

CONTEXT

JOURNAL OF
INTERDISCIPLINARY STUDIES

ČASOPIS ZA
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE

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

REDAKCIJA

Ahmet Alibašić, *Fakultet islamskih nauka, Univerzitet u Sarajevu*, glavni urednik
Munir Drkić, *Filozofski fakultet, Univerzitet u Sarajevu*, izvršni urednik
Aid Smajić, *Fakultet islamskih nauka, Univerzitet u Sarajevu*
Dževada Šuško, *Uprava za vanjske poslove i dijasporu, Rijaset islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*
Ermin Sinanović, *Centar za islam u savremenom svijetu, Univerzitet Shenandoah*
Ešref-Kenan Rašidagić, *Fakultet političkih nauka, Univerzitet u Sarajevu*
Munir Mujić, *Filozofski fakultet, Univerzitet u Sarajevu*

SAVJET ČASOPISA

Fikret Karčić, *Pravni fakultet, Univerzitet u Sarajevu*
Nusret Isanović, *Fakultet islamskih nauka, Univerzitet u Sarajevu*
Omer Spahić, *Fakultet islamskog objavljenog znanja i humanističkih nauka, Međunarodni islamski univerzitet u Maleziji*

UPUTE ZA PREDAJU RADOVA

Detaljne upute pogledati na cns.ba/context.

ADRESA

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

Context: Časopis za interdisciplinarnu studiju (ISSN-print 2303-6958, ISSN-online 2303-6966)

dva puta godišnje izdaje

Centar za napredne studije, Marka Marulića 2C, 71 000 Sarajevo, Bosna i Hercegovina,

tel: +387 33 716 040, fax: +387 33 716 041, email: sekretar@cns.ba.

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

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

Štampano u Bosni i Hercegovini.

CONTEXT

JOURNAL OF
INTERDISCIPLINARY STUDIES ■ VOLUME 6
NUMBER 2
2019

ČASOPIS ZA
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE ■ GODINA 6
BROJ 2
2019.

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, *Faculty of Islamic Studies, University of Sarajevo*, Editor in Chief
Munir Drkić, *Faculty of Philosophy, University of Sarajevo*, Executive Editor
Aid Smajić, *Faculty of Islamic Studies, University of Sarajevo*
Dževada Šuško, *Directorate of the Foreign Affairs and Diaspora, Riyasat of the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina*
Ermin Sinanović, *Center for Islam in the Contemporary World, Shenandoah University*
Ešref-Kenan Rašidagić, *Faculty of Political Sciences, University of Sarajevo*
Munir Mujić, *Faculty of Philosophy, University of Sarajevo*

ADVISORY BOARD

Fikret Karčić, *Faculty of Law, University of Sarajevo*
Nusret Isanović, *Faculty of Islamic Studies, University of Sarajevo*
Omer Spahić, *Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, 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

From Islamic Religious Education to Peacebuilding in Germany's State Schools

Jörg Imran Schröter

Abstract

Under the German constitution, school education in Germany includes religious instruction as a regular school subject (article 7.3 of the *Grundgesetz* [GG] = Constitution of the Federal Republic of Germany). There have been attempts to provide Islamic religious instruction in several German states with a view to ensuring that this constitutional provision applies to Muslims as well and to countering problems regarding identity and integration faced by Muslims in Germany. In this paper, the rationales for this concept are presented and the framework conditions shown. The development of Islamic peacebuilding is discussed under the assumption of the religion of Islam's potential and will for peace.

Key words: Islamic Religious Education, Peacebuilding, Interreligious Dialogue, Religious Identity, Intercultural Learning.

The Introduction of Islamic Religious Education in Germany

Under the German constitution, school education in Germany includes religious instruction as a regular school subject (article 7.3 of the GG). There have been recurring controversial discussions about confessional religious education in state schools. In the 1960s and 1970s, confessional religious education was criticised as unsuitable for a plural and ideologically neutral state.¹ It has occasionally been suspected of leading to “ethnic separation” and so supporting racism or, at least, “tendencies towards a re-ideologisation and re-ethnicisation of conflicts.”² This argument has been successfully countered by revealing the confusion underlying the accusation – the confusion between confessional/religious and national affiliation.³ The subject of Ethics, which teaches children ideologically neutral values, is often regarded as an alternative within this discussion. The religious pedagogy of the two mainstream Christian churches has, moreover, tried to make clear that even in confessionally-oriented religion classes the goal is to meet the educational commitment rather than a church- or confession-related faith mission.⁴ In the words of Rolf Schieder, professor of Practical Theology and Religious Education at Humboldt University of Berlin:

Confining religious education to church, mosque and synagogue premises would amount to a relapse into pre-modern conditions. Instead, enabling children to form an independent religious judgement is a learning goal that ought to be incorporated into the educational canon of schools of the future – not only in the interest of the individual but also in the interests of a plural and multicultural society.⁵

For this reason, “educating the human being as a whole” is considered an important aspect of religious education, all the more important given the profound individualisation at work in society today. This aspect will be discussed in more detail below.

-
- 1 Hans-Georg Ziebertz, *Religionspädagogik als empirische Wissenschaft. Beiträge zur Forschungspraxis* (Weinheim: Deutscher Studienverlag, 1994), pp. 125.
 - 2 Barbara Asbrand, *Zusammen leben und lernen im Religionsunterricht. Empirische Studie zur grundschulpädagogischen Konzeption eines interreligiösen Religionsunterrichts im Klassenverband der Grundschule* (Frankfurt a. M.: IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 2000), pp. 11-13.
 - 3 Friedrich Schweitzer and Albert Biesinger, *Gemeinsamkeiten stärken – Unterschieden gerecht werden. Erfahrungen und Perspektiven zum konfessionell- kooperativen Religionsunterricht* (Freiburg i. Br.: Herder, 2002), pp. 82f.
 - 4 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Ed.), *Die bildende Kraft des Religionsunterrichts. Zur Konfessionalität des Religionsunterrichts* (Bonn: Butzon & Bercker, 1996).
 - 5 Rolf Schieder, “Religion” in *Fachdidaktik interkulturell. Ein Handbuch*, Hans H. Reich, Alfred Holzbrecher & Hans Joachim Roth (ed.) (Opladen: Leske & Budrich, 2000), pp. 181–212, pp. 189.

At present, some 900,000 pupils of Muslim background attend state schools in Germany. There have been attempts to provide Islamic religious instruction in several German states with a view to ensuring that the constitutional provision in article 7.3 of the GG applies to Muslims as well and to countering problems regarding identity and integration faced by Muslims in Germany. The challenge lies in something that is still largely unresolved: the lack of Muslim contact persons. Government neutrality and the right of religious communities to self-determination, however, mean that cooperation with all the religious communities is a requirement. This matter of a common concern, referred to as *“res mixta”* in state-church law, is equally indispensable in the case of Islamic religious education. The difficulty is that Muslims in Germany are not (yet) institutionalised as the same way as they are, e.g., in Austria, which means there is no established point of contact for the German government to go to. But exactly this is the prerequisite for establishing state-provision of religious education, so that binding agreements can be made between the state and the religious community through its representative. After all, there are pivotal spheres of influence at stake, including the award of teaching licences through teacher training and recruitment, curricula, and the approval of textbooks and teaching materials.

That Islam has no structure equivalent to a church is considered by some Muslims an intrinsic advantage of their faith: each Muslim believer is called upon to reflect on their religion and to strive for the best conduct in their personal responsibility before God for their own selves. There has been and continues to be no uniform legal structure encompassing all the Muslims of Germany. Rather, there are various Islamic associations and umbrella organisations, especially the DITIB (Turkish-Islamic Union for Religious Affairs), the VIKZ (Association of Islamic Cultural Centres), and the IGMG (Milli Görüs Islamic Community). On the one hand, these organisations compete for the right to exclusive representation and, on the other hand, even combined they are far from representing a majority of Muslims living in Germany. Debate over the status of Muslims as a religious community gained momentum after a verdict by the Higher Administrative Court in Münster was repealed by the Federal Administrative Court in Leipzig on February 23, 2005. According to the Münster verdict, two Islamic organisations – the Central Council of Muslims and the Islamic Council – had never been classified as religious communities and were not entitled to raise a claim to Islamic religious education in North Rhine-Westphalia. The Leipzig verdict by contrast allowed that local Islamic religious communities can act as local points of contact. It thus provides a clear basis for implementing pilot projects, even without the participation of Islamic umbrella organisations.

Encouragement of religious identity formation and prevention of extremism in Islamic religious education

The fact that Muslim children and adolescents face the same difficulties in searching for an orientation and religious identity as others has long been overlooked. Yet, the challenge of finding their own way to implement traditional tenets in the individualised Western world can be even greater for them. The intention behind the new offer of an Islamic education is to support young Muslims in finding their way to religious maturity and identity within plural German society and at the same time to encourage them to participate in and actively contribute to that society. Adolescents should be given the opportunity to explore their own religion critically from the internal perspective of the Islamic faith, taking into account their living environment. Islamic religious education also promotes understanding between people of different religions and world views. Religious education offers independent forms of interpretation of life and the world that go beyond the individual's issues. Religious education introduces all pupils to the critical exploration of essential questions of human existence within the framework of their own religious background and beyond. Religious education promotes religion-related language, expression and communication skills, thus guiding young people towards critical examination of their own religious traditions and those of others. In this way, it helps them understand both the present and the future.

For example, Baden-Württemberg's plans for Islamic religious instruction include the following wording within its guiding principles for the acquisition of competence: "It grants pupils access to the religion of Islam, supports them in their search for meaning in their lives, and contributes to the self-determined formation of religious identity."⁶ On the educational value of "Islamic religious education" as a school subject, the wording is as follows:

Moreover, the concept of identity, understood within its context, dynamics and multiplicity, incorporates various cultural, religious and social backgrounds, as well as diverging levels of knowledge, while at the same time underlining basic commonalities, such as belonging both to the Muslim community and to the society of the Federal Republic of Germany. In order to consolidate the unifying elements, it is essential that pupils become capable of communication and discourse on the common and unifying elements in our pluralistic society, as well as in matters of religious decisions and viewpoints. Strengthening the ability to communicate, enter into dialogue, criticise, judge, and learn with regard to religious matters is therefore a fundamental part of Islamic religious education. In this context, the subject also accommodates interreli-

6 <http://www.bildungsplaene-bw.de/,Lde/LS/BP2016BW/ALLG/GS/RISL>, accessed 26 September 2019.

gious learning and inner-Islamic dialogue as well as cultural and socio-political understanding and the critical examination of social structures and ways of thinking and acting.⁷

Through Islamic religious education, Muslim children in Germany are given an opportunity at a pivotal point in German society – for this is what school represents to them – to establish links to their own living environment and observe its recognition in the process. A state school may be the first place children learn how to integrate into a larger and, above all, more heterogeneous environment – or a place where their behaviour is misunderstood and they are ostracised.

For Muslim children to integrate successfully, their religious orientation in particular must have a proper place within the framework of constitutional provisions, because – quite differently from lessons at a mosque – school provides pupils an opportunity to see themselves as Muslims within German society and not on the fringes of that society or as “outsiders.” In schools, they can be empowered to speak about and reflect on their faith in German and experience their Muslim teacher as an authentic model for successful integration. Offering Islamic religious education at state schools can cause Muslims in Germany to revise their thinking and directly help their children develop a much stronger sense of belonging to German society. This sense of belonging is key to social participation and to loyalty. After all, it is generally experience of discrimination that leads to young people joining radical and extreme movements.⁸

According to information from the Federal Office for the Protection of the Constitution, about 870 people travelled from Germany to the Middle East to join the fighters of the Islamic State in Syria or Iraq (or in smaller numbers other Islamist groups). The vast majority of these jihadists are younger than 30.⁹ The mere fact is alarming; the consequences are shocking: many have been killed, others have not been allowed to come back, and the few who have returned were (and still are) severely traumatized. Most of their biographies reveal that these pupils knew little about Islam at the point they were infected by hate preachers and consequently followed a distortion of the religion, one that was completely ideologized and extreme. Conveying the religious content of Islam and the complex backgrounds of specific Qur’anic passages in a school setting can serve as a means for preventing and forestalling extremism.

7 <http://www.bildungsplaene-bw.de/,Lde/LS/BP2016BW/ALLG/SEK1/RISL/LG>, accessed 26 September 2019.

8 See also: “Frontstellungen abbauen. Die Stimme einer Lehrkraft für den Islamischen Religionsunterricht,” in *“Den Koran zu lesen genügt nicht!” Fachliches Profil und realer Kontext für ein neues Berufsfeld. Auf dem Weg zum Islamischen Religionsunterricht*, Harry Harun Behr/ Mathias Rohe/Hansjörg Schmid (ed.) (Berlin u. Münster: Lit Verlag, 2008), pp. 27-32.

9 <https://www.lpb-bw.de/islamischer-staat.html#c22702>, accessed 5 December 2019.

At present, Germany receives a very large number of refugees from war and crisis zones around the world. Most of them have fled countries whose population is predominantly Islamic, so most of these refugees are Muslims and influenced by Islam. This gives additional relevance to Islamic religious education in German state schools, as well as in other areas in German society. It was in part due to such considerations that Islamic religious education was established in a number of federal states in Germany and has been expanded. In this way, school, as a place of learning that includes Islamic religious education, enables pupils to adopt a basic attitude characteristic of school life: an attitude of eagerness to understand and of critical questioning. This holds especially at the secondary level, when pupils' questions can perhaps be asked more frankly in a school context than they could within the religious one of the mosque. It is only in this spirit of openness and rational inquiry that the goal of a school education can be successfully achieved in the pupils through the formation of religious maturity and self-determining identity.

It is obvious that Islamic religious education cannot serve as a patent remedy for all the difficulties that may arise in the context of school and Islam (e. g. non-participation in swimming lessons or school trips, problems in working with parents, among other things). It became apparent, however, that in fact through Islamic religious education and not least through the presence of a trained Muslim teacher at the school, problem areas could at least be tackled more easily and solutions could be discussed and found more successfully through mediation between pupils, parents and teachers. But with all the socio-political and security-political considerations that are coming up for debate now, it should not be forgotten that the establishment of Islamic religious instruction is the implementation of a constitutional fundamental right. Article 7.3 of the GG stipulates that religious instruction in state schools is an ordinary subject, and according to the principle of equality this does not only apply to Christian religious instruction. Moreover, the promotion of religious identity is a concern that is protected by the state. In this sense, Islamic religious education will contribute to integration and prevention of extremism, but it should not be seen as oriented towards this goal only. This would amount to discrimination and would justifiably cause irritation and thus be counterproductive. The opposite is true: If we give Muslim pupils their right to religious education and religious identity at an equal level with the Christian religious education at schools, then "being Muslim" is a normal option rather than a stigma that can subsequently lead to ostracism and to radicalisation.

Interreligious aspects in Islamic religious education

It is important that religious identity develops in a living process. In this process, critical examination of the foreign constitutes a significant element. The topic of “religions” is thus firmly established in all new education plans for religious subjects in Baden-Württemberg; the aim of introducing this topic is not only to direct one’s view towards others but also to cooperate with them. Therefore, critical exploration of other religions represents one of seven standards for the content-related competencies and thus forms a heavily-weighted proportion of lessons within Islamic religious education too. These new education plans for 2016 were introduced in Alevi religious education, Old Catholic religious education, Protestant religious education, Sunni Islamic religious education, Catholic religious education, and Syrian-orthodox religious education.¹⁰

An essential precondition for religious education is general tolerance towards other religions and world views. The first valid education plan for the Islamic religious education model project in Baden-Württemberg already expressly stated that:

Pupils shall learn

- that the society and world we live in is diverse and that people have different ways of thinking and believing;
- that no human being has influence over where they were born; that every human being is free and that freedom is part of faith; that diversity among people is the will of God; that the more we know about our own religion, the more we can appreciate others; that people believe in God – they worship Him and pray to Him;
- that people of other faiths worship in a different way.¹¹

Given such an understanding, confessionally-oriented religious education will certainly not promote separation, as its critics claim. It will help to consolidate the pupils’ own position, while in turn enabling them to accept others as different. In Islamic religious education, the religious-pedagogical aim is primarily to enable pupils to find their own religious identity, but it is important that this religious identity “not [be] formed in isolation but rather through encounters with and critical examination of the foreign.”¹² An Islamic religious education that is credibly capable of pluralism would conform to the demands for a religious education of the future that accords with the following statement by KARL ERNST NIPKOW, the Nestor of Protestant religious pedagogy:

10 <http://www.bildungsplaene-bw.de/Lde/Startseite>, accessed 26 September 2019.

11 http://www.islamimdialog.de/GS_IslamR_bs.pdf, accessed 26 September 2019.

12 Schiede, “Religion”, pp. 210.

Fit for the future in my view means primarily capable of pluralism. In this sense, I wish for a liberal framework to be maintained in Germany that allows multiple offers to exist and does not take seriously only “negative religious freedom” as a “defensive right” but also “positive religious freedom” as a “right to development” (M. Heckel). What is called for at the same time is cooperation with learning phases in the classroom – plurality and cooperation for the sake of the children and adolescents’ rights as individuals and for the sake of the religious communities’ right to self-interpretation: Education as learning through exploring otherness.¹³

Given the strong support afforded the model project by the two mainstream churches from the outset, it is important to note that Christian religion teachers at the model schools consistently responded to Islamic religious education with great appreciation in their evaluations (approx. 80%) and there was no rejection on their part.¹⁴

Another aspect of the important topic of interreligious learning becomes apparent in Islamic religious education: As is generally known, Islam contains different “confessions,” crudely the “Sunnis” and “Shiites.” These two groups can be further divided into subgroups. Apart from the confessions within Islam, there are also affiliation to particular Islamic schools of thought, country of origin, and cultural imprint, while religious practice can also vary greatly at home. In the case of mosque-based Islamic classes, one can assume that parents who send their children there are themselves regular attendees of the mosque in question and have an active relationship with their religion. The same is not necessarily true for school-based Islamic education. Even parents who were not actively religious and do not usually attend a mosque send their children to these classes so they can learn something that cannot be taught at home.¹⁵ In this way, a class may include not just children of a Turkish background, but also children from Afghanistan, North Africa or the Balkans, and, of course, children of mixed marriages. They should all be able to feel at home in Islamic religion class and not experience it as alienating. This inner-Islamic heterogeneity represents a major challenge for teachers and for pupils, while at the same time ensuring an authentic in-class experience that conveys that there is no one “true” Islam but several different interpretations and approaches. Certainly, the challenge inner-Islamic heterogeneity offers to Islamic religious education is less the issue of belonging to various

13 Karl Ernst Nipkow, “Wünsche an eine zukunftsfähige Religionspädagogik aus wissenschaftlicher Sicht,” in *Religionspädagogik im 21. Jahrhundert*, Karl Ernst Nipkow & Thomas Schlag (ed.) (Freiburg i.Br.: Herder, 2004), pp. 53–70, pp. 65.

14 Jörg Imran Schröter, *Die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen in Baden-Württemberg* (Freiburg i.Br.: VIBE – Edition Azimut, 2015), pp. 193.

15 Schröter, *Die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts*, pp. 86.

Islamic denominations (on a theological level) than of different ways of handling and implementing faith (on a practical level). At the same time, a notion particularly emphasised in the education plan now comes to the fore: “Islamic religious education is open to pupils of different Islamic and other religious backgrounds and beliefs, and in this way it contributes to mutual understanding in a plural society.”¹⁶

Encountering religions and religious confessions and critically exploring them should be practised in religious education at an early stage. In my view, the model of “Interreligious Learning Through Encounters” is particularly suitable for this purpose and I will therefore elaborate on this in the following section.

The model of “Interreligious learning through encounters”

According to the concept of the “Cooperating Subject Group,” since more appropriately termed “Interreligious Learning Through Encounters”, and in keeping with the motto “Shaping Diversity – Experiencing Viewpoints – Arguing About Truth”, the different confessions and world views represented by pupils in schools should be taught separately and confessionally but should also be brought together in joint discussion. The goal of these lessons is not only to help pupils acquire “religious competence” within their own world view, but also “interreligious and intercultural competence” through mutual understanding beyond the boundaries of one’s own religion, ideology and culture.¹⁷ According to this approach, subjects of different confessional, religious, philosophico-ethical and ideological orientation exist side-by-side and on an equal footing. The content of the lessons is the responsibility of the various communities, which ensure that their principles find adequate recognition. At the same time, these principles have to be explained to the pupils from the other confessional subject groups, such as Christian Religious Education and Ethics, and brought into discussion. Authenticity and cooperation are thus linked on the one hand by working on issues, topics, and materials related specifically to a religious or ideological position using confessionally-specific approaches and methods, while on the other each subject must also take the contents of the other confessional subjects into account. The intention is to cooperate in a dialogue-based way, enabling pupils to orient themselves as best they can and to form their own opinions within the debate. Pupils are obliged

16 <http://www.bildungsplaene-bw.de/Lde/Startseite>, accessed 26 September 2019.

17 Katja Boehme, “Religionsunterricht im neuen Jahrtausend. Die Kooperierende Fächergruppe – ein Beitrag des Religionsunterrichts zum fächerübergreifenden Unterricht,” in *PH-FR – Zeitschrift der Pädagogischen Hochschule Freiburg* 2/2002, pp. 39.

to participate. They decide on a subject of their choice (or religious conviction) in which they have to participate for a fixed period. This conscious commitment to take a stand and a decision based on their faith and confession is considered a pivotal educational content of this form of religious education. Religious identity should not evade real plurality, however, but face it through cooperation.¹⁸ Several teachers are involved to ensure the different religious competencies are covered. They cooperate not only on invitation, in the terms of an authentic encounter, but continuously in a predictable and permanent form.¹⁹ The distinctive feature of Interreligious Learning Through Encounters consists in the effort to bring different basic beliefs and world views, religions and confessions, faith and atheism into dialogue with one another in a well thought-out and systematic manner. This predefined goal of the cooperation is achieved if pupils from the different classes exchange views on what they have learned and come to know each others' perceptions and attitudes. In doing so, they put the solidity of their insights and convictions to the test in dialogue and so learn tolerance and readiness for conflict and dialogue.²⁰ Katja Boehme and Dorothea Eisele summarise the advantages of this concept from their own experiences as follows:

... [the model] provides a very good opportunity to promote subject-specific, methodical and personal competence at all ages. Moreover, the Cooperating Subject Group model preserves the unique character of confessional religious education and appreciates the existence of the subject of Ethics. At the same time, the model integrates a range of confessional and religious groups that may be quite different depending on regional realities. Finally, the Cooperating Subject Group (or Interreligious Learning Through Encounters) creates opportunities to meet for a conversation that promotes dialogue among the partners and requires tolerance. The model thus develops the key skills for an intercultural and interreligious competence that will be in ever greater demand in the years to come.²¹

-
- 18 Rupert von Stülpnagel, "Keine Bildung ohne Religionsunterricht. Ein Beitrag zur aktuellen Frage des Religionsunterrichts an Berliner Schulen aus katholischer Sicht," in *Integration und Religion. Islamischer Religionsunterricht an Berliner Schulen*, Rolf Busch, (ed.) (Berlin: Dahlem University Press, 2000), pp. 207.
- 19 Friedrich Schweitzer, "Kooperativer Religionsunterricht: Hindernis oder Voraussetzung interreligiösen Lernens?," in *Religionsunterricht interreligiös. Hermeneutische und didaktische Erschließungen*, Eckart Gottwald and Norbert Mette (ed.) (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2003), pp. 103f.
- 20 Katja Boehme, "Interreligiöses Begegnungslernen in der Schule," in *Religiöse Bildung und interkulturelles Lernen. Ein ErasmusPlusProjekt mit Partnern aus Deutschland, Liechtenstein und der Türkei*, André Ritter, Jörg Imran Schröter, Cemal Tosun (ed.) (Münster: Waxmann, 2017), pp. 137–150.
- 21 Katja Boehme and Dorothea Eisele, "Interreligiöser Religionsunterricht," in *Wegmarken der Transzendenz. Interreligiöse Aspekte des Pilgerns*, Reinhard Kiste, Paul Schwarzenau and Udo Tworschka (ed.) (Balve: Zimmermann: 2004), pp. 307.

The design ideally comprises four different phases of cooperation: To begin with, pupils work on a topic that is common to all their (confessional) subject areas in a subject-specific way, i.e. present in each confessional subject area according to its principles. This enables the pupils to act as “experts” representing their confessional group in the various mixed groups. They are also required to prepare a presentation of their approach and interpretation of the common topic. This first phase takes several lessons to complete, depending on the topic. Only then will the confessional subject groups come together in the forum. In this way, each confessional subject has its own room in which classes are held separately. A larger room is also necessary for pupils to get together in the forum as the place of joint communication. The results are then presented and discussed. Questions or discrepancies are noted during the process and proposed for discussion in the mixed groups within another phase of cooperation. Each mixed group includes pupils who are “experts” in the various confessional subjects involved. In the last phase, the pupils return to their respective confessional subject groups for a final contemplation of the process. The concept of this model is thus designed to be open to different confessions, religions, and world views. Not only is Ethics placed on an equal footing with the Religious Education of the two mainline Christian confessions, but Islamic Religious Education also has its place in the Cooperating Subject Group.²²

There is no difficulty in finding topics suitable for use in this model involving several subjects. Comparing the education plans for Protestant and Catholic religious education with the drafts for Islamic Religious Education will reveal numerous similarities or points of intersection. One great advantage of Inter-religious Learning Through Encounters is the opportunity it offers not only to talk about other religions and world views but also to get into conversation with “representatives.” Starting points for Islamic education within this model could be the topics touching on Islam listed in the curricula for Christian religious education, ethics or geography and history. Conversely, cooperating with other school subjects has advantages for Islamic Religious Education, because the interconnectedness of Islamic Religious Education as a subject with other similar subjects offers necessary guidance for the discussion of questions and the challenges of a plural society.

The great fear – no matter how erroneous – of Islamic Religious Education in state schools imperceptibly paving the way for fundamentalists to exert influence in a government institution may be dismissed from the outset by in-

22 Katja Boehme, “Warum es zum Interreligiösen Begegnungslernen keine Alternative gibt. Eine kooperierende Fächergruppe bietet die Basis für den interreligiösen Dialog in der Schule,” in *Katechetische Blätter: Zeitschrift für Religionsunterricht, Gemeindegottesdienst, kirchliche Jugendarbeit* 142, 2017, 3, pp. 178–182.

corporating Islamic Religious Education into the Cooperating Subject Group or Interreligious Learning Through Encounters approaches, as both teachers and pupils would be in constant exchange with each other. There would be constant supervision of the lessons and their content. Directing content towards mutual understanding and tolerance for others would not only be a requirement of the approach but would also be tested in practice by pupils and by the teachers involved.²³ The principles of this concept form the basis of the “Interreligious Learning Through Encounters” certificate programme developed at Heidelberg University of Education, which has been in existence since 2008, in cooperation with the Heidelberg College of Jewish studies and the Institute of Islamic Theology/Religious Education of Karlsruhe University of Education.

Development of Islamic peace building

It is obvious for the reasons stated above that Islamic Religious Education at state schools cannot isolate itself in religious terms but must be designed for dialogue. Moreover, Islamic Religious Education and other religious education and ethics teaching in school should serve peace in the class community, at school, and beyond. Indeed, it should promote peace in society and the world. For this reason, the Institute of Islamic Theology/Religious Education of Karlsruhe University of Education has made it their aim not only to educate teachers for Islamic Religious Education and place an emphasis on interreligious learning, but also to analyse the inherent potential of Islam for peaceful coexistence, explore this potential academically and strengthen and disseminate it in the framework of Islamic Religious Education and Islamic study courses. In order to implement this plan, a research project on Islamic peace education and extremism prevention has been developed whose title formulates the goals as follows:

Auf dem Weg einer Islamischen Friedensbildung. Muslime als Bürger der Globalen Gesellschaft: der islamische Beitrag zum gelingenden Miteinander von Religionen, Kulturen und Ethnien. (Towards Islamic peace education. Muslims as citizens of a global society: the Islamic contribution to successful coexistence of religions, cultures and ethnic groups.)

23 For further information on interreligious cooperation, see Andreas Obermann, “Gemeinsames Lernen für den Religionsunterricht? Überlegungen zur gesellschaftlichen und didaktischen Notwendigkeit interreligiöser Lehrerfortbildungen,” in *Die Rolle der Religion im Integrationsprozess. Die deutsche Islamdebatte*, Bülent Ucar (ed.) (Frankfurt a. M.: Peter Lang, Reihe für Osnabrücker Islamstudien, 2010), pp. 572f.

The peaceful coexistence of peoples, cultures and religions arises only as a result of the civilisation process. Religions contribute to the global civilisation process by activating and communicating their pacifying potential. In this context, a common set of basic values in Global Society cannot be formed by the stipulations of a specific religion or culture. What is needed are universal approaches, as with human rights or global ethics. The aims of the research project are to explore how such a baseline of values and the peacebuilding potential of the Islamic traditions can be analysed, consolidated and disseminated, and what kind of obstacles may occur and how they may be overcome.

In my opinion, it is high time that the Muslims living in Germany took to the streets and strongly protested against Islamist terror – in their thousands and hundreds of thousands. In other words, Muslim communities first need to realise that this terrorism is their problem and that they become accomplices by remaining silent – then hatred can be overcome.

A colleague commented in these words on a public statement I made at the university regarding the Paris attacks in January 2015. I too was of the firm opinion that Muslims all over the world and especially in Europe needed to break their silence in order to position themselves clearly against violence in the name of Islam. This issue, however, goes far deeper than it appears at first glance. In the meantime, there has also been a “*Je ne suis pas Charlie*” movement – and justifiably so. And yet there should be no reason for Muslims not to join and actively help to shape a peace movement. Oversimplified ascriptions and naive appeals fail in the face of a complex reality. For this reason, there is a need for sensitive discussion of the following points; these points are areas that need improvement, and they are certainly being improved already but need to be advanced further and linked with each other. The academic disciplines involved – alongside religious education (including Christian) and philosophy (in the sense of “education towards maturity,” following Adorno) – are especially media science, islamophobia research, sociology (particularly on the topic of “post-colonialism”), historical science, and the Islamic theological sciences (especially on the Quran and its exegesis, but also the Hadith sciences and Surah).

With partners from academia, education, and civil society, research questions are being formulated and a methodology prepared. Their aim is first to form a theoretical (i.e. theological, anthropological, and education science) foundation for Islamic peace education, and then to develop, test and evaluate practical methods for peacekeeping and extremism prevention. The following specialised institutions are currently involved:

a) Institute of Islamic Theology/Religious Education at Karlsruhe University of Education (J.Prof. Dr. Jörg Imran Schröter)

The Institute of Islamic Theology/Religious Education at Karlsruhe University of Education is in charge of project leadership. This institute is already home to cooperative initiatives with lecturers in Christian theologies and Philosophy and Ethics. There is also close cooperation with Heidelberg University of Education (prof. dr. Katja Boehme) on the topic of “Interreligious Learning Through Encounters.” Cooperation with the Heidelberg College of Jewish Studies, which is to be further extended, also belongs to this setting.

b) Institute of Interreligious Studies (Prof. Dr. Uhde, Freiburg)

The research project leverages the profound religious studies expertise of the Institute of Interreligious Studies, whose director Bernard Uhde, a Catholic theologian and religious studies scholar, has provided a vital foundation for interreligious dialogue and the peace potential of religions.²⁴

c) European Institute for Intercultural and Interreligious Research (Dr. Ritter, Liechtenstein)

This institute based in Liechtenstein devotes itself to academic research and teaching in the field of intercultural and interreligious encounters and relationships in the context of European integration. Institute director Andre Ritter, a Protestant theologian, holds courses on religious education in a plural society within the framework of the “Islam in society” profile development at Karlsruhe University of Education.²⁵

d) Pedagogy of Global Values (Dr. Kalff, Staufen)

The Open Mind Training institute is also involved in the project. Its director Michael Kalff has been actively developing and implementing methods for the

24 Publications worth mentioning include: *Warum sie glauben, was sie glauben. Weltreligionen für Andersgläubige und Nachdenkende*. (Freiburg: Herder, 2014) and “Kein Streitgrund zwischen uns und euch” (Koran 42, 15). *Bemerkungen zum Friedenspotenzial der Weltreligionen*, in: *Globale Mächte und Gewalten - wer steuert die Welt? Die Verantwortung der Weltreligionen*, Hermann Weber (ed.) (Ostfildern: Matthias Grünewald, 2011).

25 For our project, we already have the manuscript of a notable treatise on *Dealing with the violence potential in religions* by Werner Höbsch available. Among André Ritter’s publications, the writings entitled *Nebeneinander oder miteinander vor dem Einen Gott?* (Münster: Waxmann, 2010) deserve special mentioned and will be important for the work planned with young people and of practical relevance to school and religious instruction.

communication of Global Values and interreligious understanding on behalf of government departments, foundations and UNESCO for over 15 years.²⁶

e) Global Ethic Foundation (Dr. Weingardt, Tübingen)

The idea of a global ethic goes back to Catholic theologian Hans Küng. In his empirical research trips around the globe, he noted that all world religions and philosophical/humanistic views already share a common set of basic values and morals. Hence, such a common canon of values does not need to be developed for our global society, but it does have to be given new recognition, time and again. It needs to be put into practice and passed on Markus Weingardt, head of the Peace division in the Global Ethic Foundation, does research on religious peacebuilding and non-violent conflict resolution.²⁷

In terms of methodology, the research project is a transdisciplinary cycle (action research). This includes the co-construction of research questions within the transdisciplinary team, as well as addressing the research questions. Expert interviews will also be carried out, in particular with Muslim experts with a view to identifying and consulting practitioners of interreligious work with young people. Other fruitful subject areas will be metaphysically open and integrative pedagogical anthropology (Kern/Wittig), current findings on the KOHLBERG model of moral development (including Becker), and universal ethical concepts (Global Ethic Foundation, human rights, Vittorio Hösle, Karl-Otto Apel) and their practical pedagogical significance (Staub-Bernasconi). Another key element of the research method is the involvement of project partners from science and civil society. In this way, a potent network is being created to aid the replication of the project and its results with a view to implementing Muslim peace education through teaching and youth work. The research project thus has an interdisciplinary and international structure, financing for which has been set up in collaboration with ministries, foundations and other donors.

26 Examples of publications within the project context: *Welt Weite Werte: Ein Trainingsprogramm für Jugendarbeit und Schule*. (Düsseldorf: Hagemann & Partner Bildungsmedien, 2005); *Jugend im WertAll: Lese- und Arbeitsbuch zur Wertekommunikation mit jungen Menschen*; in cooperation with Evi Rottmair (Weinheim: Juventa, 2007).

27 E.g. *Religion Macht Frieden. Das Friedenspotenzial von Religionen in politischen Konflikten* (Stuttgart: Kohlhammer, 2007). *Was Frieden schafft. Religiöse Friedensarbeit: Akteure, Beispiele, Methoden* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2014).

Conclusions

The following points are offered as conclusions to what has been said above and as goals to be achieved against this background in order to pave the way for an Islamic peace movement:

a) Islamic peace education

In Islamic Religious Education, just as in other religion classes and in Ethics, there has to be “education towards a culture of peace”.²⁸ This requires the development of relevant religious-pedagogical or ethics-related approaches for classes and youth work, both for the work within religious communities (or Ethics classes) and for interreligious encounters, with the aim of communicating and strengthening contributions to a successful Global Society.

b) Interfaith dialogue

As already outlined, interreligious dialogue and interreligious learning, practised at an early stage, hold great potential for peace. Research should be promoted into the anthropological, ethical, sociological and psychological similarities between the major religions, with the aim of defining the constructive contributions of the religions towards a successful Global Society (communication/establishment of global values; the binding nature of human rights; civic engagement etc.).

c) Source hermeneutics

The potential for peace in the Qur’an and the Sunnah needs to be examined and empowered as a counter to the instrumentalisation of the sacred sources of Islam for political ideologies and violence. This urgently requires contextualisation of “difficult” passages, in the sense of historical and critical exegesis²⁹ and the development of and emphasis on peacebuilding theology.

28 Cf. Werner Wintersteiner of the University of Klagenfurt’s courses, research activities and publications on peace education: <https://www.aau.at/erziehungswissenschaft-und-bildungsforschung/arbeitsbereiche/friedensforschung-und-friedensbildung/>, accessed 26 September 2019.

29 Cf. Ömer Özsoy, “Die Geschichtlichkeit der koranischen Rede und das Problem der ursprünglichen Bedeutung von geschichtlicher Rede,” in: *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*, Felix Körner (ed.) (Freiburg: Herder, 2006), pp. 78-98.

d) *Islam and the concept of the State*

The relationship of Islam – or rather of Muslims living in democratic legal systems – to democracy, the separation of powers, secularisation, etc. needs to be clarified.³⁰ Plurality and diversity in the Global Society are certainly challenges to religious communities, but should also be seen as opportunities to enable a constructive way of approaching these issues through the democratic participation of religious communities. This includes the development of a Muslim identity in Europe, for which Islam in the Balkans and the theology courses at the Islamic Faculty of the University of Sarajevo may serve as examples.

e) *Media responsibility*

A problem that should not be underestimated is media reporting on Islam or, more strictly, Islamism, particularly as little is done to distinguish between the two. This creates a concept of “Islam” as enemy and fuels Islamophobia. The result is an increasing marginalisation of Muslims, who in turn react by radicalising themselves and so confirm the “enemy” concept – a vicious circle. An area that needs urgent improvement within the framework of any peace process is the critical examination of media ethics and media education, which draw attention to values and responsibility in global communication networks.³¹ This also requires the development of appropriate approaches to teaching and youth work in religious communities and in school education.

f) *Global justice*

There can be no credible forward movement in the peace process and no commitment on the road to peacebuilding without addressing racism, orientalism and colonialism. The fact that much of the so-called “Islamic world” is in a state of war and chaos has less to do with Islam than with the intervention of Western powers, whose intention has not been to spread democracy and peace but to secure their own hegemonic and capital interests.³²

30 Cf. Matthias Rohe, “Islam und säkularer Rechtsstaat: Grundlagen und gesellschaftlicher Diskurs,” in *APuZ – Aus Politik und Zeitgeschichte*, 13-14/2011, 28. März 2011, S. 21.

31 <https://www.medienverantwortung.de/>, accessed 23 July 2017.

32 E.g. Peter Scholl-Latour *Der Fluch der bösen Tat. Das Scheitern des Westens im Orient* (Berlin: Ullstein, 2014).

References

- Asbrand, Barbara: *Zusammen leben und lernen im Religionsunterricht. Empirische Studie zur grundschulpädagogischen Konzeption eines interreligiösen Religionsunterrichts im Klassenverband der Grundschule*. Frankfurt a. M.: IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 2000.
- Boehme, Katja: "Religionsunterricht im neuen Jahrtausend. Die Kooperierende Fächergruppe – ein Beitrag des Religionsunterrichts zum fächerübergreifenden Unterricht," in: *PH-FR – Zeitschrift der Pädagogischen Hochschule Freiburg* 2/2002, pp. 38–40.
- Boehme, Katja: "Interreligiöses Begegnungslernen in der Schule," in: *Religiöse Bildung und interkulturelles Lernen. Ein ErasmusPlusProjekt mit Partnern aus Deutschland, Liechtenstein und der Türkei*. André Ritter, Jörg Imran Schröter, Cemal Tosun (ed.). Münster: Waxmann, 2017, pp. 137–150.
- Katja Boehme and Dorothea Eisele: "Interreligiöser Religionsunterricht," in: *Wegmarken der Transzendenz. Interreligiöse Aspekte des Pilgerns*, Reinhard Kiste, Paul Schwarzenau and Udo Tworschka (ed.). Balve: Zimmermann, 2004, pp. 307–313.
- Kalff, Michael: *Welt Weite Werte: Ein Trainingsprogramm für Jugendarbeit und Schule*. Düsseldorf: Hagemann & Partner Bildungsmedien, 2005.
- Kalff, Michael and Evi Rottmair: *Jugend im WertAll: Lese- und Arbeitsbuch zur Wertekommunikation mit jungen Menschen*. Weinheim: Juventa, 2007.
- Ministerium für Kultus (2006). Islamische Religionslehre. Bildungsstandards für islamische Religionslehre – Klassen 2, 4. Verfügbar unter: http://www.islamimdialog.de/GS_IslamR_bs.pdf
- Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden-Württemberg (2016). Bildungsplan der Grundschule. Islamische Religionslehre sunnitischer Prägung. Verfügbar unter: http://www.bildungspläne-bw.de/Lde/Startseite/BP2016BW_ALLG/ BP2016BW_ALLG_GS_RISL (26.9.2019).
- Nipkow, Karl Ernst: "Wünsche an eine zukunftsfähige Religionspädagogik aus wissenschaftlicher Sicht" in: *Religionspädagogik im 21. Jahrhundert*. Karl Ernst Nipkow in. Thomas Schlag (ed.), Freiburg i.Br.: Herder 2004, pp. 53–70.
- Obermann, Andreas: "Gemeinsames Lernen für den Religionsunterricht? Überlegungen zur gesellschaftlichen und didaktischen Notwendigkeit interreligiöser Lehrerfortbildungen," in: *Die Rolle der Religion im Integrationsprozess. Die deutsche Islamdebatte*, Bülent Ucar (ed.), Frankfurt a. M.: Peter Lang, Reihe für Osnabrücker Islamstudien, 2010, pp. 557–577.
- Özsoy, Ömer: "Die Geschichtlichkeit der koranischen Rede und das Problem der ursprünglichen Bedeutung von geschichtlicher Rede," in: *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*, Felix Körner (ed.). Freiburg: Herder, 2006, pp. 78–98.
- Ritter, André: *Nebeneinander oder miteinander vor dem Einen Gott?*. Münster: Waxmann, 2010.
- Rohe, Mathias: "Islam und säkularer Rechtsstaat: Grundlagen und gesellschaftlicher Diskurs," in: *APuZ – Aus Politik und Zeitgeschichte*, 13-14/2011, 28. März 2011, S. 21.
- Schieder, Rolf: "Religion," in: *Fachdidaktik interkulturell. Ein Handbuch*. Hans H. Reich, Alfred Holzbrecher and Hans Joachim Roth (ed.), Opladen: Leske & Budrich, 2000, pp. 181–212.
- Scholl-Latour, Peter: *Der Fluch der bösen Tat. Das Scheitern des Westens im Orient*. Berlin: Ullstein, 2014.
- Schröter, Jörg Imran: *Die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen in Baden-Württemberg*. Freiburg i.Br.: VIBE – Edition Azimut, 2015.
- Schröter, Jörg Imran: *Frontstellungen abbauen. Die Stimme einer Lehrkraft für den Islamischen Religionsunterricht*, in: "Den Koran zu lesen genügt nicht!" *Fachliches Profil und realer Kontext für ein neues Berufsfeld. Auf dem Weg zum Islamischen Religionsunterricht*. Harry Harun Behr, Mathias Rohe u. Hansjörg Schmid (ed.), Berlin u. Münster: Lit Verlag, 2008, pp. 27–32.

- Schweitzer, Friedrich and Albert Biesinger: *Gemeinsamkeiten stärken – Unterschieden gerecht werden. Erfahrungen und Perspektiven zum konfessionell- kooperativen Religionsunterricht*. Freiburg i. Br.: Herder, 2002.
- Schweitzer, Friedrich: "Kooperativer Religionsunterricht: Hindernis oder Voraussetzung interreligiösen Lernens?", in: *Religionsunterricht interreligiös. Hermeneutische und didaktische Erschließungen*, Eckart Gottwald and Norbert Mette (ed.). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2003, pp. 79-108.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (ed.): *Die bildende Kraft des Religionsunterrichts. Zur Konfessionalität des Religionsunterrichts*. (Die deutschen Bischöfe, 56). Bonn: Butzon & Bercker, 1996.
- Stülpnagel, Rupert von: "Keine Bildung ohne Religionsunterricht. Ein Beitrag zur aktuellen Frage des Religionsunterrichts an Berliner Schulen aus katholischer Sicht," in: *Integration und Religion. Islamischer Religionsunterricht an Berliner Schulen*. Rolf Busch, (ed.). Berlin: Dahlem University Press, 2000.
- Uhde, Bernhard: *Warum sie glauben, was sie glauben. Weltreligionen für Andersgläubige und Nachdenkende*. Freiburg i. Br.: Herder, 2014.
- Uhde, Bernhard: "Kein Streitgrund zwischen uns und euch" (Koran 42, 15). Bemerkungen zum Friedenspotenzial der Weltreligionen," in: *Globale Mächte und Gewalten - wer steuert die Welt? Die Verantwortung der Weltreligionen*. Hermann Weber (ed.). Matthias Grünewald, Ostfildern, 2011.
- Weingardt, Markus: *Religion Macht Frieden. Das Friedenspotenzial von Religionen in politischen Konflikten*. Stuttgart: Kohlhammer, 2007.
- Weingardt, Markus: *Was Frieden schafft. Religiöse Friedensarbeit: Akteure, Beispiele, Methoden*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2014.
- Ziebertz, Hans-Georg: *Religionspädagogik als empirische Wissenschaft. Beiträge zur Forschungspraxis*. Weinheim: Deutscher Studienverlag, 1994.

Od islamske vjeronauke do izgradnje mira u njemačkim državnim školama

Sažetak

Po njemačkom Ustavu, školsko obrazovanje u Njemačkoj obuhvata i vjeronauku kao redovni školski predmet (član 7.3 Grundgesetza [GG] = Ustava Savezne Republike Njemačke). S ciljem da se ova ustavna odredba primijeni i na muslimane, te da se rješavaju problemi identiteta i integracije sa kojima se muslimani u Njemačkoj suočavaju, u nekoliko njemačkih država nastoji se osigurati islamska vjeronauka. U ovom radu se predstavlja logika koja se nalazi u osnovi ove ideje i pokazuju njeni okvirni uvjeti. O razvoju islamske izgradnje mira raspravlja se na osnovu pretpostavke o potencijalu i volji za mir u religiji islama.

Ključne riječi: Islamska vjeronauka, izgradnja mira, međureligijski dijalog, religijski identitet, međukulturno učenje.

Teaching Islamic Law at Public Universities in the Countries of the Former Yugoslavia

Ehlimana Memišević

Abstract

As one of the world's great legal systems, Islamic law is taught at many academic institutions, using different methodological approaches and within different institutional frameworks. The subject of this study is the teaching of Islamic law at public universities in the countries of the former Yugoslavia. It is based on the analysis of teaching curricula, textbooks, and additional literature used for courses at graduate, postgraduate and doctoral levels.

At almost all law schools in the former Yugoslav member states that were the subject of this study, Islamic law is taught within the framework of *General Political and Legal History* or *Comparative Legal History/Traditions and Political and Legal History* or *National Legal History*. Within these subjects, Islamic law is taught within a comparative historical and legal perspective and as part of previous positive law under the Ottoman state.

The scope of Islamic legal studies varies by state, however. For example, at the law faculties of the universities of Sarajevo, Belgrade, and Skopje, it is broadly taught at all three levels, while at the universities of Ljubljana and Podgorica it is not taught at all. In Sarajevo, Belgrade and Skopje, Islamic law is taught together with other great legal systems in historical and contemporary context, modelled on contemporary approaches to the study of Islamic law and legal cultures in general at academic institutions around the world.

Bearing in mind the turbulent history of these states, the marginalisation of religion (and so of religious law) during the socialist period, and the fact that these faculties educate secular legal experts, the extent to which Islamic law is taught at public universities is satisfactory for the profile of experts being educated by them.

Key words: Islamic law, legal history, former Yugoslavia, law faculties, public universities

Introduction

As one of the world's great legal systems, Islamic law is taught at various academic institutions across the Muslim and non-Muslim world, with the application of different methodological approaches and in different institutional frameworks. Several models of study may be discerned, based on aim. Thus, Islamic law is studied within programmes for the education of *ulama*, within programmes for the education of Sharia judges, programmes for the comparative study of law, and programmes of general Islamic studies.¹

Given this, Islamic law is taught at law schools as well as theology schools. Courses on Islamic law and jurisprudence are an integral and mandatory component of their curricula at all law schools in the Muslim world. There has also been an increase in the number of courses on Islamic law at law schools in the United Kingdom, the United States and Europe in recent years.²

It is possible to distinguish different approaches and different terminology. At law schools in Muslim countries, Islamic law is taught as positive law (whether as the only or one of the sources),³ generally within programmes for Sharia judges. In the West, Islamic law is taught within comparative law programmes or Islamic studies. Within the latter, Islamic law is studied in a broader context, with emphasis on how to apply it under contemporary conditions. Accordingly, in Muslim countries the term Sharia (or Sharia law) is used, while in non-Muslim countries it is Islamic or sometimes Muslim law.

In this study, we present an analysis of how Islamic law is taught at law schools at public universities in the countries of the former Yugoslavia. It is based on analysis of the curricula for courses within which Islamic law is taught at graduate, postgraduate and doctoral level, as well as textbooks and other mandatory and additional literature.

We start with a presentation of the public universities in Bosnia and Herzegovina. There are eight such universities, six of them in the Federation of Bosnia and Herzegovina (the University of Sarajevo, the University of Tuzla, "Džemal Bijedić" University in Mostar, the University of Mostar (West), the University of Zenica, and the University of Bihać), and the remaining two in the Republika Srpska (the University of Banja Luka and the University of East Sarajevo).

1 Fikret Karčić, *Islamske teme i perspektive*, (Islamic Themes and Perspectives) (Sarajevo: El-Kalem, 2009), pp. 33–46.

2 Shaheen S. Ali, "Approaches to the Teaching and Learning of Islamic Law: Sharing Some National and International Perspectives", <http://www.swlaw.edu/pdfs/jle/jle612ali.pdf>, accessed 15 May 2016.

3 Fikret Karčić, *Studije o islamskom pravu i institucijama* (Studies on Sharia Law and its Institutions) (Sarajevo: El-Kalem and CNS, 2011), pp. 166–211.

The University of Sarajevo is the oldest university in the country and, after a brief overview of the history of the application of Islamic law in Bosnia and Herzegovina, we give a more detailed analysis of how it is taught there. In the third and fourth part of this paper, we present an analysis of the teaching of Islamic law at the other public universities in Bosnia and Herzegovina and the main universities in the other countries of former Yugoslavia.

1. Teaching of Islamic Law at the Faculty of Law, University of Sarajevo

1.1. Historical context of the application of Islamic law in Bosnia and Herzegovina

Islamic law was applied in Bosnia and Herzegovina from the establishment of Ottoman rule until the end of the Second World War.⁴

As part of the Ottoman state, in which the prevailing principle was the integration of religion and state (*din ve devlet*) or the model of the organic unity of religion and state, Bosnia and Herzegovina treated Islamic law as a source of positive law. As such, it was applied to Muslims in their personal affairs, while the members of recognized religions – Christian denominations and Jews – had their own confessional organizations (*millet*) and the right to apply their own religious and customary law in matters of personal status (marriage, family, inheritance) and ecclesiastical matters. The secular law, contained in the *kanuns*, which included customary law (*urf*) that had to be consistent with the Islamic law, was applied on a territorial basis, i.e. to all subjects of the Ottoman State on its territory. With the establishment of Ottoman rule in Bosnia and Herzegovina, Islamic law thus became positive law for the Muslim population of Bosnia and Herzegovina and was applied through state Sharia courts.⁵

The Ottoman reforms known as the *Tanzimat* (1839–1876) limited the Sharia courts' jurisdiction to the marital, family and inheritance affairs of Muslims and *waqf* affairs. Sharia courts therefore became special judicial institutions.

During the Austro-Hungarian occupation and under the first Yugoslav state, Muslims had the status of a recognized religious community with the right to have Islamic law applied in their personal affairs by state Sharia courts. In this sense, their status was like that of Muslim minorities living in other non-Muslim countries.⁶

4 Karčić, *Studije o šerijatskom pravu i institucijama*, pp. 115–131

5 Mustafa Imamović, *Uvod u historiju i izvore bosanskog prava* (Introduction to the History and Sources of Islamic Law) (Sarajevo: Pravni fakultet Univerziteta u Sarajevu, 2006), pp. 38.

6 Fikret Karčić, "Od prava do etike: proces modernizacije i reinterpretacija šerijata u BiH," (From Ethics to Law: the Process of Modernization and Reinterpretation of Sharia Law in Bosnia and Herzegovina), *Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu*, LII (2009), pp. 225–234.

This application of Islamic law to Muslims in Yugoslavia was not an option but an obligation, since the Treaty on the Protection of Minorities concluded in Saint-Germain on 10 September 1919 committed the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes to ensuring that matters related to the family and personal status of Muslims would be resolved under Islamic law and Muslim practices (Article 10).⁷ These provisions were transferred to the St. Vitus Day Constitution, Article 9 of which stipulates that “in the family and inheritance matters of Muslims, the state Sharia courts will judge.”⁸ As under Austro-Hungarian rule in Bosnia and Herzegovina, the application of Sharia law was not a matter of religious autonomy but of specially regulated branches of the state judiciary.⁹

This situation lasted until 1946, when the Sharia courts were abolished by the Law on the Abolition of Sharia courts on the Territory of the People’s Republic of Bosnia and Herzegovina. The Islamic law thus officially ceased to be a source of positive law in Bosnia and Herzegovina. Even though the norms of Sharia law were no longer sanctioned by state coercion, however, they remained relevant to Muslims in Bosnia and Herzegovina. Since the norms of Sharia law consist of religious, ethical and legal sanctions, in the absence of legal sanctions, their religious and ethical perspectives remain relevant.¹⁰

1.2. Teaching of Islamic Law at the Faculty of Law in the period from 1946 to 1990

Islamic law has never been taught as an independent course at the Faculty of Law in Sarajevo.¹¹ Between its establishment (1946) and the beginning of the 1990s, Islamic law received only brief mentions within courses on *General Legal History*, *The History of the State*, and *The Law of Nations of the Socialist Federative Republic of Yugoslavia*. Even these mentions contained incorrect information. For example, in the first textbook on *General Legal History*,¹² taken over as official

7 Treaty of Peace Between the Principal Allied and Associated Powers and the Serb-Croat-Slovene State, *The American Journal of International Law, Supplement: Official Documents*, 14 (4), 1920, pp. 339

8 Imamović, *Uvod u historiju i izvore bosanskog prava*, pp. 83.

9 Karčić, *Studije o šerijatskom pravu i institucijama*, str. 127.

10 Karčić, “Od prava do etike: proces modernizacije i reinterpretacija šerijata u BiH,” pp. 225–234

11 One of the founders of the Faculty of Law in Sarajevo was professor Mehmed Begović. He was the first professor of Sharia Law at the Faculty of Law in Belgrade. Muslim students were obliged to study Sharia Law as a subject instead of Canon law. Mustafa Imamović, *Bilješke o razvitku i metodi historijsko-pravne nauke* (Notes on the Development of the Methods of Legal History) (Sarajevo: Samostalno autorsko izdanje, 2008), pp. 162.

