultative Assembly in Bosnia and Herzegovina which was based on the principles of grand coalition and minority representation as each *sandzak* was allowed to send three Muslim representatives, two Christian and one Jewish representative to this legislative body (p. 60). This idea of consociationalism was even further strengthened during the Austrian occupation. Namely, after the establishment of the first political parties in

the beginning of the 20th century¹ Bosnia and Herzegovina was granted a constitution in 1910 which marked the creation of the Bosnian Parliament elected on a proportional representation system². Comparing to the legislative assembly during the Ottoman Empire the members of this parliament were elected in relatively free, fair and competitive elections and it marks the beginning of consociational decision-making in Bosnia and Herzegovina (p. 62). Third, the 1974 constitution of the former Yugoslavia introduced decentralization as a process of federalization and guaranteed sovereign rights to the republics, which became the key decision-makers and received more constitutional power triggering a strict power-sharing principles in central institutions based on the consociational principles (p. 71). Fourth, after the first parliamentary election in Bosnia were held in November 1990, the newly elected elite introduced a quite rigid model of consociational decision-making system in central institutions whereby any change to the Bosnian constitution and the Bosnian border would require a unanimous consent of the National Board in which 20 MPs, of each of the three constituent peoples were represented (p. 74). Furthermore, Party of Democratic Actions (SDA) as the leading party of the Bosnian Muslims preferred a consociational power-sharing approach since federalism was seen as the first step towards the break-up of Bosnia and Herzegovina. Finally, consociationalism as a power-sharing arrangement with its all four characteristics is embedded in the Dayton Peace agreement, Annex 4, which is the origin of the current Bosnian political system.

The main emphasize in chapter four is on the nature of Bosnian state, power-sharing mechanism in the post-Dayton Bosnia and Herzegovina at the state, entity, cantonal and local levels and the development of the party system. From the constitutional point of view Bosnia and Herzegovina is not an ethnic federation, but territorial one. However, in reality it works as an ethnic federation and especially at the state and entity levels.

While elaborating power-sharing Keil applies the consociational framework developed by Arend Lijphart and discusses the composition of Bosnia's central institutions in regards to grand collations, proportional representation, mutual veto and segmental autonomy. The main premise and one of the core elements of consociationalism is that in a heterogeneous society such as Bosnia and Herzegovina the focus is on moderate political elites who are willing to cooperate and compromise for the sake of creating political stability and facilitating economic development of the country. However, post-Dayton Bosnia and Herzegovina has been characterized by the application of politics as zero-sum game (p. 105). Since 1996 when the three main political parties³ dominated the Bosnian politics it is

1 Muslim National Organization and the Croat National Union were created in 1906 and Serbian National Organization in 1907.

2 Out of the 72 seats, 31 were reserved for Orthodox Christians, 24 for Bosnian Muslims, 16 for Catholics and one for Jews.

3 Party of Democratic Action (SDA), Croatian Democratic Union (HDZ) and Serbian Democratic Party (SDS) representing Bosniaks, Croats and Serbs respectively.

quite clear that they have lost monopoly within their communities. However, the Serb and to a large extent Croat based political parties have continued their politics of secessionist movements and the goal to curve-up the country. On the other hand, Bosniak based political parties have always promoted the concept of a united and prosperous country. However, they have not been so successful in achieving these goals since as they focused on their own political advantages rather than on sincere and genuine progress for the country. Author concludes this chapter by stating that power-sharing approach introduced by the Dayton Peace agreements has not been able to create an environment and political atmosphere conducive for the political stability because it has not originated naturally though compromise but was imposed from outside (p. 122).

The last chapter discusses the nature of the post-Dayton Bosnian federalism and the role of the local elites and international actors in certain policy areas where some significant changes have occurred with special emphasize on a gradual reform of the constitution and a further strengthening of the state institutions. In the first few years after the war international community represented by the Office of the High Representative (OHR) imposed many measures which were necessary for the normal functioning of the state. This includes the imposition of a flag, a common currency, a national anthem, a new coat arms and a new law on citizenship (p. 158). Some results have been achieved by the local political elites such as military reform and the creation of creation of the State Border Service (DGS), the State Investigation and Protection Agency (SIPA) a ministry of Defense at state level, the establishment of an Indirect Taxation Agency (ITA) and introduction of a single Value Added Tax (VAT) throughout the country, which in addition to the customs revenues as the first independent income for the state, enabled the central institutions to have additional independent revenues (p. 170). However, even these successes were possible only after the strong and decisive involvement of the OHR. This contributed to the “culture of dependency” among Bosnian elites which makes Bosnia and Herzegovina far from being a consolidated democracy and international factor remains quite important to guarantee peace and stability in the country (p. 173). Nevertheless, while the political system remains slow and the trust among political elites remains very low, author is of the opinion that for the future of Bosnia and Herzegovina there is no promising alternative to federalism and consociationalism (p. 174).

The last part of the book summarizes the main points discussed throughout the book and points out the fact that Bosnia and Herzegovina might be labeled as internationally administered federation which uses power-sharing formula as a main feature of conflict resolution in the post-Cold War era (p. 190). Hence, there is a need for a more comprehensive theory and wider understanding of the concept of federalism and federation in the post-Cold War era.

Mirsad Karić

Prikazi knjiga / Review Article

Fikret Karčić, *Pravno-historijske studije*, Sarajevo: Centar za napredne studije, 2016. 196 str, ISBN 9958022370

Najvažnija uloga knjige jeste da podstakne čovjeka da misli. Svaka historija jeste savremena historija, pa i ovu knjigu dr. Fikreta Karčića treba posmatrati i kao kazivanje o našem vremenu, kao putokaz za šira promišljanja i svestranije sagledavanje prošlosti. Ona sadrži članke i istraživačke bilješke koje je autor objavljivao od 2004. do 2016. u naučnim i stručnim časopisima. Odnose se na primarno područje Karčićevog naučnog interesa – na pravnu historiju. Uključuju teorijska razmatranja o vezi između pravne historije i komparativnog prava, historiju islamskog prava i institucija, fenomen kodifikacije, te bavljenje zločinom genocida u Bosni i Hercegovini. Zahvaćeni vremenski okvir proteže se od početka modernizacije na Balkanu do savremenog doba. Između ostalih, u knjizi se nalaze i radovi: „Pravne kulture: koncept, izučavanje i klasifikacija“; „Krivičnopravna zabrana poricanja genocida: komparativna perspektiva“; „Bosna i Hercegovina v. Srbija i Crna Gora: kratka historija slučaja“; „Protokol konferencije u Kanlidži 1862: pravno-historijska analiza odredaba o muslimanskom stanovništvu“; „Uloga kodifikacije u transformaciji pravnih sistema Jugoistočne Evrope u post-smanskom periodu (istraživačka bilješka)“; „Džihad fetva u Bosni i Hercegovini (novembar 1914)“; „Stavovi vođstva Islamske zajednice u Jugoslaviji povodom zabrane nošenja zara i feredže“; „Primjena Zakona o zabrani nošenja zara i feredže u BiH – istraživačka bilješka“; „Etno-nacionalno i vjersko u diskursu neke naše uleme“ i drugi.

Prošlost i savremenost nerazdvojne su, jedna tumači drugu. Savremenost je povezana sa prošlosti hiljadama niti i na bezbroj načina. Ona iziskuje i jednu vrstu sinteze i intelektualne veze između pravne historije i uporednog prava. Prošlost se raznim metodološkim zahvatima može spoznati na više načina. Vjera u monolitno jezgro činjenica koje postoje neovisno od interpretacije historičara teško je iskorjenjiva zabluda. Prošlost je znatno složenija od svih istraživačkih modela i ideoloških naklonosti. Sve što se potiskuje u jednoj,

ispliva u drugoj epohi. Djelima se ne može pružiti vanvremensko svojstvo. Ne mogu se promijeniti zbivanja u prošlosti, ali se mijenjaju saznanja i predstave o njima. Prijelomni događaji uvijek utječu na ponovna promišljanja prohujalog, na nametanje novih okvira pamćenja. Suočeni sa mnoštvom proteklih događaja i procesa, naučnici teže da u njima naknadno pronađu unutrašnju logiku, veze i smisao. Narodi, države i političari, u principu, malo toga uče od historije kojom se dobro objašnjava i sadašnjost, ali se i aktuelnim vremenom, iz njegove perspektive, mnoga protekla zbivanja razumiju bolje, dobijajući potpuniji smisao. Mark Tven zapisao je da se historija ne ponavlja “ali se rimuje sa sadašnjošću”. Nova saznanja i iskustva modificiraju shvatanja prohujalih razdoblja i otkrivaju zanemarene sadržaje. Od savremenog naučnika očekuje se ne samo znanje historičara već i teorijsko-metodološka upućenost u brojne srodne naučne discipline, identifikiranje potreba epohe i opštih svjetskih tendencija. Istraživačima je neophodna i empirija o procesima čiji su savremenici, a oni nisu jednoznačni. Budućnost je uvijek u magli. Uostalom, kako je kazao A. Solženjicin, “niko još od zemnih ljudi nije uspio da predskáže sve neočekivane korake historije”.

Mnogobrojni procesi i zbivanja prevazilaze lokalne okvire i regionalne granice. Fikret Karčić u svom naučnom radu posvetio je zasebnu pozornost historiji Bosne i Hercegovine i Bošnjaka tokom posljednjih nekoliko stoljeća i u kontekstu balkanskih, evropskih i svjetskih procesa. On, pokazuje i ova knjiga, pripada krugu onih naučnika sposobnih da, iz stručnog ugla, u historiji uoče i kontinuirano prate primarne ili “noseće” probleme i ideje, ali i da u, na prvi pogled, manje bitnim činjenicama vidi odraz širih i dubljih procesa, da svoj sintetički, ali u znatnoj mjeri i analitički rezultat što više približi svom vremenu. Promatranje pojava u procesu ne dopušta “ni zaborav ni previđanje”. Značajne događaje u historiji Balkana, koja je “večni dijalog prošlosti sa sadašnjošću”, treba prikazivati s različitim pozicija. Ništa na tom trusnom prostoru, konstatira Valter Roberts, nije crno-bijelo, “postoje samo različite nijanse sive”. Određivanje granica Balkana nije samo geografsko pitanje. U odgovoru na njega moguće je uočiti ovisnost opisane predstave od promatrača i njegovog kulturološkog miljea. U širenju ili sužavanju teritorije Balkana više je presuđivala politika nego geografija. Historijski događaji u balkanskim zemljama, pa i oni u BiH, ne mogu se potpunije shvatiti odvojeni od šire cjeline. Reducirano poimanje prošlog, izdvajanje “bosanskohercegovačkog slučaja” iz većeg konteksta ide u prilog stvaranju nove “intelektualne ortodoksije”. Širom Balkana egzistira više historiografija, od kvazinaučnih, “patriotskih”, preko onih ušančenih u zastarjele istraživačke metode i “užeglo znanje”, do savremenih i multiperspektivnih, pri čemu svaka živi svojim životom i mjerilima, u međusobnim sporovima ili ignoriranjima, kao i s različitim sferama utjecaja. Simbolički rat za interpretaciju donosi dominantnu prevagu u društvu.

Rekonstrukcija prošlih događaja, navodi Karčić, vrši se na osnovu postojećih znanja o prošlosti i duha vremena u kome historičar živi. Historičari su proizvodi

i zatočenici vremena, okruženja i prostora u kojima žive i djeluju. Oni kritičkog usmjerenja traže i preispituju prethodna znanja, izbjegavajući zamke normiranosti, jednostranosti i konvencionalnosti. Autoritet znanja je, dijagnosticira Karčić, ograničen područjem specijalizacije. Redukcionizam je svako jednostrano tumačenje. Proizvodi takve historiografije služe samo za domaću upotrebu, te ne mogu izdržati usporedbu niti probu vremena. Za oblikovanje saznanja o sebi ali i drugima potrebna je racionalna svijest. Hodanje po površini zemlje, primjećuju historičari, “nikad u isti mah ne otkriva i ono što se zbiva pod zemljom”.

