

CONTEXT

JOURNAL OF
INTERDISCIPLINARY STUDIES

■ VOLUME 4
NUMBER 2
2017

ČASOPIS ZA
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE

■ GODINA 4
BROJ 2
2017.

ISSN 2303-6966



9 772303 695801

CNS

CENTAR ZA NAPREDNE STUDIJE
CENTER FOR ADVANCED STUDIES
S A R A J E V O

CONTEXT

JOURNAL OF
INTERDISCIPLINARY STUDIES

ČASOPIS ZA
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE

CONTEXT

ČASOPIS ZA
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE

Context: Časopis za interdisciplinarne studije 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 objavljivat ćemo 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

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

Context: Časopis za interdisciplinarne studije (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 4
NUMBER 2
2017

ČASOPIS ZA
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE ■ GODINA 4
BROJ 2
2017.

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 Mujić, *University of Sarajevo*

ADVISORY BOARD

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.

CONTEXT

Članci i rasprave / Articles

The Central Spiritual Administration of the Muslims of Russia (TsDUM) and its strategy of subordinate partnership in dialogue with the Russian Orthodox Church

*Renat Bekkin*¹

Abstract: Under conditions of competition with other federal muftiates, the Central Spiritual Administration of the Muslims of Russia (TsDUM) has developed a deliberate focus on maintaining good relations with the Russian Orthodox Church (ROC). This paper analyses the strategy of TsDUM and its mufti Talagat Tadzhuddin regarding the ROC. The author argues that Tadzhuddin's actions indicate he may be playing a more complicated game than his policy of cleaving closely to the ROC of itself suggests. Against researchers and experts who consider Tadzhuddin's actions irrational, the author argues Tadzhuddin is a skilful strategist who has deliberately donned the mask of the holy fool (*yurodivy*). The author also offers a brief overview of the history of TsDUM in the 1990s and 2000s, exploring the reasons behind the disintegrative processes within the muftiate that began in 1992.

Key words: Islam in Russia, the Central Spiritual Administration of the Muslims of Russia (TsDUM), the Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly (OMDS), muftiate, mufti.

Introduction

On September 22, 1788, Catherine II signed an epoch-making decree proclaiming the creation of the Spiritual Mohammedan Assembly in Ufa. This was subsequently renamed the *Orenburgskoe magometanskoe duhovnoe sobranie* (the Oren-

1 Renat Bekkin, D.Sc. in Economics, Cand.Sc. in Law, Leading research fellow at the Institute for African studies, the Russian Academy of Sciences; Ph.D. student at Södertörn University (Stockholm).

burg Mohammedan Spiritual Assembly or OMDS). It brought together Muslim religious figures from almost every territory of the Russian Empire.² Its establishment secured for Islam the official status of a “tolerated” religion in Russia.

The creation of OMDS was a radical step with serious consequences for the entire hierarchical system of the Muslim community of Russia. The state was building a system of relations with Islam that was fundamentally different from what had existed since the second half of the 16th century. Islamic scholars in Russia had previously lacked a hierarchical structure. Local imams based their legitimacy on their personal authority among the Muslims of their community.³

Not only did OMDS begin to administer and regulate Muslim religious practices centrally, it also acted as intermediary between the millions of Muslims in the empire and the authorities. The government naturally found it more convenient to deal with an organised structure incorporated into the system of state-controlled institutions than with individual and un-institutionalized members of the Russian Islamic ummah, who relied on their authority among Muslims and needed neither legitimation nor support from the state.⁴

OMDS and the other Muslim muftiates in the Russian Empire (the Taurian Mohammedan Spiritual Directorate and the Transcaucasian Mohammedan Spiritual Directorates of Sunni and Shiite Teachings) were incorporated into the system of government institutions along with the the Orthodox Russian (*Rossiyskaya*) Church (PRC)⁵ and cooperated with it as fellow units of the state apparatus rather than as independent religious organisations. On the other hand, the PRC enjoyed more privileges than the other religious organisations and, as the state religion, Orthodoxy had a higher status in imperial legislation than Islam. To

2 The assembly became a unit of the government administration, responsible for the religious affairs of Muslims in the European part of Russia (*de facto* and later *de jure* excluding the North Caucasus), Siberia and parts of Central Asia, including the Kazakh steppe. The religious affairs of Muslims living in the Crimea and Western provinces were regulated by the Taurian Mohammedan Spiritual Directorate, established in 1794.

3 “Submission to the decisions of a particular ‘*alim* (pl. ‘*ulama*) – an expert in theology, Islamic traditions and ethical and legal rules (Shariah), depended solely on his personal authority, level of knowledge, and way of life,” (Denis Denisov, *Ocherki po istorii musul'manskih obschin Chelyabinskogo kraya (18 – nachalo 20 v.)* [Essays on the history of Muslim communities in the Chelyabinsk Region (from the 18th to the early 20th century)]. (Moscow: Mardjani Foundation, 2011), p. 43).

4 It is not by chance that some Muslim religious leaders had a negative view of OMDS. For more on this, see: Alfred Bustanov, “The Bulghar Region as a “Land of Ignorance”: Anti-Colonial Discourse in Khvārazmian Connectivity” in *Journal of Persian studies*, 9 (2016), pp. 183-204.

5 The name “The Russian (*Russkaya*) Orthodox Church”, or the “Moscow Patriarchate” was formalised only in 1943. In the laws of the Russian Empire, the name used was “The Orthodox Russian (*Rossiyskaya*) Church.” In the theological and secular literature, the following names are also common: The Russian (*Rossiyskaya*) Orthodox Church, the Pan-Russian (*Vserossiyskaya*) Orthodox Church, the Orthodox Catholic Greco-Russian Church, the Orthodox Greco-Russian Church, and the Russian (*Russkaya*) Orthodox Church. According to some authors, the continuity of the modern ROC with the Russian Orthodox Church as it existed under the Russian Empire is at the very least debatable.

begin with (up until 1803), OMDS was directly subordinate to the Holy Governing Synod (supreme body) of the the Orthodox Russian (*Rossiyskaya*) Church. Later the affairs of the Orthodox and the Muslim religions were administered by different agencies, but the head of the Synod, the chief procurator, participated in discussions of state religious policy towards Islam.

By 1830s, OMDS was already firmly established as an institution facilitating state control over *‘ulama’* activities and representing the Muslim population of the empire in their relations with the authorities.⁶

It has undergone only minor changes since. Projects of the second half of the 19th and early 20th centuries aimed at reforming it were never fully implemented. In Soviet times, the Ufa muftiate not only survived but even managed to retain its importance as a religious organisation with jurisdiction over the European part of the USSR and Siberia. What did change was the procedure for selecting candidates for election as mufti.

Notwithstanding competition from other muftiates aspiring to represent all the Muslims of Russia, OMDS’ post-Soviet successor, the Central Spiritual Administration of the Muslims of Russia (TsDUM) has succeeded in remaining one of the largest Muslim religious organisations in modern Russia, measured by the number of registered religious communities it comprises. TsDUM also claims to be the key partner representing Muslims in their relations with state authorities and the Russian Orthodox Church. TsDUM managed to acquire and keep this status largely thanks to a well thought-through strategy of relations with the ROC.

In discussing dialogue between Orthodox Christians and Muslims in modern Russia, one must first clarify the level it is being conducted at and who the main players are.

Such dialogue is conducted at two main levels: between ordinary believers (observant and non-observant Orthodox Christians interacting with practicing and ethnic Muslims) and between religious leaders⁷ and the organisations they represent. Interaction between the ROC and the Muslim spiritual administrations (muftiates) can involve a third party, i.e. the state, an important and often inevitable intermediary.

To give an example, under both the Russian Empire and the Soviet Union, interaction between Muslim and Orthodox religious organisations took place only through the mediation of government officials.

6 According to Gavrillov and Shevchenko, OMDS was “an optimal form of organisation. It allowed the country’s Muslim community to be institutionalised as an important element and actor within the creative development of Russian civilization.” (Yurij Gavrillov, Aleksandr Shevchenko, *Islam i pravoslavno-musul'manskie otnosheniya v Rossii v zerkale istorii i sociologii* [Islam and Orthodox-Muslim relations in Russia in the mirror of history and sociology], (Moscow: Kulturnaya revolyuciya, 2010), p. 37).

7 In Russian, the term “spiritual leaders” is often used as a synonym for religious leaders. In my opinion, the use of this term is not entirely correct. Not every religious leader is also a spiritual one.

In modern Russia, the situation is visibly different. Both the ROC and the Muslim spiritual administrations have the formal right to conduct independent policy in the sphere of inter-confessional interaction.

This is how it looks at first glance, but there is an important circumstance that must be taken into account in talking about the relationship between the ROC and the muftiates. In the Russian context, this is not interaction between independent entities equally equidistant from the state, but between a *de facto* established church (the ROC), on the one hand, and Muslim religious organisations representing what is called a “tolerated” religion, i.e. a confession whose rights and privileges are limited in comparison with the ROC in most Russian regions, on the other.

The ROC justifies the thesis of Orthodoxy’s primacy over the other religions in Russia by drawing a linkage between ethnic and confessional identity, so that “Russian Muslims, Jews, Buddhists, Catholics, etc., are recognised by the ROC as independent ethno-confessional minorities (while religious minorities without ethnicity, e.g. the Pentecostals, are ignored)”.⁸ Speaking on the subject, Patriarch Kirill has made two important reservations: other confessions must (and usually do) recognise the predominance of the Russian Orthodox element in the construction of Russian identity and of the ROC in religious relations with the state.⁹ The ROC’s right to the position of first among equals (i.e. the other confessions) is justified not only by Orthodoxy’s numerical superiority, but also by its alleged contribution to the development of the Russian state: “The Russian Orthodox Church deserves the honorific of the largest, oldest and most influential religious organisation in the country and one that has made a decisive contribution to its formation and development.”¹⁰

The concept of “traditional religions” has played a major role in justifying the primacy of the ROC. One of its authors is Igor Kunitsyn, a former official of the Moscow Patriarchate. Back in 2004, he wrote about the prerequisites for forming a system of traditional religions:

There is a brutal information war in our country, more precisely, a war about the differences within it, a war of values. The technological basis for this weapon of “bloodless defeat” is global information exchange and tracking systems that allow values in a given region to be monitored and influenced. The weapon’s purpose is to deprive peoples of socio-cultural protective mechanisms. They are working inconspic-

8 Alexander Verkhovsky, “Nacionalism rukovodstva Russkoi pravoslavnoy tserkvi v pervom desyatiletii XXI veka” [The nationalism among hierarchs of the Russian Orthodox Church in the first decade of the XXI century], in *Pravoslavnyya tserkov pri novom patriarhe* [The Russian Orthodox Church Under the New Patriarch], (Moscow: ROSSPEN, 2012), p. 149.

9 James Warhola not entirely correctly called this “hegemonic ecumenism.” For more on this, see: James Warhola, “Religiosity, Politics and Formation of Civil Society in Multinational Russia” in *Burden or Blessing? Russian Orthodoxy and the Construction of Civil Society and Democracy*, Ch. March (ed.) (Boston: Boston Univ., 2004), pp. 91-98.

10 *Russkaya doktrina* [Russian doctrine], O.A. Platonov (ed.) (Moscow: Institut russkoi civilizacii, 2016), p. 176.

uously but constantly to bring about the spiritual disorientation of the Russian people. Cultural heritage is devalued. The sharp edge of the weapon is directed against traditional values and denominations. In many countries they want Russian citizens to feel they are European, Asian, anything, just not Russian; Catholic, Protestant, Krishna, just not Orthodox. On the world stage, the global totalitarian system is raising its head and growing stronger... The current legislation covers a far narrower range of problems than is necessary. A religious policy must be built that provides legal tools to protect traditional spiritual values from destructive global processes.¹¹

Kunitsyn proposed dividing traditional confessions into federal and regional ones. He offers the ROC and TsDUM as examples of the former.

As well as subjective factors (the muftiate's absolute loyalty to the state and the ROC), there is also a weighty objective factor – history: TsDUM has a history that goes back to 1788, unlike the other muftiates of modern Russia, which were created at the end of 20th century. Under Kunitsyn's concept, they would be granted the status of regional traditional religions. The federal government can thus wash its hands of the matter, if the regional authorities ban the activities of a less loyal muftiate, e.g., the Council of Muftis of Russia.¹² It is no accident that it was in defining an artificial construct like “traditional Islam” that the Orthodox publicist Roman Silantyev wrote, “In Russia, it is traditional Islam that teaches Muslims to be law-abiding citizens of Russia and, of course, to respect the Christian majority.”¹³

In modern Russia, a traditional religion is understood as one that is traditionally professed by people who live within the country.¹⁴ There are, however, grades of traditional religion. According to Vsevolod Chaplin, the second most important person in the ROC after the Patriarch in 2015 and the ideologue of the conservative wing of modern Russian Orthodoxy, “confessional minorities (including atheists) may be tolerated within the ‘single community of faith,’ but are ‘excluded from its basic social and mystical mission.’”¹⁵

In other words, in Chaplin's opinion, there is in Russia a dominant religion called to a social and mystical mission, while there are also tolerated religions called to serve a more modest purpose – to exercise pastoral care for the members of confessional minorities. It would appear to have been Chaplin who reintroduced the term “tolerated religion,” which existed in the Russian Empire from the end of the

11 Igor Kunitsyn, “Federal'ny zakon i nacional'ny interes” [Federal law and national interest], in *NG-Religii*, 2 June (2004).

12 There are several current translations for the title of this muftiate, e.g., *The Russian Council of Muftis*, *Russia's Council of Muftis*, etc.

13 Andrey Mel'nikov, “Prinuzhdenie k mezhhobshinnomu miru” [Coercion to intercommunal peace], in *NG-Religii*, 2 February (2011), http://www.ng.ru/ng_religii/2011-02-02/1_islam.html, accessed 15 January 2019.

14 At the same time, situations can arise when the people traditionally professing a particular religion come to hold non-traditional interpretations of their religion. This is the case with Islam.

15 Vsevolod Chaplin, *Cerkov' v Rossii: obstoiateľstva mesta i vremeni* [The Church in Russia. Circumstances of place and time] (Moscow: Izdatel'skij sovet Russkoj Pravoslavnoj Tserkvi, 2008), pp. 151, 185.

18th century up to 1917, back into the lexicon of the modern ROC. It is noteworthy that three of the four modern traditional religions are considered “tolerated religions”, viz. Islam, Buddhism and Judaism.¹⁶

It is also noteworthy that both Silantyev and Chaplin have been directly engaged on matters relating to dialogue with other confessions, the former in 2001–2005, as secretary of the Interreligious Council of Russia (IRC), the latter in 2001–2009, when he was deputy chairman of the Moscow Patriarchate’s Department for External Church Relations and also a member of the ICR.

The IRC was established in 1997 and is the main pan-Russian representative body and platform for communication between the ROC’s hierarchs and the heads of the Russian muftiates.

The Interreligious Council of Russia

At present (as of January 2019), the Presidium of the Interreligious Council of Russia consists of Patriarch Kirill of Moscow and All Russia (honorary chairman), Metropolitan Illarion (chairman of the Moscow Patriarchate’s Department of External Church Relations), Ravil Gaynutdin (chairman of the Spiritual Administration of the Muslims of the Russian Federation (DUM RF)),¹⁷ Talgat Tadzhud-din (chairman of TsDUM), Ismail Berdyev (chairman of the Coordination Centre for Muslims of the North Caucasus), Kamil Samigullin (chairman of the Spiritual Administration of the Muslims of the Republic of Tatarstan (DUM RT)), Berel Lazar (chief Rabbi of Russia, the Federation of Jewish Communities of Russia), Adolph Shayevich (chief Rabbi of Russia, the Congress of Jewish Religious Associations and Organisations of Russia) and Damba Ayusheyev (head of the Buddhist traditional Sangha of Russia).

The IRC includes four leaders of Muslim spiritual administrations: Ravil Gaynutdin (Moscow), Talgat Tadzhuiddin (Ufa), Ismail Berdyev (Moscow), and Kamil Samigullin (Kazan). DUM RT gained representation on the Council in February 2017.¹⁸ Its inclusion underscores the fact of its recognition at federal level.

16 For more on tolerated confessions in the Russian Empire, see: Paul Werth, *At the Margins of Orthodoxy: Mission, Governance, and Confessional Politics in Russia’s Volga-Kama Region, 1827–1905* (Cornell University Press, 2001).

17 The official website of the IRC names the Council of Muftis of Russia as one of the founders of the Council. One of the members of the IRC’s presidium, Gaynutdin is referred to as Chairman of the Spiritual Administration of the Muslims of the Russian Federation (DUM RF). The DUM RF was created in 2014 and intended gradually to replace the Council of Muftis. Because of discontent on the part of some regional muftiates, the Council has not yet been liquidated. Gaynutdin remains chair of both muftiates.

18 “Svyateyshiy Patriarch Kirill vozglavil zasedanie Prezidiuma Mezhreligioznogo soveta Rossii” [His Holiness Patriarch Kirill chairs a meeting of the Presidium of the Interreligious Council of Russia], <https://mospat.ru/ru/2017/02/22/news142642/>, accessed 15 January 2019.

Three of the four muftiates (the Council of Muftis of Russia, the Central Spiritual Administration of the Muslims of Russia, and the Coordination Centre for Muslims of the North Caucasus) claim to be Muslim religious organisations of an all-Russian basis. In recent years, however, the ascendancy of the North Caucasian muftiate led by Ismail Berdyev has significantly decreased.

Given that there are at least three muftiates in Russia claiming to be all-Russian,¹⁹ the ROC can choose which one to cooperate with.²⁰

It is the ROC rather than the muftiates which decides who to conduct dialogue with and in what format. In turn, this circumstance influences the choice of strategy pursued by each of the muftiates in interacting with the ROC. For example, in 2006, when it became obvious the ROC was favouring TsDUM, one of the competing muftiates, the Council of Muftis of Russia, initiated the creation of a commission on Islamic-Christian dialogue.²¹ The initiators announced a commission consisting of Muslims would conduct dialogue with representatives from all the Christian churches and other faiths.²² The idea was negatively perceived by the Moscow Patriarchate's Department of External Church Relations (OVTsS), however, and no project was ever implemented.²³ In other words, the idea had been to create a structure to function in parallel with the IRC. The principal difference would have been that, in contrast to the IRC, the leading role in the commission would have been played by Muslim and not Orthodox figures.

The ROC thus demonstrated that dialogue was possible only when it was acting as "elder brother."²⁴ This position has been actively promoted by the church in society since the early 2000s. While still metropolitan of Smolensk and Kalin-

19 The role of the third federal muftiate in modern Russia *de facto* belongs to the Spiritual Assembly of the Muslims of Russia (DSMR), established in 2016.

20 In their turn, representatives of the government can also conduct dialogue with representatives of another, competing muftiate.

21 "Pri Sovete muftiev RF sozdana komissiya po islamo-khristianskomu dialogu" [A commission on Islamic-Christian dialogue has been created under the Council of Muftis of the Russian Federation], <https://ria.ru/20060302/43872129.html>, accessed 15 January 2019.

22 "Pri Sovete muftiev RF sozdana komissiya po islamo-khristianskomu dialogu"

23 "Zamglavy OVTsS kriticheski odnositsya k idee sozdaniya pri Sovete muftiev komissii po islamo-khristianskomu dialogu" [The OVTsS deputy head criticizes the idea of creating a commission on Islamic-Christian dialogue under the Council of Muftis], <http://www.patriarchia.ru/db/text/87023.html>, accessed 15 January 2019.

24 Father Valerian Krechetov, rector of the Church of the Intercession of the Most Holy Mother of God in Akulovo village and senior confessor of the Moscow diocese, said recently "The attitude towards Orthodoxy among faithful and true Muslims is not at all hostile, as is commonly believed." Father Valerian said that when conducting a course of talks two years ago at the Surikov Institute in Moscow, he was approached by a Muslim who had attended the lectures, who said his grandfather had told him 'When you meet a Christian, respect him. This is your elder brother.' 'This was the traditional attitude of true Muslims,' the priest emphasized. (Petr Mul'tatuli, "Imperator Nikolay II i musul'mane" [Emperor Nicholas II and the Muslims] <https://rusk.ru/st.php?idar=27036>, accessed 15 January 2019).

ingrad, Kirill stated that “Russia is an Orthodox country with national and religious minorities.”²⁵

Obviously, the ROC prefers to interact with a muftiate that shares this idea that Russia is an Orthodox country, even if it does not express it directly (i.e. in public statements), but only implicitly (i.e. through its policy towards the ROC).

The causes of disintegration of the Spiritual Administration of the Muslims of the European Part of the USSR and Siberia (DUMES)

As mentioned earlier, the history of TsDUM began on September 22, 1788, when the Empress Catherine II’s decree “On the Establishment of the Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly” was published. Since then, the organisation has changed its name²⁶ and seat several times, but the descent of modern TsDUM from OMDS is not disputed by anyone, including its main competitor, the Council of Muftis of Russia.

Measured by the number of registered Muslim communities, TsDUM is the third largest muftiate in Russia, after those of Dagestan and Tatarstan.²⁷ They are regional spiritual administrations, however, while TsDUM is an all-Russian muftiate comprising Muslim communities of the European part of Russia and Siberia, as well as the Baltic countries.

Soon after the collapse of the Soviet Union, important changes took place in the system of spiritual administrations in both the Russian Soviet Federative Socialist Republic (RSFSR) and other former Soviet Union republics. Some muftiates ceased to exist and new ones established in some cases on their remains split up into regional muftiates.

TsDUM (while still DUMES) faced a problem with separatism in the 1990s. By 1988, there were 142 officially registered Muslim communities within the

25 “Mitropolit Kirill: Rossiya – pravoslavnaya, a ne “mnogokonfessional’naya” strana” [Metropolitan Kirill: Russia is an Orthodox, not a “multi-confessional” country], *Pravoslavnoe obozrenie “Radonezh”*, 8 (2002).

26 In 1948, TsDUM was renamed the Spiritual Administration of Muslims of the European Part of the USSR and Siberia (DUMES). In 1994, when the Supreme Coordination Centre of the Spiritual Administrations of Muslims of Russia, which in 1998 merged with the Council of Muftis of Russia, was being formed, DUMES was renamed the Central Spiritual Administration of the Muslims of Russia and the European Countries of the CIS (official short name – TsDUM). In October 2000, during another re-registration, its name was changed to the Central Spiritual Administration of the Muslims of Russia (TsDUM of Russia). This has remained unchanged.

27 As of mid-2017, the muftiate of Dagestan had the largest number of Muslim communities (2800), followed by DUM RT (1500 communities) and TsDUM (1400 communities). https://www.riadagestan.ru/news/society/rejting_musulmansikh_obshchin_rossii/, accessed 15 January 2019.

DUMES structure.²⁸ By 1992, the disintegration of DUMES into independent regional spiritual administrations (DUMs) had begun. In August 1992, the Ufa, Kazan, Saratov and Tyumen *muhtasibats*,²⁹ later renamed muftiates, announced their withdrawal from DUMES. Talgat Tadzhuiddin had been chairman of DUMES since 1980, but over time he had lost credibility with certain believers, including some *muhtasibs* and imams.³⁰

When asked what had caused the withdrawal of the muftiates from DUMES and the formation of separate regional ones, my respondents, who had played a key role in the process, singled out the following reasons: 1) the inconvenience of communicating with Ufa to solve current issues (“the geographical factor”),³¹ 2) bureaucratization of DUMES apparatus,³² and 3) the poor management of Muslim communities in the regions.³³ In the national republics, politics also played a significant role. During the sovereignty wave of the early 1990s, the leaders of the national movements in Tatarstan, Bashkortostan and certain other republics realized their need for religious centres of their own, independent of Ufa.³⁴

The financial factor (esp. foreign aid) was also important. The celebration in 1989 of the 1100th anniversary of Islam in Russia and the 200th anniversary of the creation of the Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly in Ufa was a signifi-

28 TsDUM, in *Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii* [Islam in the Territories of the Former Russian Empire: Encyclopaedic Lexicon], Vol. I. (Moscow: Vostochnaya literatura, 2006), p. 436.

29 A *muhtasibat* is an administrative unit of a Spiritual Administration of Muslims, uniting the registered Muslim communities within a given territory.

30 One of the most notorious scandals was the conflict in Naberezhnye Chelny in 1992. During the opening of Tauba mosque, some believers protested against stained glass windows, which included crosses and the star of David, in line with a sketch by Tadzhuiddin. Several people tried to dismantle them. In response, Tadzhuiddin publicly struck *muhtasib* Idris Galyautdin with a whip. It is noteworthy that the first constituent congress, which announced the establishment of one of the first independent muftiates, DUM RT, was held on the territory of the Tauba mosque.

31 Interview with G. Galiullin, 31.05.2018. Author's field materials.

32 “To get the necessary seal of Mufti T. Tadzhuiddin on the charter of a newly created organisation, walkers from remote regions sometimes had to wait in Ufa for weeks.” (Interview with N. Ashirov, 30.01.2018. Author's field materials).

33 “After my return from Algeria, where I studied at an Islamic university, I found that the atmosphere at TsDUM was not quite adequate. I would say that I met with complete collapse of the administrative apparatus.” Interview with N. Ashirov, 30.01.2018. Author's field materials.

34 Ayslu Yunusova, Danil' Azamatov, *225 let Central'nomu duxovnomu upravleniyu musul'man. Istoricheskie ocherki* [225 years of the Central Spiritual Administration of Muslims of Russia. Historical essays] (Ufa: GUP RB UPK, 2013), p. 342. As for the authorities in the republics, they were often indifferent to the emergence of independent muftiates. This happened, for example, three years after the creation of DUM RT in Tatarstan. At the same time, the authorities retained control over the religious situation. According to the mufti of Tatarstan in 1992-1998. G. Galiullin, it was impossible to build a single mosque without coordination with the Republic authorities. (Interview with G. Galiullin, 31.05.2018. Author's field materials).

cant event in strengthening the international authority of DUMES and of Tadzhuiddin personally, who initiated and organised the event.³⁵ For Muslims abroad, this became a symbol of the recognition of Islam in the Soviet Union. DUMES began to receive financial aid from the countries of the Muslim East. These funds were completely controlled by Tadzhuiddin.³⁶ The realisation that one could approach sponsors directly, without the mediation of Ufa, also played an important role in the desintegration of DUMES.³⁷

For the sake of completeness, one should mention that the personal qualities of mufti Talgat Tadzhuiddin also played a significant role in the rise of separatism.³⁸ As Valiulla Yakupov has pointed out, “those researchers who believe the split in Tatar Islam associated with Tadzhuiddin’s personality began in 1992 are wrong. There was already a substantial split. In fact, this quarrelsome personality from Tatar Islam had been causing problems from the very beginning of his activities as mufti.”³⁹

There were also objective circumstances facilitating the decentralization of DUMES. With the liberalization of public life in the USSR in general and Russia in particular, it became easier to register new religious communities on the ground and create new Muslim religious organisations.⁴⁰

Talgat Tadzhuiddin received suggestions from imams to create regional structures and expand existing powers, giving them the authority to register new communities and approve imams in their regions. He rejected these proposals, however, considering them manifestations of separatism.⁴¹

Changing political conditions in the USSR in the late 1980s and early 1990s meant the former system of sole management with a strict vertical of power within the muftiate needed to be democratized. DUMES-TsDUM, as represented by its leader, mufti Tadzhuiddin, was not ready for change, however. In fact, TsDUM followed the

35 Interview with G. Galiullin, 31.05.2018. Author’s field materials.

36 “... An attempt to maintain strict one-man power and uncontrolled expenditure of large monetary donations from abroad at that time alienated some of the Muslim leaders from him, despite all the loyalty that had been built up to him.” (Interview with N. Ashirov, 30.01.2018. Author’s field materials).

37 Valiulla Yakupov, *Islam v Tatarstane v 1990-e gody* [Islam in Tatarstan in 1990s] (Kazan: Iman, 2005), pp. 59-60.

38 “As a result of various events that contributed to discrediting TsDUM, during 1992-1998 T. Tadzhuiddin had lost control of most of the religious communities of Muslims in Russia. This was due, in many ways and as already mentioned, to his personal behaviour, his far-from Muslim morality, and innovations he introduced into religion.” (Interview with N. Ashirov, 30.01.2018. Author’s field materials).

39 Valiulla Yakupov, *Islam v Tatarstane v 1990-e gody* [Islam in Tatarstan in 1990s] (Kazan: Iman, 2005), p. 124.

40 Interview with N. Ashirov, 30.01.2018. Author’s field research.

41 Interview with N. Ashirov, 30.01.2018. The proposals for decentralization of DUMES were of various kinds, some quite radical, reducing the muftiate’s activities in Ufa to the role of focal point for the regional spiritual administrations (Ayslu Yunusova, Danil’ Azamatov, *225 let Central’nomu duxovnomu upravleniyu musulman. Istoricheskie ocherki* [225 years of the Central Spiritual Administration of Muslims of Russia. Historical essays] (Ufa: GUP RB UPK, 2013), p. 341).

same strategy as in Soviet times, when the state tightly controlled the activities of religious organisations, including the muftiates. In contrast to the ROC, which had since the late 1980s acted as equal partner of the state, TsDUM found itself unable to build relations of the same quality, even with some regional authorities (including in the national republics), never mind the federal government.

The first independent muftiates were the spiritual boards of the Muslims of the Republic of Bashkortostan and of the Republic of Tatarstan (DUM RB and DUM RT, respectively). They were created quite literally one after another: on August 21, 1992, a constituent congress was held for DUM RB in Ufa, while a similar congress was held in Naberezhnye Chelny on the following day, at which the creation of DUM RT was announced.

According to Gabdulla Galiullin, the decision to create the muftiate in Tatarstan was spontaneous.⁴² Leaders of the Bashkir national movement suggested their Tatarstan colleagues create an independent muftiate. The founding documents for DUM RB were used as a model.⁴³ Delegates to the congress in Ufa travelled by bus to the city of Naberezhnye Chelny in the east of Tatarstan, some 252 km from Ufa. Some 200 delegates attended and the decision to create an independent Spiritual Administration of the Muslims of the Republic of Tatarstan was unanimous.⁴⁴

It was not long before the new regional muftiates began to question how their activities were being coordinated. As noted above, Muslims in post-Soviet Russia needed a unified federal Muslim organisation to represent their interests with the national leadership. TsDUM was not up to the task. Even large regional muftiates, such as DUM RT, could not address government directly. The issue of creating a unified federal Muslim organisation was therefore raised shortly after establishment of the independent religious administrations in 1992.

On October 21, 1992, the first congress was held of the Coordination Council of the Heads of the Regional Spiritual Administrations of Muslims in the European Part of the Former USSR and Siberia in Kazan. The Council was later renamed the Higher Coordination Centre for the Spiritual Administrations of Muslims (VKTsDUMR), and the mufti of Tatarstan, Gabdulla Galiullin, was elected chairman.⁴⁵ At first, VKTsDUMR comprised most of the muftiates independent of DUMES, including those formed after the dissolution of the Spiritu-

42 Interview with G. Galiullin, 31.05.2018. Author's field research.

43 Interview with G. Galiullin, 31.05.2018.

44 Interview with G. Galiullin, 31.05.2018.

45 On 22 February 1993, VKTsDUMR was officially registered with the Ministry of Justice. In the spring of 1994, Gabdulla Galiullin, chairman of the Supreme Coordination Centre of the Spiritual Administrations of Muslims of Russia and then chairman of the DUM of the Republic of Tatarstan, was proclaimed supreme mufti of Russia. According to some experts, however, due to his lack of the leadership qualities required in a mufti at the all-Russian level, Galiullin was unable to become head of the federal alternative to TsDUM. (Interview with A.-V. Niyazov, 31.03.2018. Author's field materials.)

al Administration of the Muslims of the North Caucasus.⁴⁶ VKTsDUMR thus became the only muftiate in the history of Russia to include in its structure Muslim religious organisations from the Volga region, the North Caucasus, the Baltic states, the Ukraine, and other regions of the former Russian Empire.

Its history was short, however, and it ceased operations due to disagreement within the leadership.⁴⁷ In 1998, two years after the Council of Muftis of Russia had been formed, some of the muftiate-members of VKTsDUMR joined the new organisation, which claimed to be all-Russian (federal).⁴⁸

As VKTsDUMR had grown stronger, TsDUM had begun losing power. Unhappy with Tadzhuiddin's policy, some imams tried to remove him. In October 1994, an extraordinary plenum of TsDUM was held, at which Tadzhuiddin was removed from office. A 30-year-old imam, Zamir Khayrullin, was elected acting chairman. In his speech to the delegates of the congress, Khayrullin noted Tadzhuiddin "is not in a position to lead the spiritual administration because of his moral dissolution and actions contrary to the norms of Islam."⁴⁹

Tadzhuiddin nonetheless managed to regain the post of chairman by administrative means. For the more than ten years since, there have been no serious attempts to remove him from power. Imams dissatisfied with his policy ultimately chose different tactics and registered communities independently of TsDUM or moved to the Council of Muftis of Russia. Whenever a threat to Tadzhuiddin's power arose within TsDUM itself, he cleverly dismissed any imams attempting to challenge his leadership from their posts before they could take decisive action against him.⁵⁰

The phenomenon of Tadzhuiddin cannot be fully understood unless we take into account the clannish structure of Tatar society in the Volga region and the Urals.

In an article by A.L. Salagaev and S.A. Sergeev, "The Regional Elite of the Republic of Tatarstan: Structure and Evolution," the authors consider the features of this clannish structure. Although they are writing about Tatarstan, their conclusions can be applied to other national republics of Russia:

The political elite of Tatarstan ... for a long time could be regarded as typical of the republics of the Russian Federation: rural in origin, a nomenklatura by virtue of their previous activities, with an authoritarian and patriarchal political culture, clannish (*klanovyi*) (i.e., emphasizing personal loyalty), in so far as relationships between its members are concerned, and predominantly monoethnic.⁵¹

46 Interview with N. Ashirov, 30.01.208. Author's field materials.

47 Interview with G. Galiullin, 31.05.2018. Author's field materials.

48 The Coordination Centre for Muslims of the North Caucasus was established in August 1998, becoming in time the third muftiate of federal significance.

49 "Konflikt vnutri Tsentral'nogo Duhovnogo Upravleniya Musul'man Rossii poluchil novoe razvitiie" [A new episode in the conflict in the Central Spiritual Administration of Muslims has begun], <http://www.interfax-religion.ru/buddhism/?act=archive&div=13382>, accessed 15 January 2019.

50 This happened, for example, in 2005, when Muhametgali Khuzin and Farid Salman tried to remove Tadzhuiddin from some of his posts and reduce him to a mere figurehead.

51 Alexander Salagaev, Sergey Sergeev, "Regional'naya elita respublikii Tatarstan: struktura i evolyuciya" [Regional elite of the Republic of Tatarstan: structure and evolution], in *Politia*, 2 (2013), p. 76.

The authors look at this structure in Tatarstan based on the example of the clan of the first president of Tatarstan, Mintimer Shaimiev. The Shaimiev clan, whose history began in the Soviet Union's declining years, the late 1980s, has a complex internal structure of four circles. The first and closest circle is formed by the family, which includes Shaimiev's closest relatives (his wife, sons, nephews, son-in-law, and others). The second and almost equally close circle is formed by friends of the "family." Its most famous member is the current president of Tatarstan, Rustam Minnikhanov, and his family (i.e. Minnikhanov's own first circle). The third circle includes "socially close" people, who, as a rule, include ethnic Tatars with rural roots.⁵² Members of the third circle were mainly recruited during the years of Shaimiev's presidency to head city administrations and districts of the republic. Those who worked with Shaimiev over the years and who he knows well also belong here. Finally, the fourth circle consists of officials who owe their promotion under Shaimiev to their business acumen and unconditional personal loyalty. The latter quality is no less significant than the first.⁵³

Although Tadzhuiddin's origins are urban, he has also formed his own clan. Here too several circles can be identified, as in the Shaimiev clan. A system of kinship ties connects Tadzhuiddin with many Muslim religious figures, including one of his major opponents – the chairman of the Council of Muslims of Russia, Ravil Gaynutdin, who is married to one of Tadzhuiddin's cousins. "Talгат Tadzhuiddin's preference to be surrounded by relatives has been known for a long time. It is no secret that at the turn of the 1970s and 1980s, Tadzhuiddin tried to marry all the promising students at the Bukhara Mir-i 'Arab madrasah to cousins of his, subsequently appointing them imams of the largest mosques."⁵⁴ Tadzhuiddin built and strengthened his clan deliberately, and, thanks to marital relations, it included at least one more functionary from the Council of Muftis of Russia, Abdul-Vahed Niyazov, in addition to Gaynutdin.

The fact that Gaynutdin is part of Tadzhuiddin's clan had allowed some experts to argue that the confrontation between these two religious figures is a sham.⁵⁵

If we apply the typology of religious leaders used in the sociology of religion, Tadzhuiddin belongs to the category of religious leaders with both hereditary charisma and the charisma of office. He possesses hereditary charisma as a *murid* of Sufi

52 According to the authors, "rural origins and agricultural education remain the *conditio sine qua non* for admission to this circle," (Alexander Salagaev, Sergey Sergeev, "Regional'naya elita respublik Tatarstan: struktura i evolyuciya" [Regional elite of the Republic of Tatarstan: structure and evolution], in *Politia*, 2 (2013), p. 79)

53 Alexander Salagaev, Sergey Sergeev, "Regional'naya elita respublik Tatarstan: struktura i evolyuciya" [Regional elite of the Republic of Tatarstan: structure and evolution], in *Politia*, 2 (2013), pp. 78-79.

54 "Talгат Tadzhuiddin poluchil podderzhku plenuma TsDUM i naznachil muftiem Bashkortostana svoego syna" [Talгат Tadzhuiddin receives the support of TsDUM plenum and appoints his son mufti of Bashkortostan], <https://rusk.ru/st.php?idar=204010>, accessed 15 January 2019.

55 Interview with M. Khuzin, 04.12.2017. Author's field materials.

sheikhs and the *ijazah* and knowledge he acquired from them. His charisma of office is due to his being head of a Muslim religious organisation – the muftiate.

These two charismas can conflict with each other. For example, after the creation of a unified Spiritual Administration of the Muslims of the Republic of Tatarstan in 1998, Farid Salman refused to recognize the decision or abandon attempts to retain the Spiritual Administration of the Muslims of Tatarstan (DUM T), which had existed before uniting with the jurisdiction of TsDUM. Tadzhuiddin provided Salman, who was actually representing the interests of TsDUM, little support, however, preferring to cooperate with the newly created DUM of the Republic of Tatarstan, headed by his former student Gusman Iskhakov.⁵⁶

This example shows that a clan leader's decisions are not necessarily based on formal logic. In the event of a rupture of business relations and conflict with religious figures subordinate to him, the development of further relations with these people depended on whether they had been his students or not. In the first case, he would continue to maintain relations, in the second, there would be an almost complete break. So, for example, Tadzhuiddin stopped communications with his former deputies, Muhametgali Khuzin and Albir Krganov, after their dismissal from TsDUM. At the same time, Tadzhuiddin did not break off relations with his former students who headed up muftiates that separated from TsDUM. This applies to such muftis as R. Gaynutdin and G. Galiullin, amongst others.

TsDUM as the muftiate of Holy Rus'

Throughout his service as head of DUMES and then TsDUM, Tadzhuiddin has unconditionally supported the government.⁵⁷ As the Kazan publicist, Ruslan Aysin, rightly points out “The entire ideological construction of the Ufa muftiate rests on the pillars of following the policy of the country's leaders no matter what they do. Talgat Tadzhuiddin is unique in that he is ready to support any initiatives of the authorities whatsoever, even if they infringe on the rights of the Muslim population.”⁵⁸

56 According to F. Salman, when he asked Tadzhuiddin why he had not supported him against those trying to eliminate TsDUM's influence, Tadzhuiddin replied: “What could I do to my students?” (Interview with F. Salman, 01.06. 2018. Author's field materials).

57 “It (TsDUM – R.B.) is the legal successor of the Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly created by Catherine II. TsDUM and its subdivisions (RDUMs) are the bulwark of traditional Islam – non-politicized, moderate, tolerant and calm, expressing full loyalty to the state and its laws” (Ayslu Yunusova, Danil' Azamatov, *225 let Central'nomu duxovnomu upravleniyu musul'man. Istoricheskie ocherki* [225 years of the Central Spiritual Administration of Muslims of Russia. Historical essays] (Ufa: GUP RB UPK, 2013), p. 359).

58 Ruslan Aysin, “Chto stoit za ocherednym predlozheniem Talgata Tadzhuiddina?” [What is behind the next suggestion of Talgat Tadzhuiddin?], <http://poistine.org/chto-stoit-za-ocherednym-predlozheniem-talgata-tadzhuiddina#.WNYSNFWGMqM>, accessed 15 January 2019.

Other muftiates also demonstrate loyalty to the present political regime, of course, not least among them TsDUM's main competitor, the Council of Muftis of Russia. What distinguishes TsDUM from the latter is the nature of its relations with the ROC and its view on the place and role of Islam in contemporary Russian society.

The essence of TsDUM leadership's position is that Islam is the religion of certain ethnic minorities in Russia (Tatars, Bashkirs, the peoples of the North Caucasus, and migrants from the Central Asia), while Orthodoxy is the religion of the overwhelming majority of the country's population, with all the ensuing consequences.⁵⁹ Back in 2003, in an interview to Internet portal Credo.ru, Tadzhuiddin said:

His Holiness (Patriarch Alexy II – R.B.) and I have known each other for almost twenty-five years; we meet and discuss various issues. We have an arrangement: everyone sows in their own kitchen garden (*ogorod*) ... Imagine, someone comes into your kitchen garden, borrows five to ten square meters and plants radishes, and you wanted to plant onions there. How will this be perceived? That's why we do not carry out any missionary activity among non-Muslims at all.⁶⁰

It appears to be important to the ROC that TsDUM follow the principle that "everyone sows in their own kitchen garden" for the following reasons. The major concern here appears not to be that some ethnic Russians may convert to Islam. This should not be an issue in itself. The larger concern for the ROC seems to be, first and foremost, that the adoption of Islam by Russians undermines the idea of an indissoluble connection between Russian ethnicity and Orthodoxy.

The principle that "everyone sows in their own kitchen garden" finds expression not just in a mutual commitment to refrain from missionary work, but also entails non-interference in the ROC's policy, unless it directly affects communities under the jurisdiction of TsDUM. So, for example, the *de facto* compulsory introduction of "Fundamentals of Orthodox Culture" in certain Russian regions with a predominantly Russian population does not give rise to objections from TsDUM, even though it leads to Muslim students being discriminated against. Moreover, on the principle that "everyone sows in their own kitchen garden," Tadzhuiddin and TsDUM do not interfere in the religious affairs of other Muslim peoples (e.g. in the North Caucasus). All of which gives researchers reason to talk of the ethnocentricity of TsDUM.

In 2003, Tadzhuiddin proposed renaming TsDUM the Islamic Spiritual Administration of the Muslims of Holy Rus'.⁶¹ This initiative was perceived as a

59 James Warhola, "Coexistence or Confrontation? The Politics of Interaction Between Orthodoxy and Islam in Putin's Russia: Culture, Institutions, and Leadership", in *Religion, State, and Society*, 6, no. 4 (2008), p. 345.

60 "Talgat Tadzhuiddin, Verhovny mufti TsDUM: 'U nas s Ego Svyateishestvom ugovor – kazhdy seet v svoem ogorode'" [Talgat Tadzhuiddin, Grand Mufti of TsDUM: "We have an arrangement with His Holiness – everyone sows in his own kitchen garden"], <https://www.portal-credo.ru/site/?act=authority&cid=6>, accessed 15 January 2019.

61 "ITsDUM Svyatoj Rusi ob'yavil jihad SShA" [TsDUM of Holy Rus' announces jihad on US], <https://www.sova-center.ru/religion/news/extremism/violence-incident/2003/04/d254/>, accessed 15 January 2019. Rus' is the historical name of Russia.

manifestation of unparalleled loyalty to the ROC, as the name “*Svyataya Rus*” is strongly associated in modern Russian language with Orthodox Christianity.⁶² Tadzhuiddin also suggested he should be called the Grand Mufti of Holy Rus’.⁶³ At the time the initiative was not supported by the authorities or other members of TsDUM. It was, however, re-voiced the following year by Tadzhuiddin’s associates, Farid Salman and Muhametgali Khuzin, the leaders of regional DUMs.⁶⁴

At first glance, the proposed rebranding looks like a demonstration of Tadzhuiddin’s and TsDUM’s loyalty towards the ROC. In my opinion, however, one should not underestimate Tadzhuiddin or treat his actions as purely irrational, as some Muslim authors do. Tadzhuiddin is an experienced strategist and there is more behind the change of the signboard than just a desire to demonstrate loyalty to the ROC.

The language used by Tadzhuiddin in his speeches requires separate study. It may be that he consciously achieves his effect by mixing Islamic and Orthodox sociolects. So, for example, commenting on a previous announcement by him of *jihad* against the US, Tadzhuiddin said:

I do not disavow my words, because the written *fatwa* on declaring a holy war against the antichrist of the world – the US and its allies – was accepted not only by me, but by the whole board of muftis of the Central Spiritual Administration of the Muslims of Holy Rus’. The only people outraged by the decision were those who receive a salary in “greenbacks,” the rest all supported it ...⁶⁵

As this short passage clearly shows, the Islamic term “*fatwa*” adjoins the “holy war against the Antichrist”⁶⁶ and the old slang word “greenbacks” (i.e. US dollars).

Tadzhuiddin’s use of the “Holy Rus’” construct may be misleading. In order to clarify it, let us compare what he and Patriarch Kirill understand by “Holy Rus’.”

For Tadzhuiddin, Holy Rus’ (*Svyataya Rus*’) is a caliphate where Muslims peacefully coexist with Orthodox, but under conditions set by the latter, i.e. as younger brothers: “Every person, whatever religion and faith he practices and even

62 See for example: Fyodor Gayda, “Chto znachit Svyataya Rus?” [What does the term “Holy Rus’” mean?], <http://www.pravoslavie.ru/63409.html>, accessed 15 January 2019.

63 “ITsDUM Svyatoj Rusi ob’yavil jihad SSHa” [TsDUM of Holy Rus’ announces jihad on US], <https://www.sova-center.ru/religion/news/extremism/violence-incident/2003/04/d254/>, accessed 15 January 2019.

64 “Talgat Tadzhuiddin – verhovny mufti Svyatoi Rusi?” [Talgat Tadzhuiddin – Grand mufti of Holy Rus’?], <http://www.sova-center.ru/religion/news/intraconfessional/muslim/2004/08/d2600/>, accessed 15 January 2019.

65 “ITsDUM Svyatoj Rusi ob’yavil jihad SSHa” [TsDUM of Holy Rus’ announces jihad on US], <https://www.sova-center.ru/religion/news/extremism/violence-incident/2003/04/d254/>, accessed 15 January 2019.

66 It is worth remembering that for many Orthodox people the prophet Muhammad is a servant of the Antichrist. Very popular with modern Orthodox missionaries is Maxim Grek’s *Dva slova protiv Mahometa* [Two words against Mahomet] (https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Grek/magomet/, accessed 15 January 2019). On the subject of the mixture of Christian apocalyptic terminology and Islamic jihadist rhetoric, see: “Talgat Tadzhuiddin, Uzhe dve nedeli Antixrist mira voyuet, podnyav golovu, zaraza” [Talgat Tadzhuiddin: “For two weeks now the Antichrist of the world has been fighting, raising his head, spreading pestilence”], *Konservator*, 11 April 2003.

if he does not believe at all, is vicegerent of God on Earth and must fulfil his mission. When we are together, this is the caliphate. We call this caliphate Holy Rus’.”⁶⁷

Patriarch Kirill gave a fairly clear formulation of what “Svyataya Rus’” is in an interview with a prominent Russian presenter and journalist, Dmitry Kiselyov, on *Russia 2*, a state TV channel, on November 21, 2009:

I think Russia is not a “where”, but first of all a “what.” Russia is a system of values, a civilizational concept. When we say “Holy Rus’”, we mean a very specific idea: the idea of the dominance of the spiritual over the material, the idea of the dominance of a high moral ideal. Strictly speaking, the people occupying the vast Eurasian space that today constitutes the jurisdiction of the Russian Orthodox Church were brought up in this tradition.

A year later, Kirill outlined the range of territories included in his notion of “Holy Rus’”:

... it is very important that today relations between Russia, Ukraine and Belarus be built in such a way that our one common historical community, our participation (*soprichastnost*) in a united Holy Rus’, is fully taken into account.⁶⁸

As A. Verkhovsky rightly notes, this is a classical formulation of ethnocultural nationalism in which “participation in” (*prichastnost*) the Russian Orthodox Church is the key cultural sign determining the nation. Formal belonging to the church is not required, as the influence of the cultural tradition generated by the church is sufficient and the Patriarch uses the somewhat vague notion of “participation in” on purpose.⁶⁹

At first glance, there is no fundamental contradiction between the interpretations of the concept of “Holy Rus’” given by Tadzhuiddin and Kirill. They both speak of spirituality. The use of the concept of “caliphate,” which has a negative connotation in Russian society (especially among Orthodox believers), however, devalues or renders it caricatural in connection with Holy Rus’. It is no accident that anti-clerical authors criticize the ROC for being willing to build an Orthodox “caliphate” in Russia.⁷⁰

67 “Tadzhuiddin anonsiroval khalifat – ‘Svyataya Rus’” [Tadzhuiddin announces caliphate – “Holy Rus’”], <https://islamnews.ru/news-tadzhuiddin-anonsiroval-xalifat-svyataya-rus>, accessed 15 January 2019.

68 “Obrashhenie Svyateishego Patriarha Kirilla k zhitelyam Pskova” [Appeal of His Holiness Patriarch Kirill to the inhabitants of Pskov], <http://www.patriarchia.ru/db/text/1253614.html>, accessed 15 January 2019.

69 Alexander Verkhovsky, “Nacionalism rukovodstva Russkoi pravoslavnoy tserkvi v pervom desyatiletii XXI veka” [The nationalism among hierarchs of the Russian Orthodox Church in the first decade of the XXI century], in *Pravoslavnaya tserkov pri novom patriarhe* [The Russian Orthodox Church Under the New Patriarch], (Moscow: ROSSPEN, 2012), p. 148.

70 The view of a popular Russian blogger Nikolay Podosokorsky is noteworthy, namely that “Russians will be offered a unifying anti-Western ideology, according to which Islam and the special ‘Russian Orthodoxy’ are the two pillars on which Russia rests. Further, we will be convinced from the TV screens that there must necessarily be an Orthodox temple and a mosque in the capital of each region. At the next stage, they will conclude that the unity of the nation requires these religions to unite into one state-forming religion and consolidate its status in the basic law of the country; Putin in particular has long talked about the similarity of

Tadzhuddin's announcement in 2003 of *jihad* against the United States can be attributed to the same category of inappropriately used terminology. As with the caliphate, the Islamic concept of *jihad* was being deployed in a completely different context to heighten effect.

There is some feeling Tadzhuddin deliberately chose this tactic. Expressed in modern youth slang, Tadzhuddin is "trolling" both his competitors on the Council of Muftis of Russia and the hierarchs of the Russian Orthodox Church, when he speaks of Holy Rus' as an Orthodox caliphate or of a *jihad* against the Antichrist. To use a more archaic terminology, Tadzhuddin is playing the role of holy fool (*yurodiviy*).

There is now and then in Tadzhuddin's statements something like what Mikhail Bakhtin called "words with loopholes":

A loophole is the possibility of changing the last, final meaning of a word. If a word leaves such a loophole, then this must inevitably affect its structure. This possible other meaning, that is, the loophole that has been left, accompanies the word like a shadow. In its meaning, the word with the loophole should be the last word and pretends to be so, but is in fact only the penultimate word and is followed by a conditional, not a full stop.⁷¹

In the days of Holy Rus', holy fools were allowed much more leeway than the rest of the people. They could express things to the Tsar that others did not dare.⁷² Moreover, not only were they not subjected to execution for this, they were often showered with favours, instead. Having put on the mask of holy fool, Tadzhuddin in effect gained immunity from prosecution by the state and from criticism by believers. If a holy fool oversteps the mark and says something excessive, the authorities simply spread their hands: "Well, what else should one expect of him?" From the outside he may seem to be talking nonsense, but this nonsense contains something the authorities and the ROC want to hear from Tadzhuddin.⁷³ Interestingly, in expressing his

Orthodoxy and Islam. If Kadyrov (the head of Chechnya. – R.B.) does indeed replace Putin as president, then Patriarch Kirill can become an 'Orthodox Ayatollah' – of course, only until he is replaced by a mufti of more radical views." (Nikolay Podosokorsky, "RPTs kak orudie islamizacii Rossii" [ROC as an instrument of Islamization of Russia], <https://surmasite.wordpress.com/2015/12/06/%D1%80%D0%BF%D1%86-%D0%BA%D0%B0%D0%BA-%D0%BE%D1%80%D1%83%D0%B4%D0%B8%D0%B5-%D0%B8%D1%81%D0%BB%D0%B0%D0%BC%D0%B8%D0%B7%D0%B0%D1%86%D0%B8%D0%B8-%D1%80%D0%BE%D1%81%D1%81%D0%B8%D0%B8/>, accessed 15 January 2019).

71 Mikhail Bakhtin, *Problemy poetiki Dostoevskogo* [Problems of Dostoevsky's Poetry] (Moscow: Russkie slovari: Yazyki slavyanskoi kul'tury, 2002), pp. 259-260.

72 For more on the phenomenon of holy foolishness, see: Alexander M. Pančenko, *Smeh v Drevnej Rusi* [Laughter in ancient Russia] (Leningrad: Nauka, 1984); Per-Arne Bodin, *Language, canonization and holy foolishness* (Stockholm: Stockholm Universitet, 2009).

73 It seems that another mufti, chairman of the North-Caucasian muftiate Berdyev is trying to copy this strategy. In August 2016, he shocked the Russian public with speeches in defence of female circumcision, which has supposedly spread in the North Caucasus. In December 2016, he proposed blowing the Yeltsin Centre in Yekaterinburg up "to hell". ("Glava Koordinacionnogo centra musul'man Severnogo Kavkaza predlagat vzorvat' «Yeltsin-centr»" [The head of the Coordination Centre of the Muslims of the North Caucasus proposes blowing up the "Yeltsin Centre"], <https://echo.msk.ru/news/1892084-echo.html>, accessed 15 January 2019).

ideas, Tadzhuddin is also demonstrating the ridiculousness of the images he is crafting in support of his apparent theme. If Holy Rus' is a caliphate for which the apparently "insane" Muslim mufti is fighting, then do Orthodox people really need it? 'Caliphate' and 'jihad' are both loophole-words. Turning their semantic meaning inside out, Tadzhuddin reserves the right of final interpretation of what he has said.

Recognition of the Patriarch's supremacy is also evident in some of his symbolic gestures. In December 1999, at a reception, Tadzhuddin kissed the hand of Patriarch Alexy II. He continued this form of behaviour with his successor, Kirill. According to Orthodox etiquette, this is recognition of the supremacy of the owner of the kissed hand. The only one in Russia allowed not to kiss the hand of the Patriarch was the Monarch: the clergy had to kiss his hand as of one appointed by God.

In fact, Tadzhuddin behaves towards the Patriarch as though he were himself a metropolitan of one of the dioceses of the Russian Orthodox Church, which for some reason enjoys some autonomy. Such unprecedented loyalty is not ignored by the ROC: "Most Orthodox authors regard TsDUM as the most loyal Muslim religious organisation in relation to the ROC... TsDUM, guided by mufti Tadzhuddin, holds the position of principal ally of the ROC and almost always supports its position."⁷⁴

This strategy in relation to the ROC cannot but draw criticism from Muslims. Few Muslims can take a positive view of their leader occupying a deliberately subordinate position to the ROC and drawing ridicule, with his statements, not only on himself, but also on Islam. The strategy has nonetheless proven effective, in the sense that, thanks to it, Tadzhuddin enjoys the support of the authorities and the ROC and, despite sometimes harsh criticism, has succeeded in maintaining both his position and his influence. Where the mufti is chosen not by believers, but by the authorities, such a strategy is justified. The question is only: is it for the short or the long term?

The only possible counterweight to Tadzhuddin's power in the Muslim community would be Muslim religious figures with authority based on deep knowledge of Islamic theology, that is, world-class theologians. Such people simply do not exist in the modern Russian ummah, however, even in the structure of TsDUM's main competitor – the Council of Muftis of Russia.

As a result, the Council of Muftis of Russia bases its criticism of TsDUM on secular rather than theological principles. The main accusations against Tadzhuddin are not theological, but secular. They are like how a manager of a corporation reproaches another manager for inefficiency.⁷⁵ According to Damir Mukhetdin-

74 Alexander Verkhovskiy, "Publichny'e otnosheniya pravoslavnykh i musul'manskikh organizatsij na federal'nom urovne" [Public relations of Orthodox and Muslim organisations at the federal level], in *Islam v Rossii: Vzglyad iz regionov* [Islam in Russia: A View from the Regions], A. V. Malashenko (ed.) (Moscow: Aspekt Press, 2007), p. 141.

75 Compare, for example, what chairman Umar Idrisov considered the merits of the Spiritual Administration of the Muslims of the Nizhny Novgorod region, which he headed: "The All-Russian forum showed that DUMNO [the DUM of the Nizhny Novgorod region –

ov, one of the main ideologists of DUM RF, the leadership of TsDUM is made up of an obsolete type of representatives of Soviet Islam with no place in modern Russia.⁷⁶

In the early stages of its existence (late 1990s), it was possible to characterize the Council of Muftis of Russia's position on TsDUM as follows: There is a central organisation (TsDUM) and regional organisations, which are more suitable for representing Muslims on the ground, for example, in Moscow. This strategy subsequently changed. In the 2000s, the Council of Muftis was already acting as an all-Russian muftiate, challenging the influence of TsDUM.

After the announcement in 2003 of *jihad* against the United States, the Council of Muftis of Russia made an official statement trying to declare Tadzhuddin a *kafir*. The collective "*fatwa*" issued by the Council of Muftis contained the following statement:

To recognize the activities of Talgat Tadzhuddin, who has appropriated a prophetic mission, as apostasy from the foundations of Islam; to declare the impossibility of Talgat Tadzhuddin holding the post of spiritual leader in Muslim organisations in Russia; to recognise that Talgat Tadzhuddin's statement declaring military *jihad* against the US has no theological, nor legal, nor moral force for Russian Muslims; to declare that from now on no Muslim has the right to perform joint prayer with Talgat Tadzhuddin or follow any instructions and advice from him.⁷⁷

Tadzhuddin was thereby excluded from the matrix of Islam. His reaction to this *fatwa* was illustrative of his personality and is worth describing here. Not only did he not embark on a theological discussion on the content of the *fatwa* and *jihad* issues, he compared the actions of the Council of Muftis to those of a janitor manoeuvring to get a fellow janitor fired. In other words, Tadzhuddin made it clear that he and his opponent Gaynutdin were just janitors and the issue of their professional suitability could only be decided by higher (federal) authorities.

R.B.] meets all the requirements of the present day and is a competitive organisation capable of carrying out fruitful daily activities and organising all-Russian events" (Umar Idrisov, "Dukhovnoe upravlenie musul'man Nizhnego Novgoroda i Nizhegorodskoj oblasti (DUMNO) i islamskie obshhiny Nizhegorodchiny v ramkax evropeiskoj chasti Rossii" [The Spiritual Administration of the Muslims of Nizhny Novgorod and the Nizhny Novgorod Region (DUMNO) and the Islamic communities of Nizhny Novgorod within the European part of Russia], <http://www.idmedina.ru/books/islamic/?415>, accessed 15 January 2019). These words were published in May 2008. At the end of the same year, Idrisov was removed from his post by a more successful manager, his disciple D. Mukhetdinov.

