

CONTEXT

JOURNAL OF
INTERDISCIPLINARY STUDIES

■ VOLUME 12
NUMBER 1
2025

ČASOPIS ZA
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE

■ GODINA 12
BROJ 1
2025.

ISSN 2303-6966



9 772303 695801

CNS
CENTAR ZA NAPREDNE STUDIJE
CENTER FOR ADVANCED STUDIES
SARAJEVO

CONTEXT

Journal of
Interdisciplinary Studies

Časopis za
interdisciplinarne studije

CONTEXT

Časopis za
interdisciplinarnu studiju

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

REDAKCIJA

Ahmet Alibašić, *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, *Centar za napredne studije, saradnik*
Arif Abdullah, *Istraživački centar, Visoki islamski institut u Sofiji*
Elmira Akhmetova, *Freiburg institut za napredne studije, Univerzitet Freiburg*
Emin Poljarević, *Teološki fakultet, Univerzitet Uppsala*
Ardian Muhaj, *Albanski institut za islamsku misao i civilizaciju*
Wolfgang Johan Bauer, *Institut za islamsku teologiju, Univerzitet Osnabrück*

SAVJET ČASOPISA

Munir Mujić, *Filozofski 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 <https://cns.ba/contextojs/index.php/context/about/submissions>

ADRESA

Context: Časopis za interdisciplinarnu studiju
Centar za napredne studije
Marka Marulića 2C, Sarajevo 71000
Bosna i Hercegovina
E-mail: context@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, 71000 Sarajevo, Bosna i Hercegovina, tel: +387 33 716 040, fax: +387 33 716 041, email: context@cns.ba.

Slobodan online pristup časopisu na: <https://cns.ba/contextojs/index.php/context/index>.

© Centar za napredne studije, Sarajevo, Bosna i Hercegovina.

CONTEXT

Journal of
Interdisciplinary Studies ■ VOLUME 12
NUMBER 1
2025

Časopis za
interdisciplinarne studije ■ GODINA 12
BROJ 1
2025.

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, *Center for Advanced Studies*, Associate
Arif Abdullah, *Research Center, Higher Islamic Institute in Sofia*
Elmira Akhmetova, *Freiburg Institute for Advanced Studies, Freiburg University*
Emin Poljarević, *Faculty of Theology, Uppsala University*
Ardian Muhaj, *Albanian Institute of Islamic Thought and Civilization*
Wolfgang Johan Bauer, *Institute for Islamic Theology, Osnabrück University*

ADVISORY BOARD

Munir Mujić, *Faculty of Philosophy, University of Sarajevo*
Nusret Isanović, *Faculty of Islamic Studies, University of Sarajevo*
Omer Spašić, *Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences,
International Islamic University Malaysia*

SUBMISSION GUIDELINES

For detailed instructions, please visit the journal's homepage at
<https://cns.ba/contextojs/index.php/context/about/submissions>

CORRESPONDENCE

Context: Journal of Interdisciplinary Studies
Center for Advanced Studies
Marka Marulića 2C, Sarajevo 71000
Bosnia and Herzegovina
E: context@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 71000, Bosnia and Herzegovina, tel: +387 33 716 040, fax: +387 33 716 041, email: context@cns.ba.

For detailed instructions, please visit the journal's homepage at <https://cns.ba/contextojs/index.php/context/index>.

© Center for Advanced Studies, Sarajevo, Bosnia and Herzegovina.

CONTEXT

Članci i rasprave / Articles

Islamsko nasljedno pravo u evropskom kontekstu: pravna prilagodba i sociokulturni izazovi u fikhu Evropskog vijeća za fetve i istraživanja

Nedim Begović

Univerzitet u Sarajevu - Fakultet islamskih nauka
nedim.begovic@fin.unsa.ba  orcid.org/0009-0006-2868-5613

Sažetak

Ovaj članak istražuje kako Evropsko vijeće za fetve i istraživanja (EVFI) pristupa složenom pitanju integracije islamskih normi o nasljeđivanju u evropskom kontekstu, razmatrajući pravne i sociokulturne izazove s kojima se susreće na tom putu. Predmet analize jesu tumačenja islamskih normi o nasljeđivanju koja su prezentirana u rezolucijama (*kararat*), stručnim pravnim mišljenjima (*fetava*) i preporukama (*tevsijjat*) EVFI-ja. Tvrdi se da EVFI posmatra integraciju islamskih normi o nasljeđivanju u evropskom kontekstu uglavnom kroz prizmu pravne prilagodbe, ne pokazujući dovoljnu osjetljivost prema sociokulturnim faktorima uključenim u proces integracije, što može rezultirati odsustvom adekvatne kontekstualizacije fikha u društvenoj stvarnosti (*el-vaki'*) evropskih muslimanskih zajednica.

Ključne riječi: islamsko nasljedno pravo, islamske norme, fikh manjina, Evropsko vijeće za fetve i istraživanja, pravna prilagodba, sociokulturni izazovi, evropski zakoni, evropski običaj

Uvod

U literaturi koja se bavi proučavanjem interakcije religijskog i sekularnog prava identifikovani su različiti modeli primjene šerijata, tj. islamskog normativnog sistema, unutar evropskih pravnih okvira. Oni se kreću u rasponu od priznanja šerijata kao posebnog prava muslimanske manjine, preko primjene šerijata kao nacionalnog prava muslimanskih rezidenata, do aktualizacije šerijatskih normi u okviru državnih sekularnih zakona.¹ Ostaci prvog modela, koji je stoljećima bio prisutan u nekoliko balkanskih država, vidljivi su danas jedino u Grčkoj. Na osnovu odredbi Lozanskog sporazuma iz 1923, islamsko pravo i dalje se primjenjuje na muslimansko stanovništvo u grčkoj regiji Zapadna Trakija u pitanjima ličnog statusa (brak, razvod i nasljeđivanje). Međutim, u januaru 2018. grčki parlament usvojio je zakon kojim je predvidio pravo pripadnika muslimanske manjine u Zapadnoj Trakiji da biraju između primjene odredaba grčkog Građanskog zakonika i islamskog nasljednog prava prilikom diobe zaostavštine. Iste godine Evropski sud za ljudska prava u predmetu *Molla Sali protiv Grčke* presudio je da bi negiranje mogućnosti izbora između primjene religijskog i građanskog prava predstavljalo oblik diskriminacije koja je zabranjena članom 14. Evropske konvencije o ljudskim pravima.² Kad je riječ o primjeni šerijata kao nacionalnog prava muslimanskih rezidenata, ona se ostvaruje kroz mehanizam međunarodnog privatnog prava, pod uvjetom da je o tome potpisan sporazum između određene evropske i muslimanske države.³ Treći model uključuje primjenu islamskih normi u skladu s ustavnim i zakonskim garancijama prava na slobodu religije ili dispozitivnim normama sekularnih zakona. Posebno je relevantan za fikih muslimanskih manjina (*fikh el-ekallijat el-muslima*), kontekstualnu islamsku jurisprudenciju koja, na temelju originalnih naučnih istraživanja, nastoji pružiti društveno relevantne odgovore na pitanja i izazove teološke i vjerskoppravne naravi s kojima se susreću muslimanski pojedinci, institucije i zajednice u liberalnodemokratskim zapadnim društvima.

Evropsko vijeće za fetve i istraživanja (EVFI ili Vijeće) predstavlja vodeću ustanovu kolektivnog idžtihada koja je posvećena promoviranju i razvoju projekta fikha manjina. U svom radu, Vijeće se oslanja na priznate izvore šerijata (*mesadir eš-šeri'a*) i pravila klasične islamske pravne teorije (*usul el-fikh*), ali i sveukupno

1 V. npr. Nedim Begović, *Vjerska sloboda i muslimanske manjine u Evropi* (Sarajevo: El-Kalem, 2015), str. 178-253.

2 V. Maurits Berger, „The Last Shari'a Court in Europe: On Molla Sali v. Greece”, *Journal of Islamic Law*, 1:1 (2020), dostupno na: <https://journalofislamiclaw.com/current/article/view/berger>, pristupljeno 28. 4. 2024.

3 V. npr. Mosa Sayed, „The Accommodation of Minority Customs in Sweden: The Islamic Law of Inheritance as an Example”, *European Journal of Law Reform*, 12:3-4 (2010), str. 327-328.

islamsko pravno naslijeđe (*et-turas el-fikhi el-islami*). Istovremeno, Vijeće u svojim istraživanjima i rezolucijama naglašava važnost poznavanja lokalnih zakonskih okvira, kulturnih normi i društvenih okolnosti da bi se muslimanima pružile smjernice kako da prakticiraju svoju vjeru u harmoniji s evropskim društvima.⁴ Suštinski zadatak ovog tijela jeste da osigura ne samo pravnu prilagodljivost i relevantnost fikha nego i da ojača koheziju između muslimanskih zajednica u evropskom prostoru, pružajući primjer fleksibilnog i kontekstualno osjetljivog pristupa islamskom pravu.

U postojećoj literaturi izostali su napor da se istraži tumačenje islamskih normi o nasljeđivanju u fikhu EVFI-ja.⁵ Ovaj članak istražuje kako Vijeće pristupa složenom pitanju integracije islamskih normi o nasljeđivanju u evropskom kontekstu, razmatrajući pravne i sociokulturne izazove⁶ s kojima se suočava u tom nastojanju. Predmet analize jesu tumačenja islamskih normi o nasljeđivanju koja su prezentirana u rezolucijama (*kararat*), stručnim pravnim mišljenjima (*fetava*) i preporukama (*tevsijjat*) EVFI-ja.⁷ Do sada je EVFI usvojio četiri rezolucije⁸ i pet fetvi⁹ te nekoliko ponovljenih preporuka koje se tiču tematike nasljeđivanja

4 V. Begović, *Vjerska sloboda*, str. 64-65, 68; EVFI, *Al-Bayan al-khitami li al-dawra al-'adiya al-rabi'a va al-thalathin* [Završna deklaracija 34. redovnog zasjedanja], Istanbul, 11-15. novembar 2023; Alexandre Vasconcelos Caiero, *Fatwas for European Muslims: The Minority Fiqh Project and the Integration of Islam in Europe* (doktorska disertacija), str. 206-211, 220-228.