Religijska pitanja u biti su i politička. Historija nam govori, upućuje Karčić, da su sve muslimanske države “od Medine pa do Osmanskog carstva – bile multietničke države”. Nacionalne države u muslimanskom svijetu pojavile su se kao dominantan oblik organiziranja tek u XX stoljeću, “nakon što su snage evropskih imperijalista udružene s domaćim nacionalistima srušile multietničku Osmansku državu”. Nacionalizam se pokazao kao glavni protivnik islamskog internacionalizma. Osmanska država je u nauci i politici bila nužna i kao unutarnja deponija evropskih stereotipa, da bi Zapad mogao sebe da vidi u tom kontekstu kao boljeg. “Imaginarni Turčin” ključni je “evropski Drugi”. Dodatni problem u proučavanju osmanskog perioda čine kobne matrice, neznanje, ignorancija, opsjednutost arhaičnim pogledima i obrascima preuzetim iz političkog miljea i literature prošlih stoljeća. Stvaranje stereotipa dio je procesa koji je ocijenjen kao ponavljanje, odnosno svodenje kompleksnih ideja u jednostavne skupove riječi. Nema nacionalizma bez stereotipa o “drugima”, pošto bez njih nema ni stereotipa o “sebi”, niti interesnih manipulacija. Zadatak uklanjanja dugovječnih predrasuda težak je posao.

Poznavanje interesne logike velikih sila bitan je uslov opstanka “malih nacija”. U punjenju i detoniranju balkanskog “bureta baruta” i “međunarodna zajednica” je tokom historije imala znatnog udjela. “Prestanak osmanske vlasti” u Jugoistočnoj Evropi, prema Karčiću, zapravo je serija krvavih sukoba, masovnog stradanja i korjenitih promjena društvene strukture na području ovog regiona. “Muslimansko stanovništvo jugoistočne Evrope, koje je početkom 19. vijeka na prostoru od Jadrana do Crnog mora činilo većinu stotinu godina kasnije svedeno je na zanemarivu manjinu”. Demografska katastrofa koja je pogodila muslimane Jugoistočne Evrope u postosmanskim državama bila je rezultat “etničkog čišćenja”, koje je izvršeno masakrima, protjerivanjem ili iseljavanjem. Jednu od značajnih dionica osmanske i balkanske historije predstavljaju, izazvani djelovanjem niza faktora i pod raznim oblicima prisile, udesi i muhadžirski pokreti iz Smederevskog sandžaka, započeti krajem XVII i okončani 60-ih godina XIX stoljeća. Proces izgradnje srpske državnosti na prostoru tog sandžaka doveo je tada do nestajanja preostalih muslimana, prisiljenih pritom da se, bez ili uz male nadoknade, odreknu svojih posjeda i bespogovorno ise. Međunarodna konferencija ambasadora evropskih garantnih sila i osmanske vlade u Kanlidži 1862, ustvrđuje Karčić, predstavljala je završnicu 50-godišnje politike vođstva nastajuće srpske države da izgradi vlast na principu ekskluzivnog etničkog suvereniteta. Konferencija je rezultirala protokolom kojim

je, između ostalog, riješena sudbina muslimana u srpskoj kneževini. Porta je na ovoj konferenciji dala prednost obaveznom iseljavanju muslimana nad mogućnosti njihovog ostanka pod srpskim zakonima. Nije htjela da svoje nezaštićene državljane ostavi pod jurisdikcijom “zavisne države”, koja je imala diskriminatorski odnos prema muslimanima. Preseljavanje, razmjena stanovništva, etničko čišćenje, ubijanje drugog sa stanovišta ideologije organskog shvatanja nacije kao jedne ličnosti i njoj odgovarajućeg koncepta države kao etničke države – i nije zločin. Termin “etničko čišćenje” na Balkanu se ustalio kao eufemizam koji prikriva genocid. Terminologija doista nikada nije samo terminološko pitanje. Rasni i etnički projekti koji dovode do izbjeglištva, “u osnovi su usmjereni na slamanje čovjeka”. Paradigma odnosa velikih sila i balkanskih hrišćanskih nacionalnih elita prema muslimanima, zvana “istočno pitanje” prijeteći je nadživjela, uočava Karčić, postojanje osmanske države i formalno zatvaranje ovog pitanja ugovorom u Lozani 1923, te se može koristiti kao referentni okvir za sažimanje i razumijevanje historije muslimana Balkana sve do kraja XX stoljeća.

Shvatanje duha vremena manjinska je stvar. Historijske epohe ostavljaju različite tragove. Okupacija Bosne i Hercegovine 1878. za većinu Bošnjaka, u ekonomskom, političkom, vjerskom i kulturnom pogledu, predstavljala je višedimenzionalan čin, koji ih je ostavljao u nedoumici između tradicionalnih inercija i maglovitih perspektiva. Austrougarski projekt modernizacije BiH zasnivao se na evropskoj kulturi i praksi, kao svom dominantnom referentnom okviru. Imao je niz sličnosti s iskustvima drugih muslimanskih naroda pod kolonijalnom upravom: modernizacija je nastupila nakon vojnog osvajanja, okupaciona uprava svoj cilj predstavljala je kao “kulturnu misiju”, a opravdanje projekta vršeno je pozivanjem na teoriju “dvostrukog identiteta”, po kojoj kolonijalna vlast ima pravo da vršenje “kulturne misije” naplati korišćenjem privrednih resursa zemlje kojom upravlja. Termin “Evropa” ustaljuje se kod Bošnjaka, piše Karčić, nakon 1878, kada BiH iz okvira “osmanske Evrope” prelazi u kontekst “centralne Evrope”. Od naroda koji se identificirao s osmansko-islamskom civilizacijom dolazi do naglašavanja njegovog evropskog porijekla i pripadanja evropskoj kulturi zapadne civilizacije. Bošnjačka intelektualna javnost tek se od jeseni 1900. preko štampe (Osman Nuri Hadžić u *Beharu* i Hifzi ef. Muftić u *Bošnjaku*) odvažila da zatraži da se termin “muhamedanac”, kao neadekvatan, izbacii iz službene upotrebe i zamijeni nazivom “musliman”. Zemaljska vlada je odlukom od 15. juna 1901. naredila da se službeno prestane s upotrebom naziva “muhamedanac”, i da se upotrebljava samo naziv “musliman”. Proces moderniziranja i “evropeiziranja” BiH odvijao se pod snažnom dozom prisile. Ona je postala “bijelčev teret”, prostor različitih pokusa. Izbijanje Prvog svjetskog rata 1914. još je više usložnilo prilike u BiH i na Balkanu. Sile Antante prvih dana novembra 1914. objavile su rat Osmanskom carstvu. Ono je uzvratilo 11, odnosno 14. novembra, proglašenjem općeg džihada protiv sila Antante i njenih saveznika. Osmanski suveren tada je imao i titulu halife muslimana i njegova odluka mogla je imati reperkusije na

ponašanje muslimana širom svijeta. Korišćenje koncepta džihada u BiH u vrijeme “velikog rata”, ocjenjuje Karčić, nije dalo vjerski karakter ovom sukobu na Balkanu, već govori o vjerskoj ideologizaciji ovog rata na globalnom planu.

Priroda bilo kojeg društva ne može se shvatiti ako se ne posveti dužna pažnja njegovom religijskom životu. Politika i religija su u životu, “tokovi su života”. Ideologije su prolazne, dok su religijske kulture trajnije. Priroda “jugoslavenskog socijalizma” može se interpretirati i valorizirati iz različitih perspektiva. U uslovima dominacije marksističke ideologije u Jugoslaviji je nakon 1945. došlo do društvene marginalizacije vjere i vjernika. Imovina crkava i vjerskih zajednica postala je predmet politike nacionalizacije i eksproprijacije. Djelatnost otkrivanja muslimanki skidanjem zara i feredže kombinacija je političkih i zakonodavnih mjera. Reis Fejić je 1947. u inauguralnom govoru istakao da je jedna od tekovina oslobodilačkog rata “svakako proklamiranje ravnopravnosti žene”, ali da ova ravnopravnost “kod muslimanke ne može da dođe do punog izražaja, jer joj smeta zar i feredža”. Vrhovno islamsko starješinstvo je 1. novembra 1947. podržalo njegov stav i obavijestilo muslimane da “pokrivanje žena nije obavezno prema vjerskom zakonu. Žene muslimanke, što se tiče vjere, slobodne su da se kreću nepokrivene i da obavljaju svoje poslove. Starješinstvo je apeliralo na vjerske službenike da “ovu poruku prenesu najširim slojevima naših naroda, da ovom pitanju pristupe bez prkosa i na pozitivan način bez primjene sile (...) jer su sloga i bratstvo nama najpotrebniji”. Vjerske vođe nadale su se da će muslimanke svojevrijem prestati nositi zar i feredžu i time izbjeći prisilno provođenje vladinih mjera: “Ako je moguće, ovaj problem trebaju rješavati isključivo muslimani kao čisto islamsko pitanje.” Karčić iznosi da razloge podrške Islamske vjerske zajednice državnoj mjeri zabrane zara i feredže ne treba tražiti u oportunističkom vođstvu IVZ, “nego u okolnosti da su ključnu ulogu u ovom vođstvu imali ljudi koji su se protiv zara i feredže, a za svestrano poboljšanje položaja muslimanke, izjasnili u unutarmuslimanskim debatama u BiH u periodu između dva svjetska rata”. Politička akcija za ukidanje zara i feredže u BiH, kao i na prostoru Jugoslavije (Sandžak, Kosovo, Makedonija, Crna Gora), zbog velikog otpora kampanji nije bila uspješna, te se potom pristupilo donošenju zakonske zabrane ove nošnje. U skladu s “komunističkom praksom” inicijativa je došla “iz reda samih muslimana”. U BiH je donošenje ovog zakona prikazano kao odgovor na “masovne zahtjeve muslimanskih i radnih kolektiva”. Zakon kojim se zabranjuje nošenje zara usvojen je 28. septembra 1950. godine. On je ukinuo zar i feredžu, kao i “svaki oblik teorijskog raspravljanja o zaru i feredži, pogotovo onu teoriju koja bi, eventualno, takvu nošnju zagovarala”. Zakon je zabranio “nošenje zara i feredže i svako pokrivanje lica žene u cilju da se otkloni vjekovna oznaka potčinjenosti i kulturne zaostalosti žene Muslimanke”. Organi vlasti su u Bosni i Hercegovini primjenjivali u javnom životu i mjeru nepružanja usluga ženama u zaru u javnim ustanovama, prodavnicama i na svim drugim mjestima i to prije stupanja Zakona na snagu. Ovo se može, zapaža Karčić, okarakterizirati kao “kršenje principa zakonitosti i izraz političkog voluntarizma”.

Filozofi su još u srednjem vijeku ukazivali da mir nema veliku sigurnost ukoliko stari uzroci ratova i dalje postoje. Ideologije se lako ne mijenjaju, niti su mentaliteti previše skloni promjenama. Politika i pravo danas određuju samu bit ljudske egzistencije. Razvoj međunarodnog prava ne odvija se neovisno od životnih tokova. Razna rješenja, kao plod tekućih potreba moćnih država i “međunarodne zajednice”, imaju u njegovoj evoluciji izuzetnu ulogu. I pored najboljih pravnih normi i rješenja, do njihove dosljedne primjene može doći samo ukoliko to politika dopusti. Historija je puna primjera gdje su istina i dobro bili pogaženi. Tvrdnja kako istina uvijek nadvladava zločin jedna je od lijepih floskula, stoji u literaturi, koje ljudi stalno ponavljaju, bez obzira na to što je iskustvo demantira. Poricanje genocida u praksi se označava kao završna faza u “izvršenju jednog genocida”. Poricatelji genocida imaju za cilj da zadaju posljednji udarac svojim žrtvama – da negiraju, minimiziraju, ili opravdaju zločin i na taj način liše žrtve makar i posthumne istine. Na poricanje genocida moguće je, navodi Karčić, odgovoriti na dva načina: naučno – kritikom poricanja i proglašavanjem poricanja genocida za krivično djelo. Poricanjem genocida i nekažnjavanjem za izvršeni genocid omogućava se ambijent u kome mladići i djevojke rođeni nakon rata uzvikuju parole “Nož, žica, Srebrenica”. Proces pred Međunarodnim sudom pravde *Bosna i Hercegovina v. Srbija i Crna Gora*, započet 1993, koji je trajao četrnaest godina, mogao se zločinom genocida baviti samo retrospektivno. Tužba je podnijeta u okolnostima kada je teorija međunarodnog prava bila nevoljna da prihvati stav da država može počinuti zločin, kada obaveze za sprečavanje genocida nisu bile precizirane, a međunarodni sud pravde nije imao praksu u bavljenju sporovima koji proističu iz Konvencije o genocidu. U sudskim postupcima dolazi do reduciranja stvarnosti te pojednostavljenja odnosa između dokaza i stvarnosti. Historičari zato ne prekidaju svoj rad i kad sud završi svoj dio posla, nastavljaju da propituju prošlost i prosuđuju događaje.