76 "Sovetu muftiev 20 let!" [Council of Muftis turns 20!], <https://www.muslim.ru/articles/269/15782/>, accessed 15 January 2019.

77 "Sovet muftiev Rossii priznal deyatel'nost' Talgata Tadzhuddina 'otstupnichestvom ot osnov Islama'" [The Council of Muftis of Russia calls the activities of Talgat Tadzhuddin "apostasy from the principles of Islam"], <http://www.sova-center.ru/religion/news/intraconfessional/muslim/2003/04/d284/>, accessed 15 January 2019.

To summarize, I would like to note certain key features of TsDUM's strategy in matters of interaction with the state and the ROC:

1) *Complete loyalty to the state.* Support for initiatives of the state authorities, even if not supported by a significant number of Muslims (e.g. the acceptability of Muslim women not wearing the *hijab*,⁷⁸ approval of the Russian armed forces' participation in the civil war in Syria,⁷⁹ etc.).

2) *Recognition of the supremacy (seniority) of the Russian Orthodox Church over TsDUM.* Expressed both through the coordination of actions with the ROC on such matters as the construction of mosques, etc., and in symbolic gestures (kissing the hand of the Patriarch, etc.).

3) *Ethnocentricity.* Most Russian citizens are divided into two major groups: Slavic peoples (ethnic Russians, Ukrainians, Byelorussians), who number 113 million, and Turkic peoples, who traditionally confess Islam (mostly ethnic Tatars, Bashkirs) and number 7.5 million. In intra-Islamic and interreligious relations, TsDUM strictly follows the principle of ethnocentricity. TsDUM, following the principle that "everyone sows in their own kitchen garden (*ogorod*)," exerts its influence mainly over Tatars. It not only expressly refrains from missionary activity among non-Muslims, but even condemns ethnic Russians who convert to Islam.

The creation in the mid-1990s of the Council of Muftis as a new muftiate of federal significance has neither lead to the liquidation of TsDUM nor undermined the position of Tadzhuddin as the first-choice partner of the ROC. Even strong opponents of the Council of Muftis note that the tripolar system⁸⁰ of Russian muftiates has marked a certain stage in the development of the Muslim community of Russia. In the eyes of the dominant political regime in Russia and the ROC, Tadzhuddin, with his predictable loyal policy following changes in the national leadership's political line, looks the more reliable partner. In such authoritarian structures, however, much depends on the person of the leader. When Tadzhuddin finally leaves, as inevitably he must, the organisation, in which personal loyalty plays a major role, may cease to function, which may in turn lead to TsDUM falling apart.

78 "The *hijab* is a veil covering the entire face, which was, according to Islam, prescribed only for the spouses of the Prophet Muhammad. Here it is just a scarf. Up to the age of majority, Muslim girls do not need to cover their heads, while of women Islam requires rules of propriety, expressed simply by covering their body appropriately." ("Verhovny mufti RF: Musul'mankam ne trebuetsya nosit' hijab v shkole" [Supreme Mufti of RF: Muslim women do not need to wear the hijab in schools], <http://kavpolit.com/articles/hijab-13907/>, accessed 15 January 2019).

79 "Verhovny mufti Rossii podderzhal voennuyu operaciyu v Sirii" [Russia's Supreme Mufti supports military operation in Syria], <https://www.vesti.ru/doc.html?id=2670201>, accessed 15 January 2019.

80 The role of the third force has been played at different times by federal muftiates like the Russian Association of Islamic Consensus (RAIS) and the Spiritual Assembly of the Muslims of Russia (DSMR) and by regional muftiates like those of Chechnya and Dagestan.

Centralna duhovna uprava muslimana Rusije (CDUM) i njena strategija podređenog partnerstva u dijalogu sa Ruskom pravoslavnom crkvom

Sažetak

U uvjetima konkurencije sa drugim saveznim muftijstvima, CDUM namjerno usmjerava pažnju na razvoj odnosa sa Ruskom pravoslavnom crkvom (RPC). U članku se analizira strategija koju provode CDUM i njen muftija Talgat Tadžuddin prema RPC. Prema mišljenju autora, iako Talgat Tadžuddin vodi politiku istrajne lojalnosti Ruskoj pravoslavnoj crkvi, neki njegovi potezi ukazuju na to da on igra neku svoju igru. Za razliku od mnogih istraživača i stručnjaka koji smatraju Tadžuddinove poteze iracionalnim, ovdje autor tvrdi da je Tadžuddin, zapravo, vješt strateg koji promišljeno nosi masku *jurodivog*. Autor, također, daje i kratak pregled historije CDUM-a od 1990-ih do 2000-ih, ispitujući, između ostalog, razloge koji su u osnovi procesa raspada muftijstva koji je počeo 1992.

Ključne riječi: Islam u Rusiji, Centralna duhovna uprava muslimana Rusije (CDUM), Orenburška muslimanska duhovna skupština (OMDS), muftijstvo, muftija.

Prilozi o školstvu u časopisu *Gajret* od 1939. do 1941. godine

Edina Nikšić Rebihić

Sažetak

Kulturno-prosvjetno društvo *Gajret* svojim je djelovanjem nastojalo afirmirati kulturu i obrazovni progres bošnjačkog stanovništva. Kulturno-prosvjetnom preporodu Bošnjaka doprinio je i list *Gajret*, koji je pokrenulo ovo društvo. Časopis *Gajret* bogat je aktuelnim sadržajima iz politike, prosvjete i kulture. Opus tema seže iz prirodnih, društvenih i islamskih nauka, a u njemu su, između ostalog, svoje mjesto pronašli i mnogobrojni izvještaji o školstvu i obrazovanju koje je organiziralo, pomagalo i realiziralo ovo kulturno-prosvjetno društvo. Posebno mjesto u časopisu zauzimaju prilozi poznatih pedagoga i učitelja o odgojno-obrazovnim temama i školstvu u Bosni i Hercegovini.

Ključne riječi: Kulturno-prosvjetno društvo *Gajret*, časopis *Gajret*, Bošnjaci, školstvo, odgoj, obrazovanje

Uvod

Stanovništvo Bosne i Hercegovine osjetilo je potrebu za prepoznavanjem vlastitog unutarkolektivnog identiteta, pa su se početkom 20. stoljeća počela osnivati kulturna društva, kod Jevreja *La Benevolencija*, kod Srba *Prosvjeta*, kod Hrvata *Napredak* i kod Bošnjaka *Gajret*. Kulturno-prosvjetno društvo *Gajret* imalo je za cilj da organizirano pomaže učenicima i studentima da stječu moderno, savremeno obrazovanje, uvodeći najprije Bošnjake u zapadnoevropski civilizacijski krug prosvjeđivanja i opismenjavanja. Kroz djelovanje kulturno-prosvjetnih društava nastojalo se emancipirati stanovništvo u smjeru obrazovnih vrijednosti.

To je vrijeme prvog bošnjačkog kulturnog preporoda, kojega je nosila prva generacija evropski obrazovanih bošnjačkih intelektualaca. Oni su u okviru svojih kulturno-preporodnih akcija 1900. pokrenuli list "Behar", kao prvi bošnjački književni časopis, osnovali sportsko društvo "El-kamer", Muslimanski klub, više čitaonica i trezvenjačkih društava, list "Ogledalo", Islamsku dioničku štampariju, prvu muslimansku zemljoradničku zadrugu itd. Paralelno s ovim kulturnim preporodom tekao je od 1899. i pokret za vjersku i prosvjetnu autonomiju, koji je, također, bio zahvaćen podjelama i krupnim neslaganjima nosilaca pokreta.¹

Ovaj rad bavi se analizom lista *Gajret* u posljednje tri godine njegova izlazenja. *Gajret* je bio list Udruženja *Gajret* i izlazio je u Sarajevu od 1907. do 1941, s prekidima 1914–1921. i 1923; izlazio je mjesečno, na latinici i ćirilici. Čini se važnim spomenuti da je časopis „*Gajret*“ osnovala ista bošnjačka inteligencija koja je uglavnom bila okupljena i pri osnivanju lista *Behar* (preteče *Novog Behara*). Mnogi poznati intelektualci i književnici dali su svoj doprinos osnivanju i djelovanju časopisa *Gajret*, a, između ostalih, to su bili Edhem Mulabdić, Mustaj-beg Halilbašić, Osmana Đikić, Murata Sarić, Avdo Sumbul, Šukrija Kurtović, Abdurezak Hifzi Bjelevac, Hamza Humo, Hamid Kukić, Ademaga Mešić i drugi. Časopis je promovirao tradicionalne i duhovne vrijednosti Bošnjaka. On je najprije, ali ne i primarno, služio kao prostor za prezentiranje izvještaja o radu Kulturno-prosvjetnog društva *Gajret*, kao i za unapređivanje tada važnih odgojno-obrazovnih procesa. Društvo *Gajret* bilo je u to vrijeme značajno institucionalno društvo koje je svoju ulogu najviše usredsredilo na opismenjavanje bošnjačkog stanovništva. To ćemo nastojati prikazati u nastavku kroz analize pojedinačnih tekstova i izvještaja iz časopisa. Bošnjačko stanovništvo u periodu od 1939. do 1941. godine, ali i za vrijeme rata, a naročito u sastavu NDH, prolazilo je kroz turbulentan period, zbog čega je teško moglo raditi na poboljšanju vlastite nacionalne, kulturne i obrazovne pozicije u odnosu na predratno stanje.

Analizirajući sadržaj svih brojeva časopisa *Gajret* koji su izašli posljednje tri godine njegova izdavanja nastojat ćemo odgovoriti na pitanje koliko je snažnu ulogu ovaj časopis imao u afirmaciji *prosvjetnih vrijednosti* u društvu. Već nakon prvog uvida u primarne izvore da se primijetiti da su društveno-socijalna previranja direktno determinirala obrazovnu politiku. Stoga, metodološki okvir ovoga rada usmjeren je na analizu sadržaja primarnih izvora i primjenu historijske metode. Cilj nam je da kroz različite priloge i izvještaje iz ovog časopisa rekonstruiramo jednu cjelovitu sliku odnosa društva i politike prema školstvu i obrazovanju. Shodno tome, prezentirali smo sve tekstove koji tematiziraju školstvo, tačnije 27 različitih članaka. Jasno je da će nesrazmjern broj priloga o određenom problemu diktirati strukturu tematskih cjelina ovoga rada.

1 Husnija Kamberović, *Histograma u Bosni i Hercegovini u službi politike* (Zagreb: Srednja Europa 2012).

O Kulturno-prosvjetnom društvu *Gajret*

Gajret je kulturno-prosvjetno društvo Bošnjaka koje je osnovano 1903. godine. Poput drugih bošnjačkih časopisa, list *Gajret* imao je za cilj emancipaciju bošnjačkog stanovništva i podršku bošnjačkom stanovništvu u obrazovanju. Historičar Husnija Kamberović smatra:

Formiranje ovih društava bio je izraz suočavanja sa novim vremenima kako bi se putem bolje organiziranog pomaganja đačke i studentske omladine ubrzao proces usvajanja evropskog obrazovanja i približavanja tekovinama zapadnoevropske civilizacije. Nosilac ovih ideja bila je ona muslimanska inteligencija koja je, svojim djelovanjem u listu "Behar", zastupala načela neophodnosti uključivanja Bošnjaka u zapadnoevropski civilizacijski krug putem stjecanja suvremenog obrazovanja kroz moderne škole. (...) Iz ovog suočavanja sa novim vremenima, 1903. godine izraslo je bošnjačko društvo za pomaganje siromašnih đaka na srednjim i višim školama "Gajret".²

Gajret je osnovala i vodila bošnjačka inteligencija koja je u jednom periodu postala prosrpski orijentirana. Naime, *Gajret* je njegovao tradicionalne duhovne vrijednosti Bošnjaka, ali je bio otvoren i za pozitivne kulturne utjecaje kršćanske civilizacije.³ Tako, Muhamed Hadžijahić konstatira:

Srpski orijentisani Muslimani za cijelo vrijeme stare Jugoslavije držali su pozicije u muslimanskom društvu „Gajret“ koje je na početku šestojanuarske diktature na poticaj iz Beograda prozvano „srpsko-muslimanskim društvom“, a još prije toga (1923.) prestolonasljednik (kasnije kralj) Petar stavljen za pokrovitelja.⁴

Vrh SHS-a smatrao je *Gajret* vrlo pogodnim instrumentom "nacionaliziranja" muslimana, posebno školske i studentske omladine, u pravcu srpske velikodržavne politike.⁵ Međutim, bez obzira na orijentaciju *Gajreta*, pojedini tekstovi jasno su ukazivali na svijest Bošnjaka o vlastitom identitetu, a koji nisu smjeli prezentirati drugačije nego kroz neku od „orijentacija“ koje su im bile ponuđene. Tako Efendić, naprimjer, piše tekst o nacionalnoj svijesti Bošnjaka, u kojem nastoji ukazati na potrebu poznavanja i prihvatanja kontinuiteta vlastitog identiteta. On napominje da je jedan od načina očuvanja identiteta sjećanje na neke važne tope iz prošlosti.

2 Husnija Kamberović, *Historija preporoda – STO GODINA "PREPORODA" (1903.-2003)*, (2003), <http://preporod.ba/o-bzk-preporod/historija-preporoda/>.

3 *Jugoslavenski književni leksikon*, Živan Milisavac (ur.) (Novi Sad: Matica srpska, 1971).

4 Muhamed Hadžijahić, *Od tradicije do identiteta, geneza nacionalnih pitanja bosančkih muslimana* (Zagreb: Muslimanska naklada Putokaz, 1990).

5 Husnija Kamberović, *Historija preporoda – STO GODINA "PREPORODA" (1903.-2003)*, (2003), <http://preporod.ba/o-bzk-preporod/historija-preporoda/>.

Sami muslimani su na prvom mjestu pozvani da dadu sliku svoje prošlosti. Ne smiju dozvoliti da o njima šire kojekakve izmišljotine oni koji s historijom nemaju nikakve veze, niti znaju šta su bili i šta su sada muslimani. Muslimani se ne smiju predstavljati kako je kome čejf čak i u svrhu da se preko njih dobije kapital u političke svrhe, a toga je pogotovo bilo u zadnje vrijeme.⁶

Efendić prepoznaje da su Bošnjaci, a on ih naziva *bosansko-hercegovački muslimani*, posebna nacionalna i kulturna zajednica u SHS-u, da se zapravo mogu izdiferencirati istraživanjem historije muslimana na tlu BiH. On, između ostalog, predlaže da se sva bošnjačka društva udruže s ciljem izrade kapitalnog djela o historiji Bošnjaka u BiH. Smatra da se mora rasvijetliti prošlost Bošnjaka jer to „nalažu naši interesi, a to od nas traži nauka, koja je sveopće svjetsko dobro“.⁷ Nadalje, kada je riječ o orijentaciji *Gajreta*, uredništvo u tekstu „Muslimani prema Gajretu i Gajretovoj ideologiji – stav muslimana u današnjici“ iz 1940. godine jasno piše o naklonosti Bošnjaka prema Srbima i kralju.

Što se nas tiče mi smo odavno s tim načisto i uvjereni smo, da je pravo raspoloženje muslimana prema Kralju i Otadžbini ono koje se manifestiralo na Gajretovoj zabavi kako u Sarajevu, tako isto i sa istim oduševljenjem na nedavnim zabavama u Banjoj Luci, Bihaću i Zenici. U tom mi jasno vidimo pobjedu Gajretove ideologije.⁸

Tragom ovakvih ideoloških stremljenja časopisa, Husnija Kamberović zaključuje da je *Gajret*, uprkos nacionalno-političkoj orijentaciji koju je zagovarao njegov vrh, uspješno obavljao svoju kulturno-prosvjetnu misiju.⁹ Bez obzira na *Gajretovu* političku orijentaciju, on je od samoga početka djelovao na progres Bošnjaka na kulturnom i odgojno-obrazovnom polju.

Prema Munibu Osmanagiću, razvoj kulturno-prosvjetnog društva *Gajret* odvijao se u tri faze. Prva faza obuhvata vrijeme kada se Osman Đikić sa svojim saradnicima trudio ispuniti školske klupe i ubijediti stanovništvo da se školuje.

Njihova je zasluga tim veća što su u tom nastojanju ne samo uspjeli, nego i svemu docnijem radu Gajretovom što su udarili onu pouzdanu trasu, naprednu i nacionalnu, koje se *Gajret* kao najsvetijeg amaneta, još i danas neprikosnoveno drži.¹⁰

U drugoj fazi *Gajretovog* rada nastavlja se promoviranje školovanja omladine, pokreću se analfabetski tečajevi i predavanja te unapređuje narodna radinost i privreda preko zanatskih škola i zadruga. Ovu fazu *Gajretovog* razvoja karakteri-

6 F. Efendić, „Čuvajmo i obrađujmo islamske spomenike“, *Gajret*, 1-2 (1940), str. 14

7 F. Efendić, „Čuvajmo i obrađujmo islamske spomenike“, *Gajret*, 1-2 (1940), str. 14

8 Uredništvo, „Muslimani prema Gajretu i Gajretovoj ideologiji - stav muslimana u današnjici“, *Gajret*, 62-64 (1940).

9 Husnija Kamberović, *Historija preporoda – STO GODINA “PREPORODA” (1903.-2003)*, (2003), <http://preporod.ba/o-bzk-preporod/historija-preporoda/>.

10 Uredništvo, „Gajretova glavna skupština 8 i 9 jula 1939 godine“, *Gajret*, 10 (1939), str. 187.

zira i rad na emancipaciji bošnjačke žene, koja u ovom periodu nije imala prilike za kulturnu emancipaciju.

Konsolidirajući na jednoj strani već postignute rezultate, a na drugoj strani ulazeći postepeno u sve nove poslove, *Gajret* se tim putem pripremao za onaj svoj glavni zadatak, kada će se od njega tražiti, da problem našeg muslimanskog progresa obuhvati u cjelosti, totalitarno i sa svih strana.¹¹

Treća faza trajala je od 1939. godine. U njoj Osmanagić predviđa socijalne promjene koje će presudno utjecati na sve narode, pa tako i na Bošnjake, zbog čega ih poziva da ne budu letargični kao do tada, ističući kako moraju biti spremni za nagomilane probleme, koji nisu samo njihovi, nego opći, obrazovni i nacionalni.

Treba taj život već jednom preporoditi i unijeti u njega nove elane; treba mu proširiti vidokruge i razmahivati energije, obogativši ih svim dobrima zemlje i naroda, čiji smo sastavni dio i sa kojim smo sudbinski povezani i u dobru i u zlu.¹²

Prilozi o doprinosu Kulturno-prosvjetnog društva *Gajret* školovanju bošnjačkog stanovništva

Časopis *Gajret* bogat je mnogim tekstovima o prosvjeti, školstvu, odgojno-obrazovnim vrijednostima, kao i izvještajima o radu i djelovanju Kulturno-prosvjetnog društva *Gajret*, u kojima se isticala važnost i uloga ovog društva. Ono je imalo prestižnu ulogu u opismenjavanju bošnjačkog stanovništva u Bosni i Hercegovini i izvan nje.

Uredništvo časopisa donosi izvještaj o doprinosu društva na polju školstva, što se ogledalo u pomoći za školovanje oko 6 000 osoba, što je, zapravo, značilo oko 70% cjelokupnog broja školovanih Bošnjaka¹³ 1940. godine.

Veliku vrijednost *Gajret*ove misije muslimani uviđaju, iako malo docnije i počinju se okupljati oko *Gajreta*, ne žaleći ga pomoći svim svojim moralnim i materijalnim sredstvima, tako da su se njegovi pododbori i povjerenstva počeli osnivati skoro po svim mjestima Bosne, Hercegovine, Sandžaka i drugih dijelova naše države, pa čak i u Americi. Za svoj zavidno visoki kulturno-prosvjetni standard muslimani Bosne i Hercegovine imaju zahvaliti prvenstveno *Gajretu*, koji je sve više i više pomagao školovanje svojim raznim potporama, stipendijama i konviktima. Prije 15–20 godina bila je tek koja stotina đaka u čitavoj Bosni i Hercegovini, a sada ih je hiljadama. Pa

11 Uredništvo, „*Gajret*ova glavna skupština 8 i 9 jula 1939 godine“, *Gajret*, 10 (1939), str. 188.

12 Uredništvo, „*Gajret*ova glavna skupština 8 i 9 jula 1939 godine“, *Gajret*, 10 (1939), str. 188.

13 Uredništvo, „*Gajret*ova glavna skupština 8 i 9 jula 1939 godine“, *Gajret*, 10 (1939), str. 175–195.

i pored toga se nije potpuno udovoljilo toj našoj nužnoj potrebi – pismenosti, jer ih je veliki procenat nepismenih u poređenju sa braćom drugih vjera.¹⁴

Kroz ovakav program oblikovao se jedan vid “institucionalnog mecenstva“, a što je društvo *Gajret* na taj način učinilo jednim od direktnih sudionika kulturno-prosvjetnog i društvenog progresa Bošnjaka. Neki od osnivača i djelatnika ovoga društva bili su čak individualne mecene, pomažući svojim dobrotvornim priložima obrazovanje Bošnjaka. Jedan od njih je, naprimjer, Ademaga Mešić, koji je stavio na raspolaganje svoju imovinu u službu kulturno-prosvjetnih ciljeva Bošnjaka.

Osvrt na *Gajretov* rad do 1939. godine s prijedlozima novih upravnih i mjesnih odbora te društvenih članova predstavljen je u izvještaju pretkonferencije za glavnu skupštinu društva.¹⁵ U izvještaju se navodi da je *Gajretovo* kulturno-prosvjetno djelovanje vidljivo u otvaranju čitaonica,¹⁶ šegrtskih domova, internatskih domova za učenike, čilimarskih škola,¹⁷ u pokretanju i realiziranju analfabetskih tečajeva itd., ali i da je stanovništvo ovo društvo doživljavalo kao nadu i spas za prosvjećivanje, zapošljavanje, stipendiranje te razne vrste drugih pomoći u Bosni i Hercegovini i Sandžaku. Časopis *Gajret* bio je prostor gdje su se mogle podijeliti informacije o novim planovima i već realiziranim idejama Kulturno-prosvjetnog društva, kako bi stanovništvo bilo u toku svih zbivanja i njegovog djelovanja. Kako se stanovništvo upoznavalo sa sve većim doprinosom Društva na polju obrazovanja djece, molbe i zahtjevi za prijem u *Gajretove* internate bili su sve brojniji. Tako, u izvještaju stoji i to da Upravni odbor *Gajreta* nije mogao udovoljiti svim molbama za prijem u internate, što su nastojali kompenzirati stipendijama koje su svake godine davali siromašnim učenicima. Godine 1939. podijeljene su 174 stipendije: učenicima gimnazije (73), građanske škole (35), medrese (19), trgovačke akademije (8), tehničke škole (10) te zanatske škole (29). *Gajret* je također pružao jednokratne pomoći učenicima visokih, srednjih i stručnih škola, tako da je 1939. godine novčana pomoć uručena ukupno 78 puta.¹⁸

Skupštine poput ove služile su da se u najboljem svjetlu predstavi dotadašnji rad društva te da prisutni mogu iznijeti svoje molbe i inicijative. Na spomenutoj *Gajretovoj* glavnoj konferenciji 1939. godine traženo je stipendiranje studenata za muzičke studije na Sarajevskom univerzitetu, stipendiranje učenika iz Maglaja za pohađanje učiteljske škole, a zatim i da se provede akcija otvaranja internata u Mostaru, izdvoji pomoć za poljoprivrednike Novog Pazara, otvaranje biblioteke u Banjoj Luci itd. Iznesena je, između ostalog, i inicijativa da *Gajret* provede ak-

14 Vehbija Muratović, „Prosvjeta Sandžaka“, *Gajret*, 5 (1940), str. 127.

15 Uredništvo, „Gajretova glavna skupština 8 i 9 jula 1939 godine“, *Gajret*, 10 (1939), str. 175–195.

16 U Sandžaku su ih nazivali žarištem svakog kulturnog i prosvjetnog rada.

17 Npr: u Novom Pazaru osnovane 1923. godine, zatim u Novoj Varoši.

18 Danijal Samokovlić, „Stipendije i Jednokratne pomoći“, *Gajret*, 7-9 (1939), str. 132.

ciju da se kod privrednika ili zanatlija u BiH smjesti što više bošnjačke djece na zanat kako bi ih podučili praktičnom poslu, a potom i da se muslimanski seljaci upućuju na Seljačko sveučilište u Zagrebu o trošku *Gajreta*, kao i da se obrazovanje muslimanskih seljaka uopće postavi na praktičnu i korisnu osnovu. Pošto je uočeno da je broj prosvjetnih radnika Bošnjaka u odnosu na druge nacionalne skupine manji, od *Gajreta* je traženo da stipendira učenike i studente za zvanja prosvjetnih radnika. Na spomenutoj konferenciji prije prezentiranja zahtjeva, učesnici su izrazili zahvalnost na već učinjenim *Gajretovim* doprinosima u raznim gradovima: Sarajevu, Trebinju, Mostaru, Maglaju, Tuzli, Novom Pazaru, Novoj Varoši, Sjenici, Trebinju itd. U izvještaju skupštine prikazan je intenzitet i smjer dotadašnjeg djelovanja *Gajreta*, te pružena prilika za raspravu i odlučivanje o narednim koracima. Pored spomenutih većih projekata, doprinos društva *Gajret* vidljiv je i u nekim manjim projektima, kao što su, naprimjer, besplatne instrukcije za siromašne učenike svake godine u Banjoj Luci. Tako su, naprimjer, 1939. školske godine održane instrukcije za sve bošnjačke učenike srednjih škola.¹⁹ Kroz ovakav vid organizacije nastave članovi Društva nastojali su dati podršku u sticanju neophodnog znanja za nesmetan nastavak školovanja učenicima koji su pokazali takvu obrazovnu potrebu ili interes. *Gajret* je pratio i školski uspjeh pitomaca kako bi pravovremeno reagirao ako bi neko od učenika imao potrebu za pomoći, ili, pak, boljim učenicima obezbijedio kontinuitet stipendiranja na višoj razini školovanja. U školskoj 1938/1939. godini, školski uspjeh 329 pitomaca bio je zadovoljavajući; 225 učenika postiglo je vrlo dobar i dobar uspjeh – od čega su 144 pitomca bila iz Sarajeva. Najveći broj učenika je bio je Realnoj gimnaziji (130), a po tridesetak učenika u Ženskoj realnoj gimnaziji, Učiteljskoj školi, građanskim, srednjim tehničkim školama, trgovačkim i zanatskim školama. Najmanji broj učenika upisan je u šumarske škole, niže medrese, ženske islamske vjerske škole itd.

O doprinosu *Gajreta* širenju pismenosti i prosvjećivanju građana Munib Osmanagić kaže sljedeće:

Na tim skupštinama mi stičemo potvrde da Gajretov rad postaje ne samo cifarski sve bolji, nego i sve obimniji po broju dužnosti i zadataka u koje ulazi. Njegova aktivnost ne ograničava se više samo na jedan određen posao, koji je u prvo vrijeme bio u podizanju i stvaranju kadra naše školovane inteligencije. Ona već ide mnogo dalje uporedo sa zahtjevima savremenog života, a Gajret po tim svojim inicijativama postao je izraz mnogih životnih stremljenja našeg muslimanskog elementa i najljepši predstavnik njegovog kulturnog progressa; postao je, zapravo njegovo kulturno lice i jedan od prvih i odlučujućih faktora na pripremanju njegove bolje budućnosti.²⁰

19 Uredništvo, „Besplatne instrukcije za siromašne muslimanske učenike“, *Gajret*, 6 (1939), str. 116.

20 Uredništvo, „Gajretova glavna skupština 8 i 9 jula 1939. godine“, *Gajret*, 10 (1939), str. 187.

Časopis *Gajret*

Glasnik društva *Gajret*, pod istim nazivom djelovao je od 1907. do 1941. godine. Glasilo je od 1914. do –1921. godine „radi svog otvorenog nacionalnog stava, bilo stavljeno van zakona i njegov rad obustavljen“.²¹ Kako je i samo društvo u svojoj osnovi imalo kulturno-prosvjetni anagažman, tako je i uredništvo časopisa *Gajret* pratilo kulturno-prosvjetna dešavanja, dajući istovremeno priliku uvaženoj bošnjačkoj inteligenciji da piše značajne tekstove o odgoju i obrazovanju i za odgoj i obrazovanje. Važno je spomenuti da je veliki broj tih intelektualaca od *Gajreta* pripmao pomoć kroz stipendije i besplatne internate, pa su se na taj način, kao i svojim društvenim angažmanom na drugim poljima, nastojali odužiti ovom kulturno-prosvjetnom društvu. *Gajret* je, između ostalog, ostavljao prostora za njihovu afirmaciju kao, naprimjer, historičara, književnika, pedagoga, filozofa itd. Bošnjačku inteligenciju tog perioda odlikovala je svestranost u nauci, jezicima, zanimanjima i društvenim djelovanjima. Časopis je bogat različitim sadržajima iz savremene književnosti, islamske vjere, prirodnih i društvenih nauka. Poseban akcent pri analizi sadržaja časopisa staviti ćemo na tekstove o školstvu, odgoju i obrazovanju Bošnjaka. *Gajret* se može pohvaliti da su:

u listu *Gajret* saradivali naši najjači pedagozi i narodni prosvjetitelji. Neće se pretjerati ako se ustvrdi da je u *Gajretu* dao jedan dio svojih najboljih radova Hamdija Mulić, jedan od najboljih praktičnih naših pedagoga. Uz njega se treba sjetiti i imena merhum Sulejmana Mursela poznatog kulturnog i pedagoškog radnika.²²

Uredništvo *Gajreta* konstatovalo je da je „njegova aktivnost priznata i opšte poznata. On je, kao glasnik našeg najstarijeg, najjačeg i najaktivnijeg, društva *Gajret*, zračio kroz više generacija i bio izraz i afirmacija našeg kulturnog stvaranja.“²³

Opsimenjavanje bošnjačkog stanovništva u Bosni i Hercegovini

Stanje školstva jedne države slika je te države. U Bosni i Hercegovini u to vrijeme bilo je relativno mnogo nepismenog stanovništva, posebno iz ruralnih sredina. Uočavajući potrebu za opismenjavanjem i prosvjećivanjem stanovništva, u časopisu *Gajret* posvećena je velika pažnja seoskom stanovništvu, naročito

21 Uredništvo, „Na pragu trećeg decenija (List *Gajret* ulazi u dvadesetprvu godinu)“, *Gajret*, 1-2 (1940), str. 6.

22 Uredništvo, „Na pragu trećeg decenija (Lista *Gajret* ulazi u dvadetprvu godinu)“, *Gajret*, 1-2 (1940), str. 6.

23 Uredništvo, „Na pragu trećeg decenija (Lista *Gajret* ulazi u dvadetprvu godinu)“, *Gajret*, 1-2 (1940), str. 6.

opismenjavanju stanovništva, kako djece, tako i odraslih, te poticanju za školovanje i učenje. Pored priloga o djelovanju društva *Gajret* u pojedinim seoskim predjelima, bilo je i tekstova poput: „Čuvajmo selo“,²⁴ „Rad u narodu“,²⁵ „Trebalo ozbiljno početi s radom za selo“,²⁶ „Rad studentske omladine na selu“,²⁷ itd., koji govore o načinima prevladavanja nepismenosti i borbe za kulturni i prosvjetni progres Bošnjaka. Istražujući obrazovne potrebe seoskog stanovništva gospodin Mustafa Ajanović obilazi sela u Rogatici i kreira spisak tema o kojima stanovnici tog podneblja žele saznati nešto više. Svoje istraživanje o obrazovnim potrebama građana provodio je s mualimima, imamima i učiteljima koji su bili najpozvaniji da govore o potrebama stanovništva, kako bi *Gajret* mogao pripremiti predavanja o tim i sličnim temama. Prema Ajanovićevim rezultatima najčešće teme su: potreba pohađanja mekteba i osnovnih škola, buđenje svijesti o potpori narodu u osnivanju novih škola te štetnost alkohola. Ajanović smatra da je svijest o širenju prosvjete u nekim selima bila prisutna, ali je redovno školovanje za mnogu bošnjačku djecu, ipak, još uvijek bilo nepristupačno. Nastavnik Ahmed Omerhodžić piše o nepristupačnosti škola bošnjačkoj djeci kao i o navodnoj „hiperprodukciji inteligencije“. Problem hiperprodukcije inteligencije nametnula je vladajuća struktura, kojoj nije odgovaralo školovano stanovništvo. Analizirajući obrazovni sistem Omerhodžić uviđa da problem nije u osnivanju velikog broja škola, nego u neravnomjerno raspoređenim odgojno-obrazovnim institucijama u Bosni i Hercegovini. On postavlja pitanje da li je moguće da država za neke krajeve ima novaca da otvara mnoge škole, a da za druge krajeve u BiH nema dovoljno sredstava.

Trebalo znati da su se donesene mjere za sprečavanje navale omladine u srednje i visoke škole, a naročito reduciranje srednjih škola i uvođenje školarine, najviše pogodilo Bosnu i Hercegovinu i Sandžak, a uglavnom njen prosvjetno i privredno zaostali dio žiteljstva-bosansko hercegovačke muslimane. Jer kad se statistički uporede podaci o broju srednjoškolaca i studenata u našoj državi, pada naročito u oči nesrazmjerno maleni broj muslimana u srednjim i visokim školama.²⁸

Obrazovna politika očito je bila kreirana prema željama vladajućih struktura, a ne prema stvarnim obrazovnim potrebama društva. O ovakvom stanju izvještava i i Husejin Đogo Dubravić pod pseudonimom Podhumski,²⁹ kritizirajući vladajuću strukturu u *Novom Beharu* te ističući nepravdu koja je nanesena pojedinim banovinama u kojima je većina bošnjačko stanovništvo. Međutim, najlakše je bilo

24 B. Bašić, „Čuvajmo selo“, *Gajret*, 11 (1939), str. 202.

25 Mustafa Ajanović, „Rad u narodu“, *Gajret*, 11 (1939), str. 235.

26 Hamdija Mulić, „Trebalo ozbiljno početi s radom za selo“, *Gajret*, 1-2 (1940), str. 22-23.

27 Ahmed Kemura, „Rad studentske omladine na selu“, *Gajret*, 1-2 (1940), str. 16-18.

28 Ahmed Omerhodžić, „Postoji li kod nas hiperprodukcija inteligencije“, *Gajret*, 4 (1940), str. 76.

29 Podhumski, „Žalosno stanje bos.-herc. Muslimana na prosvjetnom polju“, *Novi Behar*, 15-19 (1939), str. 169-173.

javno opravdati nepismenost bošnjačkog stanovništva, stavljajući im na teret nezainteresiranost za obrazovanje, prosvjećivanje i kulturna zbivanja. Naime, po srijedi stoje društvene odrednice i posvećenost društvenog sistema jednom narodu. Omerhodžić jasno uviđa nekorektnost vladajućih struktura 1940. godine i piše:

Danas se više ne može tvrditi da su za to muslimani krivi, jer su muslimani već odbacili ranije predrasude i rezerve koje su imali u prošlosti i koje su kočile veći priliv muslimanske omladine u škole. Sada više ne treba nagovarati muslimanske roditelje da šalju djecu u školu, nego im treba što više omogućiti školovanje. Činjenica je da je Bosna i Hercegovina i Sandžak stalno zapostavljeni od prošlih režima za cijelo vrijeme zajedničkog života u slobodnoj narodnoj državi, nameće sadašnjoj a i svim budućim vladama jednu od glavnih dužnosti da prosvjete i školstvu ovih krajeva posveti što veću pažnju i da se većim kreditima za prosvjetu ovih krajeva isprave sve greške ranijih režima.³⁰

Ovakav nepravedan i neravnopravan pristup, smatra Omerhodžić, proizvest će višak kadra, koji nadmašuje potrebe jedne sredine u odnosu na drugu u kojoj je taj kadar deficitaran. Ovakva obrazovna politika, naravno, dovodi do nerazvijenosti i prosvjetnog i kulturnog zaostajanja pojedinih krajeva s bošnjačkim stanovništvom. Očito je ciljano da se onemogući djeci redovno školovanje u tim krajevima, jer vladajuće strukture nisu brinule za ovu nacionalnu grupu. Bošnjaci su se pak borili na svoj način na ovom i drugim društvenim poljima, s tim da su zazorno tragali za očuvanjem svog identiteta.

Nadalje, izvještaj o radu *Gajreta* u ruralnim sredinama donosi pročelnik Umjetničke sekcije Mjesnog odbora *Gajreta* u Sarajevu Vejsil Hadžibegić. U *Izvještaju Gajretovog rada u narodu*³¹ prikazana su Gajretova popularna predavanja koja su realizirana u toku ramazana. U 17 gradova širom Bosne i Hercegovine i Sandžaka održano je niz predavanja: „O radu i štednji“, „O psovki“, „O životu i radu Muhameda, a.s.“, „O suzbijanju nemoral“, „O alkoholu“, „O čistoći“, „Venerične bolesti“, „Zarazne bolesti“, „O odgoju djece“, „Islam i nauka“, „O higijeni“, itd. Predavanja su realizirali svršenci Više pedagoške škole, poljoprivredni referenti, alimi, direktori građanskih škola, bivši pitomci *Gajreta* i ljekari. Predavanja su najčešće održavana u prostorijama društva *Gajret* ili prostorijama nekih drugih prosvjetnih društava (npr. *Fadileta*, *El-Hidaje* itd) i džamijama. Ovim predavanjima nastojao se afirmirati prosvjetni rad s bošnjačkim stanovništvom. Tako Ahmed Kemura piše 1940. godine da je jedan od načina prosvjećivanja seoskog stanovništva bilo aktiviranje studentske omladine. Njihov angažman u nacionalnim organizacijama i pokretima odnosio se na razne studentske aktivnosti, staleške, kulturne i političke. Naime, studentska omladina imala je ulogu da potakne emancipaciju naroda na selu. Oni su bili podučeni kako da rade s

30 Ahmed Omerhodžić, „Postoji li kod nas hiperprodukcija inteligencije“, *Gajret*, 4 (1940), str. 76.

31 Vejsil Hadžibegić, „Rad u narodu-Gajretova popularna predavanja“, *Gajret*, 9 (1939), str. 142-147.

odraslim osobama, koje će metode koristiti pri realizaciji pripremljenih predavanja. Kemura izdvaja:

Grupa od 20 studenata sistemski se spremala za svoj prvi organizovani odlazak na selo. Na 2-3 mesta pre odlaska činjene su pripreme, izrađena su i poslije diskusije umnožena predavanja iz oblasti prosvete (o potrebi školovanja, pismenosti, stručnom obrazovanju, kulturnom podizanju, prosvetnim ustanovama itd.); higijene (...); veterinarstva (...); zadrugarstva (...); socijalne ekonomije (...) i vjerska (Islamska). Držanje ovih predavanja nije bilo zamišljeno katedarski, već prigodno u obliku slobodnog razgovora na svakom mjestu, na njivi, u kući, u kafani, na dovi, na džumi, na sijelu, među omladinom, ženama, radnicima itd. Na početnim sastancima u Gajretovom domu studentima je održan čitav jedan tečaj o metodama rada na selu od strane iskusnih stručnjaka iz raznih oblasti.³²

O životnim prilikama i školovanju djece na selu i gradu piše i vrsni poznavalac pedagoške nauke Hamdija Mulić, koji se inače u svom pedagoškom radu bavio položajem djeteta u društveno-prosvjetnom kontekstu (i pedocentrizmom).³³ U ovom tekstu od odgojno-socijalnih agenasa Mulić izdvaja porodicu kao primarnu odgojnu zajednicu, zatim odgojno-obrazovne institucije kao sistemsku odgojnu zajednicu, te naposljetku društvo kao najširi odgojni kontekst. Kako bi čitateljima približio položaj djece u društvenoj zajednici, on nastoji opisati društveni kontekst u kojem ta djeca odrastaju. Nakon ukidanja čiflučkog prava, a koje je dovelo do zastarijevanja nekih zanata kojima su se Bošnjaci bavili u gradovima, to stanovništvo ostaje u nezavidnom položaju, postajući građanstvom nižeg reda. To najbolje ilustrira primjer da su se ljudi na selu bavili poljoprivredom kako bi sebi obezbijedili egzistenciju.³⁴ Mulić, između ostalog, kritizira seoskog čovjeka koji je nezainteresiran da školuje svoju djecu te smatra izuzetno nepravednim i nekorektnim to što roditelji svoju djecu ispisuju iz škola ili ih ne upisuju nikako jer im služe kao radna snaga na selu, dok, na drugoj strani, djeca u gradu rade poslove poput nošenja kofera putnicima, prodaje novina itd. Iako je veći broj škola, biblioteka i čitaonica smješten u gradovima, i dalje je česta pojava da se prekida školovanje u gradu. On naglašava da svako dijete ima pravo da mu se omogući prilika i uslovi za nesmetano obrazovanje, stoga poziva privatna i javna društva da reagiraju i aktiviraju se u vezi s pitanjem odgovornosti roditeljstva za ovakvu situaciju. On navodi da je pismenost stanovništva u gradu znatno bolja od pismenosti u ruralnim sredinama. Za grad se učinilo mnogo toga kroz rad kulturnih društava, koja su pomogla školovanje hiljadama mladića koji su činili ondašnju građansku inteligenciju. Angažman kulturnih društva u gradu ogleda

32 Ahmed Kemura, „Rad studentske omladine na selu“, *Gajret*, 1-2 (1940), str. 17.

33 Pedocentrizam je smjer u pedagogiji prema kojem je dijete u centru odgojnog procesa. Osnovno polazište odgajanja jeste dječija narav, s dječijim sklonostima, interesima, potrebama te njegovim individualnim mogućnostima.

34 Hamdija Mulić, „Naše životne prilike i dijete“, *Gajret*, 2 (1941), str. 43-45.

se u otvaranju čitaonica, klubova, narodnih knjižnica, univerziteta, učeničkih domova itd.³⁵ Međutim, kada je riječ o odgoju u gradu, Mulić kaže da se pod utjecajima „lažne civilizacije“ narušava svetost porodice, mada se te porodice i dalje bore za „čuvanje starih amaneta, poštivanja kućnog praga, porodičnu čistoću i kućni mir“, dok u seoskim porodicama nema utjecaja zlih poroka, pa „seljak bolje čuva lijepu osobinu naše rase, više štuje vjeru, ponos i obraz. Zato je seosko školsko dijete plemenitije i duševnije. Divno se daje prosvjeđivati samo da mu se uz to dadu povoljne prilike.“³⁶ Mulić posebno naglašava važnost prosvjeđene žene za odgoj djece, navodeći kako je temelj svake porodice majka. Ona treba biti obrazovana i pismena kako bi mogla upućivati i odgajati svoju djecu. Također, smatra da je majka koja je „odgojena da bude majka“ u stanju graditi porodicu na temeljima iskonskih vrijednosti. Kako bi se osjetio progres u kući, potrebna je promjena društvene percepcije žene, porodice i djeteta.

...da se i u muslimansku kuću uopće unosi razuman način života za to je u prvom redu potrebno prosvjetiti ženu... Samo prosvjeđena žena unaprijeđuje porodicu, samo prosvjeđena i dobro odgojena majka dobro odgaja djecu. Kakva djeca takva nam i budućnost.³⁷

Nadalje, on u tekstu „O radu na selu i za selo“ nastoji upoznati čitaoca o radu na suzbijanju nepismenosti, te o važnosti opće prosvjeđenosti naroda. Mulić navodi da je sramotni žig društvene zajednice enormna cifra nepismenog stanovništva na selu. On smatra da je nepismenost izvor svih nedaća bošnjačkog stanovništva, ali i beznadežnog položaja seljaka u političkom, privrednom i kulturnom smislu. Proces opismenjavanja i prosvjeđivanja stanovništva najčešće su relizirale vakufske direkcije kroz analfabetske tečajevе.

U nas se, doduše, počelo još davno na širenju pismenosti. Nešto se činilo inicijativom države, a nešto i od strane naših kulturnih društava. Ali sav taj rad, prema opsežnosti širokih narodnih masa, išao je puževim korakom. Međutim, u izgledu da je to do sada najozbiljnija akcija među muslimanima u ovome radu povedena skoro inicijativom Ulema medžlisa i Vakufske direkcije u Sarajevu. Ova je akcija izdala i početnicu, posebno pisanu za naše prilike, u 50 hiljada primjeraka. Do sada se za dvije godine održalo oko 100 analfabetskih tečajeva i naučilo pisati oko 5 hiljada tečajaca. Naravno, da je i ovaj uspjeh vrlo skroman, jer ako bi se ovako išlo, trebaće čekati nekih 50 godina da se postigne potpuni uspjeh.³⁸

Analfabetski tečajevi su kursevi ili edukacijski programi čiji je cilj usvajanje osnovnih saznanja ili praktičnih umijeća. Ovakav oblik nastave ispunjavao je sve odrednice didaktičkog trokuta: učitelja / predavača, polaznike, tj. grupu djece ili odraslih i nastavni sadržaj. Analfabetski tečaj (analfabetizam – nepismenost) jeste program koji je veoma

35 Hamdija Mulić, „Trebа ozbiljno početi s radom za selo“, *Gajret*, 1-2 (1940), str. 22-23.

36 Hamdija Mulić, „Naše životne prilike i dijete“, *Gajret*, 3 (1941), str. 65.

37 Hamdija Mulić, „Naše životne prilike i dijete“, *Gajret*, 3 (1941), str. 64-69.

38 Hamdija Mulić, „Trebа ozbiljno početi s radom za selo“, *Gajret*, 1-2 (1940), str. 23.

često korišten za opismenjavanje stanovništva, stoga „Gajret svim svojim silama nastoji da nepismenost sasvim iskorijeni analfabetskim tečajevima koje svuda otvara“.³⁹

Mustafa Mirica, *Gajretov* pitomac, piše tekst o potrebi analfabetskih tečajeva, kao jednog od načina rješavanja problema nepismenosti. On donosi statističke podatke o nepismenosti stanovništva iz popisa 1931. godine. Mirica smatra da je pismenost alat za borbu protiv iskorištavanja nepismenog bošnjačkog stanovništva, u kojoj pobjedu može postići njegova snažna intelektualna elita. On nudi metode rada i objašnjava grupni i individualni oblik rada s nepismenim stanovništvom. Mirica zapaža da je u nekim selima „razvijenija svijest“ o pismenosti i prosvijećenosti, pa, između ostalog, navodi da se u mektebima djeca poučavaju latinici i ćirilici, budući da ne postoji nijedna obrazovna institucija u tom mjestu. Potrebu za individualnim pokretanjem analfabetskih tečajeva uvidjeli su prof. Učiteljske škole g. Aleksandar Mužinić i Mustafa Mirica. U tom njihovom projektu pomogli su im učenici srednje Učiteljske škole, koji su kao predavači tokom raspusta organizirali tečajeve za prijavljene polaznike.

Danas je svako povezan u radu na suzbijanju nepismenosti, pa i sama srednjoškolska omladina. Svijetao primjer u tome pogledu jeste nekoliko učenika Učiteljske škole u Mostaru, koji vode tečaj sa preko stotinu polaznika, pretežno muslimanskog svijeta. Oko organizacije tečaja, u radu za prikupljanje nepismenih, veoma su bili aktivni Gajretovi pitomci—učenici Učiteljske škole. Radi boljeg uspjeha rad je podijeljen na pet odjeljenja u kojima predaju oni koji su najpozvaniji za rad u širokim narodnim slojevima - učiteljski kadar.⁴⁰

Često su analfabetski tečajevi individualno pokretani. Naprimjer, bivši *Gajretovi* pitomci g. Nazif Oručević i učitelj Fazlagić organizirali su analfabetski tečaj za žene u selu Višnjići i Čeljevo. Taj tečaj svakodnevno je pohađalo 85 žena i djevojaka u oba spomenuta sela. Organiziranje analfabetskih tečajeva često je služilo ne samo za opismenjavanje stanovništva nego i za organiziranje kulturno-prosvjetnih druženja i predavanja različitih sadržaja. U časopisu *Gajret* navedeni su pozitivni primjeri aktivnog analfabetskog tečaja u Čapljini i Sandžaku, na kojima su nastavnici, izlazeći iz okvira klasičnog opismenjavanja, svoje polaznike podučavali sadržajima iz različitih nauka.⁴¹ Prijedlog pitomaca *Gajreta* bio je da bošnjačka inteligencija u Sandžaku kroz analfabetske tečajeve pripremi i korisne tematske sadržaje. Također, predloženo je da takva predavanja realiziraju učenici i studenti iz Sandžaka, koji su svoj obrazovni put nastavili izvan Sandžaka.⁴²

Jedna od zamjerki koju je Mulić imao na organiziranje analfabetskih tečajeva jeste gubitak kontinuiteta u učenju i korištenju naučenog, što bi rezultiralo zaboravljanjem naučenoga. Pismenost je samo osnova prosvjećivanja, nikako ne krajnji cilj. Razmatrajući dublje ovaj problem Mulić navodi problem neprosvijećenosti našeg seljaka. Čak i oni koji su pohađali mektebe i škole te naučili pi-

39 Vehbija Muratović, „Prosvjeta Sandžaka“, *Gajret*, 5 (1940), str. 127.

40 Mustafa Mirica, „Otvaramo analfabetske tečajeve“, *Gajret*, 1-2 (1940), str. 31.

41 Uredništvo, „Gajretov analfabetski tečaj u Čapljini“, *Gajret*, 5 (1940), str. 111.

42 Uredništvo, „Analfabetski tečajevi i popularna predavanja“, *Gajret*, 5 (1940), str. 125.

sati i čitati zaboravljali su naučeno jer su se bavili poslovima koji nisu zahtijevali primjenu tog znanja. Ovakav problem zahtijeva sistematsko rješenje, a kao jedan od izlaza iz neprosvijećenosti Mulić navodi otvaranje biblioteka i čitaonica, kako bi stanovništvu bile dostupne knjige i listovi u svakom trenutku.

Pored vlastitih prostorija za priredbe, *Gajret* je posjedovao i čitaonice u većini gradova. Čitaonice su služile za aktivnosti ovog društva. Organizacija i funkcioniranje čitaonica bazirali su se na zakonskim odredbama koje su predviđale njihovo održavanje iz vlastitih sredstava, što je društvo *Gajret* ispunjavalo.

Uloga čitaonica (kiraethana) bila je značajna u prilagođavanju Bošnjaka novim prilikama, ali i u opismenjavanju, te mjesto realizacije priredbi, zabava, kulturno-obrazovnih susreta. Uz čitaonice su otvarane biblioteke bogate knjigama iz *Gajretovih* fondova, a bilo je prostora i za umjetničke sekcije, poput muzičke i likovne. Društvo *Gajret* nastojalo je često organizirati muzičke susrete, druženja, obilježavanja važnih datuma u tom gradu itd. Cilj je bio da se građani međusobno druže, da raspravljaju o intelektualnim temama, razmjenjuju planove djelovanja *Gajreta*, te buđenje svijesti o potrebi školovanja omladine. Većina *Gajretovih* čitaonica nekada su bile muslimanske čitaonice.

Nakon sarajevske (1889. godine) počelo je širom Bosne organiziranje sličnih čitaonica (u Banjoj Luci, Tuzli, Brčkom, Prozoru, Tešnju i drugim gradovima). Ukupno je 1911. godine u Bosni i Hercegovini bilo 116 muslimanskih čitaonica, čiji je osnovni vid djelovanja bio u opismenjavanju svojih članova, što se vršilo kroz razne tečajeve i predavanja koja su organizirana u čitaonicama. Tako se ove čitaonice pojavljuju ne samo kao preteča kulturno-prosvjetnih društava, nego nastavljaju egzistirati paralelno kao organski dio novoosnovanih kulturno-prosvjetnih društava. Mnoge čitaonice su nakon 1903. dio prihoda sakupljenih sa zabava davale u fond društva "Gajret" za školovanje muslimanske djece.⁴³

Čitaonice su posjedovale dovoljan broj knjiga za sve korisnike, a bile su također pretplaćene na neke od nacionalnih i stručnih listova. *Gajret* je imao čitaonice u Stocu, Foči, Vlasenici, Bijeljini, Gackom, Sjenici, Oštroc, Doboju, Kupresu, Prijepolju, Pljevlju, Novoj Varoši, Bileći, Zavidovićima, Olovu, Puračiću i Sarajevu.⁴⁴

Prosvjeta Bošnjaka u Sandžaku

Pismenost Bošnjaka u Sandžaku bila je na znatno niskom nivou. Kako je mali broj učenika bošnjačkog stanovništva pohađao nastavu, tako je mali broj Bošnjaka bio društveno angažiran. Broj učenika obuhvaćenih školstvom najbolje pokazuje stanje tog naroda. Na *Gajretovoj* konferenciji Prašo Latif⁴⁵ iznio je problem

43 Husnija Kamberović, *Historija preporoda – STO GODINA "PREPORODA" (1903–2003)*, (2003), <http://preporod.ba/o-bzk-preporod/historija-preporoda/>.

44 Vejsil Hadžibegić, „Rad u narodu-Gajretove čitaonice i klubovi“, *Gajret*, 9 (1939), str. 143-145.

45 Uredništvo, „Gajretova glavna skupština 8 i 9 jula 1939 godine“, *Gajret*, 10 (1939), str. 175-195.

prosvjete Bošnjaka u Sandžaku, posebice grada Sjenice. On navodi podatke kako je od 3 000 stanovnika 75% muslimansko stanovništvo, a samo je 5% činovnika muslimana, dok je samo jedan učitelj Bošnjak iz Sjenice. On ovakve statističke uvide smatra zastrašujućim. U 14 osnovnih škola od svih učenika 15% je Bošnjaka, a 2% Bošnjakinja. Zatim, građanska škola u Sjenici imala je 1938. godine 7 učenika ove nacionalnosti, od kojih je samo jedan učenik završio razred te godine. Ovakvi podaci govore o neuključenosti bošnjačkih učenika u redovno školovanje iako je postojao Zakon o obaveznoj nastavi iz 1911. godine, koji je predviđao obavezno pohađanje nastave za učenike koji su stasali za školu. Značajniji broj učenika, tačnije njih 58 pohađalo je i do 1939. godine završilo Gajretovu ćilimarsku školu u Novom Pazaru. Time je pružena prilika svršenicama ćilimarske škole da se kasnije bave ćilimarstvom i izdržavaju svoje obitelji.

Gospodin Ćamil Selmanović poznajući obrazovne prilike Sandžaka moli *Gajret* da pitomce iz Sandžaka primi u učiteljske škole, kako bi za 4–5 godina Sandžaku imao svršenika te škole, tj. spremn učiteljski kadar. Važno je spomenuti da je *Gajretov* ogranak koji su osnovali učenici gimnazije u Novom Pazaru djelovao potpomognut sredstvima iz sarajevskog ureda *Gajreta*.

O ulozi *Gajreta* u prosvjećivanju naroda u Sandžaku piše Vehbija Muratović u svom tekstu „Prosvjeta Sandžaka“.

Gajret je Sandžaklijama prvi razvio svijest preko svojih čitaonica i javnih predavanja, i ukazao na nužnost školovanja ako se hoće opstanak i napredovanje. No sandžaklije se pak nijesu mogli školovati, budući su ekonomski pali na niske grane.⁴⁶

Već smo spomenuli doprinos koji je *Gajret* dao kroz otvaranje škola, analafabetskih tečajeva, biblioteka i čitaonica, kompletan koncept kutlurno-prosvjetnog djelovanja društva te buđenje svijesti sandžačkih Bošnjaka o važnosti školovanja. Zamjenik državnog tužioca Bekir Omersoftić napominje da Sandžak treba pomoć iz Sarajeva, a da su im i ostali gradovi u Bosni i Hercegovini dužni pružiti podršku u širenju pismenosti.

Valja rad tamo više nego utrošućiti. Valjalo bi naročito još uvijek propagirati školovanje mladog naraštaja i izučavanje modernih zanata, širiti zadrugarstvo, koga oni ni u povojima nemaju, a općenito kazano, podići duh samovrijednosti i samopouzdanja. To bi bila njihova goruća potreba, a naša dužnost, pa ako s naše strane bude dovoljno inicijative, a s one strane bolje, ozbiljnosti i svjesnosti svog položaja, tada ćemo mi postati istinski jednaki. U tom slučaju dva će biti jača nego jedan sam.⁴⁷

Usljed veoma loših ekonomskih uslova bošnjačkog stanovništva Sandžaka, mnoga djeca se nisu mogla školovati. *Gajret* je nastojao stipendirati što veći broj djece, znajući da je to jedini način kontinuiranog obrazovanja. Najveći obrazovni pomak

46 Vehbija Muratović, „Prosvjeta Sandžaka“, *Gajret*, 5 (1940), str. 128.

47 Bekir Omersoftić, „Odnos Bosne prema Sandžaku“, *Gajret*, 13 (1939), str. 238.

omogućila je izgradnja srednje škole Velika medresa Kralja Aleksandra I u Skoplju, koja je osnovana kao “puna srednja škola i realna gimnazija“. Za njeno osnivanje zaslužan je gospodin Hasan Rebac kao načelnik Ministarstva vjera, koji je uz pomoć Bošnjaka koji su dali svoje priloge za izgradnju škole završio zamišljeni projekat otvaranja srednje škole. Velika medresa slovila je za prestižnu školu i bila je u istom rangu kao i gimnazija. Upis učenika iz Sandžaka u ovu školu otežavala je finansijska situacija. Naime, obezbijedeno je finansiranje smještaja za samo 15 učenika, dok su ostali upisani učenici morali samostalno snositi troškove. Nakon završetka ove medrese učenici su školovanje mogli nastaviti na Višoj islamskoj šerijatskoj teološkoj školi u Sarajevu i u drugim vjerskim fakultetima u inostranstvu, npr. na al-Azharu. Zahvaljujući ovoj Velikoj medresi, učenici iz Sandžaka često su nastavljali školovanje i na pravnom fakultetu u Beogradu. Jedna od značajnijih medresa u to vrijeme bila je medresa u Prijepolju, sa tridesetak učenika upisanih 1939/40. godine, te Novopazarska reformirana medresa s nižim tečajem Isa-begove medrese u Skoplju.⁴⁸ Muratović analizirajući stanje školovanja Bošnjaka u Sandžaku napominje potrebu da roditelji promijene stav o školi, te da sami motiviraju svoju djecu da se školuju, jer je to prije svega vjerska pa svjetovna dužnost. On kod čitatelja nastoji probuditi svijest da je manje prosvijećeno stanovništvo uvijek podređeno drugima.

Naša bi želja bila, isto tako, da naši sandžački muslimani – roditelji - ne gledaju više poprijeko na škole jer treba da znaju da u tako teškoj privredno-ekonomskoj, vjersko-moralnoj i prosvjetnoj krizi možemo stvoriti bolju egzistenciju i budućnost tek onda, ako uvidimo da je prosvjeta naša najnužnija potreba i da je ona jedno spasonosno sredstvo, pomoću kojeg ćemo otkloniti svestranu bijedu i mnogobrojne nedaće. Uostalom, ne treba skinuti sa uma, da je školovanje i prosvjećivanje, od osnovnog do najvišeg, naša prva vjerska dužnost (farz ajn). Zato ne ostavite djecu slijepu i takmičite se sa drugim kulturnim narodima-ako nećete da nas točak zle sudbe skrši. Narodi koji su prosvjetu pretpostavili svemu drugome najsređeniji su narodi, koji gospodare drugima-manje prosvijećenim.⁴⁹

Uloga Islamske zajednice u prosvjećivanju stanovništva

O aktivnoj i pasivnoj ulozi, ispravnom i pogrešnom djelovanju uposlenika Islamske zajednice u prosvjećivanju narodnih masa pisano je u mnogim *Gajretovim* tekstovima. Uredništvo *Gajreta* donosi zanimljiv tekst, koji je prvobitno objavljen u skopskom muslimanskom listu *Naš put*, pod nazivom „Vjerski odgoj naše mlade inteligencije“ džematskog imama Ibrahima Maslića,⁵⁰ Uredništvo *Gajreta* ograđuje se da to nije nužno mišljenje uredništva *Gajreta*, koje se ne slaže sa svim što je Maslić napisao.