5 U radu koristimo frazu „islamske norme” u značenju pravnih i religijsko-etičkih normi islama koje usmjeravaju društveno ponašanje muslimana uporedo sa državnim zakonima u evropskom kontekstu. Nasuprot tome, pojam „zakon” koristi se za označavanje normativnog sistema koji uživa državnu sankciju. Za razlikovanje pojmova „zakon” i „norme” v. Maleiha Malik, *Muslim Legal Norms and the Integration of European Muslims* (EUI Working Papers RSCAS 2009/29), str. 2; Harun Karčić, *Šerijat i pravni pluralizam u Evropi: Primjeri koegzistencije religijskog i sekularnog prava na Starom kontinentu* (Sarajevo: Centar za napredne studije, 2018), str. 32-33.

6 Termin „sociokulturni” koristi se u pravnim studijama koje manifestiraju antropološko usmjerenje u pravnoj nauci, naglašavajući važnost proučavanja interakcije između prava i društva, odn. prava i kulture za kritičko promišljanje o pravu ili pravnim normama. V. „Sociocultural Legal Studies (Law & Society)”, dostupno na: <https://www.rewi.hu-berlin.de/en/lf/l/bs/dae/knowledge/law-and-society-legal-cultures>, pristupljeno 26. 12. 2024; Fikret Karčić, *Pravno-historijske studije* (Sarajevo: Centar za napredne studije, 2016), str. 11-13. Pod sociokulturnim izazovima u ovom istraživanju podrazumijevaju se napetosti, konflikti ili poteškoće koje se javljaju u prilagodavanju, razumijevanju i integraciji različitih normi, vrijednosti, uvjerenja i praksi u evropskom društvenom i kulturnom kontekstu. Naprimjer, transformacija organizacije porodičnog života, ravnopravnost muškarca i žene, značajnije prisustvo međureligijskih porodica i dr. predstavljaju sociokulturne izazove za fikh muslimanskih manjina u evropskom kontekstu.

7 Terminološka odrednica „odluke EVFI (Vijeća)” u ovom članku obuhvata sve tri vrste dokumenata koje ova ustanova izdaje, tj. rezolucije, fetve i preporuke. Za pojašnjenje razlike između triju termina v. Begović, *Vjerska sloboda*, str. 66-67.

8 EVFI, Rezolucija br. 5/1, „Nasljeđivanje srodnika nemuslimana od strane muslimana”; Rezolucija br. 28/1 „Oporuka i zaostavština u šerijatu i državnom pravu”; Rezolucija br. 33/1, „Propisi o oporuci u korist roditelja i rođaka koji ne nasljeđuju, o oporuci u korist nasljednika i oporuci između muslimana i nemuslimana” i Rezolucija br. 33/2, „Nasljedstvo žene u islamu”. Prilikom citiranja odluka EVFI-ja, prvi broj označava broj redovnog zasjedanja ovog tijela, a drugi broj označava broj rezolucije, odn. fetve.

9 EVFI, Fetva br. 27/9, „Da li se porez na zaostavštinu tretira kao dug?”; Fetva br. 32/9, „Oporuka koja je suprotna šerijatu”, Fetva br. 32/10, „Da li naknada štete zbog nesreće (na radu) ulazi u zaostavštinu?” Preostale dvije fetve navedene su u fusnoti br. 11.

i oporuke.¹⁰ S izuzetkom dviju fetvi,¹¹ ove odluke relevantne su za razmatranje načina primjene i kontekstualizacije islamskog nasljednog prava u evropskim društvima. Treba spomenuti da je Vijeće posvetilo jedno zasjedanje ovoj temi. Radi se o 33. redovnom zasjedanju, koje je održano pod nazivom „Oporuka i nasljeđivanje između šerijata i evropskih zakona” u Istanbulu od 11. do 14. juna 2022.¹²

Na osnovu analize podataka prikupljenih iz primarnih izvora (rezolucije, fetve, preporuke) kao i pregleda relevantne literature, ovaj članak pruža odgovore na sljedeća istraživačka pitanja: (1) Koji su to opći modeli integracije islamskog nasljednog prava s evropskim pravnim sistemima za koje se EVFI zalaže? (2) Koji su to ključni izazovi pravne prirode s kojima se EVFI suočava u nastojanju da osigura integraciju islamskih normi o nasljeđivanju u evropskom kontekstu? (3) Da li i u kojoj mjeri evropski običaji, društvene prakse i kulturne percepcije imaju utjecaja na tumačenje islamskih normi o nasljeđivanju u fikhu EVFI-ja? (4) Koje su to konkretne prilagodbe koje je EVFI načinio kako bi kreirao pretpostavke za primjenu islamskog nasljednog prava u evropskim državama? (5) Kako EVFI tumači odnos između religijske pripadnosti i prava na nasljeđivanje u multikulturalnom kontekstu evropskih društava? i (6) U kojoj mjeri fetve EVFI-ja o nasljeđivanju i oporuci odražavaju ciljeve islamskog prava (*mekasid eš-šeri'a*)?

Članak se sastoji od uvoda, četiri poglavlja i zaključka. Prvo poglavlje postavlja teorijski okvir istraživanju, predstavljajući glavne ciljeve i metodološke odrednice u radu EVFI-ja i osnovne karakteristike islamskog nasljednog prava te identificirajući opće stavove Vijeća o integraciji islamskih normi o nasljeđivanju u evropskom kontekstu. Drugo poglavlje izdvaja ključne razlike između evropskih zakona i islamskog prava u pogledu nasljeđivanja i analizira pravnu prilagodbu za koju se Vijeće zalaže u cilju postizanja spomenute integracije; treće i četvrto poglavlje posvećeni su razmatranju sociokulturnih izazova integraciji islamskih normi o nasljeđivanju u evropskom prostoru koje se posebno odražavaju kroz pitanja o odnosu između spolne ravnopravnosti i religijske raznolikosti, s jedne strane, i normi o nasljeđivanju, s druge strane, te načina na koji se one tretiraju u fikhu EVFI-ja.

10 V. npr. EVFI, „Preporuke”, *Al-Bayan al-khitami li al-dawra al-'adiya al-khamisa* [Završna deklaracija 5. redovnog zasjedanja]; „Preporuke”, *Al-Bayan al-khitami li al-dawra al-'adiya al-thalitha wa al-thalathin* [Završna deklaracija 33. redovnog zasjedanja], Istanbul, 11-14. juni 2022.

11 Riječ je o fetvama koje se bave pitanjima koja se mogu pojaviti u evropskom ili nekom drugom kontekstu, naime da li se sva imovina koja je bila u posjedu majke u trenutku njene smrti tretira kao njena zaostavština, bez obzira na to što neki njeni elementi nisu bili zvanično registrirani kao njeno vlasništvo, te da li je nasljednicima muslimanima dopušteno (halal) da prihvate zaostavštinu roditelja za koje postoji sumnja da su ga jednim dijelom stekli na nedopušten (haram) način. V. EVFI, Fetva br. 5/2, „Imovina koju iza sebe ostavlja supruga nakon svoje smrti”; Fetva br. 13/10, „Nasljeđivanje imovine za koju postoji sumnja u način njenog stjecanja”.

12 V. EVFI, *Al-Bayan al-khitami li al-dawra al-'adiya al-thalitha wa al-thalathin*.

U radu tvrdimo da EVFI integraciju islamskih normi o nasljeđivanju u evropskom kontekstu uglavnom posmatra kroz prizmu pravne prilagodbe, ne pokazujući dovoljno senzibiliteta prema društvenim i kulturnim izazovima koji se nameću u procesu integracije, što može rezultirati odsustvom adekvatne kontekstualizacije fikha u društvenoj stvarnosti (*el-vaki'*) evropskih muslimanskih zajednica, a potencijalno i narušavanjem integriteta islamskog normativnog učenja na nivou njegove primjene uslijed odsustva ravnoteže između nasljednih prava i finansijskih odgovornosti u muslimanskoj porodici.

1. Evropsko vijeće za fetve i istraživanja i mogućnosti primjene islamskog nasljednog prava u evropskim zemljama

Evropsko vijeće za fetve i istraživanja osnovano je 1997. godine s ciljem pružanja odgovora na pitanja islamske teološke i pravno-etičke naravi s kojima se susreću muslimanske manjine u evropskim zemljama.¹³ Težište svog interesa Vijeće usmjerava prema muslimanskim zajednicama imigrantskog porijekla u Zapadnoj Evropi i Sjevernoj Americi, kojima nastoji pružiti potrebne smjernice za društvenu i pravnu integraciju bez gubitka vjerskog, a u izvjesnoj mjeri i zasebnog kulturnog identiteta.¹⁴ Vijeće sebe definira kao „neovisnu, stručnu islamsku znanstvenu ustanovu koju čini skupina alima”.¹⁵ Da bi neka osoba postala članom Vijeća, ona mora posjedovati univerzitetsko islamsko/šerijatsko obrazovanje ili idžazetnamu meritorne uleme, poznavati arapski jezik, pridržavati se islamskih normi i adaba u svom ponašanju, imati boravište na tlu Evrope ili izražen interes za probleme muslimana u „neislamskim zemljama”, dobro poznavati propise šerijata i društvenu stvarnost, te dobiti podršku za članstvo u Vijeću apsolutne većine članova ovog tijela.¹⁶

Vijeće je sebi postavilo sljedeće ciljeve da: djeluje kao kohezioni faktor između muslimanskih učenjaka u evropskim zemljama kroz približavanje njihovih

13 Za više detalja o razlozima osnivanja, organizaciji i djelatnosti EVFI-ja v. Begović, *Vjerska sloboda*, str. 57-71.

14 A. March usmjerenost fikha manjina na „Zapad” tumači percepcijom posebnog liberalnog izazova koji sekularni politički sistemi Zapada predstavljaju za islamsku misao. V. Andrew March, „Sources of Moral Obligation to non-Muslims in the 'Jurisprudence of Muslim Minorities' (*Fiqh al-aqalliyat*) Discourse”, *Islamic Law and Society*, 16:1 (2009), 34-94. A. V. Caeiro ovaj fenomen obrazlaže geopolitičkim razmatranjima, prije svega potrebom da se razvija snažno muslimansko prisustvo u globalnim centrima političkog odlučivanja koji se nalaze na zapadnoj hemisferi. V. Caeiro, *Fatwas for European Muslims*, str. 108.