Historija svakog naroda jeste historija dugotrajnih procesa, a ne historija uvijek novih početaka. Dugotrajni procesi određuju ključne tokove u razvoju jednog društva. Svaka nacija sazdana je kao zajednica kolektivnog pamćenja i zaborava. Ne postoje narodi bez historije, kaže Erik Hobsbaum, “ili narodi koji se mogu shvatiti bez nje”. Narodi se oblikuju i mijenjaju u historijskim procesima. Njihovo pamćenje razlikuje se po prirodi, dubini i bogatstvu. Pri analizi savremenosti nužan je historijski i socijalni kontekst u kojem se razvijala neka zajednica i posljedice koje je na nju ostavio. Predstave prošlosti značajan su element u konstituiranju grupnog identiteta, njegove usmjerenosti i trajanja. Mitovi su bitni za politiku identiteta. U svim narodima postoje naslage mitologije kao dio kolektivnog identiteta. “Ubijanje mitova” smatra se jednim od primarnih zadataka historičara. Identitet je, piše Karčić, dinamička kategorija. Pozivanje na identitet i nacionalnu tradiciju proizvod su Zapada, odnosno stvaranja prvih nacionalnih država. Problem identiteta posebno je izražen tamo gdje ne postoji podudarnost etničkog i državnog aspekta pojma nacije, i tamo gdje je taj raskorak

traumatičan. Ne može se, iznosi Karčić, govoriti o paradigmi BiH kao multietničkog društva, a istovremeno žaliti što nema nacionalne bošnjačke države. Znanja o prošlosti BiH i njenih naroda nužno je kritički proučavati i unapređivati na osnovu multiperspektivnog pristupa, bez povodjenja za manihejskim predstavama i dubioznim, interesnim konstrukcijama. Treba prevazilaziti sužavanje historijske svijesti, redefiniirati odnos prema prošlosti, bazirati ga na racionalnim prosudbama reljefnih historijskih etapa i dionica.

Karčićevu knjigu odlikuje interdisciplinarni pristup. Kvalitet izbora uvrštenih radova, uspješno uvezivanje u skladnu cjelinu, uz uobličeni metodološki obrazac, svjedoč da se radi o interesantnom i vrijednom djelu, preporučljivom stručnoj kao i široj čitalačkoj javnosti. Kritička tumačenja otvaraju "nova polja nepoznatog". Kontroverze koje prate razvoj saznanja, razrješavaju se i daljim naučnim istraživanjima, kreativnim dijalogom neistomišljenika, zasnovanim na činjenicama i spremnosti da se razmotre različita mišljenja.

Safet Bandžović



Prikazi knjiga / Review Article

Howard Ball, *Working in the Killing Fields: Forensic Science in Bosnia*, Potomac Books, 232 str, 2016, ISBN 978-1-61234-730-1

Svaki rat donosi jednu specifičnu kategoriju žrtava – nestale osobe. Kroz modernu historiju, zahvaljujući utvrđenim pravilima ratovanja, koja je prihvatila većina zemalja, prema tijelima ubijenih odnosilo se na jedan human način. Međutim, u totalitarnim režimima i vojnim huntama državni aparat uveo je taktiku jednostavnog nestanka „neprijatelja države“. Najvjerojatnije poučeni iskustvom sovjetskih i eksjugoslovenskih tajnih službi, srbijanski režim i vlasti bosanskih Srba koristili su se ovom taktikom kao ključnom i primarnom prilikom pokušaja uništavanja Bosne i Hercegovine i eliminacije Bošnjaka muslimana, odnosno nesrba s teritorija koje su proglasili srpskim. Međutim u BiH neposredno nakon završetka rata bosanske vlasti započele su proces traženja nestalih osoba, odnosno njihovih posmrtnih ostataka. Iako je ova tema stanovnicima BiH poprilično poznata, nisu provedene ozbiljnije studije i istraživanja na ovu temu.

Howard Ball, bivši profesor na Univerzitetu Vermont u SAD-u, autor je knjige *Working in the Killing Fields: Forensic Science in Bosnia* (Radeći u poljima smrti: forenzika u Bosni). Knjiga je podijeljena na pet poglavlja: Nestali u ratu i potreba da se oni pronađu i identifikuju (*The “Disappeared” in War and the Need to Find and Identify Them*); Balkanski nacionalizam, uspostava i raspad Jugoslavije i „etničko čišćenje“ (*Balkan Nationalism, the Creation and the Collapse of Yugoslavia, and “Ethnic Cleansing”*); Pronalazak, ekshumacija i identifikacija posmrtnih ostataka u Bosni (*Finding, Exhuming, and Identifying the Human Remains in Bosnia*); Forenzički antropolozi u radu na bosanskim „poljima smrti“ (*The Forensic Scientists at Work in Bosnia’s “Killing Fields”*) i Potpuna realnost koja suočava istražitelje i preživjele u Bosni (*The Stark Realities Confronting the Searchers and the Survivors in Bosnia*).

U prvom poglavlju autor ukratko navodi osnovne podatke o samom fenomenu prisilnog nestanka kao i općenito o ratovima, međunarodnoj politici i sudenjima. U fokusu ove knjige nalaze se forenzički antropolozi, kao ključni ljudi

prilikom ekshumacija jer oni pored fizičke ekshumacije posmrtnih ostataka vrše analizu i prikupljaju podatke i dokaze o mjestu zločina.

Ball navodi kako je zapravo cilj njegove knjige da javnosti predstavi forenzičare, jer oni u tišini rješavaju jedan ljudski, medicinski, pravni i moralni problem najvećih razmjera. Time su doprinijeli dvjema stvarima: obezbijedili su i pomogli tužiocima da procesuiraju ratne zločine, a porodicama nestalih obezbijedili su neku vrstu pomirenja i utjehe pronalaskom i identifikacijom posmrtnih ostataka članova njihovih porodica.

U drugom poglavlju Ball čitaocima daje uvid u historijat nacionalizma na Balkanu te uspostave i raspada Jugoslavije. Iako autor navodi suštinu, ipak je vidljivo da je ovo područje istraživanja relativno novo i nedovoljno poznato. *Iz dva zaključka koja se nameću čitaocu*: prvo, da su muslimani bili privilegovani, a Srbi i Hrvati potlačeni za vrijeme Osmanskog carstva i, drugo, da su se četnici u Drugom svjetskom ratu pojavili kao odgovor na genocidnu politiku NDH.

Treće poglavlje bavi se pitanjem samog procesa ekshumacija posmrtnih ostataka žrtava u BiH. Ball narativno objašnjava proces traganja i navodi primjere koje mu prenosi njegov glavni sagovornik Amor Mašović, jedan od direktora Instituta za nestale osobe BiH. Autor također navodi da je jedan od ključnih problema u ovom procesu nedostatak informacija, odnosno plasiranje dezinformacija. Jedan od razloga takvog stanja jeste politička opstrukcija, odnosno činjenica da se većina ljudi koji posjeduju informacije o masovnim grobnicama danas nalazi na visokim državnim pozicijama. Kako bi se prikrili dokazi o masovnim grobnicama, bosanski su Srbi iskopavali i premješтали grobnice.

U četvrtom poglavlju Ball se bavi međunarodnim pokušajima prikupljanja činjenica i traganja za nestalim osobama u bivšoj Jugoslaviji. Prvi naponi započeti su nakon masakra na Ovčari, u Vukovaru 1991. godine. Nakon uspostave Međunarodnog krivičnog tribunala za bivšu Jugoslaviju (MKSJ), istražni timovi sastavljeni od istražitelja i forenzičara nastojali su prikupiti dokaze o počinjenim zločinima. Ball ispravno navodi da je primarni cilj bio da se utvrdi *uzrok smrti*, a sekundarni da se utvrdi *identitet* žrtve. Interesantan dio ovog poglavlja jeste onaj u kojem Ball čitaocima daje profile ljudi koji su na neki način uključeni u proces traženja nestalih osoba.

Peto poglavlje sadrži prikaz postratnog perioda u BiH, u kojem autor nastoji objasniti kompleksan državno-politički sistem, uspostavu Instituta za nestale osobe BiH itd. Autor, također, nepotrebno zalazi u neke druge političke sfere, poput "bosanskog proljeća" početkom 2014. godine, i njihov uticaj na proces traženja nestalih osoba, čime pokazuje površnost u svom istraživanju ove veoma važne teme.

Ova knjiga sadrži nekoliko propusta: autor ne navodi slučaj Manfreda Nowaka, prvog eksperta kojeg je UN imenovao da traga za nestalim osobama, koji je ubrzo dao ostavku na tu poziciju zbog nedostatka političke i finansijske podrške procesu traženja nestalih osoba. Ovo nas dovodi do drugog pitanja – da

li je postojala volja i želja tadašnje međunarodne zajednice da bosanskohercegovačka vlast u postratnom periodu traga za nestalim osobama? Upravo Nowak i Mašović navode ogromni otpor ovim naporima, koji je uključivao i ukidanje budžeta tadašnjoj Komisiji za traženje nestalih osoba. Drugi ključni elementi koji Ball ne navodi jesu Komisija za Srebrenicu Vlade Republike Srpske kao i Dom za ljudska prava i njegove odluke vezane za nestale osobe. Međutim, autoru se ipak treba odati priznanje da je jedan od rijetkih stranih autora koji navodi i “lokalne” aktere i ne samo hvalospjeve o ICMP-u, što strani autori inače čine.

Hikmet Karčić



Prikazi knjiga / Review Article

Nina Bosankić, *Psychosocial Aspects of Niqab Wearing: Religion, Nationalism and Identity in Bosnia and Herzegovina*, UK: Palgrave Macmillan, 2014, ISBN 978 1 137 43160 8

Studija dr. Nine Bosankić, docentice na Odsjeku za psihologiju Internacionalnog univerziteta u Sarajevu pod nazivom Psihosocijalni aspekti nošenja nikaba – Religija, nacionalizam i identitet u Bosni i Hercegovini (*Psychosocial aspects of niqab wearing – Religion, Nationalism and Identity in Bosnia and Herzegovina*) prva je empirijski utemeljena i objavljena studija o ženama koje nose nikab u Bosni i Hercegovini. Studija je objavljena na engleskom jeziku, u Palgrave Pivot seriji, koja se izdaje od 2012. i koja autorima/cama omogućava objavljivanje vlastitih istraživanja dužih od tipičnog akademskog članka, a kraćih od konvencionalne monografske publikacije (25.000–50.000 riječi).

Autorica inicijalno pojašnjava da se u svrhe prevladavanja vlastitih pristranosti nije opredijelila za neku od dominantnih psiholoških teorija razvoja ličnosti, koja bi unaprijed odredila tok istraživanja, i da je stoga odlučila da metodom teorije usidranja (*grounded theory*) induktivno iz empirijskih podataka gradi teoriju. Autorica navodi da je svjesno najveću pažnju posvetila ličnim stavovima svojih ispitanica i načinu na koji one same (re)konstruišu svoju životnu priču te se odlučila da ne dovodi u pitanje njihove motive i odluke. Jer, kako navodi, „u patrijarhalnom, postkonfliktnom društvu s dugom historijom politiziranja identiteta kroz nacionalističke narative žene nemaju nikakvu povlaštenu ulogu ukoliko žele da se njihov glas čuje. Žene koje nose nikab to dodatno stavlja na same margine društva“ (xi). Stoga je smatrala da je prije svega potrebno predstaviti njihove priče i razloge za takvu odluku smatrajući da time otvara prostor za dalji dijalog i smanjenje stigme i senzacionalističkog odnosa prema ovim ženama.