12 Ferdo Čulinović, *Opća historija države i prava: feudalna, buržoaska, socijalistička država* (General Legal History: Feudal, Bourgeois, Socialist State) (Zagreb: Stručni odsjek N.S.O. Za-

literature from the Faculty of Law in Zagreb, Islamic law was described in Church (Christian) terms. Thus, *ijma* was defined as “a unanimous decision of the fathers of the Islamic church.”¹³

While Islamic law was said to be comprehensive and to contain “religious dogma on cleaning and washing, prayer, fasting, pilgrimage to Mecca, war against infidels,” the rules of war were singled out as particularly interesting “because in many ways these rules show the ideological superstructure for the development and life of a given society and the state.” It was further stated that “Muhammad said: ‘One day of war is more worthy to God than a whole month of fasting,’ which may explain ‘the bloody history of the Muslim empire which was characterized by permanent war.’”¹⁴

Basic information was then provided on the “division of Islamic law into civil and criminal law.” The civil law was stated to have included “norms and laws used in solving private legal relations among Muslims,” and that “the class character of law” was particularly expressed in criminal law, as “even though the penalties were less severe for the less wealthy, they affected them more harshly than the wealthy members of society, even if the latter were punished more strictly.”¹⁵

With regard to crimes and offenses, it was pointed out that it was “property crimes, with relatively the heaviest penalties, and offenses against morality, which were less severely punished,” that were considered the most important crimes. It was also stated that adultery was considered the most severe delict, “punishable by death,” and that the “death penalty was graded and enforced by burial, stoning, beheading and hanging.”¹⁶

Finally, it concluded that “Ottoman state law expressed its class character in its content and aims.”¹⁷

In later textbooks for *General Political and Legal History* (since 1963¹⁸), Islamic law, like canon law, was studied in the context of the law of the feudal period.¹⁹ It was explicitly stated that Sharia law “has a special importance for the history of our nation” because “it was applied in our countries over centuries,” on the one hand, and because “the Treaty on the Protection of Minorities concluded in Saint-Germain on 10 September 1919 obliged the old Yugoslavia to ensure

grebačkog sveučilišta, 1949).

13 Čulinović, *Opća historija države i prava*, pp. 190.

14 Čulinović, *Opća historija države i prava*, pp. 192.

15 Čulinović, *Opća historija države i prava*, pp. 192.

16 Čulinović, *Opća historija države i prava*, pp. 192–193.

17 Čulinović, *Opća historija države i prava*, pp. 193.

18 Đordo Samardžić, *Opšta istorija države i prava* (General Legal History and State) (Sarajevo: Univerzitet u Sarajevu, 1963).

19 Đordo Samardžić, *Opšta istorija države i prava II: Feudalni period* (General Legal History and State II: Feudal Period) (Sarajevo: Univerzitet u Sarajevu, 1964), pp. 153–168.

that issues of family and personal law of Muslims and *waqf* affairs be resolved according to Islamic law” on the other.²⁰

Next, the sources of the law, including both matrimonial and criminal law, were looked at, pointing out differences between the “sacral” (*fiqh*) and the secular (*kanuns*) Sharia law.²¹

In his textbook, *Opšta istorija države i prava II: pregled razvitka države i prava u feudalnom periodu*²² (*General Political and Legal History II: Overview of the Development of State and Law in the Feudal Period*), Đorđo Samardžić describes the relation between the spiritual and sacral government in the feudal period in the Ottoman Empire,²³ as well as the law in the feudal period, viz. the Sharia law (sources, sects, matrimonial law, criminal code).²⁴

The same approach was applied within the course on *Istorije država i prava naroda SFRJ (Histories of the States and Laws of the Peoples of the SFRY)*. Islamic law was studied as the “law in our states under the Turks,” describing the Sharia law and its sources in a short text (three pages long) and making a clear distinction between the “sacral” and state law.²⁵ Particular stress was placed on Sharia law having a “religious (confessional) character and as such [being] obligatory for Muslims.”²⁶

1.3. Teaching of Islamic Law at the Faculty of Law in the period from 1992 to 2005

Between 1992 and reform of the educational system by introduction of the Bologna system in Bosnia and Herzegovina, Islamic law was presented in more detail within the course on *General Political and Legal History*. In the textbook, *Opća historija države i prava (General Political and Legal History)*, in use until 2007, in addition to treating the sources of law, matrimonial law, and criminal law, topics

20 Samardžić, *Opšta istorija države i prava*, pp. 153–154.

21 Samardžić, *Opšta istorija države i prava*, pp. 157–167.

22 Đorđo Samardžić, *Opšta istorija države i prava II: pregled razvitka države i prava u feudalnom periodu* (*General Legal History and State II: Overview of the Development of State and Law in the Feudal Period*) (Sarajevo: Univerzitet u Sarajevu, 1963).

23 Đorđo Samardžić, *Opšta istorija države i prava II*, pp. 74, Đorđo Samardžić, *Opšta istorija države i prava* (1963), pp. 149–163; Đorđo Samardžić, *Opšta istorija države i prava* (Sarajevo: Univerzitet u Sarajevu, 1966), pp. 333–349.

24 Đorđo Samardžić, *Opšta istorija države i prava II*, pp. 149–161, Đorđo Samardžić, *Opšta istorija države i prava* (1963), pp. 250–259, Đorđo Samardžić, *Opšta istorija države i prava* (1966), pp. 349–361.

25 Avdo Sućeska, *Istorija države i prava naroda SFRJ (Histories of the State and Law of the Peoples of the SFRY)* (Sarajevo: „Svjetlost“ OOUR Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 1971), pp. 116–119, (edition 1981), pp. 120–124, (edition 1988), pp. 121–124.

26 Sućeska, *Istorija države i prava naroda SFRJ* (1981), p. 123.

elaborated in previous textbooks as well, there was a chapter on “the Arabian State” that discusses the law on real property, the law on obligations, law on inheritance and the organisation of the courts and judicial process.²⁷

More detailed analysis of Islamic law was provided in the course on *Historija države i prava Bosne i Hercegovine (Political and Legal History of Bosnia and Hercegovina)* as well. This course was introduced after the international recognition of Bosnia and Hercegovina as an independent and sovereign state, to replace the course on *Istorije država i prava naroda SFRJ (Histories of the States and Laws of the Peoples of SFRY)*. The Ottoman period of the history of Bosnia and Hercegovina was taught within this course. The chapter on “Bosnia under the Ottoman Empire” and the sub-chapter on “Autonomy of law in Bosnia during the Ottoman era” dealt with the sources of law (of Sharia law), the criminal law, matrimonial law, inheritance law and judicial organisation.²⁸

1.4. Teaching of Islamic Law at the Faculty of Law in the period from 2005 to 2016

Under the reforms of the teaching curriculum being applied since 2005/2006,²⁹ Islamic law is to be studied within a comparative historical and legal perspective or “vertical comparison” and as one of the elements of Bosnian law during the Ottoman period in the history of Bosnia and Hercegovina.

One can therefore identify two models for the study of Islamic law at the Faculty of Law: study from a comparative historical and legal perspective and study of the Islamic law as former positive law within Political and Legal History (of Bosnia and Hercegovina).

In the following text we provide an overview of both perspectives on the study of Islamic law at the Faculty of Law of the University of Sarajevo from 2005 to the present at the undergraduate, postgraduate and doctoral levels, on the basis of analysis of the teaching curricula, textbooks, and other recommended mandatory and additional literature.

27 Raifa Festić, *Opća historija države i prava (General Legal History and State)* (Sarajevo: Studentska štamparija Univerziteta u Sarajevu, 1998), pp. 137–146.

28 Mustafa Imamović, *Historija države i prava Bosne i Hercegovine (Political and Legal History of Bosnia and Hercegovina)* (Sarajevo: Magistrat, 2003), pp. 131–137.

29 *Vodič kroz dodiplomski studij na Pravnom fakultetu Univerziteta u Sarajevu (Guide for Undergraduate Studies at the Faculty of Law, University of Sarajevo)* (Sarajevo: Pravni fakultet Univerziteta u Sarajevu, 2005).

2. The study of Islamic Law from a comparative historical and legal perspective

2.1. Undergraduate studies

Since the 2005/2006 academic year, changes have been introduced in the plan and length of the *General Political and Legal History* course within the new curriculum at the Faculty of Law in Sarajevo. Instead of a single two-semester course, there are now two single-semester courses: *Comparative Legal History*, taught during the first year of studies, and *Modern Legal Codifications*, taught during the second year.

The framework of the course on *Comparative Legal History* includes the study of representative legal systems from ancient times to the modern era, offering overviews of state and law in specific countries, in line with the presentational approach adopted: (I) State, which includes consideration of the relevant historical context, the organisation of government, state ideology, the courts and judicial proceedings and (II) Law, which includes sources for understanding the specific approaches to law and justice, substantive law including personal status, property law, family law, inheritance law, the criminal code and international law. Representative legal systems are considered over three periods: the old era (3000 BC–500 AD), the middle ages (500–1500), and the new era (1500–1900).

In studying the middle ages (500–1500), the focus is on approaching state and law through the identification of key legal ideas and institutes and their study in comparative context in France, the Byzantine Empire, and the Islamic State, the states of importance for further development of three major legal cultures and civilisations: the Orthodox (Byzantine Empire), Western and European Continental (France), and the Islamic (the Islamic State).

Common characteristics of the law in mediaeval Mediterranean countries are given at the beginning of the chapter (the relationship between religion and law, the significance of the individual principle in the application of law, and the importance of personal status for the scope of an individual's rights and obligations) as well as specific characteristics of the law in the Byzantine Empire and France, on the one hand, and the Islamic law, on the other (differences in the sources of law, establishment of the codification of religious and secular law, and the concept of the sanctity of the state, based on the idea of the continuity of the Holy Roman Empire as opposed to the Islamic State, which was called the *khilafah*, as a type of religious and political leadership without connotations of sanctity or any concept of a holy land whatsoever).³⁰

30 Fikret Karčić, *Komparativna pravna historija: predavanja i pravni tekstovi* (Comparative Legal History: lectures and legal texts) (Sarajevo: Pravni fakultet Univerziteta u Sarajevu, 2007), pp. 69-70.

The study of Islamic law in the course on *Comparative Legal History* involves an overview of Islamic law in the classical formulation achieved during the period of the Abbassids. It includes the sources of law, the concepts of law and justice, and substantive law (personal status, property law, family law, inheritance law, criminal law and international law).³¹

Compared to previous textbooks, this course offers deeper insight into all the above mentioned issues of Islamic law. For example, alongside the key fixed sources of law – the Qur’an as the word of God and the collections of hadith as “witnesses’ reports on the words, deeds, and tacit affirmations of the Prophet of Islam and his practice, which has a normative character for Muslims”³² – it also deals with the sources of our understanding of the law: the works of Muslim legal professionals, the registers of the Sharia courts (*sijjils*), which represent an important source for the understanding of the “law in action,” i.e. its practical implementation, and historiographical sources. The difference between the Sharia, which is “meta-historical and unchangeable,” and *fiqh*, which is “the integrity of human interpretation of Sharia shaped into a legal system”³³ and so is historically conditioned and adaptable and corresponds to jurisprudence in Roman law, is stressed. Finally, a more detailed analysis is provided of the substantial and procedural norms of Islamic law.

The course on *Moderne pravne kodifikacije* (Modern Legal Codifications) mostly covers the codifications of 19th and 20th century civil law. After a brief explanation of the reasons for the slow development of the process of codification – *taknin* (“to draft a law”) in Muslim states – the Islamic concept God (*el-hakim*) as lawmaker did not encourage codification – the two major “Islamic” codifications are thought: the Ottoman civil code or Majella and the Egyptian civil code.

This is preceded by an explanation of the process of strengthening state legislation or the issuance of *kanun* that culminated in the Ottoman Empire. *Kanun*, as “the sultan’s custom” (*urf-i sultani*) or the “ottoman custom” (*urf-i osmani*) is compared to the codifications of the common law in Europe during late Middle Ages,³⁴ etc.

Regarding the Ottoman civil code as a codification of Sharia law according to the interpretation of the Hanafi school of law, its establishment as the Majella is studied, as are its sources, system, character and reception. This is followed by selected legal texts (99 legal maxims).³⁵ The Egyptian civil code,³⁶ as a “synthesis

31 Karčić, *Komparativna pravna historija*, pp. 112–119.

32 Karčić, *Komparativna pravna historija*, p. 112.

33 Karčić, *Komparativna pravna historija*, p. 114.

34 Karčić, *Moderne pravne kodifikacije*, p. 21.

35 Karčić, *Moderne pravne kodifikacije*, pp. 95–99.

36 Karčić, *Moderne pravne kodifikacije*, pp. 119–122.

of European and Islamic legal institutions³⁷ that showed new relations between the Sharia and positive law in the Muslim world,” is also presented, with due attention to the fact that, by using the Sharia law as a source but not the exclusive source of codification, it was particularly “appropriate for reception in other Arab countries that decided for the path of modernisation.”³⁸

In addition to the mandatory courses, the curriculum offers several optional courses that include the study of Islamic law. For example, the course on *Pravne kulture* (Legal Cultures) includes an overview of different legal cultures, considering their concepts of law, sources of law, and judicial procedures. Legal cultures studied from a comparative perspective are: the culture of civil/European continental law, Anglo-American legal culture, Jewish legal culture, canon law, Islamic legal culture and mixed legal cultures.

The course on *Stare kodifikacije* (Old Codifications), whose aim is the development of students’ ability to consider legal institutes in historical and comparative perspective, includes the study of Ottoman *kanunamas*.³⁹

2.2. Postgraduate studies

The postgraduate level applies a changed approach and concept to study in general, and so to the study of Islamic law as well. Unlike undergraduate studies, where textbooks provide the basic data on the sources and concept of law, on substantive Islamic law, and on judicial procedure in the classical period, postgraduate studies use and critically assess contemporary texts on specific issues, with the aim of providing deeper insight into Islamic law from an historical and comparative perspective.

Selected topics from the great legal cultures are studied from an historical and comparative perspective (“vertical comparison”) within the mandatory course on *Izabrane teme iz komparativne pravne historije* (*Selected Topics from Comparative Legal History*) at the postgraduate level within the Legal History programme. During comparison, each question is considered within three legal systems: a) old Middle Eastern, b) Islamic law and c) modern English law. The topics studied and compared within these legal systems are: the concept and sources of law, courts and trials, the evolution of law, status, contracts, ownership, marriage and family, crime and punishment (criminal code), war and peace (international law).⁴⁰

37 Karčić, *Moderne pravne kodifikacije*, p. 121.

38 Karčić, *Moderne pravne kodifikacije*, p. 121.

39 This subject has not been lectured on yet.

40 The mandatory literature for this subject is: John A. Makdisi, “The Islamic Origins of the Common Law,” *North Carolina Law Review*, 77:5 (1999), 1635–1739; Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), pp. 150-177; Fikret Karčić, “Koncept građanstva u savremenoj islamskoj pravnoj misli”, (The

Savremeni problemi pravne reforme u muslimanskom svijetu (*Contemporary Problems of Legal Reform in the Muslim World*) is offered as an optional course. The only course dealing exclusively with Islamic law, it focuses on contemporary issues related to legal reform in the Muslim world. Considering that the legal systems of Muslim countries consist of two components, secular and Islamic law, any attempt at reform, but particularly modernisation, always faces the issue of the possibility of Islamic legal reform, its legitimisation, and methods.

Basic questions studied on this course include: theoretical and practical possibilities of Sharia Law reform; modernising jurisprudence and legislation and methods of reform; the general extent and perspectives of modernising jurisprudence; the challenge of equality and responses of the Islamic legal school of thought, and authority and Islamic normativity.⁴¹

On the Comparative Law programme within the mandatory course on *Svjetske pravne tradicije* (*Legal Traditions of the World*), Islamic law is taught in comparative and contemporary perspective or “horizontal comparison”, alongside civil and common law. Besides comparing the selected areas of substantive law in these three legal systems, the course analyses relations between legal cultures: legal transplants, structure, sources, procedure, etc.⁴²

Within the elective course on *Religijske pravne kulture* (*Religious Legal Cultures*) at the Comparative Law programme, Islamic legal tradition is studied alongside Jewish legal tradition and Canon law. Within this course, the concept of religious legal cultures, the aims and methods of studying religious legal cul-

Concept of Citizenship in Contemporary Islamic Thought), *Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu*, XLVI-2003 (2004), pp. 313–329; Asifa Quraishi, Frank E. Vogel (ed.) *The Islamic Marriage Contract: Case Studies in Islamic Family Law* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2008); Khaled Abou El-Fadl, „Džihad, ratovanje i terorizam“ (Jihad, Warfare and Terrorism), in: *Savremene muslimanske dileme: pluralizam, ljudska prava, demokratija, pravda, džihad, ekstremizam, terorizam*, ed. by Ahmet Alibašić and Muhamed Jusić, (Sarajevo: Centar za napredne studije, 2010), pp. 273–299; Louis J. Swift, “Early Christian Views on Violence, War, and Peace,” in: *War and Peace in the Ancient World*, ed. by Kurt A. Raaflaub, (Blackwell Publishing, 2007), pp. 279–295.

41 The mandatory literature for this subject is: Fikret Karčić, *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma* (Social and Legal Aspects of Islamic Reformism) (Sarajevo: Islamski teološki fakultet, 1990); Kari Vogt et al., *New Directions in Islamic Thought: Exploring reform and Muslim Tradition* (London: I.B.Taurus, 2009); Abdullahi A. An-Naim (ed.), *Islamic Family Law in A Changing World: A Global Resource Book* (London-New York: Zed Books, 2002); Khaled Abou El-Fadl, *Islam i izazov demokracije* (Islam and the Challenges of Democracy) (Sarajevo: Buybook, 2006); Abdullahi Ahmed An-Naim, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (Cambridge, London: Harvard University Press, 2008); Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2008).

42 Patrick H. Glenn, *Legal Traditions of the World* (Oxford: Oxford University Press, 2004); Vernon Palmer et. al., *Mixed Legal Systems, East and West* (London, New York: Routledge, 2015); Fikret Karčić, “Pravne kulture: koncept, izučavanje i klasifikacija”, *Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu*, XLVIII (2005), pp. 287-299.

tures, methods of comparison of religions through law, and selected topics such as personal status, the position of women, punishment, etc. are studied in comparative perspective.⁴³

2.3. Doctoral studies

At the doctoral level, Islamic law is taught within the mandatory course on *Pravne kulture Jugoistočne Evrope (Legal Cultures of the Southeast Europe)*. Focusing on the legal pluralism of the Southeast Europe, tradition, and the transformation of legal cultures in the region, this course studies the traditions of Roman and Byzantine law and of Sharia Law.

Within the tradition of Sharia Law, the following topics are included: the general Sharia rules, *usuli fiqh* – the methodology of Islamic law; the legal nature, place and importance of fatwa in Sharia law and comparison with the *responsa* in Roman law;⁴⁴ the relation between *fiqh* and Roman law and the possibility of influence of Roman law on *fiqh*. This is followed by the study of Sharia law's implementation in Bosnia and Herzegovina and Sharia's influence on pre-war Yugoslav law, etc.⁴⁵

3. The study of Islamic law as the positive law of the Ottoman state

3.1. Undergraduate studies

A mandatory course in the 2nd semester of undergraduate studies, *Bosansko komparativno pravo (Bosnian Comparative Law)* focuses on the comparative legal development of legal institutions in Bosnia and Herzegovina, tracked from the early South Slavic Middle Ages through the Ottoman and Austro-Hungarian period to the establishment of a joint Yugoslav state and its development until 1992. Special attention is paid to comparative study in order to understand the mutual influence and intertwining of Sharia and canon law, e.g. of Venetian law within

43 The mandatory literature for this course is: *Religion, Law and Tradition: Comparative Studies in Religious Law*, ed. Andrew Huxley (London: Routledge Curzon, 2004); *Routledge Handbook of Religious Laws*, ed. by Silvio Ferrari and Rossella Bottoni (London: Routledge, 2004); Neusner, Jacob, and T. Sonn, *Comparing Religions Through Law: Judaism and Islam* (London: Routledge, 1999); Huxley A., *Religion, Law and Tradition: Comparative Studies in Religious Law* (London: Routledge, 2002); Nikola Škalabrin, *Uvod u kanonsko pravo* (Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Teologija u Djakovu, 1994).

44 Karčić, *Studije o šerijatskom pravu i institucijama*, pp. 50–52.

45 Karčić, *Studije o šerijatskom pravu i institucijama*, pp. 50–52.

Ottoman and Tanzimat law, etc. Even though this course takes a comparative approach, it does not put Islamic law in a wider context so much as it compares different components of positive law in Bosnia and Herzegovina throughout history.

3.2. Postgraduate studies

A mandatory course at postgraduate level in Comparative Law,⁴⁶ *Razvoj pravne misli i pravna praksa u BiH* (Development of Legal Thought and Legal Practice in Bosnia and Herzegovina) includes the study of legal thought and legal practice in Bosnia and Herzegovina through their mutual influence, with a stress on the comparative legal approach. With respect to Islamic law, the focus is on the Ottoman legal order and its implementation in Bosnia. This is followed by a study of Sharia and *millet* law,⁴⁷ the *tanzimat*, and the beginnings of the Europeanisation of law in Bosnia and Herzegovina, as well as the continuity of *tanzimat* law and the establishment of a new Austro-Hungarian legal order in Bosnia and Herzegovina

A somewhat detailed introduction is given into the relations of church and state in the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes/Yugoslavia, the separation of state and religion after 1945, and the relations of the state and the religious communities in Bosnia and Herzegovina from 1990 to 2010 in the course on *Sekularna i nacionalna država* (The secular and the national state), which is an optional course at postgraduate level in the Legal History programme.

3.3. Doctoral studies

Finally, doctoral studies offer deeper insight into Bosnian law in the Ottoman period through the mandatory course on *Bosansko pravo: tranzicija i tradicija* (*Bosnian Law: Transition and Tradition*). The course studies the institutions of Bosnian law in the context of changes in the political (state) and legal frameworks. Special attention is paid to the study of law in the Ottoman period. The following

46 This programme has not been lectured on yet at the Department of Legal History and Comparative Law. The analysis of Islamic legal studies is based on the curriculum.

47 Enes Durmišević, *Šerijatsko pravo i nauka šerijatskog prava u Bosni i Hercegovini u prvoj polovini XX stoljeća* (Sharia Law and Sharia Legal Science in Bosnia and Herzegovina in the First Half of the 20th Century) (Sarajevo: Pravni fakultet Univerziteta u Sarajevu, 2008); Ekmeleddin Ihsanoglu (ed.), *Historija osmanske države i civilizacije* (History of the Ottoman State and Civilization) (Sarajevo, Orijentalni institut u Sarajevu, 2004); Enes Durmišević, *Uspostava i pravni položaj Rijasete Islamske zajednice u BiH 1882–1899*. (The Foundation and Legal Position of the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina 1882–1899) (Sarajevo: Magistrat, 2002).

issues are analysed: the institutions of medieval law in Bosnia and transition to the frameworks of classical Ottoman law, the modernisation of classical Ottoman legal institutions in the period of the *tanzimat* reforms in the 19th century, the reception of Ottoman law in Bosnia and Herzegovina after the 1878 occupation, and the issue of the transition of legal systems generally.⁴⁸

4. Teaching Islamic law at other public universities' law schools in Bosnia and Herzegovina

4.1. Undergraduate studies

As already pointed out, there are eight public universities in Bosnia and Herzegovina with law schools. Six are in the Federation of Bosnia and Herzegovina and two in the Republika Srpska.

The study of Islamic law at the other law faculties in the Federation of Bosnia and Herzegovina follows the model of the University of Sarajevo's Law Faculty. At the undergraduate level Islamic law is thus taught within the framework of *General Political and Legal History* (University of Bihać, Banja Luka, East Sarajevo, and West Mostar) or of *Comparative Legal History* ("Džemal Bijedić" University in Mostar, University of Tuzla, University of Zenica). Within these subjects, it is taught under a teaching unit termed "the Arab-Islamic world," which focuses largely on the Islamic State from the 7th century on and its legal system.

Islamic law is also studied within the framework of *Political and Legal History of Bosnia and Herzegovina* (Zenica), *Bosnian Comparative Law* (Tuzla, "Džemal Bijedić" Mostar, Zenica, Bihać) and *National Legal and Political History* (West Mostar) or *National Legal History* (Banja Luka and East Sarajevo). Here, however, the scope of the study of Islamic law is considerably less than at the Faculty of Law, University of Sarajevo. The issues studied and the literature used are also significantly different. For example, the questions provided to prepare for exams in *National Legal History* at the Faculty of Law in East Sarajevo include only one on the history of the Ottoman Empire, namely about "Society in the Ottoman Empire, the feudal system, and the *čifluk*⁴⁹ process."⁵⁰ Within the framework of

48 Ajdin, "Pravo kod Osmanlija," pp. 515–585; Durmišević, *Šerijatsko pravo i nauka šerijatskog prava u Bosni i Hercegovini*; Karčić, *Studije o šerijatskom pravu i institucijama*; Eugen Sladović, *Islamsko pravo u Bosni i Hercegovini* (Islamic Law in Bosnia and Herzegovina) (Belgrade, 1926); Karčić, *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1941–1918*.

49 Čifluk (a type of feudal holding under Ottoman rule).

50 *Ispitna pitanja iz Nacionalne pravne istorije - 2016/2017. godina*, <http://www.pravnifs.rs/pale/osnovni-studij/ispitna-pitanja-pa/6811-ispitna-pitanja-iz-nacionalne-pravne-istorije>, accessed 13 August 2017.

General Legal History, there are two questions on the “sources” and the “peculiarities” of Sharia law.⁵¹

On the other hand, Islamic law is not studied at the Faculty of Law, University of (West) Mostar, under the module on “The Arab-Islamic State” but under the “Turkish State and Law from the 14th to the 19th Century.”⁵² An historical overview of “The Turkish state” in the period is given, as well as of state organization and law and “the sources of Sharia law, *kanun* law and some branches of Sharia law.” The University of (West) Mostar’s curriculum is modelled on that of the Faculty of Law of the University of Zagreb, as well as its recommended literature.⁵³

The course on *Moderne pravne kodifikacije* (Modern Legal Codifications) is taught at Zenica, the “Džemal Bijedić” University in Mostar, and in Bihać as an optional subject.⁵⁴

4.2. Postgraduate studies

There is a mandatory course on *Razvoj pravne misli i pravna praksa u BiH* (Development of Legal Thought and Legal Practice in Bosnia and Herzegovina) at postgraduate level at the University of Tuzla on the Comparative Legal History and Comparative Law programme (begun in the 2016/17 academic year), within which Islamic law is taught following the model described above. Islamic law is also taught within the Comparative Law course, which includes, alongside civil and common law, the teaching of Islamic law in a contemporary perspective.⁵⁵

Within the Political and Legal History programme at the University of Zenica, Islamic Law is taught as part of the course on *Bosanskohercegovačka pravna tradicija i Evropa* (Bosnian and Herzegovinian Legal Tradition and Europe), within the unit on “Bosnia and Herzegovina in the Ottoman Empire.”⁵⁶

51 *Ispitna pitanja iz Opšte pravne istorije - 2016/2017. godina*, <http://www.pravnifis.rs/pale/osnovni-studij/ispitna-pitanja-pa/7393-ispitna-pitanja-iz-op%C5%A1te-pravne-istorije-2016-2017-godina>, accessed 13 August 2017.

52 *Nastavni program za sve godine preddiplomskog studija Pravo u akademskoj 2016/2017 godini*, <http://pf.sve-mo.ba/diplomski-studij/diplomski-studij-prava-4-1/program.html>, accessed 13 August 2017; *Nastavni plan za sve godine integriranog bolonjskog studija (5+0 NP) na Pravnom fakultetu Sveučilišta u Mostaru u akademskoj 2015./2016. godini*, <http://pf.sve-mo.ba/diplomski-studij/integrirani-bolonjski-studij-5-0/nastavni-plan.html>, accessed 13 August 2017

53 Šefko Kurtović, *Opća povijest prava i države I: Stari i srednji vijek* (Zagreb, 2005)

54 *Nastavni plan i program dodiplomskog studija*, <http://www.prf.unze.ba/>, accessed 13 August 2017; *Nastavni plan i program I ciklusa studija akademске 2013/14. godine*, <http://prf.unbi.ba/ciklus1.php>, accessed 13 August 2017; <http://www.pf.unmo.ba/studij/i-ciklus.aspx>, accessed 13 August 2017.

55 *Studijski program II ciklusa studija (sa primjenom od akademske 2016/17. godine)*, http://pf.un-tz.ba/?page_id=96, accessed 13 August 2017.

56 *Nastavni plan i program magistarskog studija na Pravnom fakultetu Univerziteta u Zenici*, <http://www.prf.unze.ba/Docs/Novi%20nastavni%20plan%20i%20program%20-%20PDS.pdf>, accessed 13 August 2017.

At the Faculty of Law, University of Banja Luka, Islamic law is taught as part of the course on *Uporedna pravna tradicija* (Comparative Legal Traditions) under the Legal History Studies programme.⁵⁷ “The emergence of the Sharia law tradition in the Arab State” is taught as part of the legal traditions of the Middle Ages. Alongside the textbook on *Comparative Legal Traditions* from the Law Faculty in Belgrade, the obligatory literature for the subject includes *Studies of Sharia Law*⁵⁸ by Fikret Karčić and *The Ottoman Empire*⁵⁹ by Halil Inaldžik.⁶⁰

Finally, there is no Legal History and Comparative Law programme on offer at the law faculties in Mostar, Bihać and East Sarajevo. Islamic law is thus not taught at the postgraduate level at these universities.

4.3. Doctoral studies

According to the curriculum for doctoral studies in use as of the 2017/18 academic year, Islamic Law is taught as part of the *Pravne kulture Jugoistočne Evrope* (Legal Cultures of South-Eastern Europe) course at the University of Tuzla, which follows the University of Sarajevo’s Law Faculty’s model at all levels.⁶¹

Aside from the universities of Tuzla and Sarajevo, Islamic Law is taught only at the University of Zenica at doctoral level. The *Political and Legal History* programme offers *Primjena građanskih zakonika u BiH* (The Application of Civil Codes in Bosnia and Herzegovina), which provides basic information on “The Arabian Caliphate, Ottoman Turkey and the Majella.”⁶²

5. Teachings Islamic law at the major public universities in countries of former Yugoslavia

5.1. Undergraduate studies

In the countries of former Yugoslavia, Islamic law is taught at undergraduate level at the Faculty of Law of the University of Belgrade, as part of the *Comparative*

57 *Studijski program master studije: Pravno-istorijske studije*, <https://pf.unibl.org/pravno-istorijske-studije-master.php>, accessed 13 August 2017.

58 Fikret Karčić, *Studije o šerijatskom pravu* (Zenica, bemust, 1997).

59 Halil Inaldžik, *Osmansko carstvo* (Beograd: 1977).

60 *Studijski program master studije: Pravno-istorijske studije*, <https://pf.unibl.org/pravno-istorijske-studije-master.php>, accessed 13 August 2017.

61 *Studijski program trećeg ciklusa – doktorskog studija (sa primjenom od ak. 2017/18)*, http://pf.untz.ba/?page_id=98, accessed 14 August 2017.

62 *Elaborat doktorskog studija na Pravnom fakultetu Univerziteta u Zenici* <http://www.prf.unze.ba/Docs/Elaborat%20doktorski%20studij.pdf>, accessed 15 August 2017.

Legal Tradition module, and at the Faculty of Law of the University of Zagreb, as part of the *General Legal and Political History* module, where Islamic law is taught as part of the “Turkish state and Law from the 14th to the 19th Century” teaching unit.⁶³

The (“Iustinianus Primus”) Faculty of Law at the (“Ss. Cyril and Methodius”) University of Skopje offers comprehensive and detailed study of Islamic law at all three levels. At the undergraduate level, Islamic Law is taught as part of the *Istorija na pravoto* (Legal History) module on the “historical development and organization of the state and Sharia law” within the “Arab-Islamic state.”⁶⁴

At the law faculties at the University of Ljubljana and Podgorica, Islamic law is not taught at the undergraduate level within *Legal History* subjects.

5.2. Postgraduate studies

The Faculty of Law of the University of Belgrade offers a Comparative Historical Module at the postgraduate level. Islamic law is taught as part of the courses on *Comparative Legal Traditions* and *Oriental Legal Tradition* offered in this module.

At the “Iustinianus Primus” Faculty of Law of “Ss. Cyril and Methodius” University of Skopje Islamic law is taught in three courses at the Legal History programme. Firstly, within the *Istorija Osmanskog carstva* (History of the Ottoman Empire) course, there are lectures on “Ottoman law, the millet system and Islamic tradition.” The course on *Pravo u srednjem vijeku* (Law in the Middle Ages) covers “the emergence, historical development and organization of the Arab state.” Finally, the course on *Makedonsko pravo pod osmanskom vlašću*⁶⁵ (Macedonian Law under Ottoman Rule) studies the “bases of law in the Ottoman state, the establishment of Ottoman rule in Macedonia in 1453, Ottoman rule in Macedonia up until the 18th century and the *millet* system, canon law and customs.”⁶⁶

At the Law Faculty in Zagreb there is no organised Legal History postgraduate programme. Legal History is taught as part of the integrated undergraduate

63 *Integrirani preddiplomski i diplomski pravni studij Informacijski paket za akademsku godinu 2015./2016. (Izvedbeni plan nastave)*,

https://www.pravo.unizg.hr/_news/17221/4_Integrirani_preddiplomski_i_diplomski_pravni_studij%202015%202016%20-%207%202015.pdf, accessed 14 August 2017.

64 *Nastavna programa za Istorija na pravoto*, <http://www.pf.ukim.edu.mk/images/Studii/Pravni/IstorijaNaPravoto.pdf>, accessed 14 August 2017.

65 Nerkez Smailagic, *Klasična kultura Islama*, I, II, (Zagreb: 1976). J. von Hammer, *Historija Turskog (Osmanskog) carstva*, tom I-III, (Zagreb, 1979); A. Stojanovski, *Makedonija vo tursko-to srednovekovine* (Skopje: 1989).

66 *Curriculum for the Macedonian Law under the Ottoman Rule* <http://www.pf.ukim.edu.mk/images/Studii/Pravni/IstorijaNaPravoto/PravotoVoMakedonijaPodOsmanskaVlast.pdf>, accessed 14 August 2017.

and graduate university study programme within the *General Legal and Political History* module.⁶⁷

5.3. Doctoral studies

Islamic law is taught under the *Prvnoistorijska uža naučna oblast* (Legal Historical Specialised Scientific Area) programme at the doctoral level in the Faculty of Law at the University of Belgrade. It is taught within the courses on *Comparative Legal Traditions* and *Oriental Legal Tradition*. For the former, the required reading includes Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in the Islamic World* (Cambridge, 2001), Sami Zubaida, *Law and Power in the Islamic World* (London, 2003), Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford, 1982), Mallat Chibli, *Introduction to Middle Eastern Law*, (Oxford, 2007), El-Karadavi, *Islamsko pravo* (Islamic Law), (Sarajevo, 1989) and Fikret Karčić, *Historija šerijatskog prava* (History of the Sharia Law), (Sarajevo, 2005).⁶⁸

At the University of Zagreb, Islamic law is taught within the General Doctoral Studies programme.⁶⁹ The *Basics of Legal Culture* module includes Islamic law and legal culture alongside the major legal cultures in the world, viz. European (Western), Jewish, Hindu, Chinese and Japanese legal cultures.⁷⁰

Finally, at the “Iustinianus Primus” of the University of Skopje, Islamic law is taught as part of the *Legal History* course in the *General Doctoral Studies* and the *Political and Legal History of Macedonia*, *Comparative Legal Traditions II* and *Political and Legal History of the Balkan States* within the Legal History programme.⁷¹

As mentioned above, the Faculty of Law in Ljubljana⁷² and the Faculty of Law in Podgorica⁷³ do not offer a Legal History programme at postgraduate and doctoral levels. At the Faculty of Law in Ljubljana Legal History is taught within the general postgraduate programme, but it does not include Islamic legal history.

67 *Integrirani preddiplomski i diplomski pravni studij Informacijski paket za akademsku godinu 2015./2016. (Izvedbeni plan nastave)*, https://www.pravo.unizg.hr/_news/17221/4_Integrirani_preddiplomski_i_diplomski_pravni_studij%202015%202016%20-%207%202015.pdf, accessed 14 August 2017.

68 *Studijski program za doktorske studije na Pravnom fakultetu Univerzitet u Boegradu: Prvnoistorijska uža naučna oblast*, <http://www.ius.bg.ac.rs/pds/npl/Literatura%20-%20Prvnoistorijska%20uza%20naučna%20oblast%20-%202014-2015.pdf>, accessed 14 August 2017.

69 *Poslijediplomski doktorski studij iz pravnih znanosti na Pravnom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu*, http://www.pravo.unizg.hr/pds/doktorski_studij_iz_pravnih_znanosti/smjerovi_studija_s_opisom_kolegija/opci_smjer, accessed 14 August 2017.

70 *Poslijediplomski doktorski studij iz pravnih znanosti na Pravnom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu* <http://www.pravo.unizg.hr/images/50017172/Osnove%20pravne%20kulture.pdf>, accessed 14 August 2017.

71 *Proekt za ažuriranje n studiskata programa pravni nauki*, <http://www.pf.ukim.edu.mk/images/Studii/Pravni/TretCiklus/ElaboratPravniNaukiTretCiklus.pdf>, accessed 14 August 2017.

72 <http://www.pf.uni-lj.si/en/3rd-cycle/>, accessed 14 August 2017.

73 <http://www.ucg.ac.me/programi/pf>, accessed 14 August 2017.

Conclusion

As one of the world's major legal systems, Islamic law is studied at the law schools in most of the countries of the former Yugoslavia, which were the subject of this study, within the framework of *General Political and Legal History* or *Comparative Legal History/ Traditions* and *National Legal History* or *Political and Legal History*. Within these subjects, Islamic law is taught within a comparative historical and legal perspective or as a part of the former positive law of the Ottoman state.

The scope of the study of Islamic law varies in different states. For example, at the faculties of law at the universities of Sarajevo, Belgrade and Skopje, Islamic law is taught to a considerable extent at all three levels, while at the universities of Ljubljana and Podgorica it is not taught at all. In Sarajevo, Belgrade and Skopje, Islamic law is taught together with other great legal systems in a historical ("vertical comparison") and contemporary context ("horizontal comparison"), modelled on contemporary approaches to the study of Islamic law and legal cultures at academic institutions around the world.

On the other hand, bearing in mind the historical importance of Islamic law in Bosnia and Herzegovina (and certain other countries of the former Yugoslavia), where it was a part of the positive legal system from the establishment of Ottoman rule until the end of the Second World War, and given how relevant its contents remain for Muslims, regardless of the absence of a normative element, one could argue that the Islamic law is not paid the attention it deserves. This is confirmed by the fact that it is studied as one of the great legal systems of today at many academic institutions around the world – individually or in comparison with other legal systems (religious or secular).⁷⁴

On the other hand, bearing in mind the turbulent history of these states, the marginalisation of religion in the socialist period, the dissolution of the former Yugoslavia followed by war, etc., it is also arguable that the study of Islamic law is considerably more present than in previous periods. The curricula at public universities in the countries of the former Yugoslavia at the beginning of the 21st century in the main follow the institutional framework for the study of comparative law present in most Western universities within which Islamic law is taught.

74 Fikret Karčić, "How Islamic Law is Studied Today: An Overview", *Journal of Muslim Minority Affairs*, 39 (1), pp. 129-134.

Izučavanje islamskog prava na pravnim fakultetima javnih univerziteta u zemljama bivše Jugoslavije

Sažetak

Kao jedan od velikih svjetskih pravnih sistema, islamsko pravo se izučava na brojnim akademskim institucijama, uz primjenu različitih metodoloških pristupa i u različitim institucionalnim okvirima. Predmet ovog istraživanja je izučavanje islamskog prava na javnim univerzitetima u zemljama bivše Jugoslavije. Zasniva se na analizi nastavnih i izvedbenih planova i programa, udžbenika i ostale obavezne i dopunske literature na predmetima dodiplomskog, postdiplomskog i doktorskog studija.

Na skoro svim pravnim fakultetima u zemljama bivše Jugoslavije koji su bili predmet ove analize, islamsko pravo se izučava u okviru Opće historije države i prava ili Komparativne pravne historije/Uporedne pravne tradicije i Nacionalne historije države i prava ili Nacionalne pravne historije. U okviru ovih predmeta islamsko pravo se izučava u komparativnoj historijsko-pravnoj perspektivi i kao dio nekadašnjeg pozitivnog prava za vrijeme osmanske vlasti.

Obim izučavanja islamskog prava razlikuje se u različitim državama. Na primjer, na pravnim fakultetima u Sarajevu, Beogradu i Skoplju izučava se na svim nivoima studija, dok se u Podgorici i Skoplju ne izučava uopće.

U Sarajevu, Beogradu i Skoplju, islamsko pravo se uporedo izučava sa drugim velikim pravnim sistemima u historijskoj i savremenoj dimenziji, primjenjujući savremene pristupe u izučavanju islamskog prava, i pravnih kultura uopće, na akademskim ustanovama širom svijeta.

Imajući u vidu turbulentnu prošlost ovih država, marginalizaciju religije (i time i religijskog prava) tokom socijalističkog perioda, kao i činjenicu da ovi fakulteti obrazuju svjetovne pravnike, obim izučavanja islamskog prava na javnim univerzitetima u zemljama bivše Jugoslavije dovoljan je za profil stručnjaka koji se na njima obrazuju.

Ključne riječi: islamsko pravo, pravna historija, bivša Jugoslavija, pravni fakulteti, javni univerziteti

Islamic Studies: Challenges and the Future

Ataullah Siddiqui

Abstract

This paper seeks to contribute to an understanding of the challenges and the future of Islamic Studies in the contemporary European countries. The paper begins with a brief explanation of the 'Islamic Studies' and 'Islamic Sciences' terms development. Also, it is discussing the challenges and the future of educational institutions in Western Europe in terms of the process of transmitting the knowledge and its recognition within the legal systems of European countries. Finally, the paper encourages the actors of higher Islamic education in Europe to create a new language of research and learning through the dialogue of different epistemologies and to offer a new definition of Islamic studies that will reflect the congruence with the contemporary trends.

Key words: Islamic Studies, Muslim communities, universities, Islamic education, higher education.

Until recently, it was neither practiced nor conceivable to appoint a Muslim to a chair of Islamic Studies. In fact, it was widely feared that Muslims were unable to engage scientifically with Islam.¹

Today, the subject of Islamic Studies is in transition. Islamic Studies gained a more scholarly character during the nineteenth and twentieth centuries and became a significant branch of Oriental Studies. They had a broadly speaking philological, literary, and historical orientation. Those who studied the subject paid particular attention to the earlier part of Islam and medieval Muslim culture and civilisation. As Oriental Studies moved to examine and engage with contemporary societies, the scholars employed different methods of studying Muslim societies. Growing interest in the East (the Middle East, China, India Japan and Africa) emerged as these areas became more accessible through trade and travel, as did an interest in colonisation and administration. Islamic Studies thus remained the interest of scholars of the Orient and of colonisers, and the subject was studied through that lens.

It is important to acknowledge that such contributions to Islamic Studies – largely text-based analyses – have made a significant contribution. They have been of huge benefit to scholars of Islam over the years, particularly the last hundred years, and such scholarly contributions should continue.

The post-World War II period and the cold war period that followed generated renewed interest in Islam and Muslim societies. The creation of Pakistan and Israel, Muslim migration to European countries, and the political expressions of Islam (in Iran, Pakistan, Egypt, Sudan and Afghanistan) provided a new direction for scholarly study. “Islamic Study” was no longer fully contained within philological or Oriental Studies. Rather, it entered into the subject areas of Politics, Sociology and Economics. The worldwide resurgence of Islam and especially the political uses of Islam became the focus of study. The Iranian Revolution, the Gulf War, and 9/11 further changed the focus of Islamic Studies. As a result, research on contemporary Islam and Muslims has become more politically directed. Today, in European countries, Islamic Studies Programmes are conducted under an increasing “securitisation” agenda.

Research is now more focused on the contemporary aspects of world politics and Muslim realities. The sociological and politically inspired hot-spot studies of conflict and conflict zones are here to stay. Conflict at various levels – cultural, social, theological and political – demands that the study of Islam and Muslim societies must be conducted at various levels and from various perspectives.

There is still a significant area that requires our attention. Here, I would like to refer to Fazlur Rahman (d. 1988), who highlighted the very important point

1 The Council of Sciences and Humanities (Berlin, 29-01-10), *Recommendations on the Advancement of Theologies and Sciences concerned with Religions at German Universities*, pp. 13. Full report available at www.wissenschaftsrat.de/download/archive/9678-10_eng.pdf, accessed 25 December 2017.

that, while Western scholars know plenty about what sound scholarship looks like (he is referring to Western universities where Western scholars' contributions have been of significant value), their work is not directed towards the changing realities of Muslims today. As part of the task of re-reading and re-discovering the vocation afresh, he makes a clear distinction, remarking that "to think Islamically and to rethink Islam has not been one of their concerns".² This, I believe, is a very important point. Scholars who are at the centre of "rethinking Islam" in universities – Muslim scholars included – have adopted historical methods of enquiring about Islam. They are looking at the study of Islam "from the outside in". Their research programmes are largely addressed to fellow scholars or current "trendy" scholarship. But are they still able to address the challenge "to think Islamically and rethink Islam"? In other words: to think Islam "from the inside out" and not simply "from the outside in." Is it even possible?

One must acknowledge the fact that the study of Islam without its believers is incomplete. It is not only the believers but the nature of their beliefs that deserve serious attention. Islamic Studies is inherently a study of beliefs and believers. Islam has a meaning for people. For those who study Islam (whether the scholar is a Muslim or not is of secondary importance), the issue is whether the scholar is a good scholar who understands the interconnectedness of this relationship. This is important. In this respect, Islamic Studies constitutes a venture into the secular realm.

The study of the "Islamic Sciences," however, is a different matter. *Madrasahs* and *dar al-ulum* offer traditional confessional courses to prepare future religious leaders for Muslim communities. At the Shia's Hawzas similar courses are offered. They focus largely on Quranic interpretation (*tafsir*), *hadith*, Islamic jurisprudence (*fiqh*), *kalam*, etc. These sciences are taught with essential reverence and devotion. Men and women, who qualify from these seminaries, play a significant role in their Muslim communities. Their courses are not recognised by the state, however.

In some institutions in European cities, e.g. London, some Hawza courses are recognised by a university, but this is not the case with the *dar al-'ulum*. Mediation has been provided by institutions such the Markfield Institute of Higher Education (MIHE) and the Islamic College in London – a combined Shia and Sunni establishment. Such institutions go through a rigorous process of scrutiny and quality assurance, as with any other university. In addition to other benefits, such institutions provide a bridge between the non-validated private courses and the validated courses from universities. Students who attended such institutions have been able to chart a future for themselves that is different from that open to those who rely exclusively on a *dar al-'ulum* certificate.

2 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 124.

What is the future for such institutions? In England, the *dar al-ulum* are adjusting their courses and administration for future accreditation/validation by recognised universities. If they succeed, their courses will perhaps change drastically in order to comply with the validating bodies' requirements.

Before I move on, let me highlight the current state of training related to religious leadership in Britain (although I believe that it is not substantially different in other European countries). For a number of years, I have had a stream of *dar al-ulum* graduates in my classes. I ask them – male and female – to list the requirements of the Imam's role. The following is what I am generally told: To lead five daily prayers; to lead Friday *khutba*; to conduct *nikah*; to take funeral services; to teach the Quran and basics of Islam to children; and to respond to basic queries about *fiqhi* issues, *taharrat*, etc. I ask them to tell me which task could not be performed without an Imam. They all agree that all these tasks could be performed without an Imam.

Students spend years studying Islamic sciences with little outcome. South Asian Muslims in Britain seem to see the *dars-i nizami*³ as an ultimate source of strength for the preparation of future religious leadership in Muslim communities.

Another story that gives an idea of what is needed to allow for change is the following: I was asked several years ago to give a talk on "Islam and the West" to an invited group of approximately forty *ulama* in London. I requested the chair of the session to allow me to ask a question of the audience once they had asked what they wanted at the end of my talk. I told them I am a layperson, that I had not gone through rigorous training in Islamic sciences, but that what I had learned about *fiqh* suggested to me that to give a religious edict (*fatwa*) on various issues, a *mufi* must understand the *'urf* and *adaat*, the customs and practices of the people to whom he is ministering. In order to understand the customs and practices of British/European society, he must have a broad understanding of the dominant religious trends of that society and the history and philosophical routes of its culture. In order to understand the religious trends, one has to understand the Judaeo-Christian beliefs of their religion and religious history. Here, one has to learn what and how they believe from their sources and their perspectives. Secondly, in order to understand

3 This syllabus owes its origins to Mulla Nizamuddin Sihalwi (d. 1748) who prepared it in the declining years of the Mughal Empire in India. The East India Company bought the rights from the Mughals to administer some provinces in North India where the company had already established its economic and political influence. The rights were conditional on the Company continuing to run the affairs of locals according to legal provisions based upon the *hanafi* school of thought. Any disputes over property, business transactions, or family affairs, including inheritance, were to be decided accordingly. Nizamuddin's syllabus (*Dars-i Nizami*) became the standard for training its staff and civil servants particularly. This syllabus was continuously used for this purpose until 1857, when India came under the direct control of the Crown and its civil servants were no longer obliged to train their staff under this system. Soon after the establishment of the *Dar al-ulum* in Deoband, in 1866, it adopted the syllabus to train future religious leaders, albeit with some modifications.

today's Britain (and Europe), one has to understand its history and the impact of the Enlightenment. I stated to the audience that if I am wrong in my understanding they should please correct me. If not, that then something was wrong there. After a long silence, a senior Imam stood up and said that what I had said I was right but that they did not know how to go about it.

A generation of young men and women has been sent to such *madrassas* and "pushed through the mill" of *dars-i nizami*. What is required is to identify the kind of future Imams needed in Britain/Europe and to revisit and rewrite the syllabus and training courses so as to produce effective religious leadership. An Imam is not simply an Imam who is in the front to lead daily prayers but an effective, articulate leader/Imam for the community, for the neighbourhood, and for the country.

I stated earlier in this document that some of the *madrassas* are trying to validate their courses in England. In the Netherlands, attempts were made to bring together the local culture and the teaching of Islamic sciences. They have also tried to address the practical needs of Muslim communities in the country, like counselling, but this is in its early stages. Such experiments are being repeated elsewhere as well. The Christian experience is different. The training of a priest does not have to be separate from university. The Muslim situation somehow demands that the training of an Imam has to be conducted in a particular way. A student is expected to learn at the feet of a master, and competence is gained through reading and understanding certain books under his supervision. The learned master or teacher is not only a teacher in a generic sense but also a person who helps to enhance a student's knowledge and further helps in his/her spiritual living, thereby building moral character. Once the teacher is satisfied with the progress of a student, he will issue an *ijazah*, which provides the student with a licence to teach, but also connects him/her with a continuous chain (*silsilah*) of spiritual descent. A student receives knowledge in a confessional and obedient way. Here, learning "Islamic Sciences" is to guide the communities in spiritual development. "Islamic Studies" does not have such an obligation.

The situation in Germany is unique in the sense that the churches have a strong voice in the appointment of professors at the universities' theology departments. The *nihilo obstat* clause means that a bishop has the final say in the appointment of a professor in the theological disciplines. Muslims have a similar opportunity in Germany to have their say in the appointment of professors. Perhaps European governments would prefer such arrangements, whereby a future Muslim religious leader is couched in a particular frame of leadership. Confessional identity is good but should be challenging and should question some of the received notions of people's faith. Are Muslim communities ready to accept

a university graduate who is not trained through other channels to lead them? Only time will tell.

One question that emerges quite often in conversations among academics and policymakers is whether Muslims can be trusted to train their own religious leaders in Europe? The quote from a German report cited at the top of this piece is a reminder of that. Anecdotal evidence suggests that this is still the case. A senior lecturer at a reputable university in England told me that a respected colleague in his department made it clear that a Muslim academic's work could not be measured at the same level as theirs or their colleagues; implying that Muslims are unable to engage critically with their own traditions.

There is now another area of Islamic Studies that requires considerable rethinking and investment in the future: the increasing crises on European shores with refugees traumatised by war and displacement who are also in need of support and support structures. The future of Islamic Studies has great potential to expand in a direction it has never travelled before. The growing Muslim population in Europe is increasingly a young and vibrant generation⁴, with unique needs. The increasing refugee crisis includes families, but a large proportion of these refugees are young. This in itself generates trauma and psychological issues that require not only professional and cultural attention but also demand a religious response to such needs. Moreover, the increasing number of Muslim prisoners in European jails is also of major concern to Muslim countries. An increasing number of young Muslims are in prisons that have no adequate support network and spiritual guidance during a time of acute need.⁵ There are also other areas, such as health care, schooling and higher education, and community needs, where spiritual support is also essential. I believe that there is an urgent need to explore and develop a *Fiqh of Khidmah* or a theology of service. Islamic Studies also need to move in this direction through research, developing courses and training. Areas such as chaplaincy, mental health, refugees and their needs, anxiety, depression and emotional well-being are vital and require professional and academic development because universities have a responsibility towards their communities.