15 Član 1, *Al-Nizam al-asasi li al-Majlis al-urubbi li al-ifta' wa al-buhuth* [Statut Evropskog vijeća za fetve i istraživanja], dostupno na: <https://www.e-cfr.org/النظام-الأساسي/>, pristupljeno 28. 12. 2024.

16 Begović, *Vjerska sloboda*, str. 61.

stavova o ključnim fikhskim pitanjima; prilagodi islamsku jurisprudenciju (fikh) za kontekst evropskih muslimanskih zajednica i uredi njihove odnose s evropskim društvima u svjetlu normi i ciljeva šerijata (*fi dav'i ahkam eš-šeri'a ve mekasidiha*); djeluje kao naučna ustanova koja će provoditi originalna istraživanja o problemima muslimana u Evropi radi iznalaženja rješenja koja će zadovoljiti istovremeno ciljeve šerijata (*mekasid eš-šer'*) i interese ljudi (*mesalih el-halk*) i prezentira muslimanima u Evropi, a naročito novim generacijama, izvorno islamsko učenje i ispravno tumačenje šerijata.¹⁷

Kada je riječ o metodologiji izdavanja fetve, Vijeće se oslanja na priznate izvore islamske jurisprudencije koji su široko tretirani u klasičnoj islamskoj pravnoj teoriji (*usul el-fikh*), kako one o kojima postoji saglasnost većine mezheba (Kur'an, sunnet, konsenzus/idžma' i pravna analogija/kijas), tako i izvore o kojima postoje različita stajališta u islamskim pravnim školama (pravna preferencija/*istihsan*, neodređeni interes/*el-masleha el-mursele*, pravna prevencija/*sedd ez-zero'i'*, načelo kontinuiteta/*istihsab*, običaj/*'urf*, mišljenja ashabal/*mezheb es-sahabi* i raniji vjerzakoni/*šer'u men kablenu*).¹⁸

Opći metodološki principi koji bitno oblikuju identitet EVFI-ja, a ujedno treba da olakšaju kontekstualizaciju fikha u evropskom prostoru, kao suštinsku intenciju osnivanja ove ustanove, jesu: inkluzivni pristup naslijeđu islamskih pravnih škola i predmezhebskih učenjaka, poznavanje društvene stvarnosti (*ma'rife el-vaki'*), olakšavanje (*tejsir*) i ostvarenje ciljeva šerijata (*tahkik el-mekasid*).¹⁹ Mnoge od usvojenih rezolucija i fetvi Vijeća odražavaju tendenciju u savremenoj islamskoj jurisprudenciji koja se naziva „skolastičkim neotradicionalizmom”.²⁰ Ona podrazumijeva otvorenost prema cjelini islamske pravne tradicije (*et-turas el-fikhi el-islami*) radi pronalaženja precedenata koji se mogu adekvatno primijeniti na savremene probleme i izazove. Fikh muslimanskog prisustva na Zapadu (*fikh el-hudur el-islami fi el-garb*), shodno rezoluciji Vijeća usvojenoj na 34. zasjedanju, održanom 2023. godine, nalaže sintezu dvaju oblika idžtihada, izvornog, koji se oslanja na opće principe šerijata (*el-usul el-kullijje ve el-kullijjat et-tešri'ijje*) i preferencijalnog, koji podrazumijeva izbor i protežiranje (*el-ihhtijar ve et-terdžih*) mišljenja iz islamskog pravnog naslijeđa.²¹ Stječe se opći dojam da se Vijeće u dosadašnjem radu više oslanjalo na drugu formu idžtihada, što se može

17 Član 4, *Al-Nizam al-asasi*.

18 Begović, *Vjerska sloboda*, str. 64.

19 Član 30, *Al-Nizam al-asasi*. EVFI je na svom 34. zasjedanju, koje održano u Istanbulu od 11. do 15. novembra 2023. usvojilo nekoliko rezolucija, kojima je detaljnije predstavilo ove metodološke odrednice, npr. Rezolucija 34/3 „Idžtihad i slijeđenje mezheba u evropskom kontekstu”; Rezolucija 34/2 „Olakšavanje u fetvi i njegova ograničenja”; Rezolucija 34/1 „Idžtihad orijentiran ciljevima i društvenim implikacijama”; Rezolucija 34/7 „Eklektizam u fikhu islamskog prisustva na Zapadu”.

20 V. Džasir Avde, *Intencije šerijata kao filozofija islamskog prava: sistemski pristup* (Sarajevo: Centar za napredne studije, 2012), str. 260-265.

21 EVFI, Rezolucija 34/6 “Selektivni idžtihad”.

djelimično objasniti potrebom da osnaži autoritet svoje jurisprudencije i poveća šanse za njeno prihvatanje u opštoj muslimanskoj javnosti kroz vezu s islamskom tradicijom.

Na značaj poznavanja i razumijevanja evropske društvene stvarnosti (*fikh el-vaki'*) i integracije evropskog običaja (*el-'urf el-urubbi*) u islamsku jurisprudenciju izričito se ukazuje ili implicira u internim aktima i odlukama EVFI-ja, kao i naučnim studijama njegovih članova. Ranije je spomenuto da je običaj (*'urf*), prema Statutu Vijeća, jedan od izvora za donošenje fetvi.²² Poznavanje i razumijevanje društvene stvarnosti navodi se kako među izvorima fetvi EVFI-ja tako i među uslovima za članstvo u ovom tijelu.²³ Ono se postiže kroz povezivanje pravnog idžtihada (*el-idžtihad el-fikhi*) sa spoznajama humanističkih, društvenih, medicinskih i drugih nauka.²⁴

'Abdulmedžid en-Nedždžar smatra da je za EVFI od iznimne važnosti proučavanje evropske stvarnosti (*el-vaki' el-urubbi*) u njenim raznolikim aspektima, uključujući pravne (zakoni i drugi propisi evropskih zemalja), društvene i kulturne (evropski običaji, društvene prakse, kultura itd.). U slučaju kada članovi Vijeća nisu u stanju sami provesti istraživanja o ovim pitanjima, neophodno je da uzmu u razmatranje istraživanja eksternih stručnjaka u različitim naučnim oblastima.²⁵ Po svemu sudeći, prvi slučaj u kojem je evropski običaj značajno utjecao na način na koji članovi Vijeća razumijevaju islamske norme tretiran je u rezoluciji kojom se dopušta ostanak žene u braku sa suprugom nemuslimanom nakon što je ona primila islam. Druga, manje kontroverzna pitanja, u kojima odluke Vijeća slijede evropske običaje odnose se na određivanje termina susreta razvedenih roditelja s djetetom, izlazak supruge iz kuće bez traženja dopuštenja od muža, razgovor žena sa stranim muškarcima, čestitanje nemuslimanskih praznika, prisustvo sahrani rođaka nemuslimana, rukovanje muškarca i žene i dr.²⁶

Bez namjere da zalazimo u tehnikalije islamskog nasljednog prava (*feraiiz*), predstaviti ćemo njegove osnovne karakteristike. Prije svega, radi se o složenom sistemu pravila koji je većim dijelom razrađen u ranoj etapi fikha, na osnovu Kur'ana, sunneta, konsenzusa ashaba (*idžma' es-sahabe*) i racionalnih mišljenja (*rej'*) ranih pravnika. Razrada islamskog nasljednog prava odvijala se u dva odvojena toka, sunijskom i šiitskom, koji se suštinski razlikuju u odnosu prema predislamskim arapskim običajima kod nasljeđivanja. Sunijska razrada *feraiiza* predstavlja sintezu novih, kur'anskih odredbi i elemenata arapskog običajnog nasljednog prava koja je ostvarena posredstvom sunneta. Kur'anske reforme na

22 Član 7, *Al-Nizam al-asasi*.

23 Članovi 7 i 12, *Al-Nizam al-asasi*.

24 EVFI, Rezolucija 34/1 „Idžtihad orijentiran ka ciljevima i društvenim implikacijama”.

25 Begović, *Vjerska sloboda*, str. 62-63.

26 V. Caeiro, *Fatwas for European Muslims*, str. 194-197, 210-211.

polju nasljeđivanja ogledaju se u priznavanju prava bračnih drugova, žena, djece, roditelja (u prisustvu potomaka ostavitelja) i kognata na nasljeđivanje. S druge strane, muški agnatski srodnici zadržali su dominantan položaj u nasljeđivanju, premda i ženski srodnici nasljeđuju značajan dio zaostavštine. Sunijsko nasljedno pravo poznaje dva nasljedna reda. Prvi nasljedni red dijeli se na dvije grupe nasljednika: a) djelitelje (nasljednih dijelova alociranih Kur'anom, sunnetom ili konsenzusom ashaba) (*ashab el-fer'aid*) i b) agnatske srodnike (*'asaba*), tj. ostale nasljednike (koji nasljeđuju preostali dio zaostavštine nakon prve grupe). Prvoj grupi pripadaju muž, supruga, otac, majka, djed po ocu, nana, kćerka, sinova kćerka, sestra, sestra po ocu, sestra po majci i brat po majci. Druga grupa obuhvata agnatske muške srodnike, koji se dijele u četiri razreda: potomci ostavitelja, preci ostavitelja, potomci oca ostavitelja i potomci ostaviteljevog djeda po ocu. U slučaju kada sin ili brat ostavitelja nasljeđuje skupa sa kćerkom, odn. sestrom ostavitelja, ova ženska lica prelaze u grupu *'asabe*, pri čemu dobivaju dvostruko manji nasljedni dio u odnosu na spomenute muške srodnike. Drugi nasljedni red čine kognati (*zevu el-erham*), koji u stvarnosti vrlo rijetko nasljeđuju, s obzirom na pravilo da ih isključuju nasljednici prvog reda. Za razliku od sunijskog prava, šiitsko nasljedno pravo radikalno reformira arapsko običajno nasljedno pravo, ne priznavajući poseban status agnatskim srodnicima, nego ih tretira ravnopravno s kognatima.²⁷ Šiitsko nasljedno pravo u literaturi je ocijenjeno bližim principu spolne ravnopravnosti i strukturi savremene nuklearne porodice. Npr. šiitsko pravo omogućava kćerki da naslijedi cijelu zaostavštinu, bez obzira na prisustvo muškog agnata (npr. njenog amidže/brata ostavitelja).²⁸