48 Vehbija Muratović, „Prosvjeta Sandžaka“, *Gajret*, 5 (1940), str. 126-130.

49 Vehbija Muratović, „Prosvjeta Sandžaka“, *Gajret*, 5 (1940), str. 129.

50 Ibrahim Maslić, „Vjerski odgoj naše mlade inteligencije“, *Gajret*, 11 (1939), str. 203.

Uistinu je zastrašujući njegov stav da se obrazovanje omladine treba temeljiti i zadržavati na islamu, a ne na svjetovnim naukama, koje on naziva „hrišćanskim“. Postavlja se pitanje da li je dio Islamske zajednice doista nazadovao stavljajući okove bošnjačkoj omladini, sputavajući razvijanje njihovog intelektualnog duha, braneci djeci iz naroda da se obrazuju i šire svoje vidike izvan onoga što se smatralo da vjera nalaže. O ulozi Islamske zajednice u emancipaciji i obrazovanju bošnjačkog stanovništva u nastavcima piše Mustafa Mehić.⁵¹ On smatra da je neprosvijećenost rezultat nespremnosti muslimana da prate savremene tokove života, da prihvataju promjene i da se prosvjećuju i izvan islamskih nauka. Između ostalog, on kritizira i islamsko sveštenstvo zbog trenutnog moralnog i društvenog raskola, tj. njihovo neuključivanje u kulturni progres muslimana ili uključivanje na neadekvatan način.

Onda, kada je narod trebalo ohrabriti i pravom stazom uputiti, kada mu je trebalo otvoreno i iskreno iznijeti pravo i nepotvoreno učenje islama, kad je bila prijeka potreba naglasiti mu značaj tolerancije i istaći visoki položaj koji islam daje nauci, pa ma otkud ona dolazila, tada, eto naš sveštenik, onaj niži kao i onaj više zabavljao je svijet pričama i hikajama koje katkad nisu imale nikakve veze sa stvarnim životom, ako već nisu bile i u očitopj opreci sa islamskim učenjem. Iako se točak vremena i suviše brzo okretao i donosio sobom život koji se morao primati ma koliko bio tuđ i neukalufjen, našem svešteniku rijetko je kada padalo na um da savrni sve potrebe novog života s islamskim učenjem.⁵²

Mehić također izdvaja da su se drugi narodi okoristili dobrom voljom i trezvenošću svojih sveštenika, pa su uspjeli pratiti novije trendove u nauci i društvenom životu, dok je Islamska zajednica odbijala reforme rada i škole isključivo iz neznanja. Islamski učitelj – poslanik Muhamed, a.s. – nikada ne bi posustao pred takvim izazovima, smatra Mehić. U narednom tekstu on, između ostalog, kritizira ulemu što zatvara vrata muslimanskom narodu pred naukom i kulturom naglašavajući da je dužnost svakog muslimana i muslimanke da “traži nauku“. Naime, uloga vjerskih službenika u narodnom prosvjećivanju leži u traganju i pronalaženju načina kako probuditi svijest naroda, kako im približiti vjerska pitanja koja se tiču svakodnevnog života. Mehić savjetuje da imami koriste priliku kada se seljaci okupe da održe predavanja o važnosti rada i ulaganja truda u posao koji se radi. On oštro osuđuje “ljenštinu“ i “prosvjećenje“ kao posljednju opciju za kojom musliman smije posegnuti. Duštveni problemi i nedaće koje su zadesile muslimansku porodicu traže spremnost od imama da u svakom trenutku daju podršku svima bez izuzetka. Autor strogo kritizira imame koji dozvoljavaju zanemarivanje i zapuštanje sredine u kojoj rade, pozivajući ih da se ogledaju na Poslanikov, a. s., trud i rad s narodom koji je predvodio. Smatra da imam mora biti što je i Poslanik bio, uzor čestitosti, poštenja i trezvenosti, a u koga su se, kao

51 Ovaj je tekst nagrađen a napisao ga je student Više islamske šerijatske teološke škole.

52 Mustafa Mehić, „Uloga muslimanskog sveštenika na čelu (s pogledom na prošlost i prospekтом na budućnost)“, *Gajret*, 11 (1940), str. 229.

takvog, ugledali ljudi iz njegove sredine. Naime, upravo takav mora biti imam koji će na mudar način privoljeti pojedince iz svoje zajednice da djeluju na islamskom putu u cilju zadovoljstva cjelokupne zajednice. Trebalo je da vjerske starješine, smatra Hamdija Mulić, u mnogim situacijama na selima ponesu breme prosvjeđivanja građana, a zapravo su zakazale. Mulić vjerskim liderima savjetuje da rade na obrazovnom progresu Bošnjaka:

Na našim je vjerskim starješinama da u ovome pravcu porade sa više volje i s jačim razumijevanjem ovih teških prilika u narodu, koje mnogo koče opći narodni napredak, pa eto, ne daju bolju nadu ni u budućnost.⁵³

Učiteljske škole

Uvidjevši potrebu za učiteljskim kadrom u selima društvo *Gajret* osniva fond za stipendiranje učenika koji pohađaju učiteljske škole pod nazivom „Fond Dr. Avde Hasanbegovića“.⁵⁴ *Narodna uzdanica* također je imala nakanu stipendirati učenike koji bi izrazili želju da pohađaju učiteljsku školu, međutim u narodu se javljao otpor. Dobivali su prijave da roditelji ne žele da njihova djeca odlaze iz sela, već žele da završavaju trgovačke škole, te da su učenici namjerno na prijemnim ispitima griješili kako ne bi bili primljeni. Ovo umnogome govori o svijesti bošnjačkog stanovništva ili pak odbrambenom mehanizmu Bošnjaka, koji su željeli svoju djecu zadržati u porodicama, što potvrđuje i jedan tekst objavljen u *Novom Beharu*, u kojem Podhumski⁵⁵ koji govori o lošem odnosu prema učiteljima u to vrijeme.

Mulić⁵⁶ također uočava nepravedan odnos prema učiteljima Bošnjacima, ali i učenicima iz bošnjačkih porodica. Ističe da je veoma malo učitelja Bošnjaka, te da i te malobrojne Ministarstvo prosvjete veoma često regrutuje u neka nepristupačna sela u kojima nema muslimanske djece. A u sela u kojima su većina muslimansk djeca šalje učitelje drugih religija, što Mulić smatra pogrešnim. On smatra da je Bošnjake u tom periodu trebalo motivirati za obrazovanje, a to su jedino mogli uraditi njima kulturno i vjerski bliski učitelji. Nastavnik Omerhodžić⁵⁷ analizirao je obrazovne potrebe i učenika i učitelja, ukazujući na potrebu da učiteljice koje

53 Hamdija Mulić, „Naše životne prilike i dijete“, *Gajret*, 3 (1941), str. 69.

54 U znak zahvalnosti za dugogodišnji rad g. Dr. Avde Hasanbegovića, pri Glavnom odboru Gajreta u Sarajevu osniva se „Fond Dr. Avde Hasanbegovića“, iz kojeg će se svake godine školovati 3 siromašna i odlična učenika učiteljske škole, a za čije će se izdržavanje svake godine predvidjeti u redovnom budžetu Gajreta potrebne sume za tu svrhu. (Uredništvo, „Zapisnik XXXII redovne glavne skupštine društva Gajret održane 17. jula 1938. godine u Sarajevu“, *Gajret*, 10, (1938), str. 178).

55 Podhumski, Žalosno stanje bos.-herc. Muslimana na prosvjetnom polju, *Novi Behar*, broj 15-19, (1939), str 169-173.

56 Hamdija Mulić, „Naše životne prilike i dijete“, *Gajret*, 2 (1941), str. 43-46.

57 Ahmed Omerhodžić, „Naše učiteljske škole i numerus clausus za školovanje ženske omladine u njima“, *Gajret*, 6 (1939), str. 110-111.

realiziraju nastavu budu iz krajeva u kojima su odrasle, zbog poznavanja stanja i mentaliteta učenika i roditelja iz tog podneblja. Uvažavanjem ovih prijedloga izbjegla bi se distanca i nemogućnost ostvarivanja saradnje s roditeljima, koja je nužna u odgojno-obrazovnom procesu. Poštivanjem odgojnih načela jedinstvenosti i dosljednosti odgojnih faktora roditelja i učitelja omogućilo bi se da učenici lakše prihvataju školske obaveze i izgrade drugačiju perspektivu vlastitog školovanja. Dolaskom učitelja iz drugih krajeva koji ne poznaju običaje i sredinu u kojoj bivaju regrutovani da rade, ciljano se ne primjenjuju odgojni principi pozitivne orijentacije.

Omerhodžić analizira stanje učiteljskih škola prije Drugog svjetskog rata. On predstavlja rad učiteljskih škola i tržišnu vrijednost i prohodnost (*numerus clausus*) školovane ženske omladine. U javnosti 1939. godine raspravljalo se o problemu hiperprodukcije ženskog učiteljskog kadra. Omerhodžić prvo ukazuje na to da je preveliki broj kadra zastupljen u već postojećim školama, a da se nije uzimalo u obzir koliko je još potrebno otvoriti novih škola – kako bi svako naseljeno mjesto imalo školu koju djeca mogu da pohađaju. Na drugom mjestu Omerhodžić izdvaja problem nacionalne pripadnosti tog kadra. Od tadašnjih 25.142 učitelja učiteljica je bilo 12.454,⁵⁸ a svega 54 učiteljice iz reda su bošnjačkog naroda, što čini samo 0,2% učiteljica Bošnjakinja. Pod krinkom hiperprodukcije ženskog učiteljskog kadra Ministarstvo prosvjete, nastojeći izmiriti potrebe tržišta rada i učiteljskog kadra, donosi odredbu da učiteljsku školu mogu upisati samo kandidati koji su završili niže gimnazije. Ovim se znatno umanjuje broj upisanih u učiteljske škole. Nedovoljan broj prijavljenih kandidata u učiteljske škole rezultira gašenjem prvog razreda mnogih učiteljskih škola, što onemogućava školovanje i onim učenicama koji ispunjavaju uvjete. Također, zaustavljen je upis ženskih kandidatkinja u pojedine učiteljske škole. Takva odredba naišla je na veliki broj kritika, međutim neko vrijeme se i kao takva zadržala na snazi. Omerhodžić savjetuje roditelje, bošnjačku inteligenciju i sve one koji „žele brz i potpun napredak muslimana naše države“:

U školskoj godini 1939/40. godine treba otvoriti u učiteljskim školama Bosne i Hercegovine bez obzira na ostale učiteljske škole u našoj državi, ženska odjeljenja i dozvoliti upis u njih pored učenica gimnazija i građanskih škola i učenicama ženske medrese u Sarajevu. To je prva mjera koju treba poduzeti. Drugo, već sada bi trebalo raditi na otvaranju privatne muslimanske učiteljske škole, s pravom javnosti, koja bi imala tri odjeljenja: jedno odjeljenje za spremanje učiteljica osnovnih škola, drugo za učitelje stručnih škola i treće za učiteljice domaćinskih škola. Moglo bi se pomišljati da se uz sadašnju žensku medresu otvori ova učiteljska škola, koja bi uz obilniju državnu pomoć trebala što prije da otpočne sa radom.⁵⁹

Program rada učiteljske škole, ali i nastavni plan i program mijenjao se često. Tako, u školskoj 1919/20. godini školovanje u učiteljskoj školi trajalo je tri godine, školske 1920/21 godine četiri godine, a od 1929. godine pet godina. Tada

58 Podaci iz 1932. godine.

59 Ahmed Omerhodžić, „Naše učiteljske škole i numerus clausus za školovanje ženske omladine u njima“, *Gajret*, 6 (1939), str. 111.

je i donesen još jedan Zakon o učiteljskim školama. Kako je politička situacija u ratnom periodu bila nepredvidiva, donesena je Uredba o skraćenom trajanju školske 1940/41. godine za redovne učenike završnog razreda. Peti razred trebalo je da pohađa nastavu do kraja 1940. godine, a da učiteljski diplomski ispit polaže u januaru 1941. godine, prema NPP-u koji je trebalo da propiše ministar prosvjete.⁶⁰ Ubrzo nakon toga opet dolazi do promjene, jer je tokom rata obustavljen rad mnogih učiteljskih škola, pa su organizirani učiteljski tečajevi koji su trajali po pola godine. Halid Ademović u knjizi *Učiteljske škole u Bosni i Hercegovini* predstavlja stanje učiteljskih škola u ratnom periodu:

U ratnim godinama na drugoj strani u predahu borbi i rasplamsanih bitaka sa okupatorom rađala se nova učiteljska škola. Naime, nicali su učiteljski tečajevi koji su, mada kratkotrajniji osposobljavali mlade borce za učiteljski poziv. Na njima su sticali koliko-toliko spremne da prihvate ideološki prožetog vaspitno-obrazovnog rada sa najmlađima u novoj školi socijalističkog smjera i obilježja.⁶¹

Govoreći o radu učiteljskih škola u ratnim prilikama Papić⁶² i Ademović⁶³ iznose stav da su učiteljske škole „ozbiljno ranjene i da su bile žrtve fašističko-ustaškog nasilja“, mada su zadržale svoje vrijednosti i pokazale odanost humanosti i nauci.

Teškoće u nastavnom procesu učiteljskih i drugih škola tokom rata reflektirale su se na živote učitelja i nastavnika.

Pokušaji vlasti NDH da obnove rad škola nailazili su na velike teškoće i otpore nastavnika i učenika. Ustaše su nametale nove nastavne planove i programe, unosili u nastavu fašističke ideje i raspirivali mržnju prema drugim nacijama i vjerama. ... Otpušteni su, protjerivani, pa i ubijani progresivno opredjeljeni nastavni prije svega komunisti i anitfašisti.⁶⁴

Nakon rata izvršene su izmjene u nastavnim planovima i programima, posebno u programima historije, geografije, jezika i književnosti.

60 Halid Ademović, *Učiteljske škole u Bosni i Hercegovini* (Mostar: Federalno ministarstvo obrazovanja i nauke, 2009).

61 Halid Ademović, *Učiteljske škole u Bosni i Hercegovini* (Mostar: Federalno ministarstvo obrazovanja i nauke, 2009), str. 200.

62 Mitar Papić, *Školstvo u Bosni i Hercegovini 1941.-1918.* (Sarajevo: COJR Veselin Masleša, IRO Sarajevo, 1984).

63 Halid Ademović, *Učiteljske škole u Bosni i Hercegovini* (Mostar: Federalno ministarstvo obrazovanja i nauke, 2009).

64 *Pedagoška enciklopedija 1*, Nikola Potkonjak i Petar Šimleša (ur) (Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva; Zagreb: Školska knjiga; Sarajevo: Svjetlost; Titograd: Republički zavod za unapređivanje vaspitanja i obrazovanja; Novi Sad: Zavod za izdavanje udžbenika, 1989).

Građanske i zanatske škole

Značaj građanskih škola u svijesti javnosti bio je manje vrijedan u odnosu na gimnazije. Šefik Bešlagić piše tekst o tome koliko je važno ulagati u građanske škole, kako za privredu, tako i za kulturno-prosvjetni napredak. Autor napominje da vrijeme nakon Prvog svjetskog rata, iziskuje da se težište narodne prosvjete s kulturno-prosvjetnog rada prenese na ekonomsko-privredni rad.⁶⁵ Kako bi se odgovorilo na ovaj zahtjev, potrebno je da građanske škole iznjedre stručnjake iz različitih oblasti koji će znati iskoristiti prirodna bogatstva Bosne i Hercegovine. Zanimarivanje i umanjivanje značaja građanskih škola dovelo je do toga da se potražuju stručnjaci iz drugih krajeva, jer nema osposobljene omladine iz Bosne i Hercegovine. Bešlagić je, između ostalog, vrijednost građanskih škola vidio i u tome što se učenici osposobljavaju za praktični život, doprinoseći tako privrednom razvoju države. Bešlagić je stava da će završetkom građanskih škola učenici biti osposobljeni da privređuju sebi i doprinose društvenoj zajednici – što nije moguće po završetku gimnazije. On ističe potrebu otvaranja sličnih škola, jer smatra da dobro organizirana i osmišljena nastava u građanskim školama doprinosi praktičnom prosvjećivanju stanovništva. Analizirajući stanje građanskih škola Bešlagić piše:

Nаша građanska škola prošla je i neke svoje razvojne faze. Danas ona nije više u početnom stadiju, nego u snažnom zamahu ka normalnom razvoju. Pokretna je i dosta elastična, te se prilagođava prilikama. U tom pogledu smo mnogo naučili od Francuza, koji imaju najelastičniju građansku školu. Mi danas imamo tri tipa građanskih škola: poljoprivredni, trgovački i zanatsko-industrijski. Poljoprivredni tip preovladava na selu, a ostala dva u gradu. Iako naše građanske škole postoje relativno kratko vrijeme, njihov blagotvorni rad se već osjeća. Narocito se taj rad osjeća u krajevima koji su prije 1918 godine bili pod Austro-Ugarskom, gdje su takve i slične škole počele radom još prije 50 godina. ... Danas građanska škola nije više „loša kopija“ niže gimnazije, ili nekakav „surogat“ – kako se je nekad reklo, nego je to veoma moderna i veoma korisna ustanova.⁶⁶

Građanske škole osnivane su rješenjima Ministarstva prosvjete, a njihov nastavni plan i program bio je kreiran ovisno o materijalnim sredstvima ili političkim direktivama. Građanske škole najčešće su bile mješovite, a njihov NPP sličio je gimnazijskom, mada su ih dugo percipirali kao školu između osnovne škole i gimnazije (1945. godine bivaju sve zatvorene i u njihovim prostorijama osnivaju se niže gimnazije). Papić je mišljenja da su se vladajuće strukture zapravo bojale hiperprodukcije inteligencije, pa su nastojale kočiti razvoj građanskih škola i dopustiti im da dosegnu najviše do nivoa niže polustručne škole, ne dajući im karakter općeobrazovnih škola.⁶⁷ U građanskim školama nastojala se razvijati praktična

65 Šefik Bešlagić, „U čemu je naročiti značaj građanskih škola“, *Gajret*, 2 (1941), str. 41-43.

66 Šefik Bešlagić, „U čemu je naročiti značaj građanskih škola“, *Gajret*, 2 (1941), str. 42.

67 Mitar Papić, *Školstvo u Bosni i Hercegovini 1941.-1918.* (Sarajevo: COJR Veselin Masleša, IRO Sarajevo, 1984).

nastava koja bi bila priprema za stručne škole, pa su NPP uređeni za trgovačka, poljoprivredna i industrijsko-zanatska usmjerenja.

Zanatskim smjerovima i zanatskim školama posvećivana je posebna pažnja u djelovanju Kulturno-prosvjetnog društva *Gajret*. To se najbolje vidjelo u otvaranju novih škola, finansiranju i stipendiranju Bošnjaka tokom sticanja zanatskih zanimanja. U časopisu *Gajret* možemo pronaći izvještaje o zanatskim školama u Trebinju, Stocu, o ćilimarskoj školi u Novom Pazaru itd. Detaljno su prikazani aktuelni nastavni planovi i programi po razredima i spisak učenika u tekućoj školskoj godini. Posebna vrijednost uređenog NPP-a jeste posvećenost pažnje i odgojnom aspektu učenica koje su pohađale ove škole, a ne samo praktičnoj primjeni stečenog znanja. Primjer ženske zanatske škole bila je *Gajretova* ženska zanatska radionica u Stocu⁶⁸ osnovana 1936. godine. Nastavni plan i program urađen je za cjelovit tečaj od tri godine. Svakim radnim danom učenici su pohađali nastavu i radili praksu od 8–13h, a petkom do 12h. Nastava se odvijala u četiri različite prostorije, koje su bile opremljene svim potrebnim nastavnim sredstvima (*Gajretovo* vlasništvo) za izučavanje stručnih predmeta. Nastavu je realizirala kvalifikovana učiteljica Vasilija Hamović. Učenice su podučavane vezenju i krojenju, nakon čega su bile u potpunosti osposobljene za samostalan rad. Tokom školovanja učenice su, pored poduke, samostalno, uz superviziju nadređenog, radile praktični dio. Također, u tom nastavnom procesu učenice su primale narudžbe, što je bio jedan od izvora zarade. Jedna polovina novca za izrađenu narudžbu pripala bi školi / tečaju (za održavanje nastave, za potrebna nastavna sredstva itd.), a druga polovina učenici. Ovo je sigurno potaklo mnogu žensku djecu koja nisu bila dobrog imovinskog stanja da pohađaju zanat, čime su privređivala za sebe i svoju porodicu.

Visoko obrazovanje

Materijalne prilike učenika utjecale su na njihove odluke o školovanju. Naime, koliko god su kulturno-prosvjetna društva nastojala stipendirati učenike i pribavljati načine za njihov smještaj, veliki broj učenika prekidao je školovanje nakon jednog stepena, kako bi mogao privrijediti porodici. Uredništvo prenosi tekst „Univerzitet i narodna inteligencija“ iz lista *Napred* autora dr. Mihaila Ilića, profesora Univerziteta u Beogradu.⁶⁹ Ilić uočava da fakultetsku nastavu pohađa 70% djece činovnika i državnih službenika, dok je narodna inteligencija veoma rijetka. Naime, autor ukazuje na to da će se stvoriti dublji jaz među slojevima društva ako se nastavi ovim putem, te da će visoko školstvo biti rezervirano samo za djecu iz višeg staleža.

Na taj način stvaraju se uslovi za formiranje pravog birokratskog staleža koji želi kroz generacije da obezbjedi svoje pozicije, staleža koji postepeno gubi veze sa narodom i ne

68 A. M. Rizvanbegović, „Gajretov ženski zanatski tečaj u Stocu“, *Gajret*, (1940), str. 157.

69 Uredništvo, „Univerzitet i narodna inteligencija“, *Gajret*, 5 (1940), str. 91-93.

obnavlja se elementima koji bi priticali iz širokih narodnih slojeva. Za naš, izrazito seljački narod, formiranje prave narodne inteligencije, koja će poticati iz širokih slojeva i ostati vezana za njih, od osnovnog je značaja. Ne smije se dopustiti da se jaz između intelektualnih krugova i seljačkih masa još više produbi neprirodnim procesom činovničkog staleža koji bi svoju stručnost shvatao kao posebnu privilegiju i ljubomorno je čuvao samo za sebe. Što je priliv omladine sa sela na univerzitet nesrazmjerno mali, uzrok ne leži samo u materijalnim teškoćama školovanja. Njega treba tražiti isto tako i u niskom stupnju prosvijećenosti seljačkih masa i činjenici da je kod nas narod nepismen.⁷⁰

Vrh Kulturno-prosvjetnog društva *Gajret* svojim djelovanjem pokazao je da mu je stalo i do emancipacije stanovništva iz ruralnih i siromašnih sredina, a ne samo jednog dijela stanovništva – prosvijećenog stanovništva, koje je i samo osjetilo potrebu za obrazovanjem. Unatoč tome, sigurno je ostalo dosta neiskorištenog potencijala kod mnoge djece iz ruralnih sredina. Ilić nadalje opisuje stanje visokoškolskog obrazovanja u Jugoslaviji, konstatirajući da je omladina najčešće upisivala Univerzitet u Beogradu, koji obuhvata i Filozofski fakultet u Skoplju i Pravni fakultet u Subotici, zatim Zagrebački univerzitet sa 7 fakulteta, te Univerzitet u Ljubljani sa 5 fakulteta. Također, veliki broj studenata bio je upisan u više škole poput Više pedagoške škole u Beogradu i Zagrebu, te Ekonomsko-komercijalne škole, Umjetničke i Muzičke akademije u Zagrebu. Ilić analizira tzv. pojavu „hiperprodukcije inteligencije“, koja je bila česta tema razmatranja brojnih autora od 1930. do 1940. godine. Autor, između ostalog, nastoji ukazati na činjenicu da pored toga što postoji veliki broj „umnih radnika“ – omladine sa završenim fakultetima, još uvijek nema potrebnog kadra.

Zaključak

Bosna i Hercegovina je kroz historiju bila raskršće mnogih kulturnih i političkih struja, vladara i vlasti, međutim, bošnjački čovjek nije dao svoj identitet drugome, već je uz djelimičnu asimilaciju i akomodaciju izgradio svoju posebnost – idiosinkretički identitet.

Kroz razmatrane priloge nastojali smo rekonstruirati cjelovitu sliku obrazovnih politika u naznačenom periodu. Shodno postavljenom cilju istraživanja, prikazali smo kakav je bio odnos društva prema školstvu i obrazovanju, kao i politiku časopisa *Gajret* u afirmaciji *prosvjetnih vrijednosti* u društvu.

U ovom radu nastojali smo prepoznati aspekte emancipacije Bošnjaka, načine opismenjavanja i školovanja u jednom periodu koji je bio prekretnica iz jednog historijskog trenutka u drugi. Korpus za ovo istraživanje pronašli smo u brojevima posljednje tri godine izdavanja časopisa *Gajret*, od 1939. do 1941. godine, u 27 različitih tekstova, tj. priloga o školstvu.

70 Uredništvo, „Univerzitet i narodna inteligencija“, *Gajret*, 5 (1940), str. 92-93.

Časopis *Gajret* služio je uredništvu da utječe na razvoj svijesti o važnosti školovanja, kulturno-prosvjetni progres Bošnjaka kroz otvaranje novih škola, praćenje kulturnih dešavanja, čime bi se doprinosilo emancipaciji stanovništva. Naročitu pažnju časopis i društvo *Gajret* posvećivali su seoskom stanovništvu, budući da je na selima bilo mnogo nepismenog i neprosvijećenog stanovništva. I tada se, kao i danas, ukazuje na potrebu da društvo puno više pažnje posvećuje prosvjećivanju ruralnog stanovništva, ali i da današnji intelektualci svoje djelovanje usredsrede na direktan rad s narodom. Također, značajan doprinos uredništva *Gajreta*, koji bi zasigurno i danas zavrijedio pažnju, jeste pozivanje na djelovanje vjerskih starješina na odgojno-obrazovnom polju.

Pored uloge u afirmaciji opismenjavanja i školovanja stanovništva, koju je uredništvo časopisa *Gajret* uspješno obnašalo, značajno djelovanje ogledalo se i u poticanju stanovništva na društveni angažman, tj. uključivanje u kulturno-prosvjetna zbivanja, što se i danas čini nužnim.

Articles on the School System in *Gajret* from 1939 to 1941

Edina Nikšić Rebihić

Summary

The cultural and educational association *Gajret* used its activities to promote the cultural and educational betterment of the Bosniak population. Its publication, also called *Gajret*, was an important contribution to Bosniak cultural and educational rebirth. The *Gajret* magazine contained a wealth of current materials from political, educational, and cultural life. Its themes were drawn heavily from the natural and social sciences and islamic studies, but it also made space, amongst other topics, for the many reports on schools and education that it organized, supported, and conducted itself. The magazine gave particular prominence to contributions by leading paedagogues and teachers on themes of education and upbringing and the school system in Bosnia and Herzegovina.

Key words: The *Gajret* cultural and educational association, the *Gajret* magazine, Bosniaks, education, upbringing, the school system.

O postislamizmu općenito¹

Asef Bayat

Bez obzira na građansku i sekularnu snagu Arapskog proljeća, mnoge je ozbiljno zabrinuo neminovni porast islamskog fundamentalizma u regiji. Pristalice svrgnutih režima i desničarski američki i izraelski političari, kao i segmenti „ekspertne zajednice“ na Zapadu, skloni su u aktualnim pobunama vidjeti sjeme strašnog islamističkog preporoda. Zato je poznati orijentalista Bernard Lewis, samo nekoliko nedjelja nakon što je izbila velika revolucija kojom su zbačeni arapski diktatori, ustvrdio da muslimani na Bliskom istoku „jednostavno nisu spremni za slobodne i poštene izbore“, za demokratiju i da je najbolje čemu se mogu nadati – prakticiranje *šure*, nadahnute Šerijatom.² Panika zbog „oživljavanja islamizma“ u revolucionarnoj arapskoj regiji još se više raširila kada su religijske stranke – Hizb al-Nahda u Tunisu, Muslimanska braća i selefijski Hizb al-Nour u Egiptu, te Stranka pravde i razvoja u Maroku – postigle impresivan rezultat na općim izborima u jesen 2011.

Ne smije se isključiti, bar ne kratkoročno, mogućnost da društvene snage koje su sekularni nedemokratski režimi godinama potiskivali – pokrenu vjerski preporod. Zapravo, uklanjanje autokratija otvorilo je društveno i političko polje na kojem će ponići svakovrsne ideje i pokreti – regresivne, progresivne, religijske ili sekularne. Neočekivana upadljivost selefijskih grupa u društvima koje je zahvatilo Arapsko proljeće izazvala je pravu zabrinutost da će se početi podrivati slobode pojedinca, umjetničko izražavanje i rodna prava. U tako nestabilnim vremenima ponovnog povezivanja i obnove, nema jamstva da će se uspostaviti demokratski poredak. Sve ovisi o snažnoj i stalnoj borbi za prevlast među nebrojenim političkim snagama – poznatim i nepoznatim, starim i novim – koje revolucije obično izrode; to ovisi i o tome kako će se ostaci poraženih režima i njihovih domaćih i stranih saveznika ponašati.

1 Naslov izvornika: Asef Bayat “Post-Islamism at large”, u: *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*, Asef Bayat (ur.), (Oxford University Press, 2013), str. 3-32. Prijevod: Azra Mulović.

2 Bernard Lewis, intervju Davidu Horowitzu, *Jerusalem Post*, 25. februar 2011.

Međutim, tjeskoba zbog „religijske vladavine“, koju povezuju s arapskim protestima, dijelom ima veze i s dugotrajnom navikom izjednačavanja „islamskog“ s netrpeljivosti, mizoginijom i autoritarizmom. Ovaj mentalni sklop teži povezivanju, na ovaj ili onaj način, svakog „islamskog pokreta“ s klerikalnim režimima, kakav je Khomeinijev, ili kakva je talibanska totalitarna vladavina, a gubi iz vida činjenicu da postoje izuzetno različiti pravci unutar kategorija kao što su „islamski pokreti“ i „islamske politike“. Drugi dio problema jeste pojmovni. Postoji jedna nesretna tendencija da se kao „islamistički“ zajedno svrstavaju potpuno različiti religijski motivirani pravci, a da se pri tome ne daje nikakva definicija tog termina,³ kao da su svi muslimani s bradom i galabijom, ili muslimanke s hidžabom, ili volonteri u vjerskim udruženjima – islamisti. Rekao bih da, u zapravo, mnoge religijske stranke (kao što su Hizb al-Nahda u Tunisu, Pravda i razvoj u Maroku i vladajuća Stranka pravde i razvoja u Turskoj), koje naizgled izazivaju zabrinutost u glavnini medija, zapravo nisu islamističke, strogo govoreći; može se reći da su one „postislamističke“, bez obzira što one ostaju i dalje svjesno islamske. U ovom eseju diskutira se o „postislamizmu“ na globalnom nivou. Ovdje ispitujem preobražaj islamizma u protekle tri decenije i pokušavam istaknuti posljedice ovih višestrukih skretanja i strateških pomjeranja u demokratskim uređenjima muslimanskih društava. Posebno, želio bih preispitati i izoštriti shvatanje postislamizma, s osvrtom na historijske analize date u ovoj knjizi iz 11 studija koje se odnose na većinski muslimanske zemlje, od Indonezije do Maroka.

Islamizam

Kako razumjeti „islamizam“? Ja smatram da *islamizam* označava one ideologije i pokrete koji u muslimanskim društvima i zajednicama teže da uspostave neku vrstu „islamskog poretka“ – religijsku državu, šerijatsko pravo i moralni kodeks. Veza sa državom suštinsko je obilježje islamističke politike – i razlikuje je od religijski motiviranih, ali apolitičnih kolektiva kakav je Jama‘at-i Tablig-i Islami [Džema‘at Teblig Islami], jedan široki transnacionalni pokret kojeg, koji ne zanima osvajanje vlasti, nego je angažiran na misionarskom zadatku duhovnog buđenja muslimana. Glavni interes islamizma jeste uobličiti jednu ideološku zajednicu; interesi kao što su uspostavljanje društvene pravde i poboljšanje života siromašnih zastupaju se samo s ovog strateškog stajališta.⁴

Islamističko insistiranje na uzimanju državne vlasti izvodi se iz doktrinarnog principa: Naređuj ono što je ispravno, zabranjaj ono što je pogrešno. Ova opća

3 Vidjeti, npr. John M. Owen, „Why Islamism is Winning“, *New York Times* (6. januar 2012), gdje se ništa ne kaže o tome šta je to, zapravo, „islamizam“.

4 Ovaj odjeljak se uveliko oslanja na: Asef Bayat, „Islamic Movements“ u *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, David Snow at al. (ur.) (New York: Wiley-Blackwell, 2013).

kur'anska naredba ostaje neodređena, sa različitim interpretacijama o tome šta je „ispravno“, a šta „pogrešno“ i ko je taj koji će naređivati i zabranjivati i kako. Historijski gledano, uglavnom su islamski pravnici i muslimanski fanatici uzimali na sebe da naređuju ispravno i zabranjuju pogrešno, npr. zabrana vina, prostitucije ili pjevanja. Međutim, u savremeno doba, tu ulogu sve su više preuzimali moderni pokreti i države (kao što su u Iranu i Saudijskoj Arabiji). Islamisti su, dakle, nepokolebljivi u nastojanju da kontroliraju državnu vlast, ne samo zato što im ona osigurava vlast nego i zato što oni smatraju da je država najmoćnija i najučinkovitija institucija koja može nametnuti „dobro“ i iskorijeniti „zlo“ u muslimanskim društvima. Konsekvenca je da se, u islamističkim normativnim i pravnim gledištima, veći naglasak stavlja na obaveze ljudi nego na njihova prava; u ovom okviru, ljudi se shvataju više kao poslušni podanici nego kao građani sa svojim pravima.

Međutim, islamistički pokreti razlikuju se međusobno, s obzirom na način na koji žele ostvariti svoje strateške ciljeve. Pristalice *reformističkog* pravca teže, u konačnici, uspostavljanju islamske države, ali oni to žele napraviti postepeno, mirno i unutar postojećih zakonskih okvira. Ovo su „izborni islamisti“, kako ih naziva Humeira Iqtidar. Ova struja odbacuje upotrebu nasilja i vjeruje da može djelovati unutar nacionalne države tako što će iskoristavati brojne demokratske procedure; oni se usredotočuju na mobiliziranje civilnog društva kroz rad u udruženjima stručnjaka, nevladinim organizacijama, lokalnim džamijama i dobrotvornim društvima. Prvobitna Muslimanska braća u Egiptu i ogranci ove organizacije u Alžiru, Sudanu, Kuvajtu i Jordanu predstavnici su ovog pravca, a takvi su i Jamaat-e Islami u Pakistanu i pokret Millî Görüş (Nacionalna vizija) u Turskoj. Mnoge grupe povezane s Muslimanskom braćom usvojile su pomalo gramšijevsku strategiju uspostavljanja moralne i političke vlasti u građanskom društvu, uz očekivanje da će se država na duge staze, nakon islamizacije društva, pretvoriti u islamsku državu. Ipak, njihovo kooptiranje s vladajućim političkim strukturama može povlačiti za sobom ono što Olivier Roy naziva „društvenom demokratizacijom“ ovih pokreta i podsjeća na to da evropske socijalističke stranke biraju da rade u kapitalizmu, a ne protiv njega. Tvrdi se da islamističke stranke u Jordanu, Maroku i Indoneziji utiru reformistički put, sličan putu evropske socijaldemokratije.⁵

Revolucionarni ili *militantni* pravci, kao što su Jama'at al-Islamiya (Islamski džemat [el-Džema'at el-islamija]) u Egiptu, alžirski Front Islamique du Salut (Front islamskog spasa), Lashkar Jihad (Ratnici džihada) u Indoneziji i Hizb al-Tahrir (Stranka oslobođenja [Hizb et-tahrir]) i Lashkar-e-Tayyaba (Vojska pravovjernih) u Pakistanu, pribjegavaju nasilju i terorizmu protiv državnih institucija, zapadnih meta i nemuslimanskih civila, u nadi da će izazvati pobunu lenjinističkog tipa i iskoristiti državnu moć, koju bi onda iskoristili da pokrenu islamizaciju društvenog poretka od vrha. Ipak, takav militantni islamizam razli-

5 Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1998).

kuje se od rasprostranjenih *džihadističkih* pravaca, kakvim pripadaju grupe povezane s al-Qaidom [el-Kaida]. Dok militantni islamizam zastupaju politički pokreti koji djeluju unutar svojih nacionalnih država i kojima je meta prvenstveno sekularna nacionalna država, džihadista su većinom, po svojim idejama i djelovanjima, transnacionalni i često zastupaju apokaliptična shvatanja „etičkih pokreta“ angažirana u „civilizacijskim“ bitkama, s ciljem borbe protiv vrlo apstraktnih ciljeva kao što su „iskvareni Zapad“ ili društva „nevjernika“. ⁶ Mnogim džihadistima je sama borba, ili džihad, postala cilj za sebe. A na tom putu, oni uvijek pribjegavaju ekstremnom nasilju i protiv svojih ciljeva i protiv sebe samih (samoubilački bombaški napadi).

Gobalni događaji s kraja 1990-ih (balkanski etnički ratovi, ruska prevlast u Čečeniji, ponovna izraelska okupacija Zapadne obale i Gaze pod Likudom i antiislamsko raspoloženje na Zapadu poslije 11. septembra) stvorili su među muslimanima nesigurnost i osjećaj da su pod opsadom. Ovo je, potom, ojačalo njihov osjećaj religijskog identiteta i međusobne povezanosti, čime je pokrenut jedan novi trend „aktivne religioznosti“, neka vrsta misionarske tendencije, potpuno različite od vrlo organiziranog „apolitičnog“ islama pokreta Teblighi, po tome što je individualizirana, difuzna i što teži kvijetističkom *selefizmu*. Pristalice takve religioznosti, koje Olivier Roy naziva „neofundamentalistima“, imaju za cilj ne uspostavu islamske države, nego vraćanje sebi i jačanje sebe samih, i istovremeno, podsticati i druge da vrše takvu misiju. Kao takav, ovaj pravac nije „islamistički“ po definiciji, ali u praksi može pružiti podršku islamističkom moralnom senzibilitetu.

U modernističkim interpretacijama, islamizam se smatra pokretom „tradicionalnih“ muslimana (tj. uleme ili klase klera, trgovaca i gradske sirotinje) koji stvaraju savez da se odupru zapadnjačkoj modernizaciji. Dokazi, međutim, ukazuju na to da je islamizam dobijao podršku od različitih društvenih grupa – tradicionalnih i modernih, mladih i starih, muškaraca i žena, imućnih i nižih klasa. Međutim, jezgra islamističkih pokreta dolazi iz moderne, obrazovane, ali često osiromašene srednje klase – stručnjaka, državnih službenika, studenata i svršenika fakulteta. Prilično popularna ideja da su gradska sirotinja i stanovnici siromašnih četvrti postali prirodni saveznici islamista – zbog njima „svojevrsne religioznosti“, društvene odbačenosti i potrebe za zajednicom – je preuveličavanje. Zapravo, veza između islamističkih pokreta i gradske sirotinje zasnovana je na uzajamnoj koristi. Gradska sirotinja pruža pragmatičnu podršku islamistima u zamjenu za opipljivu dobit (usluge, pomoć ili društvenu zaštitu), na manje-više isti način na koji stvaraju saveze sa sekularnim i ljevičarskim grupama.⁷ S druge strane, iako neke vođe dolaze iz klase klera (kao što su ajatolah Khomeini u Iranu, Hasan Nasrullah u Libanu ili militantna ulema *džebha* unutar egipatskog al-Azhara), većina islamističkih vođa u muslimanskom svijetu i dalje su svjetovni aktivisti,

6 Faisal Devji, *Landscapes of Jihad: Militancy, Morality, Modernity* (Ithaca: Cornell University Press, 2005).

7 Asef Bayat, *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East* (Palo Alto: Stanford University Press), 171-184.

ponikli iz modernog obrazovanja i profesija. Zapravo, većina tradicionalnog i kvijetističkog klera suprotstavlja se islamizmu zbog toga što njegovi zagovornici politiziraju i sekulariziraju „područje duhovnog“ i mjesto uleme u njemu. U tom smislu El-Affendi islamizam suštinski opisuje „ovosvjetovnim“ terminima, čime ga razlikuje od jezika islama „onog svijeta“ kakav koristi tradicionalna ulema.

Bez obzira na međusobne razlike, islamisti općenito uvode jedan religijski jezik i pojmovni okvir, preferiraju konzervativne društvene običaje i isključivi društveni poredak, prihvataju patrijarhalne tendencije i usvajaju vrlo netrpeljive stavove prema različitim idejama i načinima življenja. Dakle, njihova ideologija i pokret oslanjaju se na jednu mješavinu religioznosti i obaveza, nenaklonjenu jeziku pravā – a to je nešto što ih razlikuje od postislamističkog svjetonazora.

Šta je postislamizam?

Desilo se tako da 1995. napišem esej pod naslovom „Stiže postislamsko društvo“ (objavljen 1996),⁸ u kojem diskutiram o ustroju istaknutih društvenih pravaca, političkih stajališta i religijskih mišljenja, čemu je počeo svjedočiti posthomeinijevski Iran – pravac koji će s vremenom utjeloviti „reformski pokret“ kasnih 1990-ih. U članku se pokušavam baviti samo društvenim pravicima, jer na nivou vlasti ima vrlo malo onog što bih smatrao „postislamističkim“. Zapravo, u prvobitnoj upotrebi, postislamizam se pripisivao samo stvarnosti Islamske Republike Iran, a ne i drugim sredinama i društvima. Međutim, u sâmoj srži ovog termina je metamorfoza islamizma (u idejama, pristupima i praksi) i iznutra i izvana.

Od tada, neki istaknuti posmatrači iz Evrope i svijeta koristili su ovaj termin, mada često deskriptivno, da, na prvom mjestu, označe šta podrazumijevaju pod općom promjenom u stavovima i strategijama islamističkih militantata u muslimanskom svijetu.⁹ U prvo vrijeme korištenja ovog termina, postislamizam se

8 Asef Bayat, „The Comming of Post-Islamic Society“, *Critique: Critical Middle East Studies* (Hamline University, Saint Paul), 9 (jesen 1996), 43-52.

9 Djelo Oliviera Roya „Le Post-Islamisme“ (*Revue du Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 85-86 [1999], 9-30) uvod je u jedan broj članaka za koje Roy smatra da govore o postislamističkom trendu. Reinhard Schulze koristi termin *postislamizam* da opiše „postmoderni islamizam“ kao svjetonazor koji se sve više fragmentira i sve više „etnizira“, a zbog sve više reinterpretacija i lokalizacija islamizma; vidjeti Reinhard Schulze, „The Ethnization of Islamic Cultures in the Late 20th Century or From Political Islam to Post-Islamism“, u *Islam: Motor or Challenge of Modernity (Yearbook of the Sociology of Islam)*, George Stauth (ur.), 1 (1998), 187-198. Po Gillesu Kepelu, *Jihad: The Trial of Political Islam* (2. izd. [London: I. B. Tauris, 2002], 368), ovaj termin opisuje novo usmjerenje nekih islamista, koji su se, u ime demokratije i ljudskih prava, odmakli od radikalnih i sefijskih, te doktrina džihada. Drugi uopće ne uspijevaju definirati ovaj termin. Izuzetak je Farhad Khosrokhavar, koji obrađuje ovaj termin kada procjenjuje stavove nekih „postislamističkih intelektualaca u Iranu“, kakav je Abdul Karim Soroush. Vidjeti Farhad Khosrokhavar, „The Islamic Revolution in Iran: Ret-

smatrao primarno historijskom, a ne analitičkom kategorijom i predstavljao „određeno doba“ ili „kraj određene historijske etape“. Poznata knjiga *Neuspjeh političkog islama* Oliviera Roya implicite nagovještava završetak jednog historijskog perioda i početak novog. Stoga, djelimično zbog siromašne konceptualizacije, a djelimično zbog pogrešnog shvatanja, ovaj termin je u početku izazvao neke neželjene reakcije. Određeni kritičari ispravno su ukazivali da ne treba iznositi generalizacije o kraju islamizma,¹⁰ tvrdeći da to što se mijenja nije politički islam (tj. vođenje politike u islamskom okviru), nego samo jedna njegova posebna, „revolucionarna“ verzija.¹¹ Drugi su tvrdili, netačno, da postislamizam ne znači posebnu činjenicu, nego samo jednu varijantu islamističke politike.¹²

U mojoj prvobitnoj formulaciji, postislamizam je značio i *stanje* i *projekt*. U prvom slučaju postislamizam se odnosi na političko i društveno stanje gdje se, nakon etape eksperimentiranja, iscrpe oslonci, snage i izvori legitimnosti islamizma, čak i među njegovim najvatrenijim pristalicama. Islamisti, dok pokušavaju institucionalizirati ili predočiti svoju vlast, postaju svjesni anomalija u svom diskursu i njegove neadekvatnosti. U neprekidnim pokušajima i pogreškama, pod pritiskom globalnih faktora ili realnosti države, taj okvir postaje podložan propitivanju i kritikama. Napokon, pragmatička nastojanja da se sistem održi podstaci će napuštanje nekih od osnovnih principa. Islamizam je primoran, i zbog svojih unutrašnjih protivrječnosti i zbog društvenog pritiska, da se prepravlja, ali to čini po cijenu kvalitativnih promjena. Ogromna transformacija u religijskom i političkom diskursu u Iranu tokom 1990-ih primjer je ove tendencije.

Smatram da je postislamizam ne samo stanje već i projekt, jedan svjestan pokušaj da se koncipiraju i strateški utvrde logičke osnove i modaliteti nadilaženja islamizma u društvenom, političkom i intelektualnom domenu. Međutim, u ovom značenju, postislamizam nije ni antiislamski, ni neislamski, ni sekularni, nego predstavlja jedan poduhvat da se sjedine religioznost i prava, vjera i sloboda, islam i neovisnost. To je jedan pokušaj da se osnovni principi islamizma izokrenu, tako što će se naglašavati prava umjesto dužnosti, pluralnost doći na mjesto jednog autoritativnog glasa, historičnost umjesto fiksiranih svetih tekstova i budućnost umjesto prošlosti. On hoće spojiti islam s individualnim izborom i slobodom (iako u različitom stepenu), s demokratijom i modernosti, kako bi se ostvarilo ono što neki nazivaju „alternativnom modernošću“. Postislamizam se

respect after a Quarter Century“, *Thesis Eleven*, 76:1 (2004).

10 Vidjeti, na primjer, Diaa Rashwan, „Wishful Thinking, Present and Future“, *al-Abram Weekly* (7-13. februara 2002).

11 Vidjeti Alain Roussillon, „Decline of Islamism or the Failure of Neo-Orientalism?“ [na perzijskom], *Goft-o-gu* [Teheran], 29 (jesen 2000), 163-185.

12 Vidjeti, na primjer, Salwa Ismail, „The Paradox of Islamist Politics“, *Middle East Report*, 221 (zima 2002), 34-39. Vidjeti također Francois Burgat, *Face to Face with Political Islam* (London: I. B. Tauris, 2003), 180-181. Tek nedavno Olivier Roy predočio je definiciju *postislamizma* kao „privatizacije reislamizacije“. Ona označava individualizirani „neofundamentalizam“. Vidjeti O. Roy, *Globalised Islam: The Search for a New Ummah* (London: Hurst and Co., 2004), 97. Način kakoji ja koristim ovaj termin temeljno se razlikuje.

iskazuje u tome što uvažava sekularne nužnosti, u odbacivanju rigidnosti, u raskidanju s monopolom na religijsku istinu. Zaključio sam: dok se islamizam definira sjedinjavanjem religije i obaveza, postislamizam naglašava religioznost i prava. Ipak, iako preferira građansku i nereligijsku državu, on dodjeljuje religiji aktivnu ulogu u javnoj sferi.

U Iranu je početak nečeg što ja nazivam „postislamizmom“ obilježio kraj rata s Irakom (1988), smrt ajatolaha Khomeinija (1989) i program poslijeratne obnove pod vodstvom predsjednika Rafsanjanija. Kao glavni pokret, iranski postislamizam ugrađen je u iznimnim društvenim i intelektualnim pravcima i pokretima – koje u inovativnim diskursima iskazuju mladi, studenti, žene i religijski intelektualci, koji traže demokratiju, prava pojedinca, toleranciju i rodnu jednakost, kao i odvajanje religije od države. Oni, ipak, odbijaju da potpuno odbace vjerski senzibilitet. Svakodnevni otpor i borba običnih ljudi primoravaju mislioce, vjerske elite i političke aktere da naprave ključni paradigmatički pomak. Mnoštvo starih islamističkih revolucionara odriče se svojih ranih ideja i strahuje od opasnosti religijske države, i po religiju i po državu. U nekom smislu, islamska država stvorila je, i iznutra i izvana, neprijatelje koji pozivaju na sekularizaciju države, ali naglašavaju potrebu očuvanja religijske etike u društvu.

Nesumnjivo je da ova formulacija postislamizma ima iransku genealogiju. Međutim, je li i u drugim muslimanskim državama ovaj postislamistički trend ovako jak? I u kojoj je mjeri taj pojam primjenjiv u drugim sistemima? Studije iz ovog zbornika daju detaljne prikaze o tome kako su se islamističke politike u deset većinski muslimanskih zemalja (Iran, Egipat, Indonezija, Turska, Sudan, Liban, Maroko, Saudijska Arabija, Sirija i Pakistan) transformirale tokom protekle tri decenije. To su složene, višestране i heterogene historije, koje ipak potvrđuju da je dinamika islamizma promijenila forme, stepen i smjer. Onako kako je Islamska revolucija u Iranu 1980-ih demonstrirala svoj utjecaj, jačajući slične pokrete u drugim muslimanskim zemljama, tako i iranska postislamistička promjena doprinosi ideološkim pomacima među nekim islamističkim pokretima. Ali, koliko su unutrašnja dinamika i globalne snage od početka 1990-ih podstakle postislamistički obrat u pojedinim pokretima u muslimanskom svijetu? I šta nam ove različite historije govore o tome kako shvatiti postislamizam?

Kritika iznutra

Zasigurno je Islamska Republika Iran, prvi slučaj na kojem sam zasnovao svoju prethodnu ideju, imala svoje osobitosti: Iranom je upravljala razvijena islamska država; islamizacijom od vrha prema dolje podstakla je mnogo oponentata iz različitih krugova, a državnom „razvojnom“ politikom nenamjerno stvorila moderne građane kojima je bio cilj demokratska država i koji su je tražili unutar jednog postislamističkog okvira. Međutim, postislamizam nije iranski specifikum. Broj-

na muslimanska društva išla su postislamističkim putem, u različitim oblicima, stepenima i na različitim putanjama. Turski islamisti su 1980-ih smatrali da je islam oblik ideologije koja treba regulirati društveno, političko, kulturno i ekonomsko područje preko islamske države; i vjerovali su da muslimani treba da se oslobode zapadnjačkih ideja modernosti kakve su demokratija, sekularizam, nacionalizam, progres i slobode pojedinca. Međutim, krajem 1990-ih, islamisti napuštaju ove ideje. Umjesto za njima, počinju tragati za nekom vrstom modernog državnog uređenja u kojem bi bilo mjesta za religiozne građane. Stoga, umjesto da modeliraju neku islamsku državu, oni se opredjeljuju da produbljuju demokratiju, pluralizam i sekularizam, a protiv autoritarne kemalističke države. Ne čudi što su se sâmi islamisti prvi okoristili onim što su zagovarali – ljudskim pravima, pluralizmom i demokratijom – (vidjeti poglavlje 3).

Turski islamizam oličen je u pokretu Millî Görüş, na čelu s Necmettinom Erbakanom, koji je 1970. osnovao Stranku nacionalnog reda. Ova stranka suprotstavljala se interesima banaka i članstvu u Evropskoj ekonomskoj zajednici, te favorizirala „civilizaciju nadahnutu islamom“. Zabranjen zato što je „antisekularan“, Millî Görüş je osnovao Stranku nacionalnog spasa, sa stajalištima koja su bila više populistička i antizapadna i koja se na izborima 1980-ih počela uspinjati. Ugašena u vojnom puču, stranka je ponovno oživjela 1983. pod drugim imenom, „Refah“ ili Stranka blagostanja, s radikalnijim stavovima. Na parlamentarnim izborima 1991. osvojila je 17 procenata od ukupnog broja glasova i 65 mjesta. Ova važna pobjeda obilježila je početak postojanog procesa „socijaldemokratizacije“. Stranka Refah počela je saradnju s nereligijskim grupama i usredotočila se na nereligijska pitanja kao što je siromaštvo. Međutim, izazvala je buru u sekularnim političkim krugovima kada je 1994. na lokalnim izborima pobijedila u većini općina, uključujući i one u Istanbulu i Ankari, a onda pobijedila sve sekularne stranke na općim izborima 1995. Predvođene vojskom, medijima i sudstvom, sekularne snage pokrenule su neumornu kampanju protiv ove islamske tendencije. Zabranili su nošenje marama u vladinim uredima, zatvorili škole za imame i hatibe, i pod strogim nadzorom držali sve religijske aktivnosti. Refah je raspušten, a popularni gradonačelnik Istanbula Tayyip Erdoğan uhapšen.

Suprotstavljanje sekularnih snaga, prema İhsanu Dağlıju, primoralo je islamiste da „ublaže“ svoje stavove. Dakle, stranka Fazilet ili Stranka vrline, koja je zamijenila stranku Refah, od početka je usvojila prodemokratski i proevropski diskurs. Ali, pravi proboj napravljen je na stranačkom kongresu 2001, kada se reformist Abdullah Gül suprotstavio liderstvu tradicionaliste Erbakana, stekao podršku baze i postao vođa stranke. Nakon još jednog vojnog napada na Stranku vrline, islamisti su se postepeno osipali, a reformisti, organizirani u Stranku pravde i razvoja (Adalet ve Kalkınma Partisi ili AKP), ojačali i osvojili 47 procenata glasova na općim izborima 2007. AKP je na vlasti u Republici Turskoj do danas. Otkako je na vlasti, AKP je proširila demokratski prostor u Turskoj; ograničila je miješanje vojske u politiku, ukinula smrtnu kaznu, dala dozvolu za emitiranje

programa na kurdskom jeziku i smanjila tenzije između Turske i Grčke. Sa stalnim ekonomskim rastom tokom protekle decenije, Turska je postala model demokratskog upravljanja za Bliski istok, a Erdoğan heroj arapskih revolucionara. Kada je bio u posjeti Egiptu, u septembru 2011, premijer Erdoğan podsticao je Muslimansku braću da prigrle ne religijsku, nego sekularnu demokratsku državu.

Za İhsana Dağija, ovakva putanja predstavlja turski put u postislamizam. Da li je tako? Zauzevši političko-ekonomski pristup, Cihan Tuğal u ovoj knjizi tvrdi da AKP nije napravila zaokret ka postislamizmu, nego se ušančila u turskom konzervativizmu – to jest, u jednoj mješavini razvoja, demokratije i turskog nacionalizma, kao i religioznosti građana i upravitelja. Islamizam u Turskoj, prema Tuğalu, odražava ideologiju malih propalih poduzetnika, koji su ustali kako protiv državne politike industrijalizacije, tako i protiv radničke militantnosti. Ova ideologija, formulirana u religijskom jeziku i antizapadnom raspoloženju, našla je odjeka među konzervativnim seljacima, zemljoradnicima i zanatlijama, od kojih su mnogi završili u sirotinjskim četvrtima i bespravno sagrađenim straćarama za privremeni boravak (*gecekondu*) u velikim gradovima. Erbakan je oličenje te ideologije. Po Tuğalovom mišljenju, ono što AKP predstavlja nije postislamizam (koji karakterizira jedna mješavina religioznosti i zalaganja za prava, vjere i slobode), nego je to više uspon konzervativnih religijskih zajednica, a posebno pokreta Nurcu Gülen, kako protiv islamizma Millî Görüşa, tako i protiv posebnog turskog sekularizma ili državne kontrole nad religijom. Bez religijske ideologije, AKP je, u suštini, utjelovljenje turske „pasivne revolucije“, po tome što je izazove islamizma apsorbovala u jedan neoliberalni *governmentalitet* – obilježen nacionalnim konzervativizmom, globalizacijom slobodnog tržišta, ograničenim pluralizmom i instrumentalizacijom religije.

Oba prikaza o Turskoj jasno potvrđuju temeljni pomak i odvajanje od islamizma. Međutim, oni različito prikazuju stepen u kojem je islamski AKP zaista prihvatio demokratiju. Dok Daği prikazuje AKP kao oličenje demokratskih i postislamističkih pomaka u turskom islamizmu, Cihan Tuğal naglašava njenu autoritarnu snagu. Zapravo, izvještaji o hapšenju novinara zbog objavljivanja opozicijskih članaka, netrpeljivost prema kurdskom nacionalizmu i sve veće ograničavanje sekularnog ponašanja i načina življenja u javnom prostoru, izazvali su ozbiljnu zabrinutost zbog sve autoritarnijeg ponašanja AKP-a.¹³ Međutim, ovakvo represivno ponašanje ne povezuje se nužno s vjerskim senzibilitetom AKPa. Sekularne vlade također se mogu upustiti u takvo nedemokratsko ponašanje, posebno kada im naraste samopouzdanje, kao u slučaju AKP-a, zbog ekonomskih uspjeha, regionalne moći i krhke opozicije. Ipak, kako ću kasnije objasniti, postislamističko proširenje demokratskog prostora dolazi u sukob s njenim ambivalentnim odnosom prema vrijednostima prava i sloboda pojedinca. Ukratko, to što je AKP proširila demokratski prostor ograničilo je vojnu kontrolu nad politikom i omogućiti-

13 Vidjeti, npr. Berna Turam, „Turkey under AKP: Are Rights and Liberties Safe?“, *Journal of Democracy*, 23:1 (januar 2012), 109-118.

lo joj i dalji rast. Istovremeno, demokratski prostor ojačao je i druge snage, kao što su npr. kurdske, koje su sve glasnije i koji osporavaju vlast AKP-a.