Nakon Uvoda, u drugom poglavlju autorica nas uvodi u osnovne determinante religijskog ponašanja, nudi osnovne društvene determinante religioznosti, upoznaje nas s odnosom između roda i religioznog ponašanja te kratko informira o odnosu roda i (islamskog) fundamentalizma. U ovom posljednjem dijelu au-

torica navodi i tri ključna elementa koja, prema Barazangi, određuju fundamentalistički diskurs prema ženama (u koji autorica smješta svoje ispitanice): služenje porodici kao njena primarna obaveza, psihičku i fizičku različitost u odnosu na muškarca te njenu prirodnu sposobnost da provocira neželjenu seksualnu požudu kod muškarca (13).

U trećem poglavlju, o debatama i kontroverzama u odnosu na šerijatske odijevne prakse autorica predstavlja osnovne psihološke teorije odijevanja, koje govore o (ne)pokrivanju dijelova tijela, nošenju određene odjeće samo u određenim situacijama, odnosu prema dizajnu, bojama, materijalima i kako sve te karakteristike otkrivaju vrijednosni sistem kod jedne osobe koji može biti istinski internaliziran ili rezultat konformizma, odnosno izbjegavanja eksplisitne ili implicitne osude od određene društvene grupe kojoj ta osoba pripada ili s kojom želi da se identificira (17). Autorica nas dalje kratko provodi kroz koncepte islamofobije i orijentalizma ukazujući na esencijalističku, erotiziranu sliku muslimanke zatočene na Orijentu, u potrebi za kolonijalnim i imperijalnim „zapadnim“ osloboditeljima/cama. Navodi primjere npr. onih kolonizatora koji u svojim državama nisu podržavali emancipaciju žena i njihovo pravo glasa, a koji su „zahtjevima za oslobođenje muslimanskih žena“ pravdali potrebu za kolonizacijom većinskih muslimanskih društava te koju su često podržavale i te iste „zapadne“ feministice u formi koju Leila Ahmet naziva „kolonijalni feminizam“ (20). Autorica smatra da se takav odnos u formi „neorijentalizma“ i „neokolonijalizma“ nastavlja i danas u nešto drugačijem obliku. Takve primjere ona vidi u danas prisutnim zabranama nošenja hidžaba i / ili nikaba u Evropi, gdje se čini da „agresivni sekularizam nije ništa manje štetan od religijskog fundamentalizma“ (23) i da se, prema Rileyevoj, pretvara u tzv. „transnacionalni seksizam“ usmjeren protiv muslimanki.

U četvrtom poglavlju autorica nas vrlo kratko uvodi u izvor i prirodu ratnih dešavanja u Bosni i Hercegovini tokom 90-ih citirajući Velikonju, koji navodi da „međureligijske tenzije nisu postojale do kasnog 19. stoljeća a uvezene su izvana kroz velikosrpsku i velikohrvatsku religijsko-nacionalnu mitologiju i nacionalističke projekte“ (37). Prema autorici, „nakon raspada Jugoslavije sve zaraćene strane zauzele su radikalniji kurs, a nasilje je uglavnom zasnovano na vjerskoj osnovi te je dovelo do toga da su, i zbog nezainteresiranosti Zapada, nominalni muslimani postali radikalniji, odnosno zauzeli su nešto ortodoksniji pristup islamu kao vjeri i praksi; a vjerska retorika je, između ostalog, rezultirala dolaskom mudžahedinskih trupa u Bosnu i Hercegovinu“ (38). Dalje nas autorica uvodi u ono što naziva „fundamentalističkim razumijevanjem islama“ u BiH, odnosno „selefijskom interpretacijom islama“, u kojoj je, kako navodi Esposito, teško razlučiti kada je riječ o „uvozu“ ultrakonzervativne teologije, s jedne, i militantnog ekstremizma, s druge strane (39). Ona pravi kratki presjek od dolaska mudžahedina, raznih humanitarnih i drugih organizacija, preko opisa nekoliko selefijskih naselja (Maoča, Bočinja) do napada tokom Queer festivala u Sarajevu 2008. godine itd.

Čak i kada se uzme u obzir da ovaj tip kratkih izdanja u Palgrave Pivot seriji ne ostavlja dovoljno prostora za detaljnije bavljenje definiranjem fundamentalizma, nacionalizma, konzervativizma, agresije na Bosnu i Hercegovinu, dolaskom „stranih ratnika“ i drugih spomenutih fenomena ključnih za kontekstualizirano razumijevanje ovog kompleksnog fenomena u Bosni i Hercegovini, ipak ovom prethodno opisanom ponuđenom pregledu temeljno nedostaje prikaz uloge i značaja Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini (posebno u izdanju na engleskom jeziku i za publiku koja neminovno nema predznanje o prisustvu islama u Bosni i Hercegovini). To također dalje onemogućava autorici da raščlani odnos između tradicionalnog razumijevanja islama u BiH, Islamske zajednice u BiH i reafirmacije tradicionalnih vrijednosti i njihovu usku povezanost s bošnjačkim nacionalizmom, te da nam slijedom toga prikaže kako su „selefijskom“ pokretu ustvari specifično svojstvene detradicionalizacija i denacionalizacija (prema npr. Olivieru Royu ili Adisu Đuderiji), a ne npr. retradicionalizacija (što je povezano s njihovim osporavanjem razumijevanja islama kod Islamske zajednice u BiH). Autorica također ne tretira ni potencijalne reinterpretacije iz pozicije islamskog feminizma, kako ovaj fenomen npr. posmatra popularna autorica i blogerica Zainab bint Yunus, koja sebe naziva „selefijskom feministicom“.

Ipak, ključni doprinos ove studije jeste u njegovom petom poglavlju, u kome autorica sistematično klasificira kompleksne i opsežne terenske nalaze (25 intervju), nudeći nam analizu procesa donošenja ove odluke svojih ispitanica kroz sedam teorijskih kategorija / koncepata (i izradu njihovih konceptualnih mapa). Svaka od ovih kategorija / koncepata predstavlja jednu fazu u procesu donošenja odluke o tome da se nosi nikab. A te faze neophodne su da bi se razumio „osnovni socio-psihološki proces“ (*basic social psychological process* – BSPP) koji je, prema autorici, zajednički svim ženama (bez obzira na motive koji su ih doveli do toga da prihvate religijsko učenje koje preporučuje upravo takvu vrstu odijevanja) i kroz koji ove žene „traže način za afirmaciju svog novog identiteta“ (44). To je proces kroz koji su tražile instrument za (re)afirmaciju svog trenutnog ili željenog identiteta. Taj identitet je, prema autorici, u ovom slučaju „identitet vjernice na jednom višem stepenu duhovnosti“. Te kategorije sukcesivne su faze tog socio-psihološkog procesa: 1) tenzije: izazov identiteta; 2) pokušaj razrješenja: potraga za alternativama i dokazima; 3) donošenje odluke: postati dobra vjernica; 4) usklađivanje unutrašnjosti i vanjštine; 5) i 6) transformacija: internalizacija religijskih vrijednosti i postizanje višeg stepena duhovnosti.

Ispitanice iz uzorka trenutno žive u Sarajevu, Hadžićima, Vogošći i Zenici. Jedna trećina njih dolazi iz ruralnih područja, imaju između 25 i 35 godina starosti, sve su udate i većina njih stupila je u brak rano (ali u prosjeku sa 18 godina života i u prosjeku imaju po dvoje djece). Većina ih ima završenu srednju školu, a njih 7 ima viši ili visoki stepen obrazovanja. Uglavnom su nezaposlene. Većina ih je prvo nosila hidžab pa se onda odlučila na nikab. Otpor porodice prema njihovoj odluci da nose nikab doživjelo je njih 19. Iako je nekima od njima policija

prijetila privođenjem jer su u tom trenutku bile maloljetne ili im je bilo zauvijek zabranjeno da se vrata u roditeljski dom, one se nisu pokolbale u svojoj odluci, iako, prema autorici, „nisu uvijek bile svjesne stvarnih posljedica koje takva odluka nosi“ niti da je to često bio „sastavni dio adolescentskog bunta“ (55):

Kada nešto žarko želite, a neko vam to brani, vi to onda želite još više (...) Rekla sam ocu da ako moram birati između njega i islama, ja ću izabrati islam! Pobjeći ću i udat ću se ako će mi to omogućiti da praktikujem [svoju vjeru]. (Ispitanica, str. 55)

Kada sam im rekla šta namjeravam, oni su me se odrekli. (Ispitanica, str. 55)

Nisu mogli razumjeti kako mi se to tako odjednom desilo... jer nije bilo niti jednog par-tija u gradu koji je mene mogao mašiti; oni su mislili da je to samo još jedan prolazni hir. (Ispitanica, str. 55)

(...) Otac me zamišljao kao parlamentarku, pokrivenu ali modernu (...) Profesor mi je ponudio da budem demonstratorica, mogla sam nastaviti studirati dalje, ali sam osjećala da to nije za mene i da mi se više sviđa ovakav način života (Ispitanica, str. 56)

Sve ispitanice naglašavaju važnost poštovanja sekularnih zakona (67) i navode kako oni nisu u suprotnosti s vjerskim propisima. Također, komunikaciju s muškarcima, kada je to neophodno, poput posjete ljekaru, razumiju kao priliku za razbijanje predrasuda. Slično je i s policijskom identifikacijom, a na fotografijama za lične dokumente nose samo hidžab. Za razliku od popularnog mišljenja, one navode da ne postoji novac za koji bi pristale da nose nikab i da im niko za to ne daje novčanu naknadu. Samo je jedna od njih počela nositi nikab na zahtjev svoga supruga. Supružnici dviju žena ne podržavaju njihovu odluku da nose nikab. Suprug jedne od njih podržavao je tu odluku ranije, ali sada je više ne podržava, što je među njima stvorilo tenzije i dovelo do mogućnosti razvoda:

On bi želio da izademo, a ja ne mogu izaći s nikabom; ali on želi da izademo s djecom na kafu ili kolače. Ja nisam počela nositi nikab radi svog muža (...) Ulog je visok. Brak, porodica, dvoje djece, kud bih otišla? Nemam podršku roditelja; kako bih našla posao; gdje bih živjela (...) ipak, nikab, vjera, ovaj sistem mi je mnogo vredniji nego sve to ostalo. Neću sekunde žaliti ako izgubim brak zbog toga. Djeca, muž, porodica ... sve je to nekako relativno. (Ispitanica, str. 64)

Nekoliko ispitanica iskazalo je ljevičarske političke stavove i odbojnost prema „nacionalizmu, rasizmu i ksenofobiji“ (49). Deset ih dolazi iz nereligioznih porodica. Njihovi motivi za prihvatanje islama kreću se od eksperimentalnih i intelektualnih do socijalnih motiva, posebno u ruralnim dijelovima Centralne Bosne (odakle su mnoge od njih porijeklom) gdje su „arapski misionari radili na prozelitizmu“ (50) i redovno nudili predavanja samo za žene, u kojima su govorili da „tradicionalni islam u Bosni nije pravi“ (51). Iako neke nikada ne bi tražile

zaposlenje van kuće, druge bi prihvatile da rade ukoliko bi mogle osigurati da „porodica ne trpi“ te da posao ne uključuje „miješanje s muškarcima“ (62).

U Zaključku autorica navodi da „neki dio odjeće može učestvovati u izgradnji identiteta samo kada mu se dodijeli određeno značenje“ (74) te da za ove žene nikab predstavlja „zavjesu“ ili „štit“ „na ovom svijetu, za koji je na drugom svijetu obećana nagrada“:

Prema jednom učenjaku Albaniju, žene koje nose samo hidžab, ako Bog da, nisu grješnice, ali one koje vole nositi nikab, koje ga nose i vole, za njih je to bolje, jer će u Džennetu njihovi nikabi sjati poput dijamanta (Ispitanica, str. 76)

Intervjuirane žene ne samo da imaju potpuno različite lične priče i društvenu pripadnost nego i veoma različite interpretacije islamskih principa (uz izuzetak osnovnih dogmatskih uvjerenja). Njihove ličnosti i iskustva koja su utjecala na razvoj takvog svjetonazora također su različiti. Jedino što im je zajedničko, prema ovoj studiji, jeste da se nisu samo jednog dana probudile i odlučile da nose nikab niti da im neko to finansijski kompenzira. Sve one bile su u potrazi za instrumentom kojim će (re)afirmirati svoj trenutni ili željeni identitet. Taj proces nije se desio u vakuumu, nego je rezultat interakcije i interpretacije iskustava iz vanjskog svijeta, u jednom datom društvenom i historijskom kontekstu.