Kada je u pitanju primjena islamskog nasljednog prava u evropskom kontekstu, EVFI promišlja dva moguća modela, balansirajući između „komunalnog” i „individualnog” pristupa zaštiti religijskih prava muslimana u evropskim zemljama. Prvi model podrazumijeva da evropske države zvanično priznaju islamsko nasljedno (i porodično) pravo kao posebno pravo muslimanske manjine. Vijeće drži da je pravna autonomija u pitanjima braka, razvoda i nasljeđivanja važno identitarno pitanje za muslimanske zajednice i poziva se na slobodu koju nemuslimani u islamskim zemljama imaju u pogledu primjene vlastitih vjerskih propisa. Međutim, ovaj pristup zaštiti slobode religije u Evropi danas se smatra anahronim i nekompatibilnim s idejom punopravnog građanstva. Drugi model, koji je realniji s obzirom na politiku pravnog monizma u evropskim zemljama i bliži pristupu individualnih ljudskih prava, podrazumijeva primjenu islamskih normi o nasljednim (i porodičnim) poslovima muslimana u okviru važećih evropskih

27 Hamid Khan, *The Islamic Law of Inheritance* (Oxford: Oxford University Press, 2007), str. 25-32, 67-73.

28 Ammar Shamsuddin, *Gender Parity in Islamic Inheritance Law in the United Arab Emirates (UAE): Prospects and Challenges* (doktorska disertacija), School of Law – SOAS, University of London, 2022, str. 113.

zakona, pri čemu se odgovornost spušta na nivo pojedinaca i muslimanskih organizacija.²⁹ Vijeće redovno naglašava da integracija islamskih normi, uključujući one o nasljeđivanju i oporuci, mora proći test „dvostrukog legaliteta” u smislu usklađenosti s principima islamskog prava i zakonima evropskih država. U tom svjetlu, tvrdi se da tumačenje normi islamskog nasljednog prava u odlukama Vijeća ne podrazumijeva „odbacivanje evropskih zakona ili pozivanje na njihovo nepoštovanje”, nego ima za svrhu da ponudi potrebne smjernice muslimanima kako da se pridržavaju svoje vjere „u svjetlu zakona i sistema evropskih država”.³⁰ Konkretno prilagodbe koje Vijeće zagovara kako bi se omogućila koegzistencija evropskih zakona i islamskih normi o nasljeđivanju bit će obrađene u narednom poglavlju.

2. Pravna prilagodba vasijjeta: od legata do instrumenta diobe zaostavštine

Većina zakona o nasljeđivanju koji su na snazi u evropskim zemljama, u pogledu pravnih osnova za nasljeđivanje, daju prednost testamentarnom u odnosu na zakonsko nasljeđivanje, pružajući ostavitelju ovlaštenje da testamentom (oporukom) postavi za nasljednika bračnog/vanbračnog druga i/ili djecu, druge srodnike ili treća lica, prema vlastitoj preferenciji.³¹ Po tome se ovi sekularni zakoni bitno razlikuju od islamskog nasljednog prava, koje daje primat zakonu u odnosu na testament kao osnovu za nasljeđivanje. Međutim, EVFI upravo u ovoj ključnoj razlici između pravnih sistema vidi priliku za integraciju islamskih normi o nasljeđivanju u evropskom kontekstu. Integracija se u rezolucijama ove ustanove nastoji postići kroz svojevrsnu modifikaciju pravne prirode ustanove vasijjeta, od legata do instrumenta za postavljanje nasljednika (*institutio heredis*) i raspodjelu cjelokupne zaostavštine.

Većina modernih sistema nasljeđivanja polazi od slobode pojedinca da donese odluku o tome kako će njegova imovina biti raspodijeljena nakon njegove smrti.³² Takav je slučaj i u Bosni i Hercegovini (BiH), čije nasljedno pravo poznaje dva odn. tri osnova za nasljeđivanje, zavisno od entiteta/distrikta. Radi se o testamentu i zakonu, u Republici srpskoj (RS), odn. ugovoru o nasljeđivanju, testamentu i zakonu, u Federaciji Bosne i Hercegovine (FBiH) i Brčko distriktu Bosne i Hercegovine (BD BiH). Redoslijed prioriteta je sljedeći: ugovor, testament, pa

29 Za više detalja o ovim modelima v. Begović, *Vjerska sloboda*, str. 96-98.

30 EVFI, Rezolucija br. 33/2 „Nasljedstvo žene u islamu“.

31 EVFI, Rezolucija br. 28/1 „Oporuka i nasljeđivanje u šerijatu i državnom pravu“.

32 H. Khan, *The Islamic Law of Inheritance*, str. 25.

zakon, s tim da je primjena ugovora ograničena na ugovore o nasljeđivanju između bračnih ili vanbračnih partnera, odn. budućih bračnih partnera.³³ Prema D. Bagi i dr., prednost oporučnog nad zakonskim nasljeđivanjem može se objasniti time da nasljednici besplatno stječu imovinu ostavitelja.³⁴ Međutim, treba napomenuti da je sloboda raspolaganja imovinom putem ugovora o nasljeđivanju i oporuke u nekim evropskim zemljama, uključujući i našu državu, ograničena ustanovom nužnih nasljednih dijelova. Ova ustanova ne spominje se u rezolucijama EVFI-ja, premda ona može bitno utjecati na mogućnost testamentalnog nasljeđivanja shodno šerijatskim normama, u slučaju kada ne postoji saglasnost nužnih nasljednika s takvim raspolaganjem. Prema bosanskohercegovačkom nasljednom pravu, u nužne nasljednike ubrajaju se ostaviteljeva djeca, usvojenici iz potpunog usvojenja i bračni partner. Ovaj krug širi se na ostale potomke umrlog, njegovu djecu iz nepotpunog usvojenja i njihove potomke, roditelje, braću i sestre ostavitelja samo ako su trajno nesposobni za rad i nemaju nužnih sredstava za život.³⁵ Slično tome, prema poljskom nasljednom pravu bračni drug kojeg je testator isključio iz nasljeđivanja putem oporuke ima pravo na polovinu nasljednog dijela koji bi dobio da je nasljeđivao po osnovu zakona. Nasuprot tome, u holandskom nasljednom pravu bračni drug u identičnoj situaciji ne bio dobio ništa, jer ono ne poznaje ustanovu nužnih nasljednih dijelova. Ovo je tek jedna od brojnih razlika između nasljednih zakona u evropskim zemljama/zemljama Evropske unije (EU) koje predstavljaju značajan izazov u vremenu velike migracije stanovništva unutar Evrope, multinacionalnih biznisa i imovine koja je u posjedu stranih državljana. O tome najbolje govori podatak da više od pola miliona (oko 10%) slučajeva nasljeđivanja u zemljama EU uključuje nasljednike iz drugih država.³⁶ Nepostojanje uniformnog nasljednog prava evropskih/zemalja EU, unatoč zajedničkom porijeklu njihovih zakona iz rimske pravne tradicije, nije dovoljno naglašena u rezolucijama EVFI-ja. Bitno je naglasiti da ova raznolikost predstavlja značajan izazov donošenju jedinstvenih smjernica za evropske muslimane o tome kako raspodijeliti zaostavštinu uz istovremeno poštovanje sekularnih zakona, na jednoj strani, i slova i duha islamskih normi, na drugoj strani.

Budući da se u rezolucijama EVFI-ja predviđa opcija korištenja testamenta kao sredstva za diobu zaostavštine muslimana u evropskim zemljama, neophodno je da se ukratko osvrnemo na definiciju, sadržaj i karakter ove ustanove u islamskom pravu. Naime, pod testamentom (ar. *vasijje*) podrazumijeva se "izjava posljednje

33 Nedim Begović, „Pretpostavke za nasljeđivanje u šerijatskom i bosanskohercegovačkom nasljednom pravu”, *Zbornik radova* (Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 2022), str. 181.

34 Drago Bako i dr., *Osnovi nasljednog prava* (Sarajevo: „To je to“, 1991), str. 27.

35 Član 28. stavovi (1) i (2), Zakon o nasljeđivanju u FBiH, *Sl. novine FBiH*, 80/14 i 32/19 – Odluka US.

36 V. Mariusz Zatucki, „Attempts to Harmonize the Inheritance Law in Europe: Past, Present, and Future”, *Iowa Law Review*, 103:5 (2018), str. 2317-2338.

volje, kojom testator poklanja dio svog imetka za slučaj smrti”.³⁷ Ta je izjava opoziva za života oporučitelja, a može se dati u formi pismene oporuke ili kao usmena izjava, uz prisustvo dvaju poslovno sposobnih svjedoka. Oporučitelj (*el-musi*) može biti poslovno sposobno lice koje je vlasnik imovine koju oporučuje, pod uvjetom da nije prezadužen i da testament sačinjava po slobodnoj volji. Oporučiti se mogu alikvotni dio zaostavštine, pokretne ili nepokretne stvari i koristi od stvari, a u korist fizičkog ili pravnog lica (npr. vjerske, obrazovne, naučne, kulturne ili druge ustanove). Shodno kur’anskim smjernicama, testament se realizira nakon što se podmire troškovi ukopa ostavitelja i potraživanja njegovih vjerovnika. Sloboda testamentalnog raspolaganja imovinom ograničena je u pogledu iznosa imovine i lica kojima se oporučuje. Naime, testator ne može oporučiti više od jedne trećine zaostavštine, niti u korist zakonskog nasljednika.³⁸ O prvom ograničenju postoji konsenzus pravnika svih sunijskih i šiijjskih mezheba, a o drugom ograničenju samo sunijskih pravnih škola. Testament kojim je oporučeno više od jedne trećine imovine validan je ako testator nema zakonskih nasljednika. Također, nasljednici mogu dati svoj pristanak na takvo raspolaganje nakon smrti testatora, prema sunijskoj doktrini, odn. za života testatora, prema šiijjskoj doktrini. Ukoliko se neki od nasljednika ne slože, testament se prilikom realizacije umanjuje radi zaštite njihovih nasljednih dijelova. Testament koji je sačinjen u korist zakonskog nasljednika šiijjski pravници smatraju valjanim bez pristanka ostalih zakonskih nasljednika ako obuhvata do jedne trećine imovine, dok većina sunijskih pravnika insistira na odobrenju ostalih nasljednika nakon smrti testatora.³⁹

Prema EVFI-ju, testament ima karakter dobročinog raspolaganja imovinom (*tesarruf mali bi et-teberru*) za slučaj smrti i, u osnovi, ima komplementarnu ulogu u odnosu na zakonsko nasljeđivanje u cilju ostvarenja interesa porodice i šire društvene zajednice. Svrha testamenta jeste da ljudima pruži priliku da, prije smrti, nadoknade neke od obaveza koje su propustili izvršiti prema drugima tokom svog života, postignu trajnu nagradu kroz oporučivanje imovine za opšte dobro i da osiguraju roditelje i rodbinu koji zbog razlike u religiji ili zbog prioritarnijih nasljednika nisu u krugu zakonskih nasljednika.⁴⁰ Muslimanima u evropskim zemljama preporučuje se da prije svoje smrti sastave testament u pisanoj formi, koji će imati izvršnu snagu s obzirom na odredbe pozitivnih zakona. Posebno se naglašava važnost unošenja naloga u testament da se, prilikom opremanja i ukopa

37 Nedim Begović, „Testament u islamskom pravu”, *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, 64:11-12 (2002), str. 1147.