U pravcima marokanske religijske politike uočavaju se izvjesne sličnosti. Radikalni islam u Maroku, kao i u mnogim drugim slučajevima, djelimično potječe iz Hladnog rata – podstakla ga je država kao način da se suprotstavi sekularnoj ljevici, koja se identificirala sa Sovjetskim Savezom i komunizmom općenito. Dakle, 1970-ih, kako ovdje iznosi Sami Zemni, kralj Hassan II okupio je ulemu da osujeti rast ljevičarskog pokreta. Što je još važnije, režim je ojačao grupu Chebibia Islamiyya (Islamska mladež) Abdelkarima Mouti'ija, jedan kutbovski islamistički pokret koji je svoje aktivnosti provodio uglavnom na univerzitetima. Međutim, aktivizam takvih grupa često ode preko granica onog na što je režim ciljao; sâm režim postane meta. Kada je marokanska država, reagirajući, počela stezati obruč oko militantata, vođstvo pokreta je pobjeglo iz zemlje i bezuspješno planiralo dići revoluciju. Međutim, mnogi koji su ostali u zemlji, više su se okrenuli misaonoj djelatnosti, propitivanju posljedica svoje nasilne strategije i radikalnih stavova. Iz konačnog raskola u pokretu pojavila se „reformistička“ struja, koja će se, s vremenom, pomjerati prema politici jedne zakonske stranke. „Mi smo s projekta uspostavljanja islamske države [početkom 1980-ih] došli... do uspostavljanja novog mentaliteta, koji sada ima mnogo bolje veze sa realnošću,“ izjavio je jedan bivši lider militantata. Bivši islamisti, kao što su Ben Kirane, uspjeli su savladati režimske prepreke i osnovati Pokret za jedinstvo i reformu (Harakat al-Tawhid wa Islah [Hereket et-tevhid ve islah]) i kasnije, u koaliciji sa starijim strankama, Stranku pravde i razvoja (Parti de la justice et du développement, ili PJD). PJD odbacuje nasilje, poštuje Ustav i kralja kao zapovjednika vjernika. Kako im je popularnost rasla, PJD je postala treća po veličini stranka u parlamentu i zauzela 43 mjesta na izborima 2002, a na izborima 2010. došla na prvo mjesto i postavila Ben Kiranea za premijera. Zvanično, PJD se ne identificira kao religijska stranka s „islamskim referencama“, nego kao stranka „islamske struje“.

Sigurno je da je transformacija islamizma u Maroku imala svoj posebni tok – posebno što su islamisti u Maroku, kao i u Turskoj, morali promijeniti svoj religijski projekt kako bi omogućili „da funkcionira“ unutar ograničenja državne opozicije i političkih potreba. Međutim, u tom procesu oni su napravili paradigmatički pomak u svom stajalištu. Dakle, pošto utjelovljuje ovaj pomak, PJD predstavlja marokanski put ka postislamizmu. Kako to Sami Zemni kaže, PJD je prevazišla ideju „islamske države“; umjesto nje, stranka za cilj ima stvaranje društvenog poretka u kojemu je pravda zajamčena kroz poštovanje islamskih vrijednosti. U ovom procesu, ona uvažava ljudska „prava“ i izbore, umjesto što samo naglašava njihove „obaveze“. Iako Pokret za jedinstvo i reforme – islamistička stranka čije je postojanje ilegalno, ali se tolerira –, i dalje djeluje kao udruženje i povremeno govori jezikom Šerijata, pa čak i o „biranju halife“ unutar demokratskog sistema, njen diskurs još je uvijek vrlo nejasan, pa zbog toga podložan različitim tumačenjima. Ona je proglasila svoju lojalnost marokanskoj ustavnoj mo-

narhiji. Određeni pragmatizam, čini se, prožima i moćni – i ilegalni – pokret Šejha Yassina, Adl wal Ihsan (Pravda i dobročinstvo), jer je odnedavno i on počeo obučavati aktiviste, pripremati programe i sarađivati s marokanskim političkim akterima.

Za razliku od Turske i Maroka, gdje su islamistički pokreti, u nastojanjima da ostvare svoje projekte, naišli na veliko neprijateljstvo, posebno od strane vlasti (što ih je, onda, prisililo da promijene kurs), radikalni islam u Indoneziji cvjetao je u širokom političkom prostoru koji se otvorio kad je svrgnut Suharto. Ipak, ishod je bio donekle sličan turskom i marokanskom iskustvu. Pad Suhartovog režima Novog poretka u maju 1998, kako kaže Noorhaidi Hasan u svom članku, pokrenuo je novo doba relativne otvorenosti i demokratizacije u najmnogoljudnijoj muslimanskoj zemlji na svijetu. Kasnije dalekosežne društvene i političke reforme – *Reformasi* – utrle su put i za demokratizaciju i za decentralizaciju, koje su onda stvorile uvjete za javni aktivizam radikalnih islamista, a oni su se utrkiivali da uspostave islamsku državu u Indoneziji. Muslimanska braća (MB), selefije i Hizb al-Tahrir pobudili su veliku pažnju javnosti, a novoosnovane nasilne grupe kao što su Indonezijski mudžahedin, Vijeće svetog ratnika, Branitelji islamskog fronta, Lashkar Jihad i Jama'at Islamiya [Džema'at Islamija] povremeno su u javnosti pravili spektakularne drame. Iako su se Muslimanska braća i selefijske grupe opredijelile za mirnu provedbu Šerijata, militanti su pribjegavali nasilju – napadajući barove, kazina i bordele te pozivajući na džihad na Molučkim otocima. Hizb al-Tahrir je, također, naklonjen postavljanju islamskog halife u Indoneziji.

Međutim, pošto nisu imali uspjeha, militantni islamisti su, nakon decenije, zamijenili strategiju nasilja mirnom islamskom misijom (*da'wa*): sada oni promoviraju Šerijat na ličnom nivou, umjesto da traže od države da ga nametne. Zapravo, indonezijske mjere decentralizacije omogućile su integraciju militantnih islamista u političke strukture, gdje su, nakon što su dobili lokalne izbore, na lokalnim nivoima uspjeli čak i prakticirati neka načela islamskog prava. Ovo je početak islamske „umjerenosti“ općenito, čemu su značajno doprinijele kampanje uglavnom postislamističkih zagovornika.

Militantni islamizam u Indoneziji uzbunio je mnoge muslimanske aktiviste i mislioce, jer su vidjeli da je taj radikalizam nanio ogromnu štetu islamu, društvu i politici. Zato su bili prinuđeni popravljati situaciju tako što su ponudili jednu drugačiju, postislamističku agendu. Otvorene grupe, kao što su Liberalna islamska mreža, Institut Wahid i Institut za kulturu i humanističke nauke Ma'arif, započeli su presudni poduhvat predstavljanja „pravog“ islama, suprotno od onog što su predstavljali militanti. Ove ključne grupe obznanile su da je radikalni islam odbacivao demokratiju, da je izopačio politiku tako što je unio vjeru u nju i da je naštetio vjeri politizirajući je. Oni su željeli da ostanu muslimani i unaprijede islamsku vjeru, ali su, isto tako, željeli ostati sekularna demokratska država u kojoj su religijski poslovi odvojeni od državnih.

Jedan od ishoda ovog ideološkog sporenja bio je stvaranje Stranke pravedno-

sti i blagostanja (Partai Keadilan Sejahtera ili PKS). PKS je ponikao iz islamističke prošlosti obilježene obrascem po kojem je islam i cjelovit sistem življenja ali i politička ideologija, s islamskom državom u svojoj jezgri. Kako nije uspjela steći veću podršku na izborima 1999, ova stranka prošla je kroz veliku adaptaciju i obnovu. U tom procesu usvojila je jedan nacionalni i demokratski diskurs i fokusirala se više na moralne reforme nego na političke dobiti. Baš poput Partije pravde u Maleziji, PKS je skrenuo svoju doktrinarnu pažnju s uspostave islamske države i usredotočio se na više ciljeve islama (*mekasid eš-šeri'a*) kao prave ciljeve, koje je definirao i u pogledu pravde, dobrog upravljanja i ljudskih prava.¹⁴ Ova stranka počela je uvažavati princip sekularne političke države kao preduvjet liberalne demokratije; prihvatila je sekularni plan indonezijske države i branila kompatibilnost islama s demokratijom. S ovim novim pogledima, PKS je stekao znatno veću podršku, od tek nešto više od jednog procenta 1990. do skoro osam procenata na državnom nivou na općim izborima 2009. i učvrstio se kao četvrta najveća stranka nakon Demokratske stranke i dviju sekularnih ekvivalenata.

Predstavnička demokratija zasigurno je otvorila prostor rastu islamizma u Indoneziji nakon 1998. Međutim, sa širenjem demokratije, primarno putem demokratskih procesa, islamizam je gurnut na margine. Oni koji su zagovarali Šerijat promijenili su se i počeli se baviti ličnom *da'vom*, a one religijske stranke koje su pratile izbornu politiku postale su sastavni dio indonezijske demokratije, čak i ako su ostale marginalne. One učestvuju na izborima; ponekad pobijede, drugi put izgube – i idu dalje s kampanjama za buduće izbore. Ovo, u Hasanovom prikazu, predstavlja indonezijski obrazac postislamizma.

Promjena u dvojnosti

Na neki način, postrevolucionarni Egipat nakon Mubaraka podsjeća na Indoneziju poslije Suharta. Kao i u Indoneziji, i u Egiptu su islamske stranke postale vidljivije i glasnije i već su poslije Mubaraka kontrolirale prvi parlament. Da li se u indonezijskom putu ogleđa moguća budućnost egipatskog islamizma, posebno Muslimanske braće, sada, kada bi im predstavnička demokratija olakšala uspon? Putanja egipatskog islamizma mogla bi nam dati neke nagovještaje. Kada je u septembru 2011. u Kairu Tayyip Erdoğan poželio da Egipat prihvati ne religijsku, nego sekularnu državu, neki pripadnici Muslimanske braće bili su uznemireni, dok su drugi, posebno mladi, bili entuzijastični. Takva dvojnost u gledištima odražava i ideološki kontinuitet, ali i pomak u diskursu egipatskog islamizma općenito. Na svom vrhuncu 1980-ih, kako sam ovdje već govorio, egipatski isla-

14 Halim Rane, „The Political Sociology of Maqasid in Contemporary Islamic Thought“ (rad predstavljen na godišnjem skupu Udruženja za bliskoistočne studije [Middle East Studies Association], San Diego, 20. novembar 2010).

mizam sastojao se od ogromnog sektora koji su činile organizacije, aktivnosti i pristalice. U njegovom središtu bila su reformistička Muslimanska braća, okružena militantnim džihadistima i grupom al-Jama'at al-Islamiya [el-Džema'at el-islamiya], kako i islamistički nastrojenim studentima, ženama i stručnim udruženjima. Ovaj islamizam imao je konzervativne moralne poglede, populistički jezik i patrijarhalne tendencije, te promovirao poštivanje svetog teksta. Do početka 1990-ih, kroz *da'vu* i rad udruženja, pokret je osvojio veliki segment civilnog društva i tražio prostora u državnim institucijama. Iako nije uspio ukloniti egipatski sekularni režim, islamistički pokret je ostavio jedan trajni žig na društvo i državu. Nadvladani prodornim „islamskim modusom“, glavni akteri u egipatskom društvu, uključujući inteligenciju, nove bogataše, al-Azhar, vladajuće elite, okupljali su se oko domaćeg političkog jezika i konzervativnog moralnog etosa ozbiljno marginalizirajući kritičke glasove, inovativnu religijsku misao i zahtjeve za demokratskim preobražajem.

Međutim, podstaknut globalnim i regionalnim promjenama, završetkom Hladnog rata i sve snažnijim jezikom demokratije i civilnog društva, kao i dolaskom na vlast postislamiste Khatamija, egipatski islamistički pokret doživio je neke važne promjene. Militantna i nasilna grupa al-Jama'at al-Islamiya položila je oružje, odbacila nasilje i opredijelila se da djeluje kao legalna politička stranka, da provodi *da'vu* mirno, iako je njena islamistička ideologija opstala. Lider Muslimanske braće Mustafa Mashur prvi put govori o „pluralizmu“ 1997, a „mlade vođe“ koriste jezik demokratije, civilnog društva i odgovornosti i iskazuju naklonost konceptu „islamske demokratije“ Mohammada Khatamija. Neki govore čak i o pravima žena i manjina. Ovaj novi diskurs ojačat će u godinama nakon protesta pokreta Kifaja 2005. i posebno nakon Egipatske revolucije 2011, kada su se unutar pokreta rasplamsale rasprave i neslaganja između stare garde i „mladih“ vođa. Dok su pripadnici stare garde, predvođene Mohammedom Badiem i Mahmoudom Ezzatom, ostali konzervativni islamisti, mlado vođstvo, koje su predstavljale ličnosti poput Abdel Moneima Abou el-Fotouha, više je naginjalo turskom modelu AKP-a, a ta ih je pozicija približila Hizb al-Wasatu, koji se već odijelio od Muslimanske braće krajem 1990-ih. Al-Wasat je modernoj demokraciji davao prednost nad islamskom *šurum*, usvojio pluralizam u religiji, prihvatio rodno miješanje i podržavao istaknutu ulogu žena u javnosti i ideološku raznolikost. Jedan kršćanski aktivist, Rafiq Habib, radio je kao ključni ideolog ove grupe.¹⁵ Posije Egipatske revolucije, mnogi mladi aktivisti Muslimanske braće počeli su naginjati postislamističkim gledištima, zbog čega su ih isključivali iz organizacije ili su je oni grupno napuštali.

Kriza islamizma u svijetu (u čemu prednjače Iran, talibani i al-Qaida) u vremenu poslije 11. septembra, činjenica da arapske nacionalističke politike nisu

15 Odmah poslije Egipatske revolucije, još dok je egipatska politika bila polarizirana na islamistički i neislamistički tabor, Hizb al-Wasat se odvojio od sredine, približivši se Muslimanskoj braći u zamjenu za neke političke dobiti (dobili su osam mjesta u Medžlis eš-šuri). Tek će se vidjeti da li je ovaj politički preustroj utjecao na al-Wasatove ideološke stavove.

uspjele ništa poduzeti u pogledu palestinskog samoopredjeljenja, a potom ubrzano širenje novih komunikacijskih tehnologija i društvenih medija, doveli su do buđenja nove egipatske javnosti sa širokim postideološkim i postislamističkim usmjerenjima. Revolucija iz januara 2011, u kojoj su se tražili „sloboda, pravda i dostojanstvo“, sadrži ovu novu viziju.¹⁶ Iako je u takvim okolnostima organizacija Muslimanska braća bila prinuđena uzeti u obzir ovaj novi senzibilitet, ona nije poduzela sistematsku reviziju svojih prijašnjih pogleda. Zato su nova gledišta ove organizacije više nametnuta događajima nego što su rezultat preispitivanja ranijih ideja. Dakle, nesistematični tok promjena u religijskoj politici Muslimanske braće karakteriziraju pragmatizam i neujednačen pristup. Međutim, to što su djelovali unutar jedne predstavničke demokratije moglo bi natjerati Muslimansku braću da prođu kroz jedan organiziraniji preobražaj, možda sličan onom koji su prošli AKP u Turskoj, PKS u Indoneziji i PJD u Maroku. Inače će vjerovatne podjele i podrivanja urušiti ideološko zdanje Muslimanske braće. U svakom slučaju, debate o slobodama, individualnim pravima, rodnoj jednakosti ili zaštiti manjina mogle bi naći plodno tlo.

Dok sekularni senzibilitet i neprijateljsko okruženje u Turskoj i Maroku i generacijske promjene, uz novo raspoloženje u Egiptu, tjeraju tamošnje islamističke pokrete da zauzmu novi kurs, u promjeni ideologije Hizbullahu u Libanu ključnu ulogu igraju religijske podjele. Studija Josepha Alaghe pokazuje kako se Hizbullah razvijao od pokreta koji se strogo držao Khomeinijeve doktrine vladavine pravnih učenjaka (*vilajet el-fakih*) u 1980-im, do političke stranke koja se potpuno integrirala u libanske političke strukture. Prva ideja Hizbullahu o uspostavljanju islamske države u Libanu u praksi je napuštena u korist koncepta državljanstva (*muwatana*), po kojem se nemuslimanima priznaju puna prava. Dakle, Hizbullah se promijenio: od jednog ekskluzivističkog pokreta, koji je libanske kršćane smatrao manjinama koje bi trebalo da plaćaju glavarinu, u jedan politički entitet koji, posljednjih godina, gradi partnerstvo sa kršćanskim kolegama i od njih dobija podršku. Ova promjena u političkoj ideologiji Hizbullahu razbjesnila je tvrdolinijaše poput Subhija al-Tufaylija, koji je potom osnovao frakciju koja se i dalje pridržavala dogme, ali je stekla samo malu podršku među šiitskom zajednicom.

Tačno je da je Hizbullah izgradio čvrst savez s islamističkom državom u Iranu i s baasističkim režimom u Siriji; ovim savezima upravljali su uglavnom lični interesi. Zapravo, stranka je podržavala iranske čelnike, neovisno o tome da li su tvrdolinijaši ili reformisti. Krajem 1990-ih, Hizbullah je podržavao Khatamija kada je bio na vlasti, ali su se priklonili tvrdolinijašima kada su ovi otjerali reformiste i postislamiste nakon izborne prevare 2009. Hizbullah se nije ustezao ni da podrži režim Bashara al-Asada kada je ovaj brutalno ugušio sirijsku revolucionar-

16 Asef Bayat, „The Post-Islamist Revolutions“, *Foreign Affairs*, 26. april 2011. Jedna anketa iz novembra 2011. pokazuje da je 75 procenata Egipćana odgovorilo da preferira „civilnu državu“ nad „religijskom državom“, a samo jedan procenat ispitanika izjavio je da želi „vojni režim“ (*el-Masri el-jeum*, 12. novembar 2011).

nu opoziciju 2011. Ovakvi politički stavovi manje se izvode iz određenih ideoloških principa stranke, a više iz realpolitike opstanka i ličnih interesa.

Dakle, koja su vrsta „postislamista“ pripadnici Hizbullah, ako uopće jesu to? U najboljem slučaju, Hizbullah može predstavljati jedan aspekt postislamizma koji se više podešava praksi nego retorici, jednu promjenu u politici koja je podstaknuta složenom realnošću libanskog društva i historije. Iako je Hizbullah zapravo napustio ideju islamske države, odabравši da saraduje i da sklapa sporazume u jednoj multikonfesionalnoj i multietničkoj zemlji, retorika *vilajet el-fakiha* još se proteže. Zapravo, Hasan Nasrullah pokušavao je riješiti ovu dvojnost tako što je odvajao političku ideologiju (*el-fiker es-sijasi*), koju je Hizbullah zadržao, od političkog programa (*el-bernamadž es-sijasi*), koji je Hizbullah izmijenio. Jednostavno rečeno, ideja islamske države, zbog multikonfesionalne stvarnosti Libana, neodrživa je, uprkos tome što je neki žele. Zato ne čudi što je ajetolah Muhammad Hussein Fadlullah, „duhovni mentor“ Hizbullah, kada sam ga 2004. pitao šta je, po njegovom mišljenju, najbolji oblik vlasti u Libanu, kategorično izjavio: „Zasigurno nije *vilajet el-fekih*.“ U stvarnosti je, kako Alagha zaključuje, 2009. Hizbullahov manifest došao kao potvrda njegove potpune „libanizacije“, bez ikakvih aluzija na *vilajet el-fekih* ili bilo kakvu formu islamske države.

Kritika iznutra

U iskustvima Irana, Turske, Maroka, Egipta i Libana, sâmi islamistički pokreti doživjeli su promjenu (u mišljenju i/ili praksi) kada su se suočili s vlastitim paradigmatiskim ograničenjima, vanjskim pritiscima i realnošću svojih društava. U slučaju Pakistana i Saudijske Arabije javile su se određene postislamističke struje da prekroje i neutraliziraju posljedice militantnog i ekskluzivističkog islamizma koje, smatraju oni, imaju alarmantne posljedice po društvo i vjeru. Mnogi od njih imaju islamističku prošlost. Njihova kritika, dakle, nije samo jednostavna imanentna samokritika, nego većinom kritika njihove zabludjele porodice, to jest, kritika ostalih islamista s kojima su govorili istim religijskim jezikom.

Temeljita studija Humeire Iqtidar baca to prijeko potrebno svjetlo na složenu scenu religijske politike u Pakistanu, gdje je Jama'at Islami (JI), koji dugo postoji, podstaknuo kako militantnije, tako i inkluzivnije struje. Među mnogim linijama islamizma u Pakistanu, JI ostaje najjača i najmoćnija grupa. Jama'at Islami, koji je osnovao legendarni Abul-alaa Maududi, postao je važan partner u islamizaciji koju je provodio general Zia i još od tada posjeduje ovu snagu. Međutim, JI nije džihadistički, nasilni ili revolucionarni pokret; on predstavlja, poput Muslimanske braće, pakistanski „izborni islamizam“. Ipak, taj pokret opredijelio se da iskoristi moć vlasti za islamizaciju društva i države. U tom smislu, on jest islamistički. Iako se u sâmoj jezgri JI malo toga promijenilo, brojni odvojeni po-

jedinci i grupe prekinuli su sa JI-jem i grade vlastite ideje i organizacije. Ovi derivati JI-ja razvijali su se u dva različita smjera. Prvi obuhvata neke radikalizirane i militarizirane frakcije, među kojima su Jama'at-ud-Da'wa [Džema'at ud da'va] i njegovo militantno krilo, Lashkar-e-Tayyaba [Laškar-e-tajiba], koji su aktivni u Kašmiru i koji se približavaju al-Qaidi. Međutim, iako je Jama'at-ud-Da'wa počeo s nenasilnim aktivizmom u provođenju *da've* i dobrotvornih akcija, i oni postaju militantni i nasilni, što je primarno reakcija na američku umiješanost u Pakistanu. Militantne selefije već su se digle na oružje u Afganistanskom ratu, ali, prema izvještajima, njih je okupila pakistanska Međuagencijska obavještajna služba (ISI).

Upravo zbog sve veće radikalizacije, vrlo različite podružnice (*spin-offs*) organizacije Jama'at Islami proglašavale su, s jedne strane, modernistički antiislamiistički put, koji je predstavljao Javad Ghamidi i, s druge, religiozniju tendenciju, blisku organizaciji Tablighi Jamaat Islami. Ghamidi, teolog i bivši Maududijev kolega, prekinuo je sa JI-jem krajem 1970-ih, zbog toga što je kritizirao Maududijevu teologiju, fokusiranu na obaveze. Neko vrijeme povezivali su ga s programom sekularizacije kroz „prosvijećenu umjerenost“ predsjednika Musharrafa, koji se žestoko obrušio na džihadističku ideologiju i ideju da državu vode islamiisti. Na donekle sličnom terenu, al-Huda, koju je osnovala propovjednica Farhat Hashimi, zastupa ličnu religioznost i predlaže promjenu ideja i ponašanja pojedinca kao osnovu preobražaja društva u cjelini. Stekavši ogromnu popularnost, uglavnom među ženama i imućnima, al-Huda je izrastao u globalni pokret, s ograncima u Kanadi, Australiji i Sjedinjenim Državama. Sve skupa, „liberalni“ islamski pravci šire inkluzivni islam i zagovaraju moralno ponašanje, u spoju s racionalnim razmišljanjem i vjerom. Ovaj trend, uglavnom odvojen od konvencionalne politike, nalazi odjeka među obrazovanim, gradskim i bogatijim klasama, koje žele sačuvati islam a, opet, distancirati se od iscrpljujuće politike radikalnog islamizma u svom svakodnevnom životu i u pogledu blagostanja nacije.

Iako u usponu, ove inkluzivne i modernističke islamske struje slabe su u odnosu na hegemonijski položaj radikala, čiji se rast opravdava primarno geopolitičkim položajem Pakistana – njegovim odnosima s Afganistanom, talibanima, „ratom protiv terorizma“ i nametljivim američkim prisustvom. Zapravo, upravo je ova imperijalna nametljivost to što sputava razvoj inkluzivnog islama, koji obuhvata ideje slobode, izbora i tolerancije; naime, najlakše je optužiti i odbaciti inkluzivni islam zbog toga što „uvozi“ vrijednosti koje se povezuju sa Zapadom, Sjedinjenim Državama i imperijalizmom.

Sličan konzervativni diskurs, koji tokom posljednje decenije nameću saudijska država i tamošnja ulema, djelimično ometa rađanje „islamsko-liberalnog“ pravca u Saudijskoj Arabiji. Ova struja, o kojoj uvjerljivo diskutira Stephane Lacroix u ovoj knjizi, nastala je početkom 1990-ih, kao izdanak potisnutog pokreta Sahwa [Sahva] – mješavine ideja vehabizma i Muslimanske braće – u kontekstu intelektualne otvorenosti (*infita*) – a obuhvata profesore, sudije, novinare, stručnjake i aktiviste nevla-

dinih organizacija, između ostalih, koji se međusobno slijede u aktivnostima na internetu, u tradicionalnoj štampi i NVO-ima, te organiziraju sedmične salone i diskusije u Burajdi, Rijadu i Džeddi. Neki od njih bivši su islamisti koji su pozivali na islamsku revoluciju u Arabiji, ali su se kasnije opredijelili da promoviraju demokratiju, ljudska prava i pluralistički sistem. Ova grupa posebno poziva na reformu vehabijske ideologije, koju smatraju odgovornom za saudijsku „političku nazadnost“. U svom manifestu iz aprila 2002, objavljenom u kritičnom vremenu nakon 11. septembra, grupa poziva na miroljubivu koegzistenciju sa Zapadom. Godinu dana kasnije, traže političku reformu, izabrani parlament, ustav, razdvajanje vlasti i temeljne slobode. Na Arabijskom poluotoku rađao se novi postislamistički pokret.

Ispostavilo se da su takve ideje i zahtjevi, međutim, previše radikalni sa stajališta saudijskih vlasti i njihove vehabijske ideologije, pa su ovi, zbog toga, „islamske liberalne“ optužili za „terorizam“ i poslali nekolicinu njih iza rešetaka. Međutim, na otvorenim suđenjima, optuženici su pretvorili sudnice u javne forume slobode govora; a kada su izašli iz zatvora, nastavili su sa svojim aktivnostima, održavanjem skupova, izdavanjem proreformskih proglašenja i manifesta. Nekoliko aktivista otišlo je tako daleko da su formirali Saudijski savez za građanska i politička prava, a kasnije, tokom Arapskog proljeća 2011, osnovali prvu političku stranku Saudijske Arabije – Stranku islamskog ummeta. Ali, kako to Lacroix i pokazuje, ne treba prenaplašavati moć ovog novorođenog pokreta. On pati od ozbiljnih ograničenja, koja će ga s vremenom potkopati. Već 2004, masovna hapšenja i policijski nadzor umanjili su zagovaračke moći ove grupe. Malo je vjerovatno da kad ova grupa traži demokratiju to podstakne maštu javnosti kao što to može kraljeva direktna ponuda od oko 36 milijardi dolara u paketu u socijalne svrhe (povećanje plaća, doprinosa i subvencija) građanima Saudijske Arabije, kojim je kralj otkupio političko neslaganje usred arapskih protesta. Novi pokret je patio i od unutrašnjih ideoloških i strateških neslaganja – kao što su da li dati prioritet političkoj ili religijskoj reformi – i nije uspijevaio dobiti podršku, čak ni toliko da neutralizira moćnu saudijsku ulemu, koja je iskazivala malo razumijevanja za ono za šta se grupa zalagala. Napokon, i prilike koje je imao ovaj pravac pokazale su se kao hendikep. Struja se okoristila političkim prostorom koji se stvorio iz suparništva u kraljevskoj porodici – između prijestolonasljednika Abdullaha i „sudairijskog“^{17*} princa Salmana. Međutim, kada im je kralj Abdullah uskratio podršku – zato što se grupa ispostavila suviše radikalnom za njegov ukus – ovi „islamski liberalni“ gurnuti su na margine.

Međutim, možda ovo nije kraj. Arapsko proljeće i veliko uzbuđenje koje je ono pobudilo među saudijskim građanima, te strah koji je pobudilo kod saudijskih vladara, otkrilo je koliko je krhka politička teologija Kraljevine. Zapravo, u vijestima o

17 * „Sudairijska sedmorica“ je naziv – prema prezimenu majke - za sedmoricu braće iz dinastije Saud koji su djeca kralja Abdulaziza Ibn Sauda i Husse Sudairi i, koji su moćniji su od njegovih sinova koje je imao s drugim ženama. (*Prim. prev.*)

mladim Saudijcima, saudijskim ženama, intelektualcima i društvenim aktivistima, u kojima se vidi njihovo neslaganje u javnim forumima, na društvenim medijima i na ulicama, podsjećaju na one iranske s početka 1990-ih, gdje je svakodnevno iskazivanje neslaganja i nedogmatskog načina života nagovijestilo iranski postislamistički preokret. U jednom istraživanju o vrijednostima, koje je provedeno u ljeto 2011, nađeno je da se 71 procent saudijskih ispitanika slaže da je „demokratija najbolji oblik vladavine“, što je više od 58 procenata iz 2003. Dok je 2003. godine nekih 70 procenata ispitanika smatralo da je „Šerijat važan“, to misli samo 30 procenata u 2011.¹⁸ Kako saudijski učenjak Madawi al-Rasheed podsjeća svoje čitatelje u februaru 2011, sa tako brzim promjenama u donjim slojevima društva, Saudijski zaista mogu donijeti veliko iznenađenje.¹⁹

Postislamist uvijek?

Postislamistički pokreti i pravci, o kojima sam diskutirao do sada, ponikli su iz transformacije i/ili kritike neke prethodno postojeće islamističke politike koja je dominirala muslimanskim društvima posljednjih godina. Međutim, iskustva Sudana i Sirije pokazuju da postislamizam nije samo fenomen novog milenija. Čini se da on ima dužu historiju. U zanimljivoj diskusiji (poglavlje 11), Abdelwahab El-Affendi pokazuje razvoj određenih postislamističkih pravaca u Sudanu mnogo prije nego što je 1980-ih i 1990-ih globalni islamizam počeo dominirati. Zapravo, u Sudanu se moderni islamistički pokreti (kao što je onaj koji predvodi Hasan al-Turabi) javljaju u jednom već postojećem „postislamističkom stanju“. El-Affendi nalazi početke historije islamizma na kraju 19. stoljeća, u antikolonijalističkom pokretu Muhammada Ahmada bin Abdallaha, zvanog Mehdi, koji je proglasio da su svi *tarikati* i *mezhebi*, ili škole prava, poput hanefijske ili šafijske, ili šiijske, izlišni, zato što se Mehdi, kao manifestacija božanskog autoriteta lahko može dosegnuti. Po El-Affendijevom mišljenju, ovaj pokret, koji je pokrenuo borbu protiv britanske kolonijalne vlasti, predstavljao je sudansku islamističku revoluciju, na cijelo stoljeće prije nego što se 1979. desila u Iranu. Mehdizam, dakle, predstavlja prvi sudanski zreli islamistički pokret. Međutim, bez obzira na dramatičnu povijest, ovaj je pokret propao nakon Mehdijeve smrti, kada su razotkriveni njegovi revolucionarni ekscesi i lažna proročanstva. Nakon toga veliki dio populacije bio je razočaran, što je stvorilo uvjete u kojima je islam zauzdan i upregnut u korist duhovnih usmjerenja koja su više kvijetistička, takva da odbacuju politič-

18 Mansoor Moaddel, Arland Thornton, Stuart Karaberrick, Linda Young-DeMarco i Julie de Jong, „The Arab Spring: What It Represents and Implications for National Security“, neobjavljeni rezultati istraživanja (podaci za Egipat, Liban, Irak i Saudijsku Arabiju), januar 2012, a sažetak se može naći u Mansoor Moaddel, „What Do Arabs Want“ na <http://mevs.org/files/tmp/ArabSpring.pdf>.

19 Madawi al-Rasheed, „Yes, It Could Happen Here“, *Foreign Policy* (28. februar 2011).

ku teologiju. Ovo postmehdijevsko stanje bilo je, također, uzrok ozbiljnih „preispitivanja i preoblikovanja islamske ideologije kako bi uspjela da odgovori izazovima koje su postavili kolonijalni poredak i modernizacija.“ Tako je Abdallahov posljednji sin Sayyid Abdel-Rahman ponovno oživio „mehdizam“, ali u potpuno drugačijem ustrojstvu. Ovaj neomehdizam, prema El-Affendiju, bio je „postislamistički pokret *par excellence*“.

Dakle, Sudan je u 20. stoljeću imao niz postislamističkih diskursa i pokreta, koji su povremeno funkcionirali skupa s islamističkim pokretom od kojeg su se odvojili. Na primjer, 1953. nastala je Islamska grupa, kasnije nazvana Islamska socijalistička stranka, od onih koji su napustili Islamski oslobodilački pokret. Još utjecajniji bio je „novi islamizam“ Republikanske braće, čija je poruka bila „spoj sufijskih principa i ideja o političkim slobodama, ekonomskoj pravdi i društvenoj jednakosti“.²⁰ Ovaj pravac predvodio je legendarni Mahmoud Mohamed Taha, koji je osuđen na smrtnu kaznu zbog otpadništva, što je izazvalo narodnu revoluciju kojom je zbačen vojni diktator Jafar Numeiri. Taha je pronosio islam Mekke i njegovu poruku o slobodi, jednakosti i ljudskim pravima. Tahine ideje opstale su, a u novije vrijeme oživljene su i ojačane pragmatičnim i modernističkim pristupom političkog i religijskog vođe Hasana al-Turabija. Bez obzira na to što se u vojnom puču generala Bashira 1989. nastojao istjerati taj duh, sâmi taj represivni režim tim je idejama dao novi život, što je podstaklo žučne debate o „postislamističkom“ Sudanu.²¹

Dok se sudanski rani postislamizam javlja kao kritika prethodno postojeće mehdijevske tradicije, a onda se razvija, s prekidima, preko Mahmouda Tahe i drugih, dotle su sirijska Muslimanska braća, prema mišljenju Thomasa Pierreta datom u ovom zborniku, „uvijek“ bila „postislamistička“. Osnovana 1949, nakon povlačenja Francuza, organizacija Muslimanska braća postala je sastavni dio sirijskog liberalnog državnog ustroja, koji je razbijen baasističkim pučem 1963. U prijebaasističkom vremenu, pripadnici Muslimanske braće bili su zastupnici u svim izabranim parlamentima i bili na funkcijama ministara u vladi. U svom programu naglašavali su poštovanje ustava, očuvanje republikanskog sistema, podupiranje građanskih prava i slobodnih izbora i na „narodnu“ gledali kao na „vrhovnu vlast“. Ova grupa nije bježala ni od socijalističkih ideja, pa je svoje političko krilo nazvala „Islamskim socijalističkim frontom“. Iako su Muslimanska braća pokušala – ali nisu uspjela – uvjeriti druge političke snage da odrede „islam kao državnu religiju“, bili su ideološki fleksibilni, nagodivši se za „*fikh* kao glavni izvor prava“ – što je uobičajena odredba u mnogim „sekularnim“ ustavima na Bliskom istoku.

Ova jedinstvena „umjerenost“ je intrigantna, jer upečatljivo odvaja sirijsku Muslimansku braću od njihovih ekvivalenata u drugim arapskim zemljama. Pierret

20 Muhammad Mahmud, „Sufism and Islamism in the Sudan“, u *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists*, Eva Evers Rosander i David Westerlund (ur.) (London: C. Hurst and Co. Publishers, 1997), 182.

21 Vidjeti, na primjer, debatu naučnika o „postislamizmu“ u Sudanu na <http://africanarguments.org/2008/06/26/post-islamism-questioning-the-question/>.

ovo objašnjava kombinacijom faktora. Ova Muslimanska braća bila su relativno mala grupa (pridobivši manje od 10 procenata glasača), uobličena „umjerenim“ senzibilitetom urbanog, buržoaskog i obrazovanog biračkog tijela. Što je još važnije, zbog toga što su se pripadnici ove organizacije integrirali u sirijske političke strukture, usvojili su norme političkog pregovaranja i fleksibilnosti, i to u jednom vremenu kada su aktivisti cijenili parlament kao bedem antikolonijalne borbe. Ipak, važno je vidjeti da li se ova grupa ideološki priklanjala porodici Muslimanske braće, posebno idejama Hasana al-Bannaa, koje se nalaze u osnovi ovog transnacionalnog pokreta. Da li su Muslimanska braća odbacila ideju uspostavljanja islamske držve ili provedbe Šerijata? Ili je, možda, grupa zadržala ideju „islamske države“, ali ju je, kao u slučaju libanskog Hizbullah, odgurnula u stranu kada su se njeni članovi počeli integrirati u liberalno sirijsko državno uređenje tog vremena. U svakom slučaju, stvari su se promijenile nakon Baasističkog puča 1963. Zakonska zabrana Muslimanske braće 1964. ojačala je jednu dugu borbu protiv režima, koja je kulminirala u „islamskoj pobuni“ 1979–1982, u kojoj su radikalizirana Muslimanska braća odigrala ključnu ulogu. Brutalnom odmazdom u gradu Hami 1982, Muslimanska braća potpuno su slomljena. Ostala je samo jedna mreža rasutih aktivista, uglavnom u egzilu, koji su usvajali sve izrazitija reformistička i pluralistička gledišta. Tako su, poslije smrti Hafiza al-Asada, Muslimanska braća podržala mirnu demokratizaciju u Siriji. U jednom intervjuu, datom u januaru 2006. u Londonu, lider Muslimanske braće Sadreddin Bayanouni pozvao je na „uspostavu ,građanske, demokratske države“, a ne islamske republike.“²²

Nisu Muslimanska braća, nego je ulema, taj čuvar duhovnog sektora, bila ta koja je podigla bajrak „islamiziranja“ društva i politike i borbe protiv sekularnih vrijednosti. U tu svrhu, uspostavili su mrežu vjerskih škola, dobrotvornih organizacija i džamija. Ulema je otvoreno pozivala na uspostavljanje islamske države i vladavinu Šerijata – na ciljeve koje je trebalo ostvariti kroz islamizaciju, koja bi išla od baze ka vrhu. Ovaj upečatljivi kontrast između „umjerene Muslimanske braće“ i „radikalne konzervativne uleme“ opstao je, čini se, do danas. U političkoj klimi stvorenoj nakon atentata na libanskog premijera Rafiq Haririja 2005, ostaci Muslimanske braće stali su uz sekularnu i liberalnu opoziciju da se bore za otvaranje. Međutim, ulema se držala svoje konzervativne agende, prešutno podržavajući režim. Tek će teške krize, kao što je režimsko nasilje nad civilima 1980-ih i 2011, primorati ulemu da zauzima stranu, što je često dovodilo do raskola između kritične uleme i lojalista, koji su obično postizali dogovor s režimom da, u zamjenu za podršku, dobiju određene povlastice.

Zapravo, neke niti postislamističke misli javile su se posljednjih godina. Utakane su u djela religijskih intelektualaca kao što je Muhammad Shahrur, koji smatra da istinu ne treba tražiti u osnovnim islamskim tekstovima, nego u napretku ljudskog razuma. U sličnom okviru, parlamentarac Muhammad Habash od-

22 Roy McCarthy, „We Would Share Power, Says Exiled Leader of Syrian Islamist Group“, *Guardian* (26. januar 2006).

bacio je islamski monopol na spasenje, u nastojanju da izgradi teološki argument kojim će se zaštititi prava vjerskih manjina. Habash je, tokom kratkotrajnog „damaščanskog proljeća“, koje je uslijedilo poslije smrti Hafiza al-Asada 2000, bio, među vjerskim aktivistima, glavni zagovornik demokratizacije. Naposljetku, neortodokсни imami, kao što je Šejh al-Saqqa, unose liberalne vrijednosti u svoje hutbe i miješaju ih s islamskim učenjima, kako bi proširili prava žena unutar islama. Međutim, ove reformističke stavove oštro su napadali ulema i režim. Režim je iskorištavao konzervativnu religioznost da se zaštititi od demokratskog prostora koji je kritička religijska misao mogla otvoriti. Zato bi novi preokret ka postislamizmu u Siriji bio moguć, tvrdi Pierret, samo ako bi oslabila ulema, zato što se, kao strateški saveznik baasističkog režima, suprotstavlja svakom izrazu demokratskog i inkluzivnog islama. Jedan novi postislamizam, jedna religijska reforma, mogu se ostvariti samo na ruševinama baasističkog režima.

Preispitati postislamizam

Ovi raznovrsni narativi upućuju da ne postoji jedan, nego mnogo različitih puteva kojima idu islamistički pokreti. Iranski postislamizam nastao je na spoznaji da vladajuća islamistička politika ne uspijeva riješiti temeljne potrebe građana. Turski islamizam „adaptirao“ se na političku stvarnost zemlje, kao i njenu poziciju u Evropi. Dok su se u Maroku u Indoneziji (kao i u Iranu i Turskoj) islamističke stranke svjesno odmakle od svoje islamističke prošlosti da bi bili akteri u politici svoje države, egipatska Muslimanska braća i libanski Hizbullah krenuli su donkle ambivalentnim putevima promjena. Njih su uveliko pokretali događaji i geopolitike činjenice, kako iz njihovog okruženja, tako i iz regije, međutim, te stranke nisu poduzele sistematsko preispitivanje svojih ideologija. U Egiptu, stara garda Muslimanske braće i dalje se držala agende „islamiziranja“, dok su „mladi“ naklonjeni postislamističkim gledištima; u Libanu se Hizbullah više promijenio u praksi nego u retorici. U Saudijskoj Arabiji i Pakistanu, struje postislamističkih gledišta počele su popravljati ono što se smatralo štetom koju islamizam nanosi društvu i vjeri. Napokon, u iskustvima Sudana i Sirije mogle su se vidjeti neke forme postislamističkih tendencija daleko prije globalnog uspona islamističkih pokreta od 1970-ih. Većina ovih pravaca i pokreta nastala je i oblikovala se u posthladnoratovskoj političkoj klimi, u kojoj je, više nego ikada prije, u globalnom optičaju bio jezik civilnog društva, demokratije i reforme.

Ovi narativi također pokazuju da se oblici, dubina i širenje postislamističkog iskustva mogu razlikovati. Međutim, kod svih se dešavala određena promjena u nazorima: u svakom od ovih primjera, mada u različitom stepenu, postislamizam pokazuje presudni diskurzivni odmak ili pragmatično odvajanje od islamističkog ideološkog paketa – koji općenito karakterizira monopoliziranje religijske istine,

ekskluzivizam i naglasak na obavezama – i pomak ka uvažavanju neopredijeljenosti, mnoštva, uključivanja i fleksibilnosti, kako u načelu, tako i u praksi.

Dakle, bez sumnje, postislamizam predstavlja jedan diskurzivni i/ili pragmatični *prekid*, prekid s islamističkom paradigmom. Međutim, to nije „postislamski smjer“, kako ga neki pogrešno nazivaju; to je *postislamistički* smjer. Drugim riječima, ja ne govorim o odmaku od islamske vjere ka sekularizmu, bez obzira na to što postislamizam zaista najavljuje neki proces sekularizacije, u smislu da se zagarovara odvajanje religijskih od državnih poslova. Ja, zapravo, govorim o postislamizaciji kao složenom procesu prekida s jednim islamističkim naslijeđem, kroz pristajanje uz jedan drugačiji, inkluzivniji religijski projekt, u kojem je islam i dalje važan, i kao vjera i kao akter u javnoj sferi.

Dakle, tvrdnje nekih posmatrača da se ova nova vrsta religijske politike razlikuje samo po formi i da je samo varijanta široke islamističke paradigme, nisu utemeljene.²³ Jer, kako sam nastojao pokazati, islamistički pokreti u protekle tri decenije ili nešto više, manje-više su se promijenili ili pokrenuli ka sasvim drugačijem religijskom projektu. Zbog toga, strpati sve ove prilično različite diskursne korpuse i pokrete u isti koš, kao „islamističke“, predstavljalo bi konceptualnu nemarnost, najblaže rečeno. Čak i pojmovi kao što su „adaptacija“, koju İhsan Dağı predlaže da opiše tursku transformaciju islamizma, nisu pravi opis procesa, jer više podrazumijevaju neku vrstu kontinuiteta, nego prekida. Kao i neki drugi istraživači, koji ne pristaju na sintagmu „neuspjeh islamizma“, Dağı tvrdi da se u turskom slučaju postislamizam pojavio ne zbog „neuspjeha“ islamizma, nego zbog njegove adaptacije. Ako ovdje *adaptacija* znači napuštanje određenih osnovnih principa i politika u korist usvajanja novih, a kako bi se uklopili u postojeću realnost i suočili se s njom, onda to znači da se stare paradigme nisu uspjele primijeniti i morale su se promijeniti. Činjenica je: da AKP predstavlja kvalitativni odmak od pokreta Millî Görüş; da se iranski „reformisti“, kao što je Mir-Hussain Mousavi, odvajaju od islamista kakav je ajatolah Khomeini; te da se postislamizam Sudanca Mahmouda Tahe odvoja od ekskluzivističkog islamizma pokreta Mehdiya.

Ovo znači da ne smijemo miješati „izborni islamizam“ s postislamizmom. „Izborni islamizam“ odnosi se na reformističke islamističke pokrete (kao što su Muslimanska braća, današnji Gama‘a al-Islamiyya u Egiptu i Jama‘at-e Islami u Pakistanu) koji, umjesto da pribjegavaju nasilju i revoluciji, ulaze u izborne strukture, slijede zakonske procedure i postaju dio sistema, kako bi provodili strategiju postepene islamizacije društva i države. Ove neophodnosti integracije mogu, ovisno o političkoj klimi, uvjetovati „izborne islamiste“ da praktično prevaziđu svoja islamistička gledišta. Dok sirijska Muslimanska braća u stvarnosti guraju svoje islamističke ideje u zapećak, Jama‘at-e Islami u Pakistanu to ne čini. Izborni islamizam može biti „umjeren“, ali to nije postislamizam *per se*. Postislamizam je više od običnog zakonskog statusa ili učešća u izborima.

23 Vidjeti, na primjer, Graham Fuller, *The Future of Political Islam* (London: Palgrave Macmillan, 2004); Ismail, „Paradox of Islamist Politics“.

A ovo je, možda, jedan od razloga zašto bi shvatanje islamizma u pukom smislu „umjerenosti“ zamaskiralo njegova karakteristična obilježja. Problem s pojmom *umjerenost* leži u njegovom deskriptivnom karakteru. Pošto nema analitičke moći, ovaj termin ne može zahvatiti dinamiku i smjer promjena. Kao takav, on označava stupanj (a ne vrstu) odmaka od „radikalizma“, pa tako ostaje vrlo relativan. U tako relativnom okviru, onaj ko je za nekoga „umjeren“, za drugoga može biti „ekstremist“.

Neki analitičniji posmatrači teže da izjednače postislamizam s „liberalizmom“ ili „islamskim liberalizmom“. Ako „liberalni islam“ znači interpretaciju islama koja se prilagođava modernoj demokratiji, građanskoj, nereligijskoj državi, slobodi mišljenja i ljudskom napretku, onda on zasigurno ima mnogo zajedničkog s postislamističkom misli.²⁴ Međutim, „postislamizam“ je više od onog što su ti projekti; on se tiče i onog šta nadilazi: drugim riječima, on je kritika nečeg. Dakle, iza ideja koje predstavlja, postislamizam se, također, odnosi na korijene, razvoj i odnose tih ideja prema islamističkoj politici. Ako bi, s druge strane, „liberalni islam“ podrazumijevao guranje islama u sferu „privatnosti“, onda to nije ono čemu postislamisti teže, jer oni žele da religija bude prisutna u javnom prostoru i žele promovirati religioznost u društvu, bez obzira na to što su za nereligijsku građansku državu. I, naposljetku, ako se uzme da liberalni islam znači jedan islam koji poštuje prava i slobode pojedinca, onda moramo razmotriti odnos između postislamističkog uređenja i liberalizma. Ova interakcija ostaje nepoznato područje; u postislamističkom projektu tek treba definirati koliko je individualne slobode kompatibilno s javnom religijom za koju se tako strastveno zalaže. Do sada su samo Iran pod reformistima (1997–2004), Turska pod AKP-om i Tunis pod islamskom Strankom al-Nahda doživjeli neku formu postislamističke vladavine. U ovim slučajevima, u podacima o poštivanju individualnih sloboda (prava manjina, rodna prava i sloboda misli, religije i načina života) ima svega i svačega. Iako su se Iranci osjećali daleko „slobodnijima“ pod postislamističkom vlasti Mohammada Khatamija, ipak su i tada postojala mnoga ograničenja u odijevanju žene, u izboru načina života i u slobodi misli i religije (npr. za bahaijsku vjeru), bez obzira što se o svemu ovome počinju voditi debate. AKP u Turskoj mnogo bolje napreduje, međutim, izvještaji o sve većoj kontroli javnog morala, tj. ponašanja u javnosti (poput konzumacije alkohola van kuće ili organiziranja javnih iftara tokom ramazana), „kulture produkcije“, korištenja interneta i naučnih institucija, ukazuje na određeni konflikt između etičkih stajališta AKP-a i liberalnih vrijednosti.²⁵ Prerano je donositi sud o vladajućoj Stranci al-Nahda u Tunisu, ali dosada se pokazalo da vođstvo budno motri zaštitu individualnih prava. Ipak, kako je glasnogovornik ove stranke priznao u januaru 2012, u nekoj polemici, „granica između slobode izražavanja i religijskih osjećanja neće se

24 O formulacijama „liberalnog islama“, pogledati Charles Kurzman, „Liberal Islam: Prospect and Challenges“, *Middle East Review of International Affairs*, 3:3 (septembar 1999), 11-19.

25 Howard Eissenstat, „Turkey: A Repressive Model for the Middle East?“, *Human Rights Now* (blog) (19. decembar 2011), dostupno na: <http://blog.amnestyusa.org/middle-east/turkey-a-repressive-model-for-the-middle-east/>.

tako brzo povući.²⁶ Što se tiče Maroka, prikaz Samija Zemnija otkriva dilemu vladajuće stranke PJD o tome kako razriješiti protivrječnost između „sloboda“ i „islamskih vrijednosti“, između zahtjeva građana i proklamiranih ciljeva stvaranja moralne države. Ukratko, vjerovatni sukob postislamističke etike i liberalnih vrijednosti mogao bi se riješiti (ovisno o razmjerama sukoba) nekom vrstom „neliberalne demokratije“, dok predstavnička demokratija može i dalje postojati, uz određeni „nadzor“ sloboda. Naravno, ovi sukobi nisu ograničeni na postislamske države. Zapadne demokratije također su, u nekom trenutku svog razvoja, stavljale određena ograničenja individualnim i građanskim slobodama (kao npr. brakovima homoseksualaca, rodnoj jednakosti i građanskim pravima). Međutim, predstavnička demokratija, ako izdrži i opstane, može otvoriti prostor za debatu o istim ovim slobodama i možda proširiti njihov opseg.

Povezivanje islamizma s isključivanjem i autoritarizmom, a postislamizma s inkluzijom i demokratijom izazvalo je kritike, u kojima se moja formulacija postislamizma tereti za normativnost.²⁷ Iznose se dvije tvrdnje. Prva je tvrdnja da se moje shvatanje postislamizma usredotočuje na gledišta „progresivnih muslimana“ i isključuje konzervativne poglede; druga je da je islamizam predstavljen kao „problem“, a „postislamizam“ kao rješenje. Ovi su komentari prihvatljivi, posebno kad se ima u vidu moja ranija formulacija koja se oslanjala primarno – ali ne i isključivo – na iskustvo Islamske Republike Iran, međutim, baziraju se na nekim pogrešnim shvatanjima ovog pojma. Zapravo, podaci širokog spektra iz više zemalja, predstavljeni u ovoj knjizi, pomogli su da se izgradi jasniji koncept postislamizma, koji uzima u obzir te primjedbe. Kao prvo, „postislamizam“ uzimam kao jedno gledište koje kritički nadilazi islamske politike fokusirane na dužnost. Stoga, konzervativna i selefijska religioznost, kakva se širi posljednjih godina, ne predstavlja postislamistički pomak, jer ova individualizirana religioznost nije niti *kritički* odmak od islamističke politike niti je to alternativno stajalište koje bi ispravljalo posljedice islamističke politike. Zapravo, njena preokupacija jeste izgradnja jednog moralnog „ja“, u vrlo konzervativnom smjeru, gdje se prilagođava autoritarnom religijskom poretku. Zapravo, oznaka „neofundamentalizam“, koju je predložio Olivier Roy, adekvatniji je opis ove vrste religijske tendencije nego „postislamizam“ koncentriran na prava.²⁸

S druge strane, zasigurno je postojao ovaj oslobađajući potencijal postislamističkog projekta – to jest, mogućnost da se muslimani čvrsto drže svoje vjere a, istovremeno, prihvataju inkluzivne i demokratske ideale – koji me nadahnuo da uopće i razmišljam o ovom pravcu. Međutim, postislamizam, ispostavilo se, nije

26 Citirano u Anthony Shadid, „Tunisia Faces Balancing Act of Democracy and Religion“, *New York Times* (30. januar 2012).

27 Vidjeti, na primjer, Abdelwahab El-Affendi, „Islamism in Sudan: Before, After, in Between“ u *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*, Asef Bayat (ur.), New York: Oxford University Press (2013); i Ben Soares i Filippo Osella, „Islam, Politics, Anthropology“ u *Journal of the Royal Anthropological Society*, 15 (maj 2009), 9.

28 Za detaljniju razradu ove tendencije, pogledati Roy, *Globalized Islam*.

tako jedinstven i skladan religijski i inkluzivni projekt. Iako je rano suditi, ipak postoje znaci koji upućuju na tenzije i u ovom modelu, a to su uglavnom napetosti između postislamističke etike i liberalnih društvenih vrijednosti, kao što su opseg individualnih sloboda, iako se postislamizam, izgleda, dobro slaže s ekonomskim liberalizmom i slobodnim tržištem.

U svakom slučaju, „islamizam“ i „postislamizam“, ovako konstruirani, služe prvenstveno kao pojmovne kategorije, da označe promjenu, razliku te uzrok promjene. U stvaranom svijetu, međutim, mnogi muslimani, pojedinci ili grupe, mogu pripadati eklektički i istovremeno nekim aspektima obaju diskursa. Na pojavu postislamizma, kao stvarno postojećeg pravca, ne treba gledati kao na historijski kraj islamizma. Treba ga shvatiti kao rađanje – iz kritičkog odmaka od islamističkog iskustva – jednog kvalitativno drugačijeg diskursa i politike. U stvarnosti, možemo svjedočiti istovremenom djelovanju islamizma i postislamizma. To znači da bi, možda, trebalo da preispitamo *historijske* konotacije prefiksa *post-* u postislamizmu i, umjesto njega, da mu pripišemo neki analitičniji sadržaj, budući da se za ovaj termin moraju uzeti u obzir i nerazvojni procesi, simultanost, mješavina i historijska retrospekcija. Kako sam ranije napomenuo, bez obzira što usponu postislamizma na globalnom nivou svjedočimo u aktuelnom vremenu, određeni postislamistički pokreti, kao što je neomehdizam u Sudanu s početka 20. stoljeća, nastali su prije svjetske prevlasti islamizma 1980-ih i 1990-ih. Neki analitičari govore da i takvi pokreti kao što je pokret Mohammada Abdoua podsjećaju na neku vrstu postislamizma. Osim toga, iako se samo nekoliko pokreta, kao što je iranski, pojavilo direktno iz eksperimentiranja s islamskom državom, mnogi drugi razvili su se u kritičkom odvajanju od islamskog aktivizma i diskursa u društvu, dok su se treći pojavili da preprave učinke postojećih islamističkih pravaca u religiji i politici. Zato sam stavio prefiks *post-* u postislamizmu, ne kao nekakav marker historičnosti, nego prvenstveno kao oznaku *kritike* iznutra, „kritičkog odmaka“. Dakle, postislamizam se može razumjeti kao kritički odmak od islamističke politike. On opisuje nadilaženje islamističke ekskluzivističke politike usmjerene na dužnost, i kretanje ka inkluzivnijem gledištu, usmjerenom na prava, gdje se preferira građanska / sekularna država koja funkcioniše unutar jednog religioznog društva. Postislamizam može poprimiti formu kritike vlastitog islamizma ili islamizma drugih; on historijski može doći nakon islamizma, ili može djelovati istovremeno kad i on; on se može uočiti i u savremenom dobu i u prošlosti.

Međutim, neovisno o analitičkom zaključku o prefiksu *post-*, ne možemo zanemariti historijsku ukorijenjenost postislamističkog iskustva. Ako bismo tako učinili, to bi nas odvelo na klizav teren subjektivizma. Jednostavno rečeno, postislamizam ne nastaje ni iz čega; on se gradi na nekoj historijskoj osnovi. Činjenica je da je čak i neomehdistički postislamizam, koji se javio, kako El-Affendi tvrdi, mnogo prije današnjih valova islamističkih pokreta (1980-ih i 1990-ih), građen na iskustvu ranijeg islamizma Mehdija 1880-ih i na kritičkom odmaku od njega. Negdje u isto vrijeme, Mohammad Abdou, koga malo nategnuto svrstava-

ju u postislamiste, započeo je sa „islamskim reformizmom“, ne samo da bi se borio protiv zapadnog kolonijalizma, nego i da bi gradio jedan islam koji se može prilagoditi i koji može odgovoriti na izazove zapadne modernosti, protiv koje su muslimanski tradicionalisti imali malo šta ponuditi. A čini se da danas, u jednom radikalno različitom vremenu globalizacije, ulazimo u novo doba u muslimanskom svijetu, gdje islamizam – pogođen krizom legitimnosti zbog zanemarivanja i kršenja ljudskih demokratskih prava – ustupa mjesto drugačijoj religijskoj politici, koja demokratiju uzima za ozbiljno, dok, istovremeno, promovira religijski senzibilitet u društvu. Naši primjeri postislamizma, čini se, glasnici su jednog dolazećeg postislamističkog muslimanskog svijeta, u kojem prevladavajući narodni pokreti poprimaju postideološki, građanski i demokratski karakter. Iranski zeleni pokret i Arapsko proljeće predstavljaju narodne pokrete ovih postislamističkih vremena.

Može li islam prihvatiti homoseksualne odnose? Kur'anski revizionizam i slučaj Scotta Kuglea¹

Mobeen Vaid²

Sažetak

Reformistički autori na Zapadu, a osobito Scott Kugle, doveli su u pitanje islamsku zabranu *livata* (sodomije) i drugih istospolnih odnosa. Kugleovi radovi „Sexuality, Diversity and Ethics in the Agenda of Progressive Muslims“ (*Progressive Muslims*: 2003) i *Homosexuality in Islam* (2010) služe kao obrazovni centar onima koji zagovaraju odobravanje istospolnih odnosa. Kugle ide tragom tumačenja pripovijesti o Lutu sve do et-Taberija (u. 310/923), kojeg su – on tvrdi – kasnije egzegete smatrale teološkim aksiomom, dakle, neupitnim. U ovoj studiji iznosi se tvrdnja da Kugleova kritička i metodološka nedosljednost, pogrešno čitanje i predstavljanje et-Taberijevih i drugih klasičnih djela, kao i anahrono prenošenje modernih kategorija u klasične izvore u potpunosti osporavaju njegove argumente.

-
- 1 Naslov izvornika: Mobeen Vaid, “Can Islam Accommodate Homosexual Acts? Quranic Revisionism and the Case of Scott Kugle,” u: *American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS)* 34-3 (2017), str. 45-97. Prijevod: Amra Mulović.
 - 2 Mobeen Vaid (M. A. Islamske studije, Hartford Seminary) muslimanski je javni intelektualac i pisac. Redovno piše za *muslimmatters.org*. U svojim se radovima bavi tradicionalnim islamskim normama i okvirima mišljenja koji se ukrštaju sa savremenim svijetom. U posljednje vrijeme, u fokusu njegovog interesovanja su spolne i rodne norme u islamu. Vaid je, isto tako, učesnik na konferencijama o vjeri, radi kao savjetnik studentima na Muslim Collegeu. Obavljao je dužnost vjerskog službenika dok je studirao na Univerzitetu George Mason. Recenzirao je *The Study Qur'an* za *Journal of Islamic Sciences* i objavio „And the Male is not Like the Female’: Sunni Islam and Gender Nonconformity“ na *muslimmatters.org*.