The independent Christian colleges were increasingly enticed to enter into agreement with the universities that had theological departments, albeit under pressure for conformity with the regulatory agencies. The subsequent "agreements" were discontinued, however, and eventually the colleges merged with the departments with which they had the agreements. Muslim colleges that have ad-

4 See Pew Research Center: www.pewresearch.org/fact-tank/2016/07/19/5-facts-about-the-muslim-population-in-europe/, accessed 20 January 2018.

5 See for example in England and Wales, the House of Commons Library, Briefing Papers 20/04/17 UK Prison Population, pp. 14. See also www.adamsmith.org/blog/are-70-of-france-prison-inmates-muslims, accessed 20 January 2018.

opted the validating route may have to face these challenges as well. “Compliance” that meant fulfilment of rules and regulations may turn into full submission, thereby relinquishing the idea of an independent Islamic Studies department. Fairness, freedom and flexibility, in introducing and running courses according to the needs of their “clients,” may slowly erode and conform to the ethos of the secular department of religious or theological studies. One such example in England is the Further and Higher Education Act 1992, which encouraged colleges with theological foundations to become universities in their own right, but these new universities had then increasingly to adopt the government’s rules and regulations. As a result, their Christian identity has become largely irrelevant.

How do you educate others about the current situation regarding Islamic Studies, and especially its issues and challenges? One way is to participate in national and international forums. But how do you share and learn about each other? A simple answer is to visit their websites and engage with them individually. Another way is to have face-to-face meetings, whereby modalities may be explored. But it is important that the conversation continues.

Here, I would like to highlight that the Balkan states have their own unique historical and contextual experiences. They should continue to exchange ideas among themselves but they also need to share their experiences with others. In Europe, the institutions created by Muslims or Muslim endowments to teach in *madrassa* education as well as in the higher education sector are unique. They have gone through a series of trials and tribulations over the years and are only recovering under new regimes. But their history and their experiences may have something to offer us.⁶

Finally, I would like to highlight two points. First, we are living in a “plural” society with multiple identities. People who *believe* are living and working in a world largely suspicious of religions or even “ignorant” of faith – of Islam most prominently. For the post-modern culture, religion is an annoying presence; a legacy and a reminder of an archaic world. This also includes our own “fanatics” with one-track religious mindsets. Against this background, I believe that there is an obligation on our part to find partners in research and to encourage and involve them in teaching and in planning projects. Here, religions – Islam included – are *not* called upon to stand against the inheritance of Enlightenment. Its legacy in Europe of freedom of the individual and conscience, gained after a long struggle, needs to be appreciated, albeit critically. There is a need to have a dialogue of different epistemologies and, through that, to create a new language of research and learning.

6 Ahmet Alibasic, “Islamic Higher Education in the Balkans: A Survey”, *Yearbook of Muslims in Europe*, Jorgen S. Nielsen (et.al.) (ed.), Vol. 2, (Leiden: E.J. Brill, 2010), pp. 619–634.

Secondly, while we have been talking about Islamic Studies, its definition as an independent discipline is widely contested. There are those who believe that Islamic Studies has its own core subjects and methodologies. Others suggest that the subject does not have the core make-up of a discipline.⁷ Islamic Studies today can be found in almost every other discipline, such as Politics, History, Sociology, Business and Finance, and because of that it does not have its own “home”. This is a challenge we need to keep in mind.

Islamske studije: izazovi i budućnost

Sažetak

Cilj ovog rada jeste doprinijeti razumijevanju izazova i budućnosti islamskih studija u današnjim evropskim zemljama. Rad počinje kratkim objašnjenjem razvoja pojmova „islamske studije“ i „islamske nauke“. Također, u njemu se diskutiraju izazovi i budućnost obrazovnih institucija u Zapadnoj Evropi u smislu procesa prenošenja znanja i njegovog prihvatanja u pravnim sistemima evropskih zemalja. Naposljetku, rad podstiče aktere visokog islamskog obrazovanja u Evropi da formuliraju novi jezik istraživanja i nauke kroz dijalog različitih epistemologija i da ponude novu definiciju islamskih studija kompatibilnu sa savremenim kretanjima.

Ključne riječi: islamske studije, muslimanske zajednice, univerziteti, islamsko obrazovanje, visoko obrazovanje.

7 For other definitions, see Siddiqui, A., (2007), *Islam at Universities: Meeting the Needs and Investing in Future* (2007), pp. 27 – 30. www.islamic-foundation.org.uk/Resources/siddiqui_report2007.pdf or dera.ioe.ac.uk/6500/1/Updated%20Dr%20Siddiqui%20Report.pdf, accessed 20 January 2018.

A comprehensive definition has been provided by Jacques Waardenburg in *Muslims as Actors: Islamic Meanings and Muslim Interpretations in the Perspective of the Study of Religion* (Berlin: Walter de Gruyter, 2007), pp. 109:

1. The Quran, *ilm al-Hadith* (study of tradition), and other recognized *‘ulum al-din* (Islamic religious sciences), including the study of law (*fiqh*), theology (*kalam*); 2. The history of Islamic civilization and religion; 3. The study of Muslim societies past and present; 4. Relations between Islam and other civilizations/religions and between and between Muslim and other societies/communities.

Constructing the Internal Enemy: A Discourse Analysis of the Representation of Islam and Muslims in Bosnian Media

Harun Karčić

Abstract

This paper analyses five major Bosnian daily newspapers over a period spanning from August 1st, 2018 until August 2019, 31 and attempts to discern the main patterns in the discourse over Muslims and Islam in Bosnia and Herzegovina. The results of this research show three major discursive patterns when covering Muslims and Islam in the country: Bosnian Muslims as political obstructionists; Bosnia and Herzegovina as a haven for Muslim extremists and finally Muslim migrants as a threat to the country and to Europe.

Key words: Islam, Bosniaks, Bosnia, Muslims, Muslim in media, discourse analysis

Introduction

The media is a major source of information for the average person. It has undeniable power to shape not only the public's opinion but its system of values, beliefs, identities and social relations. Moreover, the media has strong influence on viewers due to its ability to organize and present information through framing: the organization of information into stories specifically tailored for the audience to comprehend. The discourse that it creates is one of the main sources of people's

knowledge. According to the renowned French philosopher Michel Foucault, those who produce a discourse have the power to produce a “regime of truth” and to enforce its validity and factual status.¹

Muslims and Islam have been a major point of interest for the media in recent decades. Several empirical studies strongly support the notion that Muslims are a highly stigmatized and negatively associated category in Western media.² The association of Muslims with terrorism, violence and cultural otherness gained prominence and intensity in the years following the September 11 attacks and shows little sign of abating. According to a recent Pew Research Center study, between 8% and 26% of respondents polled in 15 West European countries felt that Islamic teachings promoted violence and between 23% and 41% agreed with the statement that “Muslims want to impose their religious law on everyone else.”³ Given the role played by media in shaping public opinion, the negative representation of Islam and Muslims further entrenches already existing stereotypes and plays a decisive role in how Muslims and Islam are perceived.

Despite Muslim voices becoming increasingly vocal in the West and awareness of Islamophobia growing, the climate of fear over Muslims and Islam as a religion has persisted and expanded, alongside the rise of right-wing populist leaders in major democracies such as the United States and European Union. While some media are blatantly Islamophobic, others are more subtle and their framing of Islam and Muslims implicit and ambivalent. *Discourse Analysis and Media Attitudes: The Representation of Islam in the British Press* offers a meticulous study of one example of the discourse on Islam and Muslims in Europe.⁴ There have also been numerous reports and studies on other major European countries with sizeable Muslim populations, such as Germany, France and Austria.⁵

Even as Muslims in Western Europe have received significant academic and media attention, the Balkan Muslims remain understudied. Home to Muslims since the late 14th century, the region was more recently an arena in which Serb and Croat nationalists applied genocidal and irredentist policies to their Muslim

1 Eva Połońska-Kimunguyi and Marie Gillespie, “Terrorism Discourse on French International Broadcasting: France 24 and the Case of Charlie Hebdo Attacks in Paris”, *European Journal of Communication* 31, no. 5, October 2016, pp. 568–83.

2 “UK media’s portrayal of Muslims ‘misleading and negative’: study”, *Al Jazeera English*, July 9, 2019. <https://www.aljazeera.com/news/2019/07/uk-media-portrayal-muslims-misleading-negative-study-190708104550539.html>, accessed 14 September 2019.

3 E. Bleich, J. Souffrant, E. Stabler, and A. M. Van der Veen, “Media Coverage of Muslim Devotion: A Four-Country Analysis of Newspaper Articles, 1996–2016”, *Religions*, 2018, 9, 247.

4 P. Baker, C. Gabrielatos, and T. McEnery, *Discourse Analysis and Media Attitudes: The Representation of Islam in the British Press* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

5 “The One Percent Problem: Muslims in the West and the Rise of the New Populists”, *Brookings*, <https://www.brookings.edu/product/muslims-in-the-west/>, accessed 14 September 2019.

neighbours and their territory. The 1992-1995 and 1998-1999 wars against the Bosniak Muslims and Kosovar Albanians led to Western media giving these persecuted populations unprecedented attention. Once the wars had ended, a lull ensued in journalistic interest in the region that lasted until the beginning of the Syrian war, when a disproportionate amount of media attention was again devoted to the relatively small number of Balkan Muslim volunteers fighting alongside different armed factions in Syria and Iraq.

So, how are Muslims depicted by their compatriots today and to what extent are ongoing political antagonisms reflected in the media? How are the images of Muslims and Islam constructed in the discourse of Bosnian Serb and Bosnian Croat newspapers? This remains a deeply understudied field.

This lacuna will be addressed in the following work. It will be done by scrutinizing the representation of and dominant discourse patterns regarding Islam and Muslims in Bosnian Croat and Bosnian Serb newspapers in order to find out how these and other ethno-nationalist references to Muslims are constructed *vis-à-vis* the context in which they are used. An analysis of major discursive patterns regarding Islam and Muslims in Bosniak Muslim-owned newspapers will also be provided, for a more holistic picture.

A note on the perception of Balkan Muslims

In contrast to Muslim migrant communities in Western Europe established in the mid-20th century, Balkan Muslims have been living with Catholic and Orthodox Christians for centuries. The Balkans are, therefore, currently experiencing a peculiar brand of Islamophobia deeply rooted in anti-Ottoman animosity, whereby Muslims are perceived as an alien element that has taken root in the region.

Analysing public discourse on Islam and Muslims requires a slightly different approach in the Balkans than in the West. This is because of the region's indigenous Muslim populations (Bosniaks, Albanians and Pomaks), which began to convert to Islam with the gradual Ottoman conquest of the peninsula, from the late 14th century onwards. They played an important and integral part in the Ottoman Empire, contributing to the running of its complex administration and military machinery. Insofar as these conversions to Islam began with the Ottoman conquest, however, the local populations that became Muslim came to be associated with the religion of the occupying Ottoman forces - the "Turks" as they were more commonly known.⁶ Being labelled a "Turk" has a derogatory

6 Slobodan Drakulic, "Anti-Turkish obsession and the exodus of Balkan Muslims", *Patterns of Prejudice*, 43:3-4, 233-249.

connotation in Slavic languages, even compared to the use of the same word in English. A sinister prevalent association (in the popular imagination of the Balkan Christians) is of Slavic-Muslims not just as “Turks” but as “race traitors” who converted to Islam and abandoned Christ for personal gain and elevated social status.⁷ These perceptions of Slavic Muslims as “traitors” were a central theme in the creation of nation states and the development of nationalism.⁸

A particularly striking example for the development of Balkan nationalism was the 1389 Battle of Kosovo as presented in Serbian historiography, as the ultimate sacrifice by Serb warriors defending their nation and faith against the “Turkish oppressor.” Over the centuries, the battle’s significance far outgrew its original dimensions and was supplemented by mythology and legend. The myth of Serbia as the bulwark of Christianity (*antemurale Christianitas*) was constructed about this famous battle.⁹

As the Ottoman state weakened and the formation of Balkan nation states began in the 19th and early 20th century, numerous wars of independence were fought to establish those independent states and expel the Ottomans. These wars were described and presented to those involved and to sympathizers as struggles against the *Turkish occupiers* – a legitimate endeavour in the eyes of many. These “wars of liberation” as they were locally known were followed by brutal reductions in the Muslim populations, through killings and forced deportations. The boundaries between Ottoman combatants and Slavic Muslim non-combatants became so blurred that the categories were often equated.

For the Balkan Christian nationalist mind-set, liberation was to be followed by the physical destruction of Ottoman Islamic heritage. Within decades, Balkan Muslims went from being the dominant educated elite to an undesired and marginalized religious minority living in Christian majority states. In other words, after the retreat of the Ottoman Empire, the remaining Balkan Muslims bore the brunt of anti-Ottoman hatred and centuries of perceived Ottoman injustice and oppression.

The myth of the Battle of Kosovo today serves as the basis of Serb anti-Muslim nationalism and is often translated into anti-Bosniak and anti-Albanian sentiment that views these two groups as physical remnants of the Ottoman Empire.

7 David Bruce MacDonald, *Balkan Holocausts?: Serbian and Croatian Victim Centred Propaganda and the War in Yugoslavia* (Manchester and New York: Manchester University Press, 2002), 232.

8 Alexander Lopasic, “Islamization of the Balkans with special reference to Bosnia“, *Journal of Islamic Studies*, (5) No. 86-163 ,(1994) 2. <http://www.jstor.org/stable/26195614>.

9 Jason A. Edwards, “Bringing in Earthly Redemption: Slobodan Milosevic and the National Myth of Kosovo.” *Advances in the History of Rhetoric*, 18, sup 1, 187-204, 2015. See also Zdenko Zlatar, “From Medieval to Modern: The Myth of Kosovo, “The Turks,” and Montenegro (A Lacanian Interpretation)” In: J. C. Frakes (ed.), *Contextualizing the Muslim Other in Medieval Christian Discourse. The New Middle Ages* (New York: Palgrave Macmillan, 2011).

While the Albanian Muslims are a separate ethnic group with their own culture and language, the Bosniak Muslims are considered by Serb nationalists to be “traitors” who accepted the religion of the occupying Ottoman empire. They are thus guilty of race betrayal and so detested even more. So strong is this sentiment regarding the Ottoman/Turkish occupation that, when Serb General Ratko Mladić and his forces overran Srebrenica in July 1995, he publicly declared “Here we are in Srebrenica on July 11, 1995. On the eve of yet another great Serb holiday. We present this city to the Serbian people as a gift. Finally, the time has come to take revenge on the Turks.” The ensuing industrial-scale killings of Bosniak Muslims have been characterized as genocide by the UN-established court in The Hague.

The genocide against the Bosniak Muslims offers a textbook example of how hatred towards the Ottoman Empire and the understanding of Slavic Muslims as *race traitors* translated into the slaughter and annihilation of the Empire’s perceived remnants in the Balkans – its Muslim populations. In other words, in Serbian public discourse, being Muslim is more or less synonymous with being a Turk. The extermination of Bosniak Muslims and Kosovar Albanians accordingly becomes a morality tale, avenging centuries of perceived Ottoman oppression and injustice.

Design and method

Mass media has the exclusive power to present information in a way that shapes people’s perceptions of reality and their interpretation of events. It can influence their beliefs, social relations and personal identities. It does so by presenting information through framing, understood as the organization of information through a particular lens or *frame* so that the audience is better able to comprehend events taking place.¹⁰ Media outlets and their journalists select what information is to be included and to what degree and what is to be omitted in the coverage of a particular story. Once this frame becomes established, it represents, in the words of Stephen D. Reese, the “organizing principles that are socially shared and persistent over time, that work symbolically to meaningfully structure the social world”.¹¹

Media outlets and journalists are the primary definers of what is *important* and what is *correct* in the coverage of news.¹² Hence, media outlets establish the

10 K. A. Powell, “Framing Islam/Creating Fear: An Analysis of U.S. Media Coverage of Terrorism from 2011–2016”, *Religions*, 2018, 9, p. 257.

11 Stephen D. Reese, “Framing public life: A bridging model for media research” in *Framing Public Life*. Edited by Stephen D. Reese, Oscar H. Gandy Jr. and August E. Grand (Mahwah: Lawrence Erlbaum, 2001), pp. 7–31.

12 Amir Saeed, “Media, Racism and Islamophobia: The Representation of Islam and Muslims in the Media”, *Sociology Compass* ½, 2007, pp. 449.

initial interpretation and frame for viewing a given topic or event. As Kimberly A. Powell notes, certain aspects of the reporter-perceived reality may become more salient than others and when these more salient elements become dominant, a frame is then created which impacts other journalists, who frame the same story identically, making it the dominant lens through which to view a given story.¹³ The audience and wider public adopt the hegemonic frame and identify and render moral judgement on repeated or similar future events through this established frame. When the audiences applying the framework have little or no real social contact with the target group, in this case Muslims, then the role of the media as sole provider of information and interpreter of events becomes crucial. Pervasive exposure to the same words, phrases and terms causes viewers unwittingly to adopt the opinions they in the media.

In post-communist and post-war Bosnia and Herzegovina, Bosniak Muslims, Croats and Serbs all live largely in ethnically homogenous regions and enclaves, reading newspapers and watching TV channels owned by members of their respective ethnic groups. This exacerbates the cleavage. The only exceptions are such larger towns as Sarajevo, Brčko and Tuzla where some semblance of the much talked-about Yugoslav-era multi-ethnic coexistence still exists.

The media's substantively linguistic and discursive nature means careful analysis of its deployment of linguistic tools is required in examining the representation of events. The present paper applies Critical Discourse Analysis (CDA) to the representation of Islam and Muslims in Bosnian media. Norman Fairclough discusses the term CDA in his book *Language and Power*.¹⁴ He introduces concepts central to CDA, including "discourse, power, ideology, social practice and common sense". Discourse analysis plays a key role in showing how social phenomena are discursively constituted by demonstrating how things come to be as they are. According to Fairclough, discourse analysis follows a three-dimensional model: (i) textual; (ii) inter-textual; and (iii) contextual. The first focuses on the linguistic features and aspects of the text and examines the elements that are being placed in the discourse and how subjects are distinguished from each other, mostly in the form of binary opposition. The second analyses how authors of texts relate to already existing discourses to create *their* texts, while the third puts text into context and examines links between language and social practice.¹⁵ While the CDA approach can deploy a range of different techniques, the focus generally lies on the analysis of words and their textual context, including some

13 Powell, K. A. Powell, "Framing Islam/Creating Fear: An Analysis of U.S. Media Coverage of Terrorism from 2011–2016", p. 3.

14 Norman Fairclough, *Language and power* (London: Longman, 1989).

15 Połońska-Kimunguyi and Gillespie, "Terrorism Discourse on French International Broadcasting: France 24 and the Case of Charlie Hebdo Attacks in Paris".

not explicitly related to Muslims but often raised and discussed alongside any reference to Islam and Muslims. The analysis begins by presenting continuous topic categories that are then further exemplified using short quotes or headlines from articles within each category.

Newspapers are some of the oldest forms of political communication in the world and still retain significant influence, even with the emergence of the internet and social media as fora for mass communication. Research has shown that “even short exposure to a daily newspaper appears to influence voting behaviour and may affect turnout.”¹⁶ In other words, newspapers are still vital in shaping mass political orientation. Teon A. van Dijk argues in “Opinions and Ideologies in the Press” that the ideologies and opinions presented in newspapers are not personal and, even when they represent the author’s opinions and beliefs, they are in fact representing the views of the media outlet and are framed by their social, political and institutional context.¹⁷

Bosnia and Herzegovina is divided into two highly autonomous political, security and administrative units – the predominantly Serb-populated *Republika Srpska* and the overwhelmingly Bosniak-Croat *Federation of BiH* – so we have selected high-circulation newspapers from both entities. The selection from the *Republika Srpska* is *Glas Srpske*, a major newspaper with a high circulation.¹⁸ It is owned and read by Bosnian Serbs in the *Republika Srpska*, but also by Serb minorities living in the *Federation* and in Brčko District. The other major newspaper in the *Republika Srpska* is *Nezavisne novine*, which is, moreover, owned by the same company as *Glas Srpske*, so that its editorial policy hardly differs. As a result, only *Glas Srpske* was used in this study. The Bosnian Croat-owned *Dnevni list* and the Bosnian edition of *Večernji list*, a paper from neighbouring Croatia, are among the highest circulation dailies owned and read by Bosnian Croats living in the *Federation of Bosnia and Herzegovina*.¹⁹ Finally, two newspapers owned and read predominantly by Bosniak Muslims living in the *Federation*, *Dnevni Avaz* and the somewhat more liberal and civic-oriented *Oslobođenje*, were also selected.

In analysing political culture, we study newspaper articles and the discourse they create to understand how the arguments they contain legitimize or delegiti-

16 Alan S. Gerber, Dean Karlan, and Daniel Bergan, “Does the Media Matter? A Field Experiment Measuring the Effect of Newspapers on Voting Behavior and Political Opinions.” *American Economic Journal: Applied Economics*, 1 (2), 2009, 35-52:47.

17 T. A. Dijk, “Opinions and ideologies in the press”, in A. Bell & P. Garrett (eds.), *Approaches to media discourse* (Oxford: Blackwell, 1998), pp. 63–21.

18 B. Vukojevic, and B. Vukojevic. *Dnevne novine u Republici Srpskoj*. [online] Evropska opservatorija za novinarstvo - EJO. Available at: <https://rs.ejo-online.eu/novinarstvo/dnevne-novine-u-republici-srpskoj>, accessed 16 September 2019.

19 “Dnevne Novine u BiH 2019”, *Vzs.Ba*. <https://www.vzs.ba/index.php/vijece-za-stampu/printani-mediji-u-bih/200-dnevne-novine-u-bih>.

mize a particular political behaviour. The newspapers selected here are among the most influential newspapers in Bosnia and Herzegovina. The rationale behind choosing mainstream newspapers instead of yellow press is that the former are expected to be generally more nuanced and balanced in their reporting on Islam and Muslims than the latter. This research aims to find out whether more subtle patterns of reporting do actually exist in Bosnia's mainstream newspapers.

The study focuses on the period spanning August 1, 2018, to August 31, 2019. During the period, a total of 1,975 issues were produced by the above-mentioned five newspapers. As this represented an overwhelming amount of information, three filters were applied. First, we selected all newspaper articles featuring the Bosnian/Croatian/Serbian words for "Islam," "Muslim," "Bosniak," "Bosnian Muslims" or "migrant" and "refugee," terms used by journalists to refer to Muslim refugees arriving in Bosnia and Herzegovina in order to avoid direct use of the religious label. All the articles containing these keywords were then reviewed again and those relating to Bosnia and Herzegovina were singled out. This was done to exclude the many articles covering news from the Middle East, United States, Europe, Africa and Asia. In the third phase of the study, 30 articles were selected randomly from each newspaper for the one-year time span and their content was analysed. This selection represented an average of 2.5 articles per month for the period. Cumulatively, 150 articles from the newspapers, including editorials, interviews, features, and news reports, were analysed.

Analysis and discussion

Articles published in the newspapers chosen ranged from harsh political rhetoric exchanged between Bosniak, Serb and Croat media to the distastefully discriminatory, including both more subtle and overtly anti-Muslim invective. Careful analysis of the articles selected from the five newspapers revealed three major themes regarding Islam and Muslims: Bosniak Muslims as political troublemakers; Bosnian Muslims as religious extremists; and Europe as a Christian continent and Muslim migrants as a problem. Within each of these major themes, there were further salient features, common trends and patterns which are analysed below.

I. The narrative of Bosniak Muslims as political troublemakers and Bosnia as an unstable country

Selected headlines from Bosnian Croat and Bosnian Serb newspapers		
<i>Večernji list</i>	<i>Dnevni list</i>	<i>Glas Srpske</i>
“Vital national interest – Bosniaks play card 13 times, Croats only twice.” ²⁰	“Croatian People’s Assembly: Bosnia entering new turmoil as key political posts all held by Bosniaks.” ²¹	“Bosniaks aim for Serb posts in Council of Ministers.” ²²
“Bosniaks want to take everything away from Croats: their church, their history and their right to life in Bosnia.” ²³	“Karamatić: Bosnia’s end is nearing; Bosniaks will be begging for a statelet.” ²⁴	“Scandalous: Bosniaks want Harvard University to fire Professor Israel.” ²⁵
“The political will is there, but Bosniaks are blocking the formation of a government.” ²⁶	“Croatian People’s Assembly: Political Sarajevo is nervous and hysterical.” ²⁷	“NATO understands what military neutrality means, but Bosniaks do not.” ²⁸

- 20 “Nacionalni interes - Bošnjaci ‘povlačili’ 13, a Hrvati samo dva puta“, *Večernji list*, July 14, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/nacionalni-interes-bosnjaci-povlacili-13-a-hrvati-samo-dva-puta-1325932>, accessed 14 September 2019.
- 21 “HNS: BiH Ulazi U Novu Krizi Jer Sve Ključne Pozicije Drže Bošnjaci“, *Dnevni list*, August 1, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/hns-bih-ulazi-u-novu-krizi-jer-sve-kljucne-pozicije-drze-bosnjaci>, accessed 14 September 2019.
- 22 Ž.D. “Bošnjaci naciljali srpska mjesta u Savjetu ministara“, *Glas Srpske*, March 20, 2019. https://www.glassrpske.com/lat/novosti/vijesti_dana/Bosnjaci-naciljali-srpska-mjesta-u-Savjetu-ministara/280887, accessed 14 September 2019.
- 23 Ivo Šimunović, “Bošnjaci žele uzeti sve od Hrvata: crkvu, povijest i pravo na život u Bosni“ *Večernji list*, June 12, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/bosnjaci-zele-uzeti-sve-od-hrvata-crkvu-povijest-i-pravo-na-zivot-u-bosni-1325641>, accessed 14 September 2019.
- 24 “KARAMATIĆ: Bošnjaci Pričom o NATO-U Sprječavaju Dogovor U BiH“, *Dnevni list*, August 27, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/karamatic-bosnjaci-pricom-o-nato-u-sprjecavaju-dogovor-u-bih>, accessed 14 September 2019.
- 25 Darko Momić, “Skandalozan zahtjev: Bošnjaci traže da se Harvard odrekne Izraela“, *Glas Srpske*, April 16, 2019. http://www.glassrpske.com/lat/novosti/vijesti_dana/SKAN-DALOZAN-ZAHTJEV-Bosnjaci-traze-da-se-Harvard-odrekne-Izraela/282508.
- 26 “Postoji spremnost za formiranje vlasti, ali Bošnjaci opstruiraju“, *Večernji list*, May 11, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/nepostivanje-izvorne-volje-naroda-govori-da-netko-zeli-majoricaciju-u-bih-1318647>
- 27 “HNS: Političko Sarajevo u nervozi i hysteriji“, *Dnevni list*, July 31, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/hns-politicko-sarajevo-u-nervozi-i-hysteriji>, accessed 14 September 2019.
- 28 V.K., “NATO razumije politiku neutralnosti, ali Bošnjaci ne“, *Glas Srpske*, June 11, 2019. http://www.glassrpske.com/cir/novosti/vijesti_dana/NATO-razumije-politiku-neutralnosti-ali-Bosnjaci-ne/286085, accessed 14 September 2019.

“Croats put talk of their own entity on ice, Bosniaks should stop trying to dominate.” ²⁹	“Coalition partners at ‘war’.” ³⁰	“Bosniaks once again celebrate Turkish occupation.” ³¹
“The West has the most influence in Bosnia and Herzegovina but doesn’t know what to do with it.” ³²	“He returned from Austria to sow chaos among Croats and Bosniaks.” ³³	“Orić’s friend calls for Bosniaks to take up arms.” ³⁴
“Bosniaks want to elect Serb representatives in the Hercegovina-Neretva canton.” ³⁵	“Krajišnik: Muslims committed atrocities against themselves.” ³⁶	“Cvijanović: Political Sarajevo is blocking everything in Bosnia and Herzegovina, but the Serb Republic is functional.” ³⁷
“Why it is dangerous and harmful for Bosniaks to elect the Croat member of the Presidency for the third time.” ³⁸	“Banning the Pride parade would be shameful and proof that Sarajevo does not want European values.” ³⁹	“Dramatic warnings from the few remaining Serbs: The Federation will soon be home only to Bosniaks and Croats.” ⁴⁰

29 Zoran Krešić, “Hrvati ‘zamrznuli’ entitet, Bošnjaci bi se trebali odreći dominacije”, *Večernji list*, April 13, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/hrvati-zamrznuli-entitet-bosnjaci-bi-se-trebali-odreci-dominacije-1312948>, accessed 14 September 2019.

30 “‘Zaratile’ koalicioni partneri”, *Dnevni list*, July 29, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/zaratile-koalicioni-partneri/>.

31 Darko Momić, “Bošnjaci ponovo slavili tursku okupaciju”, *Glas Srpske*, March 20, 2019. https://www.glassrpske.com/lat/novosti/vijesti_dana/Bosnjaci-ponovo-slavili-tursku-okupaciju/280852, accessed 14 September 2019.

32 Maja Ereš, “Zapad, koji je najutjecajniji u BiH, ne zna što bi s njom”, *Večernji list*, March 11, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/zapad-koji-je-najutjecajniji-u-bih-ne-zna-sto-bi-s-njom-1305870>, accessed 14 September 2019.

33 “Vratio se iz Austrije da izazove mržnju među Hrvatima i Bošnjacima”, *Dnevni list*, August 9, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/vratio-se-iz-austrije-da-izazove-mrznju-medu-hrvatima-i-bosnjacima/>.

34 “Orićev prijatelj poziva Bošnjake da se naoružaju”, *Glas Srpske*, April 21, 2019. http://www.glassrpske.com/lat/novosti/vijesti_dana/Oricev-prijatelj-poziva-Bosnjake-da-se-naoružaju/282887, accessed 14 September 2019.

35 Marko Karačić, “Bošnjaci žele izabrati predstavnike Srba u HNŽ-u”, *Večernji list*, February 15, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/bosnjaci-zele-izabrati-predstavnike-srba-u-hnz-u-1301001>, accessed 14 September 2019.

36 “Krajišnik: Muslimani činili zločine protiv svog naroda”, *Dnevni list*, April 26, 2018. <https://www.dnevni-list.ba/krajsnik-muslimani-cinili-zlocine-protiv-svog-naroda/>, accessed 18 December 2019.

37 “Cvijanović: Političko Sarajevo sve blokira u BiH, ali Srpska funkcioniše”, *Glas Srpske*, July 30, 2019. https://www.glassrpske.com/lat/novosti/vijesti_dana/cvijanovic-politicko-sarajevo-sve-blokira-u-bih-ali-srpska-funkcionise/289552, accessed 14 September 2019.

38 “Zašto je opasno i štetno da Bošnjaci u BiH i treći put biraju hrvatskog predstavnika”, *Večernji list*, September 17, 2018. <https://www.vecernji.ba/vijesti/zasto-je-opasno-i-stetno-da-bosnjaci-u-bih-i-treci-put-biraju-hrvatskog-predstavnika-1270271>, accessed 14 September 2019.

39 “Zabrana parade ponosa bi bila nevidena sramota i dokaz da Sarajevo ne želi europske vrijednosti!”, *Dnevni list*, August 26, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/zabrana-parade-ponosa-bi-bila-nevidena-sramota-i-dokaz-da-sarajevo-ne-zeli-europske-vrijednosti/>.

40 Željka Domazet, “Dramatično upozorenje malobrojnih Srba: U FBiH će ostati samo Bošnjaci i Hrvati”, *Glas Srpske*, May 15, 2019. https://www.glassrpske.com/lat/novosti/vijesti_

"Display of pathological hatred; Sarajevo is trying to silence Zagreb in advocating for Croat equality in Bosnia." ⁴¹	"Karamatić: Bosniaks are using all the NATO talk to prevent the formation of government." ⁴²	"Bosniaks are celebrating a non-existent holiday." ⁴³
"Dodik: Bosniaks have a long-term plan to destroy the Serb Republic, step-by-step." ⁴⁴	"Dodik: Bosniaks are risking the very existence of the country." ⁴⁵	"Why are all armaments factories in the hands of Bosniaks?" ⁴⁶
"Bosniaks will not give in on a third entity, and Croats will never accept a unitary Bosnia and Herzegovina." ⁴⁷	"Croatian Democratic Party and Croatian National Assembly: Party of Democratic Action refuses to respect the choice of Bosnian voters." ⁴⁸	"Dodik: Bosniaks are seriously usurping Croat and Serbs rights." ⁴⁹

By far, the most dominant theme regarding Muslims and Islam in the newspapers analysed was the notion of Bosniak Muslims as political troublemakers and uncompromising political obstructionists, while the country is depicted as politically unstable. Such depictions accord with the dominant narratives of Bosnian

dana/Dramaticno-upozorenje-malobrojnih-Srba-U-FBiH-ce-ostati-samo-Bosnjaci-i-Hrvati/284240.

- 41 Zoran Krešić, "Pokazala se patološka mržnja, Sarajevo pokušava ušutkati Zagreb u lobiranju za jednakopravnost Hrvata", *Večernji list*, July 31, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/pokazala-se-patoloska-mrznja-sarajevo-pokusava-usutkati-zagreb-u-lobiranju-za-jednakopravnost-hrvata-1335729>, accessed 14 September 2019.
- 42 "KARAMATIĆ: Bošnjaci Pričom O NATO-U Sprječavaju Dogovor U BiH", *Dnevni list*, August 27, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/karamatic-bosnjaci-pricom-o-nato-u-sprjecavaju-dogovor-u-bih>, accessed 14 September 2019.
- 43 D. Momić, Ž. Domazet, "Bošnjaci slave nepostojeći praznik", *Glas Srpske*, November 26, 2018. https://www.glassrpske.com/cir/novosti/vijesti_dana/bosnjaci-slave-nepostojeci-praznik/274007, accessed 14 September 2019.
- 44 "Dodik: Bošnjaci imaju dugoročan plan korak po korak devastirati RS", *Večernji list*, January 29, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/dodik-bosnjaci-imaju-dugorocan-plan-korak-po-korak-devastirati-rs-1297525>, accessed 14 September 2019.
- 45 "Dodik: Bošnjaci riskiraju da BiH ne postoji!", *Dnevni list*, June 25, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/dodik-bosnjaci-riskiraju-da-bih-ne-postoji>, accessed 14 September 2019.
- 46 "Zašto su fabrike oružja u BiH u rukama Bošnjaka", *Glas Srpske*, February 11, 2019. http://www.glassrpske.com/lat/novosti/vijesti_dana/Zasto-su-fabrike-oruzja-u-BiH-u-rukama-Bosnjaka/278634, accessed 14 September 2019.
- 47 "Kao što Bošnjaci odbijaju treći entitet, Hrvati nikad neće prihvatiti unitarnu BiH", *Večernji List*, August 4, 2018. <https://www.vecernji.ba/vijesti/kao-sto-bosnjaci-odbijaju-treci-entitet-hrvati-nikad-nece-prihvatiti-unitarnu-bih-1262140>, accessed 14 September 2019.
- 48 "HDZ I HNS: SDA Izbjegava Poštivanje Izborne Volje Naroda U BiH", *Dnevni list*, July 21, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/hdz-i-hns-sda-izbjegava-postivanje-izborne-volje-naroda-u-bih>, accessed 14 September 2019.
- 49 "Dodik: Bošnjaci teško uzurpiraju prava Srba i Hrvata", *Glas Srpske*, August 27, 2019. https://www.glassrpske.com/lat/novosti/vijesti_dana/dodik-bosnjaci-tesko-uzurpiraju-prava-srba-i-hrvata/291411, accessed 14 September 2019.

Croat and Bosnian Serb nationalist politicians and their respective political parties. Similarly, Bosnian Croat and Bosnian Serb journalists seem to be attempting to divert all blame towards the Bosniak Muslims, as, if not the sole, then the major political problem and obstacle to the functioning of the state. This is manifested most saliently through the self-versus-other schema or the combination of positive self-representation and negative other-representation. The rhetorical strategy of discursive exclusion is articulated primarily by delineating Bosniak Muslims as the out-group.

A dominant narrative in articles such as “The political will is there, but the Bosniaks are blocking the formation of a government,”⁵⁰ “Karamatić: Bosniaks are using all the NATO talk to prevent formation of a government,”⁵¹ “Croatian Democratic Party and Croatian National Assembly: Party of Democratic Action refuses to respect the choice of Bosnian voters,”⁵² “Croatian National Assembly: Bosnia and Herzegovina is entering a new political crisis as all key political posts held by Bosniaks”⁵³ and “Dodik: Bosniaks are seriously usurping the rights of Croats and Serbs”⁵⁴ is that of Bosniak Muslims obstructing the proper functioning of the state. There is widespread use of the noun “Bosniaks” (*Bošnjaci*) as though Bosniak Muslims were a homogeneous group (despite being extremely fragmented politically and socially) with a common agenda to dominate Bosnian Croats and Serbs in the country’s decision-making bodies. Such pigeonholing of Bosniak Muslims as a single entity establishes the sense of intergroup differentiation required by Bosnian Croats and Bosnian Serb nationalists to establish the distinctiveness principle and their own sense of identity. Bosniak Muslim politicians are depicted as bearing the brunt of responsibility for the country’s political crisis. Radical moves and harsh rhetoric coming from Bosnian Croat and Bosnian Serb politicians are shown as provoked by and in response to moves emanating from the Bosniak Muslim side. They hardly acknowledge, let alone highlight, mistakes made by politicians from

50 “Postoji spremnost za formiranje vlasti, ali Bošnjaci opstruiraju”, *Vecernji list*, May 11, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/nepostivanje-izvorne-volje-naroda-govori-da-netko-zeli-majorizaciju-u-bih-1318647>

51 “KARAMATIĆ: Bošnjaci Pričom o NATO-U Sprječavaju Dogovor U BiH”, *Dnevni list*, August 27, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/karamatic-bosnjaci-pricom-o-nato-u-sprjecavaju-dogovor-u-bih>, accessed 14 September 2019.

52 “HDZ I HNS: SDA Izbjegava Poštivanje Izborne Volje Naroda U BiH”, *Dnevni list*, July 21, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/hdz-i-hns-sda-izbjegava-postivanje-izborne-volje-naroda-u-bih>, accessed 14 September 2019.

53 “HNS: BiH Ulazi U Novu Krizi Jer Sve Ključne Pozicije Drže Bošnjaci”, *Dnevni list*, August 1, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/hns-bih-ulazi-u-novu-krizi-jer-sve-kljucne-pozicije-drze-bosnjaci>, accessed 14 September 2019.

54 “Dodik: Bošnjaci teško uzurpiraju prava Srba i Hrvata”, *Glas Srpske*, August 27, 2019. https://www.glassrpske.com/lat/novosti/vijesti_dana/dodik-bosnjaci-tesko-uzurpiraju-prava-srba-i-hrvata/291411, accessed 14 September 2019.

their own ethno-national groups. Moreover, any attempt by Bosniak Muslim politicians to act jointly, despite often being politically on opposing ends, is interpreted by Bosnian Croat and Bosnian Serb media as politically threatening and ultimately leading the country into further political crisis.

The second rhetorical strategy employed by Bosnian Croat and Bosnian Serb newspapers is negativization, whereby Bosniak Muslims are discussed in terms of negative social representations and presented as being in direct opposition to the in-group (here the Bosnian Croats and Bosnian Serbs). The negativization of Bosniak Muslims is made manifest through the contrast of the alleged “normality” of Bosnian Croats and Bosnian Serbs and the *abnormality* of Bosniak Muslims. Examples may be seen in articles like “The display of pathological hatred: Sarajevo is trying to silence Zagreb in advocating for Croat equality in Bosnia,”⁵⁵ “NATO understands what military neutrality means, but Bosniaks do not,”⁵⁶ “Bosniaks are celebrating a non-existent holiday,”⁵⁷ “Banning the Pride parade would be shameful and proof that Sarajevo does not want European values”⁵⁸ and “Bosniaks once again celebrate Turkish occupation”⁵⁹ (which accuses Bosniak Muslim of celebrating the Ottoman conquest of their native country). Their behaviour is presented as irrational and deviating from existing values, norms and principles. All political actions taken by Bosniak Muslim politicians and Bosniaks generally are considered from the Bosnian Croat and Bosnian Serb point of view. Those two groups are depicted as *normal* and Eurocentric and are positively socially represented, while the third group is the outlier. There is over-emphasis on the Bosniak Muslims’ ethnicity and their cultural (i.e. Islamic) difference is depicted as being more complex than any of the other problems facing the country, such as high-unemployment, low-wages and rampant corruption. The Bosnian Croats in particular are depicted as the nation carrying and epitomizing *European* values, the same values Bosniak Muslims are depicted as lacking.

55 Zoran Krešić, “Pokazala se patološka mržnja, Sarajevo pokušava ušutkati Zagreb u lobiranju za jednakopravnost Hrvata“, *Večernji list*, July 31, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/pokazala-se-patoloska-mrznja-sarajevo-pokusava-usutkati-zagreb-u-lobiranju-za-jednakopravnost-hrvata-1335729>, accessed 14 September 2019.

56 V.K., “NATO razumije politiku neutralnosti, ali Bošnjaci ne“, *Glas Srpske*, June 11, 2019. http://www.glassrpske.com/cir/novosti/vijesti_dana/NATO-razumije-politiku-neutralnosti-ali-Bosnjaci-ne/286085, accessed 14 September 2019.

57 D. Momić, Ž. Domazet, “Bošnjaci slave nepostojeći praznik“, *Glas Srpske*, November 26, 2018. https://www.glassrpske.com/cir/novosti/vijesti_dana/bosnjaci-slave-nepostojeci-praznik/274007, accessed 14 September 2019.

58 “Zabrana parade ponosa bi bila nevidena sramota i dokaz da Sarajevo ne želi europske vrijednosti!“ *Dnevni list*, August 26, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/zabrana-parade-ponosa-bi-bila-nevidena-sramota-i-dokaz-da-sarajevo-ne-zeli-europske-vrijednosti/>

59 Darko Momić, “Bošnjaci ponovo slavili tursku okupaciju“, *Glas Srpske*, March 20, 2019. https://www.glassrpske.com/lat/novosti/vijesti_dana/Bosnjaci-ponovo-slavili-tursku-okupaciju/280852, accessed 14 September 2019.

Then there is repeated use of the term *political Sarajevo*, which might at first sound benign to the average non-Bosnian reader. This is seen in such articles as “Cvijanović: political Sarajevo is blocking everything in Bosnia and Herzegovina, but the Serb Republic is functioning”⁶⁰ and “Croatian People’s Assembly: political Sarajevo is nervous and hysterical.”⁶¹ It is worth noting that Bosnian Croat and Bosnian Serb media often use “political Sarajevo” as a euphemism for Bosniak Muslim politicians due to the capital city’s predominantly Muslim character and the significant concentration of Bosniak Muslim ethno-national political parties and organizations there. The conflict-based understanding of Bosniak Muslims presented in these articles is reinforced by continuous reference to their alleged unwillingness to cooperate. Another reason Bosnian Croat and Bosnian Serb journalists use the term *political Sarajevo* instead of ethno-religious markers is perhaps political correctness and to avoid being labelled racist or Islamophobic.

Bosniak Muslims are also depicted as being immoral in the sense of not law-abiding and not respectful of the rights of other citizens. They are portrayed as cunning and shrewd political opportunists who will stop at nothing to achieve their political goals. The tone of these articles creates a sense of distrust towards Bosniak Muslims, a feeling that they do not and will not respect the rights of other ethnic groups in the country. Example of such depiction are “Bosniaks want to take away everything from Croats: their church, their history and their right to life in Bosnia,”⁶² “Vital national interest – Bosniaks played the card 13 times, Croats only twice,”⁶³ “Croats put talk of their own entity on ice, Bosniaks should stop trying to dominate,”⁶⁴ “Bosniaks want to elect Serb representatives in Herzegovina-Neretva canton”⁶⁵ and “Dodik: Bosniaks have a long term plan

60 “Cvijanović: Političko Sarajevo sve blokira u BiH, ali Srpska funkcioniše.” *Glas Srpske*, July 30, 2019. https://www.glassrpske.com/lat/novosti/vijesti_dana/cvijanovic-politicko-sarajevo-sve-blokira-u-bih-ali-srpska-funkcionise/289552, accessed 14 September 2019.

61 “HNS: Političko Sarajevo u nervozi i hysteriji.” *Dnevni list*, July 31, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/hns-politicko-sarajevo-u-nervozi-i-hysteriji>, accessed 14 September 2019.

62 Ivo Šimunović, “Bošnjaci žele uzeti sve od Hrvata: crkvu, povijest i pravo na život u Bosni.” *Večernji list*, June 12, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/bosnjaci-zele-uzeti-sve-od-hrvata-crkvu-povijest-i-pravo-na-zivot-u-bosni-1325641>, accessed 14 September 2019.

63 “Nacionalni interes - Bošnjaci ‘povlačili’ 13, a Hrvati samo dva puta”, *Večernji list*, July 14, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/nacionalni-interes-bosnjaci-povlacili-13-a-hrvati-samo-dva-puta-1325932>, accessed 14 September 2019. *The ‘vital national interest’ is a political veto enshrined in the Constitution of BiH which technically allows any given ethno-national political party to torpedo another ethno-national party’s parliamentary act/move if deemed dangerous to their national interests.

64 Zoran Krešić, “Hrvati ‘zamrznuli’ entitet, Bošnjaci bi se trebali odreći dominacije”, *Večernji list*, April 13, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/hrvati-zamrznuli-entitet-bosnjaci-bi-se-trebali-odreci-dominacije-1312948>, accessed 14 September 2019.

65 Marko Karačić, “Bošnjaci žele izabrati predstavnike Srba u HNŽ-u.” *Večernji list*, February 15, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/bosnjaci-zele-izabrati-predstavnike-srba-u-hnz-u-1301001>, accessed 14 September 2019.

to destroy the Serb Republic, step-by-step.”⁶⁶ In the same articles, Bosniak Muslims are also depicted as wanting to dominate Catholic Croats and Orthodox Serbs politically and marginalize or exclude them from decision-making institutions. In a number of interviews, journalists accentuated this point and quoted statements referring to the alleged desire of Bosniak Muslims to dominate others. Thus, Davor Marijan, a historian at the Croatian Institute for History, told *Večernji list* in an interview “What the Bosniaks envisioned was nominally a liberal [citizenship-based] state, but one that would allow them to dominate the entire country.”⁶⁷ He added “...Bosniaks have in mind an essentially centralized unitary state, which is to say a nation state of their own that would be presented ostensibly as ‘civic’ but in which *they* would be the dominant group.”⁶⁸ Along the same lines, the subheading of an interview given by Bosnian Serb member of the tripartite Presidency Milorad Dodik to the Croatian daily *Večernji list* read “Bosniaks have a long-lasting desire to dominate first Croats, and then Serbs and the Serb Republic.”⁶⁹ It is noteworthy here that Bosnian Croat and Bosnian Serb newspapers openly oppose any restructuring of the country on liberal lines based on citizenship and one-person-one-vote, preferring the current system that gives Croats a disproportionately high voice in decision- and law-making government bodies. A major reason they are against a fully democratic majoritarian system is their alleged fear of Muslim domination.

In other words, one can see a clear narrative of an alleged Bosniak Muslim will to dominate the two Christian ethno-religious groups being constructed in these interviews. Similarly, Fra Luka Marković, a Franciscan theologian, has said in an interview with *Večernji list* that “Everyone is playing games. Serbs are playing their game, Bosniaks talk about a liberal state, but what they have in mind in the long run is a Bosniak state.”⁷⁰ He added “... Serbs have their own entity, while Bosniaks are using all the means available to turn the Federation into theirs.”⁷¹

66 “Dodik: Bošnjaci imaju dugoročan plan korak po korak devastirati RS“, *Večernji list*, January 29, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/dodik-bosnjaci-imaju-dugorocan-plan-korak-po-korak-devastirati-rs-1297525>, accessed 14 September 2019.

67 Žarko Ivković, “Davor Marijan: Za rat Hrvata i Muslimana kriv je Alija Izetbegović“, *Večernji list*, December 8, 2018. <https://www.vecernji.ba/vijesti/davor-marijan-za-rat-hrvata-i-muslimana-kriv-je-alija-izetbegovic-1287712>, accessed 14 September 2019.

68 Žarko Ivković, “Davor Marijan: Za rat Hrvata i Muslimana kriv je Alija Izetbegović“.

69 Zoran Krešić, “Da je BiH normalna, u Predsjedništvu Hrvat ne bi bio protiv Peljeskog mosta.“ *Večernji list*, July 21, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/da-je-bih-normalna-u-predsjedništvu-hrvat-ne-bi-bio-protiv-peljeskog-mosta-1333553>, accessed 14 September 2019.

70 Ana Popović, “Građanski model dugoročno znači državu većinskoga bošnjačkog naroda“, *Večernji list*, December 3, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/gra-anski-model-dugorocno-znaci-drzavu-vecinskoga-bosnjackog-naroda-1286489>, accessed 14 September 2019.

71 Ana Popović, “Građanski model dugoročno znači državu većinskoga bošnjačkog naroda“.

Apart from these interviews, we also find the Bosniak Muslims' alleged desire to lord it over their Catholic and Orthodox compatriots emphasised in a number of articles, e.g. "Dramatic warnings from the few remaining Serbs: the Federation will soon be home only to Bosniaks and Croats,"⁷² "Bosniaks after Serb posts in Council of Ministers,"⁷³ "Why it is dangerous and harmful for Bosniaks to elect the Croat member of the Presidency for the third time"⁷⁴ and "Bosniaks will not give in on a third entity, just as Croats will never accept a unitary Bosnia and Herzegovina."⁷⁵ The type of domination discussed here is both real, in terms of numbers, and symbolic. It is interesting that both Bosnian Serb and Bosnian Croat newspapers accuse Bosniak Muslims of the same supposed intention and that the categorization of "us" and "them" as "in-group" and "out-group" respectively was very evident in both the Bosnian Croat and Bosnian Serb media. Bosniak Croat and Bosnian Serb politicians are constantly represented as seeking compromise and making political concessions for the sake of the country's higher objectives, but the same does not hold for Bosniak Muslims. Journalists from the ethnic media regularly highlight the positive aspects of "their" Bosnian Croat and Bosnian Serb politicians, while playing down any positive aspects of Bosniak Muslim politicians and stressing their negative aspects.

Finally, Bosniak Muslims are represented as responsible for their own victimhood and the current state of affairs in the country, losing the support even of their Western backers. This may be seen in "Karamatić: The end of Bosnia and Herzegovina is nearing, Bosniaks will be begging for a statelet,"⁷⁶ "Dodik: Bosniaks are putting at stake the very existence of the country,"⁷⁷ "The West has the most influence in Bosnia and Herzegovina but doesn't know what to do with it"⁷⁸ and

72 Željka Domazet, "Dramatično upozorenje malobrojnih Srba: U FBiH će ostati samo Bošnjaci i Hrvati", *Glas Srpske*, May 15, 2019. https://www.glassrpske.com/lat/novosti/vijesti_dana/Dramaticno-upozorenje-malobrojnih-Srba-U-FBiH-ce-ostati-samo-Bosnjaci-i-Hrvati/284240.

73 Ž.D. "Bošnjaci naciljali srpska mjesta u Savjetu ministara", *Glas Srpske*, March 20, 2019. https://www.glassrpske.com/lat/novosti/vijesti_dana/Bosnjaci-naciljali-srpska-mjesta-u-Savjetu-ministara/280887, accessed 14 September 2019.

74 "Zašto je opasno i štetno da Bošnjaci u BiH i treći put biraju hrvatskog predstavnika", *Večernji list*, September 17, 2018. <https://www.vecernji.ba/vijesti/zasto-je-opasno-i-stetno-da-bosnjaci-u-bih-i-treci-put-biraju-hrvatskog-predstavnika-1270271>, accessed 14 September 2019.

75 "Kao Što Bošnjaci Odbijaju Treći Entitet, Hrvati Nikad Neće Prihvatiti Unitarnu BiH", *Večernji List*, August 4, 2018. <https://www.vecernji.ba/vijesti/kao-sto-bosnjaci-odbijaju-treci-entitet-hrvati-nikad-nece-prihvatiti-unitarnu-bih-1262140>, accessed 14 September 2019.

76 "KARAMATIĆ: Bliži se kraj BiH, Bošnjaci će moliti za "bašča državicu", *Dnevni list*, July 16, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/karamatic-blizi-se-kraj-bih-bosnjaci-ce-moliti-za-basca-drzavicu>, accessed 14 September 2019.

77 "Dodik: Bošnjaci riskiraju da BiH ne postoji!" *Dnevni list*, June 25, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/dodik-bosnjaci-riskiraju-da-bih-ne-postoji>, accessed 14 September 2019.

78 Maja Ereš, "Zapad, koji je najutjecajniji u BiH, ne zna što bi s njom", *Večernji list*, March 11, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/zapad-koji-je-najutjecajniji-u-bih-ne-zna-sto-bi-s-njom-1305870>, accessed 14 September 2019.

“Krajišnik: Muslims committed atrocities against themselves.” Bosnia and Herzegovina is depicted as a country dominated by Bosniak Muslims, ill-functioning, on the verge of political collapse, and increasingly abandoned by its former allies.

II. The notion of Bosnia and Herzegovina as a hotbed of Muslim extremism

The second major discourse revolving around the terms “Muslim” and “Islam” in Bosnian Croat and Bosnian Serb media is that of Muslim extremism, or more specifically the notion of Bosnia and Herzegovina as a hotbed of Muslim extremism. The central pattern here is the association of Bosniak Muslims with radicalism and global terrorist organizations. Crucially, these extremists are depicted as problematic for and contesting the country’s fragile peace, security and post-war inter-ethnic relations.

<i>Večernji list</i>	<i>Dnevni list</i>	<i>Glas Srpske</i>
“These are the individuals who have surrendered in Syria; they will be deported to Bosnia and Herzegovina.” ⁷⁹	“16.9% of Mostar citizens say they support ISIL.” ⁸⁰	“Bosniak officials praise terrorism.” ⁸¹
“They came to Bosnia after fighting in Afghanistan. They waged jihad around the world.” ⁸²	“Bosnian woman from ISIL sentenced to 6.5 years in US jail.” ⁸³	“The ever-growing list of terrorists from Bosnia and Herzegovina.” ⁸⁴

79 “Ovo su osobe koje su se predale u Siriji, oni će biti vraćeni u BiH”, *Večernji list*, March 13, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/ovo-su-osobe-koje-su-se-predale-u-siriji-oni-ce-bitivraceni-u-bih-1306429>, accessed 14 September 2019.