38 Begović, „Testament u islamskom pravu”, 1147-1151; Abdulah Bušatlić, *Porodično i nasljedno pravo muslimana* (Sarajevo: Abdulah Bušatlić, 1926), str. 118-124.

39 Khan, *The Islamic Law of Inheritance*, str. 231-232.

40 EVFI, Rezolucija br. 33/1, „Propisi o oporuci u korist roditelja i rodaka koji ne nasljeđuju, o oporuci u korist nasljednika i oporuci između muslimana i nemuslimana”.

tijela, ne primjenjuje postupak kremiranja, nego se oni imaju izvršiti u skladu s islamskim propisima.⁴¹

EVFI skreće pažnju na dispozitivni karakter odredaba evropskih zakona o nasljeđivanju koje pružaju mogućnost pravnim subjektima da se opredijele, po svom slobodnom izboru, za podjelu nasljedstva shodno normama islamskog nasljednog prava (*jumkin en jeldže' el-verese fi taksim el-miras ila ahkam el-fer'aid fima bejnehum*).⁴² Ono poziva muslimane u Evropi da se pobrinu da za života sastave testament kojim će izvršiti podjelu zaostavštine „shodno pravilima islamskog prava”, navodeći u njemu imena svih nasljednika i precizirajući nasljedne dijelove koji im pripadaju prema šerijatu.⁴³ Konačno, Vijeće najavljuje formiranje posebne komisije koja će raditi na pripremi obrasca testameta (vasijjeta) koji će predvidjeti raspodjelu zaostavštine muslimana u skladu sa šerijatskim sistemom i evropskim zakonima (*tevzi' teriketih bi ma juvafik en-nizam eš-šer'i fi zill el-kavanin el-urubijje*).⁴⁴

Izvorno, islamsko pravo ne poznaje testamentalnog nasljednika, nego samo zakonskog, tako da postavljanje nasljednika ne čini sadržaj testameta (vasijjeta) kao što je to slučaj u rimskom pravu. Testament u islamskom pravu ima pravni karakter legata, tj. „naredb(e) posljednje volje kojom ostavilac nekome zavješta iz svoje zaostavštine neku imovinsku korist”.⁴⁵ Osoba kojoj se oporučuje dio imovine ima svojstvo legatarata (*el-musa lehu*), tj. obdarenika, koji ima mogućnost prihvatiti ili odbiti legat, za razliku od nasljednika koji stječe svojinu na nasljedstvu samom smrću ostavitelja.⁴⁶ Iz svega navedenog proistječe da korištenje testameta (vasijjeta) kao instrumenta za diobu zaostavštine u fikhu EVFI-ja podrazumijeva modifikaciju njegovog sadržaja i pravne prirode, u smislu da on obuhvata ne samo određivanje legata nego i postavljanje nasljednika.

Potrebno je napomenuti da je praksa izrade i objavljivanja formulara za islamsku oporuku već uveliko prisutna u Velikoj Britaniji, gdje, na inicijativu vodećih muslimanskih organizacija, stručnjaci za islamsko i englesko pravo saraduju kako bi osigurali da oporuka bude validna prema oba pravna sistema.⁴⁷ Problem koji proistječe iz ovog uniformnog pristupa ogleda se u potencijalnom narušavanju integriteta islamskog normativnog sistema, koji nalaže usklađenost između nasljednih prava i finansijskih odgovornosti unutar porodice, kao i u zanemarivanju društvenog konteksta, a osobito preobražaja koju je porodica, posebno u zapadnim zemljama, pretrpjela u modernom dobu.

41 EVFI, „Preporuke”, *Al-Bayan al-khitami li al-dawra al-'adiya al-thalitha wa al-thalathin*.

42 EVFI, „Preporuke”, *Al-Bayan al-khitami li al-dawra al-'adiya al-thalitha wa al-thalathin*.

43 EVFI, Rezolucija br. 28/1, „Oporuka i zaostavština u šerijatu i državnom pravu”.

44 EVFI, „Preporuke”, *Al-Bayan al-khitami li al-dawra al-'adiya al-thalitha wa al-thalathin*.

45 Alija Silajdžić, *Testamenat u šeriatskom pravu* (Sarajevo: Državna tiskara, 1941), str. 79-83.

46 Silajdžić, *Testamenat u šeriatskom pravu*, str. 79-82.

47 Karčić, *Šerijat i pravni pluralizam u Evropi*, str. 112.

3. Pravo žene na nasljeđivanje: sociokulturni izazovi evropskih društava i (izvan)kontekstualna primjena islamskog nasljednog prava

Pored različitog tretmana testamenta kao osnova za nasljeđivanje, islamsko nasljedno pravo, u svojoj sunijskoj verziji, bitno se razlikuje od evropskih zakona o nasljeđivanju po svom agnatskom principu nasljeđivanja, koji često daje prednost muškim nad ženskim nasljednicima (npr. sinu nad kćerkom, bratu nad sestrom) odn. mužu nad suprugom. Ova njegova karakteristika, koja je blisko povezana s tradicionalnom strukturom i funkcijama porodice, čini ga nekompatibilnim s principom zaštite jednakih prava muškarca i žene, kao jednom od osnovnih vrijednosti koje su zaštićene u evropskom pravnom poretku,⁴⁸ ali i s preovlađujućim sociokulturnim praksama u evropskom kontekstu. Preobražaj tradicionalne patrijarhalne porodice, u kojoj je muž hranitelj, a supruga domaćica, u savremenu, više egalitarnu porodicu, u kojoj su oba bračna druga hranitelji,⁴⁹ rastuća participacija žena na tržištu rada, naglasak na individualnoj autonomiji i razvijanje programa socijalne pomoći kroz koje država preuzima ulogu osiguranja osnovnih potreba građana – bitno oblikuju kontekst za razmatranje pitanja primjene islamskog nasljednog prava u evropskim društvima. Analiza usvojenih rezolucija i preporuka EVFI-ja pokazuje da je ovo tijelo svjesno prisustva ovih sociokulturnih izazova, ali ipak nije spremno da pruži kontekstualizaciju islamskih normi o nasljeđivanju na nivou primjene. Rezolucija o „nasljedstvu žene u islamu” (*miras el-mer’e fi el-islam*) spada među one tekstove EVFI-ja u kojima se uloga evropskog društvenog konteksta i evropskog običaja svjesno umanjuje, a istovremeno naglašava važnost očuvanja i primjene tradicionalnih islamskih normi. Već sam naslov ovog dokumenta potvrđuje ovu konstataciju jer bi, u protivnom, trebao precizirati da tretira pitanje nasljedstva žene muslimanke u Evropi.

U uvodnom dijelu rezolucije, EVFI naglašava da je većina islamskih normi o nasljeđivanju ustanovljena šerijatskim tekstovima čija je vjerodostojnost i epistemološka izvjesnost (*kat’ijje es-subut ve ed-delale*) neupitna sa stanovišta islamske pravne teorije (*usul el-fikh*), što ih razlikuje od većine drugih propisa. Pridržavanje ustanovljenih nasljednih dijelova (*fer’id*) opisano je kao manifestacija vjere, pobožni (*te’abbudi*) čin i izraz pokornosti (*ta’a*) Uzvišenom Allahu. Filozofija nasljeđivanja u islamu, prema EVFI-ju, sastoji se u davanju prednosti pojedinim

48 Član 14. Evropske konvencije o ljudskim pravima zabranjuje diskriminaciju u uživanju prava i sloboda na osnovu spola, religije i dr. Ako se primijeni u vezi s članom 8, koji jamči pravo na porodični život i Prvim protokolom, koji štiti pravo na imovinu, mogao bi biti prepreka za primjenu islamskog nasljednog prava u evropskom kontekstu (v. Sayed, „The Accommodation of Minority Customs”, 336).