Uvod

Islam, kao i druge velike svjetske religije (izuzimajući, onedavna, određene liberalne denominacije na Zapadu), kategorički zabranjuje sve oblike istospolnog erotskog ponašanja.³ Naučnici suse razilazili oko pitanja kako stručno kategorizirati i/ili kazniti određene homoseksualne odnose, ali se nikada nisu razlilazili oko činjenice njihove zabrane. Potpun i neprekidan konsenzus po ovom pitanju u islamu prihvataju sve poznate pravne škole, sekte i historijski dokumentirani sektaški ogranci.

Dokazi koji potkrepljuju ovu kategoričnu zabranu *livata* (sodomije) i drugih istospolnih odnosa leže u eksplicitno proskriptivnim navodima iz Kur'ana i Hadisa, prenesenom konsenzusu Poslanikovih drugova i sljedeće generacije te dokumentiranom saglasju islamske pravne tradicije kroz stoljeća. Ipak, u posljednjoj deceniji i po, javili su se muslimanski reformistički glasovi, osobito na Zapadu, koji propituju ovaj propis i pozivaju na religijsko odobravanje istorodnih seksualnih sklonosti, veza i identiteta. Ovi glasovi ne samo da propituju dokaznu snagu važnih hadisa i odbacuju konsenzus pravnika i šire zajednice nego tvrde da Kur'an ne zabranjuje istospolne veze same po sebi, već isključivo homoseksualno silovanje motivirano neprijateljstvom s namjerom da se žrtva obeščasti. Potom tvrde da ne bi trebalo smatrati da Kur'an kategorički zabranjuje takva ponašanja, budući da se on ne bavi niti apstraktnim savremenim pojmom „homoseksualnosti“ kao orijentacijom, konkretno, niti pojmom „seksualnog identiteta“, općenito.

Ovaj članak prati takva revizionistička tumačenja, a naročito napore da se homoerotsko ponašanje prihvati kao religijski dopušteno. Iako je mnogo istraživanja i rada utrošeno na ispitivanje kako je islamska tradicija postupala prema homoerotskom ponašanju, analize se nerijetko usredotočuju na pravne diskusije koje se tiču kazne,⁴ srednjovjekovnu poeziju⁵ i egzegetske tekstove.⁶ Jedini koji

3 Šerijat, zapravo, ne pravi jasnu razliku između istospolnih odnosa i odnosa između suprotnih spolova, što je klasifikacija iz kasnog 19. i 20. stoljeća koja odgovara savremenom Zapadu. Umjesto toga, razlikuje dozvoljene (*halal*) i nedozvoljene (*haram*) seksualne odnose. Nedozvoljeni seksualni odnosi dalje se dijele na odnose s penetracijom (tj. velike grijeha [*keba'ir*] nedozvoljenog muško-ženskog spolnog odnosa [*zina*] i muško-mušku sodomiju [*livat*]) i odnose bez penetracije (tj. spolne odnose između žena [*mufahada*], različite oblike žensko-ženskih erotskih kontakata (koji se zajedno nazivaju *sibak* ili *musabaka*, tribadizam, i odnose se na međusobno trljanje ženskih genitalija), i druge nedozvoljene odnose bez penetracije.

4 Vidjeti Serena Tolino, „Homosexual acts in Islamic Law: *sihāq* and *liwāt* in the legal debate“, GAIR-Mittlungen (*Gesellschaft für Arabisches und Islamisches Rechte*, V), 6 (2014) i Sara Omar, „From Semantics to Normative Law: Perceptions of *Liwāt* (Sodomy) and *Sihāq* (Tribadism) in Islamic Jurisprudence (8th-15th Century CE)“, *Islamic Law and Society* 19 (2012).

5 Vidjeti, na primjer, Khaled El-Rouayheb, „The Love of Boys in Arabic Poetry of the Early Ottoman Period, 1500-1800“, *Middle Eastern Literatures*, 8:1 (2005).

6 Vidjeti Barbara Zollner, „Mithliyyun or Lutiyyun? Neo-orthodoxy and the Debate on the Unlawfulness of Same-Sex Relations in Islam“, in *Homosexuality and Islam*, ur. Samar Habib (Westwood: Praeger, 2011). U ovom radu istražuju se tumačenja različitih egzegeta i tvrde da su kasnije egzegete naslijedile hermeneutiku od et-Taberija.

uporno tvrdi da je takvo ponašanje dopušteno jeste Scott Kugle, u svom prilogu antologiji *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism* (2003) pod naslovom „Sexuality, Diversity and Ethics in the Agenda of Progressive Muslims“ i *Homosexuality in Islam: Critical Reflection on Gay, Lesbian and Transgender Muslims* (2010). Iako će se ovaj članak odnositi na obje publikacije istovremeno, budući da Kugle čitaocima *Homosexuality in Islam* upućuje na ranije objavljeni rad u *Progressive Muslims* kako bi potpuno obrazložio određena pitanja, ova studija će se, prema tome, usredsrediti na njegov članak, a njegova knjiga će poslužiti kao polazište za naknadno dodane argumente koje njegov članak ne sadrži ili argumente koji su kasnije izmijenjeni.

Početak ćemo analizom konceptualne osnove Kugleovog kur'anskog revizionizma. To podrazumijeva uvođenje pojmova „seksualnost“, navodnog islamskog „seksualnog pozitivizma“ i kur'anskog slavljenja raznovrsnosti, kojoj Kugle pokušava pripisati raznovrsnost seksualne orijentacije i praksi vezanih za nju. Nakon analize ove osnove, razmatrat ćemo njegovu kritiku tefsirske tradicije, a naročito tumačenja pripovijesti o Lutuu,⁷ koja je zabilježena u djelu Muhammeda ibn Džerira et-Taberija (u. 310/923). Potom ćemo preći na Kugleovu predloženu revizionističku hermeneutiku, koja koristi ono što on naziva „semantičkom analizom“ i „tematskom analizom“, tako što ćemo analizirati izvore koji koriste oba ova heuristička postupka. Konačno, razmotrit ćemo doprinos Ibn Hazma iz Kordobe (u. 456/1064), čiji pristup i literalističku metodologiju Kugle tvrdi da podupire. Čitalac treba imati u vidu da ovaj članak slijedi Kugleov redoslijed izlaganja (naročito onaj u članku iz 2003. godine), koji sadrži nekoliko uvodnih rasprava prije nego postavi pitanje o Lutovom narodu u Kur'anu. Prema tome, otprilike prva polovina ovog članka odnosi se na Kugleove idejne i terminološke uvodne napomene, dok u drugoj polovini (tj. „Kugle i Kur'an“) počinje analiza njegovog pokušaja ponovnog tumačenja pripovijesti o Lutuu.

Seksualna orijentacija, homoseksualnost i seksualnost kao kategorije

Svoje poglavlje u *Progressive Muslims* Kugle započinje formulacijom „cjelovit odnos između duhovnosti i seksualnosti“,⁸ a potom islam pozicionira kao „seks-pozitivnu“⁹ religiju, posebno ako se poredi s drugim, naizgled, represivni-

7 U cijelom radu, o poslaniku Lutuu (*alejhi es-selam*) govorit ću ne spominjući skraćeni izraz molitve nakon njegovog imena. Neka je Allahov mir na poslanika Lutu i sve Njegove poslanike. Amin.

8 Vidjeti Scott Kugle, „Sexuality, Diversity, and Ethics in the Agenda of Progressive Muslims“, u *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, Omid Safi (ur.) (Oxford: Oneworld Publications, 2003), str. 190.

9 Kugle, „Sexuality, Diversity, and Ethics“, str. 192.

jim i uštogljenijim vjerama. Kugle ovaj stav potkrepljuje sa nekoliko teza, kao što su: 1) međupovezanost seksualnosti i duhovnosti u islamu; 2) tretiranje Ademovog pada u Kur'anu kao posljedice zajedničkog pada Adema i Have, a ne seksa ili požude *per se* i 3) potvrđivanje „raznovrsnosti“ u Kur'anu u okviru Božijih znakova – raznovrsnost bi, kako tvrdi, trebalo da se proširi na različite seksualne orijentacije i pripadajuće erotske prakse.

Kugle u nastavku tvrdi da je seksualnost „pokazatelj našeg unutrašnjeg bića, seksualnost s kojom se prepliću misli, strasti, pobude, djela, psihološka i mentalna dobrobit“, što je definicija pozajmljena iz *Sexuality and Democracy* Momina Rahmana.¹⁰ Potom ukazuje na historijsku i kulturnu uvjetovanost homoseksualnosti kao kategorije, baveći se esencijalističkim i konstrukcionističkim odgovorima na binarnu podjelu homo / hetero i predlažući termin „queer“ (u svom članku iz 2003) kao izvanredan neologizam za „seksualnu orijentaciju i prakse“¹¹ koje se razlikuju od uobičajene heteronormativne seksualnosti.¹² Jedan sličan argument javlja se u knjizi *Homosexuality in Islam*, gdje Kugle primjećuje (ispravno) da islamska tradicija nije nikad opisala pojam „seksualnosti“ tako da se mogu povući jasne paralele sa savremenim psiho-socijalnim kategorijama, prema kojima se nečija seksualnost tumači kao psihološko obilježje i glavni dio nečijeg bića.¹³

Kugle nekritički odobrava savremene termine i kategorije koji se odnose na spol i seksualne identitete,¹⁴ koji imaju centralnu ulogu u njegovoj argumentaciji. Međutim, spremnost da se takvim kategorijama pristupi iz jednog kritičkog ugla nužan je preduvjet za bilo kakvu ozbiljnu raspravu o vezi između Šerijata i istospolnih odnosa. Kugle ispravno primjećuje da je binarna kategorija homo / hetero novijeg datuma i može se smatrati savremenim konceptom. U tom smislu, prilično je komplicirano govoriti o seksualnosti u predmodernoj tradiciji (islamskoj i

10 Vidjeti: Kugle, „Sexuality, Diversity, and Ethics“, str. 191, gdje citira Momina Rahmana, *Sexuality and Democracy: Identities and Strategies in Lesbian and Gay Politics* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000).

11 Kugle, „Sexuality, Diversity, and Ethics“, str. 199.

12 Međutim, u svojoj knjizi iz 2010. godine Kugle se odriče etikete *queer* kako bi – objašnjava – rad učinio prihvatljivijim, pošto strahuje da bi mnogi čitaoci mogli ovaj termin smatrati „zbunjujućim, suviše intelektualnim ili polemičnim“. Vidjeti Scott Kugle, *Homosexuality in Islam: Critical Reflection on Gay, Lesbian and Transgender Muslims* (Oxford: Oneworld Publications, 2010), str. 13 (e-knjiga, str. 34). Potom se, u svom drugom radu, čvrsto drži uobičajenog termina za gejeve, lezbejke i transrodne osobe (izričito isključujući *biseksualce*, vidjeti fusnotu 17), neprekidno kroz cijelu knjigu mijenjajući redoslijed u kojem se ovi elementi pojavljuju u okviru bilo kojeg nabranjanja.

13 Vidjeti: Kugle, *Homosexuality in Islam: Critical Reflection on Gay, Lesbian and Transgender Muslims*, str. 44-46, (e-knjiga, str. 83-86).

14 Vidjeti Brent Pickett, „Homosexuality“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (proljeće 2015), dostupno na: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/homosexuality> i Janna L. Horowitz i Michael D. Newcomb, „A Multidimensional Approach to Homosexual Identity“, *Journal of Homosexuality*, 42:2 (2002). Pickettov članak provincijalizira esencijalističko tumačenje seksualne orijentacije, a Horowitz i Newcomb u svom djelu, također, ozbiljno propituju esencijalistički pristup.

neislamskoj), koja je znatno raznolikiji pojam od savremenih zapadnih pojmova seksualnost i *queer*, koje Kugle podupire. Oba ova pojma sadrže nediferencirani konglomerat strasti, pobuda, psihološke dobrobiti i, od presudne važnosti, *djela*. Ove definicije brišu svaku smislenu razliku između sklonosti i ponašanja – upravo onu razliku koja je najznačajnija za diskurs i moralno vrednovanje Šerijata. Povrh toga, Kugle se bavi seksualnošću i seksualnom orijentacijom kao predodređenom, esencijalnom i nepromjenljivom – što je tvrdnja o kojoj se raspravlja čak i u savremenim centrima za *queer* studije.¹⁵ Iako je teško utvrditi tačan datum pojave binarne kategorije homo / hetero, historičari se uglavnom slažu da se pojavila negdje krajem 19. stoljeća.¹⁶ Neki konstrukcionisti dalje tvrde da su konceptualne

- 15 *Queer* aktivistkinja i historičarka Hanne Blank kritikovala je esencijalizam u seksualnosti: „Ovaj novi pojam (heteroseksualnost), skovan od mješavine impresivnih riječi mrtvih jezika, daje starijim dogmama novu živost, autoritativno pretpostavljajući da ih je nauka učinkovito proglasila logičnim, neminovnim i prirodnim.“ Vidjeti Hanne Blank, *Straight: The Surprisingly Short History of Heterosexuality* (Boston: Beacon Press, 2012), str. xv, kao i Michael Hannon, „Against Heterosexuality“, *First Things* (2014), dostupno na: www.firstthings.com/article/2014/03/against-heterosexuality. Vidjeti, također, Horowitz and Newcomb, „A Multidimensional Approach to Homosexual Identity“, kao i Terry S. Stein, „Social Constructionism and Essentialism“, *Journal of Gay and Lesbian Psychotherapy*, 2:4 (1998). Stein piše (str. 29): „Homoseksualno i 'heteroseksualno' ponašanje moglo bi biti univerzalno; homoseksualni i heteroseksualni identitet i svijest savremene su činjenice. Ovi identiteti nisu inherentni pojedincu... Počiniti homoseksualni čin je jedno, a biti homoseksualac je nešto sasvim drugo (Pedgug, 1997, str. 14).“ Vidjeti, također, Pickett, „Homosexuality“, gdje tvrdi: „Treći i posljednji problem gej liberacionističkog pristupa bio je što je samu kategoriju 'identiteta' smatrao neproblematičnom i ahistoričnom. Međutim, takav stav čini se sve manje održivim, uglavnom zbog argumenata nastalih unutar poststrukturalizma. Ključna figura u napadu na identitet kao ahistorijske kategorije jest Michel Foucault. U seriji radova analizira historiju seksualnosti od antičke Grčke do modernih vremena (1980, 1985, 1986). Iako je ovaj projekat tragično prekinut njegovom smrću 1984. godine, zbog komplikacija nastalih zbog AIDS-a, Foucault je jasno govorio kako se razumijevanje seksualnosti može duboko razlikovati u zavisnosti od vremena i prostora, a njegovi argumenti pokazali su se veoma utjecajnim u gej i lezbijskom teoretiziranju, uopće, i *queer* teoriji, posebno (Spargo, 1999; Stychin, 2005).“ Pickett nastavlja: „Jedan od razloga za prethodno historijsko razmatranje jest što ono pomaže da se bolje razumije tvrdnja da je seksualnost društveno konstruirana, a ne prirodno dana. Štaviše, kako ne bih unaprijed postavio pitanje društvenog konstrukcionizma naspram esencijalizma, izbjegavao sam da termin „homoseksualno“ koristim za antički i srednjovjekovni period. U antičkoj Grčkoj rod partnera nije bio važan, već je bilo važno da li neko ima aktivnu ili pasivnu ulogu. Prema srednjovjekovnom viđenju, „sodomist“ je bio onaj koji je podlegao iskušenju i upustio se u nereproduktivne seksualne odnose. Iako je rod partnera bio važniji nego u antičkom gledištu, širi teološki okvir naglasio je dihotomiju grijeh / suzdržavanje od grijeha. S nastankom pojma „homoseksualnost“ u modernom dobu, osoba je smješšana u specifičnu kategoriju čak i ako ne bi djelovala u skladu s tim sklonostima. Šta je uobičajena, prirodna seksualnost u ovim trima različitim kulturama? Društveni konstrukcionista odgovara da ne postoji 'prirodna' seksualnost; svako shvatanje seksualnosti izgrađeno je unutar razumijevanja kulture i posredovano njima. Primjeri bi bili znatno drugačiji kada bi se uključili antropološki podaci izvan zapadne tradicije (Haperin, 1990; Greenberg, 1988).“
- 16 Iako Kugle i drugi kategoriju „homoseksualnosti“ smatraju aksiomatskom čak i u islamskom kontekstu, naučnici poput Khaleda El-Rouayheba („The Love of Boys“, 2005), Bricea Dunnea, „Homosexuality in the Middle East: An Agenda for Historical Research“, *Arab Studies*

kategorije „gej“ i „hetero (*straight*)“ razvijene kako bi se jasnije označila seksualna neispravnost kao izraziti psihološki uvjet.¹⁷

Iako nije u fokusu ovog rada, moramo istaći razliku između konstrukcionističkog i esencijalističkog pristupa zbog načina na koji Kugle koristi sporni esencijalistički koncept homoseksualnosti u službi svog projekta kao idejno rješenje koje se može samo anahrono primijeniti na islamsku tradiciju.¹⁸ Iako Kugle priznaje rasprave o historijskoj i kulturnoj uvjetovanosti termina *homoseksualnost* i odgovarajućih pojmovnih kategorija, u konačnici on odobrava „homoseksualnost“ i „heteroseksualnost“ kao adekvatne kategorije u konceptualizaciji psihološke prirode ljudskih bića u seksualnom i afektivnom svijetu. Homoseksualnost je predstavljena kao prirodna i urođena. Prema tome, pošto je Bog sva ljudska bića stvorio sa jasno određenim obilježjima koja uvažavamo kao dio ljudske raznovrsnosti (tj. razlike u boji kože i rodu), homoseksualnost – iako ne i biseksualnost,¹⁹ što je neobično – treba uvažavati kao još jedno posebno obilježje. Štaviše, budući da je homoseksualnost predstavljena kao fizičko stanje ukorijenjeno „duboko u središtu ličnosti“,²⁰ kritikovati je kao „neislamsku“ za Kuglea bilo bi slično proglašavanju boje kože i roda neislamskim: baš kao što neko ne može izabrati biološki spol ili boju kože, tako ne može odabrati seksualnu sklonost.

U razmatranju ovih tvrdnji nužno je početi pitanjem šta znači Kugleovo određivanje homoseksualnosti kao urođene i prirodne. Ukoliko se poziva na tvrdnje o genetskim dokazima (nejasno aludira na zaključke moderne nauke, ali ne

Quarterly, 12:3/4 (1990) i drugi isticali su glavne značajke jednog više konstrukcionističkog pristupa seksualnim kategorijama. Za više detalja, vidjeti navode iz prethodne fusnote, kao i Serena Tolino, „Homosexuality in the Middle East: An analysis of dominant and competitive discourses“, *Departate, Esuli, Profughe (DEP)*, 24 (2014).

17 Foucaultova djela su za ovaj diskurs bila ključna, naročito njegovo trotomno djelo *The History of Sexuality*, prev. Robert Hurly (New York: Pantheon Books, 1980, 1985, 1986).

18 Više o ovoj temi vidjeti Daniel Haqiqatjou, „Tough Conversations: Explaining the Islamic Prohibition of Same-Sex Acts to a Western Audience“, Assembly of Muslim Jurists of America (AMJA) 13th Annual Imam Conference (2016), dostupno na: https://www.academia.edu/23387050/Tough_Conversations_Explaining_the_Islamic_Prohibition_of_Same-Sex_Acts_to_a_Western_Audience.

19 U uvodu knjige *Homosexuality in Islam*, Kugle iz razmatranja promišljeno isključuje biseksualnost i lična iskustva o kojima su izvještavali deklarirani biseksualci (u biti iz uobičajenog akronima „LGBT“ uklanja „B“). Vidjeti Kugle, *Homosexuality in Islam*, str. 10-13 (e-knjiga, str. 28-34). Kugle navodi razlog zbog kojeg ne „poduzima sljedeći korak i ne pita se da li je Bog htio da neki muškarci i žene budu biseksualnih sklonosti“ nakon što je potvrdio objektivnost homoseksualne sklonosti: „Postaviti to pitanje“, priznaje, „*dovelo bi u pitanje konačnost seksualne orijentacije* [moje isticanje] i specifičnost rodnih razlika koje se pretpostavljaju kod gejeva, lezbejki i transrodnih osoba“ (Kugle, *Homosexuality in Islam*, str.12 [e-knjiga, str. 32]). U nastavku tvrdi da „suprotno [gejevima, lezbejkama i transrodnim osobama], biseksualna sklonost *protivirjeći ideji da su ove kategorije psihološki čvrste i društveno snažne* [isticanje moje]“ (Kugle, *Homosexuality in Islam*, str.12 [e-knjiga, str. 32]). Raspravu o biseksualnosti zaključuje iskrenim priznanjem da bi „fokus na biseksualnosti u ovoj studiji razvodnio njen fokus i *umanjio političku i teološku snagu argumenata* [isticanje moje]“ (Kugle, *Homosexuality in Islam*, str.12 [e-knjiga, str. 32]).

20 Kugle, *Homosexuality in Islam*, str. 44, (e-knjiga, str. 83).

citira nijednu određenu studiju),²¹ treba naglasiti da ne postoji potvrđeni epigenetički marker koji se vezuje za istospolnu privlačnost ili potvrđuje ideju o jasnom biološkom determinizmu seksualne orijentacije.²² Čak i da u budućnosti uspiju prepoznati takav genetički marker, nejasno je po kojim bi se principima u islamskom pravu takva podudarnost koristila kao moralno opravdanje za djelovanje u skladu s navedenim genetskim predispozicijama. Ustvari, u jednoj novijoj studiji tvrdi se da muškarac ima „genetički, evolucijski nagon da vara“.²³ Treba li, stoga, islam – ili bilo koji drugi etički sistem u tom smislu – dozvoliti preljubničke odnose na osnovu ovih nalaza? Komentirajući ovu studiju, Daniel Haqiqatjou postavlja pitanje:

Ako imamo ovo u vidu, da li bi bilo potrebno kategorizirati ljude na identitetske grupe ili zajednice na osnovu toga [tj. genetskoj sklonosti ka varanju]? Na primjer, hoće li se oni s većim nagonom da varaju deklarirati kao „ekstroseksualci“, a svi ostali kao „introseksualci“? Hoće li postojati „parade ekstroseksualaca“ i „pokret za prava ekstroseksualaca“ koji će zahtijevati da islamske i katoličke škole stvore prostor za „alternativni (čitaj, ‘preljubnički’) stil života“ i daju pravo preljubnicima da se glasno i ponosno oglašavaju? Ako ove institucije takvo što odbiju, hoće li biti stigmatizirane kao „ekstroseksofobične“.²⁴

Ili, ako tvrdnja da je homoseksualnost prirodna i urođena znači da ljudi koje privlače osobe istog spola doživljavaju te osjećaje, a da ih ne biraju i nemaju nad njima kontrolu, onda se lahko može zaključiti da ljudi uopće ne biraju ko će ih dominantno seksualno privući. Međutim, u mnogim drugim slučajevima osjećaji koji se javljaju neovisno o nečijem svjesnom izboru ne smatraju se automatski „prirodnim“. Čak i da se smatraju, to ih ne čini moralno ispravnim da bismo djelovali u skladu s njima. Ustvari, islamska tradicija nerijetko govori o iskušenju

-
- 21 Kugle, *Homosexuality in Islam*, str. 47-48 (e-knjiga, str. 87-88). Kugle govori o „genetskom nasljeđu“ i tvrdi da u „savremenoj nauci otkrivamo da genetski obrasci u našem biološkom materijalu ne samo da determiniraju našu vanjštinu nego snažno utječu na psihičke sklonosti“. Vidjeti, također, Kugle “Sexuality, Diversity, and Ethics”, str. 194, gdje tvrdi da “u svjetlu novih bioloških saznanja o genetici i sociološkog znanja o razvoju ličnosti, tradicionalni odgovori [u vezi s moralnim i pravnim statusom homoseksualnih odnosa u islamu] možda više nisu uvjerljivi”.
- 22 Vidjeti Ed Yong, „No, Scientists Have Not Found the ‘Gay Gene’: The media is hyping a study that doesn’t do what it says it does“, *The Atlantic* (10. oktobar 2015), dostupno na: www.theatlantic.com/science/archive/2015/10/no-scientists-have-not-found-the-gay-gene/410059 i Pardes Saleh, „Study: No, There’s No Evidence Of a ‘Gay Gene’“, *The Daily Wire* (15. oktobar 2015), dostupno na: www.dailywire.com/news/445/study-no-theres-no-evidence-gay-gene-pardes-saleh. Vidjeti također, Terry R. McGuire, „Is Homosexuality Genetic? A Critical Review and Some Suggestions“, *Journal of Homosexuality*, 28:1-2 (1995) i G. Rice i dr., „Male Homosexuality: Absence of Linkage to Microsatellite Markers at Xq28“, *Science* 284, 5414 (1999).
- 23 Vidjeti Richard A. Friedman, „Infidelity Lurks in Your Genes“, *The New York Times* (22. maj 2015), dostupno na: www.nytimes.com/2015/05/24/opinion/sunday/infidelity-lurks-in-your-genes.html.
- 24 Vidjeti Daniel Haqiqatjou, „An Open Letter to the Muslim Community in Light of the Orlando Shooting“, *Muslim Matters* (16. juni 2016), dostupno na: <http://muslimmatters.org/2016/06/16/an-open-letter-to-the-muslim-community-in-light-of-the-orlando-shooting>.

koje izvire iz nas samih (*nefs*) – dio usađen u nečije biće, ako uopće postoji – a njegovog pojavljivanje zahtijeva disciplinu i kontrolu.

Na primjer, Bog kaže u Kur'anu da je ljudski rod stvoren „tjeskoban“ (*helu*)²⁵ i „slab“ (*da'if*).²⁶ Drugdje, On kaže da je čovjek stvorenje stvoreno „od žurbe“ (*min 'adžel*).²⁷ U jednom hadisu prenosi se da je Poslanik, s.a.v.s., tvrdio da je pakao okružen iskušenjima i strastima (*huffet en-nar bi eš-šehavat*).²⁸ Prema drugom hadisu, meleku Džibrilu naređeno je da pogleda u džehennemsku vatru, nakon čega je rekao Bogu: „Tako mi Tvoje moći, niko u nju neće ući.“ Bog je onda zapovjedio da Vatra bude okružena užicama pa je uputio melaka da pogleda ponovo. Nakon što je vidio da je džehennem okružen iskušenjima i užicama, Džibril je rekao: „Tako mi Tvoje moći, bojim se da ga se niko neće spasiti i da će svi u njega ući.“²⁹

Uprkos ovom sastavnom dijelu ljudske prirode, ne možemo koristiti iskušnje, uvod u *nefs*, inherentno nestrpljenje i tjeskobu kao izgovor za podlijevanje grijehu. Privlačnost prema osobama suprotnog spola, na primjer, iskusiła je većina muškaraca i žena; međutim, to što privlačnost postoji ne opravdava intimnost, poljupce, ili čak zagrljaje izvan islamski opravdanih, zakonitih odnosa. Osim toga, nagon da lažemo, krademo ili varamo može nas redovno napadati, a da mu se odupremo. Svi takvi nagoni mogu se donekle smatrati „prirodnim“ (oni se zaista događaju bez svjesnog odabira), ali djelovanje u skladu s njima je, ipak, zabranjeno. Na primjer, ljudi koji se bore protiv strasti prema osobama istog spola mogu se utješiti spoznajom da nisu jedino oni opterećeni moćnim porivima koji se moraju obuzdavati.

Osim toga, moramo shvatiti kulturnu i historijsku uvjetovanost pojma homoseksualnosti kao modernog, zapadnog događaja. Da li su predmoderni ljudi ikada sebe doživljavali kao heteroseksualne ili homoseksualne? Da li su seksualne sklonosti ikada bile dio njihove predodžbe o sebi samima? Ako uzmemo u ozbiljno razmatranje ono što je zabilježeno u historijskim dokumentima, onda odgovor na oba pitanja glasi: „Ne“. Ovo ne znači da predmoderni ljudi nisu imali šta kazati o ljubavi ili da nisu imali seksualne sklonosti (čak i one prema istom spolu), ali gotovo se nikada na prisustvo takvih strasti nije gledalo kao na sastavni dio samog identiteta individue. Nasuprot tome, moderna zapadna društva kategoriziraju pojedince još u mladoj dobi na jednu od dvije (ili više) seksualnih orijentacija s kojom se oni moraju samoidentificirati, tako da ne budu u opasnosti da budu „nevjerni“ samoj „suštini onoga što jesu“.

25 Kur'an, 70:19.

26 Kur'an, 4:28.

27 Kur'an, 21:37.

28 Vidjeti Muslim ibn el-Hadždžadž, *el-Džami' es-sahih*, Abu Qutayba Nazar b. Muhammad al-Faryabi (ur.), 1. izd., vol. 2 (Rijad: Dar tejbali en-nešr ve et-tevzi', 1427/2006), no. 2822, dostupno na: <http://sunnah.com/muslim/53/1>.

29 Vidjeti Ahmed ibn Šu'ajb en-Nisa'i, *Sunen en-Nisa'i (ma'a ahkam el-Albani)*, Muhammad Nasir al-Din al-Albani (ur.) (Rijad: Mekteba ma'arif li en-nešr ve et-tevzi', 1434/2013), no. 3763, dostupno na: <http://sunnah.com/nasai/35/3>.

Muslimanska društva se od modernih zapadnih razlikuju po tome što prisustvo homoerotskih strasti (u najmanju ruku nekih njenih vrsta) nisu smatrala posebno neobičnim. Ustvari, često se pjevalo o ovim strastima i zavodjenju u srednjovjekovnoj poeziji, što je stvarnost koju Kugle potvrđuje: „Kada pogledamo historijske i književne zapise islamske civilizacije, nalazimo bogatu arhivu o istospolnim strastima i sklonostima, o kojima su pisali ili ih zabilježili ugledni članovi društva.“³⁰ Takva privlačnost uglavnom je imala formu slijepe zaljubljenosti odraslog muškarca u „golobradog mladića“ (*emrad*; pl. *murd*, *murdan*), koji još nije izgubio lijepu figuru i glatku kožu nezrelog muškarca.³¹ (Seksualna požuda među odraslim muškarcima, poređenja radi, u istoj ovoj književnosti bila je zanemariva.)

Međutim, ključna razlika, koju Kugle propušta da spomene, jeste u tome da muslimanski učenjaci nikada nisu tvrdili da je homoerotsko *ponašanje* – jasno odvojeno od homoerotske *privlačnosti* – išta drugo osim strogo zabranjeno iz perspektive religijskih normi. Zapravo, osoba o kojoj govori Kugle u svojim citatima, Muhammed ibn Davud ez-Zahiri (u. 297/909), sin istoimenog osnivača zahirijske pravne škole, koji je napisao *Kitab ez-Zehra'* i kasnije priznao neuzvraćenu ljubav prema svom mladom pratiocu, nikada nije djelovao u skladu sa svojim strastima. Naprotiv, u djelu *Kitab ez-Zehra'* ustrajava na važnosti savladavanja seksualnih strasti pobožnom suzdržanošću i govori o „mučeništvu u čednosti“.³² Ibn Davud ez-Zahiri predstavlja rani primjer, u pravom smislu te riječi, za mnoge muslimane koji se bore s privlačnošću prema istom spolu danas, budući da je priznao svoju naklonost, a ipak sačuvao bogobojznost (*takva*) i ostao moralno čist odbivši da djeluje u skladu s ovom sklonosti. Ovo ponašanje često se spominje u ez-Zahirijevim biografijama kao pohvala uz navođenje spornog hadisa Poslanika, s.a.v.s.: „Ko god strasno voli (*ušika*), ali ostane čedan, strpljiv i svoju lju-

30 Vidjeti Kugle, „Sexuality, Diversity and Ethics“, str. 198. Za iscrpnu i detaljnu analizu ovog fenomena vidjeti sjajno djelo Khaleda El-Rouayheba *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800* (Chicago: The University of Chicago Press, 2005).

31 Neki savremeni muslimani bili bi izenađeni da čuju za pedofilne sklonosti mnogih predmodernih (i nekih savremenih) muslimanskih kultura, iako je ovaj fenomen uveliko potvrđen u radovima brojnih naučnika, dokumentiran u historijskoj literaturi i opisan u poetskim djelima. S obzirom na navedeno, treba imati u vidu da cijeli sistem pederastične ljubavi i sklonosti predstavlja kulturni obrazac koji nije povezan s islamom kao religijom ili sa samim muslimanima, jer je on potvrđen i u antičkoj Grčkoj, prijeislamskoj Perziji, Egiptu, predmodernoj Kini i predmodernom Japanu te drugim područjima. Vidjeti, na primjer, T. Watanabe i J. Iwata, *The Love of Samurai: A Thousand Years of Japanese Homosexuality*, prev. D. R. Roberts (London: Gay Men's Press, 1989), str. 31-32. Autori opisuju da je pederastija bila dozvoljena u japanskom društvu, naročito u religijskim i samurajskim krugovima. Vidjeti, također, R. H. van Gulik, *Sexual Life in Ancient China: A Preliminary Survey of Chinese Sex and Society from ca. 1500 B.C. till 1644 A.D.* (Leiden: Brill, 2003), u kojem se detaljno opisuje predmoderna kineska pederastija, i William A. Percy III, *Pederasty and Pedagogy in Archaic Greece* (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1996).

32 Vidjeti Lois Anita Griffen, „Ibn Hazm and the Tawq al-Hamama“, in *The Legacy of Muslim Spain*, Selma Jayyusi (ur.) (Leiden: Brill, 1994), str. 425.

bav sačuva tajnom i umre – umire kao mučenik³³; ovaj će hadis ez-Zahiri izgovoriti na samrtnoj postelji.³⁴

Ibn Hazm je, poput Davuda ez-Zahirija, napisao svoje književno djelo o ljubavi pod naslovom *Tavk el-hamama* (*Golubičina ogrlica*). U ovom djelu on prati seksualnu privlačnost između muškarca i žene, između dva muškarca i između muškarca i dječaka, što je činjenica koju Kugle iznosi kao dio svog revizionističkog argumenta u knjizi *Homosexuality in Islam*. Ovakav sadržaj podstakao je neke zapadne autore da nagađaju da je Ibn Hazm bio „homoseksualac“, bar što se tiče njegove dominantne seksualne sklonosti.³⁵ U svakom slučaju, ovaj je učenjak bio beskompromisno odan kur'anskoj zabrani homoseksualnih ponašanja, koja je potvrđena konsenzusom muslimanskih učenjaka, što ističe Lois A. Griffen u „Ibn Hazm and the *Tawq al-Hamama*“.

Ibn Hazm, baveći se ljubavlju, ne pravi suštinsku razliku između slučajeva strastvene privrženosti – muškarca muškarcu (ili mladiću), dječaka djevojčici, muškarca ženi (ili služavki) i obratno. (Homoerotske veze među ženama nisu tema rasprave.) Sve dok priča otkriva neki aspekt prirode ljubavi i psihologije ljubavnika, ovi su slučajevi njegova neiscrpna tema. Da li je *ponašanje* [isticanje moje] ljubavnika ili ljubavnika on odobravao, simpatisao, žalio ili osuđivao, sasvim je drugo pitanje.³⁶

Camilla Adang dolazi do skoro istog zaključka u svojoj analizi Ibn Hazmovog djela, kada tvrdi da je on smatrao da je „zakonit oblik seksualnog odnosa za muškarca samo onaj u bračnoj zajednici ili s robinjom koju posjeduje. Za ženu, jedino je zakonit seksualni čin s njenim mužem.“³⁷ Valja napomenuti da su obojica, Ibn Davud ez-Zahiri i Ibn Hazm, imala isti pogled na dozvoljeno i nedozvoljeno seksualno ponašanje, ali da nijedan nije smatrao da su homoerotska – osobito pederastijska – osjećanja sama po sebi izrazito neprirodna. Naprotiv, obojica su bila svjesna njihovog prisustva; međutim, mnogo više su se trudili da sačuvaju moralne norme seksualnog ponašanja koje su uspostavljene objavom, koja poziva na čednost kao pravilo i koja dozvoljava seksualne veze samo unutar jasno preciziranih, zakonski određenih muško-ženskih odnosa. Mi ćemo u nastavku ponovo

33 Ovaj hadis prenosi el-Hakim i drugi. Iako su neki smatrali da je prihvatljiv, drugi, kao što je Ibn el-Kajjim (u. 751/1350) [Ibn el-Kajjim el-Dževzija, *Zad el-ma'ad fi hadi hajr el-'ibad*, Shu'ayb al-Arna'ut (ur.), 3. izd., 6:4 (Bejrut: Mu'essesa er-risala, 1418/1998), str. 252-256 i Ibn el-Kajjim el-Dževzija, *Revdat el-muhibbin ve nuzha el-muštakin*, Muhammad 'Uzayr Shams (ur.), prvo izdanje (Džedda: Medžma' el-fikh el-islami, 1431/2010), str. 266-270], smatrali su ga nevjerodostojnim. Drugi su ga, ipak, prihvatili, jer se pouzdano može pripisati Ibn 'Abbasu, ne i Poslaniku.

34 Vidjeti Muhammed ibn Davud el-Isbahani (*ez-Zahiri*), *Kitab ez-Zebra'*, Ibrahim al-Samarra'i (ur.), 2. izd., (*ez-Zerka*, Jordan: Mekteba el-menar, 1985), str. 8-9.

35 Vidjeti Camilla Adang, „Ibn Hazm on Homosexuality: A Case-Study of Zahiri Legal Methodology“, *Al-Qantara*, 24:2 (2003).

36 Vidjeti Griffen, „Ibn Hazm and Tawq al-Hamama“, str. 425.

37 Vidjeti Adang, „Ibn Hazm on Homosexuality“, str. 12.

iščitati Ibn Hazma, budući da njegov stav da muško-muški analni seksualni čin (*livat*), iako kategorički zabranjen, ne predstavlja zločin *hadd*, ima značajnu ulogu u Kugleovoj argumentaciji u *Homosexuality in Islam*.

Seksualnost u islamskoj diskursivnoj tradiciji

Kao što je objašnjeno u prethodnom odjeljku, šerijatski konceptualni okvir nudi shvatanje seksualnog nagona i ponašanja koje značajno odstupa od esencijalističkog shvatanja pojmova orijentacije i sklonosti trenutno omiljenih na Zapadu. Daleko od toga da su predodređene i nepromjenljive, seksualne sklonosti smještaju se u okvir koji uzima u obzir njihovu opću raznovrsnost u ljudskom iskustvu. Doista, svaki pojedinac može biti privučen nekom drugom, ali postojanje tog nagona nije suštinsko obilježje koje određuje nečiji identitet. Etička vrednovanja radije se usredsređuju na ono što je u njihovom djelokrugu i bave se svetim zakonom, tj. *pravilima ponašanja*. Takva ponašanja, međutim, uključuju djelovanje iz srca i uma (*a'mal el-kalb*), budući da su nečije misli ključne za ispravno postupanje pošto utječu i na djela i na dušu neke osobe. U tom smislu muslimanski su naučnici naglašavali značaj samosvjesnog usklađivanja misli s Božijom voljom. Ebu Hamid el-Gazali (u. 505/1111) u svom slavnom traktatu o sreći tvrdi: „Svrha moralne discipline jeste da očisti srce od hrđe strasti i gorčine, sve dok se u njemu, kao u čistom ogledalu, ne bude reflektirala svjetlost Boga.“³⁸

U hadisu, koji se prenosi u više zbirki hadisa, stoji da je Poslanik, s.a.v.s., precizno naveo kako Bog sudi nečijim djelima: Ko namjerava učiniti dobro djelo i izvrši ga, višestruko će biti nagrađen, ako namjerava učiniti dobro djelo, ali nije u stanju da ga provede, bit će mu upisano jedno dobro djelo, ako namjerava da počini grijeh, ali se suzdrži u ime Boga, bit će mu upisano jedno dobro djelo, a ako namjerava da zgriješi i to učini, zaradit će jednu kaznu.³⁹ U komentaru ovog hadisa, Ibn Redžeb el-Hanbali (u. 795/1393) primjećuje da je nagrada namijenjena isključivo onome ko je namjeravao počiniti grijeh, a odustao je od njega u ime Boga.⁴⁰ U nastavku precizira da i namjera iza odustajanja od grijeha može sama po sebi predstavljati grešno djelo, ukoliko se od grijeha neko suzdrži samo zbog straha od onoga što bi ljudi mogli misliti.⁴¹ Štaviše, čak i onaj ko namjerava da zgriješi iz srca tako da ta namjera postane čvrsta odluka, ali kasnije odustane

38 Vidjeti Abu Hamid al-Ghazali, *The Alchemy of Happiness*, prev. Claud Field (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 195-?), str. 2, dostupno na: www.surrenderworks.com/library/downloads/lachemy_of_hapiness.pdf.

39 Vidjeti Muhammed ibn Isma'il el-Buhari, *Sahih el-Buhari* (Damask: Dar Ibn Kesir, 1423/2002), no. 6126, i Muslim, *el-Džami' es-sahih*, no. 128-131 i no. 2687.

40 Vidjeti Ibn Rajab al-Hanbali, *The Compendium of Knowledge and Wisdom*, prev. Abdassamad Clarke, *Džami' el-ulum ve el-hikem* (London: Turath Publishing, 1428/2007), str. 609.

41 Clarke, *Džami' el-ulum ve el-hikem*, str. 610.

od te namjere bez razloga, može se smatrati grešnikom jer je, dopustivši grijehu da se ukorijeni, počinio grijeh srca. Ibn Redžeb bilježi različita stajališta učenjaka o ovom pitanju.⁴²

Učenjaci nisu upozoravali samo na grešne misli; oni su, također, isticali važnost onih hvale vrijednih misli. Prema tome, imati lijepo mišljenje o Bogu (*busn ez-zann bi Allah*) je nešto na što je Poslanik, s.a.v.s., podsticao vjernike, upućujući ih da budu sigurni da će Allah uslišiti njihove molitve⁴³ i da nikad ne izgube nadu u Božiju milost.⁴⁴ Misli i razmišljanje, dakle, imaju posljedice. Iako možda nemamo potpunu kontrolu nad njima, odluka da ih se stalno držimo ili da ih odbacimo naša je odgovornost. Ovaj kontinuirani proces samoregulacije i kognitivne evaluacije ključan je u islamskoj moralnoj i duhovnoj tradiciji, jer se praksa duhovnog razvoja usredsređuje na duhovne vođe kako bi bili u stanju svijet razumijevati prema zahtjevima vjere i zadovoljstva Svemogućeg Boga.

Da budem jasan, ne pretpostavljam da neko jednostavno može sebe zamisliti bez spontanosti istospolnih želja, već smatram da se snaga i učestalost ovih želja može prigušiti, što će moralnu i duhovnu borbu učiniti izvedivom. Međutim, kada neko prihvati homoseksualnost, ne samo kao stvarnu pojamovnu kategoriju već i kao glavno obilježje identiteta, onda će se potreba njegovog reguliranja ili, na neki način, umirivanja smatrati i opisivati kao živjeti s „dvostrukom svijesti“ ili „biti nevjeran sebi samom“, ako ne i kao otvoreno „ugnjetavanje“. Ali, ukoliko bismo se odrekli potencijalne kategorije esencijalne homoseksualnosti, tada bi pojedinci koji doživljavaju istospolnu privlačnost mogli svoju vlastitu borbu postaviti u kontekst sličnih borbi i ne bi je smatrali neobičnim stanjem koje zahtijeva naročitu stigmatizaciju ili potpuno prihvatanje i „potvrđivanje“ boli zbog toga što „nisu vjerni sebi samima“. Prema tome, muslimani bi, sve u svemu, trebalo da odbace esencijalističku i ograničavajuću kategoriju „homoseksualnosti“ (i njoj srodne) – naročito kada se ona podmeće kao temelj ličnog „gej“ i „queer“ identiteta (za razliku od strogog opisa nećijih seksualnih sklonosti) – i, umjesto toga, ostati vjerni mnogo fleksibilnijim i istinitijim konceptualnim kategorijama koje ističu islamski diskursivni pristup seksualnosti.

Za razliku od savremenog zapadnog pojma seksualne orijentacije, taksonomski model koji se izvodi iz Kur'ana i Sunneta ne oslikava određeni skup potencijalnih, historijski i društveno omeđenih osjećaja, već uspostavlja nezavisni, konceptualni i normativni okvir, koji je Bog utemeljio, kao pristup koji usmjerava muslimane bilo koje dobne skupine kako da razmatraju pitanja o rodu i seksualnosti. Termini kao što su *šehva* (strast), *fahiša* (razvrat, nedolično ponašanje), *ferdž* (seksualni organ), *bud'* (genitalije; seksualni čin), *livat* (sodomija), *hars* (oranje), *nikah* (brak), *nesl* (potomstvo), *'iffa* (čednost, djevičanstvo) i drugi potječu iz islamske diskursivne tradicije i zasnivaju se na objavi. Stoga s pravom određuju

42 Clarke, *Džami' el-ulum ve el-hikem*, str. 611-614.

43 Muhammed ibn 'Isa et-Tirmizi, *Sunen et-Tirmizi*, Abu 'Ubaydah b. Hasan Al Salman (ur.), vol. 6 (Rijad: Mekteba ma'arif li en-nešr ve et-tevzi', n. d.), no. 3479.

44 Vidjeti Muslim, *el-Džami' es-sahih*, no. 2877.

referentni okvir koji su muslimani uvijek upotrebljavali u pitanjima strasti, seksualnih odnosa (istospolnih i drugih), čednosti i njima srodnim pitanjima.

Kugle se protivi upotrebi termina *livat* i *luti* (sodomist) u islamskoj pravnoj literaturi jer su u suprotnosti s istinskom porukom Kur'ana. Iako je tačno da se u Kur'anu ne upotrebljavaju ove dvije imenice, a kamoli konkretan termin koji tačno odgovara homoseksualnosti, kao savremenom društvenom konstrukt, za koju se smatra da reflektira suštinu nečijeg identiteta, ovaj argument je nešto malo više od bacanja prašine u oči. Kur'an ne sadrži ni termine koji precizno prenose značenja savremenih pojmova silovanja, pristanka i spolnog nasilja, ali bi Kugle sigurno odbacio i tvrdnju da bilo kakav razgovor o normativnom stavu Kur'ana o ovim temama predstavlja nezakonitu projekciju na tekst koji je u suprotnosti s „doslovnom specifičnošću Kur'ana kao objave.“⁴⁵ Činjenica da se u Kur'anu ne upotrebljavaju termini koji tačno odgovaraju savremenim terminima „homoseksualnost“ i „seksualna orijentacija“ ne znači automatski da Kur'an ne sadrži niti jednu normativnu doktrinu koja se odnosi na sadržaj naznačen ovim terminima.

Ili, da budem precizniji, Kugle nigdje ne opravdava kako se apstraktni, subjektivni i kulturalno uvjetovani pojam seksualnog identiteta može opravdano koristiti da zaobiđe eksplicitnu pisanu zabranu – onu koju muslimani smatraju božanski objavljenom (a samim tim objektivnom, apsolutnom i nepromjenljivom) – specifičnih seksualnih odnosa. Činjenica je da se u islamskoj tradiciji ne upotrebljava termin za razlikovanje osoba isključivo na osnovu njihove unutrašnje seksualne želje ili orijentacije. Osobe neće biti žigosane kao bludnici samo zato što žele da počine blud. Isto tako, osobe koje dožive iskustvo istospolne privlačnosti nisu posebno etiketirane niti s namjerom da budu stigmatizirane niti s namjerom da budu slavljene i podupirane. Iako se usporedba bluda i homoseksualnog ponašanja može smatrati uvredljivom za trenutni zapadni senzibilitet, islamske norme i islamski senzibilitet svaki oblik pogrešno usmjerene privlačnosti doživljavaju kao nepoželjan.

Osim toga, budući da se objava i Šerijat koji se na njoj temelji isključivo bave objektivnim djelima, a ne nejasnim subjektivnim pojmovima orijentacije i sklonosti, nadmoć određenih želja u odnosu na druge beznačajna je za pravnu kvalifikaciju (*hukm*) objektivnih specifičnih djela. Doista, u sferi seksualnosti, glavni pravni aksiom (*ka'ida fikhijja*) koji se tiče seksualnog ponašanja u islamskom pravu jeste *el-asl fi el-ebda' et-tahrim* (tj. u osnovi, seksualni odnosi zabranjeni su osim onih koje vjerovodstvo dozvoljava).⁴⁶ Shodno tome, čak i osobe koje bez vlastitog izbora isključivo osjećaju istospolnu privlačnost – takvu da brak, naprimjer, možda neće biti održiva opcija zbog nedostatka erotske privlačnosti prema suprotnom spolu –

45 Kugle, „Sexuality, Diversity and Ethics“, str. 200.

46 Vidjeti Dželaluddin es-Sujuti, *el-Ešbah ve en-naza'ir fi kava'id ve furu' fikh eš-šafi'ija* (Kairo: Dar ihja' el-kutub el-'arabijja, 1964?), dostupno na: http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=36&ID=38. Ovaj princip suprotan je onom koji se primjenjuje na ljudsko djelovanje uopće, tj. *el-asl fi el-ešja' el-ibaha* (u osnovi, sve stvari su dozvoljene osim onih koje vjerovodstvo izričito zabranjuje).

ipak podliježu objektivnim parametrima zakona i, ako je potrebno, primorani su da se pridržavaju apstinencije.

Neki revizionisti ovakva očekivanja okarakterisali su kao pretjerano zahtjevna – čak i kao preveliko opterećenje – za takve osobe. Međutim, u stvarnosti njihova situacija se, u načelu, ne razlikuje od situacije onih koji nisu u stanju da se ožene zbog različitih razloga, a od kojih se zahtijeva celibat. Ne postoji za svaku želju dozvoljeni način ostvarenja, i postoje brojne okolnosti koje mogu spriječiti pojedince da imaju redovne seksualne odnose čak i sa suprotnim spolom (kao što su siromaštvo, izgled, slučajnost). Da spomenem primjer koji je nedavno dobio nešto pažnje. Muslimanske žene koje žive na Zapadu žalile su se zbog nekoliko faktora koji su doprinijeli da mnoge od njih u zadnje vrijeme ostaju usidjelice: nemarni roditelji, brzo opadanje plodnosti i mali broj prikladnih muslimanskih neženja.⁴⁷ S obzirom na ove okolnosti, treba li zajednica napustiti pravni konsenzus i dopustiti im da se udaju za nemuslimane? Odgovor je: „Ne“. Baš kao i osobe koje osjećaju istospolnu privlačnost, takvi pojedinci obavezni su sačuvati svoju čednost, povinovati se propisima vjerzakona i pridržavati se apstinencije.

Osim toga, budući da se Kugle bavi subjektivnim pojmovima sklonosti i orijentacije, ne uspijeva objasniti mnoštvo originalnih termina koji se koriste za savremene homoseksualne prakse, uključujući *'amel kavm Lut* (djelo Lutovog naroda) – *livat*, *mulavata* (sinonim za *livat*) i druge slične inačice koje se odnose na seksualne indiskrecije Sodome do analnog seksualnog čina između muškaraca. Ustvari, cjelokupni korpus islamske nauke mogao bi se odbaciti ukoliko bi se za baš svaki upotrijebljeni termin tragalo za izravnim i konkretnim terminom u Kur'anu bez slobode da se traga za alternativama. *Usul*, *sunna*, *hadis*, *fikh* i mnogi drugi tehnički originalni termini nisu spomenuti u svom širem značenju u Kur'anu, a opet niko ne sumnja u njihovu ispravnost i prikladnost u konceptualizaciji i imenovanju centralnih aspekata islamskog religijskog diskursa. Termini kao što su *livat* i *luti* nisu iznimke.

Kugle prigovara da su *livat* i *luti* popularizirani „kasnije“.⁴⁸ Postavlja se pitanje koliko kasnije. U jednom hadisu prenosi se da je Poslanik, s.a.v.s., rekao: „Bog je prokleo svakog onog koji čini ono što je činio Lutov narod (*men 'amile 'amel kavm Lut*)“.⁴⁹ Teško je precizno odrediti kada je ovaj termin prvi put upotrijebljen. Međutim, izraz *'amel kavm Lut* upotrijebljen je u et-Taberijevom (u. 310/923) egzeget-

47 Vidjeti sljedeće članke o usidjelicama: Fatima Adamou, „Single Childless Muslim Women“, *Altmuslimah* (11. maj 2015), dostupno na: www.altmuslimah.com/2015/05/single-childless-muslim-womwn/; „The Phenomenon of Pinsterness“, *IDEAL Muslimah*, dostupno na: <http://idealmuslimah.com/family/beforemarriage/677-the-phenomenon-of-spinsterhood.html>; Habiba Hamid, „A Response to 'Single Childless Muslim Women'; Embrace Spinsterhood“ (14. maj 2015), dostupno na: www.altmuslimah.com/2015/05/a-response-to-single-childless-muslim-womwn-embrace-spinsterhood.

48 Kugle, „Sexuality, Diversity and Ethics“, str. 200.

49 Ahmed ibn Hanbel, *Musned el-imam Ahmed ibn Hanbel*, Shu'ayb al-Arna'ut (ur.), vol. 50 (Bejrut: Mu'essesat er-risala, n. d.), no. 2915. Al-Arna'ut ga je označio kao dobar (*basen*) u svom *tabkiku* Ahmedovog *Musneda* (vidjeti Ibn Hanbel, *Musned el-imam Ahmed ibn Hanbel*, 5/84). O kazni za *livat* vidjeti: <https://islamqa.info/ar/38622>.

skom djelu, pojavljuje se u nekoliko ranih hadiskih predaja i korišten je u pravnim djelima koja govore o tome da li analni seksualni čin među muškarcima podliježe kazni propisanoj od Boga (*hadd*) i, ako je tako, na osnovu čega. Termin *livat* javlja se kasnije u Ibn Menzurovom (u. 711/1311–12) slavnom rječniku *Lisan el-Arab*,⁵⁰ koji je napisan u 7/8. stoljeću po Hidžri i u brojnim djelima napisanim kasnije. Dakako, ova dva termina ne odstupaju od izraza *‘amel kavm Lut*, već se deriviraju iz njega i ne koriste se u nekom potpuno drugačijem značenju.

U hadisu koji se pripisuje Ibn ‘Abbasu i prenosi u Ebu Davudovoj kanonskoj zbirci, Ibn ‘Abbas koristi termin *lutija* da označi sodomiju.⁵¹ U drugoj predaji, koja se uglavnom vrednuje kao nepouzdana (*da‘if*), a nalazi se u Ibn Medžahovoj zbirci, navodi se da je Poslanik, s.a.v.s., upozorio da se neko ne naziva *luti* pod prijeljnom da će, ako to neko učini, dobiti dvadeset udaraca bičem.⁵² Vjerodostojnost ovih konkretnih hadisa ovdje je manje važna od činjenice da oni potječu najkasnije iz 3. stoljeća po Hidžri. Čak i ako ih odbacimo kao nepouzdanе, samo njihovo uključivanje u zbirke toga vremena dokazuje postojanje termina *luti*, iako valja spomenuti da se izraz *‘amel kavm Lut* jasno ističe još u ranijim pravnim djelima. Riječ je o tome da, iako su učenjaci upotrebljavali različite termine, sadržaj i značenje termina uvijek su se i nedvosmisleno odnosili na jedan te isti čin. Ovo se ne razlikuje od, recimo, činjenice da se nauka o islamskim teološkim vjerovanjima naizmjenično nazivala *‘akida*, *usul ed-din*, *‘ilm et-tevhid* i drugim terminima – od kojih se niti jedan ne spominje u Kur’anu, niti se pripisuje Poslanikovom, s.a.v.s., autoritetu i koji su „skovani“ kasnije. Svi, opet, upućuju na jedno te isto bitno obilježje za koje niko neće poreći da pripada islamu. Kuglovo puko poigravanje s terminologijom je, stoga, potpuno irelevantno za ovu konkretnu raspravu.

Isto tako, Kugle izostanak jasne kazne za seksualne odnose između muškaraca ili žena u Kur’anu predstavlja kao dokaz njihovog odobravanja. Međutim, moramo primijetiti da se u Kur’anu ne utvrđuje određena kazna ni za silovanje, incest, zoofiliju, nekrofiliju i mnoge druga seksualna djela koju su prema konsenzusu nemoralna i zabranjena. Može li se, onda, pretpostaviti da Kur’an odobrava, ili čak prešutno dopušta, i ova djela?

Sada dolazimo do još jednog problematičnog aspekta Kugleovog koncepta: Neko bi možda spremno priznao da je islamska tradicija „seks-pozitivna“, kao što Kugle tvrdi, ali se taj pozitivizam mora opisati konkretnim terminima. Šta znači to seks-pozitivna vjera? Islam ostvarivanje primjernog seksualnog zadovoljstva vidi samo u granicama precizno određenih okolnosti⁵³ (a svako se bez izuzetka ostvaruje između muškarca i žene), izvan kojih seksualne aktivnosti – naročito penetrativni

50 Muhammed ibn Mukerrem ibn Menzur, *Lisan el-Arab*, vol. 6 (Kairo: Dar el-ma‘arif, 1429/2008), 6, no. 4099.

51 Ebu Davud es-Sidžistani, *Sunen Ebi Davud*, Muhammad b. Salih al-Rajihī (ur.) (Rijad: Bejt el-efkar ed-devlijja, n. d.), no. 4463.

52 Vidjeti Muhammed ibn Jezid Medžah, *Sunen ibn Medžah* (ma‘a ahkam el-Albani), Muhammad Nasir al-Din al-Albani (ur.) (Rijad: Mekteba ma‘arif li en-nešr ve et-tevzi‘, 1434/2013), no. 2568.

53 To jest ili u okvirima bračne zajednice ili u odnosu gospodara i konkubine (tj. „što vaše desnice posjeduju“ kako idiomski stoji u Kur’anu).

seksualni odnos – predstavljaju prijestup koji se ubraja među najozbiljnije prijestupe koje musliman može počinuti. Kugle skreće s puta kako bi zanemario ove ključna razlike, učestalo prevodeći i predstavljajući hadise, tvrdnje učenjaka i kur'anske aje-te tako da zagovara seksualnu aktivnost i seksualno zadovoljstvo bez obzira na kontekst u kome se takva aktivnost događa, rod učesnika i pravnog odnosa.

Uzmimo, na primjer, uvodni odlomak koji Kugle citira iz el-Gazalijeve „Knjige o pravilima bračnog života“ iz djela *Oživljavanje vjerskih nauka*. Kugle vjerno prenosi odlomak (uz nekoliko manjih lektorskih izmjena), ali s jednim primjetnim izuzetkom: Izvornu frazu „potčiniti stvorenja strasti kroz koju ih je On doveo do *oranja* (*hirasa*) [isticanje moje]“⁵⁴ preinačio je u frazu „potčiniti stvorenja strasti kroz koju ih je Bog⁵⁵ potaknuo na *seksualni odnos* [isticanje moje]“.⁵⁶ U ovom „korigiranju“ izgubljen je direktni smisao i značenje riječi *hirasa*, koja lingvistički denotira kultivaciju i obradu zemlje (upotrijebljena kao metafora za seksualni odnos) i, kao takva, može se samo odnositi na (zakonom propisan) seksualni odnos između muškarca i žene (tj. jedini tip odnosa koji može predstavljati čin „kultivacije“ ili „oranja“, to jest kroz mogućnost začeca).