Na samom kraju autorica navodi dva razloga za zabrinutost. Prvi je taj da čak i kada žene same donesu odluku da nose nikab, drugi takve odluke, prema Cookeu, mogu iskoristiti u druge svrhe (82). Drugi je taj da se iz nalaza uviđa moguća prijetnja od indoktrinacije vjerskim učenjem kojoj mogu biti podvrgnuta djeca i omladina uzimajući u obzir činjenicu da su mnoge žene odlučile da nose nikab tokom perioda adolescencije, koji sam po sebi predstavlja turbulentnu fazu u razvoju identiteta. Prema autorici, čak i kada se ostave po strani razlike u ličnostima i razlike u nivou internaliziranih patrijarhalnih vrijednosti u procesu socijalizacije, postavlja se pitanje kako tako ranjive adolescentice mogu donijeti informiranu odluku o tome da nose nikab? Broj maloljetnica koje se odlučuju za ovaj „radikalni oblik interpretacije islamskog učenja s elementima maskuline preokupacije kontrolom, kaznom, čistoćom, ortodoksijom i ortopraksom“ mali je (83). Ipak, s obzirom na to da ovakva praksa zahtijeva mnogo više žrtvovanja pored samog nošenja nikaba, ukoliko se usvoji bez dovoljno informacija, može dovesti do ozbiljnih posljedica. Stoga autorica poručuje da aktivistkinje, „posebno islamske“, „i one lijevo orijentirane, ali i one konzervativne“ koje se zalažu za uključivanje žena u javni život u ovom smislu moraju više da se angažiraju (83). S druge strane sve nas poziva da se odupremo iskušenju da pokušavamo „spasiti“ žene koje ne žele ili nemaju potrebu da budu spašavane, jer bi to u oba slučaja bilo nasilje nad ženama kojima se ne dozvoljava pravo da donesu informiranu ličnu odluku.

Ova studija predstavlja prvi autentični objavljeni doprinos u nastojanju da se bolje razumiju žene koje nose nikab u BiH i u tom smislu njen doprinos je

ogroman. Nastavno osoblje ovu studiju može koristiti na univerzitetskim kursovima koji se bave ženskim / rodnim studijama, islamskim studijama ili studijama religije. Iako je objavljivanje ovakve studije na engleskom jeziku važno, bilo bi neophodno objaviti i prijevod na bosanski jezik kako bi ona mogla naći svoj put do šire čitalačke publike.

Đermana Šeta

Prikazi knjiga / Review Article

Martin van Bruinessen i Julia Day Howell (priređili), *Sufism and „Modern“ in Islam*, London - New York: I. - B. Tauris, 2007, 367 str, ISBN – 978 1 85043 854 0.

Sufizam, kao metod i način približavanja Bogu kroz etičke vrijednosti, zauzima značajno mjesto u muslimanskom društvu, ali i u životu pojedinca. Sljedbenici sufizma, učenje i red širili su kroz sufijske institucije – hanikahe, tekije ili zavije, stupajući s lakoćom i jednostavnošću u interakcijske odnose sa svima, bez obzira na religijsku, političku i društvenu pripadnost. U svim vremenima, pa i modernom, imali su religijsku, društvenu, političku i kulturološku ulogu, prilagođenu vremenima i prostorima na kojima su nastajali i djelovali.

Knjiga *Sufism and „Modern“ in Islam* spada u žanr političkih, kulturoloških i historijskih studija o sufizmu i njegovoj religijskoj, društveno-političkoj i kulturnoj ulozi od srednjovjekovnog do modernog doba, s posebnim osvrtom na modernost. Osim toga, predstavlja i važan naučni doprinos historijskom i kulturološkom razumijevanju dodira i prožimanja sufizma sa muslimanskim i nemuslimanskim zajednicama, unutar muslimanskog i nemuslimanskog svijeta.

Uvodni dio hrestomatije tekstova pod naslovom „ Sufizam i „moderno“ u islamu“ potpisuju autori Julia Day i Martin van Bruinessen. U uvodnom dijelu autori naglašavaju da pojam sufizam različito shvataju i poimaju i muslimani i nemuslimani. Tako, orijentalisti, uglavnom, sufizam shvataju kao oblik islamske predmoderne duhovnosti koji je bio prisutan samo u ruralnim područjima, a slijedile su ga neobrazovane i siromašne osobe. Sljedbenici vehabizma, selefizma i islamski moderni reformisti sufizam smatraju suprotnim islamskome učenju. No, u modernom dobu sufizam je sve prisutniji i ima određenu političku, ekonomsku i društvenu ulogu u globalnom svijetu. Stoga, autori, priređivači hrestomatije imaju za cilj predstaviti tekstove u kojima će se u svjetlu novih naučnih saznanja preispitati raniji stavovi o sufizmu i njegovoj društvenoj ulozi i predložiti novi načini razumijevanja sufizma u dinamičnim odnosima savremenog i modernog svijeta.

U drugom dijelu, poglavlju „Šta je sufijski red? Preispitivanje pojma na osnovu studija o halvetijama u modernom Egiptu“, autorica Rašida Ših smatra da se pojam *turuq* može društveno, unutar samoga sebe, izraziti i time uklopiti u savremeno društvo, za razliku od dosadašnjih istraživača koji su tvrdili suprotno. U dosadašnjim istraživanjima znatan dio istraživača tvrdio je da je sufizam nespojiv sa suvremenim i da su sufijska bratstva staromodna i vezana za ruralna područja. Na primjeru halvetijskog derviškog reda autorica, prateći historijski razvoj reda, utvrđuje da je red prisutan od polovine XV vijeka do danas, kao najdominantniji red, u gradskim sredinama, a potom i u ruralnim. Iako je ovaj red nastao u tursko-perzijskoj tradiciji, u Egiptu se u potpunosti prilagodio, a šejhovi, najčešće svršeni el-Ezhara, bili su izrazito obrazovani. U potpunosti su vjerski i društveno integrirani u egipatsko društvo. Prihvataju vladu, ali nisu pod njenom kontrolom.

„Sufizam i modernost u Turskoj: od iskustva do praktične discipline“ treće je poglavlje u kojem Brian Silverstein razmatra ulogu sufizma u osmanskome i postosmanskome periodu Turske, naglašavajući da je sufizam, ovisno od političkim faktorima, mijenjao diskurse svoga djelovanja. Bez obzira na društveno-političke prilike (neprilike) sufizam je uvijek njegovao svoju etičku tradiciju, u čijem središtu je bio preodgoj čovjeka u izrazito moralno biće, a kao metode koristio je *sobbet* i *zikr*. Tekije ili zavije uvijek su imale svoju društvenu, socijalno-humanitarnu i obrazovnu ulogu, pa čak i u periodu od 1925. godine, kada je Kemal Atatürk zabranio njihov rad.

Četvrto poglavlje – „Elementi neotradicionalnog sufizma u Iranu“ obradio je autor Matthijs van den Bos. Iran i perzijska kultura predstavljale su *kolijevku* sufijskih redova, sunijskih i ši'ijjskih. Sunijske nakšibendije i kaderije bile su najbrojnije i povezane sa sufijskim bratstvima u Kurdistanu. Među ši'ijjskim redovima najdominantniji su bili redovi – zahabije sa tri ogranka, safi'ališahije, sultanališahije i zul-rijasatije. Ni'amatullahije i zahabije prisutne su u svim velikim iranskim gradovima i mnogo šire. Zahabije su transnacionalni derviški red, čiji šejh danas se nalazi u Velikoj Britaniji, a znatan broj sljedbenika je i u Sjevernoj Americi. Safi'ališahije i sultanališahije su, uglavnom, koncentrirane na širazski geografski i duhovni prostor. Tokom historije sufije Irana imale su značajnu političku ulogu u revolucionarnom i postrevolucionarnom periodu, a u svojoj političkoj strategiji uvijek su se zalagale za nacionalnu državu, što je posebno bilo primijetno u vrijeme iransko-iračkog rata.

Na prostorima Malija sufizam je prisutan više od hiljadu godina, a svoje učenje i etiku iskazuje kroz dva najzastupljenija reda – kaderije i tjanije. Proces liberalizacije kroz koji država prolazi nakon 1991. godine, doveo je do pojave novih oblika sufizma. „Evlija (svetac) i sufija u savremenom Maliju“, tekst koji potpisuje Benjamin F. Soares, govori o dvjema sufijskim ličnostima koje su obilježile XXI vijek u Maliju. Mladi kaderijski šejh Bilal ima veliki utjecaj u glavnom i svim većim gradovima Malija. Biznismen, duge kose, šejh s vlastitom

web stranicom, autor više knjiga, poziva na jedinstvo muslimana. Vrlo značajan u životu malijskih muslimana je i, relativno mladi sufija Adem, simbol sinkretizma islama i kršćanstva, čiji sljedbenici nose crvene, zelene i žute križeve sa Poslanikovim a.s., imenom i crvene kršćanske kape. U svome djelovanju poziva na jedinstvo muslimana i nemuslimana, zbog čega je, analitički zaključuje autor, vrlo popularan među javnim ličnostima Malija.

U petome poglavlju – „Evlije, politike i sufijski birokrati: Misticizam i politika u novom indonežanskom redu“, Martin van Bruinessen prati historijski put sufizma na prostorima Indonezije. Proces modernizacije, urbanizacije, globalizacije, ekonomskog razvoja i reforme obrazovanja, tokom XX vijeka, nije isključio sufizam iz političkog života Indonezije. Naprotiv, sufije su se aktivno uključile u dva tradicionalna muslimanska udruženja „Nahdatu-l ‘ulama“ (1929.) u Istočnoj Javi i „Persatuan Tarbiyah Islamiyah“ ili „Perti“ (Unija za islamsko obrazovanje), osnovanog 1930. godine u Zapadnoj Sumatri. Oba udruženja, nakon što je Indonezija postala nezavisna, prerasla su u stranke. „Nahdatu-l ‘ulama“ je bio pod dominacijom nakšibendijja, a „Perti“ je objedinjavao nakšibendijje i kaderijje. Pojedini šejhovi naročito su se isticali u političkom i društvenom životu. Šejh Adlan Aly bio je veliki autoritet u Istočnoj Javi, a na Sumatri, nakšibendijjski šejh Kadirun Yahya. Kaderijski šejh Abah Anom, odan indonežanskoj vladi, reformisao je obrazovanje uvodeći izučavanje svjetovnih predmeta uz vjerske, a nacionalnu slavu stekao je programom liječenja od droge i bolesti ovisnosti, pri čemu se koristio sufijskom disciplinom i izvođenjem zikra.

Savremeni istraživači ponekad sufizam poistovjećuju sa pojmom fundamentalizam i tvrde da se u teorijama islamskih reformatora i radikala (vehabija i selefija) može uočiti sufijsko učenje. U sedmom poglavlju pod naslovom „Sufijski fundamentalizam između Indije i Srednjeg Istoka“ autor Itzhak Weismann analitički proučava Ahmada Kuftarija, ‘Abd al-Fattaha Abu Ghuddu i Sa’ida Hawwu, moderne muslimanske sirijske mislioce. U političkom i religijskom suočavanju modernog društva Kuftari zagovara tradicionalni sufizam povezan sa državom. Druga dvojica mislilaca, pripadnici „Muslimanske braće“ nadilaze ovaj koncept, jer predstavljaju opozicijsku stranu. Međutim, sva trojica mislilaca pod utjecajem Abu Hasana al-’Adwiya, nakšibendijjskog šejha ili kako to, autor definira, sufizma bez tesawwufa.

Početak XX vijeka mnoga muslimanska društva suočila su se sa pojavom velikog broja islamskih pokreta osnovanih s ciljem obnove i preporoda islamske misli. Jedan od najvećih je i „Tabligi džama’at“, a osnovao ga je Mevlana Muhammed Ilyas (u. 1944.) u Mewatu, u blizini Delhija. Iako, pri osnivanju, nije definiran kao sufijski pokret, u biti je to bio, jer je utemeljitelj bio učenik deobanijske škole koja je pripadala hanefijskog pravnoj školi i na izvjestan način podržavala sufizam. Žestoki protivnici britanske kolonizacije, zagovaraju taqlid i spajanje šeri’jata i tariqata. Mevlana Ilyas, iako sufijski orijentiran, prednost je dao šeri’jatu nad kerametima (sufijskim čudima). U početku je bio vezan za seosko

stanovništvo i predstavlja moderni reformatorski sufijski pokret, a njegov historijski i društveni značaj i ulogu analitički proučava Yoginder Sikand u poglavlju „Sufijski reformist Tabligi džama'ata: primjer Meosa Mewata u Indiji“.