49 Za raspravu o ovoj transformaciji u bosanskohercegovačkom kontekstu v. Selvira Draganović, *Psibosocijalni izazovi za budućnost braka i porodice* (Sarajevo: Centar za napredne studije, 2020), str. 11-32.

nasljednicima nad drugima na osnovu stepena srodstva između ostavitelja i nasljednika i vremenskog slijeda generacija, pa se nasljednicima iz generacije koja nastavlja život daje veći udio u nasljedstvu u odnosu na one iz generacije kojoj se primiče smrt, bez obzira na spol nasljednika.⁵⁰

Nadalje, EVFI naglašava da je pravo žene u islamu na nasljeđivanje neupitno i da se ono manifestira u različitim oblicima. Štaviše, tvrdi se da ono spada u „nužno znanje o vjeri” (*ma'lum min ed-dini bi ed-darure*), skupa s ostalim normama o nasljeđivanju o kojima je postignut konsenzus (*idžma'*) na osnovu šerijatskih tekstova kategoričke vjerodostojnosti i značenja. Rezolucija nastavlja s pojašnjenjem razlike između muškarca i žene kod prava na nasljeđivanje. Navodi se da davanje prednosti muškim nad ženskim nasljednicima nije opće pravilo u islamskom nasljednom pravu, te da postoje tri različite situacije u tom pogledu: a) žena nasljeđuje dvostruko manje od muškarca, b) žena nasljeđuje jednako kao i muškarac ili više od njega i c) žena isključuje muškarca iz nasljeđivanja. U apologetskom tonu, dodaje se da poređenje sistema nasljeđivanja u islamu i nekih evropskih zakona potvrđuje „da islam ne čini nasilje ženi, kako neki misle”, te da postoje situacije u kojima žena u islamu dobija veći nasljedni dio nego prema nekim evropskim zakonima, npr. majka ostavitelja uvijek ima pravo na nasljedni dio bez obzira na prisustvo njegove djece i bračnog druga.⁵¹

Prema EVFI-ju, sama činjenica da su norme o nasljeđivanju precizirane u Kur'anu (*tefsil ahkam el-miras fi el-Kur'an*) obavezuje muslimana da ih ispoštuje kao manifestaciju vjerovanja u pravедnost Zakonodavca. Na ovaj način, Vijeće se pozicionira nasuprot savremenih muslimanskih mislilaca koji smatraju da navođenje konkretnih normi o porodici i nasljeđivanju u Kur'anu ne ukazuje na njihov „obredoslovni” (*te'abbudi*) karakter, nego ih treba razumjeti u sociokulturnom kontekstu kur'anske objave, odn. kao odgovor na urgentnu potrebu za reformom položaja žena i djece u arapskom društvu u 7. st. n. e.⁵²

Za razmatranje problema kontekstualizacije stajališta EVFI-ja od suštinske su važnosti dijelovi rezolucije u kojima se tretira teleološki (*mekasidi*) aspekt pitanja i njegovo ostvarenje u evropskom kontekstu. Naime, naglašava se da se sistem nasljeđivanja u islamu temelji na načelu pravde (*mebdé' el-'adl*), a ne kvantitativne jednakosti, kako je to u pozitivnim zakonima, a pravda nalaže „da se čovjeku daju prava koja odgovaraju njegovim odgovornostima i obavezama”.⁵³ Naime, principe agnatskog nasljeđivanja u islamu, koji, u određenim slučajevima, daju

50 EVFI, Rezolucija br. 33/2 „Nasljedstvo žene u islamu”.

51 EVFI, Rezolucija br. 33/2 „Nasljedstvo žene u islamu”.

52 Za više detalja o ovom interpretativnom pristupu v. Ziba Mir-Hosseini i dr., *Spol i ravnopravnost u muslimanskom porodičnom pravu: Pravda i etika u islamskoj pravnoj tradiciji* (Sarajevo: Centar za napredne studije, 2020).

53 EVFI, Rezolucija br. 33/2 „Nasljedstvo žene u islamu”.

prednost muškim nad ženskim nasljednicima, prema tumačenju EVFI-ja, treba razumjeti u vezi s ustanovom izdržavanja (*bab en-nefekat*) islamskog porodičnog prava. Za razliku od evropskih porodičnih zakona, koji se temelje na idealima lične autonomije i samodovoljnosti, u islamskom pravu jasno su definirane obaveze članova porodice u pogledu uzajamnog izdržavanja, a najveći teret u tom smislu snosi muž odn. muški agnatski nasljednik unutar tradicionalne proširene porodice. Tako npr. muškarac ima obavezu da isplati vjenčani dar (*mehr*) i obezbijedi izdržavanje porodice (*nefekat el-usre*), dok je žena oslobođena tih dužnosti, a usto ima pravo da samostalno raspolaže svojom imovinom.⁵⁴ Prema tome, efektivni razlog (*'ille, menat el-hukm*) norme prema kojoj muški agnati nasljeđuju u omjeru „dva naspram jedan” u odnosu na ženske agnate, odn. muž u odnosu na suprugu, jeste da oni imaju veće finansijske odgovornosti i obaveze u odnosu na ženske nasljednike.

Međutim, ako se spomenuti princip pravde primijeni u evropskom kontekstu, onda bi dodjeljivanje dvostruko većeg nasljednog dijela muškom nasljedniku bilo oprečno njegovom značenju, naime s obzirom na to da ne korespondira njegovim stvarnim finansijskim odgovornostima. Jaz između intencija islamskog nasljednog prava i stvarnosti života itekako je izražen u evropskim društvima koja visoko vrednuju individualnu autonomiju, slobodu i nezavisnost od drugih i samodovoljnost. Tako npr. M. Sayed navodi da švedsko bračno pravo ne priznaje obavezu izdržavanja između krvnih srodnika izuzev izdržavanja djece od strane njihovih roditelja. Dakle, radi se o potpuno drugačijoj organizaciji porodičnog života u odnosu na onu koja stoji u pozadini tradicionalnih islamskih normi. Pored toga, obaveza da se osiguraju osnovne materijalne pretpostavke za dostojanstven život nije na proširenoj porodici, nego na državi društvenog blagostanja (*welfare state*).⁵⁵ Treba napomenuti da se promjena porodičnih uloga i rastuća participacija žene u plaćenim poslovima / doprinosu troškovima domaćinstva odnosi ne samo na opću nego i na muslimansku populaciju na Zapadu, a u izvjesnoj mjeri prisutna je i u većinski muslimanskim društvima.⁵⁶

54 EVFI, Rezolucija br. 33/2 „Nasljedstvo žene u islamu”.

55 Sayed, „The Accommodation of Minority Customs in Sweden“, str. 338.

56 Istraživanje A. Shamsuddina pokazalo je da su svi ispitanici, muškarci i žene, saglasni oko toga da se dogodila promjena uloge žene u društvu UAE, posebno u smislu njenih finansijskih odgovornosti i doprinosa troškovima domaćinstva. Među njima, 81,3% ispitanika slažu se u potpunosti s navedenom konstatacijom, a 18,8% slažu se donekle. Gotovo 59% ispitanika podržali su, donekle ili u potpunosti, stav da njihova muška i ženska djeca naslijede jednake nasljedne dijelove, dok su neki od njih izričito naveli da će se postarati da osiguraju takvu podjelu, i to u formi poklona koji će dati za svog života. Uzorak ispitanika sastojao se od ukupno 78 sagovornika različite starosne dobi, visine prihoda, nivoa formalnog obrazovanja, provincije (emirata) u kojoj su nastanjeni, a obuhvataju predstavnike četiriju kategorija: vladinih službenika, pravnih stručnjaka, uleme i opće javnosti. V. Shamsuddin, *Gender Parity in Islamic Inheritance Law*, str. 173-178, 188, 200-201.

Unatoč odsustvu efektivnog razloga, EVFI insistira na važenju norme o dvostruko većem nasljednom dijelu muškarca u odnosu na ženu. Tako se zaključuje da „nije ispravno anulirati ili promijeniti pravo žene na nasljedstvo ako ona doprinosi održavanju domaćinstva ili muža, jer to nije njena obaveza, nego muževljeva”.⁵⁷ Štaviše, navodi se da se njen doprinos u tom slučaju smatra izrazom dobročinstva, uslijed čega se ne mijenja njen propisani nasljedni dio. U pokušaju da rekonstruira tradicionalnu organizaciju porodičnih uloga, Vijeće zauzima stav da muž ima vjersku obavezu da održava porodicu, bez obzira na to što ta obaveza nije propisana savremenim pozitivnim zakonima.⁵⁸ Međutim, svjesno da izazov sociokulturnih promjena i dalje stoji, Vijeće u okviru usvojenih preporuka na zasjedanju posvećenom temi nasljeđivanja i oporuke u evropskom kontekstu ukazuje na potrebu za ulaganjem „velikog npora da se protumače situacije u kojima se nasljedstvo dijeli na način da muškarcu pripada dvostruki dio u odnosu na ženu, naročito onima koji žive u društvu koje stavlja u zaduženje ženi i muškarcu da skupa nose teret održavanja, a ne obavezuju muškarca da održava suprugu, majku, odraslu kćerku i sestru”.⁵⁹

Članovi Vijeća svjesni su da, prilikom zauzimanja kolektivnih stavova o pitanjima evropskih muslimanskih zajednica, istovremeno uzimaju učešće u globalnim diskusijama o značenju i relevantnosti šerijata i mogućnosti njegove reforme u skladu sa savremenim okolnostima.⁶⁰ Konkretno, interpretativni pristup Vijeća u ovom slučaju ukazuje na prisutnost bojazni od historiziranja objavljenih islamskih tekstova (*tarihijje en-nusus*) i njihove relativizacije, a s obzirom na činjenicu da se o ovim pitanjima vode rasprave ne samo na Zapadu nego i u većinski muslimanskim društvima.⁶¹ U istraživačkom radu H. Hanefija, člana Vijeća, „Evropski običaj i njegov utjecaj na pitanja žene”, kojemu rezolucija EVFI-ja o nasljeđivanju žene u islamu duguje mnogo, kritiziraju se savremeni muslimanski „svjetovni” i „liberalni” mislioci koji se zalažu za obnovljeno razumijevanje i tumačenje objavljenih tekstova (*et-tedždid fi fehm en-nassi ve tevvilih*) o pravilima nasljeđivanja koje bi uzelo u obzir promjenu društvenih okolnosti i običaja u savremenim muslimanskim društvima, posebno činjenicu značajne zastupljenosti žena na tržištu rada. Hanefi očigledno nije u mogućnosti osporiti promjene koje su se dogodile, ali on izražava otvorenu bojazan da bi ovaj interpretativni pristup mogao voditi ka poništavanju tekstova zbog promjene historijskog i kulturnog konteksta. On zaključuje da su kur’anske norme o