80 “Čak 16,9% Mostaraca navelo da podržava ISIL”, *Dnevni list*, May 4, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/cak-169-mostaraca-navelo-da-podrzava-isil>, accessed 14 September 2019.

81 Darko Momić, “Bošnjački zvaničnici veličaju terorizam”, *Glas Srpske*, August 27, 2019. https://www.glassrpske.com/lat/novosti/vijesti_dana/bosnjački-zvanicnici-velicaju-terorizam/291373, accessed 14 September 2019.

82 Hassan Haidar Diab, “U BiH su došli nakon ratovanja u Afganistanu. Išli su u džihad po cijelom svijetu”, *Večernji list*, February 17, 2019. <https://www.vecernji.hr/vijesti/u-bih-su-dosli-nakon-ratovanja-u-afganistanu-islisu-u-dzihad-po-cijelom-svijetu-1301385>, accessed 14 September 2019.

83 “Bosanka iz ISIL-a osuđena na 6,5 godina zatvora u SAD-u”, *Dnevni list*, <https://www.dnevni-list.ba/bosanka-iz-isil-a-osudena-na-65-godina-zatvora-u-sad-u/>

84 Darko Momić, “Spisak terorista iz BiH sve veći”, *Glas Srpske*, June 29, 2019. https://www.glassrpske.com/lat/novosti/vijesti_dana/Spisak-terorista-iz-BiH-sve-veci/287340, accessed 14 September 2019.

“Croatia faces a huge security challenge: Who are the jihadis that are returning to Bosnia and Herzegovina?” ⁸⁵	“Ibro Ćufurović indicted for joining ISIL.” ⁸⁶	“Bosnia once again at the centre of world attention because of terrorism.” ⁸⁷
“These are the leaders of Balkan jihadis.” ⁸⁸	“A poke in the eye of the West: Bosniak religious and political elite pays tribute to the leader of Muslim brotherhood.” ⁸⁹	“A high-risk country.” ⁹⁰
“Hundreds of ISIL fighters are returning to Bosnia and Herzegovina. Croatia’s Security and Intelligence Agency is stepping up security checks.” ⁹¹	“War-time mujahedeen fighters spread fear throughout Bosnia.” ⁹²	“Republika Srpska warns of terrorism threat and migrant crisis in Bosnia and Herzegovina.” ⁹³

85 Hassan Haidar Diab, “Hrvatska pred velikim sigurnosnim izazovom: Tko su džihadisti koji se vraćaju u BiH?” *Večernji list*, February 24, 2019. <https://www.vecernji.ba/svijet/hrvatska-pred-velikim-sigurnosnim-izazovom-tko-su-dzihadisti-koji-se-vracaju-u-bih-1302901>, accessed 14 September 2019.

86 “Zbog pridruživanja ISIL-u podignuta optužnica protiv Ibre Ćufurovića”, *Dnevni list*, July 15, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/zbog-pridruzivanja-isil-u-podignuta-optuznica-protiv-ibre-cufurovica>, accessed 14 September 2019.

87 Darko Momić, “BiH ponovo u centru svjetske pažnje zbog terorizma”, *Glas Srpske*, June 28, 2019. http://www.glassrpske.com/lat/novosti/vijesti_dana/BiH-ponovo-u-centru-svjetske-paznje-zbog-terorizma/287269, accessed 14 September 2019.

88 “Ovo su vođe balkanskih džihadista”, *Večernji list*, January 27, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/ovo-su-vo-e-balkanskih-dzihadista-1297130>, accessed 14 September 2019.

89 “PRST U OKO ZAPADU: Bošnjačka vjerska i politička elita odala počast lideru Muslimanskog bratstva”, *Dnevni list*, June 24, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/prst-u-oko-zapadu-bosnjačka-vjerska-i-politička-elita-odala-pocast-lideru-muslimanskog-bratstva>, accessed 14 September 2019.

90 Dragana Orlović, “Zemlja rizika”, *Glas Srpske*, July 24, 2019. https://www.glassrpske.com/cir/komentar/komentar_dana/zemlja-rizika/3608, accessed 14 September 2019.

91 Davor Ivanković, “U BiH se vraća stotinu boraca ISIL-a, SOA pojačava provjere”, *Večernji list*, March 20, 2019. <https://www.vecernji.ba/svijet/u-bih-se-vraca-stotinu-boraca-isil-a-soa-pojacava-provjere-1307924>, accessed 14 September 2019.

92 Zoran Krešić, Goran Sudar. “Mudžahedini iz rata siju smrt po BiH u miru”, *Večernji list*, February 13, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/mudzahedini-iz-rata-siju-smrt-po-bih-u-miru-1300549>, accessed 14 September 2019.

93 “Srpska upozorava na rizik od terorizma i migrantske krize u BiH”, *Glas Srpske*, May 6, 2019. http://www.glassrpske.com/lat/novosti/vijesti_dana/Srpska-upozorava-na-rizik-od-terorizma-i-migrantske-krize-u-BiH/283759

"Without additional security measures, Bosnia at higher risk of facing terrorism from returning ISIL fighters." ⁹⁴	"ISIL terrorist: Edvin Babić, known as Osman from Sarajevo, surrenders." ⁹⁵	"Terrorism a constant threat." ⁹⁶
"Former ISIL fighters soon returning to Bosnia and Herzegovina." ⁹⁷	"ISIL member from Bosnia and Herzegovina sentenced in Berlin." ⁹⁸	"Bosnian terrorist flees Syria to Libya?" ⁹⁹
"Deported from Slovenia because of radicalism. They returned to Bosnia and Herzegovina." ¹⁰⁰	"Intelligence agencies preparing new operation: Women and children of Bosnian ISIL fighters to be deported to Bosnia?" ¹⁰¹	"Jihadi Delić under special surveillance." ¹⁰²
"It is a fact: Islamists in Bosnia and Herzegovina are a threat." ¹⁰³	"Children of dead Bosnian terrorist resettled in Australia." ¹⁰⁴	"10,000 Bosnian mujahedeen ready for jihad." ¹⁰⁵

94 Zoran Krešić, "Bez mjera veći rizik od terorizma u BiH i na Balkanu povratkom ratnika iz ISIL-a", *Večernji list*, May 20, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/bez-mjera-veci-rizik-od-terorizma-u-bih-i-na-balkanu-povratkom-ratnika-iz-isil-a-1320360>, accessed 14 September 2019.

95 "TERORIST ISIL-a: Predao se Edvin Babić zvani Osman iz Sarajeva", *Dnevni list*, March 5, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/terorist-isil-a-predao-se-edvin-babic-zvani-osman-iz-sarajeva>, accessed 14 September 2019.

96 "Terorizam stalna prijetnja", *Glas Srpska*, January 21, 2019. https://www.glassrpske.com/lat/novosti/vijesti_dana/terorizam-stalna-prijetnja/277284.

97 Zoran Krešić, "Bivši pripadnici ISIL-a uskoro stižu u BiH." *Večernji list*, May 15, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/bivsi-pripadnici-isil-a-uskoro-stizu-u-bih-1319294>, accessed 14 September 2019.

98 "Pristaša ISIL-a iz BiH osuđen u Berlinu", *Dnevni list*, February 27, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/pristasa-isil-a-iz-bih-osuden-u-berlinu>, accessed February 27, 2019.

99 "Terorista iz BiH iz Sirije pobjegao u Libiju?" *Glas Srpske*, March 3, 2019. http://www.glassrpske.com/lat/novosti/vijesti_dana/Terrorista-iz-BiH-iz-Sirije-pobjegao-u-Libiju/279916, accessed 14 September 2019.

100 "Protjerani iz Slovenije zbog radikalizma. Vratili se u BiH", *Večernji list*, March 24, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/protjerani-iz-slovenije-zbog-radikalizma-vratili-se-u-bih-1308744>, accessed 14 September 2019.

101 "OBAVJEŠTAJNE SLUŽBE PRIPREMAJU AKCIJU: Organizira se povratak žena i djece bosanskih ISIL-ovaca?" *Dnevni list*, February 19, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/obavjestajne-službe-pripremaju-akciju-organizira-se-povratak-zena-i-djece-bosanskih-isil-ovaca>, accessed 14 September 2019.

102 V.Z., "Džihadlija Delić pod posebnom prismotrom", *Glas Srpske*, January 17, 2019. https://www.glassrpske.com/lat/novosti/vijesti_dana/Dzihadlija-Delic-pod-posebnom-prismotrom/277062, accessed 14 September 2019.

103 Davor Ivanković, "Ne treba izmišljati, islamisti iz BiH jesu prijetnja." *Večernji list*, March 15, 2019. <https://www.vecernji.hr/premium/ne-treba-izmišljati-islamisti-iz-bih-jesu-prijetnja-1306848>, accessed 14 September 2019.

104 "Australija preuzima djecu poginulog bosanskog teroriste", *Dnevni list*, June 26, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/australija-preuzima-djecu-poginulog-bosanskog-teroriste>, accessed 14 September 2019.

105 Veljko Zeljković, "Za džihad u BiH spremno 10.000 mudžahidina" *Glas Srpske*, January 16, 2019. https://www.glassrpske.com/lat/novosti/vijesti_dana/Za-dzihad-u-BiH-spremono-10000-mudzahidina/277007, accessed 14 September 2019.

Bosnian Croat and Bosnian Serb media display a pervasive tendency to focus on the allegedly threatening nature of Bosniak Muslims, depicting them as prone to religious radicalism. This connection is established through chains of association with international terrorist groups (mostly ISIL) and a range of narrative elements (e.g. Bosniak Muslim *mujahedeen* fighters). Such threats are depicted as both realistic, in the sense that they may cause physical harm to other ethno-national groups (Bosnian Croats and Bosnian Serbs), and symbolic, in the sense that they may pose a challenge or threat to the established cultural and religious values of those groups.

First, the most common association made between Bosniak Muslims and terrorism in these media is of them being an extension of existing global terrorist networks, specifically ISIL and, to a lesser extent, Al Qaida. Many articles from the period in question focus on Bosnian ISIL fighters from Syria and Iraq and the threat they do or may pose to the country and region. In articles such as “These are the individuals who have surrendered in Syria, who will be deported to Bosnia and Herzegovina,”¹⁰⁶ “Croatia faces a huge security challenge: Who are the jihadis returning to Bosnia and Herzegovina,”¹⁰⁷ “Intelligence agencies preparing new operation: Women and children of Bosnian ISIL fighters to be deported to Bosnia”¹⁰⁸ and “They came to Bosnia after fighting in Afghanistan, then waged jihad around the world”¹⁰⁹ a direct link is posited between the Bosniak Muslims and global radical Muslim groups. These newspapers systematically chose international events that fit their negative interpretations of Islam and stereotypes of Muslims, while the structures of their articles attempt to show a spill-over effect of Middle Eastern conflicts onto the Balkans. In “Croatia faces a huge security challenge: Who are the jihadis returning to Bosnia and Herzegovina?”, the journalist also claims that “Unlike member states of the European Union, Bosnia and Herzegovina has agreed to take back any citizens who fought on the side of the

106 “Ovo su osobe koje su se predale u Siriji, oni će biti vraćeni u BiH” *Večernji list*, March 13, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/ovo-su-osobe-koje-su-se-predale-u-siriji-oni-ce-bitivraceni-u-bih-1306429>, accessed 14 September 2019.

107 Hassan Haidar Diab, “Hrvatska pred velikim sigurnosnim izazovom: Tko su džihadisti koji se vraćaju u BiH?” *Večernji list*, February 24, 2019. <https://www.vecernji.ba/svijet/hrvatska-pred-velikim-sigurnosnim-izazovom-tko-su-dzihadisti-koji-se-vracaju-u-bih-1302901>, accessed 14 September 2019.

108 “OBAVJEŠTAJNE SLUŽBE PRIPREMAJU AKCIJU: Organizira se povratak žena i djece bosanskih ISIL-ovaca?” *Dnevni list*, February 19, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/obavjestajne-službe-pripremaju-akciju-organizira-se-povratak-zena-i-djece-bosanskih-isil-ovaca>, accessed 14 September 2019.

109 Hassan Haidar Diab, “U BiH su došli nakon ratovanja u Afganistanu. Išli su u džihad po cijelom svijetu”, *Večernji list*, February 17, 2019. <https://www.vecernji.hr/vijesti/u-bih-su-dosli-nakon-ratovanja-u-afganistanu-isli-su-u-dzihad-po-cijelom-svijetu-1301385>, accessed 14 September 2019.

terrorist Islamic state group...”¹¹⁰ Speaking of returning Bosnian ISIL fighters, the author adds “They are returning with a bloodthirsty ideology, ready to die in the name of Allah, for the very same reasons they went to fight in Syria and Iraq. Security agencies must pay close attention to the many sympathizers that ISIL has in Bosnia, who finance the organization and share its ideology. They are far more dangerous, as they are in hiding and waiting.”¹¹¹

In other words, Bosniak Muslims are depicted as the medium through which radicalism is transmitted from the Middle East to Europe. One sees the same in an article entitled “A poke in the eye of the West: Bosniak religious and political elite pays tribute to the leader of Muslim brotherhood”,¹¹² which accused the entire Bosniak Muslim political elite of being sympathetic to the Muslim Brotherhood Islamist movement. The authors of these texts deploy radicalism as a frame for understanding Middle Eastern conflicts, while subtly utilising Islam, the religion of Bosniak Muslims, as a threat-marker posed to the rest of the country and region. As a means of emphasizing their alleged connections to Middle Eastern terrorist groups, Bosnian Croat and Bosnian Serb newspapers often juxtapose photographs of masked non-Bosnian fighters from the Syrian and Iraqi warzones with articles on the increased risk of terrorist activity in Bosnia and Herzegovina.

There is also the management of *vagueness* and *clarity* in the discourse on radicalism. Bosnian Serb and Bosnian Croat media remain rather vague about Croat and Serb fighters who have travelled to fight in the Ukraine with pro-Russian separatists or the role played by Orthodox Christianity. On the other hand, their *clarity* in reporting on the relatively small number of Bosniak Muslim volunteers to have travelled to join extremist groups in Middle Eastern countries has acted as a catalyst in constructing Bosniak Muslims as an alleged security threat. In articles such as “These are the leaders of Balkan jihadis,”¹¹³ “Children of dead Bosnian terrorist resettled in Australia,”¹¹⁴ “ISIL terrorist: Edvin Babić,

110 Hassan Haidar Diab, “Hrvatska pred velikim sigurnosnim izazovom: Tko su džihadisti koji se vraćaju u BiH?” *Večernji list*, February 24, 2019. <https://www.vecernji.ba/svijet/hrvatska-pred-velikim-sigurnosnim-izazovom-tko-su-dzihadisti-koji-se-vracaju-u-bih-1302901>, accessed 14 September 2019.

111 Hassan Haidar Diab, “Hrvatska pred velikim sigurnosnim izazovom: Tko su džihadisti koji se vraćaju u BiH?”

112 “PRST U OKO ZAPADU: Bošnjačka vjerska i politička elita odala počast lideru Muslimanskog bratstva”, *Dnevni list*, June 24, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/prst-u-oko-zapadu-bosnjacka-vjerska-i-politicka-elita-odala-pocast-lideru-muslimanskog-bratstva>, accessed 14 September 2019.

113 “Ovo su vođe balkanskih džihadista”, *Večernji list*, January 27, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/ovo-su-vo-e-balkanskih-dzihadista-1297130>, accessed 14 September 2019.

114 “Australija preuzima djecu poginulog bosanskog teroriste”, *Dnevni list*, June 26, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/australija-preuzima-djecu-poginulog-bosanskog-teroriste>, accessed 14 September 2019.

known as Osman from Sarajevo, surrenders”¹¹⁵ and “Ibro Ćufurović indicted for joining ISIL”¹¹⁶ the accent is on the ethno-national affiliation of the ISIL fighters, whether explicitly or implicitly. Such identity markers point to a link between Bosniaks, Islam and terrorism and only act to strengthen the ideological dimension of the intended discourse. The war in Syria and Iraq and the atrocities committed by ISIL serve to amplify Bosnian Croat and Bosnian Serb media’s culturally framed discourses and integrate them with the framing of national security debates. The juxtaposition of Bosniak Muslim radicals domestically and Muslim extremist groups internationally only serves to strengthen the construction of an overreaching “Islamic threat” linked to Bosnia and Herzegovina. Such association of Bosniak Muslims with violent extremists around the world creates a sense of insecurity and distrust among the other two ethno-national groups, with potential repercussions for the general social representation of Bosniak Muslims in the country and region.

Finally, the alleged arming of Bosniak Muslims is used to denote possible transitions from rhetoric towards violent conflict in the country and consequently as posing a threat to the region. This was the theme in articles like “Orić’s friend calls for Bosniaks to arm themselves”¹¹⁷ and “Why are all armaments factories in Bosnia and Herzegovina in the hands of Bosniaks?”¹¹⁸ The notion being put forward is that not only are Bosniak Muslims ready to arm themselves but, in case of another war, they will have plenty of weapons at their disposal. Similarly, in articles such as “10,000 Bosnian mujahedeen ready for jihad,” “A high-risk country,” “These are the leaders of Balkan jihadis,” “Bosnia once again at the centre of world attention because of terrorism,” and “16.9% of Mostar citizens say they support ISIL,” Bosnian Croat and Bosnian Serb media deploy the number game as an ideological tool to strengthen their argument that Bosniak Muslims pose a security threat, without however backing up their figures with reliable sources. The reference to “mujahedeen” fighters, a now non-existent war-time military unit, is a clear attempt to link alleged Bosniak Muslim extremists today to the 1992-1995 war for independence and, however retroactively, present the Bos-

115 “TERORIST ISIL-a: Predao se Edvin Babić zvani Osman iz Sarajeva”, *Dnevni list*, March 5, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/terorist-isil-a-predao-se-edvin-babic-zvani-osman-iz-sarajeva>, accessed 14 September 2019.

116 “Zbog pridruživanja ISIL-u podignuta optužnica protiv Ibri Ćufurovića”, *Dnevni list*, July 15, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/zbog-pridruzivanja-isil-u-podignuta-optuznica-protiv-ibre-cufurovica>, accessed 14 September 2019.

117 “Orićev prijatelj poziva Bošnjake da se naoružaju”, *Glas Srpske*, April 21, 2019. http://www.glassrpske.com/lat/novosti/vijesti_dana/Oricev-prijatelj-poziva-Bosnjake-da-se-naoruza-ju/282887, accessed 14 September 2019.

118 “Zašto su fabrike oružja u BiH u rukama Bošnjaka”, *Glas Srpske*, February 11, 2019. http://www.glassrpske.com/lat/novosti/vijesti_dana/Zasto-su-fabrike-oruzja-u-BiH-u-rukama-Bosnjaka/278634, accessed 14 September 2019.

nian Croat and Bosnian Serb war against Bosniak Muslims as a “war on terror.” Moreover, all this talk of radical Bosniak Muslim fighters being ready and waiting to wage war frames them in a *sleeping cell* narrative and casts suspicion on them (and on anyone displaying similar physical features) as a potential security threat. Such a suspicious tone towards Bosniak Muslims intertwines with the Bosnian Serb and Bosnian Croat public’s opinion of the recent war and heightens fears of Bosniaks as the dominant ethno-national population. It also casts doubt on them as a “suspect community” and a symbolic threat to the two other ethnonational groups - Bosnian Croats and Bosnian Serbs.

III. Muslim migrants as a threat to Christian Europe

The third major theme associated with the terms “Muslim” and “Islam” is the issue of migrants and the notion of a Christian Europe. Even though the term “Christianity” was initially not envisioned as part of this research, in the ensuing analyses it became evident how many depictions of refugees and migrants deployed the backdrop of a purportedly “Christian” Europe. In most discussion centring on the foundations of Europe as a continent and how Europeans perceive themselves and their values, it has been a commonplace to refer to Europe’s “Christian” character and its Christian roots, subtly or overtly. In this category, the following articles were analysed:

<i>Večernji list</i>	<i>Dnevni list</i>	<i>Glas Srpske</i>
“The number of Catholics in Bosnia and Herzegovina is decreasing; they do not enjoy the same rights as other citizens” ¹¹⁹	“The Hagia Sofia of Jajce: Islamic Community claims that the church is their mosque, but Franciscans call for a joint cultural centre” ¹²⁰	“Styrian guard defending country’s borders against Muslims.” ¹²¹

119 “Katolika u BiH sve manje, ne uživaju ista prava kao i drugi građani”, *Večernji list*, August 3, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/katolika-u-bih-sve-manje-ne-uzivaju-ista-prava-kaoi-drugi-gra-ani-1262051>, accessed 14 September 2019.

120 “JAJAČKA AJA SOFIJA’ Medžlis tvrdi da je crkva njihova džamija, a franjevci žele zajednički spomenik kulture”, *Dnevni list*, July 30, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/jajacka-aja-sofija-medzlis-tvrdi-da-je-crkva-njihova-dzamija-a-franjevci-zele-zajednicki-spomenik-kulture>, accessed 14 September 2019.

121 “Štajerska garda’ brani granice od muslimana”, *Glas Srpske*, September 5, 2018. <https://www.glassrpske.com/lat/novosti/region/Stajerska-garda-brani-granice-od-muslimana/269026>

“They gave refuge to migrants in Ljubuški, but migrants destroyed their homes and threw out crucifixes.” ¹²²	“A new migrant route across Bosnia and Herzegovina in the making.”	“The Battle of Kosovo is a battle for a Christian Europe.” ¹²³
“Which countries are migrants in Bosnia and Herzegovina coming from?” ¹²⁴	“Dodik: The solution is: division of Bosnia and Herzegovina.” ¹²⁵	“Statue to John Hunyadi unveiled.” ¹²⁶
“Migrants may cause collapse of Europe’s economy; in Bosnia and Herzegovina they may even create conflict.” ¹²⁷	“The Balkans are becoming a buffer zone for migrants.” ¹²⁸	“Notre Dame Cathedral bells rang in honour of Serbian army in 1389.” ¹²⁹
“Does Europe have a Christian identity or is it just a myth?” ¹³⁰	“Will migrants stay permanently in Bosnia and Herzegovina?” ¹³¹	“Migrants becoming a serious problem in Banja Luka.” ¹³²

- 122 “Dovodili migrante u kuće kod Ljubuškog, a oni uništili sve što se uništiti moglo i pobacali križeve“, Večernji list, August 20, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/dovodili-migrante-u-kuce-kod-ljubuskog-a-oni-unistili-sve-sto-se-unistiti-moglo-i-pobacali-krizeve-1339731>, accessed 14 September 2019.
- 123 “Fotije: Kosovska bitka je borba za čitavu hrišćansku Evropu“, Glas Srpske, June 27, 2019. <http://www.glassrpske.com/lat/drustvo/vijesti/Fotije-Kosovska-bitka-je-borba-za-citavu-hriscansku-Evropu/287251>
- 124 “Iz kojih i kakvih zemalja dolazi najviše migranata u BiH“, Večernji list, August 12, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/iz-kojih-i-kakvih-zemalja-dolazi-najvise-migranata-u-bih-1337793>, accessed 14 September 2019.
- 125 “Dodik: Rješenje da se BiH podijeli“, *Dnevni list*, August 6, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/dodik-rjesenje-da-se-bih-podijeli/>.
- 126 “Otkriven spomenik Janku Sibirjaninu“, Glas Srpske, July 22, 2019. <https://www.glassrpske.com/lat/novosti/srbija/otkriven-spomenik-janku-sibirjaninu/288979>.
- 127 Željko Andrijačić, “Migranti mogu urušiti gospodarstvo Europe, a u BiH može doći do sukoba“, Večernji list, July 4, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/migranti-mogu-urusiti-gospodarstvo-europe-a-u-bih-moze-doci-do-sukoba-1329981>, accessed 14 September 2019.
- 128 “Balkan postaje tampon zona za migrante“, *Dnevni list*, July 15, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/balkan-postaje-tampon-zona-za-migrante>, accessed 14 September 2019.
- 129 “Notr Dam zvonio u čast srpske vojske“, Glas Srpske, April 15, 2019. <http://www.glassrpske.com/lat/plus/istorija/Notr-Dam-zvonio-u-cast-srpske-vojske-1389/282493>.
- 130 Ivan Markešić, “Postoji li kršćanski identitet zapadne Europe ili je on mit?“, Večernji list, april 23, 2019. <https://www.vecernji.hr/vijesti/postoji-li-krscanski-identitet-zapadne-europe-ili-je-on-mit-1314819>.
- 131 “HOĆE LI MIGRANTI TRAJNO OSTATI U BiH?“, *Dnevni list*, August 27, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/hoce-li-migranti-trajno-ostati-u-bih>, accessed 14 September 2019.
- 132 Veljko Zeljković, “Migranti u Banjaluci postali ozbiljan problem“, Glas Srpske, February 6, 2019. https://www.glassrpske.com/lat/novosti/vijesti_dana/Migranti-u-Banjaluci-postali-ozbiljan-problem/278295.

“Migrants creating chaos in Bihac” ¹³³	Worst yet to come: migrant route expanding along Hercegovina Neretva Canton, West Hercegovina Canton and Herzeg-Bosnia Canton. ¹³⁴	Lukač: Migrants will not be allowed to stay in the Serb Republic. ¹³⁵
Violent migrants creating fear in Hercegovina.” ¹³⁶	“The crisis is escalating, but the state has no solution to it.” ¹³⁷	“We have become only remaining bulwark against migrants entering the EU.” ¹³⁸
“Serbs against migrant centre in Medeno Polje.” ¹³⁹	“The number of migrants in West Hercegovina Canton increasing, security stepped up.” ¹⁴⁰	“They lie to migrants in Sarajevo about receiving a warm welcome in Banjaluka.” ¹⁴¹

The discourse on migrants and refugee flows in Bosnia and Herzegovina often depicts them in the context of security threat, as coming from unsafe Muslim majority countries with major security concerns and so as having the potential to escalate the country’s existing economic woes. In an article published in *Večernji list*, “Which countries are migrants in Bosnia and Herzegovina coming from,”¹⁴² the emphasis is on their ethnicity and that they come from Muslim-majority

133 “Migranti prave kaos u Bihacu: Jednog napali sjekirom, drugi teško ozlijeđen“, *Večernji list*, August 11, 2019. <https://www.vecernji.ba/crna-kronika/migranti-prave-kaos-u-bihacu-jednog-napali-sjekirom-drugi-tesko-ozlije-en-1337828>, accessed 14 September 2019.

134 “Najteže tek dolazi, migrantska trasa širi se na HNŽ, ŽZH i HBŽ”, *Dnevni list*, August 10, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/najteze-tek-dolazi-migrantska-trasa-siri-se-na-hnz-zzh-i-hbz>, accessed 14 September 2019.

135 Darko Mamić, “Lukač: Migranti neće ostati u Srpskoj“, *Glas Srpske*, July 17, 2019. https://www.glassrpske.com/lat/novosti/vijesti_dana/lukac-migranti-neece-ostati-u-srpskoj/288594, accessed 18 December 2019.

136 Braco Selimović, “Nasilni migranti siju strah po Hercegovini”, *Večernji list*, April 26, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/nasilni-migranti-siju-strah-po-hercegovini-1315490>

137 “Krizna eskalira, država bez odgovora”, *Dnevni list*, June 6, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/kriza-eskalira-drzava-bez-odgovora/>.

138 “Karan: Postali smo posljednja brana migrantima za ulazak u EU“, *Glas Srpske*, June 18, 2019. https://www.glassrpske.com/lat/novosti/vijesti_dana/Karan-Postali-smo-posljednja-brana-migrantima-za-ulazak-u-EU/286617.

139 “Srbi protiv migrantskog centra u Medenom Polju”, *Večernji list*, August 26, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/srbi-protiv-migrantskog-centra-u-medenom-polju-1340857>.

140 “Povećan broj migranata u ZHŽ-u, pojačana kontrola”, *Dnevni list*, August 5, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/povecan-broj-migranata-u-zhz-u-pojacana-kontrola/>.

141 Darko Momić, “Migrantima u Sarajevu svjesno lažu o dočeku u Banjaluci”, *Glas Srpske*, February 7, 2019. https://www.glassrpske.com/lat/novosti/vijesti_dana/Migrantima-u-Sarajevu-svjesno-lazu-o-docek-u-Banjaluci/279509, accessed 14 September 2019.

142 “Iz kojih i kakvih zemalja dolazi najviše migranata u BiH”, *Večernji list*, August 12, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/iz-kojih-i-kakvih-zemalja-dolazi-najvise-migranata-u-bih-1337793>, accessed 14 September 2019.

countries. The article also lists recent suicide- and terrorist-attacks in those countries (Afghanistan, Pakistan, and Bangladesh), clearly framing them as unstable and Muslim and so prone to terrorism, and implying that their citizens (migrants passing through Bosnia) are potential carriers of such instability and insecurity. Significantly, the culturalist approach adopted sometimes, if not always, by these newspapers tends to focus on the migrants' culture and religion of origin rather than the broader political, economic and social contexts that have led them to flee their countries in the first place. In other articles, such as "Migrants creating chaos in Bihać"¹⁴³ and "Migrants may produce collapse of Europe's economy, in Bosnia and Herzegovina they may even create conflict,"¹⁴⁴ the accent is on migrants as an economic and security threat to Bosnia's native population. Their allegedly violent nature is accentuated and there is an interesting attempt to show them as having anti-Christian sentiments. A case in point is an article entitled "They gave refuge to migrants in Ljubuški, but the migrants destroyed their homes and threw out the crucifixes,"¹⁴⁵ where migrants are depicted as ungrateful and violent – going so far as to throw out the crucifixes from the houses of Croat-Catholics who were kind enough to host them.

Then there is the narrative of migrants and refugees as presenting an active cultural threat. The threat is conceptualised on perceived cultural differences between native Bosnians as the in-group and Muslim migrants as the out-group. Bosniak Muslims are often portrayed as being the most welcoming towards migrants and refugees. Without stating it directly, the articles allude to their shared religious affiliation with Middle Eastern and Asian migrants. On the opposite end, Bosnian Serbs and Bosnian Croats are depicted as vigilant and wary of the presence of Muslim migrants in the country. This is evident in articles like "The number of migrants in the West Hercegovina Canton is increasing, security stepped up,"¹⁴⁶ "Serbs against a migrant centre in Medeno Polje"¹⁴⁷ and in the afore-mentioned article "They gave refuge to migrants in Ljubuški, but migrants

143 "Migranti prave kaos u Bihaću: Jednog napali sjekrom, drugi teško ozlijeđen", *Večernji list*, August 11, 2019. <https://www.vecernji.ba/crna-kronika/migranti-prave-kaos-u-bihacu-jednog-napali-sjekrom-drugi-tesko-ozlije-en-1337828>, accessed 14 September 2019.

144 Željko Andrijanić, "Migranti mogu urušiti gospodarstvo Europe, a u BiH može doći do sukoba", *Večernji list*, July 4, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/migranti-mogu-urusiti-gospodarstvo-europe-a-u-bih-moze-doci-do-sukoba-1329981>, accessed 14 September 2019.

145 "Dovodili migrante u kuće kod Ljubuškog, a oni uništili sve što se uništiti moglo i pobacali križeve", *Večernji list*, August 20, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/dovodili-migrante-u-kuce-kod-ljubuskog-a-oni-unistili-sve-sto-se-unistiti-moglo-i-pobacali-krizeve-1339731>, accessed 14 September 2019.

146 "Povećan broj migranata u ZHŽ-u, pojačana kontrola", *Dnevni list*, August 5, 2019. <https://www.dnevni-list.ba/povecan-broj-migranata-u-zhz-u-pojacana-kontrola/>.

147 "Srbi protiv migrantskog centra u Medenom Polju", *Večernji list*, August 26, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/srbi-protiv-migrantskog-centra-u-medenom-polju-1340857>.

destroyed their homes and threw out the crucifixes.”¹⁴⁸ It was also apparent in “Violent migrants sowing fear in Hercegovina,”¹⁴⁹ which painted migrants from Algeria, Syria and Libya as causing trouble, robbing businesses and terrifying the local population in the town of Čapljina, which is inhabited predominantly by Bosnian Croats. The references in these articles to *Hercegovina*, *West Hercegovina Canton*, and the towns of Čapljina and *Ljubuški* are no accident. Anyone acquainted with Bosnian ethnic demographics knows that West Hercegovina Canton is nearly 98% inhabited by Bosnian Croats/Catholics and that Ljubuški is that Canton’s biggest town. Likewise, in the article “Migrants will not be allowed to stay in the Serb Republic”¹⁵⁰ and “Migrants becoming a serious problem in Banja Luka,”¹⁵¹ there is a stress on Middle Eastern and Asian migrants not being welcome in the Republika Srpska, the almost homogeneously Orthodox-Christian and semi-autonomous half of the country. Observing this from within a broader perspective, the influx of refugees is inextricably linked not only to crossing state and cantonal borders, but to crossing cultural and religious borders. A confined territory in Bosnia and Hercegovina, whether the Bosnian Croat towns of Ljubuški and Čapljina or the Republika Srpska, becomes a cultural-spatial container marked by a precise distinction between a Christian culture and intruding Muslim migrants. All three articles subtly put forward the notion that Orthodox Christian Serbs and Catholic Croats are very much opposed to the influx of (Muslim) migrants. Non-state borders, such as those of the Croat majority canton or the Serb majority entity, gain a cultural and religious connotation. This use of political and geographical allegory may not at first be so clear to the outside observer as to the local audience, but references to West Hercegovina Canton are at the same time clearly references to a Catholic majority territory that has for years been ruled by the right-wing Croat Democratic Party (HDZ).

The underlying narrative of Europe as having Christian foundations is an integral part of depicting Europe as a Christian continent and Bosnian Serbs and Croats as Christian *insiders* and Muslim as *outsiders*. In some articles, this narrative is unconcealed and obvious. For example, the article “Statue to John

148 “Dovodili migrante u kuće kod Ljubuškog, a oni uništili sve što se uništiti moglo i pobacali križeve“, *Večernji list*, August 20, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/dovodili-migrante-u-kuce-kod-ljubuskog-a-oni-unistili-sve-sto-se-unistiti-moglo-i-pobacali-krizeve-1339731>.

149 Braco Selimović, “Nasilni migranti siju strah po Hercegovini“, *Večernji list*, April 26, 2019. <https://www.vecernji.ba/vijesti/nasilni-migranti-siju-strah-po-hercegovini-1315490>.

150 Darko Momić, “Darko Čulum za Glas Srpske: Migranti neće ostatu u Srpskoj“, *Glas Srpske*, August 4, 2019. https://www.glassrpske.com/lat/novosti/vijesti_dana/Darko-Culum-za-Glas-Srpske-Migranti-neece-ostati-u-Srpskoj/266937.

151 Veljko Zeljković, “Migranti u Banjaluci postali ozbiljan problem“, *Glas Srpske*, February 6, 2019. https://www.glassrpske.com/lat/novosti/vijesti_dana/Migranti-u-Banjaluci-postali-ozbiljan-problem/278295.

Hunyadi unveiled¹⁵² presents the Hungarian military and political figure as a hero who defended Serbia and Christian Europe from the marauding Ottoman Turks. It is worth noting that John Hunyadi is considered a hero not only by Hungarians and Romanians, but also by Serbs. In an article titled “*Styrian guard defend country’s borders against Muslims*,”¹⁵³ the accent is on a self-organized paramilitary unit defending Europe’s borders against allegedly intruding Muslim migrants. An interesting article trying to establish a link between Serbs and European Christianity was published on the day Notre Dame Cathedral was in flames. The article entitled “*Notre Dame Cathedral bells rang in honour of Serbian army in 1389*”¹⁵⁴ was published in *Glas Srpske* and related a somewhat tenuous story of how the bells of the famed Parisian cathedral rang in 1389 during the Battle of Kosovo, which Serbian mythology celebrates as epitomising the struggle against the Ottoman Turks. In fact, the article defines the Battle of Kosovo as a “major Serbian-led Christian victory” over invading Muslim forces.

A similar narrative is also clearly being painted in an interview published by *Večernji list* with Vinko Puljić, Bosnian Cardinal of the Roman Catholic Church and current Archbishop of Vrhbosna, who stated, “Europe must once again rediscover its roots, its Christian identity, only that way will it not fear Islamic radicalism.”¹⁵⁵ Speaking of his native Bosnia and Herzegovina, he added, “Large investments from the Arab world are preparing the way for the construction of mosques” and that “unfortunately, Europe does not know what it means to live side by side with Islamic radicalism.”¹⁵⁶

The only Muslims living side by side with Bosnian Croats are Bosniak Muslims; hence, the Cardinal was clearly trying to associate Bosniak Muslims with Islamic radicalism.

Something like this is also present in an interview by Konstanin Dobrilović of Austria’s Christian-Freedom Platform. Of Serb origin, in an interview with *Glas Srpske*, he stated that “A strong European far right is important for the Republika Srpska”¹⁵⁷ and that “The basis of our program is for Europe to remain

152 “Otkriven spomenik Janku Sibirjaninu”, *Glas Srpske*, July 22, 2019. <https://www.glassrpske.com/lat/novosti/srbija/otkriven-spomenik-janku-sibirjaninu/288979>, accessed 18 December 2019.

153 “Štajerska garda brani granice od muslimana”, *Glas Srpske*, September 5, 2018. <https://www.glassrpske.com/lat/novosti/region/Stajerska-garda-brani-granice-od-muslimana/269026>.

154 “Notr Dam zvonio u čast srpske vojske 1389”, *Glas Srpske*, April 15, 2019. <http://www.glassrpske.com/lat/plus/istorija/Notr-Dam-zvonio-u-cast-srpske-vojske-1389/282493>.

155 “Katolika u BiH sve manje, ne uživaju ista prava kao i drugi građani”, *Večernji list*, August 3, 2018. <https://www.vecernji.ba/vijesti/katolika-u-bih-sve-manje-ne-uzivaju-ista-prava-kao-i-drugi-gra-ani-1262051>.

156 “Katolika u BiH sve manje, ne uživaju ista prava kao i drugi građani”, *Večernji list*.

157 Darko Momić, “Konstanin Dobrilović, lider austrijske Hrišćanske-slobodarske platforme: Snažna evropska desnica važna i za Srpsku”, *Glas Srpske*, May 16, 2019. https://www.glassrpske.com/lat/novosti/vijesti_dana/konstanin-dobrilovic-lider-austrijske-hriscanske-slobodarske-platforme-snazna-evropska-desnica-vazna-i-za-srpsku/284313

firmly founded on Christian tradition and culture, especially in times when we are witnessing an ever more aggressive Islamic intrusion into Europe.”¹⁵⁸ An article published in *Glas Srpske* and entitled “The Battle of Kosovo is a battle for a Christian Europe”¹⁵⁹ subtly presented Bosnian Serbs along similar lines, in light of the Kosovo political issue, as defending Christian Europe against Muslim Albanians. In other words, Serbs were presented, or rather they tried to present themselves, as being the bulwark of Christianity in a wider battle against Muslims (here personified in the form of Albanian Muslims).

The *Glas Srpske* newspaper, citing the General Secretary of the Republika Srpska, Siniša Karan, similarly presents the Serb Republic as the only remaining bulwark against migrants coming from Pakistan, Syria, Iran and Iraq.¹⁶⁰ It is worth noting that the term “Christianity” in the articles cited above seems to be used more often to refer to a vague set of values and cultural concepts than in any religious sense. The anti-migrant and anti-Muslim narratives that now dominate Bosnian Croat and Bosnian Serb newspapers seem to have been imported from Western European far-right discourses, in which Islam is framed in the context of a cultural war between the Christian West and the Muslim world. Despite both being highly fragmented in reality, Muslim and Christian Europeans are both thus depicted as monolithic communities united in possession of their respective unitary cultures, ideologies and values.

A counter narrative? The discourse of Islam and Muslims in Bosniak-owned newspapers

<i>Oslobodjenje</i>	<i>Dnevni Avaz</i>
“Wives of former ISIL fighters are not shooting targets.” ¹⁶¹	“Croatian intelligence agency: We deny allegations of arming Salafis, we demand explanations from Bosnia’s intelligence.” ¹⁶²

158 Darko Momić, “Konstanin Dobrilović, lider austrijske Hrišćanske-slobodarske platforme: Snažna evropska desnica važna i za Srpsku”.

159 “Fotije: Kosovska bitka je borba za čitavu hrišćansku Evropu”, *Glas Srpske*, June 27, 2019. <http://www.glassrpske.com/lat/drustvo/vijesti/Fotije-Kosovska-bitka-je-borba-za-citavu-hri-scansku-Evropu/287251>.

160 “Karan: Postali smo posljednja brana migrantima za ulazak u EU”, *Glas Srpske*, June 18, 2019. https://www.glassrpske.com/lat/novosti/vijesti_dana/Karan-Postali-smo-posljednja-brana-migrantima-za-ulazak-u-EU/286617.

161 Adem Džaferović, “Žene bivših boraca ISIL-a nisu mete za odstrel”, *Oslobodjenje*, March 13, 2019. <https://www.oslobodjenje.ba/vijesti/bih/zene-bivsih-boraca-isil-a-nisu-mete-za-odstrel-440507>.

162 “SOA: Odbacujemo sve navode o naoružavanju selefija, tražili mo od OSA-e da se očituje”, *Dnevni avaz*, March 13, 2019. <https://avaz.ba/vijesti/bih/466297/soa-odbacujemo-sve-navode-o-naoruzavanju-selefija-trazili-smo-od-osa-e-da-se-ocituje>.

“Are Muslims in Bosnia a problem?” ¹⁶³	“Why Bosniaks do not want to look like Bakir Izetbegović.” ¹⁶⁴
“Islamophobia: lessons from the Srebrenica genocide.” ¹⁶⁵	“Are we ready for the return of jihadis and the remnants of ISIL?” ¹⁶⁶
“Fra Ivo Marković: Christians did not understand what Islam and Muslims are. Shocked, they answered with attacks and war.” ¹⁶⁷	“Who is trying to create a <i>green left</i> and why?” ¹⁶⁸
“Migrants fearing upcoming winter. Volunteers exhausted.” ¹⁶⁹	“SBB: Dodik intentionally insulting the victims of genocide and Bosniaks as a nation.” ¹⁷⁰
“What Kolinda denied saying.” ¹⁷¹	“Muslims are the major victims of terrorism.” ¹⁷²

163 Ibrahim Prohić, “Jesu li muslimani u BiH problem?”, *Oslobođenje*, August 1, 2019. <https://www.oslobodjenje.ba/vijesti/bih/jesu-li-muslimani-u-bih-problem-478467>.

164 “Zašto Bošnjaci neće da liče na Bakira Izetbegovića”, *Dnevni avaz*, august 12, 2018. <https://avaz.ba/vijesti/bih/404994/zasto-bosnjaci-neece-da-lice-na-bakira-izetbegovica>.

165 Dunja Mijatović, “Islamofobija: pouke iz srebreničkog genocida”, *Oslobođenje*, July 10, 2019. <https://www.oslobodjenje.ba/dosjei/kolumne/islamofobija-pouke-iz-srebrenickog-genocida-472013>.

166 Amina Nuhanović, “Jesmo li spremni za povratak džihadista i zaostavštinu Islamske države!”, *Dnevni avaz*, Aroil 14, 2019. <https://avaz.ba/vijesti/bih/475535/jesmo-li-spremni-za-povratak-dzihadista-i-zaostavstinu-islamske-drzave>.

167 Alena Beširević, “Fra Ivo Marković: Kršćani nisu pogledali šta je islam i ko su muslimani, te šokirani širenjem odgovarali su samo napadima i ratovima”, *Oslobođenje*, March 24, 2019. <https://www.oslobodjenje.ba/vijesti/bih/fra-ivo-markovic-krscani-nisu-pogledali-sta-je-islam-i-ko-su-muslimani-te-sokirani-sirenjem-odgovarali-su-samo-napadima-i-ratovima-443818>.

168 E. Maslo, “Ko i zbog čega pravi ‘zelenu ljevicu?’”, *Dnevni avaz*, August 28, 2018. <https://avaz.ba/vijesti/bih/512355/tragom-izjave-nermina-niksica-ko-i-zbog-cega-pravi-zelenu-ljevicu>, accessed 18 December 2019.

169 “Migranti u strahu od jeseni, volonteri na izmaku snaga”, *Oslobođenje*, September 7, 2019. <https://www.oslobodjenje.ba/vijesti/bih/migranti-u-strahu-od-jeseni-volonteri-na-izmaku-snaga-488118>.

170 “SBB: Dodik planirano nastavlja da vrijeđa žrtve genocida i Bošnjake”, *Dnevni avaz*, August 20, 2018. <https://avaz.ba/vijesti/bih/406979/sbb-dodik-planirano-nastavlja-da-vrijeđa-zrtve-genocida-i-bosnjake>, accessed December 18, 2019.

171 Hajrudin Somun, “Šta je Kolinda porekla da je rekla”, *Oslobođenje*, August 9, 2019. <https://www.oslobodjenje.ba/dosjei/kolumne/sta-je-kolinda-porekla-da-je-rekla-480338>.

172 S. Numanović, “Muslimani i dalje najbrojnije žrtve terorističkih napada”, *Dnevni avaz*, August 16, 2018. <https://avaz.ba/globus/svijet/406131/muslimani-i-dalje-najbrojnije-zrtve-teroristic-kih-napada>.

“Close to one hundred Bosnian citizens waiting to be returned to Bosnia from Syrian camps. A chance for a new life?” ¹⁷³	“Salafis from Dubnice disenchanted: they are painting targets on our backs.” ¹⁷⁴
“Nermin Ogršević: Bosniaks are currently the most oppressed nation in Bosnia and Herzegovina.” ¹⁷⁵	“A new wave of migrants is coming to Bosnia and Herzegovina.” ¹⁷⁶
“Migrants have brought certain benefits to Krajina: people see them coming, but not leaving.” ¹⁷⁷	“The Dutch sent people to their deaths, now they are poking fun at them.” ¹⁷⁸
“Tuđman: There will not be any Muslim areas, except as a small part of the Croatian state.” ¹⁷⁹	“25,000 new migrants coming to Bosnia and Herzegovina.” ¹⁸⁰

In the final section of this work, we shall be analysing the discourse on Islam and Muslims in Bosniak-owned media. *Dnevni Avaz* is a newspaper owned by Fahrudin Radončić, leader of the *Union for a Better Future of BiH* (SBB) political party, while *Oslobođenje* is owned by Mujo Selimović, an influential businessman.

173 Aldijana Zorlak, “Blizu stotinu bh. državljana čeka na povratak u BiH iz sirijskih kampova: Šansa za drugi život?” *Oslobođenje*, June 27, 2019. <https://www.oslobodjenje.ba/vijesti/bih/blizu-stotinu-bh-drzavljana-ceka-na-povratak-u-bih-iz-sirijskih-kampova-sansa-za-drugi-zivot-468504>.

174 E. Trako, “Selefije iz Dubice ogorčene: Prave od nas mete“, *Dnevni Avaz*, March 17, 2019. <https://avaz.ba/vijesti/bih/467123/selefije-iz-dubnice-ogorcene-prave-od-nas-mete>.

175 Fahrudin Bender, “Nermin Ogršević: Bošnjaci su narod koji je trenutno najugroženiji u BiH“, *Oslobođenje*, February 14, 2019. <https://www.oslobodjenje.ba/dosjei/intervjui/nermin-ogresevic-bosnjaci-su-narod-koji-je-trenutno-najugrozeniji-u-bih-433251>.

176 E. Halimić, “Novi migrantski val dolazi u BiH”, *Dnevni avaz*, October 13, 2019. <https://avaz.ba/vijesti/bih/422298/novi-migrantski-val-dolazi-u-bih>.

177 Edina Kamenica, “Migranti su Krajini donijeli i benefite: Ljudi vide nove migrante kada dolaze, ali ih ne vide i kada odlaze”, *Oslobođenje*, October 23, 2019. <https://www.oslobodjenje.ba/vijesti/bih/migranti-su-krajini-donijeli-i-benefite-ljudi-vidi-nove-migrante-kada-dolaze-ali-ih-ne-vidi-i-kada-odlaze-403055>.

178 S. Degirmendžić, “Holandani su poslali ljude u smrt, a presudom se izruguju i vrijeđaju nas“, *Dnevni avaz*, July 19, 2019. <https://avaz.ba/vijesti/bih/503478/durakovic-holandani-su-poslali-ljude-u-smrt-a-presudom-se-izruguju-i-vrijeđaju-nas>, accessed December 18, 2019.

179 “Tuđman: Neće biti muslimanskih područja, osim kao mali dio hrvatske države“, *Oslobođenje*, March 31, 2019. <https://www.oslobodjenje.ba/vijesti/region/tudman-nece-bit-muslimanskih-podrucja-osim-kao-mali-dio-hrvatske-drzave-445715>.

180 K. Kešmer, “U BiH stiže novih 25.000 migranata!”, *Dnevni avaz*, February 16, 2019. <https://avaz.ba/vijesti/bih/458760/u-bih-stize-novih-25-000-migranata>.

In the two newspapers being analysed, the dominant topics were mostly inter-Bosniak political debates, the war-related past, and the socio-political position of Bosniak Muslims in the country. Compared to the Bosnian Croat and Bosnian Serb newspapers analysed previous, which tended to present Muslims and Islam as monolithic and homogeneous, the Bosniak-owned newspapers were rather more nuanced and objective in their coverage of Islam and Muslims in Bosnia. In articles such as “On the Muslim question in Europe,”¹⁸¹ “Fra Ivo Marković: Christians did not understand what Islam was and who Muslims were. Shocked, they answered with attacks and war,”¹⁸² “Are Muslims in Bosnia a problem”¹⁸³ published in *Oslobođenje* and “A battle for the national identity and recognition of Bosniaks and their rights”¹⁸⁴ published in *Dnevni Avaz*, the authors tried to do the exact opposite of what Bosnian Croat and Bosnian Serb media were doing—namely, to present Bosniak Muslims and generally Muslims in Europe not as a threat but as the victims of increased anti-Muslim sentiment and rising right-wing populism. They also tried to portray Islam and Bosniak Muslims as having been an integral part of the European continent for centuries.

Internal political differences among Bosniak Muslims have been elaborated on numerous occasions in *Dnevni Avaz*, not least because of its owner’s political affiliation meaning he is often at odds with the other major Bosniak Muslim political party, the Party of Democratic Action. The extent of their mutual disagreement may be seen in articles like “Why Bosniaks do not want to look like Bakir Izetbegović” and “Who is trying to create a *green [Islamic] left* and why?” both of which showed how fragmented the Bosniak Muslims are along ideological, religious and political fault lines. This is in stark contrast to Bosnian Croat and Bosnian Serb media, which tend to frame all Bosniak Muslims as a homogeneous body and use the all-encompassing noun *Bosniaks* (“Bošnjaci”) to refer to any and all Bosniak Muslim politicians and ordinary citizens.

It is noteworthy that in both these newspapers, in spite of the political bickering between Bosniak Muslim politicians and their relations with other political parties being a dominant theme, quite a number of articles do seem to have been written to

181 Fikret Karčić, “O muslimanskom pitanju u Evropi“, *Oslobođenje*, August 22, 2019. <https://www.oslobodjenje.ba/dosjei/kolumne/o-muslimanskom-pitanju-u-evropi-483670>.

182 Alena Beširević, “Fra Ivo Marković: Kršćani nisu pogledali šta je islam i ko su muslimani, te šokirani širenjem odgovali su samo napadima i ratovima“, *Oslobođenje*, March 24, 2019. <https://www.oslobodjenje.ba/vijesti/bih/fra-ivo-markovic-krscani-nisu-pogledali-sta-je-islam-i-ko-su-muslimani-te-sokirani-sirenjem-odgovali-su-samo-napadima-i-ratovima-443818>.

183 Ibrahim Prohić, “Jesu li muslimani u BiH problem?“, *Oslobođenje*, August 1, 2019. <https://www.oslobodjenje.ba/vijesti/bih/jesu-li-muslimani-u-bih-problem-478467>.

184 Muhamed Filipović, “Borba Bošnjaka za nacionalni identitet i priznavanje njihovih državnih i građanskih prava“, *Dnevni avaz*, June 9, 2019. <https://avaz.ba/vijesti/kolumne/492473/borba-bosnjaka-za-nacionalni-identitet-i-priznavanje-njihovih-drzavnih-i-gradanskih-prava>.

defend against accusations emanating from Bosnian Croat and Bosnian Serb politicians and media outlets. For example, in the articles “What Kolinda denied saying”¹⁸⁵, “Salafis from Dubnice disenchanted: they are painting targets on our backs”¹⁸⁶ and “Croatian intelligence agency: We deny allegations of arming Salafis, we demand explanations from Bosnia’s intelligence,”¹⁸⁷ there is a clear response to accusations from the Bosnian Croat media (and media from neighbouring Croatia) over the alleged presence of a radical Muslim threat in Bosnia and Herzegovina. The Bosniak-owned newspapers seem, in fact, to have stood in defence of Bosnia and Herzegovina as a country against unfounded allegations from Bosnian Croat and Bosnian Serb newspapers. Bosnian Muslims and Islam in Bosnia and Herzegovina are presented as moderate and pro-European, while Muslim radicals are depicted as isolated cases and unrepresentative of the Bosniak Muslim population. *Dnevni avaz*’s line was variable, at times accusing Bakir Izetbegović and the Party of Democratic Action of being sympathetic to radical interpretations of Islam, while at others clearly defending the country against the self-same accusations from other ethno-national circles. The reason for this was the owner of *Dnevni avaz*’s political orientation and his political party’s being at loggerheads with Bakir Izetbegović and the Party of Democratic Action.