Holandski kolonijalizam na prijelazu iz XIX u XX vijek, otvorio je i ubrzao rasprave o nacionalnom identitetu i napretku u Indoneziji. U muslimanskim društvima javljaju se tri struje islamista - modernisti, radikalni i tradicionalni, a sufizam se, kao tradicionalni oblik islama, sve više potiskuje u ruralna područja. Jedina politička organizacija u Indoneziji koja se zalagala za tradicionalne vrijednosti jeste „Nahdatu-l 'ulama“. Kako bi odbranili svoje stavove modernisti, kao i radikalni i tradicionalisti, u raspravama koriste medije i različite publikacije. Sufizam svoje prisustvo u modernosti zastupa kroz mrežu sufijskih institucija, a od početka 2000. godine u časopisu *Sufi*, koji uređuje Luqman Hakiem. Sve publikacije, ipak, dovode, do zbližavanja stavova vodećih tradicionalista i modernista o čemu raspravlja Michael Laffan, autor devetog poglavlja pod naslovom – „Nacionalne krize i predstavljanje tradicionalnog sufizma u Indoneziji: periodika selefija i sufija“.

Deseto poglavlje pod naslovom „Sufi modernisti u savremenom Senegalu: religijska dinamika između lokalnog i globalnog“ potpisuje Leonardo A. Villalon. Za razliku od ranije spomenutih zemalja, u kojima je sufizam imao svoje uspone i padove, nekada značajniju, a nekada, potpuno marginaliziranu društvenu i političku ulogu, Senegal je rijetki primjer opstojnosti sufizma i uzajamno dinamičnog odnosa poštovanja vlasti i vjerskih institucija. Vjerske institucije oblikovane su pod utjecajem države još od francuskog kolonijalizma. Najznačajniji sufijski redovi jesu muridijje (mourides), tijanijje i kaderijje. Veliku podršku, moralnu i ekonomsku, sufizam dobija od jake senegalske dijaspore širom svijeta. Sufizam je sastavni dio svakog senegalskog muslimana i sufizam i islam su, u senegalskom društvu, sinonimi. Zato je Cruise O'Brain prije dvije decenije rekao: „Sufizam je senegalski način islamske pobožnosti.“ (1983).

Pnina Werbner analitički raspravlja u jedanaestom poglavlju – „Bliski sljedbenici u modernom svijetu: sklapanje translokalnih prijateljskih odnosa između južnoazijskih sufija u Britaniji“. Sufizam u Velikoj Britaniji stvorio je ogroman potencijal za stvaranje lokalnih i translokalnih zajednica, čiji članovi grade tople i prijateljske odnose. Aktivnosti južnoazijskih bratstava variraju ovisno o brojnosti članova, kao i od sadržaja. Najčešće se susreću bratstva nakšibendijje, kaderijje, čistijje i suhraverdijje, mada ne mogu biti isključeni i ni pripadnici drugih bratstava. Međusobno su stvorili međunarodne i nacionalne veze, čija je zajednička nit - sufizam. Bez obzira kojem sufijskom redu pripadaju, imaju svoje hanikahe i džamije, u kojima se okupljaju. Transnacionalno su vezani za mnoge gradove Velike Britanije, ali i mnoge zemlje. U Manchesteru su vrlo aktivni azimijje, šejh Abidi i šejh Faruki. Okupljaju ljude različitih profesionalnih, ekonomskih, društvenih i drugih profila. U susretima i razgovorima s njima, autorica uočava da su uspješni biznismeni, autori nekoliko sufijskih knjiga, aktivno govore strane jezike,

a posebno zadivljuje briga za sve one koji se obrate za pomoć. Šejhovi odbijaju da ih oslovljavaju titulom *pir* i smatraju to uvredljivim. Sve sufijske skupine nisu jednako politizirane ili politizirane na isti način. Azimije i šejh Abidi imaju vrlo slabe kontakte s predstavnicima vlasti i lokalnim zajednicama. No, sufi Abid ima vrlo dobre kontakte sa lokalnim vlastima. U biti, zaključuje autor analitički, sljedbenici svih sufijskih bratstava u Velikoj Britaniji tolerantni su i miroljubivi.

„Modernost i islamska duhovnost u novim indonezijskim sufijskim mrežama“, dvanaesto poglavlje, potpisuje autorica Julia Day Howell. Tokom historijskog razvoja sufizam u Indoneziji prošao je različite faze. Početkom XX vijeka moderni islamisti marginaliziraju sufizam i definiraju ga kao „islam koji nije islam“ (str. 218.) optužujući i svrstavajući ga u heterodoksna učenja. Međutim, sedamdesetih godina počinju se dešavati promjene. Učenjak Abdul Hadi aktualizira sufijsku poeziju, a moderni Hamka u televizijskim nastupima počinje diskusiju o publikacijama tesavufskog sadržaja. U naredne dvije decenije počinje masovna distribucija literature, a u studentskim kampovima, čita se i diskutuje o sufizmu. Sam predsjednik Sukarno u političkom programu iz 1965. godine podržava višereligijsku prisutnost, smatrajući da religija nije samo stvar osjećaja već i razuma. U modernom indonežanskom društvu sufizam je u stalnom porastu, uvjetovanom potrebama savremenog čovjeka za duhovnosti, nastalim usljed brze modernizacije, urbanizacije i ekonomskog razvoja. Svoje mjesto u društvu, sufizam je dobio kroz prisustvo u obrazovnim programima, medijskim i univerzitetskim, ali i kroz različite organizacije „Islam Paramadine“, „ICNIS“, „IIMaN“, „Tazkiya Sayati“ i mnoge druge. Ove organizacije ujedinjuju i povezuju članove različitih derviških redova, kroz različite oblike djelovanja, unutar Indonezije, ali i izvan nje, kao što su internacionalne veze sa nakšibendijskim šejhom Nazimom Hakkanim na Kipru.

Marokanska sekularna elita, tokom francuskog kolonijalnog perioda, identifikovala se s francuskom kulturom. Najčešće obrazovani na univerzitetima Francuske, odani jogi i zenu, slabo poznaju arapski jezik i odbijaju da se identificiraju kao muslimani. Posljednjih nekoliko godina, sufizam sve više privlači one koji su se, na bilo koji način, odbijali povezati s religijom. Godine 1942., među berberskim plemenima, osnovan je ogranak kaderija - budšišijje. Iako je u početku bio vezan isključivo za Zapadni Maroko, vrlo brzo se rašio cjelokupnom marokanskom teritorijom, prerastao u masovni pokret i sve se više koristio francuskim jezikom. Upravo je francuski jezik poslužio kao spona s elitom, te sufizam sve više prodira među marokansku buržoaziju. Abd al-Salam al-Wali, socijalist i intelektualac posjetio je zaviju budšišijja u Madghu, sudjelovao u raspravama sa šejhom Sidijem Abu-l 'Abbasom i vrlo brzo se uz brojne političke suradnike pridružio redovima budšišijja, kao i mnogi drugi intelektualci - šejh Jassin, Zakia Zonnet, Taha Abdel Rehim, Ahmed Tefvik, te Faouzi Skali, marokanski predavač antropologije u Parizu. Sufizam *New Agea* u marokanskom savremenom društvu karakterizira članstvo u više sufijskih bratstava, bez davanja bejata (prisege) šejhu.

O svemu ovome analitički pišu i istražuju autori Patrick Haenni i Raphael Voix u trinaestom poglavlju – „Bog na svaki način ... eklektična vjera i preporod sufizma kod marokanskog građanstva“.

Poezija Dželaluddina Rumija otvorila je vrata sufizmu Sjeverne Amerike i Evrope. Četrnaesto poglavlje „*Razvoj modernog zapadnog sufizma*“ okvir je u kojem autorica Celia A. Genn proučava historijski tok sufijskog pokreta koji je osnovao šejh Inayat Khan (u. 1927.). U periodu između 1910. i 1926. godine, indijski šejh proširio je red u Sjevernoj Americi, naročito SAD-u, Evropi, Australiji i svim zapadnim zemljama. Više od pedeset godina ovaj red je bio jedini sufijski red na Zapadu, a polovinom XX vijeka usljed velikih migracija stanovništva, u zapadne zemlje stiže veliki broj imigranata, među kojima su i pripadnici sufizma. Danas u zapadnim zemljama, susrećemo raznolike etničke skupine, sljedbenike različitih sufijskih redova (nakšibendije, bektašije, ni'amulasije i druge), integrirane u zapadne kulture, u većoj ili manjoj mjeri prilagođeni izazovima modernog doba.

„Savremeni sufizam i opća društvena teorija“ petnaesto je poglavlje, autora Johna O. Volla. Unutar ovog poglavlja autor komparacijskom metodom poredi stavove autora iznijete u prethodnim poglavljima. Odbacuje i potpuno netačnom smatra tvrdnju pojedinih sociologa da je sufizam vezan isključivo za seoska, ruralna područja i nepismeno stanovništvo. Sufizam je, tvrdi Voll, argumentirano, na temelju halvetija u Egiptu i *mourida* u Senegalu, ali i drugih redova, odavno sastavni dio modernoga društva. Značaj religije važno je pitanje u procesu globalizacije, te stare teorije o društvenom značaju religije treba ponovno preispitati u svjetlu novih naučnih saznanja. Također, pogrešnim smatra što se sufizam na Zapadu često poistovjećuje s pojmom fundamentalizam i dalje nastavlja – „*Dok se broj članova militantnih muslimanskih grupacija može izraziti u hiljadama, postoje milioni muslimana koji nisu fundamentalisti i pripadaju nekom sufijskom redu*“. Mnoge empirijske teorije pokazuju trajnu vitalnost *tariqa* i njegovu važnost u savremenom društvu. Tako su nakšibendije pružile snažan otpor sovjetskoj okupaciji, a u Indoneziji važan su faktor u islamskom preporodu. Kaftarije u Siriji imale su značajnu ulogu u organizaciji vjerskih institucija. Šejh Ahmed Kaftari imenovan je glavnim muftijom Sirije 1964. godine i ušao u Međunarodnu mrežu naučnika. Doprinio je obrazovnom razvoju muslimanskog svijeta. Poglavlje analitički zaključuje tvrdnjom da novi okviri mogu pružiti podsticaj i elemente za bolje razumjevanje *tariqa* unutar savremenog i globalnog obrasca društvenog i vjerskog razvoja.

Uoči modernog doba islam je bio najraširenija svjetska religija, a muslimanski svijet dijelio je status jedne od najvećih vojnih i ekonomskih snaga na Zemlji. Usljed industrijske i tehnološke revolucije, zapadna vojna i politička nadmoć bila je sve očiglednija, što je početkom XIX vijeka dovelo do kolonizacije najvećeg dijela muslimanskog svijeta. Proces dekolonizacije započeo je poslije Prvog svjetskog rata, nakon čega su, na prostorima muslimanskih zemalja uslijedili procesi sekularizacije, modernizacije, urbanizacije, ekonomskog razvitka, te islamsk-

og preporoda. U svim procesima sufije su imale religijsku, društvenu, političku, ekonomsku i kulturnu ulogu, manju ili veću ovisno o različitim faktorima.

Hrestomatija tekstova *Sufism and „Modern“ in Islam* sakuplja komparativna i interdisciplinarna istraživanja o sufizmu i njegovoj prilagodbi modernom dobu i o tome kako su sufizam i različiti oblici islamskih reformi, uvjetovani urbanizacijom, globalizacijom, ekonomskim rastom i obrazovnim reformama, bili u uzajamnoj interakciji.

Kroz historijski presjek sufizma i sufijskih redova, historijskom i komparacijskom metodologijom, autori nas vode kroz vrijeme i geografski prostor muslimanskih zemalja Egipta, Turske, Irana, Indonezije, Senegala, Indije i Srednjeg Istoka do zapadnih zemalja - Velike Britanije, SAD-a, Australije i Novog Zelanda.