57 EVFI, Rezolucija br. 33/2 „Nasljedstvo žene u islamu”.

58 EVFI, Rezolucija br. 33/2 „Nasljedstvo žene u islamu”.

59 EVFI, „Preporuke”, *Al-Bayan al-khitami li al-dawra al-'adiya al-thalitha wa al-thalathin*.

60 Caeiro, *Fatwas for European Muslims*, str. 233.

61 Za više detalja o pokušajima reforme islamskog nasljednog prava i pratećim diskusijama u većinski muslimanskim društvima, s fokusom na Ujedinjene Arapske Emirate, v. Shamsuddin, *Gender Parity in Islamic Inheritance Law*.

nasljeđivanju vremenski neograničene, te da ni predislamski arapski običaj isključivanja ženskih lica iz nasljeđivanja, niti savremeni običaj izjednačavanja žena s muškarcima u nasljeđivanju ne utječu na njihovo važenje. U istom članku, razmatranje utjecaja evropskog običaja koji zabranjuje nasilje u braku na razumijevanje i primjenu kur'anskog teksta kojim se dopušta „udaranje” supruge, kao krajnji metod suočavanja s njenim neposluhom (*nušuz*),⁶² dovodi Hanefija do drugačijeg rezultata. Naime, Hanefi zaključuje da je spomenuti tekst utemeljen na običaju (*en-nass el-mebni 'ala el-'urf*) koji je bio prisutan u arapskom društvu u vrijeme objave islama. Pošto se taj običaj promijenio, što potvrđuju usvojene međunarodne konvencije koje zabranjuju nasilje prema ženama, mijenja se i norma (*hukm*) koja je sadržana u tom tekstu.⁶³

Dž. 'Avde, također član Vijeća, u svojoj knjizi *Intencije šerijata kao filozofija islamskog prava: sistemski pristup*, tvrdi da se „historiziranje” islamskih tekstova u cjelini (...) sukobljava sa samim vjerovanjem u božanski izvor Kur'ana i izvrsnost njegovog vrijednosnog sistema koji je Muhammed, a.s., primijenio”.⁶⁴ S druge strane, on smatra da „specifična pravna pravila koja su potanko iznesena u Kur'anu treba razumjeti u okviru kulturnog, geografskog i historijskog konteksta objave islama”, te da „intencije i vrijednosti njegovih propisa trebaju voditi naš idžtihad kako bismo te pojedinosti projicirali u izmijenjene kontekste u kojima se nalazimo”.⁶⁵ Prema njegovom shvatanju, običaj (*'urf*) u islamskoj pravnoj teoriji podrazumijeva „interakciju sa spoljnim svijetom”, a svrha uvažavanja običaja jeste prilagođavanje okolnostima ljudi i naroda koji ne dijele arapske običaje koji se u fikskim djelima smatraju „zadanim”. Nažalost, praktične implikacije ove uloge *'urfa* u fikhu bile su ograničene. Stoga, on predlaže širenje metode *'urfa* na koncept „pravnikovog svjetonazora” (alternativno, „kognitivne kulture”), koji ima važnu ulogu u oblikovanju fikha. Taj svjetonazor oblikovan je izvorima (Kur'an i normativni dijelovi poslaničke prakse), ali i drugim elementima, uključujući sociokulturni kontekst i rezultate prirodnih i društvenih nauka. To znači da „svjetonazor” mora biti „kompetentan”, odn. utemeljen na naučnoj osnovi, a ova kompetentnost jeste širenje vještine „razumijevanje stvarnosti” (*fikh el-vaki'*), koja se tradicionalno pretpostavlja kao jedan od uvjeta za idžtihad. Ovaj prijedlog, navodi 'Avde, utječe na fikh na dva načina. Prvo, smanjuje literalno slijedenje normi (*ahkam*), koje ih pretvara u neku vrstu „obreda”. Drugo, sistem islamskog prava otvara se prema rezultatima prirodnih i društvenih nauka.

62 Kur'an, 4: 34.

63 Khalid Hanafi, „Al-'Urf al-urubbi wa atharuh fi qadaya al-mar'a” [Evropski običaj i njegov utjecaj na ženska pitanja], dostupno na: <https://www.e-cfr.org/blog/2020/11/15/العرف-الأوروبي-وأثره-فقطايا-المرأة/>, pristupljeno 28. 12. 2024.

64 'Avde, *Intencije šerijata*, str. 296.

65 'Avde, *Intencije šerijata*, str. 296-297.

Razumijevanje stvarnosti (*fikh el-vaki'*) nije više moguće za fekiha bez uzimanja u obzir relevantnih statističkih dokaza i naučnih studija o prirodnim i društvenim fenomenima.⁶⁶ Ideja o potrebi oslanjanja na rezultate drugih naučnih disciplina u idžtihadu koji uzima u obzir ciljeve šerijata i društvene implikacije fetve (*el-idžtihad el-me'ali ve el-mekasidi*), zadobila je i kolektivno priznanje u fikhu EVFI-ja. Na 34. zasjedanju, održanom 2023. godine Vijeće je zauzelo stav o potrebi vezivanja pravnog istraživanja (*el-idžtihad el-fikhi*) za humanističke, društvene, medicinske, tehničke i druge nauke čiji su rezultati relevantni za razmatranje predmeta tog istraživanja.⁶⁷

Međutim, razmatranje primjene islamskih normi o nasljeđivanju u fikhu EVFI-ja gotovo isključivo je fokusirano na pitanje mogućnosti pravne prilagodbe, prvenstveno na osnovu nalaza komparativne analize islamskog prava i evropskih zakona. Svih petnaest referata koji su podneseni na 33. redovnom zasjedanju bave se pravnim aspektima teme, kao što su pravno tumačenje kur'anskih tekstova o nasljeđivanju, pravila (*abkam*) i ciljevi (*mekasid*) islamskog nasljednog i testamentarnog prava te komparativnopravne analize i studije slučaja o zakonima o nasljeđivanju evropskih zemalja (Irska, Francuska, Njemačka, Rusija, Albanija i dr.). Evidentan je izostanak razmatranja statističkih pokazatelja, kao i ekonomskih, socioloških i drugih relevantnih naučnih studija koje se bave temama kao što su rastuća participacija žena na tržištu rada, promoviranje jednakih mogućnosti kao četvrti stub politike zapošljavanja Evropske unije (EU), izmijenjena percepcija porodičnih uloga i funkcija, kreiranje ravnoteže između posla i privatnog života roditelja, osnaživanje predškolske njege i obrazovanja djece i sl. Ove studije ukazuju na trend rasta zapošljavanja žena kao „jednu od najpostojanijih i najraširenijih promjena unutar evropskih društava tokom posljednjih decenija”.⁶⁸ Prema podacima Evropske komisije, 2021. godine na tržištu radne snage, u zemljama Evropske unije (EU) bilo je zastupljeno 67,7% žena, dok je taj procenat u muškoj populaciji iznosio 78,5%. Statistički pokazatelji također upućuju na rastući procenat žena u visokokvalificiranoj radnoj snazi te da u skupini onih koji posjeduju univerzitetsko obrazovanje u evropskim državama već ima više žena u odnosu na muškarce.⁶⁹

S obzirom na karakter i primarnu zadaću Vijeća, kao evropskog idžtihadskog tijela, smatramo da je kontekstualizaciju islamskih normi o nasljeđivanju u evropskom prostoru, specifično norme koja sadrži kriterij „dva prema jedan” u

66 Avde, *Intencije šerijata*, str. 322, 324-327.

67 EVFI, Rezolucija br. 34/1 „Idžtihad orijentiran ka ciljevima i društvenim implikacijama”.

68 Jill Rubery, Mark Smith, Colette Fagan, *Women's Employment in Europe: Trends and Prospects* (London and New York: Routledge, 1999), str. 3.

69 European Commission, „Women's situation in the labour market“, dostupno na: https://commission.europa.eu/strategy-and-policy/policies/justice-and-fundamental-rights/gender-equality/women-labour-market-work-life-balance/womens-situation-labour-market_en, pristupljeno 24. 12. 2024.

korist muških nasljednika (*li ez-zeker misle hazz el-unsejejn*), moguće ostvariti kroz revitalizaciju koncepta *tabkik el-menat* (verifikacija prisustva razloga norme ili *ratio legis*) koji je razvila tradicionalna islamska pravna teorija (*usul el-fikh*), uz uvažavanje rezultata relevantnih istraživanja društvenih nauka. Naime, teoretičari islamskog prava razradili su postupak sastavljen od triju koraka koje je potrebno slijediti da bi analogijska primjena opće norme sadržane u tekstualnim izvorima na konkretnu životnu situaciju/stvarnost bila validna. Prvi korak jeste izvođenje razloga norme (*tahridž el-menat*), koji podrazumijeva identifikaciju većeg broja „svojtava” norme precedenta (*hukm el-asl*) kao potencijalnih „kandidata” za razlog norme (*menat el-hukm*). Drugi je korak eliminiranje alternativa (*tenkih el-menat*), a uključuje detaljno propitivanje različitih „svojtava” kako bi se odabralo jedno koje je podesno da bude razlogom norme (*munasib li el-hukm*). Posljednji korak jeste proklamiranje realizacije razloga norme (*tabkik el-menat*) u kojem se, putem idžtihada, verificira da li razlog ustanovljene norme (*menat el-hukm*) postoji u stvarnoj životnoj situaciji koja je predmet razmatranja.⁷⁰ U okolnostima u kojima se primjena islamskog prava vrši putem državnih sudova, treći zadatak primarno bi bio u nadležnosti sudije (kadije). Međutim, u društvima u kojima ne postoji državna sankcija primjene islamskih normi, zadaća je pojedinaca ili ustanova koje izdaju fetve da izvrše ovaj zadatak i na taj način osiguraju kontekstualiziranost islamskog normativnog učenja.