There was also significant coverage of issues related to returning ISIL fighters. Articles in *Oslobođenje* such as “Wives of former ISIL fighters are not shooting targets”¹⁸⁸ accented the need to re-socialize the wives and children of former ISIL fighters. The need for a fair and transparent trial for Bosnian ISIL fighters was also stressed. This was in stark contrast with Bosnian Croat and Bosnian Serb media, which presented entire families as security threats. This was not, however, the case with *Dnevni Avaz*, which showed clear political tendencies in its reporting on terrorism and foreign fighters. This is because that newspaper’s owner, Fahrudin Radončić, was a former state-level Minister of Security and had introduced a bill to punish Bosnian citizens fighting with armed foreign paramilitary groups. This move is often lauded by the journalists of *Dnevni Avaz*, while at the same time harshly criticising many of the later political moves and measures by their archenemy, the Party of Democratic Action (SDA).

There was a significant number of texts about the 1992-1995 genocide of Bosniak Muslims and its repercussions today, either in the form of discrimination

185 Hajrudin Somun, “Šta je Kolinda porekla da je rekla”, *Oslobođenje*, August 9, 2019. <https://www.oslobodjenje.ba/dosjei/kolumne/sta-je-kolinda-porekla-da-je-rekla-480338>.

186 E. Trako, “Selefije iz Dubice ogorčene: Prave od nas mete”, *Dnevni Avaz*, March 17, 2019. <https://avaz.ba/vijesti/bih/467123/selefije-iz-dubnice-ogorcene-prave-od-nas-mete>.

187 “SOA: Odbacujemo sve navode o naoružavanju selefija, tražili mo od OSA-e da se očituje”, *Dnevni avaz*, March 13, 2019. <https://avaz.ba/vijesti/bih/466297/soa-odbacujemo-sve-navode-o-naoruzavanju-selefija-trazili-smo-od-osa-e-da-se-ocituje>.

188 Adem Džaferović, “Žene bivših boraca ISIL-a nisu mete za odstrel”, *Oslobođenje*, March 13, 2019. <https://www.oslobodjenje.ba/vijesti/bih/zene-bivsih-boraca-isil-a-nisu-mete-za-odstrel-440507>.

against Bosniak Muslims in the *Republika Srpska* or Islamophobic statements coming from Bosnian Serb and Bosnian Croat politicians. For example, “Dodik intentionally insulting the victims of genocide and Bosniaks as a nation” and “The Dutch sent people to their deaths, now they are poking fun at them” touch on the plight of Bosniak Muslims living in a post-genocidal society – particularly Srebrenica – and the everyday challenges they face. Unlike Bosnian Croat and Bosnian Serb newspapers, which frame Bosniak Muslims as responsible for the war, the Bosniak-owned newspapers depict them as the actual victims and the Bosnian Croats and Serbs as perpetrators.¹⁸⁹

When it comes to migrants and refugees in Bosnia and Herzegovina, *Dnevni Avaz* has been significantly more sensationalist and negative in its reporting, with such headlines as “25,000 new migrants coming to Bosnia and Herzegovina,”¹⁹⁰ “Apocalyptic scenes from Velečeva near Ključ: this is where the women and children are living.”¹⁹¹ and “A new wave of migrants coming to Bosnia and Herzegovina.”¹⁹² It often used references to natural disasters and terms such as “flood” and “wave” in speaking of migrants and refugees, depicting them as uncontrollable forces that pose a potential threat to the inhabitants of Bosnia and Herzegovina. On the other hand, *Oslobodjenje* had sympathetic articles about migrants and refugees that did not present them as a security threat to the country. This is clearly seen in the articles cited above, namely “Migrants fearing upcoming winter. Volunteers exhausted” and “Migrants have brought benefits to Krajina: people see them coming, but not leaving.” In the first of these articles, the inhumane living conditions of migrants, the cold weather, and the lack of food and medicine are described. As are the extraordinary efforts of Bosnian volunteers to help migrants without much state support. In the second article, the stress is on the economic benefits and mini economic boom the town of Bihać experienced due to the migrants – in the form of renting rooms to the better-off among them, who can afford to pay rent, and small businesses making a good profit selling foodstuffs to migrants, volunteers, and workers in international non-governmental organizations.

189 “SBB: Dodik planirano nastavlja da vrijeđa žrtve genocida i Bošnjake”, *Dnevni avaz*, August 20, 2018. <https://avaz.ba/vijesti/bih/406979/sbb-dodik-planirano-nastavlja-da-vrijeđa-zrtve-genocida-i-bosnjake>; S. Degirmendžić, “Duraković: Holandani su poslali ljude u smrt, a presudom se izruguju i vrijeđaju nas”, *Dnevni avaz*, July 19, 2019. <https://avaz.ba/vijesti/bih/503478/durakovic-holandani-su-poslali-ljude-u-smrt-a-presudom-se-izruguju-i-vrijeđaju-nas>, accessed December 18, 2019.

190 K. Kešmer, “U BiH stiže novih 25.000 migranata!”, *Dnevni avaz*, February 16, 2019. <https://avaz.ba/vijesti/bih/458760/u-bih-stiže-novih-25-000-migranata>.

191 “Apokaliptične slike iz Velečeva kod Ključa: Ovdje borave djeca, žene, trudnice...”, *Dnevni avaz*, July 29, 2019. <https://avaz.ba/vijesti/bih/505756/apokalipticne-slike-iz-veleceva-kod-kljucha-ovdje-borave-djeca-zene-trudnice>.

192 E. Halimić, “Novi migrantski val dolazi u BiH”, *Dnevni avaz*, October 13, 2019. <https://avaz.ba/vijesti/bih/422298/novi-migrantski-val-dolazi-u-bih>.

Overall, both *Oslobodenje* and *Dnevni Avaz* were much more nuanced in their reporting on Muslims and Islam. Unlike Bosnian Croat and Bosnian Serb newspapers, which sometimes had palpably Islamophobic articles, the two Bosniak-owned newspapers more often than not presented Bosniaks as the real victims of the recent war and ongoing political commotions. On international issues, they mostly presented Muslims as victims of discrimination, wars, and poverty. Rarely did they engage in negative depictions of and fearmongering regarding Muslims and when they did – mostly *Dnevni Avaz* in their reporting on political Islamism, ISIL fighters and migrants – it was motivated by Bosniak political infighting between the owner of *Dnevni Avaz* Fahrudin Radončić and his nemesis Bakir Izetbegović, president of the Party of Democratic Action, and the latter's contacts with the Muslim world.

Conclusion

These topics from the five daily newspapers analysed capture the discursive landscape of Muslims and Islam in Bosnia and Herzegovina. This landscape is highly polarized in line with the existing ethno-national, political and administrative divisions in the country. Broadly focused on a range of issues, the three major discourses on Muslims are those of Bosniak Muslims as politically aggressive and uncompromising, and of Bosniak Muslims as prone to religious extremism and linked to international terror groups, and finally of migrants as presenting a threat to Christian Europe. The Bosnian Croat and Bosnian Serb media's focus on these three major themes has contributed to the social representation of Muslims and Islam in Bosnia and Herzegovina as a multifaceted threat to the two other ethno-religious groups, viz. the Bosnian Croats and Bosnian Serbs.

This suggests that the discourse on Muslims in the Balkans is more or less in line with that described in existing research on Muslims in Western media, albeit with a somewhat milder tone than in certain conservative European newspapers. The construction of Bosniak Muslims and Islam as being directly opposed to the self-understanding of the other two ethno-national groups represents an amalgamation of hybridized threat – as it is both realistic and symbolic. The depiction of Bosniak Muslims as unwilling to cooperate politically helps create a sense of their responsibility for the country's current political tensions and worsening of inter-ethnic relations. The Bosnian Croat and Bosnian Serb media's construction of Islam and Muslims as such seems to be contributing to and perhaps encouraging the social representation of Bosniak Muslims and their religion as a multifaceted threat to the country. The boundaries between Bosniak Muslims and Islam as symbolic/realistic threat is blurred in the media's representation of them. There seems to be a spill-over of populist readings of

Islam and Bosniak Muslims as a marker of cultural and societal difference from the European populist right to the Bosnian mainstream.

This is in line with what Van Dijks earlier identified as the four basic strategies used to legitimize the self and delegitimize the other: (i) emphasizing positive things about “us”; (ii) emphasizing negative things about “them”; (iii) deemphasizing negative things about us; (iv) de-emphasizing positive things about “them.”¹⁹³ Aside from these continuous narratives, there are a number of episodically salient topic categories that are related to Islam and Muslims – such as articles related to Islamic dress and religious practices, the reconstruction of mosques and Islamic monuments destroyed during the war, and war crimes committed during the war against Bosniak Muslims.

Perhaps more worrying is the fact that such negative representation of Islam and Muslims is present in the mainstream Bosnian Croat and Bosnian Serb media and not just in right-wing tabloids. Such media representation, if uncritically accepted and reproduced, may in theory lead to a hegemonic social representation among the non-Muslim masses.

Potruga za unutrašnjim neprijateljem: analiza diskursa predstavljanja islama i muslimana u bosanskohercegovačkim medijima

Sažetak

Ovaj rad analizira pet dominantnih bosanskohercegovačkih dnevnih novina u periodu od 01. 08. 2018. do 31. 08. 2019. Godine, s ciljem otkrivanja glavnih medijskih diskursa koji se vode po pitanju muslimana i islama u Bosni i Hercegovini. Analiza je pokazala da postoje tri negativna pristupa u predstavljanju muslimana i islama u Bosni i Hercegovini, i to: bosanski muslimani kao politički opstrukcionista, Bosna i Hercegovina kao utočište za muslimanske ekstremiste, te muslimanski migranti kao prijetnja BiH i Evropi.

Ključne riječi: islam, Bošnjaci, Bosna i Hercegovina, muslimani u medijima, analiza diskursa

193 M. H. Khan, H. M. Adnan, S. Kaur, R. A. Khuhro, R. Asghar, and S. Jabeen, “Muslims’ Representation in Donald Trump’s Anti-Muslim-Islam Statement: A Critical Discourse Analysis”, *Religions*, 2019, 10, 115.

Rizgjimi i Islamit nëpërmjet tendencave të *Texhdid-it* (Ripërtëritjes) dhe *Islah-ut* (Reformimit) në Shqipërinë post-komuniste

Fatmir Shehu
Bukuri Zejno

Abstrakti

Ky artikull shqyrton rizgjimin e Islamit në Shqipëri nëpërmjet tendencave të *Texhdid-it* (ripërtëritjes, rinovimit) dhe *Islah-ut* (reformimit), të kryera nga Komiteti Musliman Shqiptar dhe intelektualët muslimanë, pas rënies së sistemit komunist në vitet 1990. Studimi synon të tregojë rolin e aktiviteteve të *Texhdid-it* dhe *Islah-ut* në rivendosjen e Islamit në Shqipërinë post-komuniste. Rëndësia e këtij hulumtimi qëndron në pikat kryesore të procesit të rinovimit të Islamit në Shqipëri brenda dhjetë viteve të para pas rënies së komunizmit. Ky punim fillon me një hyrje të shkurtër mbi shqiptarët dhe identitetin e tyre fetar dhe vazhdon me diskutimin e: (1) faktorëve kryesorë që çuan në *Texhdid* dhe *Islah* në Shqipërinë post-komuniste, (2) restaurimit të institucioneve arsimore islamike dhe objekteve fetare të adhurimit, dhe (3) reformimit të intelektit, identitetit dhe përkatësisë islame. Metodën e përdorur janë metoda përshkruese dhe analitike. Analiza e këtij studimi shton njohuri të reja në literaturën ekzistuese mbi prirjet e *Texhdid-it* dhe *Islah-ut* për rizgjimin e Islamit në Shqipëri.

Fjalë kyçe: *Texhdid* (rinovim), *Islah* (reformim), Shqipëria, post-komunizmi, identiteti fetar.

Falënderime

Ky artikull është shkruar me mbështetjen e Qendrës për Studime të Avancuara (CNS), Sarajevë. Struktura e këtij artikulli është prezantuar në Konferencën Ndërkombëtare “Leximet e Bolgharit” më 25-23 Dhjetor 2018, Qyteti Bolghar, Republika e Tatarstanit, Rusi, mbështetur nga Qendra Kërkimore dhe Edukative - Akademia Islame e Bulgarit.

Hyrje

Shqiptarët jetuan të sunduar nga regjimi komunist për gati pesëdhjetë vjet, vite të cilat i izoluan ata nga pjesa tjetër e botës, duke përfshirë edhe vendet fqinje në Ballkan dhe Evropë, deri në fillim të viteve 1990. Praktikimi i fesë dhe veçanërisht i Islamit gjatë sistemit komunist ishte krejtësisht i ndaluar. E vetmja “fe” që mund të ndiqej nga shqiptarët ishte partia komuniste dhe ideologjia e saj, e cila, sipas regjimit në pushtet, përfaqësonte popullin. Përveç kësaj, u promovua dhe ideja e shqiptarizmit (e bazuar në nacionalizëm dhe patriotizëm), në bazë të së cilës të gjithë shqiptarët duhet të bashkohen pavarësisht nga dallimet e tyre fetare apo kulturore, nën moton: Feja e shqiptarit është shqiptaria. Ajo zëvendësoi fenë ku njerëzit duhej të besonin në të siç besonin më parë në Zot.

Kështu, Shqipëria ishte i vetmi vend ateist në botë, ku feja ishte krejtësisht e ndaluar për popullin e saj. Megjithatë, kalimi nga regjimi komunist në demokracinë perëndimore ose sistemin kapitalist e bëri të lehtë lidhjen e shqiptarëve me pjesën tjetër të botës. Ky tranzicion solli përfitime të tilla, si liria e shprehjes dhe e fjalës, praktikimi i fesë, liberalizimi i vizave, etj., por në të njëjtën kohë edhe dëme, si rreziku i humbjes së identitetit, kulturës, traditës dhe vlerave shqiptare, të cilat shqiptarët i konsideronin si një mënyrë për zhvillim dhe progres. Rishfaqja e fesë dhe liria e praktikimit të saj u konsideruan nga muslimanët shqiptarë si një arritje e madhe pas rënies së komunizmit.

Shqiptarët dhe sidomos muslimanët ishin në gjendje të lidheshin me Krijuesin e tyre dhe të kryenin lirisht lutjet dhe ritualet e tjera fetare. Kështu, ata u angazhuan në veprimtaritë e Texhdidit dhe Islahut për të rivendosur Islamit dhe mësimet e tij në Shqipërinë post-komuniste. Për të kuptuar më mirë rizgjimimin e Islamit nëpërmjet tendencave të Texhdidit dhe Islahut në Shqipërinë post-komuniste, autorët e konsiderojnë të nevojshme që *së pari* të diskutojnë për shqiptarët dhe identitetin e tyre fetar, si dhe faktorët që çuan në këto ndryshime. *Së dyti*, fokusi i diskutimit është vënë në strategjitë e përdorura nga Komuniteti Musli-

man Shqiptar dhe intelektualët muslimanë shqiptarë për rizgjimin e Islamit dhe mësimet e tij kryesore nëpërmjet themelimit të shumë institucioneve arsimore dhe vendeve të adhurimit, si Medresetë dhe Xhamitë, përgatitja dhe trajnimi i dijetarëve të rinj muslimanë dhe sigurimi i literaturës islame.

Kush janë shqiptarët?

Shqiptarët, sipas disa burimeve historike, janë njerëzit që kanë banuar në zonën që sot njihet si Shqipëri që nga fillimi i vendosjes së ilirëve në brigjet e Adriatikut. Ata pretendojnë të jenë pasardhës të ilirëve të lashtë, të cilët jetonin në Evropën qendrore dhe migruan në jug të Gjirit të Artës në Greqinë veriore nga fillimi i Epokës së Hekurit. Ilirët ishin një popull i lashtë indo-evropian, të cilët kanë banuar përgjatë pjesës më të madhe të historisë së tyre në gjysmën perëndimore të Gadishullit Ballkanik prej së paku 1000 (Para Krishtit).

Fisi ilir *Albanoi*, sipas gjeografit të shekullit të dytë (të erës së re), Ptolome i Aleksandrisë, banonte në malet mes Durrësit, Dibrës dhe Albanopolit . Ilirët arritën në Ballkan që në fillim të vitit 2200 (Para Krishtit) dhe gjatë gjithë Epokës së Bronzit. Ata krijuan etnicitetin dhe kulturën e tyre gjatë Epokës së Bronzit, gjë që i ndihmoi të përparonin në zhvillimin e tyre social dhe ekonomik. Në Epokën e vonë të Bronzit, fiset e vogla ilire përparuan ekonomikisht dhe u bashkuan me njëri-tjetrin për të formuar komunitete të gjera ilire, me karakteristika të përbashkëta kulturore dhe gjuhësore. Ekonomia dhe kultura Ilire u konsoliduan pas marrjes së karakteristikave edhe më të përforcuara me themelimin e qyteteve të fortifikuara gjatë Epokës së Hekurit.

Ilirët jetonin në një shoqëri të bazuar në sistemin fisnor. Gjatë shekujve IV - II (Para Krishtit), ilirët krijuan shtetet e tyre me kështjella të forta për t'i rezistuar romakëve, të cilët synonin të zgjeronin kontrollin e tyre mbi Detin Adriatik. Për këtë, u zhvilluan disa luftra iliro-romake, të cilat filluan në 229 (Para Krishtit) dhe përfunduan në 167 (Para Krishtit) me fitoren e Romës.

Pas ndarjes së Perandorisë Romake në vitin 395 (të Erës së Re), territoret shqiptare iu caktuan Perandorisë Romake të Lindjes, e cila megjithatë ushtroi autoritet formal të kufizuar vetëm në zonat bregdetare, ndërkohë që brendësia u pushtua nga gothët, hunët, bullgarët dhe sllavët (shekujt IV dhe V - te Erës së Re) . Megjithëse ilirët ranë nën sundimin e grekëve dhe romakëve, ata arritën të ruajn veçanërisht besimet e tyre fetare.

Cila ishte feja e ilirëve?

Sipas historisë së fesë së shqiptarëve, paraardhësit e tyre, pellazgët, nuk kishin ndonjë paraqitje fizike të perëndive të tyre. Feja e tyre kishte natyrë jo-idhujtare të adhurimit. Ata besonin në jetën përtej varrit dhe për këtë arsye ata i varrosnin zbulurimet dhe stolitë personale bashkë me të vdekurit e tyre. Qenia Supreme e ilirëve të lashtë thirrej me emrin e zotit të vjetër indo-evropian të bubullimës, *Perëndi*. Veç kësaj, *Hen* [në gjuhën shqipe: Hëna] ose *En* është emri i një tjetër perëndie të vjetër ilire, e cila ruhet edhe sot në fjalën shqipe E Hën (e hënë). Jeta fetare e ilirëve ndryshoi krejtësisht kur grekët dhe romakët pushtuan territoret e tyre.

Së pari, grekët u prezantuan atyre sistemin fetar të idhujtarizimit të perëndive. Ata i shtuan natyrës jo-idhujtare të fesë së ilirëve artin e pikturës dhe skulpturës. Prandaj, më vonë ilirët u ndikuan prej tyre dhe filluan t'i personalizonin perënditë e tyre në shumë forma dhe mënyra. Në fenë e shqiptarëve të lashtë, pellazgëve, nuk kishte asnjë libër të shpallur apo ndonjë themelues karizmatik, dhe as nuk ekzistonte ndonjë teologji apo besim i zhvilluar që ta përkufizonte fenë e tyre. Faktikisht, feja e tyre praktikohesh në çdo shtëpi nga çdo baba, i cili shërbente si klerik i shtëpisë së tij.

Së dyti, romakët patën një ndikim të vogël fetar në Shqipërinë e pushtuar, sepse sistemi i tyre fetar nuk ishte shumë i ndryshëm nga grekët. Dallimi mund të shihej vetëm në emrat kushtuar perëndive të tyre. Për shembull, perëndia supreme romake e qiellit ishte Jupiteri, i cili korrespondonte me zotin grek Zeus. Të dyja palët, grekët dhe romakët i paraqisnin perënditë sipas imazhit të tyre.

Së treti, sipas disa burimeve historike, Krishterizmi në Shqipëri pretendon të ketë themele apostolike. Në këtë mënyrë, Krishterizmi u është prezantuar ilirëve gjatë shekullit të parë të Erës së Re, që është para se Kostandini ta shpallte atë si fenë zyrtare të Perandorisë Romake. Kjo mund të gjendet në deklaratën e Palit, në Romakët 15, vargu 19: “Nëpërmjet shenjave dhe mrekullive të fuqishme, me anë të fuqisë dhe Shpirtit të Perëndisë, që nga Jeruzalemi dhe rreth e qark deri në Iliri, kam predikuar plotësisht ungjillin e Krishtit”.

Së fundi, shqiptarët u njohën me Islamit gjatë Halifatit Osman. Gjatë kohës së Sulltan Mehmetit II Islami iu paraqit shqiptarëve zyrtarisht. Vlen të theksohet këtu se muslimanët osmanë e konsideronin sjelljen e një njeriu nën shpëtimin e Islamit si mirësinë më të madhe që ata mund të tregonin ndaj tij. Kështu, ky qëndrim kaq i mirë i bëri ata të zgjeronin territoret e Halifatit Osman jashtë mureve të Stambollit deri në Ballkan, dhe veçanërisht në Shqipëri, e cila u vu menjëherë nën mbrojtjen e Halifatit Osman. Qëndrimi i mirë i muslimanëve osmanë deri në vitin 1690 (të Erës së Re) shka-

ktoi rritjen e numrit të muslimanëve shqiptarë në 70%, përafërsisht të njëjtin raport si sot. Ata që e përfaqëuan Islamin së pari ishin familjet fisnike, të cilët më pas u ndoqën nga subjektet e tyre. Popullsia shqiptare e sotme përbëhet nga shqiptarët 95%, grekët 3%, dhe të tjerët 2% (vllahët, romët, serbët, malazezët, maqedonasit dhe bullgarët, 1989). Nga popullsia e përgjithshme, 70% janë muslimanë, 20% të krishterë ortodoksë dhe 10% të krishterë katolikë. Në bazë të statistikave të vitit 2010, numri i muslimanëve në Shqipëri është rritur me 12 përqind, i cili çon numrin e muslimanëve shqiptarë në 82.1%.

Diskutimi i mësipërm tregon se shqiptarët kanë kaluar nëpër një proces evolucionari për të krijuar një identitet unik fetar. Ata kanë përjetuar një fe të pastër jo-idhujtare, më pas fenë idhujtare greke dhe romake dhe fenë monoteiste - Islamin si një mënyrë gjithëpërfshirëse të jetës. Megjithatë, regjimi komunist që qeverisi shqiptarët për gati pesëdhjetë vjet i shkëputi ata nga Islami. Rënia e këtij regjimi në vitet 1990 u mundësoi shqiptarëve të rivendosin Islamin dhe mësimet e tij në jetën e tyre të përditshme.

Faktorët që çuan në *Texhdid* (ripërtëritje) dhe *Islah* (reformim)

Vizioni i shqiptarëve për të pasur një fe unike dhe një vend unik u bë realitet nëpërmjet ndihmës së administratës Muslimane Osmane. Qeverisja Islame u mundësoi shqiptarëve të integrojnë traditën dhe kulturën e tyre me mënyrën islame të jetesës. Ajo u ndihmoi atyre që të ruanin përkatësinë e tyre etnike, identitetin, si dhe kufijtë e saj, si shtet. Pas gjysmë shekulli përjetimi të regjimit më të rëndë komunist, i cili i ndaloi ata nga praktikimi i Islamit dhe mësimet e tij, rënia e komunizmit u ofroi muslimanëve shqiptarë mundësinë e artë për të rivendosur Islamin dhe mësimet e tij përmes tendencave të *Texhdid-it* (ripërtëritjes) dhe *Islahut* (reformimit). Më poshtë janë përmedur disa faktorë të ndryshëm që hapën rrugën për rilindjen e Islamit në Shqipëri.

Faktori i parë lidhet me *degradimin e vlerave morale në mesin e shqiptarëve gjatë dekadës së fundit të regjimit komunist*. Ky fenomen u bë i qartë pas vdekjes së kreut të Shqipërisë Enver Hoxha, i cili vdiq më 11 Prill 1985. Gjatë viteve në vijim, shqiptarët përjetuan shumë ndryshime në të gjitha aspektet e jetës. Shumë prej tyre besonin se vdekja e Hoxhës shënoi fillimin e një epoke të re për Shqipërinë dhe shqiptarët. Ekonomia e Shqipërisë u dobësua jashtë mase për shkak të degradimit të vlerave midis figurave udhëheqëse, të cilët u zhytën në korrupsion dhe abuzim të pozitave të tyre. Varfëria u bë e dukshme kudo në Shqipëri dhe veçanërisht në zonat rurale (në shumicën e fshatrave).

Faktori i dytë ishte humbja e kontrollit të qeverisë komuniste mbi institucionet arsimore. Disa intelektualë shqiptarë, të cilët gjatë regjimit komunist patën mundësinë të vazhdonin studimet e tyre universitare në vende si Franca, Rusia, Italia, etj., filluan të ushtronin në mënyrë indirekte ndikimin e tyre te studentët e Universitetit. Ata arritën të mobilizonin në veçanti studentët e Universitetit të Tiranës për të protestuar kundër regjimit ekzistues komunist. Protesta filloi më 8 Dhjetor 1990 dhe zgjati tre ditë deri më 11 Dhjetor 1990. Abrahams shpjegon se “Ndërtesat e studentëve të Tiranës, të quajtura Qyteti Studenti, shtrihen në majë të një kodre të ulët në juglindje të kryeqytetit. Në vitin 1990 ... studentët ... e shtynë fillimin e mësimit për dy javë, me justifikimin se disa ndërtesa universitare kishin nevojë për riparim ...”

Kështu ata kërkuar një takim me z. Ramiz Alia, udhëheqesin e asaj kohe, për t'i parashtruar ankesat e tyre. Figurat më të rëndësishme dhe më me ndikim në mesin e studentëve ishin Azem Hajdari, Shenasi Rama dhe Tefalin Malshyti . Ata i frymëzuan studentët dhe u dhanë atyre guximin për të mposhtur frikën që ishte e pranishme mes tyre dhe për t'ju kundërvënë regjimit.

Faktori i tretë ishte rrëzimi i ligjit për ndalimin e praktikimit të fesë në Nëntor të vitit 1990, që i motivoi muslimanët të mobilizoheshin kundër regjimit komunist. Protestat masive të organizuara nga muslimanët shqiptarë në Dhjetor të 1990 u mundësuan atyre të rihapin institucionet arsimore islame dhe vendet e adhurimit (objektet fetare) në qytetet kryesore, si Shkodra, Durrësi dhe Kavaja . Kjo ishte mundësia e artë për muslimanët shqiptarë që të themelonin qendrën e tyre të komunitetit. Kështu, në shkurt të vitit 1991 u themelua Komuniteti Musliman Shqiptar, i cili filloi menjëherë aktivitetin dhe veprimtarinë e tij. Pas këtyre ngjarjeve, muslimanët filluan të praktikojnë lirisht ritet fetare Islame. Përveç kësaj, Shqipëria u pranua nga Organizata e Konferencës Islamike si vëzhguese më 7 Dhjetor 1991. Një vit më vonë, në Dhjetor të vitit 1992, Shqipëria u bë anëtare e plotë e kësaj Organizate në një seancë të veçantë të Konferencës së Ministrave të Jashtëm të mbajtur në Xheddah më 2 Dhjetor 1992 . Anëtarësimi i Shqipërisë në këtë Konferencë i ndihmoi Shqiptarët dhe sidomos muslimanët, përveç të tjerave, në aspektin financiar.

Faktori i katërt ishte kërcënimi i madh i çrrënjësjes së identitetit të Shqipërisë pas rënies së regjimit komunist. Në të kaluarën, rreziku më i madh që i kanosej identitetit të Shqipërisë ishte ndikimi nga vlerat fetare, kulturore dhe politike helene dhe romake. Duke përqaftuar Islamin, muslimanët shqiptarë ishin në gjendje të mbronin identitetin e tyre kombëtar nëpërmjet konceptit të vëllazërisë islame. Islami i ndihmoi ata t'i rezistonin politikës së asimilimit të parashtruar nga vendet fqinje, Greqia, Serbia dhe Italia. Për të ndalur këtë lloj asimilimi, i cili u rishfaq në mënyrë edhe më agresive pas rrëzimit të sistemit komunist, Hafiz Sabri Koçi,

kryetari i parë i Komunitetit Musliman të Shqipërisë, kërkoi ndihmë financiare nga vendet muslimane, si Arabia Saudite, Emiratet e Bashkuara Arabe, Kuvajti, Egjipti, Jordania, Jemeni dhe Turqia, ndihmë e cila u dha dhe u përdor për ndërtimin e institucioneve arsimore islamike dhe objekteve fetare, si dhe për të themeluar shtypin dhe shtëpitë botuese, të cilat do të siguronin dhe shpërndanin literaturën islame. Kjo u mundësoi muslimanëve shqiptarë të rivendosnin identitetin e tyre islam, përmes të cilit ata do të mund të mbronin identitetin shqiptar.

Restaurimi i institucioneve arsimore Islamike dhe objekteve fetare në Shqipëri

Pas ngjarjeve të pranimit në Organizatën e Konferencës Islamike dhe lirinë e praktikimit fetar, muslimanët shqiptarë filluan të mobilizohen. Themelimi i Komunitetit Musliman Shqiptar ishte përparësia e parë pasi ky simbolizon të vetmin organ të njohur zyrtarisht që do të përfaqësonte muslimanët brenda dhe jashtë Shqipërisë. Shumë intelektualë muslimanë dhanë një kontribut të madh për këtë çështje. Megjithatë, një nga figurat më të spikatura, që vlen të përmendet këtu është Hafiz Sabri Koçi, jeta e të cilit iu dedikua zhvillimit dhe përparimit të Komunitetit Musliman Shqiptar, si dhe të jetesës së qytetarëve Shqiptarë në përgjithësi. Hafiz Sabri Koçi (14 Maj 1921 - 19 Qershor 2004), i burgosur nga regjimi komunist më 4 qershor 1966, u lirua më në fund më 22 Tetor 1986. Vuajtja e dënimit në burg për 20 vjet, 4 muaj dhe 18 ditë (ai ishte 45 vjeç kur u arrestua dhe 65 vjeç kur u lirua) nuk arriti ta bënte atë të humbiste shpresat të Krijuesit. Përkundrazi, burgu shërbeu si një vend trajnimi për përgjegjësinë e madhe që ai duhej të merrte 20 vjet më vonë¹.

16 Nëntori i vitit 1990 ishte një ditë e shënuar në jetën e muslimanëve shqiptarë dhe veçanërisht në jetën e Hafiz Sabri Koçit. Ishte dita kur ai mbajti fjalimin e parë islamik pas 20 vitesh burg. Kjo ngjarje historike që ndodhi në qytetin e Shkodrës, një fortesë e Islamit, që njihet si djepi i dijes dhe intelektualizmit islam shqiptar, u ndërmor nga të rinjtë Muslimanë të qytetit. Ata e ftuan Hafiz Sabri Koçin në Shkodër, për të ri-hapur Xhaminë e Plumbit, ku u thirr ezani dhe u krye falja e xhumasë



Hafiz Sabri Koçi
(1921–2004)

1 Shiko faqen zyrtare të Komunitetit Musliman Shqiptar, *Hafiz Sabri Koçi*, <http://www.kmsh.al/all/2013/06/hafiz-sabri-koci/>, arrihen në Prill 17, 2019.

për herë të parë pas kaq shumë vitesh. Ai u bë udhëheqësi i parë i Komunitetit Musliman të Shqipërisë nga 1990 deri në vdekjen e tij në 2004².

Viti 1990 pati sfida të shumta pasi ata “praktikisht e gjetën veten pa ndonjë strukturë fetare, përveç një numri të vogël xhamish që i mbijetuan sekularizimit agresiv”. Përveç kësaj, nga sistemi komunist mbijetuan vetëm rreth “gjashtëdhjetë anëtarë të grupit të fundit të diplomuar nga Medreseja e Përgjithshme e Tiranës”³. Kjo tregon sa shumë nevojë kishte Komuniteti Musliman Shqiptar për imamë, shkolla islamike dhe objekte fetare të adhurimit. Për këtë arsye, Sabri Koçi nisi reformën për restaurimin e institucioneve arsimore islame dhe objekteve fetare në Shqipëri. Reforma u fokusua në: (1) rihapjen e shkollave ekzistuese fetare Islamike – (Medreseve) dhe ndërtimin e shkollave të reja, (2) punësimin e mësuesve muslimanë, dhe (3) ri-hapjen e xhamive ekzistuese dhe ndërtimin e xhamive të reja.

(1) Rihapja e medreseve ekzistuese dhe ndërtimi i të reja: Për t’u mësuar bazat e Islamit muslimanëve shqiptarë, ekzistonte një nevojë urgjente për hapjen e shkollave fetare islamike. Regjimi komunist nuk i shkatërroi të gjitha shkollat fetare. Disa prej tyre u përdorën si dyqane ose vende argëtimi për të rinjtë shqiptarë të asaj kohe, ndërsa disa të tjera u kthyen në muze. Numri i shkollave fetare islamike që nuk u shkatërruan nga regjimi komunist ishte vetëm shtatë. Midis tyre ishte një Medrese në qytetin e Shkodrës, një numër medresesh të tjera në disa qytete të Shqipërisë së Mesme - Tiranë, Durrës, Kavajë, Cërrik - si dhe ato në qytetet e Beratit dhe Korçës në jug të Shqipërisë. Komuniteti Musliman u kujdes për restaurimin e këtyre medreseve dhe i ktheu ato në institucione arsimore islamike të suksesshme.

Për shembull, në qytetin e Shqipërisë Veriore, Shkodër, i njohur si djepi i Islamit, Medreseja Haxhi Sheh Shamia u hap më 12 Dhjetor 1991. Ajo filloi me dy klasa që përbëheshin nga 30 studentë secila. Në tre vitet e para ajo kishte 152 djem dhe 40 vajza. Sot ajo ka 45 klasa dhe numrin më të madh të studentëve (1100 studentë) në krahasim me të gjitha medreset e tjera në Shqipëri⁴. Medreseja Haxhi Mahmud Dashi, e ndodhur në Tiranë, kryeqytetin e Shqipërisë, u rihap në vitin 1991. Ajo kishte 310 studentë. Medreseja Haxhi Mustafa Varoshi, e ndodhur në qytetin e Durrësit, u hap në vitin 1991. Ajo kishte dy ndërtesa të ndara, një për djemtë dhe një për vajzat⁵. Numri total i djemve ishte 78 dhe i vajzave 15. Medreseja e Hafiz Ali Korçës, e ndodhur në qytetin e Kavajës⁶, u hap në vitin 1991. Ajo kishte numrin më të madh të

2 Shiko, *Hafiz Sabri Koçi*, <http://www.kmsb.al/all/2013/06/hafiz-sabri-koci/>, arrihen në Prill 17, 2019.

3 Fikret Karčić, *The other European Muslims: A Bosnian Experience*, (Sarajevo: Center for Advanced Studies, 2015), pp. 103.

4 *Medreseja e Shkodrës, më e Madhja në Ballkan*, <https://www.trt.net.tr/shqip/kultura-dhe-arti/2018/01/24/medreseja-e-shkodres-me-e-madhja-ne-ballkan-895904>, arrihen në Prill 20, 2019.

5 *Medreseja e Vajzave në Durrës, Misioni që Bashkon Diturinë dhe Besimin*, <https://www.islamgjakova.net/artikulli.php?id=4605>, arrihen në Prill 20, 2019.

6 Autori i parë i këtij artikulli studjoi në Medresenë e Kavajës për një vit (1991), nga ku mori mësimet e para për Islamit para se të shkonte për të studjuar në Universitetin Ndërkombëtar Islamik të Malaizisë, në Dhjetor 12, 1992.

studentëve 340, krahasuar me të gjitha Medresetë e tjera gjatë viteve 1991-1994. Të gjitha medresetë që u rihapën nga Komuniteti Musliman i Shqipërisë, si dhe ato që u ndërtuan të reja përdorën program mësimor të integruar - shkencat humane dhe shkencat islame⁷. Ndërtimi i medreseve ishte synimi kryesor i Komunitetit Musliman Shqiptar, i cili u arrit në një periudhë prej tre vjetësh.

(2) Rekrutimi i mësimdhënësve muslimanë: Mungesa e mësuesve muslimanë dhe e ekspertëve në lidhje me diturinë dhe shkencat islame e detyruan Komunitetin Musliman Shqiptar të ftojë mësuesit muslimanë shqiptarë, të cilët mbijetuan dhe u liruan nga regjimi, për të dhënë mësim në shkollat fetare islamike. Përveç kësaj, Sabri Koçi ftoi mësimdhënës nga Kosova për të ndihmuar Komunitetin Musliman Shqiptar në dhënien e ligjëratave dhe predikimeve në xhami për muslimanët shqiptarë. Ai e shtroi kërkesën e tij edhe në vende të tjera muslimane, posaçërisht në Arabinë Saudite dhe në Turqi, të cilët ofruan ekspertë në fushën e shkencave Islame, si *Texhvid* (lexim i Kur'anit), *Tefsir* (përkthim/interpretim i Kur'anit), *Akidah* (besimi islam), *Fikh* (jurisprudenca islame), *Sheriat* (ligji islamik) dhe gjuhë arabe.

Punësimi i mësuesve muslimanë vendas dhe të huaj u bë me qëllim që t'u shërbente muslimanëve shqiptarë në përputhje me nevojat e tyre. Disa prej këtyre mësuesve të punësuar përdorën xhamitë për të dhënë mësimet themelore bazë të Islamit. Prioritet iu dha klasave të mësimin të gjuhës arabe, Kur'anit (leximit dhe recitimit), si dhe Sunetit Profetik. Përveç kësaj, një grup prej këtyre mësuesve ishin gjithashtu të punësuar nga organizata të ndryshme islamike për t'u kujdesur për jetimët muslimanë shqiptarë.

Një fushë tjetër, ku Komuniteti Musliman Shqiptar kërkoi kontributin e mësuesve në studimet islamike ishte nëpërmjet hapjes së kurseve të specializuara profesionale, si rrobaqepësia dhe thurja. Përveç dijës profesionale, ata ofruan mësim fetare mbi Akidën (besimin) dhe njohuri të tjera teorike, si dhe njohuri praktike të kryerjes së lutjeve dhe riteve fetare të tjera. Shumë muslimanë, sidomos femrat, u tërhoqën nga këto kurse, gjë që u mundësoi atyre jo vetëm të mësonin për Islamin, por edhe të fillonin ta praktikonin atë rregullisht. Këto kurse u sponsorizuan nga organizata të ndryshme islamike.

(3) Rihapja dhe ndërtimi i xhamive: Muslimanët shqiptarë ishin në një situatë shumë të vështirë për sa i përket objekteve fetare të adhurimit. Sipas disa burimeve, 1600 xhami që funksiononin para komunizmit u shkatërruan, përveç disave që mbijetuan duke u kthyer në dyqane, klube, muze, apo ndërtesa të braktisura⁸. Kështu, ringjallja e mënyrës islame të jetesës u manifestua kryesisht

7 Shiko, Ramiz Zeka, *Xhvillimi i Kulturës Islame te Shqiptarët gjatë Shekullit të XX*, <http://www.iiu.edu.my/deed/quran/albanian/kultura.html>, arrihen në Prill 20, 2019.

8 Shiko, Websiti Zyrtar i Komunitetit Musliman të Shqipërisë, *Hafiz Sabri Koçi*, <http://www.kmsh.al/al/2013/06/hafiz-sabri-kocil/>, arrihen në Prill 22, 2019.

me restaurimin e xhamive ekzistuese dhe me ndërtimin e atyre të reja. Disa nga xhamitë ekzistuese u rinovuan dhe disa të tjera veçse u pastruan dhe u rregulluan para se të hapeshin në mënyrë që muslimanët të kryenin ritet e tyre fetare. Fillimisht, Komuniteti Musliman Shqiptar po përballej me kriza financiare në lidhje me mirëmbajtjen e xhamive ekzistuese dhe ndërtimin e të rejave. Për këtë arsye, Hafiz Sabri Koçi ftoi shumë figura dhe personalitete muslimane që të vizitojnë Komunitetin Musliman Shqiptar, ku ata ranë dakord të jepnin mbështetje financiare në formë të donacioneve, të cilat u përdorën për ndërtimin e xhamive, si dhe të medreseve⁹. Përveç pesë namazeve të përditshme, në xhami organizoheshin aktivitete të ndryshme me bazë dijen rreth Islamit. Imamët i mësonin muslimanët në xhami rreth shtyllave të besimit (Besimi në Allah, Engjëjt e Tij, Librat e Tij, Profetët e Tij, Dita e Gjykimit, dhe Kadaja e Kadari, e mira dhe e keqja), si dhe shtyllave të Islamit (esh-Shehadah - dëshmia për njohjen e Allahut si Zoti i Vetëm dhe Muhammedit si Profeti dhe i Dërguari i Tij; es-Salah - pesë namazet e përditshme; es-Sawm – agjërimi; dhe Haxhi – vizita në Qabe). Këto aktivitete i ndihmuan muslimanët shqiptarë që të zgjerojnë njohuritë e tyre për Islam, si dhe ta praktikojnë atë në jetën e tyre të përditshme.

Reformimi i intelektit, identitetit dhe ndjenjës së përkatësisë Islame

Muslimanët shqiptarë në fillim të viteve 1990 kishin nevojë të madhe për intelektualë muslimanë, të cilët mund t'i përgjigjeshin krizës, me të cilën përballej shoqëria, veçanërisht ajo muslimane në Shqipërinë post-komuniste. Rizgjimi i Islamit midis muslimanëve shqiptarë u ndërpre nga konfliktet politike midis intelektualëve shqiptarë mbi identitetin fetar dhe kombetar të shqiptarëve. Kishte diskutime dhe debate midis intelektualëve shqiptarë që sugjerorin kthimin e të gjithë shqiptarëve, përfshirë muslimanët, në të krishterë. Sipas tyre kjo do të mund të lehtësonte integrimin e Shqipërisë në Bashkimin Europian¹⁰. Përveç kësaj, muslimanët shqiptarë u vunë në shënjestër të organizatave të ndryshme islamike që u përkisnin shkollave të ndryshme të mendimit (medhheb), që konkurronin me njëra-tjetrën në lidhje me përhapjen e Islamit dhe mësimet e tij. Komuniteti Musliman Shqiptar e pati shumë të vështirë të monitorojë këtë lloj situatë. Në mes të kësaj, Sabri Koçi dhe përfaqësues të tjerë të Komunitetit Musliman

9 Shiko, Miranda Vicker, *Islam in Albania* (UK: Defence Academy of the United Kingdom, 2008), pp. 1-2.

10 Shiko, Elez Biberaj, *Albania in Transition: The Rocky Road to Democracy*, (Boulder: Westview Press, 1998), pp. 210.

Shqiptar menduan se reformimi i intelektit, identitetit dhe ndjenjës së përkatësisë islame do të ishte mënyra më efektive për të ndihmuar muslimanët shqiptarë t'i përgjigjen këtyre sfidave. Reforma u fokusua në: (1) përgatitjen dhe trajnimin e dijetarëve të rinj muslimanë, dhe (2) sigurimin e literaturës islame.

(1) Përgatitja dhe trajnimi i dijetarëve të rinj muslimanë: Që nga fillimi i emërimit të tij si kryetar i Komunitetit Musliman Shqiptar, Hafiz Sabri Koçi vizitoi shumë vende muslimane. Ai kërkoi nga këto vende që të ofrojnë bursa për studentët muslimanë shqiptarë për të ndjekur studimet e tyre në fusha të ndryshme dhe veçanërisht në studimet islamike. Kështu, shumë muslimanë të rinj shqiptarë përfituan bursa të plota. Ata u dërguan jashtë vendit për të marrë njohuri rreth mësimëve themelore të Islamit dhe disiplinave të tjera. Vendet muslimane, si Turqia, Arabia Saudite, Malajzia, Pakistani, Kuvajti, Jordania e tjera, i pranuan ata dhe u bënë shtëpia e tyre e dytë gjatë periudhës së studimit të tyre. Më 12 dhjetor 1992, një grup prej 50 studentësh shqiptarë u dërguan në Universitetin Ndërkombëtar Islamik të Malajzisë, Kuala Lumpur, Malajzi, për të vazhduar studimet e tyre në fusha të ndryshme. Atyre iu ofruan bursa të plota nga organizata bamirëse islamike. Studentë të tjerë u vendosën nën mbikëqyrjen e drejtpërdrejtë të dijetarëve të shquar shqiptarë të *fikhut* dhe *hadithit*, të cilëve u ishte ndaluar hyrja në Shqipëri nga regjimi komunist dhe jetonin në vende muslimane, si Shejh Nasiruddin Albani dhe Shejh Shuajb Arnauti.

Shumica e dijetarëve të rinj muslimanë, të cilët përfunduan studimet e tyre mbi Islamit dhe shkencat e ndryshme, morën njohuri autentike të mirëfillta që mund të aplikoheshin në mënyrë efektive në çështjet bashkëkohore që përballeshin nga Komuniteti Musliman i Shqipërisë post-komuniste. Reformimi i intelektit të të rinjve muslimanë shqiptarë u mundësoi atyre të forcojnë dhe të kuptojnë rëndësinë e identitetit islam, i cili krijoi për ta ndjenjën e përkatësisë që ishte pothuajse e humbur gjatë 23 viteve të sistemit komunist në Shqipëri.

(2) Sigurimi i literaturës islame: Për 23 vjet muslimanët shqiptarë nuk u lejuan të lexonin ose të posedonin asnjë literaturë të lidhur me Islamit dhe mësimet e tij. Feja në përgjithësi dhe Islami në veçanti, u konsideruan si kërcënim serioz për ideologjinë komuniste. Prandaj, të gjithë ata që u gjetën me posedim të literaturës fetare ose islamike duhej të përballeshin me dënime të ashpra. Ndryshimi i sistemit nga komunizmi në kapitalizëm i gjeti muslimanët shqiptarë në një situatë shumë të varfër në lidhje me literaturën islame, e cila ishte jashtëzakonisht e nevojshme për të siguruar informacionin thelbësor rreth Islamit dhe mësimëve të tij.

Në përputhje me përpjekjet për reformimin e intelektit të muslimanëve shqiptarë, shkrimi dhe botimi i literaturës islame shihej si një domosdoshmëri. Ishte përgjegjësi e përfaqësuesve muslimanë shqiptarë dhe sidomos kryetarit Hafiz

Sabri Koçi për të filluar shkrimin dhe botimin e literaturës islame. Një përpjekje e madhe u bë për përkthimin e shumë librave islamikë dhe trajtesave nga arabishtja ose anglishtja në gjuhën shqipe. U themeluan një numër i madh revistash dhe shumë intelektualë muslimanë kontribuan duke marrë pjesë në shkrimin e artikujve rreth Islamit. Kjo përfshirje shërbeu për të reformuar intelektin dhe mendimin e muslimanëve shqiptarë për të rivendosur identitetin e tyre islam dhe për të krijuar për ta një ndjenjë përkatësie.

Në mënyrë që dituria Islame të arrinte në çdo shtëpi muslimane në Shqipëri, në 1991 Hafiz Sabri Koçi vizitoi Ministrinë Shqiptare të Kulturës, Rinisë dhe Sporteve për të kërkuar publikimin e një gazete. Kjo u bë realitet më 10 Janar 1992, kur u botua numri i parë i gazetës “Drita Islame”. Që atëherë, ajo u bë pronë e Komunitetit Musliman Shqiptar duke u botuar çdo dy javë. Kjo gazetë u bë burim informacioni për shumë muslimanë shqiptarë nga klasa të ndryshme shoqërore.

Gjatë viteve 1991 dhe 1992 u botuan gazeta të ndryshme, si “Shkëlqimi Islam”, pronë e Shoqatës Shqiptare të Rinisë Muslimane, e cila u pasua nga gazeta “Shpresa”, pronë e Intelektualëve Muslimanë Shqiptarë, si dhe “Triumfi Islam” që sot quhet “Rinia Islame”, pronë e Shoqatës Shqiptare të Rinisë Muslimane, me një degë në qytetin e Shkodrës. Komuniteti Musliman Shqiptar me ndihmën e Hafiz Sabri Koçit ishte në gjendje të gjejë burime për mbështetje financiare për të botuar libra të vlefshëm mbi jetën e të Dërguarit Muhammed (paqja dhe mëshira e Zotit qoftë mbi të), Historisë Islame dhe kopje të versionit të përkthyer të Kur’anit në gjuhën shqipe¹¹.

E gjithë kjo literaturë shërbeu për të edukuar Muslimanët Shqiptarë rreth Islamit dhe mësimet të tij. Muslimanët shqiptarë në përgjithësi dhe rinia muslimane shqiptare në veçanti përfituan jashtë mase nga kjo letërsi, e cila u mundësoi atyre të reformonin intelektin e tyre, të ndryshonin mënyrën e mendimit të tyre dhe të bëheshin jo vetëm muslimanë më të mirë, por edhe qytetarë të denjë shqiptarë. Përveç kësaj, një literaturë e tillë islame u mundësoi muslimanëve shqiptarë që të pajisen me njohuri të plota rreth Islamit, gjë që u siguroi atyre ndjenjën e identitetit dhe përkatësisë.

Texhdidi dhe *Islahu* për rizgimin e Islamit në Shqipërinë post-komuniste duhet të jenë një proces i vazhdueshëm, pasi i ndihmon jo vetëm muslimanët, por edhe të tjerët që të kenë një botëkuptim dhe vetëdije të plotë islame. Mjeti kryesor për arritjen e një qëllimi të tillë është bashkimi i muslimanëve shqiptarë nën flamurin e Islamit të vërtetë të bazuar në dy burimet e tij, Kur’anin dhe Sunetin, duke shmangur dallimet kulturore dhe ndikimet e jashtme. Të rinjtë muslimanë duhet

11 Shiko, Faqen zyrtare të Komunitetit Musliman të Shqipërisë, *Hafiz Sabri Koçi*, <http://www.kmsh.al/al/2013/06/hafiz-sabri-koci/>, arrihen në Prill 23, 2019.

të angazhohen në sa më shumë aktivitete me natyrë islamike. Kur muslimanët shqiptarë ta kuptojnë Islamit ashtu siç duhet, ata do të mund të jetojnë në mënyrë paqësore me njëri-tjetrin, si dhe me anëtarët e feve të tjera të shoqërisë shqiptare. Kjo do të krijojë një bashkëjetesë paqësore dhe do të forcojë marrëdhëniet midis muslimanëve shqiptarë, si dhe të gjithë qytetarëve të Shqipërisë. Ndjenja e identitetit dhe përkatësisë midis shqiptarëve muslimanë do të krijohet dhe zhvillohet vetëm kur ata të reformojnë intelektin e tyre dhe t'i rikthehen të kuptuarit të drejtë të Islamit.

Përfundim

Ky studim arrin në përfundimin se tendencat e *Texhdidit* dhe *Islahut* për rizgjimin e Islamit në Shqipërinë post-komuniste ofrojnë platformën më të mirë që do të përdoret për promovimin e mësimave islame. Hafiz Sabri Koçi, kryetari i parë i Komunitetit Musliman Shqiptar pas rënies së komunizmit dha një kontribut të madh në restaurimin e institucioneve islamike, objekteve fetare dhe zhvillimit të intelektualëve muslimanë. Për t'i shtyrë dhe më tej këto zhvillime ekziston nevoja për të shmangur konfliktet mes pjesëtarëve të organizatave të ndryshme islamike që veprojnë në Shqipëri nëpërmjet rivendosjes së mësimave islame sipas Kur'anit dhe Sunetit. Ky studim sugjeron studime të mëtejshme që duhet të ndërmerren nga Komuniteti Musliman Shqiptar në lidhje me përpjekjet e tyre drejt qëndrueshmërisë së rilindjes Islame përmes *Texhdidit* dhe *Islahut*.

Referencat

- Arolda Elbasani. (2016). State-Organised Religion and Muslims' Commitment to Democracy in Albania. *Europe-Asia Studies*, Vol. 68, No. 2, pp. 253–269.
- Edwin E. Jacques. (1995). *The Albanians: An Ethnic History from Prehistoric Times to the Present*. North Carolina & London: McFarland & Company, Inc., Publishers Jefferson.
- Elez Biberaj. (1990). *Albania: A Socialist Maverick*. Boulder, San Francisco, & Oxford: Westview Press.
- Elez Biberaj. (1998). *Albania in Transition: The Rocky Road to Democracy*. Boulder: Westview Press.
- Fikret Karčić. (2015). *The Other European Muslims: A Bosnian Experience*. Sarajevo: Center for Advanced Studies.
- Florian Bieber. (2000). Muslim Identity in the Balkans before the Establishment of the Nation State. *Nationalities Papers*, Vol. 28, No. 1.

- George W. Gawrych. (2006). *The Crescent and the Eagle: Ottoman Rule, Islam and the Albanians, 1874-1913*. London – New York: I.B. Tauris & Co Ltd.
- H.T. Norris. (1993). *Islam in the Balkans: Religion and Society between Europe and the Arab World*. London: Hurst & Co. Publisher, Ltd.
- Hafiz Sabri Koçi, Albanian Muslim Community, <http://www.kmsh.al/all/2013/06/hafiz-sabri-kocil/> (Retrieved on April 17, 2019).
- Medreseja e Shkodrës, më e madhja në Ballkan* (The Madrasah of Shkodra, the biggest in the Balkans), <https://www.trt.net.tr/shqip/kultura-dhe-arti/2018/01/24/medreseja-e-shkodres-me-e-madhja-ne-ballkan-895904>, marrë në 20 Prill, 2019.
- Medreseja e Vajzave në Durrës, Misioni që bashkon Diturinë dhe Besimin* (Girls' Madrasah in Durrës, the mission that integrates between Knowledge and Faith), <https://www.islamjakova.net/arti-kulli.php?id=4605>, marrë në 20 Prill, 2019.
- Miranda Vicker. (2008). *Islam in Albania*. UK: Defence Academy of the United Kingdom.
- Mircea Eliade (ed.). (1986). *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan Publishing Company, vol. 1, "Albanian Religion".
- N.K. Singh & A.M. Khan. (ed.). (2001). *Encyclopaedia of the World Muslims: Tribes, Castes and Communities*. Delhi-India: Global Vision Publishing House, vol. 1, "Albanians."
- Ramadan Marmullaku. (1975). *Albania and the Albanians*, translated from Serbo-Croatian by Margot and Bosko Milosavljevic. London: C. Hurst & Co. Publishers, Ltd.
- Ramiz Zeka, *Xhvillimi i Kulturës Islame te Shqiptarët gjatë shekullit të XX* (The Development of Islamic Culture among the Albanians during the 20th century), <http://www.iium.edu.my/deed/quran/albanian/kultura.html>, accessed on 20 April, 2019.
- T.W. Arnold. (2002). *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*. New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2nd edition.