U proučavanju prisustva sufizma i njegove uloge na ovome širokom geografskom prostoru korišten je analitički model, kako bi se utvrdilo prisustvo i mnogobrojnost sufijskih redova, prilagođenih različitim društvenim okruženjima i kulturnim kontekstima i kako bi se što bolje razumjeli problemi s kojima se sufizam suočio u vremenima kolonijalizma i postkolonijalizma.

U kolonijalnom periodu, sufizam se oštro suprotstavio kolonizaciji muslimanskog svijeta, a mnogi sufijski šejhovi, poput senegalskog E.H. Umar Taala, postali su nacionalni simboli narodnog otpora. U postkolonijalnom i modernom dobu, pored modernizacije i globalizacije, veliki izazov sufizmu predstavljaju stavovi selefija i vehabija, koji osporavaju islamski legitimitet sufizma. U autorским analizama neki su faktori posebno naglašeni. Najveće zamjerke sufizmu jesu naglašeni autoritet šejha, obilazak sufijskih turbeta i učenje o *wahdatu-l wudžudu*, što je dalo povoda radikalnim islamistima da sufijske redove promatraju i, kao, heterodokсне.

Kada govorimo o modernosti i modernom ne možemo ih odvojiti od racionalnosti, učinkovitosti, demokratije, uvažavanja pluralnosti i ljudskih prava, a ništa od ovoga nije suprotno sufizmu. Otuda, proizilazi snaga i vitalnost sufizma te sufizam u odnosu na radikalne islamiste ima mnogo više sljedbenika u svim društvenim staležima. Sahal Mahfudz, predsjednik „Nahdatu-l ‘ulama“, smatra da je moderni život izazov, ali da su, sve vjerske zajednice muslimanskog ummeta, ustvari, svjesne da se tradicionalne vrijednosti ne mogu jednostavno napustiti. Zato je neophodno u suočavanju sa izazovima modernog života, sufizam promatrati kao način jačanja tri islamska segmenta: akide, šeri’jata i ahlaka.

Utjecaj sufizma na religijski, politički, ekonomski i intelektualni život savremenih muslimanskih društava u muslimanskim i nemuslimanskim zemljama vrlo je primijetan. U proučavanju uloge sufizma u modernom dobu, autori uočavaju prisustvo velikog broja različitih derviških redova, koji su u uzajamnoj povezanosti, unutar jedne ili više država. Mnogi su redovi transnacionalni, a posebno upečatljivim smatramo povezanost redova, svih zemalja koje su bile predmet proučavanja u ovoj knjizi, s nakšibendijjskim šejhom Nazimom Hakkanijem (u. 2014.) na Kipru. Uprkos mnogim izazovima sufizam, ne samo da je preživio XXI

vijek, već je u potpunosti kompatibilan s modernim društvom. Stoga, indijski šejh Inayat Khan, vođa sufijskog pokreta u zapadnim zemljama, početkom XX vijeka, za sufizam kaže da je „... religija srca, religija u kojoj je jedna stvar najviše važna –tražiti Boga u srcu čovječanstva“ (269).

U većini ranijih naučno-istraživačkih studija sufizam je promatran i predstavljen iz samo jednog ugla - kao nespojiv s modernim i staromodan religijski oblik, koji su slijedile samo neobrazovane strukture ruralnog društva. Otuda glavni cilj - pružiti nove naučne poglede i perspektive položaja sufizma u savremenom društvu, smatramo posebno vrijednim doprinosom. Svoja razmatranja i stavove autori dokumentiraju, analitički usmjeravaju, razložno i racionalno, proučavajući religijske, političke, ekonomske, historijske, kulturne i društvene okolnosti sufizma, unutar muslimanskih zajednica, u muslimanskim, kao i u nemuslimanskim zemljama.

I na kraju, razmišljajući iz kojih razloga bi knjigu preporučili širem čitateljstvu, izabrali bismo razlog moralno-didaktičke prirode, proistekao iz redova ova štiva. Naime, usljed francuske kolonizacije marokanska elita se u potpunosti sjedinila i identificirala s francuskom kulturom, čak i pod cijenu odbacivanja vlastitih vrijednosti. Najveći dio elite obrazovao se na francuskim univerzitetima, a u modernom vremenu stasala je i generacija francuskih državljana, marokanskog porijekla, s jačim ili slabijim vezama, uglavnom rodbinskim, s domovinom. Umjesto arapskog, govore, misle i osjećaju francuskim jezikom, odbijaju muslimanski identitet, a duhovne potrebe zadovoljavaju jogom i zenom, elementima zapadne kulture. Moderne sufije, kroz sufijska bratstva, počinju govoriti i pisati knjige i publikacije o sufizmu i njegovoj poeziji i etici na francuskom jeziku u domovini, Maroku. Na taj način, kao duhovna snaga islama, sufizam je uspio pridobiti i u svoje okrilje vratiti „odbjegle zemljake“. Možda bi, ovaj primjer, mogao poslužiti kao dobra metoda u „*vraćanju*“ svih onih koji su se na bilo koji način „odvojili“ od svoje zajednice.

Azra Medara

CONTEXT

Uputstva autorima

Tematika

Context: Časopis za interdisciplinarnu studiju je recenzirani, naučni časopis posvećen unapređenju interdisciplinarnih istraživanja najurgentnijih društvenih i političkih tema našeg vremena kao što su posljedice ubrzane globalizacije, pluralizam i raznolikost, ljudska prava i slobode, održivi razvoj i međureligijska susretanja. Pozivamo istraživače u humanističkim i društvenim naukama da daju doprinos boljem razumijevanju glavnih moralnih i etičkih problema kroz kreativnu razmjenu ideja, gledišta i metodologija. U nastojanju da premostimo razlike među kulturama, u ovom časopisu objavljujemo i prijevode značajnih radova. *Contextu* su dobrodošli i članci i prikazi knjiga iz svih područja interdisciplinarnih istraživanja. Svi radovi za ovaj časopis moraju biti originalni i zasnovani na znatnom korištenju primarnih izvora. Uredništvo također podstiče mlađe naučnike, na počecima karijere, da dostavljaju svoje radove.

Etički i pravni uvjeti

Podnošenje rukopisa za objavljivanje u *Contextu* podrazumijeva sljedeće:

1. Svi autori saglasni su u pogledu sadržaja rukopisa i njegovog objavljivanja u časopisu.
2. Sadržaj rukopisa je prešutno ili eksplicitno odobren od odgovornih rukovodilaca institucije u kojoj je istraživanje provedeno.
3. Rukopis nije prethodno objavljivan, ni u dijelovima ni u cijelosti, na bilo kojem jeziku, osim kao sažetak, dio javnog predavanja, magistarskog rada ili doktorske teze.
4. Rukopis nije i neće biti ponuđen za objavljivanje nijednom drugom časopisu dok se o njegovom objavljivanju razmatra u ovom časopisu.
5. Ako rad bude prihvaćen, autor pristaje da prenese autorska prava na Centar za napredne studije, pa se rukopis neće moći objaviti nigdje drugdje, ni u kom obliku, na bilo kojem jeziku, bez prethodne pismene saglasnosti izdavača.
6. Ako rad sadrži slike, grafikone ili veće dijelove teksta koji su ranije objavljeni, autor će od prethodnog vlasnika autorskih prava pribaviti pisanu dozvolu za reproduciranje ovih stavki u sadašnjem rukopisu, kako za *online*, tako i za štampano izdanje časopisa. U rukopisu će se, za sav navedeni materijal, propisno navesti kome pripadaju autorska prava.

Dvostruko anonimna recenzija

Context koristi sistem dvostruko anonimne recenzije, što znači da autori rukopisa ne znaju ko su njihovi recenzenti, a recenzenti ne znaju imena autora. Stoga vas molimo da izbjegavate spominjanje svake informacije o autoru nakon naslovne strane. U slučaju da je takva informacija iz nekog razloga neophodna, molimo vas da nam na to skrenete pažnju kako bismo anonimizirali taj dio prije predavanja rukopisa recenzentu.

Uvjeti za prijavu

Radove slati u elektronskom obliku u programu Microsoft Word. Rukopisi treba da budu napisani na engleskom ili bosanskom. U radu na engleskom, dosljedno se držati jednog pravopisa (britanskog ili američkog) u cijelom radu. Rukopis ne treba imati više od 10.000 riječi skupa s fusnotama. Di-jakritički znakovi ne smiju se koristiti u transliteraciji turskih, arapskih ili perzijskih imena i naziva.

Struktura rukopisa

Tekst treba biti napisan dvostrukim proredom. Svi radovi treba da imaju sažetak od maksimalno 100 riječi, kao i popis od 3–10 ključnih riječi. Autori moraju dosljedno pisati velika slova. Treba izbjegavati pretjerano korištenje velikih slova. Skraćenice „vol.“, „no.“ i „pt.“ ne pišu se velikim slovom. Naslove djela i periodike po pravilu pisati italicom. Strane riječi također treba pisati italicom.

Bibliografske jedinice u fusnotama

1. Rad iz časopisa: Ime autora, „Naslov rada u časopisu“, *Naziv časopisa*, 14:2 (1992), 142–153. [John Smith, „Article in Journal“, *Journal Name*, 14:2 (1992), 142–153].
2. Rad u uredničkoj knjizi: Ime autora, „Naslov rada u knjizi“, u *Naslov knjige*, Ime urednika (ur.) (Mjesto: Izdavač, Datum), str. 24–29. [John Smith, „Article in journal“, in *Book Name*, John Smith (ed.) (Place: Publisher, Date), pp. 24–29].
3. Knjiga: Ime autora, *Naslov knjige* (Mjesto izdanja: Izdavač, Datum), str. 65–73. [John Smith, *Book Name* (Place: Publisher, Date), pp. 65–73].
4. Ako je referenca iz fusnote već spomenuta u nekoj ranijoj fusnoti, u ovoj fusnoti treba navesti prezime autora i dati skraćeni naslov, npr. Prezime, *Knjiga*, str. 23. [Smith, *Book*, p. 23] ili Prezime „Članak“, str. 45. [Smith, „Article“, p. 45]. Ne koristiti op. cit.
5. Za radove koje je napisalo više od troje autora, u fusnoti će se navesti ime prvog popisanog autora i nakon toga „et al.“ ili „i dr.“ [„and others“], bez ubačene interpunkcije.
6. Za izvore sa interneta slijediti sljedeći format: Ziaudin Sardar, „Welcome to postnormal times“, <http://ziauddinsardar.com/2011/03/welcome-to-postnormal-times/>, pristupljeno 4. 12. 2014.
7. Tamo gdje je neophodno, naslove djela na jezicima koji nisu jezici rada navoditi u izvornom jeziku, a u uglastim zagrada dati prijevod naslova na jezik na kojem je rad pisan. Naslove u nelinearnim pismima navoditi transliterirane, s prijevodom na jezik na kojem je rad pisan, kao gore.
8. Koristiti samo fusnote i označavati ih brojevima (a ne latiničnim slovima). Kada se u glavnom tekstu spominje referenca iz fusnote, potrebno je da broj kojim je označena prati neki interpunkcijski znak.

Slike

Dijagrami, grafikoni, mape, nacrti i drugi crteži moraju se predati u formatiranom obliku. Mora se dati popis potpisa pod slikama označenih kao Slika 1, Slika 2, itd., uključujući odgovarajuće priznanje autorskih prava. Fotografije se dostavljaju u elektronskom formatu (JPEG ili TIFF) i moraju imati minimalno 300 dpl. Za sve ilustracije na koje postoje autorska prava autori moraju pribaviti odgovarajuće saglasnosti od njihovih vlasnika.

Opće upute za oblikovanje rada

- Autor prvenstveno mora biti dosljedan. U cijelom radu mora se pridržavati pravopisa; organizacija rukopisa (naslovi i podnaslovi) mora biti razgovijetna.
- Ako autor nije izvorni govornik engleskog jezika, preporučuje se da verziju rukopisa na engleskom provjeri izvorni govornik.
- Navodnici: Polunavodnici (‘ ’) se koriste za isticanje riječi, pojmova ili kratkih fraza unutar teksta. Direktni citati koji sadrže manje od dvadeset i pet riječi stavljaju se pod navodnike („ “). Pod navodnike se stavljaju i naslovi članaka iz časopisa i referentnih djela. Veći dijelovi citiranog teksta

(npr. više od dva retka) pišu se u posebnom odjeljku, uvučenom s lijeva, sa po jednim praznim redom iznad i ispod odjeljka. Ove veće odjeljke, tzv. „blok-citate“, ne treba stavljati u navodnike.