U svom djelu *Companion to the Qur'an*, W. M. Watt objašnjava termin *hirasa* kao „vulgarnu metaforu koja seksualni odnos poredi sa sijanjem sjemena, a za djecu kaže da su plodovi utrobe“.⁵⁷ Ovo je od presudnog značaja, budući da kultivacija tla i obrađivanje zemlje upućuju na ono što na zemlji može potencijalno roditi. Iako islamsko pravo dopušta određene metode kontracepcije kako bi se izbjegla trudnoća,⁵⁸ baš kao što legitimni seksualni užitak između muškarca i žene koji su zakoniti partneri ne ograničava samo na penetrativni seksualni odnos, poruka je ovdje sasvim jasna: seksualni odnosi zakoniti su i prihvatljivi samo kada se dešavaju u *paradigmatski proaktivnom*⁵⁹ (što nužno podrazumijeva postojanje

54 Madelain Farah, *Marriage and Sexuality in Islam: A Translation of al-Ghazali's Book on the Etiquette of Marriage from Revival of the Religious Sciences* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1984, str. 45, dostupno na: <http://ghazali.org/works/marriage.htm>).

55 Ovdje i na drugim mjestima, Kugle očigledno izbjegava uobičajeni prijevod „On“ za arapsku zamjenicu *huve* koja se odnosi na Boga u Kur'anu. Kao što ćemo kasnije vidjeti, iako je Kugle sklon optužbama da stari učenjaci umeću vlastite predrasude kada tumače i prevode kur'anska značenja, neprekidno prevodeći *huve* kao „Bog“, kako bi iz Božije riječi izbacio navodni „seksizam“, jer se na Boga odnosi zamjenica muškog roda, on postaje najbolji primjer takvog umetanja, čak i ako to znači namjerno pogrešan prijevod i pogrešno predstavljanje Božanske riječi.

56 Kugle, „Sexuality, Diversity and Ethics“, str. 190.

57 Vidjeti W. M. Watt, *Companion to Qur'an based on the Arberry Translation* (London: Routledge, 2013), str. 41. Bitno je istaći da čak i u modernom njemačkom jeziku, na primjer, riječ za fetus upravo je *Leibesfrucht*, što u bukvalnom prijevodu znači „plod (*Frucht*) utrobe (*Leib*)“.

58 U najmanju ruku, Poslanikovi drugovi prakticirali su prekinuti odnos (*azl*), oko kojeg postoji opća saglasnost da je dozvoljen. Učenjaci su se razišli oko upotrebe umjetne kontracepcije: neki su je dopustili, neki zabranili, a postoje i oni koji neka kontraceptivna sredstva dozvoljavaju, dok istovremeno druga zabranjuju.

59 Iako islam ne zahtijeva tako strogo kao katoličanstvo da svaki seksualni čin predstavlja priliku za začeca, ipak zakonito seksualno ponašanje ograničava na opći kontekst odnosa u kojem se takvo što paradigmatički može desiti. Samozadovoljavanje (prema dominantom mišljenju

suprotnih spolova) kontekstu. Važnost potomstva i poroda el-Gazali dalje razjašnjava u rečenicama koje slijede odmah nakon odlomka koji je citirao Kugle:

Onda je On slavio porod, pridajući mu ogroman značaj, zabranio na temelju toga vanbračni odnos⁶⁰ i strogo ga osudio ograničenjima i ukorima, a stupanje u njega osudio kao ozbiljnu stvar i neobičan zločin, i podsticao na brak zbog strasti i naredbe.⁶¹

El-Gazali nakon toga kaže: „Prva blagodat – mislim na reprodukciju – jest primarni uzrok, i na njenim temeljima brak je uspostavljen [isticanje moje]. Cilj je održati potomstvo tako da svijet ne osjeti potrebu za ljudskim rodом“.⁶² Valja reći da uprkos atributu „seks-pozitivan“ koji Kugle primjenjuje na islam, islamska tradicija potpuno i beskompromisno osuđuje seksualne odnose u bilo kom kontekstu koji nije izričito dopušten vjerezakonom. Čednost je glavno obilježje vjere i morala, dok se nemoral osuđuje i izvrgava prijekoru.⁶³ Nedoizvoljeni seksualni odnos (*zina*) jedan je od nekoliko religijskih zabrana za koje je Bog naložio kaznu *hadd*, način ukazujući na taj da duhovno i društveno nanosi štetu moralnom tkivu zajednice.

Činjenica da islam ima pozitivan stav samo prema onom seksualnom životu koji podrazumijeva od Boga odobrene odnose koji se dešavaju unutar paradigmatki reproduktivnog konteksta dalje se razjašnjava u sljedećem hadisu Poslanika, s.a.v.s.: „U seksualnom odnosu (*bud'*)⁶⁴ postoji [nagrada] milosrđe.“ Nakon što su ovo čuli, Poslanikovi su se drugovi začudili i tražili su objašnjenje kako je moguća takva nagrada kada je neko samo zadovoljio svoje strasti (*šehava*). Poslanik, s.a.v.s., je odgovorio objasniivši da ako bi neko svoju požudu zadovoljio na nedozvoljen način, to bi bilo grešno; stoga je nagrađen onaj ko zadovolji svoje

masturbacija *haram* je) i istospolni odnosi (konsenzusom određeni kao *haram*) ne ispunjavaju uslove. Seksualni odnosi, recimo, starijih ili neplodnih parova, s druge strane, smatrat će se zakonitim jer spadaju u paradigmatki dopuštene muško-ženske seksualne odnose i jer poštuju inherentnu interaktivnu prirodu seksa kako je zamišljen u islamu (prevladava mišljenje zabrane masturbacije), kao i prirodno uklapanje i svrhovitost muškog i ženskog tijela i komplementarnost muškog i ženskog principa koji se veliča u Kur'anu, 30:21 i 2:187 i na drugim mjestima.

60 „Vanbračni odnos“, što se na arapski jezik prevodi kao *sifah*, upotrebljava se za izvanbračne odnose i analogan je terminu *zina*, koji je češće u upotrebi.

61 Farah, *Marriage and Sexuality in Islam*, str. 45, dostupno na: <http://ghazali.org/works/marriage.htm>.

62 Farah, *Marriage and Sexuality in Islam*, str. 53.

63 Vidjeti Kur'an 4:24, Kur'an 5:5, Kur'an 23:5, Kur'an 33:35, Kur'an 70:29 i dr.

64 En-Nevevi tvrdi da se *bud'* može odnositi na specifičan seksualni čin (*džima'*) ili na spolni organ (*el-ferdž nefsubu*), i da je u kontekstu ovog hadisa prikladno i jedno i drugo značenje. Vidjeti Jahja ibn Šeref en-Nevevi, *el-Minbadž fi šarh es-Sahih Muslim ibn Hadždžadž* (Rijad: Bejt el-efkar ed-devlija, n. d.), str. 641, dostupno na: http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=53&ID=2828 (mape sadržaja za *Bejt el-efkar ed-devlija* stranicu).

strasti na dozvoljen način.⁶⁵ U jednom drugom hadisu prenosi se da je Poslanik, s.a.v.s., rekao: „Ko god mi može zajamčiti ono što je među njegovim vilicama, i što je među njegovim nogama, je ću njemu zajamčiti džennet (*men jedmen li ma bejna lahjejhi ve ma bejne ridžlejhi admen lehu el-dženna*).“⁶⁶ Na više mjesta u Kur'anu Bog veliča one koji čuvaju svoja stidna mjesta, čak ovo u jednom ajetu uključuje među glavna obilježja vjere zbog kojih je džennet naslijeđen.⁶⁷ Na drugim mjestima On upućuje muslimanske muškarce i žene da spuste svoje poglede kao mjeru predostrožnosti protiv seksualnog prijestupa.⁶⁸ Smisao ovih učenja je jasan: Čednost je vrлина koju je teško sačuvati (ali suštinski važno) i suzdržavanje je izazovan (ali isto tako suštinski bitan) etički imperativ. Kada neko uspije realizirati takvu vrlinu kroz Božiju milost (*tevfik*), on će biti velikodušno od Boga nagrađen Džennetom u zagrobnom životu. S tim ciljem, Ibn Hazm u *Golubičinoj ogrlici* u poglavlju pod naslovom „O prednosti neporočnosti“ kaže:

Najljepša osobina koju čovjek može pokazati u ljubavi jeste uzdržavanje: kloniti se grijeha i nedoličnog ponašanja. Tako će dokazati da nije ravnodušan prema nebeskoj nagradi, tom beskonačnom blagoslovu koji Bog čuva za one koji će boraviti u Njegovom vječnom boravištu. Tako neće biti neposlušan prema svome Gospodaru, Koji je bio tako milostiv prema njemu, imenujući ga za stvorenje vrijedno da primi Njegove naredbe i zabrane, Koji mu je poslao svoje vjerovjesnike i učinio da Njegova riječ bude čvrsto uz njega – sve to kao znak Njegove brige za nas i Njegove dobre volje prema nama.

Čovjek čije je srce zbunjeno i misli zabrinute, čija čežnja silovito raste da ga nadvlada, čija strast žudi da osvoji njegov razum i čija bi požuda pokorila njegovu religiju; takav čovjek, ako samopoštovanje postavi kao bedem odbrane, svjestan je da je duša, doista, „sklona zlu“ (Kur'an, 12:53). [...]

Kako će onda biti s čovjekom čije grudi kriju strast vreliju od plamena tamarisa, čije se slabine grče u zanosu žešćem od oštrice mača, koji je progutao napitak strpljenja gorči od kolocinta i silom svoju dušu spriječio da zgrabi ono što je želio i bio siguran da može dobiti, za što je bio dobro pripremljen i nije bilo prepreka da to i postigne? Doista je vrijedan da se raduje sutra na Dan uskršnuća i da stoji među onima dovedenim u blizinu Božijeg prijestolja u boravište nagrade i svijet vječitog života; doista, on ima pravo da bude siguran od užasa Velikog ustanuća i Sudnjeg dana, a Allah će mu na Dan uskršnuća naknaditi mirom za sve patnje koje je izdržao ovdje dolje!⁶⁹

65 Vidjeti Muslim, *el-Džami' es-sahih*, no. 1674.

66 Vidjeti el-Buhari, *Sahih el-Buhari*, no. 6474.

67 Vidjeti Kur'an, 23:5-10.

68 Kur'an, 24:30-31.

69 Abu Muhammad 'Ali b. Ahmad Ibn Hazm, *The Ring of the Dove (A Treatise on the Art and Practice of Arab Love)*, prev. A. J. Arberry (London: Luzac and Company, Ltd., 1953), str. 262-263, www.muslimphilosophy.com/hazm/dove/ringdove.html#ch29.

Što se tiče kur'anskog pogleda na „raznovrsnost“ (*ihtilaf*), Kugle u svom istraživanju homoseksualnosti nije uzeo u obzir prilično očigledne kvalitativne razlike među tipovima raznovrsnosti koji se veličaju (na primjer, različite plemenske, etičke i nacionalne skupine) i osuđuju (na primjer, homoseksualne sklonosti i prakse) u Kur'anu. Prvi nemaju nikakve veze s vjerom ili djelovanjem, dok se drugi, posebno kada se provedu u djelo, tiču direktnog ispitivanja i vjerskog vrednovanja. Neko bi mogao legitimno utvrditi široko rasprostranjenu seksualnu „raznovrsnost“, baš kao što su to učinili muslimanski učenjaci u prošlosti, i tako potpuno prihvatiti da određeni seksualni nagoni nekih ljudi mogu dominirati nad drugim (npr., istospolni, prema suprotnom spolu, pedofilski), ali uz veoma važnu opomenu da se *svi* moraju pridržavati Božijeg zakona i da se suzdrže od takvih nedozvoljenih seksualnih odnosa. Kugle nadugačko pokazuje da Kur'an priznaje različite seksualne sklonosti, te spominje i „muškarce kojima nisu potrebne žene“ (Kur'an, 24:31)⁷⁰; međutim, takvo prepoznavanje ni u kom slučaju na znači da je istorodna seksualna aktivnost dozvoljena. Naprotiv, samo podupire činjenicu da priznavanje „seksualne raznovrsnosti“ doista može, kao što je pokazao konsenzus muslimana kroz historiju, postojati uz apsolutnu zabranu bilo kakvog seksualnog čina koji se dešava izvan konteksta zakonski odobrenih i nepromjenljivih muško-ženskih odnosa.

Pošto što smo postavili pojmovnu osnovu Kugleovog revizionizma, u nastavku slijedi njegov složeni pokušaj da ponudi tumačenje kur'anskog diskursa o Lutovom narodu (*kavm Lut*) koji se odnosi na homoseksualnu praksu. Pripovijest o Lutu pojavljuje se na devet odvojenih mjesta. Relevantni citati i odlomci navedeni su u dodatku, zajedno s pratećim sažecima, u kojima se ukratko objašnjavaju ajeti u svjetlu egzegetske tradicije.

U šest od devet spomenutih odlomaka spominju se muško-muški seksualni odnosi ili eksplicitno riječima kao što su „općite s muškarcima (*t'etuna er-ridžall ez-zukran*) umjesto sa ženama“ ili implicitno, kada se govori o Lutu koji se suprotstavlja svom narodu i van svog doma, tražeći od njih da se Boga boje i da razmišljaju o njegovim kćerima, koje su, s obzirom da su ženskog roda, za njih „čistije“ kao družbenice (vidjeti dodatak, odlomak *a, b, c, e, f i g*). Tri odlomka u kojim sa ne spominju muško-muški seksualni odnosi kratki su i obično se odnose na Lutov položaj kao pobožnog vjerovjesnika i uopćeno na neposlušnost njegovog naroda (vidjeti dodatak, odlomak *d, h i i*). Od šest odlomaka u kojima se spominju takvi odnosi, samo se u jednom u suri el-'Ankabut također spominje „po drumovima presrećete“ i „na skupovima svojim najodvrtnije stvari činite“ (vidi dodatak, odlomak *g*). Ostalih pet odlomaka govore *samo* o muško-muškim seksualnim odnosima, čime se ojačava uvjerenje da, iako je njegov narod bio kriv i za druge zločine, njihovo tipično zlodjelo bio je homoseksualni odnos. U odlomcima u surama el-A'raf, eš-Šu'ara' i en-Neml navodi se izravno „sa strašću prilazite / općite / s muškarcima umjesto ženama“ (vidjeti dodatak, odlomak *a, e*

70 Kugle, „Sexuality, Diversity and Ethics“, str. 197.

i f), dok se u odlomcima u surama Hud i el-Hidžr spominje Lutova molba u kojoj traži od svog naroda da uzimaju „njegove kćeri“ (nerijetko se podrazumijeva da su to žene plemena⁷¹) kao družbenice umjesto njegovih muških posjetilaca (vidjeti dodatak, odlomak b i c).

Ako uzmemo u obzir sve ove ajete, vidjet ćemo da su istospolne prakse Lutovog naroda izričito i isključivo osuđene, budući da se nigdje ne spominje – čak ni u naznaci – prinuda, obeščašćenje ili bilo koji drugi faktor. U Kur'anu se upotrebljava bogat rječnik kako bi se ukazalo na silu i nasilje, a opet nijedna od tih riječi ne pojavljuje se u mnoštvu relevantnih odlomaka. Naprotiv, jedine riječi koje se u tom smislu upotrebljavaju više puta vezuju se za „seksualne strasti“ (*šehava*) koje prakticiraju *muškarci s muškarcima* umjesto sa *ženama*. Osnovno značenje ovih ajeta tako je jasno i nedvosmisleno da se egzegete nikada nisu međusobno razilazili u njihovom tumačenju u tom smislu.

Pozivajući na reinterpetaciju pripovijesti o Lutu kojom bi se odobrili sporazumni istospolni odnosi, Kugle poziva na poštovanje „doslovne specifičnosti“⁷² Kur'ana i zato optužuje pravnike i teologe klasičnog perioda da su umetali svoje predrasude u egzegetske i pravne tekstove. Kugleova kur'anska hermeneutika počiva na dvije interpretativne metode, koje on naziva „semantičkom analizom“ i „tematskom analizom“.⁷³ Nakon što je proveo istraživanje u okviru ovih dvaju analitičkih konteksta, on dalje pokušava da donese zaključak. Ovdje ću pokušati da se bavim njegovom heremeneutikom u skladu s njenim vlastitim pravilima, da istražim oba njegova analitička okvira kao i njihovu upotrebu u njegovom interpretativnom revizionizmu. U zadnjem poglavlju članka, govorit ću o iskorištavanju Ibn Hazma u njegovom revizionističkom projektu.

Kugle i et-Taberijeva metoda „definicije i supstitucije“

Kugle priprema scenu za svoju semantičku analizu razmatrajući slavno egzegetsko djelo Muhammeda ibn Džerira et-Taberija (u. 310/923) kao primjer pristranog „heteronormativnog“ tumačenja Kur'ana. Kugle procjenjuje et-Taberijevu obradu ajeta 7:80–81: *I Luta – kad reče narodu svome: „Zašto činite razvrat koji niko prije vas na svijetu nije činio? Vi sa strašću prilazite muškarcima umjesto ženama. Ta vi ste narod koji sve granice zla prelazi!“* On iz et-Taberijevog djela selektivno uzima citate i pri tom ovog egzegetu, zanimljivo, optužuje za „definiciju i supstituciju“ u skladu s kojima on navodno definira prirodu ovog razvrata po svom i zatim tu subjektivnu definiciju umeće u tumačenje.⁷⁴ Kugle prevodi et-Taberijev komentar ajeta 7:80–81 kako slijedi:

71 Vidjeti fusnotu 116. za više detalja.

72 Kugle, „Sexuality, Diversity and Ethics“, str. 200.

73 Kugle, „Sexuality, Diversity and Ethics“, str. 203.

74 Kugle, „Sexuality, Diversity and Ethics“, str. 204.

Razvrat (*fahiša*) koji oni čine, zbog kojeg ih je Allah kaznio, jest „penetriranje u muškarce“ [*itjan zukur*]. Ovo znači: kao da je Lut rekao: „Vi, svi vi, narod, ulazite muškarcima u njihove zadnjice iz požude, umjesto da dolazite onim ženama koje vam je Allah odobrio i dozvolio. Vi ste narod koji prilazi onome što mu je Allah zabranio. Dakle, vi ste se pobunili protiv Allaha djelom.“ To je ono na što se misli u Kur'anu pod ‘prelaziti sve granice zla [*israff*]’ kad Lut kaže: *vi ste narod koji sve granice zla prelazi*.⁷⁵

Potpun prijevod, međutim, glasi kako slijedi (ajeti su navedeni u kurzivu):

*Kad reče narodu svome – kad reče svom narodu iz Sodome, a njima je Lut poslan – Da li činite razvrat (fahiša) – razvrat koji su počinili i zbog kojeg ih je Bog kaznio jest penetriranje u muškarce – koji niko prije vas na svijetu nije činio? – niko se prije njih u svijetu nije ovako razvratno ponašao – Vi sa strašću prilazite muškarcima umjesto ženama. Ta vi ste narod koji sve granice zla prelazi – Bog [nas] obavještava šta je Lut prenio svom narodu i kako ih je prekorijsavao zbog onog što čine: doista, svi vi, o ljudi (ejjuha el-kavm) prilazite muškarcima otpozadi sa strašću (šehveten) umjesto da prilazite onim ženama koje vam je Bog odobrio i dozvolio. – Vi ste narod koji sve granice zla prelazi – vi ste narod koji prilazi onima koje vam je Allah zabranio, i neposlušni ste. A to je rasipništvo (israff) u ovome.*⁷⁶

Daleko od Kugleove optužbe za proces „definicije i supstitucije“ pun predrasuda, et-Taberi vjerno umeće ove ajete uz jednostavno i jasno objašnjenje njihovih značenja – ustvari, navodi sami Kur'an kako bi razjasnio njihov smisao. Kugle se protivi et-Taberijevom objašnjenju razvrata o kojem je riječ, tj. „sa strašću prilaziti muškarcima umjesto ženama“. Umjesto toga, on podstiče svoje čitaoc da riječ *fahiša* shvate u njenom najopćijem i etimološki doslovnom smislu, ogoljenu od samog konteksta u kojem se našla. Potpuno tumačenje ajeta 7:80–81, međutim, pokazuje da je Lut optužio svoj narod da su počinili nevideno nedolično djelo, koje se *odmah u narednom ajetu* označava kao „sa strašću prilaziti muškarcima umjesto ženama“. Nastojeći da razdvoji ova dva ajeta jedan od drugog i da ih odijeli od njihovog neposrednog konteksta, Kugle navodi da „razvrat“ može značiti bilo koji oblik incidentnog ili nemoralnog ponašanja i da je et-Taberi, kao sve muslimanske egzegete i pravnici u milenijumu nakon njega, napravio „grešku“ u tumačenju ovih dvaju uzastopnih ajeta (što, on tvrdi, rezultira čisto „spekulativnom tvrdnjom“ s njihove strane) kako se oni pojavljuju na više mjesta u Kur'anu.

Osim toga, Kugleova optužba za „definiciju i supstituciju“ čini se da ima manje smisla kada se utvrdi da je et-Taberijeva egzegetska metoda vjerna kur'anском tekstu pripovijesti o Lutu, budući da gotovo i ne sadrži neki njegov komentar. Et-Taberi, u suštini, samo citira sami Kur'an kako bi razjasnio značenja ajeta 7:80–81. Nevjerovatno je da Kugle odbacuje ovo „heteroseksističko umetanje“

75 Kugle, „Sexuality, Diversity and Ethics“, str. 204.

76 Muhammed ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi min kitabihi džami' al-bejan 'an te'vil aj el-Kur'an*, Bashshar 'Awwad Ma'ruf i 'Isam Faris al-Hurristani (ur.) (Bejrut: Mu'essesa er-risala, 1994), 3, str. 462-463.

kao pristrano, iako egzegeta upotrebljava riječi i iskaze Boga Samog izvučene iz istog odlomka koji komentira.

Nakon toga, Kugle se ponovo poziva na ovu istu metodu kako bi optužio et-Taberija za tvrdnju da su sami sadržaj i svrha Lutove poslaničke misije bili da zabrani seksualni odnos među muškarcima – što podrazumijeva da bi ova zabrana nekako mogla biti propitivana sve dok se ne bude moglo pokazati da to nije bio *jedini*, ili čak ni glavni, razlog zbog kojeg je Lut poslan svome narodu. Kugle citira et-Taberijevu tvrdnju: „Ovaj koncept [proglašavanje analnog seksa između muškaraca odvratnim] bio je sadržaj Lutove poslaničke misije [*risala*]; njegova svrha bila je da zabrani ovo ponašanje“.⁷⁷ Na žalost, ova tvrdnja ne stoji nigdje u et-Taberijevom egzegetskom djelu. Umjesto toga, et-Taberi, kada govori o ajetu 7:83 (*I Mi smo njega i porodicu njegovu spasili, osim žene njegove; ona je ostala s onima koji su kaznu iskusili*), kaže:

Kada je Lutov narod njega odbio – uprkos tome što ih je mnogo prekorijsavao zbog razvrata koji su činili i što im je prenosio poruku Gospodara u vezi s onim što im je zabranjeno – s upornom drskošću, Mi smo spasili Luta i njegovu vjerničku porodicu osim njegove žene, jer je ona obmanjivala Luta i u Boga nije vjerovala (*kafira*).⁷⁸

Kugle pokušava da et-Taberija predstavi kao nekog ko je pretjerano zaokupljen zabranom ovog ponašanja tako da nije bio u stanju čitati pripovijest o Lutu kao pripovijest o nečem drugom. Ipak, malo je dokaza da je et-Taberi učinio nešto, osim što je predočio značenja u skladu s jasnim i očiglednim smislom ajeta o kojima je riječ. Ni u jednom trenutku et-Taberi ne tvrdi da je analni seks između muškaraca bila jedina, ili glavna, svrha misije zbog koje je Lut poslan. S obzirom na sve, čak i da je izrekao takvu tvrdnju, to ne bi bio nerazuman zaključak, budući da se u Kur'anu riječi „sa strašću prilazite muškarcima umjesto ženama“ ponavljaju isključivo u kontekstu pripovijesti o Lutu. Sve egzegete prepoznale su i popisale različite zločine koje je počinio narod Sodome, ali je ovaj narod ipak bio ozloglašen zbog istospolnog odnosa između muškaraca, što je činjenica koju egzegetski komentari ove pripovijesti nikada ne propuštaju spomenuti. Ustvari, Kugle odbacuje hiljadugodišnju nauku nakon et-Taberija, zajedno s cijelom zajednicom muslimana koja se slagala s njegovim tumačenjem i oponašala ga, što daje jednostavan odgovor na pitanje zašto su kasnije egzegete bile „onesposobljene“ da ponude alternativna tumačenja.

⁷⁷ Kugle, „Sexuality, Diversity and Ethics“, str. 204.

⁷⁸ Et-Taberi, *Tefsir*, 3, str. 464.

Kugle i semantička analiza

Nakon što je analizirao navodne nedostatke et-Taberijevo komentara, Kugle predlaže vlastitu hermeneutiku, koju započinje semantičkom analizom koja se „ne oslanja na jednostavan prijevod“, već zahtijeva da „riječ bude upletena u mrežu odnosa s drugim riječima“. Prema njemu, ova metoda omogućava da se bolje razumiju termini u njihovom kur'anskom kontekstu⁷⁹ zato što „daje ‘doslovno’ tumačenje teksta. Ova metoda ne definira riječi iz Kur'ana prema autoritetima koji im dodjeljuju značenja definicijom i supstitucijom, nego ih definira njihovim položajem u odnosu na druge riječi samog Kur'ana.“⁸⁰

On, zatim, predstavlja djelo Amreene Jamal „The Story of Lut and the Qur'an's Perception of the Morality of Same-Sex Sexuality“ kao „prvi kritički pokušaj preispitivanja kur'anskog stava prema istospolnim odnosima“.⁸¹ Na taj način, navodi zaključak Jamalda različite riječi koje se povezuju s ovom pripovijesti nisu isključivo vezane za Lutov narod ili istospolnu seksualnost. Jamal, na primjer, pokazuje da se termini poput *fahiša*, *šehva* i *israf* (rasipnost) – koje se često javljaju u ovoj pripovijesti – javljaju, isto tako, u drugim kontekstima u Kur'anu koji se odnose na nemoralna ponašanja, ponekad „heteresokualne“ prirode (kao što je *zina* [muško-ženski blud i preljub]) i, na drugim mjestima, prijestupe koji uopće nisu seksualne naravi.

Međutim, Kugle ne otkriva druge zaključke Jamal, od kojih mnogi izravno dovode u pitanje njegove vlastite revizionističke ciljeve. Jamal tvrdi da „moralni termini, koji se odnose na istospolnu seksualnost u Kur'anu, nesumnjivo, ovoj seksualnosti, na koncu, daju negativnu ocjenu i opisuju je kao grijeh. Međutim, isti ovi moralni termini nerijetko se koriste za vrednovanje grijeha među suprotnim spolovima, poput preljuba, bludi i/ili incesta, kao i neseksualnih praksi, za što smo već navodili primjere.“⁸² Nevjerovatno je da, uprkos njenoj detaljnoj semantičkoj analizi najmanje sedamnaest riječi različitih korijena u četrnaest različitih sura na osamdeset i osam stranica, Kugle ne uzima u obzir zaključke Jamal koji se tiču „nesumnjive grešnosti“ istospolne seksualnosti. Dakle, njegov poziv na semantičku analizu beznačajan je za njegov glavni projekt. Daleko od toga da podržava njegov napor da istorodnu seksualnost prikaže kao moralno neutralnu i religijski zakonitu, iscrpna semantička analiza Jamal, koja obuhvata način upotrebe svih termine na kojima se temelji pripovijest kroz Kur'an, dovodi do potpuno suprotnog zaključka.

79 Kugle, „Sexuality, Diversity and Ethics“, str. 205.

80 Kugle, „Sexuality, Diversity and Ethics“, str. 206.

81 Kugle, „Sexuality, Diversity and Ethics“, str. 206.

82 Amreen Jamal, „The Story of Lut and the Qur'an's Perception of the Morality of Same-Sex Sexuality“, *Journal of Homosexuality*, 41:1 (2001), str. 69.

Kugleova tematska analiza

Svoju tematsku analizu Kugle započinje tako što pruža uvid u historiju ovog pristupa i navodi po čemu se on razlikuje od klasičnih metodologija. Prema njegovom mišljenju, ovaj tip analize pokazuje se za strukturne nijanse i dijalektiku Kur'ana kao mnogo razumljiviji od klasičnih komentara, koji, navodno, zanemaruju ovu dinamiku.⁸³ Međutim, ostaje nejasno kako se njegova predložena tematska analiza razlikuje od napora Jamal da istraži položaj termina ove pripovijesti koji se ponavljaju kroz Kur'an. Ostavljajući ovo po strani, Kugle predstavlja tematsku analizu tako što objašnjava kako se *voda*, u zavisnosti od konteksta odlomaka u Kur'anu i širih tema svetog teksta, može odnositi na „tečnost H₂O“ ili, ponekad slikovito označava „kišu, mora ili sredstvo ritualnog pročišćavanja“.⁸⁴ Kugle napominje da nas takva tematska analiza podstiče da „istražujemo kako naše ekonomije uništavaju međuveze okoline koje su očigledan kanal za Allahovo neprekidno stvaranje i opskrbu“.⁸⁵ Međutim, njegova tematska analiza *vode* jedva da se razlikuje od zaključaka klasičnih komentatora i teologa, od kojih su mnogi govorili o vodi kao opskrbi neophodnoj za život i u svoja djela uključili značenja kiše, mora i ritualnog pročišćavanja. Nijedan od Kugleovih zaključaka i nijedno tumačenje ovog pitanja ne može se se smatrati revizionističkim, besprimjernim ili jedinstvenim.

Nakon što je optužio klasične egzegete da su u potpunosti zanemarili tematsku analizu, Kugle pribjegava klasičnom žanru, koji smatra ilustrativnim za samu tematsku analizu koju zagovara: *kasas el-enbija*⁸⁶ (priče o poslanicima). Ovaj žanr

83 Riječ „navodno“ ovdje nisam upotrijebio kako bih izrazio neslaganje s Kugleovom tvrdnjom ili je u potpunosti odbacio. Mnogi savremeni tradicionalisti rekli su skoro isto, navodeći da je predmoderna egzegeza imala atomistički pristup, nedovoljno sintetičan i tematski. S tim ciljem, Mustansir Mir tvrdi: „Ako postoji ijedno obilježje zajedničko svim tipovima [egzegeze], to je vjerovatno atomizam. Pod atomizmom ovdje mislim na pristup Kur'anu ajet po ajet.“ Vidjeti: Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an* (Indianapolis: American Trust Publications, 1986), str. 1. Međutim, ipak treba uzeti u obzir razliku između egzegeze, koja se nerijetko bavi otkrivanjem izoliranih značenja određenih ajeta, i procesa izvođenja zakonitosti, koji upravljaju integracijom dokaza, različitih racionalnih razmatranja i relevantnih društvenih / kulturnih okolnosti kako bi se stiglo do mjerodavnih pravila (drugačije rečeno, razliku između *tefsira* i *fikha*). Što se tiče pripovijesti o Lutu i istorodnih seksualnih odnosa, iskusit ćemo ovu raznovrsnost pravne tradicije kada budemo analizirali rasprave vezane za kaznu *hadd za livat*, što je tema koju ćemo istražiti u narednom poglavlju, koje govori o Ibn Hazmu.

84 Kugle, „Sexuality, Diversity and Ethics“, str. 208.

85 Kugle, „Sexuality, Diversity and Ethics“, str. 208.

86 Upotreba forme *kasas el-enbija* potiče iz samog Kur'ana, iz ajeta kao što je 12:3: *Nabnu nakussu 'alejka absen el-kasas bima evhajna ilejk baza el-Kur'an* (Objavljujući ti ovaj Kur'an, Mi tebi o najljepšim događajima kazujemo iako prije njega nisi doista ništa znao), te ajeti 3:62, 12:111, 18:64 i 28:65. Pored toga što je ova forma upotrijebljena u Kur'anu, široko su je upotrebljavali u svojim djelima učenjaci kako bi uputili na priče o poslanicima. Morfološki, *kasas* je verbatimna imenica (*masdar*) od glagola *kassa*, *jakussu* (pripovijedati, kazivati, pričati) i kao takva razlikuje se od termina *kisas*, što je oblik množine od *kissa* (priča, pripovijest). Vidjeti *el-Mu'džem el-vesit*, 4. izd., Medžma' el-luga el-'arabijja (ur.) (Kairo: Mekteba eš-šuruk ed-devlija, 1425/2004), str. 740. Tumačeći ajet 12:3, ez-Zemahšeri navodi da *kasas* iz Kur'ana predstavljaju najbolje pripovijesti,

usredsređuje se na sakupljanje dostupnih predaja o poslanicima koji su spomenuti u Kur'anu i spaja ih u hronološki povezane pripovijesti. Kako bi obezbijedio opravdanje za predstojeću upotrebu komentara žanra *kasas*, Kugle tvrdi da je praksa pripovijedanja takvih priča bila „podjednako stara i *podjednako pouzdana* [isticanje moje] kao što su i direktni komentari Kur'ana“. ⁸⁷ Ovakva tvrdnja može biti opisana samo kao sumnjiva. Ustvari, tradicija pričanja priča uglavnom nije bila mjerodavna ili uopće nije bila mjerodavna niti u pravu (*fikh*) niti u teologiji (*akida*).

Na početku islamskog perioda, pojavila se klasa propovjednika koji su masama propovijedali koristeći se pričama i pripovijestima. Namjere ovih popularno nazivanih *kussas* (pripovjedači, jed. *kass*) ovisile su o kontekstu. Na bojnopolju su motivirali, u džamiji razmekšavali srca, na ulici opominjali ili katkada glumili. Učenjaci su se razišli u vezi s pitanjem vremena pojave prvih pripovjedača (*kussas*), a Khalil 'Athamina njihovu pojavu vezuje za „najmanje jednu generaciju prije izbijanja prvog građanskog rata 657. godine“. ⁸⁸ Širenje islama na strane teritorije učinilo je nužnim prenošenje učenjā nove religije narodima koji nisu poznavali arapski jezik. Kako bi se premostio ovaj jaz i kako bi se mogli obraćati novim vjernicima, pojavili su se *qussas* da olakšaju poduku povezanu uglavnom s Kur'anom i njegovim pripovijestima. ⁸⁹ 'Athamina navodi da su „pobožni teolozi pokazivali veliku toleranciju prema samom fenomenu *kasas*, iako su ga lično smatrali negativnom novotarijom i odstupanjem od pravila sunneta“. ⁹⁰

S vremenom, žanr se pretvorio u nešto što Charles Pellat naziva prevarom i šarlatanstvom. ⁹¹ Ljudi su ispoljavali oprez prema pripovjedačima, jer su pojedinci među njima često umetali sporne pripovijesti neimenovanih izvora, mitove, legende i *isnā'ilijjate* (patrističke i srednjoistočne tradicije i folklor). ⁹² Iako je Poslanik, s.a.v.s.,

koje najbolje podučavaju i prepričavaju događaje o čudesnim stvarima (*adža'ib*). Ebu el-Kasim Mahmud ibn 'Umer *ez-Zemahšeri*, *Tefsir el-kešaf 'an haka'ik et-tenzil*, Khail Ma'mun Shiha (ur.) (Bejrut: Dar el-ma'rifa, 2009), str. 503. Er-Razi smatra da riječ *kasas* označava postepeno i sustavno kazivanje priče kroz seriju ajeta (*aja ba'da aja*) umjesto kazivanja priče u formi nepodijeljene cjeline. On, također, ponavlja ono što *ez-Zemahšeri* naglašava o retoričkoj izvrsnosti sadržanoj u ovom terminu, jer primjećuje da *kasas* podrazumijeva superiornost kur'anskog izraza (*bejan*) i retorike (*balaga*) nad običnim pričama (*kisas*) ljudi. Vidjeti: Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb: et-Tefsir el-kebir* (Bejrut: Dar el-fikr, 1981), 18, str. 87. Iako Kugle navodi djela ovog žanra pod naslovom „Kisas el-enbija“, budući da nije neuobičajeno da se u akademskim radovima napisanim zapadnim jezicima upotrebljava ovaj termin, koji predstavlja odmak od prakse islamske nauke, u kojoj se uvijek upotrebljavao standarni termin *kasas* zbog različitih navedenih razloga.

87 Kugle, „Sexuality, Diversity and Ethics“, str. 209.

88 Khalil 'Athamina, „Al-Qasas: Its Emergence, Religious Origin and Its Socio-Political Impact on Early Muslim Society“, *Studia Islamica* 76 (1992), str. 65.

89 'Athamina, „Al-Qasas: Its Emergence, Religious Origin and Its Socio-Political Impact on Early Muslim Society“, str. 61.

90 'Athamina, „Al-Qasas: Its Emergence, Religious Origin and Its Socio-Political Impact on Early Muslim Society“, str. 61.

91 'Athamina, „Al-Qasas: Its Emergence, Religious Origin and Its Socio-Political Impact on Early Muslim Society“, str. 55.

92 Vidjeti Coeli Fitzpatrick i Adam Hani Walker, *Muhammad in History, Thought and Culture: An Encyclopedia of the Prophet of God* (Santa Barbara: ABC-CLIO, 2014), str. 461.

dozvolio svojim sljedbenicima da slušaju kazivanja i pripovijesti ranih abrahamskih / ibrahimovskih zajednica, upozorio ih je da ne prihvataju ili odbacuju one koje ne mogu izričito potvrditi ili opovrgnuti pouzdani islamski izvori. (*Isrā'ilijjati* koji su potpuno protivrječili islamskim vjerovanjima bili su, naravno, smjesta odbačeni).⁹³

Propovjednici i učenjaci započeli su s bilježenjem pripovijesti žanra *kasas* uglavnom da bi prenijeli pouke i moralne vrijednosti; međutim, čak ni ovi autori ovakvim djelima uopće nisu davali dokazni značaj u vjerskim i pravnim pitanjima. Dobronamjerni *kussas* mogao je povezati priče, ali učenjaci su željeli da budu sigurni da njihov djelokrug i propovijedanje nisu narušili zaštitu pravog naučnog autoriteta, posebno kada je riječ o Poslaniku, s.a.v.s., Božijoj prirodi i Božijim atributima i šerijatskim pravilima (*ahkam*).⁹⁴ Nijedno pravno djelo ne navodi tekst *kasas* kao primarni argument za određivanje pravnih pravila. Dakle, tvrdnja da su takva djela *podjednako pouzdana* kao egzegetski komentari – naročito za izvođenje pravnih normi – predstavlja ozbiljnu pogrešku, koja ukazuje na nepoznavanje uspostavljenih islamskih pravnih normi i metoda. Mjerodavna egzegetska djela, za razliku od djela *kasas*, napisali su ugledni učenjaci u različitim periodima, kao što su Ibn el-Dževzi (u. 597/1116), er-Razi (u. 606/1209), el-Kurtubi (u. 671/1273). Walid Saleh ističe da *tefsir* „stoji u srcu islamske literature stvorene u bilo kom periodu“, nakon čega ga opisuje kao „najvažniji temelj religijskog mišljenja“.⁹⁵ Zbog ovoga Gibril Haddad tvrdi da se „sve velike egzegete slažu da je, u čitavom spektru islamskih disciplina, neophodno poznavanje tefsira“.⁹⁶ Ništa se od ovoga ne može reći za žanr *kasas*.

Uprkos ovim očiglednim metodološkim greškama, Kugle ne samo da literaturu *kasas* oduševljeno navodi kao dio svoje revizionističke epistemologije nego joj posvećuje glavni dio svojih napora da izdvoji „vjerodostojnije“ shvatanje pripovijesti o Lutu. Imajući to na umu, on navodi podugačke odlomke iz djela koje pripada žanru *kasas* Muhammeda ibn 'Abdullaha el-Kisa'ija (živio u 5/11. stoljeću),⁹⁷ koji je, kako tvrdi, „navodio citate iz ranijih knjiga koje više ne postoje“.⁹⁸ Potrebno je napomenuti da Kugle pogrešno navodi el-Kisa'ija, koji je napisao

93 Vidjeti Ebu Hurejrin hadis prema kojem su pripadnici „naroda Biblije (Jevreji) običavali da kazuju Toru na hebrejskom i da je objašnjavaju muslimanima na arapskom jeziku. Zbog toga je Božiji Vjerovjesnik rekao: 'Niti vjerujte narodu Biblije niti im ne vjerujte, nego recite: „Mi vjerujemo u Allaha i u ono što se objavljuje nama“ [2:136],“ naveden u: el-Buhari, *Sahih el-Buhari*, no. 4125.

94 Vidjeti Jonathan Berkey, *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East* (Seattle: University of Washington Press, 2011), str. 75-76.

95 Vidjeti Walid A. Saleh, *The Formation of the Classical Tefsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi* (u. 427/1035) (Boston: Brill, 2004), str. 2.

96 Citat je preuzet iz njegovog prikaza *Study of the Qur'an*: www.academia.edu/24894666/The_Study_Quran_Review_Haddad_02Mar2016_MWBR. *The Muslim World Book Review*, 36:3 (2016), str. 25.

97 Ovo je grubo određeno vrijeme. Budući da je el-Kisa'i nepoznat, čak je i određivanje stoljeća u kojem je živio veoma težak zadatak. Današnja nauka daje potpuno različite podatke o vremenu u kojem je živio i smješta ga između 5/11. i 7/13. stoljeća.

98 Ova tvrdnja, međutim, čista je Kugleova spekulacija, budući da el-Kisa'i ne uključuje niti jedan podatak iz ranijih djela.

djelo o kojem je riječ kao 'Alija ibn Hamzu el-Kisa'ija (u. 189/804), poznatog prenosioca prvog od sedam kanonskih čitanja Kur'ana (*kirā'at*) i osnivača prve gramatičke škole u Kufi. Međutim, Muhammed ibn 'Abdullah el-Kisa'i, autor kasnijeg djela koje pripada žanru *kasas*, u kojem Kugle nalazi uporište za glavninu svog revizionizma, u svakom slučaju nepoznata je ličnost. Malo je toga zabilježeno o njegovom životu, datum njegove smrti je nepouzdan, i nije mu pripisano niti jedno drugo djelo osim spomenute zbirke žanra *kasas*, koja je i sama marginalno i relativno nepoznato djelo ovog žanra.

U svakom slučaju, u ovom malo poznatom el-Kisa'ijevom djelu pripovijest o Lutu predstavljena je opsežno u nastavcima. Narod Sodome okrivljen je za različita zlodjela, uključujući idolatriju i brojne forme kockanja. Zabrinuti zbog upada stranaca za vrijeme gladi, Šejtan se pred njima pojavljuje kao čovjek koji ih prekori jeva što nisu zaštitili voćnjake kao što su zaštitili svoje domove. Predlaže da svaki stranac muškarac bude napadnut i silovan. Poslušavši Šejtanov savjet, muškarci grada navikli su činiti takva djela nasilja i napastvovanja sve dok Lut nije došao i opomenuo ih, ali nije bilo koristi. Ostao je s njima neko vrijeme, nakon čega se grupa meleka pojavila u obliku muških posjetilaca. Lut ih odmah odvodi, u strahu od onoga što bi im se moglo desiti. Na kraju, muškarci Sodome saznaju za njihovo prisustvo i napadaju njegov dom, uprkos tome što ih on preklinje da umjesto njih uzmu njegove kćeri, koje su „za njih čistije“. U tom trenutku, melec Lutu otkrivaju svoj pravi identitet i zazivaju Božiju kaznu za narod. Ubrzo nakon toga grad je uništen.

Potrebno je istaknuti očiglednu nepovezanost Kugleove epistemologije. Na drugim mjestima on kritikuje hadisku tradiciju da je nedovoljno ispitala ispravnost pojedinačnih hadiskih izvještaja.⁹⁹ Ustvari, on se žalio da ljudi danas „navode hadis, a da nisu razmotrili vjerodostojnost lanca prenosilaca naracije ili odredili pouzdanost sadržaja izvješća kako bi procijenili koliko je tačno ono što se izvješćem prenosi“,¹⁰⁰ i da „neotradicionalisti“ hadise koriste kao sredstvo za postizanje svojih ciljeva, nemarno i ne pridajući važnost njihovoj vjerodostojnosti. Kugle navodi dobro poznatu činjenicu da se većina hadisa svrstava u spekulativne (*zanni*), za razliku od pouzdanosti (*kat'ija*) masovno prenošenih (*mutevatir*) tekstova, što je kategorija koja sadrži cjelovitost kur'anskog teksta i relativno mali broj naracija hadisa.¹⁰¹ Do-

99 Vidjeti Kugle, *Homosexuality in Islam*, str. 74-75 (e-knjiga, str. 133). Kugle opisuje navodno nepostojanje temeljitog proučavanja Hadisa kao „slabost savremene islamske kulture“.

100 Kugle, *Homosexuality in Islam*, str. 75 (e-knjiga, str. 135).

101 Kugle, *Homosexuality in Islam*, str. 75 (e-knjiga, str. 134). Dihotomija *zanni* / *kat'i* javlja se u pravnim djelima kao oblik epistemološke klasifikacije. *Zanni* (spekulativni) se može odnositi ili na to da konkretno preneseni hadis nije masovno prenošen (*mutevatir*) ili da je njegovo značenje otvoreno za više od jednog tumačenja. Suprotno tome, *kat'i* je nedvojben hadis zahvaljujući tome što ga je prenosilo mnoštvo izvora ili tome što je njegovo značenje jasno, nedvosmisleno i prema tome nije otvoreno za različita tumačenja. Ova razlika služi interesu pravnikar jer se odnosi na proces tumačenja koji je uključen u izvođenje pravnih propisa. Osim toga, *zanni* se javlja u teološkim djelima u vezi s vjerovanjem, naročito u vezi s pitanjem šta predstavlja nevjerovanje: vjernik, koji je u potpunosti svjestan da je hadis potvrđen putem masovnog prenošenja (*tevatir*), nema epistemološki razlog na osnovu kojeg bi osporio vjero-

ista, on se dosta bavi navodnom „nepouzdanošću“ hadisa i tvrdi kako oni samo odražavaju neotradicionalističku „viziju ortodoksije“, a potom okrivljuje one koji su danas obučeni za ispitivanje pouzdanosti hadisa da su „napustili svoju dužnost“.¹⁰² U poglavlju posvećenom hadisu u knjizi *Homosexuality in Islam*,¹⁰³ Kugle navodi razlog za razlogom za odbacivanje pouzdanih hadisa (*sahih*) – što je oznaka koju on smatra „optimističnom“¹⁰⁴ i koja služi da se inače slabi hadisi predstave pouzdanijim nego što zaista jesu.¹⁰⁵ Doista je zanimljivo da je tako sumnjičav prema ovim strogo ovjeravanim hadisima, a pridaje ogromnu dokaznu vrijednost građi, koja pripada žanru *kasas*, jednog nepoznatog, kasnog autora koja nema lanac prenosilaca (*isnad*) ili ma kakvu drugu dokaznu osnovu.¹⁰⁶

Pohvalno je to da Kugle upravo ovaj prigovor navodi kao „moguću kritiku“ i tvrdi da bi neki el-Kisa’ijevu priču mogli smatrati „fikcijom“.¹⁰⁷ Priznaje da bi kritičari mogli „ishitreno“ zaključiti da el-Kisa’i ne iznosi izvješća s lancem prenosilaca koji seže do Poslanika ili njegovih drugova, čime razvodnjava činjenicu da el-Kisa’i uopće ne navodi izvješća sa bilo kakvim lancem prenosilaca.¹⁰⁸ Ponuditi ovakvu građu kao pouzdanu i vjerodostojnu, inače kvaziapodiktičnu, a povremeno odbacivati većinu jednog cijelog žanra pažljivo istraženih izjava o objavi kao čistu spekulaciju, u objašnjenju kojim, Kugle tvrdi, podupire svoju ideju, epistemološki je inkohrentno i radikalno u sukobu s islamskom naučnom tradicijom. Ova epistemološka nesređenost još je jedan pokazatelj koliko je posvećen promoviranju bilo čega što podržava njegov revizionistički stav, bez obzira na to koliko su izvori pristrani, a metodologija nedosljedna.

Štaviše, čak i kada citira ove upitne izvore, Kugle bira samo one odlomke koji podržavaju njegove ciljeve. U svom predstavljanju događaja, el-Kisa’i navodi ajet 11:78: *O, narode moj – reče on – eto mojih kćeri, one su vam čistije!*, koji povezuje s ajetom 15:71: *Ako već hoćete nešto činiti*, i potom specificira u značenju seksualnog od-

dostojnost njegovog sadržaja. Odbaciti takav hadis bilo bi teološki jednako odbacivanju ajeta iz Kur’ana, a oboje predstavlja čin nevjerovanja. Razlikovanje ovih dvaju tipova hadisa služi, također, različitim teološkim i pravnim ciljevima, ali se, u svakom slučaju, spekulativni hadis povremeno odbacuje. Islamska tradicija kolektivno je i jednoglasno koristila spekulativne hadise (*zanni*) u pravne svrhe u skladu s uvjetima koje su precizno postavili učenjaci *usul el-fikha*. Ova tema detaljno je obrađena u, na primjer, ‘Abdul’aziz ibn Ahmed el-Buhari, *Kešf el-esrar ‘an usul fah el-islam el-bezdavi*, 3. izd. (Bejrut: Dar el-kitab el-‘arabi, 1997), kao i u djelu naučnika iz 20. stoljeća: Abd Allah Khallaf, *‘Ilm usul el-fikh*, 2. izd. (Kairo: Matba’ nehda Misr, 1946). Za rasprave na engleskom jeziku povezane s ovom temom vidjeti: Jonathan A. C. Brown, *Hadith: Muhammad’s Legacy in the Medieval and Modern World: Foundation of Islam* (Oxford: Oneworld Publications, 2009), str. 100-106, kao i 150-172 i 173-183.

102 Kugle, *Homosexuality in Islam*, str. 75 (e-knjiga, str. 133).

103 Kugle, *Homosexuality in Islam*, str. 73-127 (e-knjiga, str. 131-215).

104 Kugle, *Homosexuality in Islam*, str. 84 (e-knjiga, str. 148).

105 Kugle, *Homosexuality in Islam*, str. 84 (e-knjiga, str. 148).

106 Pored još jednog nepoznatog teksta (koji ćemo istražiti u okviru rasprave o jednom djelu žanra *kasas* Kutbuddina er-Revendija) koji se pojavljuje u trećoj zbirci hadisa i vjerovatno je patvoren.

107 Kugle, „Sexuality, Diversity and Ethics“, str. 213.

108 Kugle, „Sexuality, Diversity and Ethics“, str. 213.

nosa.¹⁰⁹ Ovaj odlomak slijedi nakon što stanovnici grada saznaju da su lijepi „muškarci“ odsjeli u Lutovoj kući. Kada mu nalože da ih preda, Lut nudi svoje kćeri, koje su za njih „čistije“. Ovo je kontekst u kojem el-Kisa'i tumači da je čistoća, koju je spomenuo Lut, povezana sa seksualnim odnosom, što podrazumijeva da se seksualni odnos sa suprotnim spolom smatra čistim, a istospolni seksualni čin ne. Međutim, Kugle ne navodi ovaj odlomak, nego bira samo određene radove koji pripadaju žanru *kasas*. Na primjer, zanemario je Ibn Kesirovo (u. 774/1373) renomirano djelo žanra *kasas* u kojem navodi da su stanovnici grada „smislili razvrat, kakav niko od Ademove djece nije činio prije njih, tako što su penetrirali u muškarce (*itjan ez-zukran*), ne obazirući se na poštene ženske službenice, koje je Bog stvorio“.¹¹⁰

Prepoznajući beznačajnost ili, bolje reći, prevrtljivost prirode narativa koji se prenosi u el-Kisa'ijevom djelu, Kugle pokušava da svoju „tematsku analizu“ podupre djelom žanra *kasas* šiijskog autora Kutbuddina er-Revendija (u. 573/1177). Za razliku od el-Kisa'ijevog djela, ovo sadrži hadise koje prati lanac prenosilaca (*isnad*). Kugle navodi dva hadisa i oba pogrešno predstavlja. Prvi hadis počinje tako što Poslanik, s.a.v.s., pita meleka Džibrila „zašto i kako je Lutov narod uništen“.¹¹¹ Džibril odgovara da se oni nisu čistili nakon vršenja nužde niti su se čistili nakon što bi ušli u stanje velike obredne nečistoće (*dženaba*) i odbijali su da velikodušno dijele hranu s drugima. Iako je ovaj hadis predstavljen u kontekstu, u njemu se ne spominje niti razbojništvo niti „prilaženje sa staršću muškarcima umjesto ženama“, što je jasno (u slučaju ovog drugog, više puta) naglašeno u Kur'anu. Uprkos tome, Kugle koristi ovu očigledno djelimičnu listu – hoćemo li zbog toga zaključiti da razbojništvo nije zločin, pošto se na ovoj listi ne navodi? – da prikaže „istinsko“ nevjerstvo Lutovog naroda (tj. žudnja, pohlepa, gramzivost i sl.) i da promišljeno isključi istospolni seksualni odnos. Međutim, zar ovo direktno ne protivrječi doslovnoj formulaciji u Kur'anu, kojoj je on, kako tvrdi, nepokolebljivo vjeran? Potom navodi jedan drugi hadis, koji govori o pohlepi i požudi Lutovog naroda, prenoseći da su se upuštali u seksualne odnose kako bi odvratili putnike kao i siromašne i bijedne podnosiocje zahtjeva. Kugle kaže da stanovnici Sodome nisu bili krivi za sporazumni seks među muškarcima, već za silovanje.

Moramo imati na umu da je er-Revendi srednjovjekovni šiijski učenjak. Kako sunijski učenjaci, tako i šiijski učenjaci smatraju da naracije žanra *kasas* nisu ni približno prihvatljive kao dokazi kao što su to njihove vjerodostojne zbirke hadisa poznate pod imenom Četiri knjige (*el-Kutub el-erba'a*), *Nehdž el-balaga*, *Risalat el-hukuk* ili neki od mnogih drugih primarnih tekstova koji sačinjavaju glavni korpus njihove tradicije. Osim toga, Kugle uopće ne istražuje naracije koje navodi. Da li su pouzdane? Kako su ih učenjaci vrednovali? Šta se zna o njihovim prenosiocima? On ne daje odgovore.

109 Muhammed ibn 'Abdullah el-Kisa'i, *Bed' el-halk ve asas el-enbija'*, al-Tahir b. Salamah (ur.) (Tunis: Dar nukuš el-'arabijja, 1998).

110 Isma'il ibn 'Umer ibn Kesir, *Kasas el-enbija'*, 'Abd al-Hayy al-Farmawi (ur.) (Kairo: Dar et-tab'a ve en-nešr el-islamijja, 1997), str. 243.

111 Kugle, „Sexuality, Diversity and Ethics“, str. 213.

Drugo, Kugle je ponovo kriv za selektivno navođenje, jer ne spominje predaje koje se vezuju za one koje on navodi, a koje eksplicitno govore o istorodnim seksualnim odnosima kao jednom od oblika razvratu Lutovog naroda. Ove predaje uključuju sljedeću:

Ebu Basir prenosi od jednog od dvojice, neka im se Bog smiluje, a u vezi s ajetom „Zašto činite razvrat...(*e-teṭuna al-fabiša*)“: Iblis im je došao u obliku feminiziranog mladića noseći lijepu odjeću. Privukao ih je upućujući ih da opće s njim [kao pasivnim partnerom] i oni su to učinili. Da ih je uputio da budu pasivni, odbili bi, ali, umjesto toga, oni su počeli uživati. Potom ih je napustio i oni su nastavili [općiti] jedan s drugim nakon toga.¹¹²

Jasno je da ova konkretna predaja ne odgovara narativu koji Kugle pokušava da iznese zato što istospolne seksualne odnose opisuje kao fenomen koji je potaknuo Šejtan i potvrđuje da je prevladavao među mladićima (*šebab*). Da li će Kugle potvrditi autentičnost ove predaje? Štaviše, naracija ne spominje ništa o silovanju ili prisili, već jasno kaže da su mladići počeli uživati u ovom činu i da su ga nastavili provoditi – očigledno sporazumno i na uzajamno zadovoljstvo – nakon što je Šejtan otišao. Također, opisuje uživanje u pasivnoj ulozi (tj. preuzimanje uloge *meḥbuna*), što naročito protivrječi prirodi (*fitra*), a u kojoj se, opet, može početi uživati ukoliko joj se opetovano prepušta.

Osim toga, Kugle pogrešno shvata drugu predaju. To nije komentar o Lutovom narodu, već komentar mogućih posljedica neobuzdane pohlepe. U predaji se navodi da ako neko ne kontrolira požudu, naposljetku može postati seksualno neobuzdan, kao Lutov narod. Kugle prevodi kraj predaje kao: „Oni bi ih silovali (*fadahuhu*), a da ne osjete seksualnu potrebu, već kako bi ih obeščastili. Oni su ustrajali u takvom ponašanju sve dok nisu počeli tražiti muškarce i *silovati ih* [isticanje moje].“¹¹³ Ispravan prijevod, međutim, glasio bi: „Oni bi silovali posjetioca (*fadahuhu*) bez strasti (*šehva*). Oni su ustrajali u takvom ponašanju sve dok nisu počeli tražiti te muškarce i nuditi im obeštećenje (*jeṭuna ‘alejhi en-nihal*).“

U kontekstu, iako je Lutov narod najprije opisan kao pohlepan, upravo ih je trošenje njihovog bogatstva i imovine vodilo ka silovanju muških posjetilaca tako često da su počeli inicirati međusobni *sporazumni* istospolni seksualni odnos. Pohlepa, žudnja, istospolni nasilni seksualni odnosi i istospolni *sporazumni* seksualni odnosi – sve ovo podjednako spada u sramotna djela iz ove naracije. Ustvari, posljednja praksa, ako ništa, prikazana je kao konačni moralni prekršaj ka kojem ostali, ukoliko se ne kontroliraju, vode.

Sve ovo i dalje ostavlja problem neriješenim: Zašto je Lut ponudio svoje kćeri, kada su muškarci očigledno žudjeli za njegovim gostima? Kako bi pomirio ovaj ajet s ostatkom svoje priče, Kugle tvrdi da je ova ponuda jedan oblik gosto-

112 Kutbuddin er-Revendī, *Kasas el-enbija*, Ghulam Rida ‘Irfanyan (ur.) (Iran: Medžma‘ el-buhus el-islamijja, 1989), no. 119.

113 Kugle, „Sexuality, Diversity and Ethics“, str. 214.

primstva koji je Lut pružio svojim gostima. Drugim riječima, Luta je toliko zabrinula mogućnost da njegovi gosti budu izloženi nasilnom grupnom silovanju, što bi se moglo loše odraziti na njegovo gostoprimstvo, da bi dozvolio da umjesto toga ovi muškarci siluju njegove kćeri! Kugle opisuje ovu gestu kao oblik žrtvovanja koji pokazuje svetu potrebu da se prije svoje krvi odbrane nepoznati gosti.

Prepoznavši neupotrebljivost ovakvog tumačenja, Kugle ga otvoreno napušta u djelu *Homosexuality in Islam*, u kojem istražuje: „Da li bi iko mogao povjerovati da bi neki poslanik ponudio svoje kćeri napadačima koji ih namjeravaju silovati, kao da će ih silovanje žena ‘očistiti’?“¹¹⁴ Njegova ozlojeđenost zbog takvog tumačenja neobična je, budući da je isto ovakvo tumačenje ponudio samo par godina prije u svom članku u *Progressive Muslims*: „Kada Lut nudi članove svoje porodice (slučajno kćeri) umjesto svojih gostiju (slučajno muški posjetioci), on pokazuje ekstremni oblik svetosti zaštite gostiju, kojima je dat status iznad potomaka.“¹¹⁵ U okviru revidirane hermeneutike u djelu *Homosexuality* Kugle ne uspijeva niti priznati kakvo je stajalište prethodno imao. Osim toga, ne trudi se da pomiri ova dva stava ili da možda pruži razlog zašto je modificirao svoje prijašnje tumačenje.