Revival of Islam through *Tajdid* (Renewal) and *Islah* (Reform) Tendencies in the Post-Communist Albania

Abstract

This article examines the revival of Islam in Albania through *Tajdid* (renewal) and *Islah* (reform) tendencies carried out by the Albanian Muslim Community and Muslim intellectuals, after the fall of the Communist System, in 1990s. The study intends to show the role of *Tajdid* and *Islah* activities in the restoration of Islam in the post-communist Albania. The significance of this research lies in its highlights of the renewal process of Islam in Albania within the first ten years after the fall of communism. This paper starts with a brief introduction on Albanians and their religious identity and continues with the discussion of: (1) the main factors leading to *Tajdid* and *Islah* in post-communist Albania, (2) the restoration of the Islamic educational institutions and the places of worship, and (3) the reformation of Muslim's intellect, identity and belongingness. Descriptive and analytical methods are utilized. The analysis of this study adds new insights to the exiting literature on *Tajdid* and *Islah* tendencies for the revival of Islam in Albania.

Key words: *Tajdid* (renewal), *Islah* (reform), Albania, post-communism, religious identity

Pregled savremene arapske naučne literature o upotrebi israilijata u tumačenju Kur'ana

*Kareem Rosshandler**

Sažetak

Kur'an, hebrejska Biblija i Novi Zavjet spominju dvadesetak zajedničkih poslanika. Kur'an se objema biblijskim zajednicama direktno obraća i na neki način prepričava pripovijesti o ovim poslanicima. U ranijim svetim tekstovima priče o ovim poslanicima su ispričane s mnogo više detalja nego u Kur'anu. Zato su prvi muslimani ponekad tražili od Jevreja i kršćana konvertita u islam da im objasne aluzivne i koncizne kur'anske navode. Iz ovog procesa nastao je korpus kazivanja koja se nazivaju israilijatima. Iako duboko ukorijenjena u muslimanskoj tradiciji, praksa korištenja ovih kazivanja u egzegezi Kur'ana bila je predmet ozbiljnih rasprava učenjaka. U ovom eseju razmatra se desetak novijih arapskih radova kako bi se istražila savremena gledišta u upotrebi israilijata u svrhu tumačenja Kur'ana.

* Kareem Rosshandler, „A Review of Contemporary Arabic Scholarship on the Use of Isrā'iliyyāt for Interpreting the Qur'an“, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, (Herndon, VA: IIIT, Spring 2019), Vol. 36, No. 2, 1-19. Prijevod: Amra Mulović. Autor je diplomirao na Univerzitetu u Čikagu (University of Chicago) u Centru za bliskoistočne studije (Center for Middle East Studies). Izražava zahvalnost Yousefu Casewitu za dragocjenu recenziju prve verzije ovoga rada kao i komisiji koja mu je za ovaj rad dodijelila nagradu Ibrahim Rashed Qur'anic Studies za 2018. godinu.

Uvod

Kur'an se kao sveti tekst može čitati u komunikaciji sa judaizmom i kršćanstvom. Obraćajući se „sljedbenicima Knjige“ dvanaest puta i „sinovima Izraila“ šest puta, tekst direktno uključuje slušatelje iz ovih biblijskih zajednica. Prepričavajući kazivanja o dvadesetak ličnosti poslanika koji se spominju i u hebrejskoj Bibliji i u Novom Zavjetu, Kur'an se postavlja kao konačni arbiter među ovim trima zajednicama. Ovakvo što potvrđuje se i u samom tekstu ajetima: „Ovaj Kur'an sinovima Israilovim kazuje najviše o onome u čemu se oni razilaze“ (27:76).² Ajeti poput ovog imali su ključnu ulogu u odnosima između novonastale muslimanske zajednice i nemuslimana koje su muslimani sretali u Medini i drugdje u decenijama koje su uslijedile.

Muslimani su se našli u bliskom kontaktu sa kršćanskim i jevrejskim učenjacima čiji su tekstovi spominjali iste ličnosti poslanika koje se spominju u Kur'anu, s tim da su ti tekstovi uključivali imena, mjesta i druge detalje koje islamski tekstovi nisu uključivali. Prema tome, razmjena nije bila jednosmjerna: pored teksta Kur'ana, neki rani muslimani koristili su jevrejske i kršćanske izvore (*israilijjat*) da bi objasnili svoje viđenje poslanika spomenutih u Kur'anu. Ovaj esej propituje savremenu arapsku literaturu o upotrebi israilijjata u tumačenju Kur'ana. Na taj način odgovara na nedostatak literature na engleskom jeziku koja se bavi literaturom na arapskom jeziku. Yousef Casewit je rekao da je u odnosu na akademsku razmjenu literature iz biblijskih studija na hebrjskom i engleskom jeziku razmjena savremene literature iz studija Kur'ana na engleskom i arapskom jeziku nedostatna.³ Ovaj rad ima za cilj da naučnike koji pišu na engleskom jeziku upozna sa nekim od glavnih djela o israilijjatima koja su napisali njihovi kolege na arapskom jeziku tako što ćemo ta djela klasificirati u tri velike grupe kako bismo im pomogli da se lakše kreću ovim poljem.

Definicija

Muhammad al-Dhahabi israilijjat u najširem smislu definira kao „jevrejski i kršćanski utjecaj (lit. bojenje) na egzegezu Kur'ana [*tefsir*] i način na koji je egzegeza bila pod utjecajem (lit. obojena) kultura ovih zajednica“.⁴ Praktično se može

2 Sahih International Translation. (U prijevodu odlomaka iz Kur'ana na bosanski jezik korišten je prijevod Besima Korkuta – *prim. prev.*).

3 Uvod u njegovo predavanje „Savremena arapska literatura o Kur'anu“ održano na Univerzitetu u Čikagu u proljeće 2018. godine.

4 Muhammad Hussein al-Dhahabi, *et-Tefsir we el-mufessirun* (Kairo: Mekteba Vehba, 2000), str. 111. Vidi, također, Amal Muhammad 'Abd al-Rahman al-Rabi'a, *el-Israilijjat fi Tefsir et-Taberi: Dirasat fi el-luga ve el-masadir el-'ibrija* (Kairo: The Egyptian Ministry of Religious Endowments, 2001), str. 25.

definirati kao događaji ili pripovijesti koje pripovijeda neki Izraelćanin, tj. osoba koja tvrdi da potječe od poslanika Jakuba.⁵ Te pripovijesti su općenito pripisane jevrejskim i kršćanskim učenjacima koji su konvertirali u islam. Oni su počeli informirati egzegete prve generacije muslimana (*sahaba* ili Poslanikovi drugovi).⁶ Prema al-Dhahabiju, prirodno je da je neke od Poslanikovih drugova vukla znatiželja da upoznaju biblijske izvore čiji je sadržaj veoma podsjećao na sadržaj Kur'ana, naročito u pripovijestima o poslanicima. Kada bi neki od Poslanikovih drugova tražio pojašnjenje za priču iz Kur'ana koje nije mogao pronaći u nekom drugom dijelu Kur'ana, on bi se savjetovao sa drugim Poslanikovim drugovima. Nerijetko bi se dešavalo da niko nije bio spreman ili nije mogao da ponudi odgovore osim onih koji su konvertirali u islam – uglavnom iz judaizma – a koji su priče poznavali iz biblijskih izvora. Al-Dhahabi naglašava da osnovna razlika u načinu na koji ovi izvori predstavljaju poslanike leži u tome da stil Kur'ana teži sažetom iskazu (*i'džaz*) dok biblijski tekst obilježava obrazlaganje i opširnost (*best ve itnab*).⁷ Budući da je vladalo općeprihvaćeno mišljenje da biblijski izvori imaju božansko, a samim tim, pouzdano porijeklo, njihov pojašnjavajući karakter služio je kao jak motiv prikupljanju israilijata. Najistaknutiji Poslanikov drug koji je prenosio israilijate bio je Abdullah ibn Selam (u. 43/663.), jedan od prvih Jevreja koji su primili islam. Ebu Hurejra (u. 57/677.), Abdullah ibn 'Amr ibn el-'As (u. 63/663.) i Abdullah ibn 'Abbas (u. 68/687.) su od njega mnogo prenosili. Najpoznatiji iz druge generacije (*tabi'un* ili sljedbenika) bili su Ka'b ibn el-Ahbar (u.32/652-60), Vehb ibn Munnebbih (u. 110-14/725-29.) – obojica jevrejski preobraćenici – i 'Abd el-Malik ibn Džurejdž (u. 150-1/767-8.), koji je konvertirao iz kršćanstva. Mnogo je više naracija koje se pripisuju jevrejskim nego kršćanskim izvorima. Naglim širenjem naracija pripisanih učenjacima koji su ranije bili Jevreji i kršćani nastala je vrsta egzegeze koja je na osnovno kur'ansko prikazivanje poslanika dodala biografske podatke, podatke o porijeklu, geografske lokacije i druge različite detalje. Mnoge od ovih naracija sakupljene su u jednom od najopsežnijih egzegetskih djela koja se zasnivaju na naracijama, *Džami' el-bejan fi tefsir el-Kur'an*, Muhammeda ibn Džerira et-Taberija (u. 310/923.), koje je bilo veoma utjecajno otkako je obnovljeno kao potpun rukopis početkom dvadesetog stoljeća. Naslanjajući se na ovo et-Taberijevo djelo, Isma'il ibn Kesir (u. 774/1373.) u svom djelu *Tefsir el-Kur'an el-'azim* također koristi israilijate. Njegovo djelo značajno je zbog pokušaja da kur'anske ajete objasni gotovo isključivo preko hadisa i drugih naracija (*asar*). Ibn Kesir je pisao za krugove koji su bili sposobni razlikovati pouzdane od nepouzdanih naracija, budući da je ponakad koristio skraćenice specifične za hadiske nauke. Uprkos tome, Ibn Kesirovo

5 Muhammad Hussein al-Dhahabi, *et-Tefsir we el-mufessirun*, str. 13.

6 al-Dhahabi, *et-Tefsir we el-mufessirun*, str. 114.

7 Ibid.

djelo, kao i et-Taberijava egzegeza, postalo je referentna literatura za muslimane. Od naftnog procvata sedamdesetih godina i vjerskog preporoda (*es-sahva el-is-lamijja*) koji se temeljio na tekstovima zasnovanim na naracijama *Tefsir el-Kur'an el-'azim* postalo je za muslimane najdostupnije egzegetsko djelo, uglavnom zbog njegove široke zastupljenosti u štampanoj formi, na internetu te u kasnijim prijevodima velikih izdavačkih kuća. Zbog snažnog utjecaja koji su ova dva djela izvršila na uobičajeno muslimansko viđenje poslanika, savremeni arapski naučnici ih obično izdvajaju u analizi israilijata.

Pregled literature

Značajan pomak na naučnom polju istraživanja israilijata desio se u drugoj polovini dvadesetog stoljeća. M. J. Kister proučava komentare važnih hadisa koji nude pravnu osnovu za prenošenje israilijata. Citirajući klasične muslimanske učenjake on predstavlja protivrječne gramatičke konstrukcije klauze *la haradža* upotrijebljene u jednom ključnom tekstu israilijata koji potvrđuje hadis i utjecaj ovih konstrukcija na muslimanske nauke.⁸ Kister u svom katalogu komentara hadisa pruža uvid u društveni kontekst i moguća logička obrazloženja izreka poslanika. On, također, rasvjetljava neka klasična proročanstva biblijskih izvora koja se odnose na dolazak Poslanika Muhammeda. Ove spoznaje otkrivaju u klasičnoj muslimanskoj tradiciji spektar stajališta prema israilijatima među kojima je većina uglavnom suzdržana i nedogmatske naravi.⁹ Roberto Tottoli se bavi teškim pitanjem određivanja vremena kada je termin israilijat prvi put upotrijebljen. Iako potvrđuje zaključke Ignaza Goldzihera da je el-Mes'udi (u. 345. h.g./956. n.e.) prvi upotrijebio ovaj termin u svom djelu *Murudž ez-zeheb ve ma'adin el-dževher*, navodi da je Ebu Bekr el-'Arebi (u. 543/1148.) prvi upotrijebio ovaj termin u tehničkom smislu i tako otvoreno istakao spoznaju da je naracija sporan egzegetski žanr.¹⁰

Ismail Albayrak na temeljima Tottolijevog djela o razvoju ovog žanra utvrđuje ranu ulogu nekih *qussas* (pripovjedača) u prenošenju israilijata.¹¹ On je

8 Ahmed ibn Hadžr el-'Askalani, *Feth el-bari fi šarh Sahih el-Buhari*, ed. Muhammad Fu'ad al-Baqi (Bejrut: Dar el-Ma'arif, 1960), 6, str. 329.

9 M. J. Kister, „Haddithu 'an Bani Isra'ila wa-la Haraja: A Study of an Early Tradition“, *Israel Oriental Studies* 2 (1972), str. 215-39. http://www.kister.huji.ac.il/sites/default/files/beni_israil.pdf.

10 Roberto Tottoli, „Origin and Use of the Term Isrā'īliyyāt in Muslim Literature“, *Arabica* 46, no. 2 (1999), str. 193-210.

11 Ismail Albayrak, „Qur'anic Narrative and Israiliyat in Western Scholarship and Classical Exegesis“ (PhD diss., The University of Leeds, 2000), str. 121-25. http://etheses.whiterose.ac.uk/507/1/uk_bl_ethos_365456.pdf.

na ovom polju dao doprinos tvrdnjom da nisu samo Jevreji i kršćani, već i drugi bliskoistočni izvori, učestvovali u prenošenju israilijjata. Također, postavlja važno pitanje da li je moguće koristiti Kur'an u tumačenju Biblije, što je pitanje koje su ranije pokrenuli John Kaltner i drugi.¹² Younus Mirza otkriva različita stajališta prema israilijjatima tako što prati razvoj tefsirā koji se zasnivaju na naracijama od četvrtog/desetog do osmog/četnaestog stoljeća. Kontrastira et-Taberijevu slobodnu upotrebu biblijskih izvora sa opreznijim pristupima Ibn Tejmijje i Ibn Kesira, ističući da su pomaci koje su hadiske nauke napravile tokom četiri stotine godina bili glavni faktor pojave sumnje u israilijjate. Dok je Ibn Tejmijjina uloga na ovom polju često zanemarena, Mirza pokazuje da je njegova kur'anska hermeneutika značajno utjecala na Ibn Kesirov komentar i dugoročno na sumnju u israilijjate u okviru egzegeze koja se zasniva na naraciji.¹³ Neki pomaci su učinjeni i u okviru sporednih tema u istraživanju israilijjata među kojima je optužba za *tahrif* ili za ono što Reynolds naziva „krivotvorenje svetih tekstova“. On raščlanjuje ovu opću optužbu na tri tipa koji su korisni u konkretizaciji značenja ovog termina, a to su: „izmjena teksta“, „pogrešna interpretacija“ i „promjena riječi izvan konteksta“.¹⁴

Ova sekundarna djela su veoma dragocjena zbog njihove analize klišičnih izvora. Ipak, ono što im generalno nedostaje, jesu nezavisne reference savremene naučne literature na arapskom jeziku (iako se Mirzino djelo ističe kao izuzetak, a Albayrak upućuje na takvu literaturu). Inače, najsavremeniji naučnik citiran u ovim djelima, koji je pisao na arapskom jeziku, je Muhammad Rashid Rida (u. 1354/1935.), čija djela se danas smatraju prije primarnim nego sekundarnim izvorima kako u okviru arapske tako i u okviru naučne literature na engleskom jeziku. Podjela ovog područja analize na anglofonu i arabofonu sferu sigurno ograničava njegov razvoj. Podstaknuti akademsku razmjenu između savremenih naučnika koji stvaraju na arapskom i onih koji stvaraju na engleskom jeziku bilo bi značajno sredstvo razvoja u oblasti istraživanja israilijjata.

12 Ismail Albayrak, „Reading the Bible in the Light of Muslim Sources: From Isrā'iliyyāt to Islāmiyyāt“, *Islam and Christian-Muslim Relations* 23, no. 2 (April, 2012), str. 113-27.

13 Younus Y. Mirza, „Ishmael as Abraham's Sacrifice: Ibn Taymiyya and Ibn Kathīr on the Intended Victim“, *Islam and Christian-Muslim Relations* 24, no. 3 (2013), str. 277-98. http://www3.nd.edu/~reynolds/index_files/scrizual_falsification.pdf.

14 Gabriel Said Reynolds, „On the Qur'anic Accusation of Scriptural Falsification (tahrif) and Christian Anti-Jewish Polemic“, *Journal of the American Oriental Society* 130, no. 2 (2010), str. 189-202.

Opći modeli

Nijedan se od arapskih naučnika koji se ovdje istražuju ne suprotstavlja kategorički israilijjatima na temelju vjerskog zakona. Razlog tome je što je u muslimanskoj tradiciji njihovo prenošenje dopušteno zahvaljujući uglavnom dvama vjerodostojnim hadiskim predajama u djelu *Sahih el-Buhari*. U prvoj se kaže: „Prenosite od mene – pa makar i jedan ajet – i nema smetnje da prenosite i od sinova Israilovih, a ko god mi namjerno pripiše laž, zauzeće svoje mjesto u Vatri.“¹⁵ Iako nema eksplicitne zabrane koju bi kontekst ovog hadisa inače jamčio, drugi hadis čak i više dozvoljava israilijjate. Kada je Poslanik Muhammed obaviješten da su neki sljedbenici Knjige poželjeli da čitaju Toru (*Tevrat*) na hebrejskom i da je prevedu na arapski jezik za neke muslimane, on je posavjetovao: „Niti potvrđujte sljedbenike Knjige niti ih utjerujte u laž nego recite: ‘Mi vjerujemo u Allaha i u ono što nam je objavio.’“¹⁶ Ovaj obzir prema prenošenju israilijjata bi se trebao posmatrati u svjetlu kur’anske potvrde božanskog porijekla Tore i Jevandelja (*Indžil*). S obzirom na to, ko god izravno odbacuje ili zabranjuje njihovu upotrebu izlaže se riziku da negira ono što je božanska objava.

Iako dva spomenuta hadisa potvrđuju da je prenošenje israilijjata načelno dozvoljeno, u njima se preporučuje i izvjesni oprez. Savremeni naučnici će, umjesto toga, obično diskutirati za i protiv prenošenja israilijjata na temelju njihove koristi ili štete u razumijevanju Kur’ana. Ovi naučnici su, na osnovu pregledanih djela, podijeljeni na tri velika tabora: one koji problematiziraju israilijjate i odvrćaju od njihove pogrešne upotrebe (ovdje nazvani „umjerenim“); oni koji problematiziraju israilijjate, odvrćaju od njihove pogrešne upotrebe i, također, umanjuju njihovu valjanu upotrebu („minimalisti“); i oni koji problematiziraju israilijjate i odvrćaju od njihove upotrebe („rejekcionisti“). U ovoj studiji ćemo analizirati njihove glavne argumente.

U gotovo svakom modernom referentnom djelu iz kur’anskih nauka jedno poglavlje posvećeno je israilijjatima. Ova se poglavlja usredsređuju na porijeklo i primjenu hiljada naracija koje potječu od jevrejskih – i u manjoj mjeri, kršćanskih – izvora. Sva pregledana djela sigurno potvrđuju božansko porijeklo Tevrata i Indžila. Međutim, većina autora naglašava da su, uprkos njihovom božanskom porijeklu, fizički primjerci ovih svetih tekstova prošireni drugim izvorima kao što su usmeni Zakon, „Mojsijevi spisi“ (*el-asfar el-musavijja*), kao i savjetima (*nasaih*), praksama (*sunen*) i obrazloženjima teksta preuzetim iz drugih izvora, koji zajedno čine ono što je danas poznato kao hebrejska Biblija i Novi Zavjet.¹⁷ Gotovo svi naučnici

15 el-‘Askalani, *Feth el-bari*, 6, str. 329.

16 el-‘Askalani, *Feth el-bari*, 13, str. 335.

17 Vidi Jimal Mahmoud al-Hubi i ‘Isam al-‘Abd Zuhd, *et-Tefsir ve menbedž el-mufessirin* (Gaza: Tab’a el-Mikdad, 1999), str. 86.

navode Kur'an (obično ajet 5:13) kada govore o iskrivljavanju jevrejskih tekstova. Uzimajući u obzir utjecaj ljudskog faktora na izvore israilijata koji su bili prenošeni tokom ranog islamskog perioda naučnici jasno razlikuju božansko autorstvo Tevrata i glavni izvor pripovijesti israilijata, tekst hebrejske Biblije. Opsežnija djela koja istražujemo u ovoj studiji navode ajete i hadise kako bi različita stajališta bila opravdana. Naučnici su skloni isticati kako su se mnogi Poslanikovi drugovi konsultirali sa jevrejskim i kršćanskim konvertitima o pripovijestima o poslanicima, ali da su bili mnogo probirljiviji koga će konsultirati o pravnim i teološkim pitanjima.¹⁸

Umjerena struja

Većina djela umjerene grupe naučnika koja su ovdje pregledana predstavljaju velika referentna djela koja opisuju različite oblasti egzegeze Kur'ana. S obzirom na dužinu poglavlja posvećenih israilijatima, u ovim djelima se izlaže po nekoliko mišljenja koja se tiču njihove upotrebe tako da naučnici svoje gledište obično izlože samo u natuknicama. Najviše se usmjeravaju na razliku između prihvatljive i neprihvatljive vrste israilijata. U odlomcima u kojima dopuštaju upotrebu israilijata, „umjereni“ naučnici obično navode kombinaciju sljedećih dokaza iz Kur'ana uz ranije navedena dva hadisa:

Ako sumnjaš u ono što ti objavljujemo, upitaj one koji čitaju Knjigu, prije tebe objavljenu. Tebi istina od Gospodara tvoga dolazi, i nikako ne budi od onih koji su u sumnji. (Kur'an, 10:94)

Reci: „Donesite Tevrat pa ga čitajte, ako istinu govorite!“ (Kur'an, 3:93)

Reci: „Kažite vi meni šta će s vama biti ako je Kur'an od Allaha, a vi u nj nećete da vjerujete, i ako je jedan od sinova Israilovih posvjedočio da je i on od Allaha, pa on povjerovao, a vi se uzoholili.“ (Kur'an, 46:10)

Sa ovim iznimno pouzdanim tekstualnim dokazima umjereni naučnici nastavljaju da istražuju odnos između egzegeze i naracija iz jevrejskih i kršćanskih izvora. Međutim, u njihovom dskursu se izbjegava osjetljivo pitanje šta se u Kur'anu podrazumijeva pod Tevratom i Indžilom. Iako navedeni ajeti potvrđuju da sveti tekst koji su čitali sinovi Israilovi sadrži božansku istinu, drugi ajeti potvrđuju da bi njegova uzvišena forma već mogla biti izmijenjena.¹⁹ Iako je ovo problem

18 al-Dhahabi, *et-Tefsir ve el-mufessirun*, str. 56.

19 Vidi Kur'an, 2:75; 4:46. Iako se u Kur'anu koristi riječ *tabrif* (iskrivljavanje) u vezi sa tekstovima Izraelčana, druge česte optužbe učenjaka kao što su optužbe za *tebdil* (izmjena) i *tagjir* (preinačenje) su izrečene u hadisu. Vidi *Sahih el-Buhari, Kitab el-I'tisam bi el-Kitab ve el-sumna, Bab kavl en-nabi 'la tes'elu ehl el-kitab 'an šeyy'*.

koji jasno isplivava na površinu u djelima naučnika rejekcionista, on nije ozbiljno obrađen u djelima umjerenih naučnika koja smo pregledali.

Umjereni naučnici obično razlikuju israilijate na dva načina: po njihovoj formi i po stepenu u kojem su pravno dopušteni. Što se tiče njihove forme, Mas'ad al-Tayyar (2011) analitički dijeli israilijate na četiri tipa: one koji daju osnovne podatke (tj. imenuju nepoznate lokacije i ljude); detaljno obrazlažu opće mjesto (tj. objašnjavaju precizno prirodu nečega kao što je neka nesreća ili šteta); usmjeravaju ajet ka njegovom pretpostavljenom značenju (tj. daju očigledno objašnjenje nekog apstraktnog pojma zasnovano na nekom israilijatu); daju svojevrsan razlog za priču (tj. razlog zasnovan na israilijatu, sa malo ili nimalo tekstualne osnove u Kur'anu).²⁰ On postavlja ova četiri tipa israilijata na skali sa datim redoslijedom, od onih koji upotpunjuju tekst Kur'ana do onih koji ga podređuju stranoj interpretaciji. U al-Tayyarovoj tipologiji navodi se koji je israilijat korisniji, ali se ne navodi koji tip israilijata je dopušten (iako se podrazumijeva da posljednji tip najmanje može osigurati tačno tumačenje).

Što se tiče pravne dopuštenosti israilijata, al-Dhahabi (1970) uspostavlja jasan princip. On kaže „da muslimanu nije dozvoljeno da potpuno prihvati ono što mu je rečeno [iz tih izvora] niti da ga potpuno odbaci, nego da od toga prihvati ono što se slaže sa Kur'anom ili sa Poslanikovom praksom (*sunna*), zato što ta usklađenost dokazuje da taj israilijat [tekst] nije iskrivljen ili izmijenjen.“ On dodaje uvijet da takav tekst mora biti u skladu sa razumom (*'aql*), budući da je to dodatni dokaz da tekst nije bio iskrivljen ili izmijenjen.²¹ Međutim, za polje istraživanja kao što su pripovijesti o poslanicima – kojima su svojstveni čudesni ili natprirodni elementi – razum bi mogao biti težak kriterij. Umjesto toga, al-Dhahabi pod razumom smatra da naracije ne protivrječe suštini muslimanskog vjerovanja (*'akida*), tj. nužnim odredbama vjere u Boga i Njegove poslanike. Ozbiljan problem koji al-Dhahabi spominje u ovom kontekstu jest tekst israilijata koji tvrdi da je Bog stvorio nebesa i zemlju za šest dana i da se potom „odmarao“ u smislu da se umorio; al-Dhahabi, nasuprot tome, navodi kur'anski ajet, „Mi smo stvorili nebesa i zemlju i ono što je između njih - za šest vremenskih razdoblja, i nije Nas ophrvao nikakav umor“.²² Po njegovom mišljenju, tekst koji na takav način protivrječi jasnom kur'anskom tekstu bi trebao biti očit primjer neprihvatljive upotrebe israilijata na koji se nije moguće osloniti u okviru nekog egzegetskog poduhvata. Drugi veliki problem iskrsava u vezi sa poslanicima, koji

20 Mas'ad bin Sulayman bin Nasir al-Tayyar, *Tefsir el-Kur'an bi el-israilijjat: Nazra takvimijja* (Džedda: Mudžella ma'ahed el-Imam eš-Šatibi li ed-dirasat el-kur'anijja, 2011), str. 51-53.

21 Muhammad Hussein al-Dhahabi, *al-Israilijjat fi el-Kur'an ve el-Hadis* (Kairo: Mekteba Vehba, 1970), str. 49. Njegovo stajalište često navode u kasnijim djelima: vidi al-Hubi i Zuhd, *et-Tefsir*, str. 87.

22 Vidi Kur'an, 50:38 navedeno u al-Dhahabi, *el-Israilijjat*, str. 49. Vidi također al-Hubi i Zuhd, *et-Tefsir*, str. 89.

su (prema ortodoksnom muslimanskom vjerovanju) zaštićeni od velikih grijeha; griješni poslanik logički nije moguć. Ipak israilijati nerijetko poslanicima pripisuju nemoralna ili nepristojna djela što je u suprotnosti njihovom kasnijem ispravnom opisu u Kur'anu. Pripovijest o Davidu i Urijinoj ženi kako se navodi u Drugoj knjizi Samuilovoj morala bi na temelju rečenog biti odbačena. Još jedan od neriješenih pitanja vrijeđanja vjere jest poslanički status starije braće poslanika Jusufa, tj. ključno (često zapostavljeno) pitanje na koga se kur'anski termin *asbat* (potomstvo) odnosi. Ako su bili poslanici usprkos tome što su napustili svog mlađeg brata, onda njihov primjer pokazuje da su egzegete u stvari prihvatili mogućnost da poslanici počine velike grijehe (barem prije njihovog poslanstva).

Al-Dhahabi israilijate dijeli u tri pravne kategorije: dopuštene (zato što se slažu sa Kur'anom i sunetom), nedopuštene (zato što su protivrječni ovim dvama izvorima ili razumu) i neutralne (*meskut*) (ukoliko se niti slažu sa navedenim niti mu protivrječe). Al-Dhahabi zaključuje da se prema onima koji se ne uklapaju u navedene kriterije treba ponašati u skladu sa hadisom: „Niti potvrđujte sljedbenike Knjige niti ih utjerujte u laž“. Umjereni grupa, kako je predstavljaju al-Tayyar i al-Dhahabi, uglavnom se bavi organiziranjem israilijata u formalni okvir i razlikovanjem njihovih tekstova na skolastičkoj/pravnoj osnovi.

Minimalistička struja

Minimalisti su, umjesto da se usredsređuju na to da li je određeni israilijat dopušten, skloniji proširivanju al-Dhahabijeve „neutralne“ kategorije tako što pažnju usmjeravaju na upotrebljivost i općenito korist od upotrebe israilijata. Njihovo stajalište možda potvrđuje sljedeći ajet koji se odnosi na stanovnike pećine, koji govori o bezvrijednosti bavljenja nepoznatim detaljima:

Neki će reći: „Bila su trojica, pas njihov je bio četvrti“, a neki će govoriti: „Bila su peterica, pas njihov je bio šesti“, nagađajući ono što ne znaju, dok će neki reći: „Bila su sedmerica, a pas njihov bio je osmi.“ Reci: „Gospodaru mome je dobro poznat njihov broj, samo malo njih to zna. Zato ne raspravljaj o njima osim površno, i ne pitaj o njima od njih nikoga!“²³

Nekoliko je razloga zbog kojih naučnici preporučuju minimalnu upotrebu dopuštenih israilijata, ali glavni razlog leži u pitanju da li od ovih tekstova uopće ima koristi u razumijevanju Kur'ana. Ovom stavu prethodilo je mišljenje Ibn Tejmije koji se protivi upotrebi israilijata zato što su beskorisni – što pokazuje gorenavedeni ajet iz sure *el-Kehf* – pored toga što mogu biti čak i netačni.²⁴ Vrijed-

23 Kur'an, 18:22.

24 Potpuno mišljenje navedeno je u Muhammad bin Muhammad Abu Shahba, *el-Israilijjat ve el-mewdu'at fi et-tefsir* (Kairo: Mekteba es-sunna, 1988), str. 111.

no je istaći ovaj drugi dio Ibn Tejmijjinog mišljenja ako uzmemo u obzir da – iako nisu protivrječne Kur'anu i sunetu - takve naracije ipak mogu biti izmišljene i, prema tome, bezvrijedne u tumačenju pripovijesti o poslanicima koje tradicionalna muslimanska nauka smatra historijski tačnim (iako su se naracije sumnjivog porijekla tradicionalno koristile u pedagoške i duhovne svrhe). Primjeri takvih neprovjerenih detalja su broj stanovnika pećine, boja njihovog psa, dijelovi tijela krave korišteni u oživljavanju mrtvih u priči o poslaniku Musau, ime dječaka kojeg je poslanik Hidr ubio, vrsta oživljenih ptica u priči o poslaniku Ibrahimu, broj novčića za koje je poslanik Jusuf kupljen, dimenzije i vrsta drveta koji je korišten u izgradnji arke poslanika Nuha i td. Pored toga, mnoga klasična egzegetska djela, uključujući et-Taberijevo i Ibn Kesirovo djelo, navode naracije koje obiluju ovakvim detaljima. Ovi detalji sada iskaču na površinu u seriji TV predavanja o pripovijestima o poslanicima (*kasas el-enbija*). Ukoliko voditelji ne naznače njihove izvore, ovi detalji se često pomiješaju sa osnovnom pričom koju daje Kur'an. Ova mješavina detalja nudi se muslimanskim laicima, koji – bez osnovnog znanja o izvorima Kur'ana i hadisa – nisu u stanju razlikovati israilijjske elemente u njima.

Naučnici minimalisti uzimaju u obzir i ulogu israilijjata u razvoju muslimanskih nauka. Zabrinut zbog širenja israilijjata, Muhammad Badr al-Din (2015) istražuje ovaj problem u smislu negativnog utjecaja israilijjata na nauke koje se zasnivaju na naraciji. Badr al-Din navodi da se strogi standardi kojih su se muslimanski kompilatori ranih generacija pridržavali kada su provjeravali naracije nisu primjenjivali na israilijjat. On tvrdi da je glavni razlog ove popustljivosti bilo slijepo povjerenje u kršćanske i jevrejske konvertite u islam, uključujući istaknute ličnosti kao što su Ka'b el-Ahbar, Temim ed-Dari, Nun el-Kelbani, Vehb ibn Munnebbih i Ibn Džurejdž. On tvrdi da to što su Arapi uvažavali stariju naučnu tradiciju sljedbenika Knjige dalo kasnije povod korisnoj sumnji. 'Abd al-Qadir al-Hussein (2013) također podupire ovu tvrdnju.²⁵ Ova tvrdnja potječe od Ibn Haldunove teorije koja fenomen israilijjata tumači preko socioloških faktora. Ibn Haldun (u. 808/1406.) objašnjava da je recepcija israilijjata tekla u uvjetima jedne nepismene pustinjske kulture koja je žudjela da nauči od učenijih naroda, kao što su Himjariti (od kojih Ka'b el-Ahbar i drugi pouzdani prenosioci potječu), koje su smatrali nasljednicima civilizacije i bogate tradicije znanja.²⁶ U tom smislu, Badr al-Din dalje navodi da su Arapi tražili naracije od učenjaka Jevreja jer su iskreno vjerovali da su tekstovi koje su ovi čitali sačuvani od vremena

25 'Abd al-Qadir Muhammad al-Hussein, *Temjiz ed-dabil fi tefsir el-Kur'an el-kerim*, (Damask: Džami'a Damašk, 2013), str. 341.

26 'Abd er-Rahman ibn Muhammad ibn Haldun, *el-Mukaddima: Tarih 'allamat ibn Haldun* (Bejrut: Dar el-kalem, 1984), 5, str. 439-440.

poslanika Musaa.²⁷ Kasnije ćemo vidjeti da su se ova stajališta razvila u nešto mnogo ozbiljnije.

Jimal al-Hubi i 'Isam Zuhd (2011) pridaju pažnju problemu lanca prenosilica (*isnad*) israilijata i načinu na koji su se prenosili na naredne generacije. Spominju da je čak i prije islama, pripovijedanje priča na Arabljanskom poluotoku obično uključivalo praksu navođenja lanca prenosilaca. Iako pretpostavljene za mnogo ozbiljnije stvari, ove mjere odgovornosti potakle su osjećaj da je pripovijedanje priča vjerodostojno. Prepričavanje bi katkada uključivalo i zaklinjanje i dovodenje svjedoka koji bi potvrdili valjanost priče.²⁸ Važnost ove prakse se povećala za vrijeme prvih islamskih generacija, budući da su se njome sada ovjeravale naracije koje su govorile o ispravnom vjerovanju i vjerskim praksama. Shodno tome, učenjaci su temeljito navodili lance prenosilaca tokom druge generacije muslimana (*et-tabi'un*). Međutim, počevši od treće generacije, prema mišljenju al-Hubija i Zuhda, egzegete su počeli da sažimaju te lance što je za posljedicu imalo pogrešno pripisivanje naracija kasnijim prenosiocima (iako se tefsirska djela Vakija ibn al-Džerraha (u. 197/813.) i Sufjana ibn 'Ujejne (u. 198/811.) - koji pripadaju ovoj generaciji – još uvijek odlikuju temeljitim navođenjem lanaca). Drugi naučnici također spominju da se nemar nastao nakon druge generacije poklopio sa velikim prilivom kršćanskih i jevrejskih konvertita u islam nakon muslimanskog osvajanja bizantijskih područja.²⁹

Pored toga što se bave problemom posrednih prenosilaca, neki minimalisti se bave utvrđivanjem autentičnih izvora iz kojih su jevrejski i kršćanski konvertiti navodno crpili svoje israilijate, tj. hebrejskih i aramejskih tekstova. Na ovom nivou istraživanja, naučnici ponekad duboko zaranjaju unutar jevrejskih pitanja, dajući poseban pečat na tom polju. Amal al-Rabi'a (2001) zato razdvaja dvije kategorije israilijata: one koji dolaze iz jevrejskih tekstova i zato su barem potencijalno prihvatljivi, i one koji uopće ne dolaze iz jevrejskih tekstova (niti su, pri tome, u skladu s razumom) i zato spadaju u kategoriju legendi i mitova (*asatir ve hurafat*).³⁰ Ona ide dalje tragom israilijatskih naracija iz et-Taberijevog djela do njihovih autentičnih biblijskih izvora ili otkriva da ne potiču iz takvih izvora. Drugi naučnici koji ne analiziraju hebrejske i aramejske izvore skloniji su da sve što dolazi od jevrejskih i kršćanskih konvertita svrstaju u israilijate. Budući da navodi da u okviru ove kategorije ima naracija koje nemaju temelja u nekoj, bilo kojoj, tradiciji (i uglavnom su izmišljotina prenosioca), al-Rabi'a kritiku usmjerava više na pojedince koji su povezani sa israilijatima nego što iznosi argumente protiv žanra u cjelini.

27 Muhammad Hassan Badr al-Din, *Iskailijjat mešhum et-turas fi ed-dirasat el-islamijja devruha fi neša el-israilijjat el-mubekkira* (Tunis: Mu'minun Without Borders, 2015), str. 2.

28 al-Hubi i Zuhd, *et-Tefsir*, str. 90.

29 al-Rabi'a, *el-Isra'ilijjat fi Tefsir et-Taberi*, str. 68.

30 al-Rabi'a, *el-Isra'ilijjat fi Tefsir et-Taberi*, str.

Veoma originalno, al-Rabi'a sugerira da su mnogi jevrejski tekstovi u Medini bili napisani na arapskom jeziku. Ona navodi tri hadisa – u jednom od njih 'Umar ibn el-Hattab čita iz jevrejske knjige – kako bi pokazala da ti tekstovi nisu mogli biti napisani nekim drugim jezikom, osim arapskim.³¹ Svi njeni primjeri uključuju nekog od Poslanikovih drugova, govornika arapskog jezika, koji čita jevrejski tekst ili mu neko takav tekst čita. Ovakvi nalazi govore da su Poslanikovim drugovima israilijjati bili sasvim prihvatljivi i da nisu zahtijevali – s obzirom na njihovu dostupnost na arapskom jeziku – nekog jevrejskog ili kršćanskog konvertita da ih ispriča.³²

Budući da se minimalistička struja prevashodno usmjerava na proces prenošenja, grupa naučnika koje smo ovdje spomenuli mogu detaljno istražiti ulogu israilijjata s obzirom na njihovu historijsku funkciju u tefsirskim naukama i njihovu korisnost za razumijevanje Kur'ana. Kako se najviše usredsređuju na negativne posljedice naracija, al-Hubi i Zuhd navode da, zbog israilijjata i pažnje koju privlače, čitatelji nemaju povjerenja u jevrejske i kršćanske učenjake koji su konvertirali u islam, da knjige tefsira gledaju sa sumnjom i da se smanjuje njihova sklonost ka promišljanju (*tedebbur*) o moralnim vrijednostima pripovijesti iz Kur'ana.³³ Budući da je napravila razliku između israilijjata koji potječu iz jevrejskih i kršćanskih tekstova i onih koji ne potječu, al-Rabi'a naglašava individualni utjecaj u njihovim naracijama, čime pruža krajnje osobnu nadogradnju Haldunove skale o susretu dvije religijske tradicije. Iako ih ne odbacuje u potpunosti, minimalistička grupa je sklona smatrati da israilijjati imaju negativan utjecaj kako na tefsirske nauke tako i na opće muslimansko shvatanje.

Rejeksionistička struja

Rejeksionistički tabor naučnika također koristi naracije kako bi svoje stavove poduprli dokazima. U najmanju ruku tamo gdje ih Muhammad Abu Shahba (1988) navodi, hadisi protiv upotrebe israilijjata nisu određeni kontekstom ili redosljedom kojim su izloženi (tj. da li su došli prije ili poslije nekih od hadisa koji ih najviše dopuštaju).³⁴ Ovo pokazuje da ih on prihvata više uopćeno nego s nekom posebnom pažnjom na potrebe muslimana na određenom mjestu i u određeno vrijeme:

Kada je jedne prilike 'Umar ibn el-Hattab čitao Poslaniku iz listova neke knjige sljedbenika Knjige koje je uzeo kao ratni plijen, Poslanik ga je upitao: „Da li te

31 Navedeni potpuni podaci u fusnoti 34.

32 al-Rabi'a, *el-Israilijjat fi Tefsir et-Taberi*, str. 52.

33 al-Hubi i Zuhd, *et-Tefsir*, str. 87.

34 Usporedi sa fusnotama 13 i 14.

tvoja religija zbunjuje, o Ibn el-Hattabe? Zar nisam donio jasnu poruku islama? Tako mi Onoga u čijim je rukama moja duša, da je Musa (neka je mir njemu) živ, ne bi mu preostalo ništa drugo da me slijedi.“³⁵

„Ne pitajte sljedbenike Knjige – jer vas oni neće voditi kad su već zalutali – kako bi poricali istinu i potvrđivali laž.“³⁶

Ova grupa naučnika kategorički odbacuje israilijjate zbog različitih razloga i svoje stavove naširoko opravdavaju. Abu Shahba tvrdi da israilijjati moraju biti odbačeni zato što muslimani sada znaju šta je krivotvoreno. Navodi da je u savremeno doba došlo do brojnih otkrića u ljudskom poznavanju univerzuma (naročito u prirodnim naukama). Pritom Kur'an ostaje najbolja knjiga. Pretjerana upotreba israilijjata koji su u suprotnosti sa ovim naučnim otkrićima, a u svrhu su razumijevanja Kur'ana, podcjenjuje vrijednosti Kur'ana. Kao primjer lakovjernog prenošenja israilijjata on navodi ideje kao što su da je zemlje stara sedam hiljada godina, objašnjenje nekih fenomena kao što su početak stvaranja, prirodne pojave poput groma, munje, eklipse, pitanja kako voda iz bunara ostaje hladna ljeti a topla zimi i td.³⁷ Dakle, po mišljenju Abu Shahbe israilijjati se odražavaju loše na predstvu o religiji i na naučnike koji ih iznose iako nisu u skladu sa naučnim otkrićima. Ovaj argument korespondira sa al-Dhahabijevim nijekanjem valjanosti israilijjata zbog činjenice da nisu u skladu sa razumom (*'akl*). Iako se ne primjenjuje dosljedno, ovaj argument podupire tvrdnju da je Kur'an objavljen kao izvor razuma da iskorijeni praznovjerje i presumpciju (*zann*) koja izvire iz prijeislamskih religijskih uvjerenja.

Drugi naučnici odbacuju israilijjate zato što opterećuju koherentnost Kur'ana. U dobro distribuiranom prijevodu na arapski jezik njegovog djela na turskom jeziku, Harun Ogmus (2007) postavlja centralno pitanje da li postoji potreba za israilijjatima u tumačenju Kur'ana. Njegov odgovor je negativan. On njihovu upotrebu opisuje kao komplikaciju jednog aspekta neimitativnosti Kur'ana (*i'džaz*), budući da se Kur'an obraća slušateljima jasnim pojmovima koje oni mogu razumjeti. Da se Kur'an najprije obratio stanovnicima Meke (gdje je većina pripovijesti o poslanicima bila objavljena) dok nisu bili u bliskom kontaktu sa Jevrejima (za razliku od Medine, gdje su imali pristup israilijjatima), Mekanci bi mogli u potpunosti razumjeti pripovijesti bez potrebe za israilijjatima koji su uvedeni na početku medinske faze. Prema Ogmusu, ideja da su na neki način israilijjati bili potrebni da upotpune egzegetska shvatanja ovih pripovijesti kompromitira nepovredivost *i'džaza* zato što se tako tvrdi da su priče u izvornom

35 Ahmed ibn Muhammed eš-Šejbani, *Musned el-imam Ahmed*, ur. Shu'ayb al-Arna'ut i dr. (Tunis: Mu'essesa er-risala, 2001), 1, str. 349.

36 el-Askalani, *Feth el-bari*, 13, str. 525.

37 Abu Shahba, *el-Israilijjat*, str. 5.

obliku bile manjkave. Ovakav argument je neobičan pošto ne odbacuje israilijjate poricanjem njihove koristi u razumijevanju Kur'ana, nego utvrđuje njihovu suvišnost u svjetlu doktrine *i'džaza*.³⁸

Drugi naučnici odbacuju israilijjate zato što israilijjati mogu zamagliti smisao Kur'ana. Fahd al-Rumi (1983) se oslanja na opće gledište Muhammeda Rašida Rida:

Tužna sudbina muslimana je da većina onoga što je iz tefsira napisano odvlači pažnju čitatelja od kur'anskih uzvišenih ciljeva i nebeske upute. A jedno od pitanja iz Kur'ana koje on zanemaruje je istraživanje arapske gramatike... a ono što ga od ovog istraživanja najviše odvlači jesu neumjerene naracije i israilijjatski mitovi koji se s njima miješaju...

Rida potom dodaje, „većina tefsira koji se zasniva na naraciji (*el-me'sur*) jednostavno razglasa naracije heretika (*zenadika*) među Jevrejima, Perzijancima i muslimanskim konvertitima među sljedbenicima Knjige.“³⁹ Al-Rumi potvrđuje Ridino stajalište i opisuje ga u skladu sa „metodologijom *selefa*“. Pošto su među najproduktivnijim sakupljačima tih naracija bili i *selef* (obično označava prve tri generacije muslimana), čini se da al-Rumi ovaj termin koristi u njegovom uobičajenom sinegdohskom značenju kada se odnosi na rane muslimane čija su djela i vjerovanja bila povezana samo sa Kur'anom i sunnetom. Međutim, kako je otkrila ova priča o israilijjatima, ovaj ideal je stalno narušavan neupitnim utjecajem, čak i nesvjesnim, koji su nemuslimanske tradicije vršile na kur'ansku egzegezu još od medinske faze.

Iako se u teoriji slaže sa Ridom u kategoričkom odbacivanju israilijjata, al-Rumi navodi da je takav stav praktično neodrživ. Tvrdi da Rida nije uspio da odbrani rejekcionistički stav jer ga je to vodilo ka obezvrijeđivanju nekoliko vjerodostojnih hadisa koji se u stvari zasnivaju na israilijjatima. Navodi primjer kada je ovaj izrazio sumnju u sve hadise koji se odnose na *Dedždžala* – antihrista koji se pojavljuje na kraju vremena – uprkos nekim navodima iz veoma pouzdanih zbirki Buharija i Muslima. Da budemo jasniji, Rida omalovažava rane muslimane koje al-Rumi ocjenjuje kao „pouzdanе prenosioce“ kao što su Ka'b el-Ahbar i Vehb ibn Munnebbih (Jemenac, naglašava Rida, perzijskog porijekla). Štaviše, Rida izražava sumnju da su iskreni muslimani. Prema Ridi, oni nisu samo miješali jevrejske mitove u svoje naracije, nego su jednostavno s podlim ciljevima izmišljali vlastite. U jednom slučaju, al-Rumi navodi Ridino mišljenje da je el-Ahbar mitovima koje je prenosio „obmanjivao muslimane kako bi pokvario njihovu religiju i običaje, dok je pokušavao da se prikaže poštenim...“.⁴⁰ Ovo se

38 Harun Ogmus, *Dirasat el-minhedžijja havl el-haja ila el-israilijjat fi tefsir el-kasas el-kur'anijja* (Sirnak: Sirnak University, 2007).

39 Fahd 'Abd ar-Rahman bin Sulayman al-Rumi, *Menhedž el-medresa el-'aklija el-hadisa fi et-tefsir* (Rijad: Mu'ssesa er-risala, 1983), str. 319.

40 al-Rumi, *Menhedž el-medresa el-'aklija el-hadisa fi et-tefsir*, str. 322.

poklapa sa al-Rabi'inom tvrdnjom da su mnogi israilijjati bili izmišljeni i da nisu bili zasnovani na jevrejskim ili kršćanskim tekstovima, ali Rida ide dalje od toga pripisujući prenosiocima podle ciljeve.

Čini se da tabor rejekcionista pokreću dva motiva. Prvi je da Kur'an treba tumačiti terminima iz njega samog. Ogmusov poziv na unutrašnje jedinstvo Kur'ana kao jedan aspekt *i'džaza* predstavlja najjasniji slučaj odbacivanja israilijjata. Drugi motiv je problematičniji. Iako Abu Shahba priznaje da neutralna kategorija israilijjata ne protivrječi Kur'anu i sunnetu, ipak je smatra dovoljno štetnom da bi je u potpunosti izbacio iz tefsirske tradicije. On je, napokon, napisao svoju knjigu o dvjema povezanim temama, israilijjatima i *mevduat* (izmišljene naracije) vjerujući da je u prvoj sadržana druga, tako da obje predstavljaju jednaku opasnost za islam i Poslanikovo nasljeđe.⁴¹ Al-Rumijevo razmatranje Ridinog mišljenja korisno je u razumijevanju opasnosti odbacivanja israilijjata. Da li je moguće u potpunosti očistiti tefsir od israilijjata? Ako se prisjetimo al-Dhahabijeve šire definicije israilijjata kao „jevrejsko i kršćansko bojenje egzegeze Kur'ana [*tefsir*]“, da li bi takvo bojenje moglo biti potpuno izbrisano iz naracija koje se pripisuju jevrejskim i kršćanskim konvertitima u islam? Ako se sjetimo Ridinog isticanja perzijskog i jevrejskog porijekla prenosilaca, nije neopravdano ustvrditi da je Rida svoju percepciju israilijjata možda obojio arapskim nacionalizmom.

Zaključak: Napredna istraživanja u ovoj oblasti

S obzirom na sprovedeno istraživanje, nije moguće zanemariti utjecaj israilijjata na tumačenje Kur'ana. Povezanost Kur'ana sa kršćanskom i jevrejskom vjerskom zajednicom i kasnija integracija mnogih pripadnika ovih zajednica u naovonastalu muslimansku zajednicu podrazumijevali su vezu dvosmjerne razmjene u smislu kako će muslimani razumijevati kršćansku i jevrejsku religiju i kako će kršćanski i jevrejski izvori poslužiti muslimanskom tumačenju Kur'ana. Iako su se naučnici iscrpno bavili ovom razmjenom, neki problemi – iako suštinski nerješivi – zavređuju više pažnje. Jedan od njih je ključno pitanje koliko su, po mišljenju učenjaka, Tevrat i Indžil iz Poslanikovog vremena očuvali božansku formu. Ovo je pitanje ključno, posebno u svjetlu odlomka iz Kur'ana u kojem se navodi da je dolazak Poslanika pretskazan u ovim svetim tekstovima – i najmanje dva hadisa citiraju navode iz ovih tekstova na arapskom.⁴² Neki naučnici smatraju da su ove svete knjige u vrijeme Poslanika još uvijek imale svoju božansku formu, dok drugi

41 Abu Shahba, *el-Israilijjat*, str. 7.

42 Vidi *Musned Imam Ahmed*, 1, str. 417. i hadise koji su istraženi u al-Rabi'a *el-Israilijjat Tefsir et-Taberi*, str. 52.

smatraju da su bili očuvani, u najmanju ruku, dijelovi ovih knjiga u kojima se pretskazuje dolazak Poslanika. Ovi naučnici tvrde da su, bez obzira na to kako su izgledale svete knjige u vrijeme Poslanika, hebrejska Biblija i Novi Zavjet, kakvi su danas dostupni, potpuno drugačiji.

Drugi problem koji zaslužuje više pažnje jest jezik, naročito ondje gde se smatra da su upotrebljene riječi iz hebrejskog jezika. Iako ovakvo istraživanje obično spada u područje rijetkog rječnika Kur'ana (*mufradat garib el-Kur'an*), ono zaslužuje istaknuto mjesto i u okviru pravilnog tumačenja pripovijesti o poslanicima, posebno zbog toga što može razjasniti elemente israilijjata u njima. Na primjer, naučnici kao što su Fadl el-Samarrai i Muhammadeen Hilali su primjetili da je riječ *jemm* (moćna voda) – također pronađena u hebreskom i jeziku Beja kojim se govori u Sudanu i Eritreji – upotrjebljena osam puta u Kur'anu, svaki put u vezi sa poslanikom Musaom.⁴³ Na šta bi nas to mogla upućivati upotreba ove riječi u Kur'anu isključivo u ovoj priči, a posebno u pogledu geografije? Takva lingvistička analiza bi mogla unaprijediti razumijevanje Kur'ana neovisno o naracijama, dok u isto vrijeme može poslužiti kao instrument za odbacivanje ili potvrđivanje elemenata israilijjata u tim naracijama. S obzirom na nedostatak drugih izvora osim ovih hadisa iz vremena blizu objavljivanja Kur'ana – što Fazlur Rahman naziva parahistorijom⁴⁴ - ove naracije su suviše vrijedne da bi ostale neistražene, pa makar bile pogrešno pripisane ili bile sumnjivog prorigekla. Isto tako, – ako se pridržavamo već ustanovljenih prioriteta u tefsirskoj metodologiji - Kur'an mora biti u potpunosti protumačen preko Kur'ana prije nego se okrenemo hadisima.