Prikazi knjiga

Prikaz obično sadrži između 800 i 1.200 riječi. Podnaslove treba svesti na minimum, a fusnote treba što rjeđe koristiti. Prikaz knjige treba biti naslovljen bibliografskom informacijom u skladu sa sljedećim pravopisom:

Ime i prezime autora, *Naslov knjige*, Sarajevo: Matica bosanska, 2014. Str. 215, ISBN, 25 KM.

ili

Observing the Observer: The State of Islamic Studies in American Universities, By Mumtaz Ahmad, Zahid Bukhari & Sulayman Nyang (eds). London: IIIT, 2012. Pp. xxxiii+258. ISBN 978 1 56564 580 6. €17. \$23.

Ime autora prikaza i njegovu institucionalnu pripadnost navesti na kraju rada (npr. Sarah Kovačević, Free University of Sarajevo).

Sadržaj prikaza

Prikazi se pišu za multidisciplinarno čitateljstvo koje obuhvata naučne, političke i religijske zajednice. Na autoru je da odluči na koje će se elemente u prikazu usredotočiti, kojim redoslijedom i koliko temeljito, ali, kao putokaz može poslužiti sljedeći spisak:

- Dati *kratak pregled* glavnih ciljeva djela za koje se piše prikaz, glavnih teza i tema kojima se bavi te koju vrstu empirijskih izvora koristi. Za uredničku knjigu, sumirati glavne teme i naznačiti, samo ukoliko je to potrebno, pojedina poglavlja.
- Navesti koji je *originalni doprinos* tog djela kako konkretnom području istraživanja, tako i nauci općenito (i uporediti ga s drugim djelima, ako je potrebno).
- Ako je svrsishodno, označiti širi kontekst (npr. društvene, političke, naučne probleme ili kontroverze), kojemu ovo djelo daje doprinos i/ili njegov značaj za politiku, istraživanja i praksu.
- *Procijeniti snage i slabosti* (konstruktivno): Koliko je to djelo ispunilo svoju svrhu? Je li ono teorijski i metodološki pouzdano? Jesu li empirijski podaci tačni i dostatni? Je li dobro napisano i dobro urađeno?
- Ako je potrebno, ukazati na greške kojih čitatelji treba da budu svjesni. (Pri tome se treba čuvati klevete). Preporučiti ciljno čitateljstvo za knjigu (npr. istraživači, učenici, studenti, nastavnici, opće čitateljstvo – precizirati na kom nivou, u kom području studija i u kakvoj vrsti nastavnog plana i programa).

Priprema: Korektura i separat

Nakon što je prihvaćen, rad se s ispravkama u PDF formatu e-mailom dostavlja autoru da provjeri ima li činjeničnih i štamparskih grešaka. Autori su odgovorni za provjeru korigiranog rada i preporučuje im se da koriste alatnu traku Comment & Markup da unesu svoje izmjene direktno na korigirani tekst. U ovoj fazi pripreme dozvoljene su samo manje izmjene. Rad s ovim izmjenama treba vratiti u najkraćem roku.

Izdavač će rad u PDF formatu besplatno dostaviti autoru za njegovu ličnu upotrebu. Autorima je dozvoljeno da postavljaju odštampane verzije svog rada u PDF formatu na vlastite web-stranice, bez naknade izdavaču.

Saglasnost za objavljivanje i prijenos autorskih prava

Ako i kada se rad prihvati za objavljivanje, autor pristaje da se autorska prava za ovaj rad prenesu na izdavača. U tu svrhu autor treba potpisati **Saglasnost za objavljivanje** koja će mu se poslati uz prvu, lektoriranu i korigiranu verziju rukopisa.

Kontakt

Sva pitanja mogu se poslati glavnom i odgovornom uredniku na: sekretar@cns.ba.



CONTEXT

Instructions for Authors

Scope

Context: Journal of Interdisciplinary Studies is a peer-reviewed journal committed to the advancement of interdisciplinary research in exploration of the most pressing social and political themes of our time such as the implications of accelerated globalization, pluralism and diversity, human rights and freedoms, sustainable development, and inter-religious encounters. Researchers in humanities and social sciences are invited to contribute to a better understanding of major moral and ethical issues through creative cross-pollination of ideas, perspectives, and methodologies. *Context* welcomes articles as well as book reviews in all areas of interdisciplinary studies. All contributions to the journal must be original and need to display a substantial use of primary-source material. The editors also encourage younger scholars, in early stages of their career, to submit contributions.

Ethical and Legal Conditions

Submission of an article for publication in *Context* implies the following:

1. All authors are in agreement about the content of the manuscript and its submission to the journal.
2. The contents of the manuscript have been tacitly or explicitly approved by the responsible authorities where the research was carried out.
3. The manuscript has not been published previously, in part or in whole, in English or any other language, except as an abstract, part of a published lecture or academic thesis.
4. The manuscript has not and will not be submitted to any other journal while still under consideration for this journal.
5. If accepted, the author agrees to transfer copyright to the Center for Advanced Studies and the manuscript will not be published elsewhere in any form, in English or any other language, without prior written consent of the Publisher.
6. If the submission includes figures, tables, or large sections of text that have been published previously, the author has obtained written permission from the original copyright owner(s) to reproduce these items in the current manuscript in both the online and print publications of the journal. All copyrighted material has been properly credited in the manuscript.

Double-blind Peer Review

Context uses a double-blind peer review system, which means that manuscript author(s) do not know who the reviewers are, and that reviewers do not know the names of the author(s). Please make sure to avoid mentioning any information concerning author name beyond the first page. In case that such information is for some reason necessary, please make sure to draw our attention to that fact so we can anonymize that too before sending the manuscript to the reviewers.

Submission Requirements

Contributions should be submitted in Microsoft Word. Manuscripts should be written in English or Bosnian. For English, the spelling (either British or American) should be consistent throughout.

Manuscripts should not normally exceed 10,000 words inclusive of footnotes. Diacriticals will not be used in transliteration of Turkish, Arabic or Persian.

Manuscript Structure

The text must be formatted with 1.5-inch margins and be double-spaced. All full articles should include an abstract of max. 100 words, as well as the list of 3-10 Key words. Authors should be consistent in their use of capitalization. Overcapitalization should be avoided. The abbreviations 'vol.', 'no.', and 'pt.' are not normally capitalized. The titles of works and periodicals should normally be *italicized*. Foreign words should also be *italicized*.

Bibliographical References in Footnotes

1. Article in journal: John Smith, "Article in journal", *Journal Name*, 14:2 (1992), 142-53.
2. Article in edited book: John Smith, "Article in journal", in *Book Name*, John Smith (ed.) (Place: Publisher, Date), pp. 24-9.
3. Book: John Smith, *Book Name* (Place: Publisher, Date), pp. 65-73.
4. If a reference in a footnote has been mentioned already in an earlier footnote, the footnote should give surname and a brief title only, e.g. Smith, *Book*, p. 23 or Smith, "Article", p. 45. Do not use *op.cit.*
5. Works with more than three authors, the footnote citation should give the name of the first listed author followed by 'et al.' or 'and others' without intervening punctuation.
6. For the Internet sources the following format should be applied: Ziaudin Sardar, „Welcome to postnormal times“, <http://ziauddinsardar.com/2011/03/welcome-to-postnormal-times/>, accessed 4 December 2014.
7. Where necessary titles of works in languages other the language of the paper will be given in the original language with a translation into the language of the paper added after the title in square brackets. Titles in non-roman scripts will be given in transliteration with a translation in the language of the paper if needed, as above.
8. Use only footnotes and mark them by numbers (not roman letters). Footnote reference numbers in the main text should follow any punctuation mark(s).

Figures

Diagrams, charts, maps, plans, and other line drawings must be submitted in camera-ready form. A list of captions, including the appropriate copyright acknowledgements, labelled Figure 1, Figure 2, etc. must be supplied. Photographs should be submitted in electronic format (JPEG or TIFF files) and should have a minimum of 300 DpI. Authors should ensure that the appropriate copyright for all illustrations has been obtained from the copyright-holder.

General style considerations

- Consistency should be the author's priority. Spelling should be consistent throughout; the structure of the manuscript (heading and subheadings) should be clear.
- If author is a non-native speaker of the English language, it is highly recommended to have the English of the manuscript checked by a native speaker.
- Quotation marks: Single quotation marks (' ') are used to distinguish words, concepts or short phrases under discussion. Direct quotations of fewer than twenty-five words should be enclosed in double quotation marks (" ") and run on in the text. Double quotation marks should also be used for titles of articles from journals and reference works. Larger sections of quoted text (i.e. anything over two lines): set these off from other text by adding a blank line above and below the section, and indent the block of text on the left. These larger sections, or 'block quotations', should not be enclosed in quotation marks.

Book Reviews

Reviews should normally be between 800 words and 1,200 words in length. Subheadings should be kept to a minimum and footnotes used sparingly. A book review should be headed by the bibliographical information according to the following convention:

Observing the Observer: The State of Islamic Studies in American Universities. By Mumtaz Ahmad, Zahid Bukhari & Sulayman Nyang (eds). London: IIIT, 2012. Pp. xxxiii+258. ISBN 978 1 56564 580 6. €17. \$23.

The reviewer's name and institutional affiliation will be given at the end of the manuscript (eg. Sarah Kovacevic, Free University of Sarajevo).

Contents of a review

Reviews should be written for a multi-disciplinary readership that spans academic, policy, and religious communities. It is up to the individual reviewer to decide exactly what points should be covered in the review, in what order and in what depth, but as a rule of thumb, please consult the following checklist:

- Give a *brief summary* of the main objectives of the work, the main theses and topics covered, the kinds of empirical sources used. In an edited volume, summarise the main themes and refer to individual chapters only as appropriate.
- Describe the *original contribution* of the work to its particular field of study, and to scholarship in general (compare with other works as appropriate).
- If appropriate, delineate the wider *context* (e.g. social, political, scientific problems or controversies) to which this work contributes and/or its *implications* for policy, research, or practice.
- *Assess the strengths and weaknesses* (in a constructive way): How well does the work meet its purpose? Is it theoretically and methodologically sound? Are the empirical data accurate and adequate? Is it well written and well produced?
- If necessary, point out *errors* that readers should be aware of (beware of libel!).
- Recommend a *target audience* for the book (e. g. researchers, students, teachers, general readers – detailing at what level and field of study, in what kind of course curriculum).

Production: Proofs and Offprints

Upon acceptance, a PDF of the article proofs will be sent to the author by e-mail to check carefully for factual and typographic errors. Authors are responsible for checking these proofs and are strongly urged to make use of the Comment & Markup toolbar to note their corrections directly on the proofs. At this stage in the production process only minor corrections are allowed. Proofs should be returned promptly.

A PDF file of the article will be supplied free of charge by the publisher to the corresponding author for personal use. Authors are allowed to post the pdf post-print version of their articles on their own personal websites free of charge.

Consent to Publish and Transfer of Copyright

By submitting a manuscript, the author agrees that the copyright for the article is transferred to the publisher if and when the article is accepted for publication. For that purpose the author needs to sign the **Consent to Publish** which will be sent with the first proofs of the manuscript.

Contact Address

All inquiries can be sent to the editor in chief at: sekretar@cns.ba.



CONTEXT

Sadržaj | Contents

Problemi priznanja Islamske vjerske zajednice u Austriji	7
<i>Rijad Dautović</i>	
Institutional Arrangements for Religion in Kosovo	25
<i>Jeton Mehmedi</i>	
Iskušnja vremena i odgovornost historičara	35
<i>Ramiza Smajić</i>	
Shakespeare i Orijent: Utjecaj šekspirijanske drame u Aziji	77
<i>Shahab Yar Khan</i>	
Šta je to Šerijat? Uvod u epistemologiju normativne hermeneutike u islamu	85
<i>Beddy Ebnou</i>	
Ideja antropologije islama.....	95
<i>Talal Asad</i>	
Prikazi knjiga / Review Article	113
Uputstva autorima.....	143
Instructions for Authors	147