Nudeći alternativnu „egzegezu“, on sada tvrdi da je Lut napravio „sarkastičnu usporedbu“ s ciljem da razotkrije zlu prirodu bolesnih namjera napadača.¹¹⁶ Uprkos njegovim najboljim naporima da ponudi uvjerljivo tumačenje, Kugle predstavlja još jedno bizarno i nevjerojatno tumačenje: Lut je bio ironičan kada je rekao da su njegove kćeri „čistije“ i nije ga trebalo doslovno shvatiti. To što ima ženske potomke, predstavljeno je kao čista slučajnost, a svaki fokus na rod ide na dušu teologa opsjednutih spolom koji podupiru svoja heteroseksualna plemena – uprkos činjenici da se u samom Kur'anu nedvosmisleno njihov *ženski* rod smatra jednim i jedinim razlogom zbog kojeg su one „čistije“ za njih kao seksualne partnerice od njegovih *muških* gostiju.

Kugleov preinačeni narativ je, dakle, potpuno neprihvatljiv, budući da se ne slaže s pričom o Lutu u Kur'anu i da se uglavnom oslanja na sumnjive kasnije predaje iz nepouzdanih izvora, koje su selektivno navedene i sustavno pogrešno tumačene. Štaviše, njegova ideja zahtijeva potpuno odbacivanje stotina, ako ne hiljada, učenjaka iz prošlosti i sadašnjosti, kao da su proizvod „heteronormativne ekonomije“, koja je postala suviše utjecajna da bi joj se neko usprotivio. To je, kratko rečeno, revizionizam koji u konačnici nije uspio u pokušaju da izgradi alternativno tumačenje narativa o Lutu.

114 Kugle, *Homosexuality in Islam*, str. 56 (e-knjiga, str. 102).

115 Kugle, „Sexuality, Diversity and Ethics“, str. 215.

116 Kugle, *Homosexuality in Islam*, str. 56 (e-knjiga, str. 102).

Uspoređivanje djela *Homosexuality in Islam* s radom „Sexuality, Diversity and Ethics in the Agenda of Progressive Muslims“

Kugleov izvorni članak u *Progressive Muslims* napisan je 2003. godine, sedam godina prije njegovog angažiranog djela *Homosexuality in Islam* (2010). Zanimljivo je primijetiti nepodudarnosti između ova dva djela, od kojih su neke spomenute. Kao prvo, Kugle ustrajava na važnosti preispitivanja kur'anskih tema, ali ne spominje djela žanra *kasas* u svojoj knjizi. El-Kisa'i i er-Revendī ne javljaju se u njegovom potonjem djelu – što je u potpunoj suprotnosti sa člankom, u kojem dva djela žanra *kasas* čine okosnicu njegove tematske analize. Osim toga, u *Homosexuality in Islam* on tvrdi da Lutov narod nije bio kriv samo za seksualno nasilje, već i za nevjeru. U vezi s ovim, piše:

Muškarci koji su napali Lutove goste imali su žene i djecu, kada su *poželjeli muškarce pored žena* [*min dun en-nisa'*] kako se naglašava gramatičkom strukturom u ajetu 27:55. Ti muškarci koje seksualno napadaju i žene s kojima već imaju seksualne odnose sigurno su znak koji upozorava čitatelje na specifičnost Lutove osude. [...] Seksualni napad bio je potaknut njihovom nevjerom i odbacivanjem njihovog poslanika.¹¹⁷

Suprotno ovoj tvrdnji, iz gramatičke strukture ovih ajeta ne može se nazrijeti da su ovi muškarci imali žene i djecu. Kugle pretpostavlja da arapski određeni član ima istu funkciju kao i određeni član u engleskom jeziku (tj. *elif + lam* = “the”), koji se uvijek odnosi na specificirani referent, za razliku od općeg. Međutim, arapski određeni član može se odnositi i često se odnosi na opću klasu pojmova, a ne na specificirani referent – kao što je slučaj s određenim članom u latinskom i nekim drugim jezicima – što je elementarna stvar koja se nauči na samom početku bilo kog kursa klasične arapske gramatike ili modernog arapskog jezika.

Čini se, ipak, da Kugle ili ne poznaje ovo osnovno gramatičko obilježje ili namjerno komplicira kako bi zaključio nešto što ne može biti potvrđeno gramatičkim tumačenjem teksta. Na primjer, kada u Kur'anu stoji da „čovjek (*el-insan*), doista, gubi“, čovjek (*el-insan*) ne odnosi se na određenog čovjeka ili na konkretnu grupu osoba, već na ljudski rod kao klasu. Ovaj određeni član u arapskoj gramatici naziva se određenim članom za označavanje očih imenica (*elif-lam el-džinsijja*). Isto tako, Lutovo se pitanje: „Zar zbilja sa strašću općite s muškarcima (*er-ridžal*) umjesto sa ženama (*en-nisa'*)?“ ne odnosi na određene žene, nego na žene kao klasu (koje su, očigledno, distinktivno suprotstavljene *muškarcima kao klasi*). Da je Lut mislio uglavnom na supruge ovih muškaraca, on bi rekao „vaše žene“ ili, možda, „vaše supruge“. Međutim, on nije rekao takvo što.

Kugle pokušava da potvrdi spomenuti argument navodeći ajete 26:165–166, koje prevodi kao: „Zašto općite s muškarcima iz širokog svijeta, a ostavljate su-

117 Kugle, *Homosexuality in Islam*, str. 56 (e-knjiga, str. 102), str. 55 (e-knjiga, str. 100-101).

pruge svoje, koje je Bog za vas stvorio? Zaiste, vi ste ljudi koji svaku granicu zla prelazite.“ Prema njegovom mišljenju, Lut ovdje specificira da ti muškarci imaju supruge (*ezvadž*), kojima su već oženjeni i zato su krivi ne samo za seksualno nasilje prema muškarcima nego i za nevjeru u brak. Iako se riječ *ezvadž* može odnositi na supruge, u Kur'anu se ovaj termin često upotrebljava da označi da su muškarci i žene jedni drugima par kao normativni princip (za razliku od stvarne činjenice). Na primjer, stoji da je Bog stvorio (30:21) / učinio (42:11) *od vas samih parove (halakaldža'la lekum min enfusikum ezvadžen)*. Tradicionalne egzegete nisu spominjali bilo kakve žene u komentarima ajeta 26:165–166, već su ih tumačili ukazujući na to da su muškarci bili usredsređeni na analni (što je suprotnost vaginalnom) seks, u kojem su uživali i s muškarcima i sa ženama.¹¹⁸

Osim toga, ukoliko pokušamo razumjeti ovaj ajet zajedno s odlomkom u kojem Lut nudi svoje kćeri za brak (11:78), ideja da su muškarci bili već oženjeni postaje još manje vjerovatna. Da je to bio slučaj, Lut bi ih, vjerovatno, jednostavno uputio da idu svojim suprugama. Štaviše, ukoliko bi neko uobičajeno tumačenje „kćeri“ u ajetu 11:78 tumačio kao „žene grada“,¹¹⁹ samo bi potvrdio zaključak da ovaj ajet govori o ženama uopće (tj. ženama grada), koje su stvorene, kao opća klasa, da budu supruge muškarcima. Onda bi odgovor Lutovog naroda: „Ti znaš da nam nisu potrebne tvoje kćeri, ti, doista, znaš šta mi hoćemo“ samo dalje problematizirao ovo tumačenje.

Egzegete su na različite načine tumačile riječi muškaraca „nisu potrebne“. Et-Taberi kaže da ovi muškarci nisu bili zainteresirani za brak i, s obzirom na to, Lutove kćeri kao žene spremne na brak nisu im bile potrebne.¹²⁰ Ez-Zemahšeri smatra da su ovi muškarci u potpunosti odbacili muško-ženske seksualne odnose, da su brak i muško-ženske veze smatrali nezakonitim i pogrešnim (*batilun mezheben ve dinen*) u smislu normativnog vjerovanja i društvene prakse, a muško-muške seksualne odnose kao zakonite i ispravne (*hakk*).¹²¹ Er-Razi riječi muškaraca „nisu potrebne“ objašnjava izostankom seksualnog interesa za žene, budući da oni žude isključivo za muškarcima.¹²²

118 Vidjeti, na primjer, er-Razi, *Mefatih el-gajb*, 24, str. 161 i ez-Zemahšeri, *Keššaf*, str. 767, iako se ovakvo tumačenje ponavlja u velikom broju tefsirskih djela.

119 Ovaj stav zabilježen je u više djela iz *tefsira*. Et-Taberi se priklanja ovakvom tumačenju kad kaže: „O, narode moj, eto mojih kćeri – misli na žene njegove zajednice.“ Vidjeti et-Taberi, *Tefsir*, 4, str. 297. Er-Razi navodi ovaj stav kao jedno od moguća dva tumačenja riječi „kćeri“, koje on preferira iz više razloga: 1) nije u skladu sa muževnim vrlinama (*murua*) jednog poslanika da uda svoje kćeri za nasilnike; 2) Lutovih kćeri bilo je malo i nedovoljno za mnoštvo muškaraca na vratima i 3) činjenica je da najpouzdanija predaja koja se tiče Lutovih kćeri kaže da ih je imao samo dvije, zbog čega bi bio upotrijebljen termin u obliku duala „dvije kćeri“ (*bintejn*) umjesto množine „kćeri“ (*benat*). Er-Razi ovo navodi kao tumačenja koja su dali Sa'id ibn Džubejr (u. 95/714) i Mudžahid (u. između 100/718 i 104/722) i tvrdi da su poslanici po pravilu „očevi“ svog naroda, navodeći kao dokaz ajet 33:6: „a žene njegove [Poslanik, s.a.v.s.] su – kao majke njihove [vjernici]“. Vidjeti: er-Razi, *Mefatih el-gajb*, 18, str. 33-34.

120 Et-Taberi, *Tefsir*, 4, str. 298.

121 Ez-Zemahšeri, *Keššaf*, str. 492.

122 Er-Razi, *Mefatih el-gajb*, 18, str. 35.

S obzirom na to da ne postoji presedan u tefsirskoj tradiciji prema kojem su muškarci Sodome imali supruge, uobičajene upotrebe riječi *ezvadž* u izvanbračnom kontekstu i Lutovoj ponudi „svojih kćeri“ – bilo da se misli na njegove potomke ili njegove „duhovne kćeri“ (tj. žene njegovog grada) – malo je vjerovatno da se Kugleovo tumačenje može smatrati valjanim u vezi sa značenjem ovih ajeta. Ovo je još jedan pokazatelj njegove spremnosti da nametne svoju ideju tekstu: on Kur'anu pristupa s unaprijed donesenim zaključkom i manipulira svojim pristupom u tumačanju kad i kako želi, da bi stigao do unaprijed formiranih stavova.

Ibn Hazm i *Homosexuality in Islam*

Ako ostavimo optužbe za nevjersto na stranu, Kugleov najznačajniji dodatak u djelu *Homosexuality in Islam* jeste slavni andaluzijski pravnik i književnik Ibn Hazm (u. 456/1046) iz Kordobe. U stvari, Ibn Hazm je tako značajan za ovu knjigu da se njegovo ime neprekidno ponavlja u svakom poglavlju. Citirajući odlomke iz njegovog pravnog traktata *el-Muhalla fi šerh el-mudžella* Kugle predstavlja svog odabranog heroja kako se odvažno suprotstavlja okamenjenoj pravnoj tradiciji, kojoj je nužna radikalna promjena. Opisujući Ibn Hazma kao „seksualno senzitivnog“¹²³ tumača Kur'ana, Kugle ga neprestano hvali zbog njegove „suptilne teorije o ljudskoj prirodi“,¹²⁴ za razliku od drugih koji ne pokazuju takvo razumijevanje. Ibn Hazm je predstavljen kao neko ko „neustrašivo propituje zaključke javne pobožnosti i šoviniističke samodopadnosti“.¹²⁵ Njegova erudicija bila je tako izražena da je on bio „ne samo pravnik već i etičar i književnik“.¹²⁶ Kugle povremeno navodi da je Ibn Hazm „naša vodilja“, idealizirajući njegove stavove, metodologiju i hermeneutiku, koje želi prisvojiti.¹²⁷

Uprkos ovakvom predstavljanju Ibn Hazma kao idealiziranog pravnog zaštitnika onih koji zagovaraju moderno prihvatanje istospolnog ponašanja, Ibn Hazmovi stvarni stavovi o njegovoj zabrani u potpunoj su suprotnosti s Kugleovim idejama, budući da su sasvim usklađeni s pravnim konsenzusom o ovim pitanjima. Međutim, ovaj stav ne vidi se jasno u Kugleovom djelu, budući da on Ibn Hazmovo podržavanje konsenzusa predstavlja manje bitnim od njegovog prekida s uvriježenim mišljenjem da *livat* – iako kategorički zabranjen – predstavlja prijestup za kaznu *hadd*. Mada Kugle spominje da se Ibn Hazm slaže s pravnim konsenzusom, ovaj navod ostaje po strani u odnosu na inače podugački komentar Ibn Hazmovog stava prema kazni *hadd*, prepun izvoda iz djela *el-Muhalla*, zbog čega čitalac stiče utisak da Ibn Hazm nije samo propitivao kaznu *hadd*, već

123 Kugle, *Homosexuality in Islam*, str. 52 (e-knjiga, str. 95).

124 Kugle, *Homosexuality in Islam*, str. 52 (e-knjiga, str. 96).

125 Kugle, *Homosexuality in Islam*, str. 27 (e-knjiga, str. 56).

126 Kugle, *Homosexuality in Islam*, str. 52 (e-knjiga, str. 95).

127 Kugle, *Homosexuality in Islam*, str. 78-79 (e-knjiga, str. 139 i 141).

i samo shvatanje pripovijesti o Lutu, koje u svakom slučaju ukazuje na kategoričku zabranu istorodnih seksualnih odnosa.

Otvoreno čitanje ove knjige – uključujući i odlomke u kojima Ibn Hazm propituje uvriježeni stav o *livatu* kao zločinu *hadd* – pokazuje da je on istospolne seksualne odnose doista smatrao kategorički zabranjenim. Na primjer, odgovarajući teolozima koji su se razišli o pitanju da li muški analni snošaj spada u teški prijestup, Ibn Hazm kaže:

Presuda [za analni snošaj među muškarcima] je takva da kad se zlo (*munker*) pojavi, potrebno je po zapovijedi Božijeg vjerovjesnika, neka je Božiji mir i blagoslov na njega, jednostavno popraviti to zlo. Potrebno je stoga izvršiti diskrecionu kaznu (*ta'zir*) koju je Božiji vjerovjesnik propisao, neka je Božiji mir i blagoslov na njega, i ne povećavati je ...¹²⁸

Kada je opisivao tribadizam (*sihak*: žensko-ženski kontakt genitalijama), Ibn Hazm kaže:

Prenosi se od Muslima, koji se poziva na Ebu Bekra ibn Ebi Šejbu, koji je prenio od Zejda ibn Hubaba, koji je prenio od [izostavljeni prenosio] 'Abd er-Rahmana ibn Ebi Sa'ida el-Hudrija, koji je prenio od svog oca da je Božiji vjerovjesnik, neka je mir i blagoslov na njega, rekao: „Čovjek ne smije gledati *avret* drugog čovjeka,¹²⁹ niti žena *avret* druge žene; [isto tako] čovjek ne smije ležati obnažen (*jufdi ıla*) pod istim pokrivačem s drugim muškarcem, niti žena obnažena pod istim pokrivačem s drugom ženom“.¹³⁰

[I] prenosi se od [izostavljeni prenosio] da je 'Abdullah ibn Mes'ud rekao: „Božiji vjerovjesnik, neka je mir i blagoslov na njega, zabranio je dvjema ženama da nepokrivene kože leže jedna uz drugu pod istim pokrivačem, kako jedna drugu ne bi opisala svom mužu tako da bude kao da ju je vidio.“¹³¹ Također se prenosi [izostavljeni prenosio]

128 Ebu Muhammed 'Ali ibn Ahmed ibn Hazm, *el-Muhalla fi šerh el-mudžella bi el-hudžadž ve el-asar*, Hassan 'Abd al-Mannan (ur.) (Rijad: Bejt el-efkar ed-devlijja, 1431/2009), str. 2221, dostupno na: https://library.islamweb.net/hadith/display_book.php?bk_no=661&cpid=32895&hid=1686.

129 *Avret* se odnosi na dio tijela koji: 1) mora biti pokriven pred odraslim pripadnicima suprotnog spola, 2) pred odraslim članovima porodice (kao što su: otac, majka, sestra ili brat po stjecanju zrelosti) i 3) pred drugim članovima istog spola.

130 Vidjeti Muslim, *el-Džami' es-sahih*, no. 338, dostupno na: <http://sunnah.com/muslim/3/90>.

131 Oba ova hadisa i hadis koji prethodi nude tumačenje ponašanja koje se tiče Poslanikovih drugova, koji su obično spavali u odjeći koja nije u potpunosti pokrivala njihov *avret*. Odjeća se teško nabavljala, a malo njih je bilo tako bogato da su mogli priuštiti višeslojnu odjeću. Osim toga, bilo je uobičajeno da dva muškarca ili dvije žene dijele jedan pokrivač u toku noći. Zavisno od veličine pokrivača, oni su se nehotice mogli dotaći u toku noći. Navedene predaje daju smjernice šta je dopušteno u takvim prilikama. Pravni učenjaci smatraju da one znače da ako dva muškarca ili dvije žene dijele isti pokrivač, između njih mora postojati nešto što ih razdvaja kako ne bi primijetili *avret*. Drugi, međutim, kao što je Šemsulhakk el-'Azimabadi smatraju da je kategorički zabranjeno da dva muškarca ili dvije žene dijele isti pokrivač, bez obzira na to da li takva pregrada postoji ili ne. Za više detalja, vidjeti: en-Nevevi, *el-Minbadž*, str. 315-316, dostupno na: http://libray.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=53ID=935, i el-'Azimabadi, *'Avn el-ma'bud, šer es-Sunan Ebi Davud*, 1.

da je Ibn 'Abbas rekao: „Božiji vjerovjesnik, neka je mir i blagoslov na njega, prokleo je muškarce koji oponašaju (ili preuzimaju izgled) žena (*el-mutešebbihine min er-ridžal bi en-nisa*) i žene koje oponašaju (ili preuzimaju izgled) muškaraca.“¹³²

Ovi jasni odlomci zabranjuju da dva muškarca, kao i dvije žene, liježu obnaženi u kontaktu jedni s drugim, jer su to oboje prijestupi protiv Boga. Ako žena koristi svoje genitalije [u intimnosti s drugom ženom], tada je zabrana veća i grijeh srazmjerno teži. Ukoliko žena u svoju vaginu umetne nešto što nije zakonom dopušteno, kao spolni ud svog muža ili ono što se koristi da zadrži menstruaciju, onda ona nije sačuvala svoju čednost...¹³³

Ibn Hazm nastavlja s tvrdnjom da se u slučaju seksualnog odnosa između dviju žena diskreciona kazna (*ta'zir*) mora izvršiti kako bi se suzbila moralna izopačenost i spriječilo naglo širenje poroka. Naravno, *el-Muhalla* nije jedini tekst u kojem on raspravlja o istospolnim odnosima. U *Golubičinoj ogrlici* u poglavlju pod naslovom „O odvratnosti grijeha“ kaže:

Što se tiče ponašanja Lutovog naroda, ono je užasno i odvratno. Allah kaže, *Zašto činite razvrat koji niko prije vas na svijetu nije činio?* (7:80). Allah je na prijestupnike bacio grumenje od gline pečene (upor. 11:82). Malik smatra da obje strane ovog prijestupa treba da budu kamenovane, bilo da su u braku ili ne. Neki njegovi sljedbenici, kako bi poduprli ovu teoriju, navode Božije riječi koje se tiču kamenovanja stanovnika Sodome, „a kamenje nije daleko ni od jednog nasilnika“ (11:83): prema tome, kamenje je blizu onima koji čine razvrat, kao i danas. Međutim, nije prilika da ulazimo u raspravu o različitim mišljenjima koja se tiču ovog pitanja. Ebu Ishak Ibrahim es-Seri prenosi nam da je Ebu Bekr živog zapalio čovjeka koji je bio proglašen krivim za ovaj prijestup; Ebu 'Ubejda Ma'mer ibn Musenna ime ovog čovjeka koji je spaljen povezuje sa Šuja'om ibn Varka'om el-Esedijem; Ebu Bekr ga je živog spalio zato što je sebi dozvolio da bude iskorišten u činu sodomije.¹³⁴ Razborit čovjek pronalazi načine kako da izbjegne činjenje grijeha. Allah nije ništa zabranio, a da Svojim robovima nije pružio zakonitu zamjenu za to, koja je slična ili bolja od stvari koja je zabranjena. Nema Boga osim Njega!¹³⁵

izd. (Rijad: Mekteba el-ma'arif li en-nešr ve et-tevzi', 2009), str. 1723-1725, dostupno na: http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=55&ID=6973.

- 132 Valja naglasiti da se ovaj hadis odnosi na namjerno oponašanje suprotnog spola, posebno u oblačenju (el-Buhari, na primjer, smješta ga u poglavlju o odjeći). On ne pokriva one slučajeve kada osoba može ličiti na osobu drugog spola po rođenju (*hiliki*) ili kada se osoba nenamjerno promijeni i svakako se ne odnosi na rasprostranjeni koncept „muževnosti“ u vezi s emocionalnom ravnodušnošću, agresivnošću, seksualnom moći kao temeljnim obilježjima muževnosti.
- 133 Ibn Hazm, *el-Muhalla*, str. 2225, dostupno na: https://library.islamweb.net/hadith/display_book.php?bk_no=17&ID=2343.
- 134 Ovaj tekst pojavljuje se u poglavlju pod naslovom „O odvratnosti grijeha“ i naveden je u cilju odvratanja od pogrešnog djelovanja. Kako smo spomenuli, Ibn Hazm se ne slaže s ovim stavom i naraciju smatra nevjerodostojnom, što je potanko opisano u djelu *el-Muhalla*. Međutim, on navodi ovdje ove predaje kako bi upozorio čitatelja na izopačenost grijeha muško-mušskog seksualnog odnosa.
- 135 Vidjeti: Ibn Hazm, *The Ring of the Dove*, str. 258-259, dostupno na: www.muslimphilosophy.com/hazm/dove/ringdove/html#ch29. Nešto prije u istom poglavlju (Ibn Hazm, *The Ring*

Jasno je da je Ibn Hazm potvrdio obavezu seksualne uzdržanosti izvan zakonitih granica (muško-ženskog) bračnog odnosa ili (muško-ženskog) konteksta vlasništva. Inače, seksualne potrebe moraju se kontrolirati, a ne uživati u njima i zadovoljavati ih samo zato što postoje. Ibn Hazm je bio tako posvećen ovim ciljevima da je pozivao na kaznu *ta'zīr* kao sredstvo za umanjivanje širenja bluda uključujući – veoma jasno – sve oblike istospolnog erotskog ponašanja. Iako je polemizirao s drugim učenjacima oko njihovog stava da *livat* spada u zločin *hadd*, jer je kategorički odbacivao analogno mišljenje (*kijas*) u pravnim pitanjima, Ibn Hazm se nikad nije kolebao oko toga da li su istospolni seksualni odnosi dozvoljeni. Ustvari, on je snažno podržavao ovu zabranu, protivеći se samo primjeni kazne *hadd* bilo za djela *livata* bilo za djela *sihaka*¹³⁶ – koja je on, zajedno s drugim pravnicima, smatrao ne samo grijehom prema Bogu već i kažnjivim na ovom svijetu, premda prije u skladu s diskrecionim pravom sudije, nego božanski određene kazne *hadd*.

of the Dove, str. 245-246), Ibn Hazm govori o tome da ne odobrava da dvojica muškaraca pogledaju jedan u drugog upadljivo i neprekidno se osamljuju na zabavi. On kaže: „Sjećam se da sam bio na prijemu s nekim prijateljima; zabavu je priredio jedan od naših najbogatijih građana. Primijetio sam da su se jedan od gostiju i jedan od članova porodice domaćina, koji je također bio prisutan, ponašali na način koji žestoko osuđujem; prilično su gnusno očijukali i povlačili se u osamu s vremena na vrijeme.“ Ibn Hazm navodi da je beskorisno pokušao, putem stihova i nekim ne tako suptilnim nagovještajima, da upozori domaćina na to neprijatno ponašanje kako bi mogao da ga okonča. „Zato sam ušutio“, kaže, „ne znajući da li je on shvatio šta sam pokušao reći ili se pretvarao da je glup. Ne sjećam se da sam ikada više otišao na neku od njegovih zabava. Sastavio sam sljedeću malu poemu u njegovu čast:

*Nemam sumnje da međ' svim ljudima,
Ti si najmanje sumnjičavog uma.
Ko što svaki dobar musliman trebao bi biti
Siguran u vjeri, namjeri i u misli si ti.*

*Mislim da bi se trebao čuvati
onih što se pregibaju i kad neće klanjati.
A ti si bio taj koji me nauči:
Da ne vidi svaki onaj koji ima oči.*

*Probudi se, zato, i danju ne sanjaj!
Zar ne znaš, baš večeri ove da je taj i taj,
koga si pozvao, ugostiti htio,
jedan vrlo težak grijeh počinio.*

136 Premda nije uobičajeno smatrati da tribadizam (*sihak*) podliježe kazni *hadd*, Ibn Hazm pripisuje ovo stajalište Ibn Šihabu ez-Zuhriju (u. 124/741-2). Više vidjeti: Ibn Hazm *el-Muhalla*, str. 2224-2225, dostupno na: https://library.islamweb.net/newlibrary/display_boo.php?id-from=2401&idto=2401&bk_no=17&ID=2343.

Nemar u nauci

Jedan broj tvrdnji razbacanih kroz Kugleovo djelo nije održiv nakon ispitivanja. Iako ih je mnogo, u nastavku ih je predstavljeno samo nekoliko.

- *Fusuk* je sinonim za idolatriju.¹³⁷ Kugle tvrdi da *fusuk* znači *fabiša* i da kada se normativno shvati kao obožavanje idola umjesto Boga, onda se i *fabiša*, također, mora gledati iz tog ugla. Ustvari, *fisk* i riječi njoj srodne javljaju se u Kur'anu u različitim kontekstima. Na primjer, u ajetu 5:108 riječ *fasikun* koristi se da označi ljude koji krše zakletve; u ajetu 6:121 kaže se da je jedenje mesa pri čijem klanju nije spomenuto Allahovo ime *fisk*; u ajetu 6:145 kao *fisk* se označava jedenje krvi, strvi i svinjskog mesa; i u ajetu 5:47 kaže se da je *fisk* suditi drugima prema onome što Bog nije objavio. Nijedan od ovih ajeta ne odnosi se na obožavanje idola.¹³⁸
- Islam je prihvatio ne samo bračne veze (trajne, a u slučaju šiitskog prava eventualno i privremene) već i ropstvo, i kako tvrdi, „*manje formalno ozakonjene veze*“ [isticanje moje].¹³⁹ Činjenica je, ustvari, da osim bračnih i odnosa vlasništva, nijedna druga veza nije dozvoljena u Kur'anu, Hadisu ili islamskom pravu. Navodno islamsko „prihvatanje manje formalno ozakonjenih veza“, koje Kugle želi iskoristiti kao vrata kroz koja će provući današnje homoseksualne odnose, nije ništa drugo do proizvod njegove mašte.
- U Kur'anu se često koristi množina *favahiš* u vezi s pripovijesti o Lutu.¹⁴⁰ Međutim, istina je potpuno drugačija: koristi se oblik jednine *fabiša* svaki put – i to u neposrednom kontekstu *prilaženja sa strašću muškarcima umjesto ženama*. Kugle je upotrebom *favahiš* namjeravao pokazati da Kur'an ne izdvaja istospolno ponašanje među muškarcima, nego označava spektar nemoralnog ponašanja za koji su bili krivi. Iako je Lutov narod bio kriv za mnoštvo zlodjela, u Kur'anu se samo *fabiša* koristi da iznova označi muške homoseksualne prakse – njihov najviše ponavljan i, stoga, njima svojstven grijeh.

137 Kugle, „Sexuality, Diversity and Ethics“, str. 201.

138 Lingvistički, triliteralni korijen *f-s-k* označava neposlušnost i skretanje od Božijih zapovijedi. Sklonost prijestupu, skretanje s pobožnog i ispravnog puta, osloboditi se (kao nešto se oslobađa kroz nabor ili jutro se oslobađa tame u svitanje) sva su određenja riječi koja uključuju i klasična leksikografska djela. Vidjeti, na primjer, Ibn Menzur, *Lisan el-'Arab*, 6, str. 3413-3414; Ahmed ibn Faris, *Mu'džem makajis el-luga*, 'Abd al-Salam Muhammad Harun (ur.), vol. 6 (Bejrut: Dar el-fikr li et-tiba'a ve et-tevzi' ve en-nešr, 1399/1979), 4, str. 502; i Isma'il ibn Hammed el-Dževheri, *es-Sihah tadž el-luga ve es-sihah el-'arabija*, Ahmad 'Abd al-Ghafur 'Attar (ur.), 4. izd., vol. 7 (Bejrut: Dar el-'ilm li el-melajin, 1990), str. 1543.

139 Kugle, „Sexuality, Diversity and Ethics“, str. 193.

140 Kugle, „Sexuality, Diversity and Ethics“, str. 217.

Zaključak

U Pakistanu ima jedna poslovice, koja bi u slobodnom prijevodu mogla glasiti: *Oni koji ne znaju plesati uvijek tvrde da je pod napuknut.* Ljudi vrlo često koriste ovu izreku da napadnu one koji okrivljuju sve druge (ili sve drugo) osim sebe samih za sopstvene nedostatke. Ova se poslovice svakako može primijeniti na kur'anski revizionizam Scotta Kuglea. Kuranski i šerijatski propisi vezani za homoerotko ponašanje moraju se, prema njegovom mišljenju, objašnjavati utvrđivanjem svih „krivaca“ koji moraju biti optuženi za „pogrešno tumačenje“ Kur'ana i Sunneta od pojave islama. Ukratko, učenjaci hadisa nisu uspjeli podrobno istražiti hadise; egzegete su krive za „definiciju i supstituciju“; pravnici nisu prevazišli svoju „nemoć“ pred dominirajućim patrijarhatom; i muslimanska zajednica u cjelini nije uspjela sve njih osuditi.

Kao alternativu, Kugle predlaže hermeneutiku kojoj nedostaje unutarnja dosljednost i koja počiva na određenom broju teških metodoloških propusta. Pokazali smo da se većina njegove argumentacije temelji na nerijetko pogrešno navedenim klasičnim izvorima, izostavljanju relevantne građe koja protivrječi njegovom narativu i upotrebi nepotpunih citata, selektivno ekscipiranih iz nepouzdaniz izvora, na pogrešnom tumačenju stavova klasičnih pravnikaa i drugih učesnjjaka,¹⁴¹ premještanju modernih kategorija u klasičnu literaturu tako da iskrivljuje značenje ovih drugih kad se posmatraju u njihovom kontekstu i sl. Na mnogim mjestima, Kugle jednostavno odbacuje jasna pravila islamskog prava, teologije i egzegeze, a veoma važne tvrdnje temelji na nestabilnoj kasnoj nedatiranoj građi žanra *kasas*. Međutim, čak i ova građa može biti samo prekrajana kako bi poslužila željenom cilju, budući da se na nju selektivno poziva i koristi je na izrazito dekontekstualiziran način. Kugle se znatno oslanja na Ibn Hazmov doprinos, ali i na njega se selektivno poziva onda kada odgovara njegovim ciljevima.

Kao što smo vidjeli u prethodnim odlomcima, Kugleovu revizionističku ideju opovrgava Ibn Hazmova beskompromisna osuda svih oblika homoerotskog ponašanja – čak i kada zadržava očiglednu naklonost prema onima koji pate zbog istospolne i druge neuzvrćene ljubavi i strasti. Kugleovo nesigurno korištenje građe izvora sastavljeno je iz brojnih konceptualnih nepodudarnosti, nelogičnosti i očiglednih protivrječnosti, često na vrlo značajnim mjestima njegove argumentacije. Značajnije od svega je to što je on pokušao da zaobiđe „spekulativne tvrdnje“¹⁴² (cjelokupne) islamske tradicije u prilog jednom navodno „doslovnom“ tumačenju Kur'ana koje je naklonjeno homoseksualnoj praksi predstavljajući ma-

141 Kao što je, na primjer, tvrdnja da „pravnici u klasičnom periodu nisu bili usaglašeni u vezi s pitanjem pravnog statusa analnog seksa među muškarcima“ (Kugle, „Sexuality, Diversity and Ethics“, str. 216), što se odnosi samo na način kategoriziranja *livata* u svrhu određivanja kazne, a ne i na to da nije postojao konsenzus o njegovom „pravnom statusu“, odnosno njegovoj kategoričkoj zabrani (*haram*).

142 Vidjeti, Kugle, „Sexuality, Diversity and Ethics“, str. 204.

štovitu rekonstrukciju pripovijesti o Lutovom narodu. Međutim, ta je rekonstrukcija krajnje spekulativna i, uprkos tome što Kugle tvrdi suprotno, on nije uspio ponuditi čak ni dijelom uvjerljivo tumačenje relevantnih ajeta. Ipak, uprkos svim ovim dokazima protiv, on tvrdi da je zaštitnik „doslovne specifičnosti“.¹⁴³

Do sada bi trebalo biti jasno da Kugleov cilj da pronade način na koji će istospolno ponašanje prikazati religijski dozvoljenim nije ostvaren, zato što su pripovijesti o Lutu suviše jasne i njihova značenja očigledna. Pitanja kao što je kategorička zabrana homoseksualnog ponašanja u islamskom pravu predstavljaju ono što učenjaci nazivaju *ma'lum min ed-din bi ed-darura* (pitanje „nužno priznato kao dio vjere“). Bog je jedan, Muhammed, s.a.v.s., je Njegov vjerovjesnik i posljednji Poslanik, molitvu je potrebno obavljati pet puta na dan, post u mjesecu ramazanu je obavezan, i drugi temelji vjere i vjerske prakse ulaze u ovu kategoriju pitanja, kao i neosporna zabrana istospolnog ponašanja, bluda, preljuba, konzumiranja alkohola, kockanja, ubistva, krađe i drugih sličnih djela.

Da bi argument bio ispravan, mora, u najmanju ruku, biti otvoren prema izvorima i tradiciji koji se istražuju. U isto vrijeme, ukoliko neko pogriješi, grešku mora priznati. Ponekad nije pod napuknut, nego mi ne znamo plesati. A Allah zna najbolje.

Dodatak

Kur'anski ajeti koji se odnose na Lutov narod

(a) Sura el-A'raf, 7:80–84. *I Luta – kad reče narodu svome: “Zašto činite razvrat koji niko prije vas na svijetu nije činio? (80) Vi sa strašću prilazite muškarcima umjesto ženama. Ta vi ste narod koji sve granice zla prelazi!” (81) A odgovor naroda njegova glasio je: “Istjerajte ih iz grada vašeg, oni su ljudi čistunci!” (82) I Mi smo njega i porodicu njegovu spasili, osim žene njegove; ona je ostala sa onima koji su kaznu iskusili. (83) I na njih smo kišu spustili, pa pogledaj kako su razvratnici skončali. (84)*

Sažetak: Počinje sukobom, Lut prekorijeva svoj narod zbog toga što sa strašću prilaze muškarcima umjesto ženama. Ovaj ajet ponavlja se u odlomku koje se odnosi na Luta u suri en-Neml (27:54-58) i usko je povezan s ajetima sure eš-Šu'ara' (26:160–175), gdje Lut prekorijeva svoj narod zbog ovog specifičnog djela i zbog toga što to čine iako im je Bog stvorio družbenice, tj. žene. Ljut zbog njegove propovijedi, narod mu prijete da će ga prognati i kazniti i njega i njegove sljedbenike jer se čuvaju da ostanu čisti. Zanimljivo je da oni koriste riječi *čisti* kao očitu suprotnost sebi samima, jer uživaju u nečistim i pogrešnim djelima. Nećemo pretjerati ako utvrdimo da oni čistoću više nisu smatrali vrlinom te su koristili taj pojam da ponize Luta i njegove sljedbenike, kao što je danas slučaj s

¹⁴³ Kugle, „Sexuality, Diversity and Ethics“, str. 200.

„puritanstvom“ onih koji prakticiraju predbračni celibat. Kad Bog kazni grad, Lut i njegovi sljedbenici spašeni su – svi osim njegove žene, koja je na drugom mjestu opisana kao primjer nekoga ko, poput Nuhove žene, ne vjeruje svom po-
božnom mužu i izdaje ga (*hanet*). Prema tome, njen bračni odnos pred Bogom ništa joj nije koristio (vidjeti suru et-Tahrim, 66:10).

(b) Sura Hud, 11: 77–83. *I kad izaslanici naši dođoše Lutu, on se zbog njih nađe u neprilici i bi mu teško pri duši, pa reče: „Ovo je mučan dan!“ (77) I narod njegov pohrli njemu – a i prije su radili sramotna djela. „O, narode moj“ – reče on – „eto mojih kćeri, one su vam čistije! Bojte se Allaha i pred gostima mojim me ne sramotite! Zar među vama nema razumna čovjeka?“ (78) „Ti znaš da nam nisu potrebne tvoje kćeri“ – rekoše oni – „ti doista znaš šta mi hoćemo.“ (79) „Ah, da ja samo imam moć“ – reče on – „ili da se mogu osloniti na nekog snažnog!“ (80) A melec rekoše: „O Lute, mi smo izaslanici Gospodara tvoga, oni tebi ne mogu nauditi. Ti kreni sa čeljadi svojom u gluho doba noći bez žene svoje, nju će zadesiti isto što i njih, i neka se niko od vas ne obazire! – Rok im je praskozorje, a zar praskozorje nije blizu?“ (81) I kada pade naredba Naša, Mi sve prevrnusmo, i ono što je bilo gore – bi dolje, i na njih spustismo kao kišu grumenje od pečena blata, koje je neprekidno sipalo, (82) obilježeno od Gospodara tvoga – a ono nije daleko ni od jednog nasilnika. (83)*

Sažetak: Luta su posjetila tri čovjeka, njemu neznana, melec u ljudskom obliku. Zabrinut za njihovu sudbinu kao stranaca u Sodomi, on se zbog njih rastužuje i vodi ih kući kao svoje goste. Vijest o njihovom prisustvu širi se, prema nekim egzegetama glas je proširila Lutova žena. Drugi opisuju da bi Lutov narod, koji je muško-muške seksualne odnose smatrao prirodnim, budući da su muškarci bili obdareni izuzetnom ljepotom, zahtijevao seksualni odnos s njima. Sasvim je sigurno da je narod opkolio njegovu kuću i tražio od njega da im preda svoje goste upravo zbog tog razloga. Lut preklinje muškarce da, umjesto da to čine, razmisle o njegovim kćerima, budući da su one za njih „čistije“. Egzegete su se razišli u vezi s pitanjem da li su kćeri o kojima se govori Lutovi potomci ili se fraza „moje kćeri“ (*benati*) odnosi na žene grada uopće (poslanici su duhovni „očevi“ svoga naroda) – tj. one žene koje su ovi muškarci napustili. Frazu „znaš da nam nisu potrebne tvoje kćeri“ egzegete su razumijevale na različite načine (o čemu smo govorili u tekstu). Potresen zbog odgovora muškaraca, Lut pred svojim gostima izražava osjećaj bespomoćnosti, nakon čega oni otkrivaju svoju pravu prirodu i poruku. Melec upućuju Luta da krene sa svojom porodicom i sljedbenicima, ali bez svoje žene, koja će iskusiti Božiju kaznu zajedno s narodom Sodome sljedećeg jutra.

(c) Sura el-Hidžr, 15:57–77. *i upita: „A šta vi hoćete, o izaslanici?“ (57) „Mi smo poslani narodu nevjerničkom“ – rekoše – (58) samo ćemo svu Lutovu čeljad spasiti (59) osim žene njegove, ona će, odlučili smo, s ostalima kaznu iskusiti.“ (60) I kad izaslanici dođoše Lutu, (61) on reče: „Vi ste, doista, ljudi neznani.“ (62) „Ne“ – rekoše oni – „Donosimo ti ono u što ovi stalno sumnjaju, (63) donosimo ti ono što će se, sigurno, dogoditi, a mi, zaista, istinu govorimo. (64) Izvedi čeljad svoju u gluho doba noći, a ti budi na začelju njihovu, i neka se niko od vas ne osvrće, već produžite u pravcu kuda vam se naređuje!“ (65) I Mi*

smo mu objavili ono što će se zbiti: da će oni, svi do posljednjeg, u svitanje uništeni biti. (66) U to dođoše stanovnici grada, veseli. (67) „Ovo su gosti moji“ – reče on – „pa me ne sramotite, (68) i bojte se Allaha, i mene ne ponizujte!“ (69) „A zar ti nismo zabranili da ikoga primaš?“ – povikaše oni. (70) „Ako već hoćete nešto činiti, eto kćeri mojih!“ – reče on. (71) A života mi tvoga, oni su u pijanstvu svome lutali. (72) I njih je zadesio strašan glas kad je Sunce izlazilo, (73) i Mi smo učinili da ono što je gore bude dolje, i na njih smo kao kišu grumenje od skamenjene gline sručili – (74) to su, zaista, pouke za one koji posmatraju – (75) on je pored puta, i sada postoji; (76) to je doista pouka za one koji vjeruju. (77)

Sažetak: Ovaj odlomak počinje s melecima gostima, koji su krenuli da unište narod Sodome nakon što su svjedočili njihovom rasipnom i grešnom ponašanju. Lut ih smatra strancima, sve dok oni ubrzo ne otkriju svoj identitet i poruku, upućuju Luta i njegovu porodicu da napuste Sodomu tokom noći, prije nego Bog spusti Svoj gnjev na grad. Prije noći, muškarci Sodome saznali su za prisustvo gostiju i zahtijevali su da imaju seksualne odnose s njima. Lut ih preklinje da se boje Boga i da ga ne posramljuju kao domaćina. Uzrujani zbog Lutovog neprekidnog preklinjanja, traže od njega da se ne upliće. Lut još jednom nudi svoje kćeri kako bi ih spriječio da traže druge muškarce. (Vidjeti objašnjenje za „kćeri“ u prethodnom sažetku u vezi sa surom Hud). Opijeni žudnjom i strašću, lutaju sve dok ih ne stigne Božija kazna u svitanje.

(d) Sura el-Enbija', 21:74–75. *I Lutu mudrost i znanje dadasmo i iz grada ga, u kom su stanovnici njegovi odvratne stvari činili, izbavismo – to, uistinu, bijaše narod razvratan i zao – (74) i u milost Našu ga uvedosmo; on je, doista, od onih dobrih. (75)*

Sažetak: Grad Sodoma opisan je kao onaj u kom se čine besramna djela, u kom stanuje zlo, razvratan narod. Lut, za razliku od njih, posjeduje znanje i mudrost, koje mu je podario njegov Gospodar. Pravedan i predan poslanik, Lut je prihvatio Božiju milost.

(e) Sura eš-Šu'ara', 26:160–175. *I Lutov narod smatrao je lažnim poslanike. (161) Kad im njihov brat Lut reče: „Kako to da se ne bojite?“ (160) Ja sam vam, sigurno, poslanik pouzdani, (162) zato se bojte Allaha i budite poslušni meni!“ (163) Za ovo od vas ne tražim nikakve nagrade, mene će Gospodar svjetova nagraditi. (164) Zašto vi, mimo sav svijet, s muškarcima općite, (165) a žene svoje, koje je za vas Gospodar vaš stvorio, ostavljate? Vi ste ljudi koji svaku granicu zla prelazite – (166) rekoše oni: „Ako se ne okaniš, o Lute, bit ćeš sigurno prognan.“ (167) „Ja se gnušam toga što vi radite“ – reče on; (168) „Gospodaru moj, sačuvaj mene i porodicu moju kazne za ono što oni rade!“ (169) I Mi smo sačuvali njega i porodicu njegovu – sve, (170) osim starice koja je ostala s onima koji su kaznu iskusili, (171) a zatim smo ostale uništili (172) spustivši na njih kišu – a strašne li kiše za one koji su opomenuti bili! (173) To je pouka, ali većina ovih neće da vjeruje, (174) a Gospodar tvoj je, zaista, silan i milostiv. (175)*

Sažetak: Lut je opisan kao brat svoga naroda, što, po nekim egzegetama, upućuje da je bio i porijeklom iz Sodome. Narodu je rečeno da se boje Boga i da

budu poslušni Lutu, koji nije tražio nikakvu materijalnu naknadu ili poziciju u svjetovnoj vlasti među njima. Uz poruku da se pokoravaju Bogu, Lut prekorijsava svoj narod – kao što to čini i na drugim mjestima u Kur'anu – zbog žudnje za drugim muškarcima i napuštanja onih žena koje je Bog stvorio da im budu družbenice. Er-Razi, ez-Zemahšeri i drugi daju tumačenje da riječi *a žene svoje, koje je za vas Gospodar vaš stvorio, ostavljate* upućuju na to da su muškarci bili zainteresirani samo za analnu penetraciju, ne i za vaginalni seks. Lutov narod odgovara prijeteći mu progonom. Lut se nije dao zastrašiti i negoduje zbog njihovog ponašanja i još jednom moli Boga za spas. Bog spašava Luta i njegovu cijelu porodicu izuzimajući njegovu ženu, koja je opisana kao *starica koja je ostala sa onima koji su kaznu iskusili*. Stanovnike grada stigla je Božija kazna – kiša skamenjene gline koja se na njih sručila i srušila grad (vidjeti odlomak iz sure el-Hidžr).

(f) Sura en-Neml, 27:54–58. *I Luta, kada reče narodu svome: „Zašto činite razvrat naočigled jedni drugih? (54) Zar zbilja sa strašću općite s muškarcima umjesto sa ženama? Vi ste, uistinu, bezumnici.“ (55) A odgovor njegova naroda glasio je: „Istjerajte Lutovu porodicu iz grada vašeg, oni su ljudi čistunci!“ (56) I Mi smo spasili njega i porodicu njegovu, sva osim žene njegove. Mi smo odredili da ona ostane s onima koji će kaznu iskusiti, (57) i pustili smo na njih kišu, a strašne li kiše za one koji su bili opomenuti! (58)*

Sažetak: Kao u odlomku sure el-A'raf, Lut i ovdje prekorijsava svoj narod što sa strašću prilazi muškarcima umjesto ženama. Izražava ogorčenost zbog toga što se oni upuštaju u takva djela naočigled jedni drugih (*ve entum tubsirun*). Ez-Zemahšeri smatra da se *tubsirun* odnosi na posmatranje srcem (*basar el-kalb*), koje služi kao neka vrsta moralnog kompasa. Prema tome, narod Sodome opisan je kao neko ko je znao da su muško-muški seksualni odnosi nemoralni, jer je Bog za muškarca stvorio ženu i obratno. Er-Razi, također, navodi ovo kao moguće tumačenje, dodajući mogućnost da su se stanovnici grada upuštali u homoseksualne odnose javno i da nisu ni pokušavali sakriti svoje nedolično ponašanje. Zato su opisani kao oni koji čine razvrat naočigled jedni drugih. Kao odgovor, narod je odlučio istjerati Luta i njegove sljedbenike iz grada, opisujući ih kao ljude čistunce (vidjeti odlomak iz sure el-A'raf i popratni komentar). Bog spašava Luta i njegovu porodicu osim njegove žene, koja ostaje s onima koje će stići Božija kazna.

(g) Sura el-Ankabut, 29:28–35. *I Luta. Kada narodu svome reče: „Vi činite razvrat kakav prije vas niko na svijetu nije činio: (28) s muškarcima općite, po drumovima presrećete, i na skupovima svojim najodvratnije stvari činite – odgovor naroda njegova bijaše: „Učini da nas Allahova kazna stigne, ako istinu govori!“ (29) „Gospodaru moj – reče on – pomози mi protiv naroda grešnog!“ (30) I kad izaslanici Naši Ibrahimu radosnu vijest donesoše, rekoše: „Mi ćemo uništiti stanovnike onoga grada, jer su njegovi stanovnici nevjernici.“ (31) „U njemu je Lut“ – reče Ibrahim – „Mi dobro znamo ko je u njemu“ – rekoše oni – mi ćemo njega i porodicu njegovu sigurno spasiti, osim žene njegove, ona će ostati s onima koji će kaznu iskusiti.“ (32) I kad izaslanici Naši dođoše Lutu, on se zbog njih sneveseli i uznemiri. „Ne boj se i ne brini se“ – rekoše oni – „mi ćemo tebe i porodicu tvoju spasiti,*

osim žene tvoje; ona će ostati s onima koji će kaznu iskusiti.“ (33) A na stanovnike ovoga grada spustit ćemo strašnu kaznu s neba zbog toga što su razvratnici.“ (34) I od njega smo ostavili vidljive ostatke ljudima koji pameti budu imali. (35)

Sažetak: Ovdje Lut narodu prigovara ne samo što opći s muškarcima, kao u drugim odlomcima, već i što presijeca puteve i na skupovima [svojim] čini zlodjela. Presretanje po putevima ovdje se odnosi na razbojništvo: zasjedu, ubijanje i krađu dobara putnika (ovako tumače ez-Zemahšeri i Ibn Kesir). Egzegete su se razišli u vezi s pitanjem zlodjela koja su činili na svojim skupovima: jedni misle da je riječ o homoseksualnim odnosima (ovo se stajalište pripisuje Mudžahidu), vulgarnom govoru i djelu (poput pričanja bestidnih šala, puštanja vjetera, smijanja [mišljenje koje Ibn Kesir pripisuje Ajši] i drugim takvim indiskretnim i neumjesnim ponašanjima. Dakle, Lutov narod izaziva Božiju kaznu, nakon čega Lut moli svoga Gospodara za pomoć. Meleci glasnici najprije posjećuju Ibrahima i obavještavaju ga o uništenju Sodome nakon što stignu u razvratni grad. Zabrinut, Ibrahim pita za Luta. Glasnici ga uvjeravaju da će spasiti Luta i njegovu porodicu, sve osim njegove žene, koja će biti uništena zajedno s njegovim narodom. Glasnici stižu i obraćaju se Lutu otkrivajući svoju misiju i ono što će se desiti njegovoj porodici.

(h) Sura es-Saffat, 37:133–136. I Lut je bio poslanik. (133) Mi smo njega i čitavu njegovu porodicu spasili – (134) osim starice, ona je nastradala s onima koji su nastradali – (135) a ostale smo uništili. (136)

Sažetak: Kao i u odlomku iz sure eš-Šu‘ara’, Lutova žena je opisana kao starica koja je nastradala. Lutovo poslanstvo je potvrđeno, a njegov narod, uključujući i njegovu ženu, uništen je zbog svoje neposlušnosti.

(i) Sura el-Kamer, 54:33–40. I Lutov narod u opomene nije vjerovao. (33) Na njihov vjetar pun pijeska poslamo – samo ne na Lutovu porodicu, nju u svitanje spasismo, (34) iz milosti Naše. Eto, tako Mi nagradujemo one koji zahvaljuju. (35) A on im je bio prijetio silom Našom, ali su oni u prijetnje sumnjali. (36) Oni su od njega goste njegove tražili, pa smo ih Mi oslijepili: „Iskusite kaznu Moju i prijetnje Moje!“ (37) A rano izjutra stiže ih kazna koju će neprestano osjećati. (38) „Iskusite kaznu Moju i prijetnje Moje!“ (39) A Mi smo im Kur’an učinili dostupnim za učenje napamet i pouku, pa ima li ikog ko bi pouku primio? (40)

Sažetak: Pored kiše od skamenjene gline koja se sručila na njih, muškarci koji su tražili Lutove goste opisani su kao slijepi (možda za kaznu što su činili razvrat naočigled jedni drugih, kao što je navedeno u suri en-Neml, 27:54, o čemu je bilo riječi ranije). Lut je stalno upozoravao svoj narod da će ga kazna stići ako ne bude slijedio put u skladu sa Božijom naredbom, ali su ga sunarodnjaci odbili i zanijekali njegovu poslaničku misiju. Zbog toga su pretrpjeli strašnu kaznu, koja predstavlja opomenu za one koji nemarno i prkosno zanemaruju Božije naredbe.

CONTEXT

Stručni članak / Professional Article

Džuma na Univerzitetu u Sarajevu – Kratki pregled reakcije medija, političkih stranaka i intelektualaca

Harun Karčić

Sažetak

U drugoj polovini 2016. godine studenti Univerziteta u Sarajevu dali su inicijativu da se ispiti ne zakazuju petkom, za vrijeme džuma-namaza. Senat Univerziteta udovoljio je njihovom zahtjevu; ipak, uslijedile su brojne negativne reakcije nevladinih organizacija, političkih stranaka i pojedinih intelektualaca iz Bosne i Hercegovine.

Ključne riječi: džuma-namaz, vjerske slobode, Bosna, muslimani, sekularizam

Uvod u polemiku o džuma-namazu

Početkom oktobra 2016. godine Studentski parlament Univerziteta u Sarajevu (SPUS) iznio je u javnost, kako se navodi u dopisu koji je upućen medijima, želju mnogih studenata da se pomjere predavanja i ispiti petkom kako bi muslimanski studenti mogli nesmetano obavljati (za njih) obaveznu molitvu – džuma-namaz.¹ Dotadašnja praksa bila je da studenti doslovno biraju između prisustva predavanjima ili ispitima i odlaska na džumu-namaz. Mnogi su, prema tvrdnjama iz Studentskog parlamenta Univerziteta u Sarajevu (SPUS), jednostavno htjeli uskladiti obje obaveze. Jedan od zagovarača studentske inicijative za usklađivanje džuma-namaza

1 “SPUS traži da studenti UNSA budu oslobođeni nastave i ispita u vrijeme džume”, <https://www.klix.ba/vijesti/bih/spus-trazi-da-studenti-uns-a-budu-oslobodjeni-nastave-i-ispita-u-vrijeme-dzume/161005082>, pristupljeno 22. 1. 2017.

i predavanja i ispita bio je Haris Zahiragić, tadašnji predsjednik SPUS-a. Početkom oktobra u jednoj izjavi medijima Zahiragić je rekao kako studenti osjećaju da su diskriminirani na vjerskoj osnovi zbog trenutne situacije: „Smatramo da se održavanjem nastave i ispita za vrijeme džuma-namaza (koji je vjerska obaveza pripadnika islamske vjeroispovijesti), ugrožavala njihova osnovna ljudska prava i kršili poborjani pozitivno-pravni propisi, jer ti studenti moraju birati između obavljanja vjerske obaveze i obrazovanja (sticanja znanja) zbog kojeg su i upisali fakultet. Dotadašnja praksa je bila da su profesori uglavnom, u vrijeme džuma-namaza, oslobađali obaveze predavanja samo studente islamske vjeroispovijesti, je bila diskriminirajuća prema pripadnicima drugih religija, kao i prema ženama – koji su dužni prisustvovati predavanjima, dok oni koji odu na džuma-namaz nisu dužni nadoknaditi tu nastavu – te su zloupotrebe tog prava bile čest slučaj. S druge strane, pojedini profesori, istina ne veliki broj, nisu vodili računa o tim vjerskim pravima studenata, te su zakazivali čak i ispite za vrijeme džuma-namaza.“² Zahiragić se pozivao na član 9. Evropske konvencije o ljudskim pravima, koja garantuje pravo na slobodu misli, savjesti i vjeroispovijesti te na član 14, koji propisuje zabranu diskriminacije po bilo kojem osnovu.

Prijedlog Zahiragića i ostalih studenata podrazumijevao je davanje studentima pola sata slobodnog vremena tokom petka, svake sedmice, u terminu klanjanja džuma-namaza, kao i nezakazivanje ispitnih rokova ili predavanja u tom terminu. Ipak, takav potez za pojedine je bio jednak narušavanju sekularnog karaktera Bosne i Hercegovine.

Ovaj rad nastoji odgovoriti na pitanje: Kakve su bile reakcije bosanskohercegovačke javnosti na odluku Senata Univerziteta u Sarajevu da se ne zakazuju predavanja i ispitni rokovi petkom, u vrijeme džuma-namaza? Prije daljnje analize, neophodno je definirati sekularizam i iznijeti primjere uređivanja religije i države u svijetu.

O tipologijama sekularizma u svijetu

Među teoretičarima sekularizma širom svijeta (Jose Casanova,³ Charles Taylor,⁴ Peter Berger) ne postoji nijedna unificirana i općeprihvaćena definicija sekularizma. Usto, ne postoji ni međunarodna konvencija koja standardizira definiciju i karakteristike sekularizma, kao ni sekularne države.

Osnovno značenje latinske riječi *saeculum* podrazumijeva sve što ne pripada

2 "Senat UNSA odlučio: Studenti će imati slobodno vrijeme za džumu, misu i druge vjerske obrede", <https://www.klix.ba/vijesti/bih/senat-uns-a-odlucio-studenti-ce-imati-slobodno-vrijeme-za-dzumu-misu-i-druge-vjerske-obrede/161228050>, pristupljeno 22. 1. 2017.

3 J. Casanova, "The Secular and Secularisms", *Social Research*, 76:4 (2009), 1049-1066. Dostupno na: <http://www.jstor.org/stable/40972201>.

4 Charles Taylor, *A Secular Age* (Belknap Press of Harvard University Press, 2007).

religiji, odnosno bilo kakvu filozofiju koja razvija etiku bez oslanjanja na religiju. Naravno, takva definicija nije dovoljna da se pojasni razlika između Sjedinjenih Američkih Država, bivšeg Sovjetskog Saveza i Francuske – od kojih svako za sebe kaže da je sekularna država, ali uz goleme razlike u implementaciji istog državnog uređenja. Ipak, koncept sekularizma jednostavan je: vjerske grupe ne smiju se uplitati u državna pitanja, a država se ne smije uplitati u vjerska pitanja. Da bi se jedna država mogla smatrati sekularnom, neophodno je da ispuni dva kriterija. Prvi je da njen ustav deklarira vjersku neutralnost, odnosno da nijednu religiju ne proglašava za službenu. Drugi kriterij jeste da sudovi i zakonodavna tijela budu lišeni bilo kakvih institucionalnih veza s religijom. U praksi, situacija je ponekad drugačija i način na koji će jedna država urediti svoj odnos prema religiji oblikovat će ideološka previranja između zagovornika i protivnika uloge religije u državi.⁵

Utjecajni sociolog i teoretičar Peter Berger u svojim djelima razlikuje tri vrste sekularizma.

Američki model. Prvi model sekularizma jeste onaj u Sjedinjenim Američkim Državama. Ta definicija sekularizma podrazumijeva benigno institucionalno razdvajanje religije od državnih struktura bez postojanja animoziteta države prema vjerskim zajednicama. Država sve vjerske zajednice i organizacije tretira jednako, dozvoljava im određen stepen autonomije te pruža ograničenu finansijsku podršku kao i poreske olakšice. Ipak, odvajanje religije od države ne znači da vjera nije prisutna u državi ili u američkom društvu – oba doma Kongresa imaju vjerske službenike koji svakog dana molitvom započinju zasjedanje Kongresa. Isto je i prilikom početka svakog zasjedanja Vrhovnog suda SAD-a, gdje je jedan od sudskih službenika zadužen da molitvom prizove Božiju milost pred početak suđenja. Svjedoci suda u sudskom postupku polažu vjersku zakletvu stavljajući ruku na Bibliju, kao što čine i državni funkcioneri, uključujući i predsjednika SAD-a, a zakletvu završavaju riječima: „Tako mi Bog pomogao“ (*So help me God*).