Međutim, teško bi bilo zamisliti takav naučni pravac koji se razvija neovisno o regionalnim politikama. Kako Hassan Barari primjećuje u djelu *Israelism*, jevrejske i hebrejske studije u arapskoj akademskoj zajednici obavezno izražavaju neki politički stav, bilo za ili protiv normalizacije arapskih odnosa sa Izraelom.⁴⁵ Činjenica da je nesrazmjern broj radova o israilijjatima napisan na palestinskim univerzitetima svjedoči o važnosti ove teme kao odrazu – ako ne i dodatku – dugogodišnjeg konflikta. S druge strane, primjer Lu'ayya al-Sharifa, popularnog saudijskog semitiste-amatera, mogao bi imati utjecaj na normalizaciju stanja. Iako je bolje poznat po prenošenju lingvističkih teorija Arthura Jefferyja o Kur'anu arapskoj publici, al-Sharif je dao poticaj za učenje hebrejskog i aramejskog jezika svojim pozivom upućenim Arapima da uvažavaju objavu kako je objavljena na

43 Bakri Abubakr, „The Arabic and Bejawi Word ‘Yamm’: Did Prophet Musa Upon Whom Be Beace Speak It?“, *Sudanese Online*, 11. juli, 2011, https://sudaneseonline.com/ar/article_11815.shtml.

44 Fazlur Rahman, *Islam* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1966).

45 Hassan A. Barari, *Israelism: Arab Scholarship on Israel, a Critical Assessment* (Reading: Ithaca Press, 2012).

jeziku kojim su je prenosili najvažniji poslanici u Kur'anu i da istražuju šire područje semitskog nasljeđa. Osim što je upotrebljavao aramejski jezik u tumačenju Kur'ana, on je, također, upotrebljavao hebrejski kako bi se obraćao Izraelćanima u strogo političkim pitanjima usmjerenim na ponovno približavanje Saudijske Arabije i Izraela.⁴⁶ Na naučnom polju kojeg prate aktuelni sukobi između lingvističkih i religijskih zajednica, ispostavlja se da je čisto ili nepolitičko znanje (da posudimo Saidove termine) nedostižan cilj. Iako savremene politike redovno potiču istraživanje israilijata, naučnici moraju biti na oprezu i ne dozvoliti im da utječu na ozbiljna istraživanja u polju starom više od hiljadu godina.

Kako bi razvili istraživanje israilijata naučnici koji pišu na arapskom jeziku će se morati više baviti hebrejskom Biblijom, Novim Zavjetom i historijom jevrejske i kršćanske vjerske zajednice. U skladu sa presedanom postavljenim u namanje jednom od djela navedenih u ovoj studiji, to predstavlja poziv naučnicima da povećaju znanje jezika kako bi mogli direktno obrađivati hebrejske i aramejske izvore. Ako bi naučnici i tada došli do istih zaključaka, to bi oni bili uvjerljiviji, pošto bi bili temeljito potkrijepljeni. Ukoliko svoje analize budu obogatili nearapskim sadržajima, što bi takav trud omogućio, naučnici bi mogli istraživanja israilijata prenijeti na sasvim novo područje.

46 Leya Kanaan, „K.“ *You Tube*, 25. mart, 2008, <http://www.youtube.com/watch?v=eAiaWkA8LI>.

Moć obrazovanja

Jeremy Henzell-Thomas*

Predgovor

Projekat „Poboljšanje obrazovanja u muslimanskim društvima“ (*Advancing Education in Muslim Societies*) nastao je kao reakcija na probleme i razne izazove s kojima se danas suočava obrazovanje. Nakon intenzivnih sastanaka, dvodnevni simpozij o temi „Reforma visokog obrazovanja u muslimanskim društvima“ održan je 9. i 10. decembra 2013. godine u Washingtonu, u saradnji sa Wilson centrom. Sastanke je organizirao londonski ured IIIT-a u Velikoj Britaniji 2014. godine, a rezultirali su izradom dvaju istraživačkih članaka prof. Abdelvhaba el-Affendija i dr. Jeremyja Henzell-Thomasa. Kasnije ih je prof. Ziauddin Sardar objedinio u jedan rad pod naslovom „Od islamizacije ka integraciji znanja: preispitivanje reforme u visokom obrazovanju“.

Druga konferencija, pod nazivom „Reforma obrazovanja u muslimanskim društvima“ održana je 18. i 19. marta 2016. u Turskoj, u zajedničkoj organizaciji Teološkog fakulteta Univerziteta u Istanbulu i organizacije MAHYA. Nekoliko okruglih stolova organizirano je u periodu od 2015. do 2017. godine u Londonu, Istanbulu, Konji, Washingtonu, Briselu, Cape Townu i drugdje.

Kao dio izdavačke serije AEMS projekta, monografija *Preispitivanje reforme u visokom obrazovanju* Ziauddina Sardara i Jeremyja Henzell-Thomasa objavljena je 2017, nakon čega je 2018. godine izdato i skraćeno izdanje. Djelo Čitanka *postnormalnog doba*, čiji se određeni aspekti bave obrazovanjem, trenutno je u procesu objavljivanja u saradnji sa Centrom za postnormalnu politiku i studije budućnosti. Trenutno se radi na objavljivanju još jednog

* Jeremy Henzell-Thomas, "The Power of Education", u: *Critical Muslim*, 14, April–June 2015, Ziauddin Sardar (ur.), (Muslim Institute i Hurst Publishers, 2015), str. 65–86. Prijevod: Džemal Latić.

djela, *Podučavanje djece: moralni, duhovni i holistički pristup razvoju obrazovanja* autorice Ann el-Moslimany.

S obzirom na to da je obrazovan um – moćan um, i ovaj rad nosi naslov: „Moć obrazovanja“. Priroda i karakteristike tog obrazovanja, stoga, imaju značaj mnogo veći od stjecanja znanja radi samog znanja. Drugim riječima, obrazovanje je u suštini mnogo više od samog intelektualnog razvoja – ono čini neprocjenljiv dio društvene slike i temelj za mnogo toga što utječe na buduću napredak pojedina, društva i čovječanstva u cijelosti. Zbog toga ono postaje ključna oblast za kontinuirano preispitivanje, regeneraciju i razvoj.

Istražujući ove elemente, projekat AEMS nastoji dati vrijednost i kontekst intelektualnom razvoju i preusmjeriti znanje od pasivnog primanja i rutinskog učenja ka primjeni čiji je konačni cilj unapređenje kako pojedinca, tako i čovječanstva. U tom pregnuću razmatraju se mnogi aspekti obrazovanja, prvenstveno ciljevi samog obrazovanja. U suštini, važno je oživjeti univerzalne vrijednosti, etiku, moral i vitalnost u sistemu fokusiranom isključivo na materijalni napredak i lični progres, kao cilj svega što je naučeno i što se smatra korisnim.

Od krucijalne je važnosti dati studentima priliku da cijene i shvate šta je to zaista viša altruistička svrha obrazovanja, razviti u njima moralnu perspektivu uzajamnog poštovanja, saosjećanja i društvene odgovornosti. Ovo će možda zahtijevati preispitivanje postojećih disciplina, inoviranje novih kao i saradnju s postojećim znanjima i diskursima kroz kvalitetnu procjenu etičkih i moralnih normi društva, principa kojima se ono rukovodi i temelja njegovog ustrojstva i duhovnog identiteta.

Umjesto isključivosti i uskoumnih pogleda, AEMS prepoznaje pluralitet i raznolikost modernog umreženog svijeta i globalnih zajednica i teži da promijeni sterilne i uniformirane pristupe znanju u šire i kreativnije shvatanje stvarnosti kakva se živi u različitim zemljama i u različitim kulturama.

Ovaj rad prvi put je objavljen u 14. izdanju, april – juni 2015, magazina *Critical Muslim* pod naslovom „Moc“. Iako su iskazane ideje i misli autorove, objavljuje se u vezi s projektom AEMS kao diskusija čiji je cilj potaknuti razgovor i debate o iznesenim pitanjima.²

2 O obrazovanju, ponegdje sam se pozvao na ideje koje sam izložio u svojim drugim djelima, uključujući sljedeće: *Wholeness and Holiness in Education: An Islamic Perspective* (Richmond: International Institute for Islamic Thought, 2001), “Passing Between the Clashing Rocks: The Heroic Quest for a Common and Inclusive Identity”, *The Journal of Pastoral Care in Education*, 22:3 (2004), str. 35–44; “Thinking Skills: Engaging the Intellect Holistically”, *Islamica*, br. 15 (2005), “Thinking Outside the Box”, *Islamica*, br. 16 (2006); “Key Elements of Holistic Education”, *Islamica*, Issue 17 (2006); “Muslim Youth and the Renewal of Core Human Values: The Centrality of Education”, govor, konferencija AMSS-a, *Muslim Youth: Challenges, Opportunities and Expectations*, Univerzitet u Chesteru, 2009; “Islam and Human Excellence”, govor, obilježavanje Bajrama u Goldman Sachs, London, 30. septembar 2010; “Islamic Education: Cosy Corner, Lame Duck, Model of Compliance, or Beacon of Excellence?”, prezentacija inkorporirana u dio o obrazovanju u *Contextualising Islam in Britain II*, izvještaj sastavljen (sa prof. Yasiirom Suleimanon) za DCLG (University of Cambridge, 2012).

Sokrat i moć propitivanja

Dok sam pisao ovaj esej, na naslovnici časopisa *Times* pojavila se vijest da je Britanski muzej prvi put dozvolio da dio Elginovih (Partenonskih) mermernih skulptura napusti London, posudivši jednu od skulptura muzeju Ermitaž u Sankt Peterburgu.³ Članci na sljedećim stranicama bave se posljedicama iznenadne pojave ovog umjetničkog djela u muzeju koji je 1764. osnovala Katarina Velika kako bi omogućila Rusiji da učestvuje u evropskom prosvjetiteljstvu. Naravno, ovo mjesto izrazito je simbolično u vremenu sverastućeg straha od novog hladnog rata između Kremlja i Zapada. Neil McGregor, direktor Britanskog muzeja, čvrsto vjeruje da je veza između muzeja, kao primjer moći kulture da gradi mostove između nacija, posebno značajna u vremenu političkih nemira i ruptura.

Obično se smatra da bogolika figura posuđena Ermitažu predstavlja rijeku Ilisos, jedan od vodotoka koji je u drevnim vremenima protjecao blizu Atine. Upravo je tu, prema Platonu (kako to McGregor opisuje), "Sokrat razgovarao s Fedrom u hladu platana koji su rasli duž obale, raspravljajući o vrijednosti ljepote i moralnosti ljubavi". Kao takva, "ljepota i ljubav utjelovljuju centralne vrijednosti dijaloga i diskusije, koji su u osnovi današnjih ideala intelektualnog propitivanja i političke slobode" i „predstavljaju jedan rječit simbol ključnih vrijednosti kako antičke Atine, tako i prosvjetiteljske Evrope“.

Ja ovdje ne želim prigovarati ili potkopavati McGregorov temeljni argument o nepovredivosti dijalektike. Štaviše, smatram to fundamentalnim aksiomom u onome što imam kazati o moći obrazovanja. Ipak, dobro je podsjetiti se da je Sokrat smaknut zbog toga što je, prema Platonovim riječima, bio „zajedljivac“ državi, obad koji provocira konja, trn u oku. To me podsjeća na uvodni esej Ziauddina Sardara u novom izdanju časopisa *Critical Muslim* pod naslovom „Opasni slobodoumnici“. „Slobodoumnici se“, piše Sardar, „smatraju opasnim iz prostog razloga što slobodoumlje dovodi u pitanje konvencionalne, ortodoksne i dominantne nazore.“⁴ Biti odbačen i protjeran očekivana je posljedica remećenja mirnih odnosa. Svojom paradoksalnom mudrošću, Sokrat je činio da istaknuti Atinjani ostavljaju dojam glupana, a kao jedan od njegovih velikih „zločina“ kao filozofskog, društvenog i moralnog kritičara uzimana je „bezbožnost“ (nevjerovanje u bogove države).

Međutim, uvijek treba imati na umu da Sokrat nije bio obični samopromovirajući agent – provokator zanesen vlastitom mudrošću i pameću, ili kreativnom i radikalnom kompleksnošću vlastitih uvida, niti je od samog slobodoumlja napravio dogmatsku ideologiju pod krinkom navodno progresivne borbe protiv

3 Članak o posudbi jedne od Elginovih mermernih skulptura muzeju Ermitaž izašao je u časopisu *Times* 5. decembra 2014.

4 Esaj Ziauddina Sardara o slobodoumlju: „The Circumference of Free Thought“, *Critical Muslim*, 12 (oktobar – decembar 2014) (*Dangerous Freethinkers*), str. 3-14.

religije i „praznovjerja“. Da je danas ovdje, ne bismo ga našli među onima koji nekritički i podanički kleče pred trijumfalizmom „prosvjetiteljskih vrijednosti“, „sekularnog humanizma“, „naučnog materijalizma“ ili ma kog drugog „fundamentalizma“, bilo sekularnog ili religijskog. Sokrat se sigurno ne bi odavao ni narcizmu tzv. *selfija*, jer ne samo da nije imao ni najmanje interesovanje za statusom ili popularnošću već je bio svjestan dubine svog neznanja. Kako Sardar tvrdi, „mudri znaju da je poniznost preduvjet istinskog razumijevanja“. Ono što je uznemiravalo velmože Atine bio je način na koji je Sokrat došao do paradoksa usprkos riječima delfske proročice, koja je na pitanje da li je iko mudriji od Sokrata odgovorila odrično. Kako se sam Sokrat nije smatrao nekakvim mudracem, interpretirao je ovo kao paradoks i odlučio testirati zagonetku (kako bi je pobio) ispitujući istaknute Atinjane poznate po njihovoj mudrosti. Zaključio je da on, za razliku od takozvanih mudraca, koji su sebe smatrali mudrima iako to nisu bili, znao da uopće nije mudar, i to ga je učinilo najmudrijim od svih s obzirom na to da je jedini bio svjestan svog neznanja. Proročanstvo je, dakle, bilo tačno.

Platonova Apologija rječito opisuje Sokratovu odbranu na suđenju pred 500 sudaca.⁵ Ova „odbrana“ ustvari nije nikakva apologija, već, riječima Russella Boswortha, snažna afirmacija „dobrobiti života svjesno posvećenog njegovanju duše, otkrivanju mudrosti i odanosti istini“.⁶

Thomas Merton, utjecajni kršćanski mislilac, politički aktivist, društveni vizionar i književnik, s jednom dubinom, razumijevanjem i ličnom spoznajom piše o potrebi da našim življenjem budemo utjelovljenje onoga što mislimo i što znamo: „Aktivnost koja priliči čovjeku nije samo mentalna, jer čovjek nije bestjelni um. Naša sudbina je da proživimo ono što mislimo, jer ako ne živimo ono što znamo, onda to i ne znamo.“⁷

Ako na internetupretražujete frazu „moć obrazovanja“, jedan od prvih deset rezultata od mogućih pola milijarde koje dobijete u manje od pola sekunde jeste manifest na stranici Deutsche Wellea, koji nam kaže: „Obrazovanje znači više od stjecanja znanja. Ono podstiče ljude da razvijaju svoju ličnost i politički se aktiviraju, što nije nužno u interesu vlasti...“ Dodaju da je obrazovanje osnovno ljudsko pravo i emancipirajuća sila za politički razvoj, demokraciju i društvenu pravdu, koja podstiče ljude da se suprotstave zloupotrebi moći od strane autoritarnih vladara i država te dobiju pristup necenzuriranim vidicima.⁸

5 Prijevod na engleski jezik Platonove Apologije Benjamina Jowetta može se naći na: <http://classics.mit.edu/plato/euthyfro.html>.

6 Neki kratki osvrti Russella Boswortha o nasljedstvu Sokrata dostupni su na: <http://www.philosophyworks.org/content/lives-plato-and-socrates>, pristupljeno 8. 12. 2014.

7 Osvrti Thomasa Mertona na potrebu da „živimo ono što mislimo“ izloženi su u njegovom djelu *Thoughts in Solitude* (Farrar Straus Grioux, 1993) i *Seeds*, Robert Inchausti (ur.) (Boston, MA: Shambhala Publications, Inc., 2002), str. 131.

8 Naslov članka sa Deutsche Wellea je „Knowledge is Power: Why Education Matters“; dostupno na: <http://www.dw.de/knowledge-is-power-why-education-matters/a-15880356>, pristupljeno 4. 12. 2014.

Ključna stvar ovdje je jukstapozicija ličnog razvoja i otpora autoritarizmu i borbe za slobodu i društvenu pravdu. Kur'an jasno pokazuje da je preobrazba društva i svijeta u cijelosti nužno zasnovana na ličnoj preobrazbi: „Allah neće izmijeniti jedan narod dok on sam sebe ne izmijeni“ (13:11). Prenosi se da je poslanik Muhammed rekao: „Onaj ko spozna sebe, spoznao je Gospodara svoga“, te da je (iako se ne navodi u klasičnim zbirkama) većim džihadom nazvao borbu čovjeka protiv svoga ega. Antičkogrčki aforizam: Upoznaj samoga sebe (*Gnothi seauton*) bio je jedno od delfskih načela ispisanih na ulazu u Apolonov hram i jedno od osnovnih učenja Platonove akademije.

Merton upozorava na opasnosti aktivizma koji nije utemeljen na samospoznaji i ličnoj preobrazbi: „Oni koji pokušavaju djelovati i raditi stvari za druge ili za svijet bez produbljanja vlastite samospoznaje, slobode, integriteta i kapaciteta da vole, neće imati šta pružiti drugima. Neće uspjeti prenijeti nikakvu poruku, već samo zarazu vlastitih opsesija, agresije, egocentričnih ambicija, zabluda o ciljevima i sredstvima njihovih doktrinarnih predrasuda i ideja.“

Prvi rezultat koji sam dobio pretragom bio je citat Nelsona Mandele: „Obrazovanje je najmoćnije oružje kojim možete promijeniti svijet.“ Među prvih deset stranica je i jedna koja ističe kako obrazovanje čovjeku daje moć da „mijenja svoj svjetonazor i način života“, dok druga objašnjava kako „transformativna moć kvalitetnog obrazovanja može donijeti promjenu u svemu“.

Međutim, materijali koje dobivamo internetskim pretragama pretrpani su citatima, nerijetko izvađenim iz konteksta i svedenim na kliše, koji se beskonačno ponavljaju i naglašavaju na bezbroj različitih stranica. Kada se na internetu nešto pripiše jednoj osobi, postoji tendencija da se počne beskonačno prenositi kao sveta istina. Ovo je, naravno, jedan od problema s ovakvim oblikom instantnog učenja, koje, unatoč neprocjenljivoj vrijednosti direktnog pristupa znanju koje pruža može favorizirati truizme i mantre, slogane ili otrcane fraze koje zvuče mudro, pa i popularizirati određene citate samo na osnovi broja „posjeta“ toj stranici. Ponavljam, bilo bi pogrešno omalovažiti ideju koja se provlači kroz principe na svim tim popularnim stranicama, jednu jednostavnu ideju od ogromnog značaja: obrazovanje ima moć da mijenja sebe i svijet oko sebe.

Indoevropski korijen *poti*, od kojeg je nastao latinski glagol *potere* (‘moći’), izvor engleskih riječi *power*, *potent*, *potential* i *possible* (bos. ‘moć’, ‘potentnost’, ‘potencijal’ i ‘moguće’), također se nalazi u sanskrtskoj riječi *patih* (‘vladar’). Ovladavanje samima sobom osposobljava nas da služimo drugima.

Kao prvo, najbolje obrazovanje trebalo bi nam dati moć propitivanja, poznavanja i mijenjanja samih sebe – kako bismo mogli promijeniti živote drugih.

Otvoreno propitivanje i cjeloživotno učenje

Ta preobrazba također je jedno beskonačno putovanje otvorenog propitivanja i cjeloživotnog učenja utemeljeno na premisi da uvijek postoji još toliko toga što se može saznati. I to, naravno, vrijedi ne samo za intelektualni nego i za duhovni put. Svakim korakom koji približava jasnijem sagledavanju istine novi se putevi neprestano otvaraju u svim smjerovima, jer takva je beskrajno generativna moć Stvoritelja. Takva iskustva donose sve čvršću uvjerenost (*yaqin*), ali i, paradoksalno, zbunjenost, jer duhovna sigurnost nije isto što i lažna sigurnost zatvorenog uma u njegovom uskom shvatanju zatvorene knjige. Mistična paralela ovom neprestanom procesu obrazovanja može se pronaći u Ibn Arebijevom opisu stanja duhovne pometnje (*hayra*), koje nastaje nakon što se otvore vrata srca procesom kontinuiranog „samoočitovanja“.⁹ Ovdje on opisuje kako je čovjekova svijest o otkriću prirode ili djelovanja Boga u svijetu jedno stalno evoluirajuće otkrivanje novih implikacija, putem kojeg čovjek shvata, kako on to kaže, da „ova stvar nema kraja na kojem bi se mogla zaustaviti“. Kur'an nam govori: *Da su sva stabla na Zemlji pisaljke, a da se u more, kad presahne, ulije još sedam mora, ne bi se ispisale Allahove riječi...* (31:27).

Djelomičnu analogiju tog procesa stalnog ‘razotkrivanja’ možemo pronaći u otvaranju kineskih kutijica dinastije Song u kojima su srazmjerno manje kutijice stavljene jedna u drugu. Posljednja i najmanja od ovih kutijica (koje su preteča kasnijih japanskih i još poznatijih ruskih babuški), prema predanju, nosi u sebi jedno zrno riže. Naravno, ovdje postoji konačan kraj otvaranja u otkrivanju najmanje kutijice ili lutke koja tu može stati (zbog očitih fizičkih ograničenja prostora i materijala), ali ako bismo proširili analogiju, možemo poistovjetiti to jedno zrno riže u posljednjoj kutijici sa singularitetom, odn. esencijom, izvornom bezdimenzionalnom tačkom, iz koje proizlaze neprestano rastuće kutije i zbog koje „ova stvar nema kraja na kojem bi se mogla zaustaviti“.

Obrazovanje bi trebalo omogućiti čovjeku da stalno propituje i uči. I više od toga, ono otvara naše umove i srca ka izvoru sveg znanja i njegovoj beskonačno generativnoj moći.

9 Ibn Arebijev koncept neprestanog otkrivanja skrivenoga je iz poglavlja knjige *al-Futubat al-Makkiyyah*, o „ljudima u stanju duhovne pometnje“ (*hayra*), koju je preveo James Winston Morris u svom djelu *The Reflective Heart: Discovering Spiritual Intelligence in Ibn 'Arabi's Meccan Illuminations* (Louisville: Fons Vitae, 2005), str. 81.

Cjelovitost, podjela i samopreobrazba

Fizičar David Bohm, kojeg je Einstein smatrao svojim nasljednikom, definirao je tzv. "skriveni poredak" kao osnovnu i nepodijeljenu cjelinu iz koje se fizička forma konstantno proteže i kojoj se vraća, tako da su „svi dijelovi univerzuma međusobno povezani“.¹⁰ Ovo je holografska vizija Williama Blakea o „pronalaženju svijeta u zrnu pijeska“, i to nije samo poetična misao. Jedinstvo i međupovezanost svih stvari također se nalazi u srži otkrića Johna Stewarta Bella. On je pokazao da svaka čestica u univerzumu u svojoj memoriji ima svaku drugu česticu, jer su sve praiskonski bile „isprepletene“ unutar singulariteta. Raznolikost formi beskonačna je i stalno promjenljiva, ali postoji nepromjenljiva suština koja je izvor svega i naša vlastita tačka izdanka i povratka. *I od svega po par stvaramo*, kaže nam Kur'an (51:49), a opet je sve jedinstvo u mnogostrukosti.

Bohm ukazuje na goruće probleme koje stvara naša fragmentirana forma misli, koja ne uspijeva uvidjeti to temeljno jedinstvo i povezanost. Ona stvara beskrajn, haotičan i besmislen sukob i širok spektar kriza – društvenih, političkih, ekonomskih, ekoloških, psiholoških – u pojedincu i u društvu kao cjelini. U najmanju ruku, fragmentacija nad kojom Bohm jadikuje samo se povećala od 1980, kada je objavljena njegova knjiga. Naravno, Bohm je mogao spomenuti i religijske sukobe, kao i sve snažnije struje ksenofobije. Ne moramo duboko zalaziti u stanje današnjeg svijeta da bismo uvidjeli iscrpljujući pa čak i razarajući ishod ekskluzivizma, tribalizma, trijumfalizma i uskoumnih politika identiteta u distorziji i zloupotrebi doktrina i vrijednosti za kulturalna, etnička, religijska, nacionalna ili civilizacijska nadmetanja, bilo na Istoku bilo na Zapadu. Jedinstvo u raznolikosti ne znači uniformnost, jednako kao što se ni Apsolutni ne može izjednačiti s uništavajućim apsolutizmom koji zatire sav kontekst.

Ibn Haldun je koristio pojam *assabiyah* (plemenska privrženost, etnocentrizam) i u pozitivnom i u negativnom smislu.¹¹ Ona, *assabiyah*, može biti izvor solidarnosti i društvene povezanosti, ali je u svojoj negativnoj formi jedan okrutni šovinizam i filistarski, etnocentrični mentalitet koji podstiče plemenske predrasude i malograđansko koristoljublje. Poslanik je na hvalisanje precima i njihovom slavom odgovarao upozorenjem onima koji su zagrezli u aroganciji predislamskog paganskog doba neznanja (*džahillijet*) da je islam ukinuo tribalizam i da su sva ljudska bića porijeklom od Adema.¹² U Kur'anu nam se savjetuje (49:13) da

10 Teorija Davida Bohma o kvantnoj fizici nalazi se u njegovom djelu *Wholeness and the Implicate Order* (London: Routledge, 1980).

11 Ibn Haldunova stajališta o *asabiji* istražuje Asyiqin Abdul Halim et al., „Ibn Khaldun's theory of 'Asabiyyah and its Application in Modern Muslim Society“, *Middle-East Journal of Scientific Research*, 11:9 (2012), str. 1232–1237.

12 Poslanikove hadise o *asabiji* (*assabiyah*) pribilježio je Muhammed Asad u svom komentaru Kur'ana, 28:15 i 49:13.

nijedno biće nije superiornije od drugog, osim u pogledu *taqve*, odn. svijesti i zadivljenosti Bogom, Koji nas nadahnjuje da budemo obazrivi i činimo ono što je ispravno. Ovaj ajet je indirektna osuda svakog oblika etničke/rasne, nacionalne, klasne ili plemenske predrasude, osuda koju je poslanik Muhammed eksplicitno izrekao riječima: „Nije od nas onaj ko zagovara plemensku naklonost, niti onaj ko se bori u ime plemenske naklonosti, niti onaj ko umre u ime plemenske naklonosti.“ Kada su ga upitali šta znači plemenska naklonost, Poslanik je odgovorio: “Pomaganje svog vlastitog naroda u činjenju nepravde.“

Osuda tribalizma je također ključni koncept u Savezu čestitih (*Hilf al-fuhul*), koji je uspostavljen prije nego je Muhammed postao poslanik, dok je još bio mladić. U ovom savezu, plemenske vođe i članovi prisegnuli su da je njihova kolektivna dužnost intervenirati u sukobima u ime pravde i stati na stranu ugnjetavanih, a protiv ugnjetavača, ma ko to bio i bez obzira kakvi ih savezi spajali s drugim plemenima. Poslanikovo odobravanje tog dogovora, u kojem nije vidio ništa kontradiktorno vrijednostima islama, potvrdilo je da principi pravde, morala i zajedničkog blagostanja društva nisu ekskluzivni domen bilo koje zajednice, vjere ili ideologije.

Obrazovanje čovjeku treba dati moć da sprečava podjele, rješava sukobe i nadilazi ograničene definicije identiteta.

Šireći horizont ljudskog znanja

Sjećam se kada sam kao dvanaestogodišnjak iz gradske biblioteke posudio refrakcijski teleskop promjera sedam centimetara i šest mjeseci proveo iscrtavajući mapu noćnog neba. Vjerujem da su moji roditelji bili sretni zbog toga što će me taj divovski zadatak, ako ništa, odvrćati od nestašluka. S divljenjem se prisjećam trenutka kada je planeta Saturn uplivala u vidokrug. Jasno sam mogao vidjeti tri najveća prstena svojim amaterskim instrumentom, ali veći teleskopi otkrivaju 8 prstenova, a orbitirajuće svemirske letjelice poput Cassinija sada mogu prikazati 30 prstenova i procjepu između njih. Konačni broj prstenova još uvijek je nepoznat.

Kako pokazuje ovo otkrivanje novih prstenova, ljudsko se znanje razvija i napreduje, a jedan od najvažnijih faktora u toj ekspanziji jeste neprocjenljiva vrijednost različitosti, međukulturalnog susreta i razmjene. Ahmed Moustafa i Stefan Sperl, u svom nedavno objavljenom *magnum opusu* o svetoj geometriji i nauci arapske kaligrafije, pokazali su da je tek nakon tri stoljeća poslije Poslanikove smrti izumljeno proporcionalno pismo, od strane abasijskog vezira Ibn Muqla i vrhunskog kaligrafa Ibn Bavaba u 10. stoljeću u Bagdadu, jer se horizont znanja koji je obuhvatala islamska kultura (a time i naučna terminologija arapskoga jezika) morao razviti dovoljno da

objumi i apsorpira dostignuća drugih, ranijih civilizacija.¹³ I ovaj proces rastuće svijesti preporučuje se u kur'anskom ajetu: *Mi ćemo im pružiti dokaze Naše u prostranstvima svemirskim, a i u njima samim, dok im ne bude sasvim jasno da je Kur'an istina* (41:53). Ovdje, po mom mišljenju, pojam prostranstva (*afaq*) ukazuje i na šireći spektar i sazrijevanje ljudske svijesti kao i raznih domena ljudskog znanja, bez obzira na njihov izvor. Prvi objavljeni ajeti Kur'ana naređuju nam: *Uči i ponavljaj, plemenit je Gospodar tvoj, Koji poučava peru, Koji čovjeka poučava onome što ne zna*“ (96:3–5). Muhammed Asad ovdje dodaje da je pero simbol za sve zapisano znanje i da čovjekova jedinstvena sposobnost da prenosi, putem zapisa, svoje misli, iskustva i uvide od osobe do osobe, od generacije do generacije, i iz jednog kulturalnog okruženja do drugog, daje ljudskom znanju jedan kumulativni karakter.

Ovdje treba jasno naglasiti da je kulturalna razmjena proces koji se odvija u više smjerova. Koliko islamska civilizacija duguje grčkoj filozofiji, etici i geometriji, toliko zapadna civilizacija duguje onome što je Muhammed Asad rječito nazvao isticanjem „svijesti i znanja“ koje se prožima kroz Ku'ran i koje je započelo “tu bogatu eru izučavanja i naučnog istraživanja koje je odlikovalo svijet islama na vrhuncu njegovog kulturnog uspona”.¹⁴ Bilo je osvježavajuće posljednjih godina vidjeti niz knjiga koje ispravljaju dosadašnji dominantni, okcidentalistički narativ, koji je svjesno zanemario doprinos nezapadnjačkih kultura i civilizacija razvoju zapadne civilizacije.¹⁵

Kako Asad objašnjava, Kur'an je začeo kulturu “nezavisnog propitivanja i intelektualne radoznalosti” koja je “na bezbroj načina prožimala um srednjovjekovne Evrope i pokrenula oživljavanje zapadne kulture koje nazivamo renesansa, i s vremenom postala uveliko odgovorna za rađanje onoga što se opisuje kao doba nauke: doba u kojem danas živimo”. Ovo me podsjeća na snishodljivi opis Kur'ana romanopisca Sebastiana Faulksa i izvrсни odgovor Ziauddina Sardara u *The Guardianu*.¹⁶ Faulks opisuje Kur'an (predmet, kako to Sardar kaže, koji “vidno egzistira daleko izvan granica njegovog poimanja”) kao “krajnje razočaravajuću”, “jednodimenzionalnu”, “oskud-

13 Djelo Ahmeda Moustafe i Stefana Sperla je *The Cosmic Script: Sacred Geometry and the Science of Arabic Penmanship* (London: Thames and Hudson, 2014).

14 Citat Muhammeda Asada o utjecaju Kur'ana na razvoj zapadne civilizacije pruzet je iz njegovog predgovora u knjizi *The Message of the Qur'an* (Bath: The Book Foundation, 2004), str. 6. Ostali Asadovi citati su iz njegovih komentara u ovom djelu. Moji citati iz Kur'ana su uglavnom iz Asadovog prijevoda, s ponekim izmjenama.

15 Okcidentalističke predrasude je forenzički istražio Jack Goody u svojoj knjizi *The Theft of History* (Cambridge University Press, 2006) i *Renaissances: The one or the Many?* (Cambridge University Press, 2010). Vidjeti i Johnathan Lyons, *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilisation* (Bloomsbury, 2009) i John Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilisation* (Cambridge University Press, 2004).

16 Sardarov pregled kritike Kur'ana Sebastiana Faulksa objavljen je u *The Guardianu* pod naslovom „Reading the Qur'an in the Dark“ (27. 8. 2009) i dostupan je na: <http://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2009/aug/27/sebastian-faulks-quran-islam>, pristupljeno 2. 9. 2014.

nu” i “depresivnu knjigu” bez ikakve “etičke dimenzije”. Kako Sardar ističe, ako je to istina, “kako onda može motivirati vjernike da razvijaju nauku i učenje, ohrabruju racionalne i eksperimentalne metode, otvaraju univerzitete i bolnice za istraživanja i unapređuju filozofska propitivanja?”

Obrazovanje čovjeku treba dati moć da raspozna i cijeni sve te izvore i tokove ljudskog znanja te njihovo sjecište u razvoju ljudske civilizacije.

Otvorenost ka transcendentnom

Dinamični impuls koji je potekao iz Kur’ana bio je istovremeno i intelektualan i duhovan. Civilizacija koju je kultivirao obuhvatala je raspoznavanje istine koja je, na svom vrhuncu, znanje o Bogu, jer nijedna viša civilizacija nije vrijedna tog imena ako ne uspijeva razlikovati dezorijentiranu intelektualnu radoznalost (ma koliko „širokoumnu“, „originalnu“ i „kreativnu“) od kvaliteta intelektualnog pregnuća kakvo je utemeljeno u najvišim etičkim i duhovnim vrijednostima i koje je samo po sebi odraz transcendentnoga.

Uzevši to u obzir, savršeno je primjereno sada se pozvati na obraćanje pape Franje Evropskom parlamentu u Strasbourgu 25. novembra 2014.¹⁷ Govorio je o Rafaelovoj poznatoj fresci “Atinska škola” u Vatikanu. U centru su Platon i Aristotel. “Platonov prst”, kaže on, “pokazuje prema gore, prema svijetu ideja, prema nebu, prema nebesima. Aristotel drži svoju ruku ispred sebe, prema gledaocu, prema svijetu, konkretnoj realnosti.” (Kako veličanstven prikaz, pomislio sam, riječi pripisanih poslaniku Muhammedu: “Imam dvije strane, jedna okrenuta svijetu, a druga Allahu.”) Papa je onda nastavio kako ga je freska dojmila kao “veoma dosljedna slika Evrope i njene historije, sačinjena od stalnog međudjelovanja nebesa i Zemlje, gdje nebo ukazuje da je otvoreno ka transcendentnom – ka Bogu – koje je uvijek odlikovalo narode Evrope, dok Zemlja predstavlja praktičnu i konkretnu sposobnost Evrope da se nosi s različitim situacijama i problemima”.

Vizionarski je zaključio da Evropa ovisi o obnovi vitalnih veza između ovih dvaju elemenata. “Evropa koja više nije otvorena za transcendentnu dimenziju života jeste Evropa koja riskira da polahko izgubi svoju dušu i humanistički duh koji i dalje voli i brani.”

Starogrčka riječ *anthropos* (ljudsko biće) može se slobodno prevesti u njenom izvornom značenju ‘on ili ona koji gledaju prema nebu’.¹⁸ Naš uspravni položaj

17 Obraćanje pape Franje Evropskom parlamentu 25. novembra 2014. dostupno na: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/november/documents/papafrancesco_20141125_strasburgo-parlamento-e-uropeo.html, pristupljeno 4. 12. 2014.

18 Za pronalaženje korijena riječi duboko sam zahvalan Johnu Aytou, *Bloomsbury Dictionary of Word Origins* (London Bloomsbury Publishing Limited, 1990), *Cassell's Dictionary of Word Histories* (London: Cassell, 2000) i *Chambers Dictionary of Etymology* (Edinburgh: Chambers, 1988).

tijela daje nam taj pogled ka nebu, višu aspiraciju koja seže iznad zemlje do nebesa i postavlja nas kao most između tih dviju sfera. Mi imamo u sebi, u našoj esencijalnoj prirodi, kriterij (*furqan*) ili kompas koji nas usmjerava ka našem ishodištu (eng. *origin*, riječ koja potječe iz istog korijena, latinskog *oriri*, 'dizanje' i glagola 'orient', prvobitnog značenja 'okrenuti lice prema istoku', strani na kojoj izlazi sunce) – mjerilo koje nam pokazuje put ka potpunom ostvarenju naše ljudskosti. Ako je papa vrhovni svećenik (eng. *Pontiff*), cijelo čovječanstvo ima funkciju sadržanu u korijenu te riječi, latinskom *pontifex*, 'mostograditelj', onaj koji posreduje između Boga i čovjeka.

Obrazovanje čovjeku treba dati moć da dosegne nebo i poveže nebesa i Zemlju, transcendentno i imanentno, u ljubavi prema Bogu i „svemu što se kreće na kugli zemaljskoj“.

Pluralizam i dinamika povezivanja

Mnogi od nas znaju barem jednu od verzija biblijske priče o babilonskoj kuli iz Knjige o postanku (11:1–9), a čak su i oni koji je možda ne znaju vjerovatno upoznati s metaforičkim značenjem riječi 'Babel' kao zbrkane mješavine zvukova ili meteža međusobno nerazumljivih govora. Prema Knjizi o postanku, babilonsku kulu podigli su potomci Nuha (Noa) u oholom pokušaju da dosegnu nebesa. Kao kaznu za njihov arogantni hubris, Bog ih je omeo tako što im je oduzeo moć međusobnog razumijevanja; odatle, prema legendi, potječe fragmentacija ljudskoga govora u različite svjetske jezike, kao i širenje čovječanstva širom zemaljske kugle.

Kur'an, međutim, ne podržava ideju da je različitost jezika i rasa kazna ili teret čovječanstvu.¹⁹ Štaviše, on propisuje jedinstvo u različitosti ne samo u pogledu kulture, jezika i rase već i religije. Pluralizam je naprosto jedan aspekt *fitre* – esencijalne prirode praiskonskog stanja ljudskog bića. Riječima Mahmouda Ayoubu, različitost ljudske vrste „nije rezultat postepene degeneracije ljudskog društva od idealnog ili utopijskog“, niti je ona rezultat manjka Božanske upute ili ljudskog razumijevanja. Naprotiv, religijska raznolikost je prirodno ljudsko stanje. Ona je posljedica raznolikosti ljudskih kultura, jezika, rasa i različitih okruženja.²⁰ „Objava je“, piše rabin Abraham Heschel, „uvijek prilagođena kapacitetu

19 Za kur'ansku osnovu za religijski pluralizam, v. Reza Shah-Kazemi, "The Metaphysics of Interfaith Dialogue: Sufi Perspectives on the Universality of the Qur'anic Message", u *Paths to the Heart: Sufism and the Christian East*, James Cutsinger (ur.) (Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2002).

20 Citat Mahmouda Ayoubu je iz njegovog eseja "The Qur'an and Religious Pluralism", u *Islam and Global Dialogue, Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, Roger Boase (ur.) (Aldershot: Ashgate, 2005), str. 273.

čovjeka. Nijedan um nije nalik drugome, kao što nijedno lice nije nalik drugome. Božiji glas doseže čovjekov duh na različite načine, kroz mnoštvo jezika. Jedna istina se izražava kroz različite oblike razumijevanja.²¹ I Nancy Kline to precizno opisuje kada kaže da „različitost povećava inteligenciju grupa; homogenost je oblik uskumnosti“.²²

Novija istraživanja pokazuju da je jedan od faktora koji su utjecali na izumiranje neandertalaca njihova izolacija. Pokazano je da je veći dio neandertalskog mozga bio usmjeren na kontroliranje sposobnosti vida i kretanja, dok moderni čovjek ulaže više umne energije da održava kompleksne, rasprostranjene društvene mreže (korisne u nedostatku resursa) i jezik koji je dovoljno kompleksan da to ostvari.

Ajeti Kur'ana koji propisuju pluralizam dobro su poznati, ali nikada nije nadmet ponovo ih spomenuti: *Mi vas... na narode i plemena dijelimo da biste se upoznali* (49:13); *A da je Allah htio, On bi vas sljedbenicima jedne vjere učinio, ali On hoće da vas iskuša...* (5:48). Kur'an nam kazuje i da je raznovrsnost ljudskih jezika i boja pouka za one koji znaju (30:22), a Muhammed Asad ističe druge ajete koji potvrđuju, kako on to kaže, da „vječno razlikovanje ljudskih nazora i ideja nije slučajnost, već pokazatelj Bogom danog, temeljnog činitelja ljudske egzistencije“. Prenosi se da je poslanik Muhammed rekao: „Raznolikost mog ummeta je blagoslov“ (*Ikhtilaf ummati rahmah*).

Važno je razlikovati pluralizam kao aktivni proces učenja od neizazovne osrednjosti puke 'tolerancije'. Omid Safi nas podsjeća na to da su konotacije 'tolerancije' izrazito problematične, ukorijenjene, kao i sama riječ, u srednjovjekovnoj toksikologiji i farmakologiji gdje su označavale količinu otrova koje tijelo može 'tolerirati' prije nego podlegne smrti. Kako je to Diana Eck rječito ustvrdila, pluralizam nije puko postojanje „pluraliteta“ ili „kosmopolitanizma“, niz izoliranih tabora ili odvojenih enklava. Bez istinskog povezivanja, kaže ona, oni su naprosto „ikone raznolikosti“, a ne „instrumenti odnosa“. Niti je pluralizam neki isprazni ili neprirodni sinkretizam, lišen svake obaveze, ili doza zvučnih, otrcanih fraza o zajedništvu koje se serviraju za međureligijski doručak.²³

21 Riječi rabina Abrahama Heschela citirao je princ Hasan bin Talal u Rabbi Jonathan Magonet, *Talking to the Other: Jewish Interfaith Dialogue with Christians and Muslims* (London: I. B. Tauris, 2003), str. vii.

22 Nancy Kline, *Time to Think: Listening to Ignite the Human Mind* (London: Lock, 1999), str. 97. Za novije teorije o izumiranju neandertalaca, v. "Why did the Neanderthals die out?", *The Guardian* (2. 6. 2013), dostupno na: <http://www.theguardian.com/science/2013/jun/02/why-did-neanderthals-die-out>, pristupljeno 1. 12. 2014.

23 Druga spomenuta djela o pluralizmu uključuju Diana L. Eck, *Encountering God* (Boston: Beacon Press, 1993), str. 198; *Progressive Muslims on Justice, Gender and Pluralism*, Omid Safi (ur.) (Oxford: Oneworld Publications, 2003), str. 24; Khalid Abou El Fadl, *The Place of Tolerance in Islam* (Boston: Beacon Press, 2002), str. 16.

To je jedan susret koji ima za cilj spoznaju istine, jedan proces međusobne preobrazbe koji seže dalje od pukog nastojanja da se razumije ‘Drugi’ i pokušava dostići jedan novi nivo međusobnog samorazumijevanja.

U srži tog susreta je njegovanje odnosa. Jedan od najvažnijih načina da se razvije kapacitet za formiranje i održavanje odnosa leži u jednom širokom i izbalansiranom holističkom obrazovanju, koje pruža dovoljno prostora za umjetnost i humanističke nauke. Ovo je posebno važno u pogledu njihove sve snažnije marginalizacije u kurikulumima klasičnih škola. U obrazovnim sistemima na svim nivoima u muslimanskim društvima takvo zapostavljanje možda je i vidljivije.²⁴ Obrazovanje bogato humanistikom njegovalo bi razvoj ne samo kritičkih i kreativnih vještina razmišljanja, propitivanja i širokoumnog preispitivanja, te kvalitetnih komunikacijskih vještina kroz diskusije i debate već i niza drugih prilika: rad u stvaralačkim umjetnostima kao sredstvo kojim se oplemenjuje duša, raspiruje mašta, razvija estetska svijest i stimulira povezivost mozga; višočulno istraživanje i direktno iskustveno učenje, posebno u ljepoti i veličanstvenosti prirodnog okruženja; razumijevanje ljudskog stanja kroz izučavanje historije, geografije, jezika, književnosti i društvenih nauka; kultiviranje jednog emotivno otvorenog i saosjećajnog pogleda na svijet koji vrednuje i poštuje raznolikost te aktivno njeguje međukulturalnu svijest; i razvoj karaktera, čestitosti, altruizma i etičkih vrijednosti, bili oni primjenjivani u ličnim poslovima, međuljudskim odnosima, građanstvu, biznisu, milosrđu ili brizi prema okolini, što je trenutno tako važno pitanje za sve nas.

Obrazovanje čovjeku treba dati moć da se poveže i spozna Drugoga, a time obogati i razvije samoga sebe.

Režim školovanja

Dosad sam posvetio pažnju značaju povezanih koncepata pluralizma, raznolikosti, kulturalne razmjene, odnosa i rastućih horizonata znanja, jer postoji jedna

24 Progressivna marginalizacija humanističkih nauka u savremenom obrazovanju u Velikoj Britaniji dokumentirana u *The Cambridge Primary Review*, Robin Alexander (ur.), dostupno na: <http://www.primaryreview.org.uk/>. Također sam iskoristio neke materijale o pluralizmu iz mojih prijašnjih djela, uključujući Jeremy Henzell-Thomas, “The Challenge of Pluralism and the Middle Way of Islam”, u *Islam and Global Dialogue, Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, Roger Boase (ur.), str. 267–272; “Beyond the Tower of Babel: A Linguistic Approach to Clarifying Key Concepts in Islamic Pluralism”, u *Citizenship, Security and Democracy: Muslim Engagement with the West*, Wanda Krause (ur.) (Richmond: AMSS UK, 2009), str. 32–34; “British and Muslim: Holding Values to Account through Reciprocal Engagement”, *Arches Quarterly*, 4:8 (2011), str. 30–43.

jasna poveznica između svega toga i uloge govora, diskursa, diskusije, dijaloga, dijalektike i poliloga kao vezivnog tkiva svakog moćnog i transformativnog obrazovnog procesa – odn. onoga koji daje moć da čovjek promijeni sebe, društvo i svijet. Unutar zapadne discipline razvojne psihologije, Karl Riegel smatra da je sposobnost prihvatanja kontradiktornosti, konstruktivnih sukoba, paradoksa i asinhronija najviši stepen kognitivnog razvoja, a James Fowloer povezuje dijalektičko razmišljanje s razvojem vjere. Nema potrebe ovdje dodavati da dijalektički proces nije stvar ni kompromisa ni slabog relativizma, već kreativne tenzije koja u konačnici pretvara kontradiktornosti u komplementarnosti tako što se širokoumni mislilac oslobađa od naučenih navika i uvjetovanih obrazaca razmišljanja, uspostavljenih afilijacija, straha od promjene i nestabilnosti i opiranja bilo čemu što bi moglo predstavljati prijetnju njegovom osjećaju “sebstva”.

Dakle, postoji li kultura razgovora u našim školama? Roland Barth navodi procjenu Johna Goodlanda i drugih da 85% vremena u američkim školama dominira pedagogija koja se zasniva na tome da predavači pričaju, a učenici slušaju, što se ponekad prekine diskusijom koju pokrenu predavači.²⁵ Ovdje bi se mogla javiti nada da bi uz istu dominaciju predavača u diskursu u našim školama u Britaniji dobar dio mogao biti usmjeren na razvoj kreativnog i kritičkog razmišljanja. Ali ne. Štaviše, jedno opsežno istraživanje provedeno u britanskim srednjim školama otkriva da manje od deset posto onoga što predavači govore ima veze s razvojem vještina razmišljanja višeg reda. Većina je usmjerena na kontrolu i upravljanje, uključujući održavanje reda i davanje instrukcija, te niski prijenos činjenica i informacija. Većina pitanja postavlja se s ciljem dobivanja „tačnih odgovora“ u vezi sa zadanim sadržajem, kako zahtijeva intruzivni režim testiranja i ocjenjivanja, umjesto da podstiču na diskusiju kroz koju se mogu otkriti različita alternativna stajališta ili na druge procese preispitivanja ili razmišljanja višeg reda.

Obrazovni proces koji se neproporcionalno fokusira na prijenos znanja, u čijem je centru predavač (ono što Roland Barth, pedagog s Harvarda, naziva metodom „sjedi i upijaj“ (*sit 'n git*) ne može probuditi i njegovati cjelokupni spektar ljudskih sposobnosti. U terminologiji islamskog obrazovanja, prevelik fokus na predavanje i treniranje uma i prijenos znanja u čijem je centru predavač (*ta'lim*) na štetu potpunog kultiviranja cijeloga bića (*tarbiyah*) dovodi u pitanje integritet obrazovnog iskustva. Dobar predavač nije samo *mu'allim* – prenosilac znanja, već i *murabbi* – onaj koji odgaja duše i razvija karakter.

Nužno je potreban preporod istinski holističkih i kvalitativnih principa u vremenu kada vladaju utilitaristički pristupi nastali iz menadžerizma opsjednutog

25 Roland Barthova kritika prekomjerenog govora predavača nalazi se u njegovoj knjizi *Learning by Heart* (San Francisco: Jossey-Bass, 2001).

ciljevima, koji ljudska bića svodi na pokorne potrošače u službi zatirućeg materijalizma, neodrživog ekonomskog rasta i ekoloških katastrofa. Ovaj moderni sistem školstva bio je meta raznih kritika, uključujući oštru osudu pretpostavki i struktura na kojima je utemeljeno moderno državno školovanje u Sjedinjenim Državama koju je izrekao John Taylor Gatto.²⁶ Gatto razotkriva istu umrtvljujuću utilitarističku agendu kojom se vodi i britanska obrazovna politika – plan čiji je cilj pretvaranje djece u zupčanike ekonomske mašine, u ovisne, konformističke materijaliste lišene radoznalosti, kreativnosti, mašte, samospoznaje, snage intelektualnog propitivanja i razmišljanja, i sposobnosti osamljivanja. Neil Postman, ugledni američki društveni kritičar, također je sa žaljenjem prokomentirao način na koji današnje škole promoviraju „lažne bogove“ ekonomske dobiti i konzumerizma.²⁷

Jedna od ključnih moći obrazovanja mora biti da nas osposobi da se odupremo indoktrinaciji svake vrste. Dopustite mi da to razjasnim jednim primjerom. Izvještaj koji je donijelo Profesionalno vijeće za vjersko obrazovanje otkriva da među učenicima u dobi od 11 do 18 godina ima četverostruko više onih koji uživaju u vjeronauci i smatraju da izučavanje religije ima pozitivan utjecaj na njihov život od onih koji imaju negativan stav prema tome. U izvještaju također stoje primjeri izjava studenata koji pokazuju da se mnogima od njih sviđa taj predmet zbog toga što im daje priliku da iskažu svoje mišljenje, poboljšaju komunikacijske vještine, steknu znanje o religijama, razviju osjećaj za interkulturalno povezivanje, steknu vještine filozofskog propitivanja i razmišljanja, te pomno razmišljaju o značenju i smislu života.²⁸ Prilika za takvu vrstu obogaćivanja unutar kurikuluma jako je malo. Ovi dokazi suprotstavljaju se glasnim ideološkim predrasudama onih koji kategorički odbacuju vjeronauku kao „indoktrinaciju“, poput „filozofa“ A. C. Grayligna, koji je jednom prilikom vjeronauku nazvao „intelektualnim zlostavljanjem“, a vjerske škole „getoima praznovjerja“.²⁹ Dok su indoktrinacija i manjak kritičkog/dijaloškog razmišljanja možda karakteristične za određene aspekte obrazovnog procesa u nekim vjerskim školama, potpuna je zabluda izjednačavanje takvih manjkavosti sa cjelokupnim vjerskim obrazovanjem. Takve gen-

26 Osuda sistema državnog školovanja u SAD-u Johna Taylora Gattoa nalazi se u njegovom djelu *Dumbing Us Down: The Hidden Curriculum of Compulsory Schooling* (New Society Publishers, 1992).

27 Za Postmanovu kritiku lažnih „bogova“ koji uništavaju obrazovanje v. Neil Postman, *The End of Education: Redefining the Value of School* (New York: Vintage Books, 1996).

28 Izvještaj o popularnosti vjeronauke među učenicima u Velikoj Britaniji napisao je L. Blaylock (ur.), *Listening to Young People in Secondary Religious Education* (Professional Council for Religious Education [PCfRE]), septembar 2001.

29 Kritiku vjeronauke kao „intelektualnog zlostavljanja“ A. C. Grayling iskazao je u diskusiji o vjerskim školama na emisiji BBC-jevog radija, *Moral Maze*, 1. juna 2002. V. i Grayling, „Ghettoes of Superstition“, *The Guardian* (11. 9. 2007), dostupno na: <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2007/sep/11/ghettoesofsuperstition>, pristupljeno 5. 12. 2014.

eralizacije ne pokazuju samo nepoštovanje prema dokazima, što je iznenađujuće za samoprovane pobornike kritičkog razmišljanja, već i autoritarno nepoštovanje prema iskustvu tih mladih ljudi.