Francuski model. Drugu vrstu sekularizma, prema Bergeru, karakterizira antivjerska nastrojenost i pokušaj da se potisne utjecaj religije iz javne sfere, što je bio slučaj u Francuskoj nakon revolucije 1789. godine. Francuski koncept državnog uređenja razvio se s anticrkvenim stavom i ciljem da se potisne bilo kakvo javno ispoljavanje vjerskih simbola i djelovanje vjerskih zajednica u državnim strukturama. Istovremeno, francuski zakoni strogo štite ispoljavanje vjere u privatnoj sferi. Ipak, i u Francuskoj, koja često simbolizira rigidno odvajanje religije od države, brojni su primjeri gdje se iz državnog budžeta finansira obnova crkava. Pored toga, u dvije oblasti na istoku zemlje, Alzasu i Loreni, koje su bile dio Njemačke za vrijeme donošenja Zakona o razdvajanju crkve i države iz 1905. godine, u državnim školama odvija se vjerska nastava i niko ne postavlja pitanje ugroženosti sekularizma.

Komunistički model. Treća vrsta sekularizma ne samo da zahtijeva striktno odvajanje religije i države nego je i neprijateljski nastrojena prema religiji. Takav je bio

5 Harun Karčić, "Tipologije sekularizma", *Preporod* (13. januar 2018).

slučaj s bivšim komunističkim državama poput Sovjetskog Saveza i Jugoslavije, a danas se taj model i dalje prakticira u zemljama poput Kine, Sjeverne Koreje i Kube. Pristalice takvog sekularizma ne samo da žele fanatično potisnuti ispoljavanje vjere u javnoj sferi već to žele spriječiti i u privatnom životu. To se praktikuje danas u Kini, gdje su vlasti u autonomnoj i pretežno muslimanskoj pokrajini Xinjiang zabranile ujgurskim muslimanima – preciznije državnim službenicima, studentima i nastavnicima – ramazanski post, dnevni namaz, puštanje brade muškarcima, nošenje mahrame ženama i nadijevanje muslimanskih imena.⁶

O sekularizmu i vjerskim slobodama u Bosni i Hercegovini

Princip odvojenosti države i vjere podrazumijeva autonomiju vjerskih zajednica u odnosu na državu a istovremeno i nezavisnost državnih vlasti u odnosu na vjerske zajednice. Iako državni Ustav i entitetski ustavi izričito ne propisuju princip sekularne države, isti je sadržan u članu 14. Zakona o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica, koji ustanovljava zabranu državne religije.⁷ To, međutim, ne znači da sekularna država ne treba poštovati vjerske slobode svojih građana. Ustav Bosne i Hercegovine, kao i ustavi njenih entiteta, Federacije Bosne i Hercegovine i Republike Srpske, inkorporirali su brojne međunarodne odredbe o zaštiti ljudskih prava i vjerskih sloboda, čineći ih direktno primjenjivim u državi i dajući im prioritet nad domaćim zakonima.⁸ Naprimjer, članom II/2 Ustava BiH garantovana je direktna primjena prava i sloboda iz Evropske konvencije, dok je članom II/4 garantovano uživanje prava i sloboda iz Međunarodnog ugovora o građanskim i političkim pravima i opcionih protokola (koji sadrže garancije o slobodi ispoljavanja misli, savjesti i vjere). Članom II/2 Ustava FBiH garantovane su osnovne slobode, poput slobode mišljenja, savjesti i uvjerenja, zatim slobode religije, uključujući njeno privatno i javno ispovijedanje.

Državnim Zakonom o slobodi vjere zagwarantirana je sloboda savjesti,⁹ kao i pravni status crkava i vjerskih zajednica. Prema Zakonu, crkve i vjerske zajednice jesu ustanove i organizacije vjernika, zasnovane u skladu s vlastitim propisima, vjerama, tradicijama i praksom. Zakonom je priznat pravni status četiri „tradi-

6 Dylan Reaves, “Peter Berger and the Rise and Fall of the Theory of Secularization”, *Denison Journal of Religion*, 11 (2012), str. 11-19; dostupno i na: <http://digitalcommons.denison.edu/religion/vol11/iss1/3>.

7 Zakon o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica u BiH (Zakon o slobodi vjere), *Službeni glasnik BiH*, 5/04

8 Ehlimana Memišević, „Savremeno regulisanje slobode religije ili uvjerenja u Bosni i Hercegovini, Hrvatskoj, Srbiji i Crnoj Gori“, u: *Sloboda vjere ili uvjerenja: priručnik* (Sarajevo: Centar za napredne studije, 2015), str. 481.

9 Vidjeti: Zakon o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica u BiH (Zakon o slobodi vjere), *Službeni glasnik BiH*, 5/04.

onalne“ vjerske zajednice: Islamske zajednice, Srpske pravoslavne crkve, Katoličke crkve i Jevrejske zajednice. Istim Zakonom, priznatim vjerskim zajednicama zajamčena su mnogobrojna prava, uključujući pravo na okupljanje, obavljanje zajedničkih poslova te prikupljanje sredstava za izgradnju i korištenje vjerskih objekata.

Pitanja od zajedničkog interesa za državu i vjerske zajednice uređuju se međusobnim sporazumima koje zaključuje Predsjedništvo BiH, Vijeće ministara ili vlade entiteta, s jedne, i vjerske zajednice, s druge strane. Za razliku od Katoličke i Pravoslavne crkve u BiH, koje su potpisale sporazum sa državom kako bi zaštitile vjerske slobode svojih vjernika, Islamska zajednica još uvijek nije potpisala sličan sporazum sa državom BiH.

Predsjednik SPUS-a Haris Zahiragić nepostojanje sporazuma sa državom naveo je kao jedan od razloga za pojedinačne inicijative poput njegove: „U sekularnim državama, odnosi države i priznatih vjerskih zajednica, uređuju se ugovorom koji propisuje obaveze države prema tim vjerskim zajednicama. BiH iz političkih razloga nije potpisala ugovor samo s Islamskom zajednicom, dok je sa ostale dvije vjerske zajednice to urađeno. Tim ugovorom bi sva vjerska prava, ne samo za studente, nego za sve pripadnike islamske vjeroispovijesti u državi, bila zagarantovana. Od kada smo preuzeli mandat imamo opravdane zahtjeve studenata za regulisanjem pitanja obavljanja centralne molitve koja je vjerska obaveza, i kao takva ljudsko pravo, međutim, prvo smo željeli dati svoj doprinos novom, revolucionarnom, Zakonu o visokom obrazovanju, pozabaviti se stanjem u studentskim domovima, staviti studente u fokus reformi, fokus razgovora sa Vladom, u punom kapacitetu dobiti propisanu autonomiju u Senatu i ostalim organima Univerziteta, te nakon što smo to uspješno uradili na našu agendu je došao i ovaj opravdan zahtjev velikog broja naših studenata.“¹⁰

Odluka Senata UNSA o džuma-namazu

Nakon polemike koja je trajala nekoliko sedmica, kako u javnosti, tako i u medijima, početkom januara 2017. godine Senat Univerziteta jednoglasno je donio preporuku kojom podržava inicijativu studenata da se u terminima vjerskih obreda studentima Univerziteta u Sarajevu omogućava nesmetano obavljanje vjerskih obaveza, ne samo petkom za vrijeme džuma-namaza nego i vikendima, kada se održavaju neki oblici nastave. Senat Univerziteta u Sarajevu preporučio je tim zaključkom organizacionim jedinicama Univerziteta u Sarajevu da u pripremi akademskog kalendara i drugih dokumenata koji uređuju plan i program, aktiv-

10 “Senat UNSA odlučio: Studenti će imati slobodno vrijeme za džumu, misu i druge vjerske obrede”, <https://www.klix.ba/vijesti/bih/senat-uns-a-odlucio-studenti-ce-imati-slobodno-vrijeme-za-dzumu-misu-i-druge-vjerske-obrede/161228050>, pristupljeno 22. 1. 2017.

nosti, izvođenje nastave i ispita – vode računa da ne zakazuju akademske obaveze petkom od 11.45 do 13.00 u periodu zimskog računanja vremena odnosno od 12.45 do 14.00 sati u periodu ljetnog računanja vremena. Senat je također preporučio organizacionim jedinicama i nastavnom osoblju da, u slučaju zakazivanja obaveza u danima vikenda, vode računa o terminima centralnih sedmičnih molitvi pripadnika katoličke i pravoslavne vjeroispovijesti, kao i ostalih vjerskih zajednica – te da u tim terminima ne zakazuju akademske obaveze.¹¹

Rektor Univerziteta u Sarajevu Rifat Škrijelj izjavio je: „Preporučuje se da se svi studenti Sarajevskog univerziteta tretiraju na isti način od dekana fakulteta, tako da preporuka Senata Univerziteta koju smo usvojili udovoljava zahtjevu i inicijativi studenata koja je bila pravno utemeljena i poklapa se s našim nastojanjem i poštovanjem svih ljudskih prava, uključujući i prava na vjeroispovijest i prakticiranje vjere u okvirima u kojima je to moguće, a da se ne remeti nastavni proces.“¹² Rektor Škrijelj dodao je da se inicijativa Studentskog parlamenta odnosila samo na studente muslimane, ali da su oni na sjednici Senata UNSA kazali da žele proširiti tu inicijativu i preporuku na sve studente kako ne bi bilo diskriminacije. Dodao je da su bili zadovoljni stavovima studenata koji su iznijeti na sjednici Senata te da su jednoglasno odlučili da udovolje svojim studentima i prilagode svoj način rada kao univerzitet. „Htio bih naglasiti da je i do sada bila takva praksa, da je većina dekana imala razumijevanja za zahtjev većinskog dijela studenata muslimana. I do sada su studenti na većini fakulteta mogli nesmetano odlaziti na džumu, ali ovaj put smo to proširili na sve vjerske konfesije koje studiraju na Sarajevskom univerzitetu sa željom da ne bude diskriminacije, ali da udovoljimo tom zahtjevu mladih ljudi“ – dodao je rektor Škrijelj.¹³

Uzimajući u obzir da je Senat UNSA fakultetima uputio preporuku, a ne obavezujuću instrukciju, da prilagode vrijeme održavanja nastave i ispita tokom džuma-namaza, postavilo se pitanje poštivanja tog akta od strane profesora. Na to je rektor Škrijelj odgovorio: „Ako se dogodi da se ova preporuka ne uvažava, razgovarat ćemo da se to riješi na jedan fleksibilan način. Nismo željeli donijeti krutu odluku koja se mora provoditi. Islamska zajednica nema potpisan sporazum, odnosno država Bosna i Hercegovina nema riješeno to pitanje potpisanim sporazumom. Sporazumom je riješeno s predstavnicima katolika i pravoslavaca, ali ne i s Islamskom zajednicom. Zbog nedostatka tog sporazuma, a iz opreza, mi kao Univerzitet smo to imali u vidu i nismo željeli donijeti odluku koja nije utemeljena u jednom potpisanim sporazumu, ali smo htjeli poštivati i vjerska prava muslimana. Jer to što neko na političkom nivou osporava potpisivanje sporazu-

11 “Senat UNSA odlučio: Studenti će imati slobodno vrijeme za džumu, misu i druge vjerske obrede”, <https://www.klix.ba/vijesti/bih/senat-uns-a-odlucio-studenti-ce-imati-slobodno-vrijeme-za-dzumu-misu-i-druge-vjerske-obrede/161228050>, pristupljeno 22. 1. 2017.

12 “Reakcije / Džuma i studenti: Šta su o odluci Senata UNSA rekli Škrijelj, Rijaset, Dodik...”, <http://www.radiosarajevo.ba/metromahala teme/senat-uns-a/249171>, pristupljeno 22. 1. 2017.

13 Reakcije / Džuma i studenti: Šta su o odluci Senata UNSA rekli Škrijelj, Rijaset, Dodik...”, <http://www.radiosarajevo.ba/metromahala teme/senat-uns-a/249171>, pristupljeno 22. 1. 2017.

ma, mi nismo željeli biti dio te politike, već biti dio dijela društva koje poštuje jednakopravnost kao vodilju društva u BiH.¹⁴

Reakcije na odluku Senata UNSA

Nakon preporuke Senata Univerziteta u Sarajevu da profesori prilagode održavanje nastave i ispita kako se ne bi podudarali s džuma-namazom, uslijedile su reakcije iz raznih sfera bosanskohercegovačkog društva. Većina reakcija na odluku Senata bila je negativna, uključujući i pojedine studentske i nevladine organizacije koje se, barem deklarativno, zalažu za zaštitu ljudskih prava. Suad Beganović, predstavnik studentske asocijacije na Filozofskom fakultetu u Sarajevu, izjavio je kako je odluka bila nepotrebna, jer su i do tada studenti mogli slobodno praktirati ono što im vjera propisuje. „I do sada u praksi nije bilo nikakvih problema da studenti idu na džumu. Nisu bili sankcionisani zbog toga. Profesori su im to uvažavali. Ne vidim da će ova mjera doprinijeti išemu. Smatram da će to ostati čisto u domenu skupljanja političkih poena. Moramo znati da je Haris Zahiragić i politička činjenica, ne samo studentski predstavnik“, izjavio je Beganović.

Bez izričitog slaganja s odlukom ili kritike na odluku Senata, Sarajevski otvoreni centar, nevladina organizacija koja se bori za zaštitu ljudskih prava i građanskih vrijednosti, izdao je saopštenje u kojem se navodi: „Nadamo se da će u narednom periodu Senat Univerziteta u Sarajevu na isti način pristupiti i velikom broju pritužbi koje su im uputili studenti Univerziteta, a koje se također tiču diskriminacije i govora mržnje, zabranjenih istim pravnim aktima koji su bili osnov i za gore navedeni zaključak; konkretno, članom 9. Europske konvencije o ljudskim pravima, te Zakonom o zabrani diskriminacije BiH, Zakonom o ravnopravnosti spolova BiH, Okvirnim zakonom o visokom obrazovanju u Bosni i Hercegovini i Zakonom o visokom obrazovanju Kantona Sarajevo. Naime, u martu 2016. godine, nakon javnih homofobnih, transfobnih i diskriminatornih istupa predsjednika Studentskog parlamenta Univerziteta u Sarajevu Harisa Zahiragića, veliki broj studenata svih fakulteta Univerziteta u Sarajevu, kao i Sarajevski otvoreni centar, obratili su se Rektoratu i Senatu Univerziteta u Sarajevu tražeći reakciju na javno kršenje ljudskih prava lezbejki, gej, biseksualnih, transrodnih i interspolnih osoba pod okriljem Univerziteta u Sarajevu. Senat UNSA-e se do danas nije oglasio po ovom pitanju.“¹⁵

Još oštrije od Sarajevskog otvorenog centra reagovao je *Krug 99*, koji okuplja, prema vlastitim navodima, nezavisne bosanskohercegovačke intelektualce. U svom

14 „Reakcije / Džuma i studenti: Šta su o odluci Senata UNSA rekli Škrijelj, Rijaset, Dodik...“, <http://www.radiosarajevo.ba/metromahala teme/senat-uns/249171>, pristupljeno 22. 1. 2017.

15 „Reakcije / Džuma i studenti: Šta su o odluci Senata UNSA rekli Škrijelj, Rijaset, Dodik...“, <http://www.radiosarajevo.ba/metromahala teme/senat-uns/249171>, pristupljeno 22. 1. 2017.

saopštenju, predstavnici udruženja *Krug 99* izjavili su da je Senat svojom odlukom o poštivanju prava studenata na džuma-namaz petkom urušio vlastiti autoritet: „Odlukom o neodržavanju predavanja i ispitnih rokova na fakultetima UNSA-e petkom zbog klanjanja džuma-namaza Senat Univerziteta u Sarajevu je pokazao političko sljepilo nesagledivih razmjera. Prije svega na urušavanju autoriteta Univerziteta koji je tako dugo gradio svoj identitet slobodne obrazovne i naučne institucije, neovisne od bilo kakvih vanakademske kriterija i utjecaja. A više od toga na srozavanju njegovog ugleda u međunarodnim okvirima i odnosima sa relevantnim institucijama iste vrste u svijetu. Vjerovati je da se iza ove odluke ne krije pritisak onih snaga koje su takvim postupcima destabilizirali vlastita društva i države, i u kojima su u konačnici doživjeli poraz, namećući ideologije suprotne znanosti i prosvijećenosti, niti da se iza Odluke skriva interes i namjera da se kontinuiranom destrukcijom javnog univerziteta ostvare interesi razvoja privatnih fakulteta i univerziteta. Mimikrijska je podvala pozivanje na konvencije o zaštiti ljudskih prava u obrazloženju ove odluke, kada ta prava nisu ni bila ugrožena ni u jednom registrovanom pojedinačnom slučaju. Naprotiv, ona će biti tek sada povrijeđena za najbrojniju skupinu studenata i nastavnika. Ostaje na nadležnim institucijama da procjene koliko je, i u kojoj mjeri, ovakva odluka u suprotnosti sa Zakonom o radu.“¹⁶

Reagovala je i nekolicina profesora Univerziteta u Sarajevu, poznatih po svojim ljevičarskim stavovima. Profesor Filozofskog fakulteta u Sarajevu Enver Kazaz smatra da je Senat podržao „otvorenu erdoganizaciju FbiH“, odnosno da se time studenti muslimani – privileguju u odnosu na studente drugih vjerskih opredjeljenja. Kazaz je dodao: „Ne samo da je ova odluka suštinski diskriminatorna prema studentima nemuslimanima, već je na ovaj način univerzitetski senat otvoreno udario i na proklamovani sekularizam u državi. U svemu ovome možda je najtragičnije to što se pokazalo da u rukovodstvu univerziteta sjede ljudi koji su mnogo radikalniji čak i od njihovih uzora iz pojedinih političkih partija.“¹⁷ Slične stavove iznio je i Slavo Kukić, profesor s Univerziteta u Mostaru, koji je odluku nazvao „tragičnom“ i dodao: „Svjedočimo tragediji civilizacije u srcu Evrope. Kao što sam i ranije govorio, nemam ništa protiv religije i prava svakog pojedinca da slobodno izražava svoja vjerska ubjeđenja. Međutim, prekidanje rada na fakultetima da bi studenti išli u džamije je nezapamćen udar na sekularno uređenje BiH, kakav do sada nije zabilježen.“¹⁸ Profesor na Fakultetu političkih nauka u Sarajevu Asim Mujkić opisao je odluku kao „političko izivljavanje“ i dodao da ova „odluka predstavlja sastavni dio ideološkog marša prema institucijama obrazovanja, koje sada obuhvaća od jaslica, odnosno obdaništa pa do visokog školstva, jednu vrstu identitetskog discipliniranja, jer će taj princip sada postati jedan od ideoloških markera na temelju kojega će se

16 ”Mimikrijski karakter odluke Senata UNSA o džuma-namazu”, <http://krug99.ba/krug-99-mimikrijski-karakter-odluke-senata-uns-a-o-dzuma-namazu/>, pristupljeno 22. 1. 2017.

17 ”Islamizacija: Vjera gospodar fakulteta”, <https://www.rtvbn.com/3846857/islamizacija-vjera-gospodar-fakulteta>, pristupljeno 22. 1. 2017.

18 ”Islamizacija: Vjera gospodar fakulteta”, <https://www.rtvbn.com/3846857/islamizacija-vjera-gospodar-fakulteta>, pristupljeno 22. 1. 2017.

neke ljude prozivati, odnosno, na temelju kojega će neko stjecati političku podobnost. Dakle, to je jedan politizirani zakon.¹⁹

U cijelu polemiku o pitanju usklađivanja vjerskog prava na obavljanje džuma-namaza muslimanskih studenata UNSA i održavanja predavanja i ispita uključio se i predsjednik bosanskohercegovačkog entiteta Republika Srpska Milorad Dodik. Dodik je kazao da ga odluka Senata ne iznenađuje, kao što ga nije iznenadila ni nedavna odluka da se na centralnoj proslavi Nove godine u Sarajevu ne toči alkohol: „Ništa tu nije novo, ništa se novo ne dešava. Univerzitet je javna institucija, ali natjerati i dovesti u poziciju nastavu određenim vjerskim obilježavanjima, nije ništa novo. Imamo i situaciju da Parlament prekida s radom u vrijeme islamske molitve i pravi se pauza.“²⁰

Političke stranke Socijaldemokratska partija BiH, Demokratska fronta i Građanski savez izdali su zajedničko saopštenje, u kojem navode kako odluku Senata Univerziteta u Sarajevu smatraju „nasrtajem na sekularizam i princip odvojenosti vjere i države“.²¹ Navedene stranke smatraju da je uvođenje vjerskih obreda u rasporede predavanja i ispita korak ka suspenziji građanskih prava na najvećem javnom univerzitetu u Bosni i Hercegovini: „Ovom se odlukom, naime, nastava faktički zabranjuje petkom poslijepodne. Smatramo isto tako da je Senat ovim pokazao da želi na velika vrata islamske vjerske običaje uvesti kao pravila ponašanja na Univerzitetu u Sarajevu. Sasvim je jasno, naime, da nema drugih molitvi i običaja na koje se računa ovom odlukom. Ovom odlukom Senata, Univerzitet u Sarajevu postaje prvi u Evropi koji vjerske principe uvodi u svoju organizaciju.“

Tri spomenute stranke ističu da „nema nikakve sumnje da ovo nije odluka u korist muslimanskih vjernika među studentima, nego odluka protiv tihe većine studenata koji žele prisustvovati nastavi i normalno studirati bez vjerske stege“.²² Ova odluka, smatraju, nije u korist vjerskih sloboda muslimana, koji u Sarajevu čine dominantnu većinu, nego nasrtaj na prava nemuslimana. „Kao stranke dosljedno i trajno opredijeljene za građansku Bosnu i Hercegovinu, za jednakost svih naših građana na svakom koraku naše zemlje, smatramo da ova odluka samo doprinosi daljnjim podjelama i nejednakostima. Sarajevo, i to ne bilo ko u Sarajevu nego Univerzitet, je ovim putem još jednom pokazalo da nije spremno tamo gdje može i gdje je većina drugima omogućiti ništa od onoga što traži za sebe i za 'svoje' tamo gdje su oni manjina.“²³

19 “Džuma u funkciji identitetskog discipliniranja: Ideološki marš ka institucijama obrazovanja u BiH“, <http://kliker.info/dzuma-u-funkciji-identitetskog-discipliniranja-ideoloski-mars-ka-institucijama-obrazovanja-u-bih/>, pristupljeno 22. 1. 2017.

20 „Reakcije / Džuma i studenti: Šta su o odluci Senata UNSA rekli Škrijelj, Rijaset, Dodik....“, <http://www.radiosarajevo.ba/metromahala teme/senat-uns/249171>, pristupljeno 22. 1. 2017.

21 „Reakcije / Džuma i studenti: Šta su o odluci Senata UNSA rekli Škrijelj, Rijaset, Dodik....“, <http://www.radiosarajevo.ba/metromahala teme/senat-uns/249171>, pristupljeno 22. 1. 2017.

22 „Reakcije / Džuma i studenti: Šta su o odluci Senata UNSA rekli Škrijelj, Rijaset, Dodik....“, <http://www.radiosarajevo.ba/metromahala teme/senat-uns/249171>, pristupljeno 22. 1. 2017.

23 „Reakcije / Džuma i studenti: Šta su o odluci Senata UNSA rekli Škrijelj, Rijaset, Dodik....“, <http://www.radiosarajevo.ba/metromahala teme/senat-uns/249171>, pristupljeno 22. 1. 2017.

Islamska zajednica je bila jedna od rijetkih, ako ne i jedina institucija, koja je podržala ovaj potez Senata. Sarajevski muftija i fetva-i emin Islamske zajednice Enes ef. Ljevaković izjavio je: „Studenti će sada bez problema i strahova da će biti kažnjeni moći obaviti svoje vjerske obaveze. Ovo je logična i očekivana odluka Senata kojom je ispunjeno ljudsko pravo. Mi im se zahvaljujemo što su prepoznali potrebu sarajevskih studenata.“²⁴

Pozitivni primjeri iz svijeta

Iako se u Bosni i Hercegovini vodila relativno žustra polemika o pitanju usklađivanja predavanja i ispita s obavljanjem džuma-namaza, u nekim zemljama Evrope to ne predstavlja problem niti je predmet javne polemike. Jedan primjer dobre prakse može se pronaći u Statutu Medicinskog fakulteta Univerziteta u Birminghamu. Na toj visokoškolskoj ustanovi, kako se navodi u Statutu, studentima se omogućava da napuste predavanja ili vježbe kako bi obavili džuma-namaz, pod uvjetom da na vrijeme obavijeste profesora ili asistenta. Studentima se, zauzvrat, savjetuje da sjede blizu izlaznih vrata kako bi mogli napustiti predavanje ili vježbe sa što manje buke i ometanja drugih studentata.²⁵

Na zvaničnoj stranici Univerziteta City u Londonu²⁶ navedeno je da se džuma-namaz obavlja u tri termina unutar kampusa. Drugim riječima, Univerzitet City nije dopustio studentima da budu odsutni s predavanja tokom džume, ali im je omogućio tri termina za namaz kako bi svoj raspored mogli uskladiti s barem jednim terminom. Muslimanima su osigurane dvije prostorije za molitvu, jedna za muškarce i druga za žene, dok se džuma-namaz obavlja u velikoj Sali, koja je otvorena za sve koji joj žele prisustvovati.

Na Univerzitetu Oxford džumanamaz se obavlja u univerzitetskoj džamiji, i to u dva termina. Studentima se nude četiri lokacije na kojima mogu obaviti džuma-namaz tako da studenti muslimani uvijek mogu mimo predavanja klanjati džuma-namaz u jednom od dva termina, na četiri ponuđene lokacije unutar univerzitetkog kampusa.

Na Univerzitetu Cambridge udruženje muslimanskih studenata organizira klanjanje džuma-namaza u crkvi Sv. Kolumba. Studenti tokom molitve prekriju crkvene relikvije kako bi im namaz bio ispravan. Džuma obično počinje u 13.15 i završi u 13.45, tako da studenti imaju dovoljno vremena da stignu na popod-

24 „Reakcije / Džuma i studenti: Šta su o odluci Senata UNSA rekli Škrijelj, Rijaset, Dodik....“, <http://www.radiosarajevo.ba/metromahala/teme/senat-uns/249171>, pristupljeno 22. 1. 2017.

25 Hamza Ridžal, „DŽUMA SE KLANJA I NA OXFORDU, HARVARDU, MIT-U, YALEU...“, [HTTP://STAV.BA/DZUMA-SE-KLANJA-I-NA-OXFORDU-HARVARDU-MIT-U-YALEU/](http://STAV.BA/DZUMA-SE-KLANJA-I-NA-OXFORDU-HARVARDU-MIT-U-YALEU/), pristupljeno 22. 1. 2017.

26 Vidjeti zvaničnu internet-stranicu Univerziteta: <https://studenthub.city.ac.uk/student-life/faith-belief-culture/muslim-prayer>.

nevna predavanja. Studentima je na raspolaganju i džamija „Ebu Bekr“ unutar univerzitetskog kampusa, gdje se džuma-namaz klanja u dva termina tokom cijele godine.²⁷

Pored univerziteta, nekoliko evropskih država također je fleksibilno pristupilo spomenutom pitanju. Španija je eklatantan primjer. Naime, u Ugovoru između Španije i Islamske komisije Španije, član 12.3. izričito omogućava muslimanskim učenicima u svim javnim školama da budu odsutni s nastave za vrijeme džuma-namaza, petkom, kao i za vrijeme drugih vjerskih praznika.²⁸ Sličan pristip vidljiv je u Ugovoru između Islamske zajednice i Crne Gore (*Ugovor o uređenju odnosa iz zajedničkog interesa između vlade Crne Gore i Islamske Zajednice u Crnoj Gori*). Član 9. spomenutog ugovora navodi kako su strane saglasne da će zaposlenima kod poslodavca omogućiti, u skladu s aktima poslodavca, mogućnost korištenja odmora u toku radnog vremena radi obavljanja džuma-namaza.²⁹

Umjesto zaključka

Bosna i Hercegovina, kao i ostale bivše komunističke države Jugoistočne i Istočne Evrope, i dalje prolazi kroz tranzicijsku fazu, preciznije kroz tri tranzicije – od komunizma prema demokratiji, od rata prema miru i od nezavisne države prema zemlji članici Evropske unije. Koliko god bilo bitno reformisati državne zakone i približiti ih zakonima Evropske unije, toliko je i bitno prihvatiti najbolju praksu evropskih zemalja o pitanju uređivanja multikonfesionalnih država, proširivanja vjerskih sloboda i razvijanja jednog liberalnog razumijevanja sekularizma.

Cjelokupna polemika o pitanju usklađivanja džuma-namaza s predavanjima i terminima ispita izazvala je žustru i nepotrebnu polemiku. Ono što je na evropskim univerzitetima, barem u većini slučajeva, općeprihvaćeno kao pravo na ispoljavanje vjerskih osjećanja, u Bosni i Hercegovini se pretvorilo u priču o narušavanju sekularizma, islamizaciji države i „erdoganizaciji“ visokoškolskih ustanova. Evidentno je iz izjava predstavnika političkih stranaka i intelektualnih krugova da većina citiranih pojam sekularizma tumači na jedan veoma restriktivan i krajnje marksistički način – sekularizam u kojem vjera nema apsolutno nikakvo mjesto u javnoj sferi, u kojoj je vjera svedena isključivo na privatnu sferu. Ovdje je važno napomenuti da u svijetu ne postoji općeprihvaćena definicija sekularizma i da se taj pojam znatno razlikuje u Evropi i SAD-u. Sjedinjene Američke Države, u kojima novoizabrani predsjednik polaže zakletvu držeći ruku na Bibliji, jesu sekularna država.

27 Dostupno na: <https://studenthub.city.ac.uk/student-life/faith-belief-culture/muslim-prayer>.

28 Vidi član 12. Ugovora: <https://www.religlaw.org/content/religlaw/documents/coagrspstislamic-com1992.htm>.

29 Vidi član 9. Ugovora: http://www.monteislam.com/wp-content/uploads/2012/01/ugovor_sa_islamskom_zajednicom1.pdf.

Također je primjetna tendencija komentatora, analitičara i nevladinih aktivista, kada god je riječ o vjerskim slobodama, da zauzimaju stav s ciljem zaštite države od vjerskih sloboda građana, umjesto da to bude obrnuto. U liberalnim demokratijama, barem prije dolaska na vlast desno orijentiranih stranaka, u većini slučajeva nevladini aktivisti stajali su na strani građana protiv države – i kada je posrijedi zaštita vjerskih sloboda. U ovom slučaju vidimo kako nevladine organizacije poput *Sarajevskog otvorenog centra* ili *Kruga 99* zauzimaju stav protiv vjerskih sloboda i u cilju zaštite državnog sekularizma, koji je, prema njihovom mišljenju, ugrožen. Navedene reakcije iz akademskih krugova, političkih stranaka i nevladinog sektora, ukazuju samo na to da se – i četvrt stoljeća nakon pada komunizma – svijest ljudi o novostečenim vjerskim slobodama malo promijenila. To su slobode koje su garantovane pozitivnim pravnim zakonima i ratifikovanim međunarodnim konvencijama, ali koje građani još nisu naučili da poštuju.

CONTEXT

Prikazi knjiga / Book Review

Nusret Isanović, *Safavidska umjetnost: sjajenje ideje perzijske metafizike*, Sarajevo: El-Kalem – Centar za napredne studije, 2016. Str. 151, ISBN 978-9958-23-446-0, ISBN 978-9958-022-38-8.

Islamska vizualna kultura u Bosni i Hercegovini proizašla je iz osmanske likovne estetike, kojoj je viševjekovno pripadala i čijem je razvoju aktivno doprinosila, što je nesumnjivo primarni razlog da se islamskoj umjetnosti drugih dinastija, regija i perioda nije posvećivala veća pažnja. Među estetikama zanemarenim u bosanskohercegovačkim naučnim krugovima jeste i umjetnost Safavida, koja se smatra jednim od najplodnijih razdoblja islamske, a samim tim i svjetske umjetnosti. Ovo je prvi povod da budemo zainteresovani za čitanje knjige *Safavidska umjetnost* autora Nusreta Isanovića, čije pero već dvije decenije traga za ljepotama islamske civilizacije.

Slično svim drugim velikim umjetnostima, i islamska umjetnost je paradoksalno homogena u svojoj heterogenosti, što je recipročno prouzročilo različite pristupe istoj. Jedan od primjerenijih okvira u kojima se propituju likovni obrasci islamske umjetnosti jeste onaj protkan *philosophiom perennis*, koja je neosporno utjecala na bosanskohercegovačku inteligenciju, a među njima i na Nusreta Isanovića. Upravo ova nota obilježila je čitavu kompoziciju djela. Svoj perenijalni otklon autor najavljuje u prvim redovima kazavši da je „islamska umjetnost [...] presudno oslovljena fundamentalnom idejom islama, tevhidom“, dok se u nastavku poziva na Titusa Burckhardta i Seyyeda Hosseina Nasra.

Uz uobičajeni „Uvod“ i „Epilogos“ djelo je sačinjeno od šest poglavlja, a započinje „Historijskim *backgroundom*“. Premda je historija Safavida složena, Isanović uspijeva približiti kompleksna društvena i politička zbivanja kroz akcentiranje ključnih ličnosti i događaja. Historijski kontekst ili *background*, kako je naslovljeno, osvrće se na razdoblje vladavine trojice vladara – šaha Ismaila, šaha Tahmaspa i šaha Abbasa I. Bez obzira na to što se neke stvari podrazumijevaju i smatraju općepoznatim, ovakva uvertira poput *parergona* bila je nužna da razotkrije pozadinu safavidske umjetnosti. Utemeljiteljem dinastije smatra se sufijski šejh Safijuddin iz Erdebila (1252–1334), čiji su potomci nastavili baštiniti poseban odnos naspram duhovnog islamskog pregalaštva. Iako je rodonačelnik dina-

stije bio sunijski orijentisan, spletom okolnosti, Safavidi vrlo brzo mijenjaju pravac prema šiijskim duodecimalistima. Postepeno stapanje dva kraja, sufijskog i šiijskog, bio je prirodni put odrastanja safavidske misli, dakako pod mecenstvom dvora. Prvu veću afirmaciju dinastija je imala za vladavine šaha Ismaila, koji je, kako navodi Isanović, „osim apsolutne političke imao i duhovnu vlast“, odnosno uživao attribute *muršid-i kāmila*. Knjiga ispred nas usmjerena je ka tumačenju likovnosti, stoga su vrijedne pažnje opaske odnosa vlasti i razvoja umjetnosti. Tako se za šaha Tahmaspa kaže da je naročito zaslužan za uzlet kaligrafije, slikarstva u rukopisima, umjetnosti tepiha, keramike te ostalih vizualnih umjetnosti. Kao posljednjeg velikog vladara autor izdvaja šaha Abbasa I, koji je, prema njemu, jedan „od najvećih vladara“ što su se pojavili na političkom horizontu „novovjekovnog“ Irana. Šah Abbas I svoju je moć projicirao na urbanističkim i arhitektonskim djelatnostima u Isfahanu, koji s njim postaje novom prijestolnicom. Uvid u višeslojnost društva zatvorena je potpoglavljem o ulemi, odnosno safavidskoj inteligenciji. Zanimljivo je potcrtavanje naročitog utjecaja uleme na duhovne i političke tokove safavidske historije, te potcrtavanje distinkcije između dvorske i narodske uleme.

Nakon historijske podloge studija se nadovezuje poglavljem „Konvergencija moći duha Perzije“. Ukazivanje na bogatstvo duhovnog života čini se logičnim slijedom predstavljanja svega onoga što je činilo srčiku safavidskog društva. Sigurno da će se oni koji bolje poznaju šiijsku misao složiti da je ovo poglavlje bilo nužno iz razloga što je svoju formalnu konsolidaciju upravo doživjela u ovom periodu, što se u konačnici reflektiralo na društveni, odnosno kulturni i umjetnički aspekt. Likovna kritika i historija umjetnosti koja neopravdano svodi analizu likovnih djela na formativni pristup biva zatečena i shvati svoju manjkavost kada razumije da su umjetnici i arhitekti bili pripadnici sufijskih bratstava, odnosno bili sljedbenici ezoterijskog tumačenja islama. U daljoj argumentaciji Isanović navodi tri temeljna pojma islamskog vjerovanja – *islam*, *iman* i *ihsan*. Za vizualnu kulturu Safavida posljednji je naročito zanimljiv, jer, kako autor navodi, *ihsan* ima isti korijen kao arapska riječ za lijepo – *husn*. Ontološko putovanje iz jednog termina u drugi, odnosno iz *ihsana* u *husn*, završava se s konačnim ciljem – Ljepotom, odnosno Istinom. Sraz između vjere, filozofije, mudrosti i tehnike dovela je, kako Isanović tvrdi, do obnovljenog *osjećaja jedinstva i ljepote*, a kao jedan od predstavnika tog spoja izdvaja se Behauddin Amili, mislilac, naučnik, šejh te arhitekta.

Odsustvo fotografija i vizualnog materijala u knjizi nadopunjeno je živim pripovjedačkim glasom, koji probranim jezikom podsjeća na putopis. Ovakvi prozni narativi najbolje se osjete u središnjem poglavlju knjige naslovljenom „Isfahan – urbani kosmos ljepote“. Kako je kazano, Isfahan za vrijeme šaha Abbasa I postaje prijestolnicom Safavida, što je dovelo do toga da su u njemu ozbiljeni *najljepši plodovi duha Safavida*. Arhitekturu grada ne čine građevine, nego sklad tih građevina – urbanizam, ili kako to Isanović naziva *gradogradnja*, a detaljnom

analizom shvatamo da su u Isfahanu sažete duhovne tendencije Safavida utjelovljene u arhitekturi. Konkretizaciju argumenata o svetoj refleksiji na vizualno iskustvo autor je potražio u objektima oko Mejdani-šaha, glavnog gradskog trga osmišljenog za vrijeme šaha Abbasa I, oko kojeg su nastala najznamenitija zdanja safavidske arhitekture. Da bi što bolje predočio skladne proporcije odabranih objekata oko Mejdani-šaha, Isanović je suptilno pribjegao pripovjedačkom diskursu, kao pri opisu mesdžida šejha Lutfullaha: „To je mistični prostor sačinjen od zraka svjetlosti, vibracija 'glasovite tišine' i svete praznine, od arabeske, kaligrafije i ornamenata; čudesno oslobođen sputavajuće oslovljenosti materijom, kao da se zavgda hoće odvojiti od zemaljskog kriptuma i postati prosvjetljujućom zviždnom ljepote na nebeskom horizontu Vječnosti.“ Pored mesdžida šejha Lutfullaha posebno su izdvojene šah Abbasova džamija i Madar-i šah medresa. Natuknica o šejhu Behauidinu Amiliju, u prethodnom poglavlju, ovdje je elaborirana kroz posebno potpoglavlje. Ovo nikako nije bezrazložno, jer se smatra da je Amili najzaslužniji za projekat šah Abbasove džamije. Uz biografiju arhitekta nadalje se formalno i stilski analizira šah Abbasova džamija, za koju autor smatra da je „najljepši ishod islamsko-perzijske sakralne i religiozne graditeljske tradicije nastale pod utjecajem seldžučkog plana medrese“. Povezivanje safavidske s preislamskom arhitektonskom baštinom očigledno je kroz ivān, najbolje vidljiv u prijestolnoj dvorani u „staroj rezidenciji sasanidskih kraljeva u Ktesifonu“. Ova arhitektonska forma, tako specifična za perzijske džamije, za autora je u šah Abbasovoj džamiji dobila najpotpuniju arhitektonsku eksplikaciju teme vrata u sakralnoj arhitekturi Safavida, odnosno poprima konotaciju „vrata Božanske milosti“. U daljem raščlanjivanju šah Abbasove, tj. Careve džamije, Isanović koketira između dva različita pristupa, likovnog i formativnog, pozivajući se na pisanje Richard Ettinghausena i Sheile S. Blair te perenijalnog, citirajući Titusa Burckardta i Seyyeda Hosseina Nasra.

Govor o safavidskoj umjetnosti bio bi zasigurno manjkav da svoje mjesto nije našla minijatura, koja je izdvojena u zasebno poglavlje (termin minijatura opravdano se u savremenoj historiji umjetnosti zamjenjuje terminom slikarstvo u rukopisima, op. H. D.). O nekim tvrdnjama Nusreta Isanovića mogla bi se otvoriti rasprava, poput te da „ova umjetnost nije sasvim vjerodostojna umjetnost islama; nije nastala iz potrebe njegove *genuine* kuturne, ni osnovnog estetskog i vjerskog senzibiliteta“; uzme li se u obzir intelektualna tradicija koju baštini Isanović, razumljive su ovakve teze; pa i sam Martin Lings u knjizi *Splendors of Qur'an Calligraphy and Illumination* iznosi da je perzijska minijatura na pukom rubu islamske estetike. Stoga je razumljivo zašto veli da su profane dimenzije perzijske minijature nastale „u horizontu koji je prije potčinjen načelu svjetovnosti nego načelu vjere i njenih duhovnih potreba“. Poslije ovakve najave, Nusret Isanović pravi zaokret u metodologiji kako bi pokazao da mu formalno-stilski pristup umjetnosti nije stran – što čini uistinu dobro, da bi poglavlje zatvorio s „Izazovima umjetnosti slike“.

Na početku narednog poglavlja „Umjetnost proizvodnje ćilima“ autor naglašava da su Safavidi vjerovatno najviše doprinijeli razvoju ćilimarstva u islamskoj umjetnosti. Uz natuknice o *simbolici i duhovnom značenju* koje nosi ćilim, ponuđena je jednostavnija tipološka podjela, na one nastale u okviru nomadske radionosti i one u urbanim radionicama. Nakon lapidarnih davanja odlika obiju kategorija, knjiga završava poglavljem „Sakralna semantika boja“. Ovo poglavlje je, čini se, bilo neizbježno za autora, koji je želio ukazati ne samo na tumačenja boje u safavidskoj nego općenito u islamskoj umjetnosti. Kratki ekskurs o slojevitosti čitanja boje, iako zatvara djelo, kod čitaoca istovremeno otvara niz pitanja, među kojima je retoričko pitanje o brojnim mogućnostima razumijevanja islamske umjetnosti.

Od uvoda u problem safavidske umjetnosti do njenog zatvaranja kroz „Epilogos“ autor Nusret Isanović u knjizi *Safavidska umjetnost: sjajenje ideje perzijske metafizike* služi se deduktivnim sažimanjem s glavnom intencijom da osvjedoči prisustvo Nadnaravnog u konkretnom *id est* umjetničkim djelima safavidske provincije. Tematizirajući različite vizualne kategorije, tehnike, vrste, Isanović je uspio predstaviti i dočarati mnogostruki svijet safavidske umjetnosti. Zadatak nije bio lagan, naročito ukoliko se uzme da je riječ o jednom od najbremenitijih razdoblja islamske umjetnosti. Olakšavajuća činjenica za autora bila je ta što je po vlastitom senzibilitetu znao kako pristupiti studiji, tačnije očima perenijalnih filozofa. Iako je neosporan utjecaj dikcije Seyyeda Hosseina Nasra, oni bliže evropskoj tradiciji kod Isanovića osjete eho renesansnog jezika Marsilia Ficina. Knjiga *Safavidska umjetnost: sjajenje ideje perzijske metafizike* zasigurno dolazi u pravi tren i biva objavljena na pravom mjestu jer podstiče na temeljitu valorizaciju kolekcije safavidske umjetnosti u Zemaljskom muzeju Bosne i Hercegovine.

Haris Dervišević

Bassam Saeh, *Nadnaravni jezik Kur'ana*, s engleskog preveo: Munir Drkić, Sarajevo: Centar za napredne studije, 2018. Str. 104, ISBN 978-9958-022-68-5.

Nadnaravni jezik Kur'ana prijevod je s engleskog jezika skraćenog izdanja prvog od tri sveska djela koje je izvorno napisano na arapskom jeziku pod naslovom *al-Mu'ğiza*. Knjiga je objavljena u okviru bogate izdavačke djelatnosti Centra za napredne studije u Sarajevu. Centar nastoji objavljivati inovativna djela najuglednijih autora svjetskog glasa koji se na originalan i svjež način bave aktuelnim i aktualiziranim temama.

U ovoj iznimno zanimljivoj studiji autor je pokušao rasvijetliti brojna pitanja koja se vezuju za nadnaravnost kur'anskog teksta kao idealnog modela izraza. Primijenio je specifičan pristup tumačenju nadnaravnosti (*i'ğāz*) forme, jezika i stila sakralnog teksta Kur'ana, budući da je Objava transformirala arapski svijet, ali i arapski jezik postavivši nesumnjivo veličanstven i savršen uzor jezičkoj stvarnosti.

Posebnu vrijednost ovoj knjizi priskrbljuje činjenica da je mogu čitati i oni koji nemaju predznanja iz arapskog jezika. Autor jedinstvenim, naučno-popularnim stilom čitatelja vodi kroz djelo i olakšava mu razumijevanje karakteristika, strukture i specifičnosti arapskog jezika Kur'ana, otkrivajući mu da je ovaj Sveti tekst „lingvističko čudo Božanskog porijekla“. Ovom studijom autor pokušava odgovoriti izazovu razotkrivanja „tajnih aspekata kur'anskog jezika“, kako ih sam naziva, i kroz sistematičnu analizu i metodološki utemeljeno istraživanje dokazati jedinstvenost i Božansku narav kur'anskog jezika, tog moćnog faktora neimitativnosti kur'anske riječi.

Ova knjiga relativno malog obima, uz Uvodnu riječ i Predgovor izdavača te Uvod, formalno sadrži dvadeset šest kratkih poglavlja, ili kratko obrađenih različitih tema koje se vezuju za nadnaravni jezik Kur'ana, iza kojih slijede odabrani izvori i literatura. U prvom dijelu knjige autor ističe promjene koje je Kur'an donio arapskom jeziku, objašnjava prirodu i vrstu tih revolucionarnih promjena, govori o utjecaju koji su te promjene izvršile na Arape Poslanikovog vremena te izdvaja specifične osobenosti kur'anskih sura, koje daju jedinstven karakter Svetom tekstu. U drugom dijelu knjige svoju argumentaciju o neimitativnosti kur'anskog jezika zbog upotrebe specifičnih jezičkih formulacija, konstrukcija, jezičkih oblika

i izraza, te zbog novog načina upotrebe postojećih izraza i riječi u Tekstu, autor potkrepljuje analizirajući s lingvističkog i stilističkog aspekta različite ajete, ponajviše ajete jedne od najranije objavljenih sura, sure *al-Muddassir*. Ova sura je, prema autoru, najizrazitiji primjer upotrebe inovativnog jezika, koji je nerijetko bio predmet brojnih jezičkih rasprava i interpretacija teksta među komentatorima.

Autor polazi od pojma nadnaravnosti i izdvaja tri aspekta istraživanja ovog fenomena: estetski i retorički aspekt, aspekt kur'anskog izraza i naučni aspekt. Ističe da je ova knjiga posvećena isključivo nadnaravnom u kur'anskom jeziku, tj. onome novom što odlikuje ovaj jezik na planu riječi, partikula, struktura, izraza, formulacija, ritma, slika i objašnjenja. Daje zanimljive analize činjenice da je Kur'an, uprkos svemu zapanjujućem novom u jeziku i stilu, bio razumljiv onima koji su ga slušali, ali da nisu mogli odgovoriti na dva puta ponovljeni izazov u Kur'anu da načine nešto slično njemu. U tom smislu, autor razdvaja jezik i stil pjesnika prijeislamske poezije, Poslanika i Kur'ana, i smatra da se ova tri stila nisu međusobno miješala i da se jasno mogu razaznati po svojim osobenostima. Jedinственost jezika Kur'ana ogleda se u načinu na koji nadilazi i prevladava ograničena arapskog jezika koji je bio u upotrebi.

Autor mnogo prostora posvećuje analizi novih jezičkih fenomena u različitim surama i izdvaja specifične konstrukcije (*tarākīb*) i izraze (*ta'birāt*) koji se razlikuju od konstrukcija i izraza iz nekur'anskog jezika, uključujući i jezik Poslanikovih hadisa. Tako samo u suri *al-Muddassir*, sastavljenoj od 56 ajeta pronalazi 12 novih konstrukcija i 65 novih izraza. Ova činjenica navela je neke skeptike da utvrde da jezik Kur'ana nije arapski jezik. Autor, međutim, pobija takva mišljenja, utvrđujući da se novi izrazi i konstrukcije sadržani u Kur'anu javljaju u formama koje podliježu pravilima arapskog jezika, koja ne dokidaju, nego ih prevladavaju i ostvaruju na novi način, te su stoga, uprkos tome što su novi, bili razumljivi slušateljima i čitateljima.

Nov u konstrukcijama koje se prvi put javljaju u Kur'anu, ističe autor, jeste način povezivanja i kombiniranja različitih partikula, prijedloga, veznika i pojedinačnih glasova. Izraze, s druge strane, definira kao forme sastavljene prevashodno od imenica i glagola i nove među njima klasificira u pet skupina: riječi poznate Arapima a kojima je Kur'an dao nova značenja; riječi nove u derivacionom smislu, izvedene iz već postojećih korijena; riječi koje su ranije ušle u arapski jezik i prestale biti nove; riječi koje nisu bile poznate ili nisu bile u upotrebi među govornicima arapskog jezika i riječi kojima je Kur'an podario nova prenesena značenja.

Kur'anski tekst ishodište je prema kome se utvrđuju i novi retorički i semantički principi. Autor posebnu pažnju posvećuje novom repertoaru slika, podijelivši ih na višedimenzionalne i hipotetičke slike, koje mogu biti iskazane poređenjem, metonimijom, metaforom, alegorijom i drugim stilskim sredstvima. Čitavo jedno poglavlje autor posvećuje specifičnom jezičkom fenomenu svojstvenom Kur'anu koji je u semantici poznat kao *al-iltifāt*, a koji „upućuje na neočekivanu promjenu načina oslovljavanja“, kao što je iznenadna promjena trećeg lica ka

drugom. Autor markira različite vrste *iltifāta*, kao što su *iltifāt* u vremenu, *iltifāt* akuzativa i sl.

S obzirom na široku lepezu tema kojih se autor u ovoj knjizi dotiče, na njihovu terminološku i konceptualnu osjetljivost, prevodilac je imao težak zadatak i odgovornost pri pronalaženju odgovarajućih prijevodnih ekvivalenata za opis specifičnih jezičkih fenomena. Ističemo da se u tom izazovu izvanredno snašao i da će svako ko čita ovu knjigu moći da je pročita u jednom dahu, zahvaljujući, između ostalog, i toj činjenici.

Ova knjiga na jedinstven i originalan način opisuje jezik Kur'ana, analizira njegovu posebnost i nadnaravnost, odgovara na brojna postavljena pitanja i vraća nas bezvremenom Tekstu na jedinstven i uzbudljiv način.

Amra Mulović

Monika Palmberger, *How Generations Remember: Conflicting Histories and Shared Memories in Post-War Bosnia and Herzegovina*, London: The Palgrave Macmillan, 2016. Pp. vii+254, ISBN 978-1-137-45063-0.

Postratna Bosna i Hercegovina svjedok je dolaska većeg broja stranih istraživača, među kojima je veliki broj i antropologa. Uz povećani interes za studije memorije u svijetu, Bosna i Hercegovina postala je odlično mjesto za istraživanje: sigurno je i jeftino mjesto, gdje je domaće stanovništvo željno da ispriča svoju verziju priče. Tokom 2016. godine objavljena je knjiga pod naslovom *How Generations Remember: Conflicting Histories and Shared Memories in Post-War Bosnia and Herzegovina* [Kako se generacije sjećaju: Sukobljene historije i zajedničko sjećanje u postratnoj Bosni i Hercegovini], koju je objavila poznata izdavačka kuća Palgrave Macmillan. Ova knjiga bavi se pitanjem kolektivnog sjećanja u Mostaru i podijeljena je na osam poglavlja: Uvod, Istraživanje memorije i generacije; Fragmenti komunikacijske memorije: Drugi svjetski rat, Tito i rat 1992–1995; Podijeljeno obrazovanje: divergentne historiografske i diskurzivne prakse; Dva rata i Tito između: prvi Jugoslaveni; Prekinute biografije: posljedni Jugoslaveni; (Ne)pokvarena generacija: postjugoslaveni, te Zaključak.

Autorica u svom uvodnom dijelu daje osnovne podatke i teoretski okvir za knjigu. U drugom poglavlju autorica daje historijski presjek kolektivnog sjećanja na Drugi svjetski rat i na rat 1992–1995. Posebnu pažnju usmjerava na politiku sjećanja u Titovoj Jugoslaviji.

Autorica je u svom metodološkom pristupu napravila jedan previd: analizirajući komemoracije i obilježavanja stradanja vojnih i civilnih žrtava iz Drugog svjetskog rata i iz rata 1992–1995, autorica je fokus stavila samo na partizane odnosno na Armiju BiH. Ako je htjela dati pregled kolektivnog sjećanja u Mostaru, bilo je neophodno da fokus stavi i na “drugu stranu”, odnosno na Hrvatsko vijeće obrane (HVO).

U trećem poglavlju autorica daje podatke o dominantnim historijskim diskursima, koji su zasnovani na primarnim izvorima – istraživanjima sprovedenim na univerzitetima u Mostaru – na istočnoj i zapadnoj strani. U četvrtom, petom i šestom poglavlju autorica fokus stavlja na tri generacije Mostaraca, koje naziva: prvi Jugoslo-

veni (*First Yugoslavs*), posljedni Jugoslaveni (*Last Yugoslavs*) i postjugoslaveni (*Post-Yugoslavs*). Autorica je dobro izvršila kategorizaciju generacija, ali su prilikom analize komemoracija i izvođenja zaključaka vidljivi nedostaci u osnovnom i elementarnom znanju o vjerskim običajima Bošnjaka. U četvrtom poglavlju opisuje komemoraciju partizanskog udruženja u Mostaru navodeći kako se u sklopu obilježavanja partizanskih palih boraca, na njeno iznenađenje, svratilo i do šehidskog mezarja Šehitluci, u Mostaru. Tu lokalni predsjednik partizanskog udruženja, kako navodi:

obraća se komemoraciji sa nekoliko riječi, navodeći kako će se sada prisjetiti žrtava drugog fašizma; na njegove riječi slijedi „slave mu“ („slave mu“ završava muslimansku molitvu, kao što amen završava katoličku). [*addresses the commemorators with only a few words, saying that now the victims of the second fascism will be remembered; his words are followed by a 'slave mu' ('slave mu' ends Muslim prayers, like amen ends Catholic ones).*] (149)

Prosto je nevjerovatno da jedan antropolog nakon provedenih terenskih istraživanja tvrdi da „slave mu“ (doduše i ovo je pogrešno pisala, pravilno je: slava mu ili slava im) označava završetak muslimanske molitve. Ovo bi se i moglo oprostiti kao greška da autorica to ne spominje na nekoliko mjesta i ne izvlači netačne zaključke optužujući Bošnjake Mostara za preotimanje partizanskih komemoracija. Po mišljenju autorice, dolazak na šehidska mezarja predstavlja gubitak multietničnosti partizanskog udruženja:

Na skoro svakom memorijalnom mjestu „slave mu“ rečeno je nakon što su vijenci stavljeni ili nakon minute šutnje. Ja nikad nisam čula hrvatski ekvivalent amena. [*At almost every memorial site a „slave mu“ was spoken after the wreaths had been laid down or after a minute's silence had been observed. I never heard the Croat equivalent of 'amen'.*] (155)

Ukratko, autorica zaključuje da Bošnjaci Mostara kroz termin šehid, koristeći ljiljane kao svoj nacionalni simbol i govoreći „slave mu“ na partizanskim komemoracijama, forsiraju dominantni bošnjački diskurs o posljednem ratu.

U šestom poglavlju autorica se bavi pitanjem najmlađe generacije: postjugoslavenima, navodeći kako je percepcija da je u Mostaru ta generacija zatrovana „nacionalističkom mržnjom“.

Značajno je što autorica otvara ovu temu, ali usljed neznanja, pogrešne metodološke postavke (nedostatak HVO-komemoracija) i nedovoljnog terenskog istraživanja, a i pomalo pogrešnih shvatanja (npr. Bougarelovog „kulta šehida“), uz elementarno neznanje kako o islamu, tako i o komunizmu, autorica je na osnovu jednog dana i jedne komemoracije donijela jedan amaterski zaključak, zbog čega se ova knjiga, nažalost, ne može uzimati kao ozbiljno štivo i izvor znanja o obrađenoj temi.

CONTEXT

Uputstva autorima

Tematika

Context: Časopis za interdisciplinarnne studije 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 objavljivat ćemo 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 mlade 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 objavljivani, 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 zagradama dati prijevod naslova na jezik na kojem je rad pisan. Naslove u latinčnim pismima navoditi transliterirane, s prijevodom na jezik na kojem je rad pisan, kao gore.
8. Koristiti samo fusnote i označavati ih brojevima (a ne latinčnim 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 slijeva, 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: Ziauddin 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

Članci i rasprave / Articles	5
The Central Spiritual Administration of the Muslims of Russia (TsDUM) and its strategy of subordinate partnership in dialogue with the Russian Orthodox Church.....	7
<i>Renat Bekkin</i>	
Prilozi o školstvu u časopisu Gajret od 1939. do 1941. godine	29
<i>Edina Nikšić Rebihić</i>	
O postislamizmu općenito	53
<i>Asef Bayat</i>	
Može li islam prihvatiti homoseksualne odnose? Kur'anski revizionizam i slučaj Scotta Kuglea.....	79
<i>Mobeen Vaid</i>	
Stručni članak / Professional Article	123
Džuma na Univerzitetu u Sarajevu – Kratki pregled reakcije medija, političkih stranaka i intelektualaca.....	125
<i>Harun Karčić</i>	
Prikazi knjiga / Book Review	137
Safavidska umjetnost: sjajenje ideje perzijske metafizike (Nusret Isanović)	139
<i>Haris Dervišević</i>	
Nadnaravni jezik Kur'ana (Bassam Saeh)	143
<i>Amra Mulović</i>	
How Generations Remember: Conflicting Histories and Shared Memories in Post-War Bosnia and Herzegovina (Monika Palmberger)	147
<i>Hikmet Karčić</i>	
Uputstva autorima.....	149
Instructions for Authors.....	153

CONTEXT

VOLUME 4
NUMBER 2
2017

■ GODINA 4
BROJ 2
2017.

Sadržaj | Contents

Članci i rasprave / Articles	5
The Central Spiritual Administration of the Muslims of Russia (TsDUM) and its strategy of subordinate partnership in dialogue with the Russian Orthodox Church.....	7
<i>Renat Bekkin</i>	
Prilozi o školstvu u časopisu Gajret od 1939. do 1941. godine	29
<i>Edina Nikšić Rebihić</i>	
O postislamizmu općenito	53
<i>Asef Bayat</i>	
Može li islam prihvatiti homoseksualne odnose? Kur'anski revizionizam i slučaj Scotta Kuglea.....	79
<i>Mobeen Vaid</i>	
Stručni članak / Professional Article	123
Džuma na Univerzitetu u Sarajevu – Kratki pregled reakcije medija, političkih stranaka i intelektualaca.....	125
<i>Harun Karčić</i>	
Prikazi knjiga / Book Review	137
Safavidska umjetnost: sjajenje ideje perzijske metafizike (Nusret Isanović)	139
<i>Haris Dervišević</i>	
Nadnaravni jezik Kur'ana (Bassam Saeh)	143
<i>Amra Mulović</i>	
How Generations Remember: Conflicting Histories and Shared Memories in Post-War Bosnia and Herzegovina (Monika Palmberger)	147
<i>Hikmet Karčić</i>	
Uputstva autorima.....	149
Instructions for Authors.....	153