Dok je povezivanje indoktrinacije s religijom možda mehaničko i formulaično unutar određenih kulturalno ograničenih mentaliteta, moramo shvatiti da je indoktrinacija u određenoj mjeri ukorijenjena u našem klasičnom obrazovnom sistemu koje karakteriziramo kao većinski „sekularno“. U romanu *Zlatna bilježnica* Doris Lessing piše:

Nismo još prevazišli sistem obrazovanja koji nije sistem indoktrinacije... One među vama koji su otporniji i samostalniji od drugih to će potaći da napuste i pronađu načine da se samostalno obrazuju – da obrazuju vlastite prosudbe. Oni koji ostanu moraju zapamtiti, uvijek i za sva vremena, da se oblikuju u kalufe koji odgovaraju uskim i pojedinim potrebama ovog partikularnog društva.³⁰

Hannah Arendt, filozof društva, to ovako postavlja: „Cilj totalitarnog obrazovanja nikada nije bio da usadi uvjerenja, već da iskorijeni kapacitet da se ona formiraju.“³¹

Obrazovanje čovjeku treba dati moć da postavlja pronicljiva pitanja, iskorijeni svoje predrasude i odupre se indoktrinaciji.

Logičke greške narativa, uvjetovani mentaliteti, dihotomije i pogrešne prosudbe

U opću kategoriju „naučenih navika i uvjetovanih obrazaca razmišljanja“ možemo dodati i draž „logičke pogreške narativa“, tih neispravnih ali jednostavnih i primamljivih priča o prošlosti, koje se rađaju kao posljedica našeg stalnog nastojanja da shvatimo život.³² Potvrđeno je da je čak i „racionalna“ naučna zajednica sklona pristrasnom potvrđivanju. Jednako tako, iz psihologije percepcije znamo da ljudski um nastoji vidjeti ono što želi ili očekuje da vidi. Perceptivne sklonosti su, naravno, nužne i shvatljive. Bez brzih automatskih rutina koje se stvaraju usljed deduktivnog procesuiranja ne bismo mogli funkcionisati u svijetu, jer bismo se morali patiti s induktivnom analizom svega sa čim se prvi put sretnemo. Jasno je da ovakvo procesuiranje ima koristi za naše preživljavanje, te da nam je sama

30 Doris Lessing, *The Golden Notebook* (Harper Perennial, 2007).

31 Hanne Ardent, *Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1968), str. 168.

32 O problemu „narrativnih pogrešaka“ v. Nassim Nicholas Taleb, *The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable* (New York: Random House, 2007) i Daniel Kahneman, *Thinking, Fast and Slow* (London: Penguin Books, 2012).

dihotomizacija urođena donekle kao sredstvo pomoću kojeg donosimo procjene i odluke. S druge strane, kafanski filozof koji pomno izučava nevažne detalje svake tvrdnje, upija svaku kvalifikaciju, poštuje svaki stav i pada u očaj zbog i najmanjeg nesklada i razlike teško će ikada izaći iz svoje kafane. Ali moramo razlikovati pozitivnu dinamiku nama poznatih „priča“ koje nam pomažu da uspostavimo vezu i red u svijetu od njihovih negativnih posljedica u urođenoj ljudskoj tendenciji da prigrlimo pristrasni tribalizam, mržnju i predrasude.

Suprotstavljanje mehaničkom očuvanju jednodimenzionalnog razmišljanja i „propisa“ koji razdvajaju mora biti jedna od najbitnijih funkcija ne samo mislilaca i naučnika u prvoklasnim akademskim krugovima već i odgovornih novinara, komentatora i kulturalnih kritičara, obavezanih na nepristrano traganje za istinom i pronalaženje, povezivanje i kritičko procjenjivanje dokaza. I ova funkcija je uvijek značajnija od nekog pukog nadmetanja, čiji je cilj podrivanje drugog za vlastitu korist ili odbrana nekog stava po svaku cijenu, te je ukorijenjena u jednu intelektualno iskrenu kritičku raspravu s alternativnim viđenjima, suprotnim argumentima i dokazima, u službi postepenog rafiniranja ljudskog znanja. Jedan od temeljnih principa zapadne civilizacije potječe iz Platonove tvrdnje da je proces filozofske dijalektike potpuno drugačija i neprocjenljivo nadmoćnija forma od retorike kao sredstva uvjeravanja, što je danas sigurno jednako istinito kao i tada u njegovoj Akademiji.³³

Jedan od prvih deset rezultata koji su izlistani nakon što sam pretraživao riječi ‘moć obrazovanja’ pozivaju se na često citiranu frazu pripisanu Francisu Baconu, engleskom filozofu i državniku iz 17. stoljeća, da je znanje moć. Originalna latinska fraza (*Ipsa scientia potestas est* – Sâmo znanje je moć) nalazi se u njegovom djelu *Meditationes Sacrae* iz 1597, u kojem on pojašnjava ovo izjednačavanje znanja i moći idejom da znanje nije „puki argument niti ornament“.³⁴ Drugim riječima, kao rezultat njegove frustracije skolastičkom tradicijom, Bacon je želio iznova spojiti znanje s djelovanjem, kako bi na osnovu empirijskih principa proizveli praktično znanje za „korist i dobrobit čovjeka“.

S tim ciljem, tvrdi Bacon, umove moramo pročititi od predrasuda, uvjetovanja, lažnih ideja i neanaliziranih autoriteta – onoga što naziva “idolima ljudskog

33 O Platonovom učenju o superiornosti dijalektike nad retorikom, v. R. Wardy, “Rhetoric”, u *Greek Thought: A Guide to Classical Knowledge*, J. Brunschwig, i G. Lloyd (ur.) (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2000), str. 465. O dijalektici kao naprednom obliku ljudske misli, v. Kar Riegel, “Dialectic Operations: The Final Period of Cognitive Development”, *Human Development*, 16: 5 (1973) i James W. Fowler, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning* (San Francisco, CA: Harper and Row, 1981).

34 Francis Bacon, *Meditationes Sacrae* (1597) može se pročitati u faksimilskom izdanju Kessinger Publishing Co., 1996. i 2010. Bacon, *The Four Idols* (izvorno u *Novum Organum*) pojavljuje se u James D. Lester (ur.), *Plato's Heirs: Classic Essays* (Lincolnwood: NTC Publishing Group, 1996), str. 53–63.

uma”, koji remete i blijede istinsku prirodu stvari – i umjesto toga osloniti se na direktno iskustvo, percepciju, promatranje i „istinsko zaključivanje“ kao metode postizanja pouzdanog znanja. Neki od konkretnijih primjera Baconovih „idola“ koji ograničavaju naše poimanje jesu: nastojanje da se u svemu nađe obrazac, traženje dokaza da se potvrde već pretpostavljane ideje, uviđanje onoga što osoba očekuje da vidi, vjerovanje u ono u što želi da se vjeruje, generaliziranje, favoriziranje jednog gledišta nad drugim (npr. starih ideja nad novim, dijelova nad cjelinom, različitosti nad sličnostima ili obratno), te to što ne uviđamo da riječi mogu imati više od jednog značenja. Ovo je jedna izvanredna lista koja ima toliko savremenog prizvuka, jasno se poklapajući s nekim od savremenih istraživanja iz kognitivne psihologije i srodnih disciplina o prirodi uvjetovanja, predrasuda, potvrđne pristranosti i drugih prepreka učenju.

Što se tiče nastojanja da pravimo dihotomije, ono je jednako ukorijenjeno u obrazovni kontekst koliko i u različite domene ljudskog razmišljanja i djelovanja. Očiti primjeri jesu poznate zablude da je učenje napamet na neki način štetno za razmišljanje i razumijevanje, ili da je kreativnost nezavisna od postojećeg znanja.³⁵

Još jedna pogrešna ideja jeste da je specijalizacija, odn. akumuliranje detaljnog korpusa znanja, nekako suprotno širini i unakrsnoj povezanosti interdisciplinarnog ili multidisciplinarnog učenja. Veliki polihistori (uključujući i one koji su mene inspirirali) nisu ništa manje površni u svom znanju nego što su eksperti ograničeni tunelskim vidom, koji im ne dopušta da sagledaju širu sliku.

Razmotrimo sada jednu drugu pogrešku koju Bacon ističe – poremećenu percepciju realnosti stvorenu fiksiranim idejama i očekivanjima i popratno odbacivanje dokaza. Istraživanje koje je nedavno objavljeno u časopisu *Times*, prikladno naslovljeno „Indeks neznanja“, pokazalo je da sudionici prave šokantno pogrešne procjene u različitim kategorijama, uključujući i broj imigranata i muslimana u 14 zemalja.³⁶ Amerikanci koji su ispunili anketu, naprimjer, vjeruju da muslimani čine 15% populacije Sjedinjenih Država, dok je stvarna brojka samo 1%. Ljudima se konstantno serviraju senzacionalističke poruke u medijima o onome što ih brine, što onda stvara mentalitet sklon precjenjivanju.

Još jedan primjer velike zablude jeste pogrešno procjenjivanje nasilja potaknutog religijom. Nije mala stvar to što se, za razliku od sveprisutne pogrešne percepcije da je religija historijski bila glavni uzročnik nasilnih sukoba, procjenjuje da, u najgorem slučaju, religijski uzročnici zapravo čine manje od 3% od ukup-

35 O vrijednosti memoriziranja, v. Michael Knox Beran, “In Defense of Memorization”, *City Journal* (Summer 2004). O vezi između kreativnosti i znanja, v. Robert Weisberg, “Creativity and Knowledge: A Challenge to Theories”, u, *Handbook of Creativity*, Robert J. Sternberg (ur.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

36 Ipsos MORI istraživanje javnih percepcija utemeljeno je na 11.527 intervjuu u 14 zemalja i objavljeno je u *Timesu* 30. 10. 2014.

nog broja od 248 miliona žrtava u deset najgorih ratova, masakara i zvjerstava u historiji čovječanstva.

Ostvarivanje ljudskog potencijala

Uzimam kao aksiom ideju da se kvalitetno obrazovanje može zasnivati samo na zreloom razumijevanju punog dijapazona ljudskih moći i sposobnosti – fizičkih, čulnih, kognitivnih, perceptivnih, imaginativnih, emocionalnih, moralnih i duhovnih – imajući na umu da su s aspekta duhovnosti sve te moći i sposobnosti Božiji darovi i da „nema moći niti snage osim u Boga“ (*la havle ve la kuvvete illa billah*).

Koncept i praksa holističkog obrazovanja također su ključni za sveobuhvatnu viziju ljudskih sposobnosti u islamu. U više navrata u Kur'anu se potcrtava da koristimo sposobnosti koje su nam date da stječemo znanje i raspoznamo istinu. Ti darovi uključuju naša čula, koja nam daju mogućnost učenja putem direktnog opažanja i iskustva, ali kroz poduku; sposobnost promišljanja i *ratia* (*aql*), koja se zasniva na jeziku i omogućava nam da mislimo, propitujemo, analiziramo, definiramo, razlikujemo, konceptualiziramo, tvrdimo i uključujemo se u proces dijalektike; kapacitet za stvaranje veza i empatiju, koji su osnova aktivnog povezivanja s Drugim, propisanog u Kur'anu; više vještine „intelektualiziranja“, koje kombiniraju um i srce, obuhvatajući promišljanje i kontemplaciju (*tefekkur*); kreativnu maštu, koja koristi sposobnosti unutarnje percepcije i uvida; moralne sposobnosti usidrene u jednom kriteriju (*furqan*) koji nam omogućava da razlikujemo dobro od lošeg i preuzimamo ličnu i konačnu odgovornost za svoja djela; i nadasve nadmoćnu sposobnost svijesti o Bogu (*taqva*), taj osjećaj ljubavi, zadivljenosti i svijesti o Božijoj sveprisutnosti i želje za življenjem u svjetlu tog stanja.

Ovo je jedna integrirana vizija ljudskih sposobnosti koja nikada ne razdvaja racionalne od moći direktnog iskustva, moralnog vrednovanja i duhovne svijesti.

Engleska riječ ‘razvijati’ (*develop*) potječe od starofrancuske *des-* + *veloper*, ‘razmotati’, koncept koji je u skladu sa značenjem ‘voditi ili zaključiti’ iz latinskog *educere*, korijena engleske riječi *education* (‘obrazovanje’). Ideja „razmotavanja“ ukazuje na obrazovni proces koji obuhvata prisjećanje, aktiviranje, buđenje, prizivanje i isticanje unutarnjih kapaciteta koji su odraz esencijalne prirode koju je Bog utisnuo u sva ljudska bića i putem koje ih je obdario potencijalom da postanu Njegovi namjesnici (*halife*) na zemlji. Korijen engleske riječi *character* (‘ličnost’) potječe od grčke *kharakter*, što je instrument za označavanje, od glagola *kharassein* – ugravirati. Jedno od značenja te engleske riječi je i dalje oznaka u pisanju. Etimologijom otkrivamo poimanje inherentnog ljudskog karaktera kao

ugravanog, utisnutog ili urezanog u dušu, stvorenog od Boga, kako nam to Kur'an (95:4) kazuje, *fi absani taqvim – u skladu najljepšem*. Razvoj karaktera je, dakle, otkrivanje Božanskog otiska, realizacija potencijala, iskaz Božijih svojstava u ljudskom kapacitetu.

Detaljnije razmatrajući ideju Bogom dane ljudske „moći“ i „potencijala“, ako pretražujete riječi „ljudske moći“, među prvih pet od ukupno 258 miliona rezultata pretrage nalaze se sljedeće četiri stranice: 16 ljudi sa stvarnim nadnaravnim moćima; 16 mutantnih superheroja; 9 ljudi sa stvarnim mutantskim supermoćima X-mena, i 3 načina da steknete moći. Posljednje, namijenjeno „onima kojima naprosto nije dovoljno to što su obična ljudska bića“, sadrži gledanje u mraku, trčanje po zidovima, ubjeđivanje ljudi kontrolom podsvijesti, čitanje aura, razvijanje vidovitosti, astralna putovanja i psihokinezu. Utjecaj masovnih medija i popularne kulture ovdje je krajnje očigledan, ali fascinacija superherojima i nadnaravnim moćima također je pokazatelj duboke spoznaje ljudskog potencijala. Istovremeno se može reći da je neizbježno da ovakvo nešto cvjeta u vremenu kada cjelokupni potencijal ljudskog bića i puni domet ljudskih sposobnosti nisu skoro uopće prepoznati u prevladavajućoj kulturi niskih očekivanja, koja postoje kako u našem obrazovnom sistemu, tako i u društvu u cijelosti. Nesvjesni punog dometa svojih potencijala, možemo samo projicirati taj nedostatak svijesti na zamišljene i senzacionalizirane moći i bića.

Obrazovanje nam treba dati moći da prepoznamo potpuni potencijal ljudskih moći i sposobnosti te nas osposobiti da svjesno preuzmemo kontrolu nad njihovim razvojem u nama samima.

Izvrsnost s dušom

U filmu *Pod opsadom*, sa Stevenom Seagalom u glavnoj ulozi, Tommy Lee Jones igra ulogu zlikovca, nekadašnjeg CIA-inog agenta, prethodno uključenog u tajne operacije sa specijalnim snagama, koji otima američki ratni brod. On je jedan potpuno nemoralni luđak, ali CIA, na pitanje zašto su ga zaposlili, odgovora da je on, kako to oni kažu, vrsta „kreativnog mislioca“, koja može biti posebno korisna. Ovdje vidimo taj razdor između „kreativnosti“ i bilo kakvog višeg oblika ljudskog karaktera. Ovdje je kreativnost, umjesto kao aspekt ljudske izvrsnosti, predstavljena kao puka ingenioznost koja se koristi bez ikakve promišljene svrhe.

Godine 2010. našao sam se u jednoj, takoreći, nadrealnoj situaciji, kada sam držao govor na godišnjoj proslavi Bajrama u Goldman Sachs u Londonu, događaju koji se organizira u okviru njihovog programa „različitosti“. Nazvao sam svoj govor „Islam i ljudska izvrsnost“ i osmislio ga na temelju onoga što iznose kao svoje

vlastite biznis principe, uključujući (pored različitosti) profesionalizam, kreativnost i integritet. Počeo sam time kako pretpostavljam da svako u sali zna da će se u kinima uskoro prikazivati film *Wall Street 2: Money Never Sleeps*, nastavak filma *Wall Street* iz 1987. Ko bi mogao zaboraviti Micheala Douglasa u ulozi Gordona Gekka u tom filmu? Neke od Gekkovih ozloglašanih rečenica glase: „Pohlepa je dobra. – Ja ne stvaram ništa. Ja posjedujem. Mi, druže, postavljamo pravila. – Sve se vrti oko para, mali. Ostalo je razgovor. – Sve što vrijedi raditi, vrijedi raditi radi novca.“ Spomenuo sam intervju s Michaelom Douglasom iz prethodnog mjeseca u kojem je rekao kako su ga za vrijeme prvog filma 1987. mladi studenti biznisa salijetali uzvikujući: „Gordon Gekko! Kakva si ti faca, Gordone! Ti si razlog zbog kojeg se bavim novcem!“ Douglas je odmahnuo glavom i rekao: „I sjedim tu i govorim im: ‘Ne, ne – zaista, ne! Pogledajte taj film. Ja nisam osoba koja želite postati. Ja sam zlikovac.’ Nisu me shvatili. ‘Da, Gordone! Stvarno si super!’“ „Sada se pitam koliko je tih mladih MBA studenata koji su tada mislili da je Gordon tako super lik, sada na čelu tih istih kompanija“, dodao je Douglas.

Postoji velika razlika između profesionalizma i izvrsnosti. Na koncu, možemo govoriti o osobi čija je profesija biti plaćeni ubica, ali bilo bi itekako čudno reći da je Mario jedan izvrstan plaćeni ubica, osim ako nismo članovi mafije. Razlika je u tome što srž izvrsnosti nije samo stvar savladavanja vještine ili efikasnost obavljanja posla, već ona obuhvata izvrsnost ljudskog karaktera, a to ima moralnu i, u konačnici, duhovnu dimenziju.

Ovo je fundamentalna ideja u islamskoj tradiciji. Vizija „izvrsnosti“ koja je iskazana u arapskoj riječi *ihsan*, ustvari, ne može se odvojiti od dobročinstva, ljepote i vrline. U oblasti islamske umjetnosti, također se može napraviti ključna razlika između dvaju koncepata ljepote: onog subjektivnog i prolaznog (*džemal*) i drugog (*husn*) koji obuhvata ne samo estetsko značenje ljepote u svom veličanju „mjere i proporcije“ u stvaranju već i usko povezanu jednakost između onoga što je lijepo i onoga što je dobro. Ljepota je, dakle, neodvojiva od svojstava Božijeg savršenstva i moralnih vrlina, duhovne profinjenosti i izvrsnosti karaktera, koji su ljudski odrazi tih Bogom danih svojstava.

U Kur'anu su složenije sposobnosti uvijek isprepletene u jednoj holističkoj viziji onoga što čini potpuno ljudsko biće. Ta potpunost je temeljno značenje riječi 'integritet', koja potječe od latinske riječi *integer*, 'cijelo, potpuno, sveukupno'. S ovog stanovišta, razmišljanje, naprimjer, nije samo analitička, logička i usmjerena aktivnost koja se odvija u glavi i zbog koje cilj može uopće opravdati sredstvo, već je neodvojivo od inherentnog moralnog i diskriminatornog kapaciteta da se istina razlikuje od neistine, a dobro od lošega. Istinska izvrsnost je stoga utjelovljena i aktualizirana u principijelnom i lijepom ponašanju (*edeb*) kao i vještini i efikasnosti u savladavanju neke oblasti. U Goldman Sachs, u srcu ulice

Fleet, mogao sam se pozvati i na izjavu velikana grada Londona iz 18. stoljeća Samuela Johnsona – pjesnika, esejiste, moraliste, književnog kritičara, biografa, urednika i leksikografa, i vjerovatno najčuvenijeg književnika u engleskoj historiji. Živio je u četvrti Gough, odmah prekoputa. „Vrhovni cilj obrazovanja je“, piše on, „stručno raspoznavanje stvari, moć da razlikujete dobro od lošega, iskreno od lažnoga, i da birate dobro i iskreno umjesto lošeg i lažnog.“

Ova definicija se jasno preklapa s Asadovim prijevodom arapske riječi *furqan* – „standard ili kriterij za razlikovanje istine od neistine i ispravnog od pogrešnog“. Značenje moralne procjene također je prisutno u drugim arapskim riječima u Kur'anu koje označavaju sposobnost raspoznavanja i uviđanja. Riječ *al-ʿaraf*, koju Asad prevodi kao „sposobnost raspoznavanja“, ima istu konotaciju ‘percipiranje onoga što je ispravno’ kao i riječ *rushd*, ‘svijest o onome što je ispravno’. Riječ *basirah*, koja označava ‘sposobnost svjesnog razumijevanja na osnovu uvida’, također uključuje taj moralni kompas koji nam pruža osnovnu orijentaciju za spoznavanje istine. ‘Intelekt’ (*ʿaql*) sadrži ne samo jezičku sposobnost promišljanja i racionaliziranja (lat. *ratio*, grč. *dianoia*) već i viši organ moralne i duhovne inteligencije i uviđa (*intellectus*, *nous*). U detaljnom istraživanju koncepta ‘*aqla*, Karim Douglas Crow bilježi ponovnu pojavu termina ‘mudrost’ u novijim opisima ljudske inteligencije kako bi se označila „kombinacija društvene i moralne inteligencije, ta mješavina znanja i razumijevanja unutar vlastitog bića koje se ogleda u ličnom integritetu, savjesnosti i utjecajnom ponašanju“. On zaključuje da je jedna od ključnih komponenti koncepta „inteligencije“ izražena u pojmu ‘*aql*’ „etičko-spiritualna“. ³⁷

Raspoznavanje također seže mnogo dalje od onoga što Guy Claxton kategoriše kao „stanje d“ (stanje promišljenosti), vrsta inteligencije koja se bavi „odgonetanjem stvari, vaganjem prednosti i mahana, argumentiranjem i rješavanjem problema, načinom saznavanja koji se oslanja na razum i logiku, na promišljeno svjesno razmišljanje“. Claxton sam ističe da se to nezadovoljstvo pretpostavkom da je „stanje d“ suštinski element ljudske spoznaje ogleda u različitim alternativnim pristupima ideji inteligencije, kao što su Howard Gardnerove teorije „višestrukih inteligencija“ i Daniel Golemanova „emocionalna inteligencija“. ³⁸

Ovim alternativnim pristupima mogla bi se dodati i djela naučnika poput F. Davida Peata, koji je spojio antropologiju, historiju, lingvistiku, metafiziku, kosmologiju pa čak i kvantnu teoriju kako bi opisao način na koji se svjetonazori i autohtona učenja drevnih naroda znatno razlikuju od našeg poimanja svijeta koji je u nas usadila jednodimenzionalna zapadnjačka nauka. ³⁹

37 Karim Douglas Crow, “Between wisdom and reason: Aspects of ‘*Aql* (Mind-Cognition) in Early Islam”, *Islamica* 3:1 (ljetno 1999), str. 49–64.

38 Za Guy Claxtonova utjecajna stajališta o različitim vidovima razmišljanja, v. *Hare Brain Tortoise Mind: Why Intelligence Increases When you Think Less* (London: Fourth Estate, 1997).

39 F. David Peat istražuje autohtone nauke u svojoj *Blackfoot Physics* (London: Fourth Estate, 1994).

Naposljetku, pozvaću se na knjigu Harryja Lewisa *Izvršnost bez duše*, oštru kritiku visokog obrazovanja u Americi koju je dao bivši dekan Harvardskog koledža. Jedan od recenzenata iznosi stav mnogih učenjaka i stručnjaka da je visoko obrazovanje u Americi u krizi. „Univerzitetski kampusi“, tvrdi ovaj autor, „pretvorili su se u neprestane zabave, a mnogi krive same studente govoreći da je ova generacija lijena, da ih zanima samo zabava i da ne brinu ni o čemu drugom osim o samima sebi.“⁴⁰ Prema Lewisu, univerziteti u Americi (uključujući i Harvard) „zaboravili su da je osnovni posao dodiplomskog obrazovanja da ih kao tinejdžere preobrazi u odrasle ljude, da im pomogne da odrastu, da nauče ko su, da tragaju za višom svrhom svojih života i da napuste univerzitet kao bolja ljudska bića“. Lewis vjeruje da, zbog toga što studentima ne nude razlog da se obrazuju – što studente tjera da se bore s pronalaženjem smisla i svrhe – oni ne ispunjavaju svoju dužnost prema studentima i zemlji koja je u očajničkoj potrebi za dobro obrazovanim građanstvom. „Stari ideal liberalnog obrazovanja“, piše on, „živi još samo u imenu. Harvard više ne podučava stvarima koje će osloboditi ljudski um i duh.“

Da razjasnimo jednu stvar kada je u pitanju status Harvardskog koledža. To je jedna od dviju škola unutar Harvardskog univerziteta koje imaju dodiplomski program. Osnovan 1636. u Cambridgeu, Massachusetts, on je najstarija institucija visokog obrazovanja u Sjedinjenim Državama. Univerzitet Cambridge u Engleskoj, osnovan 1209. godine, naravno, mnogo je stariji, ali još je stariji univerzitet al-Qarawiyin u Fezu, Maroko, osnovan 859, koji se često navodi kao prvi univerzitet na svijetu. Godine 2014/15. Harvard je bio na 4. mjestu QS rang-liste svjetskih univerziteta, a 2. na THE (Times Higher Education) listi, dok je Cambridge bio na 2. i 5. mjestu istih lista. Najbolji univerzitet na prvoj rang-listi bio je Institut za tehnologiju iz Massachusettsa, a na drugoj iz Californije. Najbolji univerzitet u muslimanskom svijetu, prema ovom sistemu rangiranja, bio je Univerzitet Malaya (UM), na 15. mjestu, a iz arapskog svijeta nije bilo nijednog univerziteta među prvih 200.⁴¹

Takva statistika najčešće se predstavlja uz jadikovanje nad intelektualnom stagnacijom i oskudicom u proizvodnji znanja u muslimanskom svijetu, iako je bilo nekoliko opravdanih sumnji oko valjanosti rangiranja. Međutim, unatoč sumnjama, rangiranje je općeprihvaćena ocjena kvaliteta obrazovanja na univerzitetskom nivou i pokazatelj jedne teške krize koja je zahvatila muslimanska društva. Ipak, kritike poput Lewisove važan su korektiv pretpostavkama da je rješenje

40 Harry Lewisova kritika o gubljenju smisla, svrhe i etičkog kompasa u savremenom liberalnom obrazovanju u Americi nalazi se u njegovoj knjizi *Excellence Without A Soul: Does Liberal Education Have a Future?* (Public Affairs, 2007), a citat je od Dereka Mellebyja na stranici CPYU-a (Center for Parent/Youth Understanding).

41 QS rang-lista svjetskih univerziteta za 2014/15. dostupna na: <http://www.topuniversities.com/qs-world-university-rankings>, pristupljeno 7. 12. 2014.

za sve probleme u obrazovanju u muslimanskom svijetu slijepo oponašanje zapadnjačkih modela, kao da je glavni kriterij za „uspjeh“ „šepavih“ muslimanskih institucija uspinjanje na stepenicama svjetske scene koje su postavili međunarodni sistemi i kriteriji rangiranja.

Jedna od moći samog obrazovanja jeste da nam daje dubinu i širinu vidokruga kako bismo vidjeli da napredak ljudskog znanja nije jednosmjerna ulica. To nije stapanje jedne kulture ili stajališta u drugu, već integracija onoga što je najbolje iz svake kulture i civilizacije.

Obrazovanje nam treba dati moć da težimo ka univerzalnoj viziji izvrsnosti koja obuhvata istinu, smisao, svrhu i sve ono što nas čini potpunim ljudskim bićima.

CONTEXT

Prikazi knjiga / Book Review

Harun Karčić, *Kratki uvod u šerijat*, Sarajevo: Centar za napredne studije, 2017. Str. 168. ISBN 978-9958-022-47-0.

Šerijatsko pravo predstavlja sistematizovanu cjelinu vjerskih, moralnih i pravnih normi, stvorenih s primarnom obavezom da ponašanje muslimana usmjeravaju u prihvatljivom smjeru, te sankcionišu neadekvatne oblike ponašanja. Riječ je o pravnom sistemu iz skupine vjerskih prava koji svoju snagu primarno crpi iz Kur'ana (Božija objava) te sunneta poslanika Muhammeda, a.s. U Evropi i svijetu postoji više posebnih tijela koja se bave izučavanjem šerijata. Kao posebno važna mogu se navesti Evropsko vijeće za fetve i istraživanja, Akademija za istraživanja al-Azhara u Kairu, Islamska akademija za fikh u Džedi, turski Diyanet i mnogi drugi. Iako se šerijat i danas primjenjuje u velikoj mjeri, u vezi s njegovim pojedinim aspektima, naprimjer u vezi s primjenom tjelesnih kazni ili porodičnim pravom, postoje brojne dileme, što, u kombinaciji s rastom islamofobije i nepoznavanjem islama, stvara jednu iskrivljenu sliku o muslimanima. Iako postoji domaća, dosta obimna bibliografija o šerijatskom pravu, ipak je nedostajalo djelo koje bi, na jednom mjestu, sublimiralo najbitnija saznanja o islamskom pravu.

Stručan doprinos rješavanju spomenutog problema dao je dr. Harun Karčić knjigom *Kratki uvod u šerijat*, koja je koncipirana kao vodič namijenjen studentima, novinarima i istraživačima, ali i drugima čije se polje interesovanja odnosi na islamsko pravo i njegov historijat. Karčić je autor više članaka o islamu u savremenoj Bosni i Hercegovini, s akcentom na utjecaj Saudijske Arabije, Irana i Turske na tumačenje islama u BiH. Posebno se izdvajaju njegovi članci: „Islamic Revival in Post-socialist Bosnia and Herzegovina. International Actors and Activities“ (*Journal of Muslim Minority Studies*), „Globalisation and Islam in Bosnia: Foreign influences and their effects“ (*Totalitarian Movements and Political Religions*), „Sharia after the Arab Spring?“ (*Philosophy and Social Criticism*), „Applying Islamic Norms in Europe: The Example of Bosnian Muslims“ (*Journal of Muslim Minority Studies*), „From Mekteb-i-Nuwwab to the Faculty of Islamic Studies: A Short History of Bosnia's Leading Islamic Institution“ (*Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*), „Islamic Revival in Bosnia and Herzegovina 1992–2010“ (*Context: Časopis za interdisciplinarne studije*).

Knjiga *Kratki uvod u šerijat* sastoji se od sedam poglavlja. U uvodnom dijelu obrađena su osnovna pitanja u vezi sa šerijatom: njegovo definisanje, izvori, ciljevi ali i međusobni odnos s religijom i svjetovnim pravom (*kanuni*). Posebna je pažnja posvećena interakciji vjerskog i sekularnog zakonodavstva. To zakonodavstvo u muslimanskim zemljama egzistira u formi kanuna ili dekreta. Njima se regulišu ona pitanja o kojima u vjerskim propisima ne postoje konkretna pravna rješenja (izborni sistem, međudržavni odnosi, krivično procesno pravo). Autor je sve današnje muslimanske države podijelio u tri skupine: u prvu su smještene zemlje u kojima je šerijat jedini izvor prava. Tu su Iran i Pakistan, kao dvije islamske republike. U drugoj grupi nalaze se zemlje s mješovitim pravnim sistemima, u kojima se, osim šerijata, koristi i svjetovno zakonodavstvo koje mora biti u skladu s vjerskim pravom. Primjer takve države je Tunis. U posljednjoj kategoriji su države sa potpuno sekularizovanim pravnim sistemom koji u većini slučajeva inkriminiše primjenu šerijata (Turska).

U drugom poglavlju – „Tumačenje šerijata“ govori se o muftijama, poznavacima vjerskih tekstova i islamske tradicije. Njihova interpretatorska djelatnost manifestuje se u izdavanju *fetvi* – mišljenja o nekom religijskom pitanju ili problemu. Muftije mogu djelovati kao samostalni tumači (*mudžtehid*) te sami izvoditi zaključke o nekoj problematici, ili se mogu osloniti na stavove ranijih učenjaka (*mukalidi*). Na polju vjerskog tumačenja postoje četiri dominantne sunijske vjerske škole: hanefijska, šafijska, hanbelijska i malikijska, dok je u šiitskom Iranu prisutna džaferijska škola. U savremenoj šerijatskoj nauci govori se i o *fiqh el-ekallijjat*, odnosno učenju koje se primjenjuje nad muslimanima nastanjenim u zapadnoj Evropi i ostalim nemuslimanskim zemljama.

U trećem poglavlju – „Primjena šerijata“ predstavljena je djelatnost kadija – islamskih sudija. Oni su u skladu s postojećim vjerskim propisima rješavali pravne sporove muslimana kao i nemuslimana. Pored pravosudne, kadije su obavljale i niz drugih funkcija: od upisivanja vlasničkih i drugih stvarnih prava u zemljišne knjige, vođenja brige o vakufima, neuračunljivim osobama, izvršavanja testamenata itd. U ovom poglavlju poseban fokus stavljen je na primjenu tjelesnih kazni. Sva krivična djela podijeljena su u dvije grupe: u ona koja su usmjerena protiv Boga i ona koja su usmjerena protiv čovjeka. Djela uperena protiv Božijeg prava nazivaju se *hudud*; za njih nije bilo moguće dobiti oprost vladara te se nad njihovim počiniocima morala primijeniti sankcija. U ovu kategoriju spadaju kleveta, blud, krađa, konzumiranje alkohola i drumsko razbojništvo. Pored navedenih, ovdje se može svrstati i apostazija (napuštanje vjere) i oružana pobuna, ali o njihovoj pravnoj prirodi ne postoji jedinstven stav islamskih učenjaka. Iako su za navedena djela propisane tjelesne kazne, šerijat je propisao niz olakšavajućih okolnosti kako bi se njihova primjena izbjegla. Tako se osoba nije kažnjavala ukoliko je alkohol konzumirala u svojoj kući i

pritom se nije pojavljivala u javnosti u opijenom stanju, a ukoliko je krađu počinilo neuračunljivo ili siromašno lice, ono bi bilo oslobođeno krivičnog gonjenja. Blud, kao jedno od težih djela, zahtijevao je iskaze četvero svjedoka koji su, u više navrata, morali detaljno svjedočiti o svim okolnostima izvršenja ovog djela. Cijenjena su isključivo neposredna opažanja, dok informacije do kojih se posredno došlo od neke druge osobe nisu uzimane u obzir.

Četvrto poglavlje – „Šerijat i sekularno pravo“ problematizira usklađenost šerijata s modernom demokratijom te međunarodnim standardima ljudskih i humanitarnih prava. Autor je ovdje također razmatrao pristupe islamskih učenjaka problematici apostazije, tj. izlaska iz vjere. Iako se u ranoj islamskoj historiji za apostaziju izričala smrtna kazna, danas je pristup nešto drugačiji. Savremeni šerijatski pravници ističu da osobe koje su napustile islam a nastavljaju živjeti među muslimanima ili nemuslimanima s kojima postoje dobri odnosi ne treba da budu predmetom bilo kakvog fizičkog ili nekog drugog kažnjavanja. Jedinu legitimnu metu u slučaju rata predstavljaju lica koja, nakon apostazije, borave kod antimuslimanskih, neprijateljski nastrojenih grupa.

U petom poglavlju – „Šerijat i druge religije“ obrađena su u kratkim crtama vjerska prava drugih vjeroispovijesti, u prvom redu kanonsko pravo Katoličke crkve i jevrejsko pravo. Pripadnici ovih konfesija su u muslimanskim državama uživali status zaštićenih manjina (*ehl ez-zimme*). Između njih i islamskih vladara sklopljen je ugovor *akd ez-zimme*, kojim se nemuslimanima garantuje puna sigurnost života, vjeroispovijesti i imovine. Zauzvrat su oni prema islamskoj državi morali iskazivati pokornost i plaćati poseban porez – džizju. Radilo se o dažbini koju su u fiksnim iznosima plaćali slobodni muškarci, a žene, djeca, robovi i sveštenici bili su oslobođeni takve obaveze. Izmirivanjem ove dažbine nemuslimani su mogli koristiti spomenute garancije, u koje je spadalo i izuzimanje od odlaska u vojsku u slučaju rata. Ukoliko bi ove osobe pristupile vojnim redovima, bile bi oslobođene džizje. Islamski vladari su u situacijama kada bi procijenili da država nije u stanju zaštititi nemuslimansko stanovništvo uplaćenu džizju vraćali hrišćanskom i drugom stanovništvu.

U šestom poglavlju – „Šerijat i rat“ Karčić predstavlja koncept džihada kao i modaliteta vođenja rata prema dominantnim šerijatskim učenjima. Džihad (arap. ulaganje truda i napora na Božijem putu) može se voditi na tri načina: rukom, srcem i jezikom. On se može manifestovati kao oružani sukob isključivo kada muslimanska država proglasi rat protiv agresije i nepravde. Poznat je veliki džihad – protiv samog sebe ili šejtana i mali džihad, tačnije oružana pobuna koja se može voditi protiv neke druge zajednice ili unutar jednog kolektiva. Kada je riječ o vođenju ratnih sukoba, islam polazi od stava da je život Božiji dar, čije se pojedinačno oduzimanje posmatra kao ubistvo cijelog čovječanstva. Stoga šerijatsko

pravo propisuje tri slučaja opravdane oružane reakcije. Radi se o samoodbrani (pojedinačna opasnost), ratnom stanju (isključivo protiv legitimne vojne mete) i situaciji kada muslimanska država izriče prekršaje za kršenje šerijatskog prava. Strogo je zabranjeno napadati djecu, žene, sveštenike, starije i nemoćne osobe, a civilni te vjerski objekti uživaju posebnu zaštitu. Danas postoje brojne radikalne islamske struje i grupe koje vrše oružane terorističke napade na civile pozivajući se na pojedinačna i često pogrešna tumačenja kur'anskih ajeta. Ekstremisti uporište za svoja djela pronalaze u nekadašnjoj podjeli svijeta na zemlje islama (*dar el-islam*) i zemlje rata (*dar el-harb*). Riječ je o starom i napuštenom konceptu po kojem se muslimani nalaze u stalnom sukobu s nemuslimanima, što implicira da se islam nalazi u stanju konstantne opasnosti. Moderni muslimanski svijet poprište je brojnih kriza, sukoba, građanskih ratova i napetosti. Karčić ističe da je ovakvo stanje produkt djelovanja većeg broja društvenih, političkih i historijskih faktora. U prvom redu je to kolonijalna prošlost mnogih zemalja sa često vještački kreiranim granicama, što je dovelo do parcijalizacije raznih naroda i plemena u više zemalja. To je slučaj s Kašmirom, Zapadnom Saharom, Palestinom, kao i Libanom, koji je nastao kao rezultat francuskih htjenja da se formira arapska država s većinskim hrišćanskim stanovništvom. Drugi razlog su autokratski režimi, koji su se brutalno obračunavali s političkim neistomišljenicima i opozicijom. U uvjetima društvene nejednakosti, gušenja osnovnih sloboda, nezadovoljno stanovništvo nerijetko je bilo primorano svoja neslaganja s vlastima iskazivati buntom i oružanim putem. Tako su u sirijskoj Hami 1982. izbile demonstracije protiv diktature predsjednika Hafeza al-Assada, a 1977. u Kairu zbog poskupljenja hljeba. Autor naglašava da su diktatori često bili sekularno orijentisani, što je dovodilo do progona islamskih aktivista 70-ih i 80-ih godina. Treći problem je dugotrajni intervencionizam velikih sila u politička i druga dešavanja u muslimanskom svijetu.

U posljednjem poglavlju – „Šerijat i muslimani na Zapadu“ postavljaju se pitanja načina poštovanja šerijata u nemuslimanskim zemljama, njegove interakcije s evropskim pravnim sistemima kroz međunarodno privatno pravo i autoritetima ovlaštenim za tumačenje islamskog prava u Evropi. Savremeni šerijatski učenjaci smatraju da su se muslimani koji žive u nemuslimanskim državama dužni pridržavati svih njihovih zakona, ali istovremeno poštovati šerijat. Smatra se da je dobivanjem vize ili državljanstva jedne takve države musliman s istom zaključio svojevrсни ugovor o međusobnom uvažavanju, a takvi se sporazumi moraju primjenjivati. Jediní slučaj iskazivanja neposlušnosti prema nemuslimanskom autoritetu bio bi prisiljavanje muslimana na kršenje šerijatskih pravnih propisa. U okviru ovog poglavlja Karčić je izučavao modalitete primjene vjerskog prava u okruženju sekularnog političko-pravnog sistema. Kao primjer je uzeta Bosna i Hercegovina, gdje se, u granicama postojećeg zakonodavstva, mogu u određenoj

mjeri primijeniti islamske norme. To je pristuno na polju sklapanja šerijatskog braka, razvoda, mehra, medijacije, islamskog bankarstva, nasljeđivanja, osnivanja vakufa i usvajanja djece. Kada je riječ o tumačenju šerijata u Evropi, postoje različita rješenja. U zapadnobalkanskim zemljama (Bosna i Hercegovina, Srbija, Kosovo, Makedonija, Srbija) egzistiraju institucionalizovane vjerske zajednice s jedinstvenim autoritetima za interpretaciju islamskih propisa. Ipak, pod raznim utjecajima, kao i s povratkom brojnih balkanskih studenata s bliskoistočnih univerziteta, dolazi i do manifestovanja različitih vjerskih struja. To je, između ostalog, utjecalo na pojavu paradžemata kao konkurentnih autoriteta.

Karčić je, uz racionalan i kritički pristup, nastojao da, kako je u predgovoru knjige istaknuto, “šerijat prikaže kao jedan od brojnih pravnih sistema uz analizu njegove interakcije sa savremenim izazovima XXI vijeka”. Značaj ove knjige ogleda se prvenstveno u velikom broju pitanja i šerijatskih fenomena za koje je autor pružio jezgrovite i kompetentne odgovore. Jednostavan i razumljiv jezik čine je preporučljivom i široj javnosti. Inspirativna je za dalja istraživanja šerijata, tematska, stručna i intelektualna pregrnuća.

Sead Bandžović

Ahmed Essa, Othman Ali, *Studije o islamskoj civilizaciji: muslimanski doprinos renesansi*. Sarajevo: Centar za napredne studije, 2016. Str. 294. ISBN 978-9958-022-34-0.

Knjiga *Studies in Islamic Civilization: The Muslim Contribution to the Renaissance* objavljena je na engleskom jeziku 2010. godine. Prijevod na bosanski priredio je 2016. godine Munir Drkić u izdanju *Centra za napredne studije*. Izdanje na bosanskom jeziku donosi i riječ prvobitnog izdavača knjige na engleskom jeziku, Internacionalnog instituta za islamsku misao, u kojoj se objašnjavaju razlozi zbog kojih se Institut odlučio na ovu i njoj slične publikacije. Jedan od navedenih razloga jeste i neobična pozicija muslimana danas jer se posmatraju kroz prizmu njihove „lascivne, nasilju sklone i općenito nepoželjne pređašnje kulture“. Takav trend toliko je zastupljen da se dostignuća islamske kulture rijetko nazivaju „civilizacijom“. Knjiga *Studije o islamskoj civilizaciji* pokušava ispraviti takvu pogrešnu sliku, ukloniti predrasude prisutne na Zapadu, iznoseći argumente koji potvrđuju tezu da bi se renesansa na Zapadu teško desila bez doprinosa islamske civilizacije u srednjem vijeku – koji se u Evropi tako često označava kao *mračno doba*. Paralelno s trajanjem *mračnog doba* egzistira hiljadugodišnja islamska civilizacija, koja se širila na impozantnom prostoru. Ta civilizacija spasila je antičko znanje, koje bi inače ili bilo izgubljeno ili se ne bi koristilo i unapređivalo stotinama godina. Zbog svega navedenog, ovakva je publikacija dobrodošla i za čitatelje u Bosni i Hercegovini.

Knjiga se sastoji od petnaest poglavlja. U prvim poglavljima pratimo pojavu islama, uspostavu prve muslimanske zajednice i njeno teritorijalno širenje na tri kontinenta. Tu nalazimo opisan i islamski fenomen koji predstavlja srž dostignuća islamske civilizacije: potragu za znanjem. Ovaj fenomen, sadržan u prvim riječima Objave, predstavlja univerzalni motiv muslimana – vjersku obavezu da šire, produbljuju svoje znanje i njime razvijaju zajednicu. Poglavlja koja slijede prikazuju kako su širenje islamske misli, način uređenja države, organizacija života, razvoj trgovine, tehnologije, prirodnih nauka, medicine i naposljetku književnosti i umjetnosti pratili teritorijalnu ekspanziju muslimanske zajednice.

Autori knjige ne osporavaju činjenicu da su muslimani na arapski jezik previeli i preuzeli tekovine civilizacija koje su im prethodile, ali su u ovoj studiji iznese-ni brojni argumenti koji pokazuju da islamska civilizacija nije samo posuđivala, nego i značajno unapređivala znanja i u vremenu koje se u Evropi naziva mrač-no izgradila most između Istoka i Zapada. Islamska civilizacija tako predstavlja kontinuitet između pada Zapadnog rimskog carstva i procvata Evrope u periodu renesanse.

Dok se čita ova knjiga, mogu se povući i neke paralele između onoga što nazivamo zapadnom/antičkom civilizacijom i onoga što nazivamo islamskom civilizacijom. Naprimjer, slično kao što su latinski i grčki jezik bili *lingua franca* rimskog svijeta, tako je i arapski jezik imao primat u islamskom svijetu. Izučavanje arapskog jezika kao jezika Kur'ana jedna je od prvih grana znanosti koje su se razvile u islamskom svijetu, a prije osnivanja zvaničnih obrazovnih institucija – medresa, džamije su bile centri obrazovanja. Obrazovanje i opismenjavanje bilo je dostupno širokom sloju ljudi, nasuprot Evropi, u kojoj su tada pismeni bili samo svećenici. Širenje islama i islamske civilizacije doprinijelo je da se tada poznati Svijet upozna s nekim kulturama koje su danas prihvaćene kao zajedničke: naranča, špinat i patlidžan nisu bili široko poznati u Evropi prije islama. Muslimani su zaslužni i za širenje namirnice koja je danas u svakodnevnoj upotrebi – šećera, čemu svjedoči i porijeklo riječi šećer od arapskog *sukkar*. Šećer je bio ograničen samo na istočne dijelove Azije sve dok ga muslimani nisu proširili do Sicilije i Španije. Čitajući knjigu doznajemo i o drugim doprinosima muslimana: u proizvodnji parfema, u razvoju prirodnih nauka – el-Battani, jedan od najvećih muslimanskih astronoma, naprimjer, odbacio je Ptolomejeva objašnjenja o nepravilnim kretanjima planeta, fizičari Ibn Hejsam i el-Kindi uveliko su doprinijeli i proširili dotadašnja znanja iz domena fizike. Muslimani su na jednom mjestu okupili znanja Kine, Indije, Perzije, Rima, Grčke i Bizanta. Nisu bili isključivi i nisu odbijali znanja samo zato što su dolazila od nemuslimana. Naprotiv, oni su prevodili djela i težili da ovladaju dostignućima svojih prethodnika i da ih unaprijede. Još jedna oblast izučavanja koja se i danas zove po svojoj arapskoj inačici jeste alhemija, čijem su razvoju također doprinijeli muslimani. Danas su na Zapadu više-manje poznati matematičar i astronom Omer Hajjam (možda više kao književnik), zatim ljekari Ibn Sina i Razi, čiji su doprinosi razvoju medicine korišteni do savremenih doba u Evropi. Jedna od zanimljivosti jeste i veliki doprinos islama položaju žena, koje postaju ravnopravni članovi zajednice pa se javljaju i imena žena naučnica, naprimjer beduinka Zejneb bavila se medicinom. Posljednji aspekt kojim se djelo bavi jesu književnost i umjetnost. Književnost je vrlo rano postala respektabilna i javljaju se pjesnici i pjesnikinje koji pjevaju prvo na arapskom a onda i na perzijskom jeziku. Na arapskom su nastala djela *Hiljadu*

i jedna noć i *Kelila i Dimna*, kao najpoznatiji primjeri, a perzijski je jezik djela Hafiza Širazija i Mevlane Dželaludina Rumija, koji su ostavili neizbrisiv utjecaj na zapadne književnike kao što su Goethe, Gibbon i Emerson.

Gradnjom džamija – mjesta za molitvu i vladarskih palača muslimani su ostavili svoj trag i u arhitekturi. I danas u Španiji postoje džamija u Kordobi i palača Alhambra kao svjedoci islamske umjetnosti. Često su zanemarene i marginalizirane druge grane umjetnosti koje su muslimani njegovali: kaligrafija i oslikavanje knjiga prednjače među njima. U islamu nije dozvoljeno slikanje likova, pa su muslimani svoj talenat izražavali kroz krasopis pri ispisivanju knjiga te ukrašavanje stranica različitim biljnim motivima. Pred kraj knjige nalazi se poglavlje koje govori o Osmanlijama, posljednjoj velikoj muslimanskoj dinastiji i njihovim doprinosima, a u posljednjem poglavlju dat je sintetički pregled muslimanskog doprinosa renesansi i to u različitim oblastima nauke i umjetnosti.

Ovo djelo napisano je kao sinteza do tada objavljenih djela zapadnih učenjaka, mahom muslimana porijeklom, koji su se bavili različitim aspektima islamske civilizacije. Također, knjiga je napisana iz muslimanske perspektive ali se oslanja na djela zapadnih učenjaka kako bi muslimanski doprinos renesansi postao sastavni dio opće, svjetske historije. Razloge za to što se doprinos muslimana ne tretira dovoljno često u nauci treba tražiti u trenutnoj situaciji u muslimanskom svijetu, koja ne pruža baš mnogo mogućnosti za bavljenje naučnim radom, a, s druge strane, zapadna nauka je previše *evropocentrična*. Ova studija dopuna je sličnim tekstovima koji pokušavaju rasvijetliti doprinose islamske civilizacije, među kojima se ističu radovi Ismaila al-Faruqija. Ona je dobro polazište za čitatelja koji ima malo predznanja koje želi proširiti. Reference date u fusnotama i u bibliografiji odlično su polazište za nekoga koga zanima samo jedan aspekt muslimanskog doprinosa. Krajem 2019. godine iz štampe je izašlo i ćirilčno izdanje ovog djela, u izdanju Balkanskog centra za Bliski istok, Beograd uz podršku Centra za napredne studije, Sarajevo.

Emina Mostić

CONTEXT

Uputstva autorima

Tematika

Context: Časopis za interdisciplinarnu studiju je recenzirani, naučni časopis posvećen unapređenju interdisciplinarnih istraživanja najurgentnijih društvenih i političkih tema našeg vremena kao što su posljedice ubrzane globalizacije, pluralizam i raznolikost, ljudska prava i slobode, održivi razvoj i međureligijska susretanja. Pozivamo istraživače u humanističkim i društvenim naukama da daju doprinos boljem razumijevanju glavnih moralnih i etičkih problema kroz kreativnu razmjenu ideja, gledišta i metodologija. U nastojanju da premostimo razlike među kulturama, u ovom časopisu objavljujvat 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 mlađe naučnike, na počecima karijere, da dostavljaju svoje radove.

Etički i pravni uvjeti

Podnošenje rukopisa za objavljivanje u *Contextu* podrazumijeva sljedeće:

1. Svi autori saglasni su u pogledu sadržaja rukopisa i njegovog objavljivanja u časopisu.
2. Sadržaj rukopisa je prešutno ili eksplicitno odobren od odgovornih rukovodilaca institucije u kojoj je istraživanje provedeno.
3. Rukopis nije prethodno objavljiv, 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*, 16:2 (1992), 142–153. [John Smith, „Article in Journal“, *Journal Name*, 16:2 (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 latiničnim pismima navoditi transliterirane, s prijevodom na jezik na kojem je rad pisan, kao gore.
8. Koristiti samo fusnote i označavati ih brojevima (a ne latiničnim slovima). Kada se u glavnom tekstu spominje referenca iz fusnote, potrebno je da broj kojim je označena prati neki interpunkcijski znak.

Slike

Dijagrami, grafikoni, mape, nacrti i drugi crteži moraju se predati u formatiranom obliku. Mora se dati popis potpisa pod slikama označenih kao Slika 1, Slika 2, itd., uključujući odgovarajuće priznanje autorskih prava. Fotografije se dostavljaju u elektronskom formatu (JPEG ili TIFF) i moraju imati minimalno 300 dpl. Za sve ilustracije na koje postoje autorska prava autori moraju pribaviti odgovarajuće saglasnosti od njihovih vlasnika.

Opće upute za oblikovanje rada

- Autor prvenstveno mora biti dosljedan. U cijelom radu mora se pridržavati pravopisa; organizacija rukopisa (naslovi i podnaslovi) mora biti razgovijetna.
- Ako autor nije izvorni govornik engleskog jezika, preporučuje se da verziju rukopisa na engleskom provjeri izvorni govornik.
- Navodnici: Polunavodnici (‘ ’) se koriste za isticanje riječi, pojmova ili kratkih fraza unutar teksta. Direktni citati koji sadrže manje od dvadeset i pet riječi stavljaju se pod navodnike („ “). Pod navodnike se stavljaju i naslovi članaka iz časopisa i referentnih djela. Veći dijelovi citiranog teksta

(npr. više od dva retka) pišu se u posebnom odjeljku, uvučenom 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*, 16:2 (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
From Islamic Religious Education to Peacebuilding in Germany's State Schools	7
<i>Jörg Imran Schröter</i>	
Teaching Islamic Law at Public Universities in the Countries of the Former Yugoslavia.....	27
<i>Ehlimana Memišević</i>	
Islamic Studies: Challenges and the Future	47
<i>Ataullah Siddiqui</i>	
Constructing the internal enemy: A discourse analysis of the representation of Islam and Muslims in Bosnian media	55
<i>Harun Karčić</i>	
Rizgjimi i Islamit nëpërmjet tendencave të Texhdid-it (Ripërtëritjes) dhe Islah-ut (Reformimit) në Shqipërinë post-komuniste.....	91
<i>Fatmir Shehu dhe Bukuri Zejno</i>	
Pregled savremene arapske naučne literature o upotrebi israilijata u tumačenju Kur'ana.....	107
<i>Kareem Rosshandler</i>	
Moć obrazovanja	125
<i>Jeremy Henzell-Thomas</i>	
Prikazi knjiga / Book Review	149
Uputstva autorima.....	161
Instructions for Authors.....	165