Među muslimanskim naučnicima postoji opća saglasnost da je *ratio legis* norme „dva prema jedan” u islamskom nasljednom pravu postojanje srazmjernog tereta izdržavanja koji muškarac nosi u braku i porodici, odn. odsustvo te obaveze za ženu. Također, EVFI slijedi ovaj način argumentacije, navodeći da se žena „ne zadužuje izdržavanjem bilo koga, za razliku od muškarca”.⁷¹ Postavlja se pitanje na koji će način islamski pravници ustanoviti da li je spomenuti *ratio legis* prisutan u evropskom kontekstu? Na temelju primjene teorijskog konstrukta „pravnikovog svjetonazora” (ili „kognitivne kulture”), možemo zaključiti da se odgovor na postavljeno pitanje nalazi između fikha i rezultata društvenih nauka, te da ne bi trebao zavisiti samo od stavova mudžtehida (u ovom slučaju članova EVFI-ja), kako je to u tradicionalnom *usulu*. S obzirom da naučne studije potvrđuju transformaciju porodice, od one tradicionalnog patrijarhalnog tipa, s jasnom podjelom uloga muškarca i žene u obavljanju plaćenih poslova (van kuće) i neplaćenih poslova (u kući), ka više egalitarnoj i demokratskoj porodici u kojoj muškarac i žena dijele teret izdržavanja porodice, nameće se zaključak da *ratio legis* norme „dva prema jedan” nije prisutan u evropskom kontekstu, odn. da bi se primjenom ove norme mogao iznevjeriti integritet islamskog

70 Avde, *Intencije šerijata*, str. 196-198.

71 EVFI, „Preporuke”, *Al-Bayan al-khitami li al-dawra al-'adiya al-thalitha wa al-thalathin*.

normativnog sistema, kao i načelo pravde, koje nalaže da se svakome daju prava koja korespondiraju s njegovim/njenim obavezama.

S obzirom na navedenu raspravu, bilo bi poželjno da je EVFI naglasio kako bi prioritetan modus raspodjele zaostavštine muslimana u evropskom kontekstu trebao biti dogovor (ostavitelja i) nasljednika s ciljem ostvarenja pravedne raspodjele u svjetlu ciljeva (*mekasid*) islamskog nasljednog prava i uvažavanja specifičnih okolnosti.⁷² Te okolnosti mogle bi obuhvatiti npr. raspodjelu porodičnih uloga, doprinos održavanju porodice, okolnosti pojedinih nasljednika i dr. Drugi uočeni nedostatak u pristupu EVFI-ja ogleda se u nedostatku osvrta na druge međugeneracijske moduse prijenosa imovine u islamskom pravu (kao što je npr. poklon),⁷³ koji se mogu koristiti individualno ili u kombinaciji s pravilima feraiza. Kako su neki autori primijetili, postoje dva pogrešna razumijevanja islamskog sistema nasljeđivanja: a) da je feraiz, kao sistem fiksno određenih nasljednih dijelova, jedini modus raspodjele zaostavštine i b) da bi odstupanje muslimana od feraiza bilo ravno mijenjanju Božijeg prava. Zapravo, Kur'an podstiče muslimane da putem oporuke (vasijet) aktivno planiraju raspodjelu svoje zaostavštine, uz uključivanje potencijalnih nasljednika, a sve kako bi se osigurala pravda kao važan cilj (*maksad*) šerijata i prevenirali sporovi između nasljednika. U tom kontekstu, npr. treba imati u vidu mogućnost da ostavitelj podijeli svoju zaostavštinu putem oporuke na jednake dijelove bračnom drugu te muškoj i ženskoj djeci, uz njihov pristanak. U slučaju kada se neko od nasljednika protivi tome, njegov nasljedni dio ostavlja se netaknutim.⁷⁴

Na odsustvo ravnoteže između prava i obaveza koja prati selektivnu primjenu odredaba šerijatskog nasljednog prava i potrebu da se u našem kontekstu prednost da dogovornoj raspodjeli zaostavštine ukazano je više puta u odgovorima Enesa Ljevakovića, bivšeg fetva-i emina Islamske zajednice u Bosni i Hercegovni. Tako je u jednom slučaju od fetva-i emina zatraženo da se očituje o raspodjeli zaostavštine lica iza kojeg su ostala sestra i kćerka kao nasljednici. Sestra

72 Među preporukama EVFI-ja spominje se ukratko „da nema šerijatske zapreke da nasljednici pribjegu sporazumnoj podjeli zaostavštine kada postoji potreba za njom”, ali da ona ne smije povrijediti propisane udjele u zaostavštini nasljednika koji je maloljetan (*sabijj*), neuračunljiv (*medžnum*) ili odsutan (*ga'ib*), kao i embrija (*dženin*). V. „Preporuke”, *Al-Bayan al-khitami li al-dawra al-'adiya al-thalitha wa al-thalathin*.

73 O ovom vidu prijenosa imovine v. Pitanja i odgovori, „Roditelj i pravedna podjela imovine među djecom”, dostupno na: <https://islamskazajednica.ba/index.php/roditelji-djeca-rodbrina/28731-roditelj-i-pravedna-podjela-imovine-medu-djecom>, pristupljeno 28. 12. 2024.

74 Takvo planiranje osobito je važno u situacijama u kojima je potrebno osigurati posebnu zaštitu jednog od nasljednika zbog njegove potpune ili djelimične nesposobnosti za privređivanje. Navodi se primjer roditelja koji iza sebe ostavlja troje djece, i to kćerku s Downovim sindromom i dvojicu sinova, od kojih je jedan advokat a drugi računovođa. Otac bi želio da ostavi kćerki veći nasljedni dio kako ne bi bila na teretu braći, koja su zdrava i imaju uspješne karijere. Takva je namjera plemenita i racionalna i ne bi je trebalo tumačiti na način da se njome sumnja u mudrost božanskih propisa o nasljeđivanju. V. Muhammad Haniff Hassan, „Equal Shares of Inheritance for Muslim Children: A Forgotten Perspective”, dostupno na: [article-equalshareofinheritance-printversion.pdf](https://www.researchgate.net/publication/381111111), pristupljeno 28. 12. 2024.

ostavitelja, za koju se u pitanju navodi da je „muallima” i da ima završen „teološki fakultet”, tvrdila je da njoj pripadaju dvije trećine zaostavštine po šerijatu. Fetva-i emin je pojasnio da u ovom slučaju, po šerijatu, kćerki pripada jedna polovina zaostavštine, a druga polovina sestri ostavitelja. U nastavku je iznio sljedeći opći stav o primjeni šerijatskog nasljednog prava u našem kontekstu i doveo ga u vezu s datim slučajem:

Međutim, nismo za parcijalnu i selektivnu primjenu šerijatskog nasljednog prava u smislu da ga primjenjujemo samo kada nama odgovora, a ne primjenjujemo kada nam ne odgovara. Ako je Vaša tetka naslijedila s bratom imovinu njihovih roditelja prema šerijatu, tj. ako je naslijedila od roditelja (Vašeg djeda i nene) duplo manje od brata (Vašega oca), onda zaslužuje i da naslijedi dio imovine svoga brata ako joj to pripada po šerijatu. Ako s bratom nije podijelila imovinu svojih roditelja prema šerijatu, jer joj to tada nije išlo u prilog, onda nema moralnog osnova da sada traži podjelu prema šerijatu, kada joj to ide u prilog.⁷⁵

U drugom slučaju, fetva-i emin je, na osnovu podataka navedenih u upitu, pojasnio način raspodjele zaostavštine između supruge, dvojice sinova i kćerke ostavitelja prema šerijatskim normama, preporučivši da se uzme u obzir činjenica da je ostavitelj novčano pomogao jednog sina prilikom izgradnje kuće, ali je naglasio da je najbolje rješenje dogovorna podjela zaostavštine jer „šerijat dozvoljava nagodbu”.⁷⁶

4. Nasljeđivanje u religijski pluralnom kontekstu: prilagodba islamskih normi o nasljeđivanju za međureligijske porodice

U islamskom nasljednom pravu razlika u religiji (*ihtilafed-din*) između ostavitelja i nasljednika javlja se kao zapreka za nasljeđivanje (*mani' el-irs*).⁷⁷ Musliman ne može naslijediti nemuslimana, makar mu ovaj bio najbliži srodnik, a isto pravilo važi i u obrnutom smjeru. Na primjer, ako bi otac musliman iza sebe ostavio sina koji je nemusliman i unuka koji je musliman, nasljedstvo bi pripalo unuku, dok bi sin bio isključen iz nasljeđivanja.⁷⁸ Ova zapreka za nasljeđivanje koju priznaju sve četiri sunijske i imamijska pravna škola utemeljena je na hadisu Allahovog

75 Pitanja i odgovori, „Podjela imovine po šerijatu”, dostupno na: <https://islamskazajednica.ba/index.php/nasljedno-pravo/6297-podjela-imovine-po-erijatu>, pristupljeno 28. 12. 2024.

76 Pitanja i odgovori, „Kako podijeliti nasljedstvo?”, dostupno na: <https://islamskazajednica.ba/index.php/nasljedno-pravo/1773-kako-podijeliti-nasljedstvo>, pristupljeno 28. 12. 2024.

77 Bušatlić, *Porodično i nasljedno pravo muslimana*, str. 135.

78 Khan, *The Islamic Law of Inheritance*, str. 51-52.

Poslanika, a.s., koji glasi: „Musliman ne nasljeđuje nevjernika, niti nevjernik muslimana” (*La jeris el-muslim el-kafire ve la el-kafir el-muslima*).⁷⁹

Međutim, razlika u religiji ne čini prepreku za raspolaganje imovinom putem testamenta (vasijjeta), te se npr. smatra zakonitim da musliman oporuči do jedne trećine svoje imovine bračnom drugu ili srodniku koji nije musliman.⁸⁰ U ovom slučaju izostala je primjena analogije (*kijas*) između zakonskog nasljeđivanja i testamenta, za razliku od pravila koje zabranjuje ubici da naslijedi ostavitelja čija je primjena protegnuta i na sastavljanje oporuke u korist ubice oporučitelja. Ipak, Ebu Hanife je smatrao da nije dopušteno sastavljanje oporuke u korist nemuslimana koji je stanovnik *dar el-harba*, tj. zemlje koja je u ratu s muslimanskom državom (*dar el-islam*), dok su drugi pravници to dozvolili.⁸¹

Musliman ima pravo da naslijedi dio imovine srodnika koji je istupio iz islama (tj. počinio *riddet* ili apostaziju), i to onaj koji je stečen prije čina apostazije. Naprotiv, imovina koja je stečena nakon istupanja iz islama pripada državi. Međutim, ako je počinitelj apostazije žensko lice, onda svu njenu imovinu nasljeđuju srodnici muslimani.⁸² Ova razlika temelji se na poimanju apostazije kao religijsko-političkog delikta unutar tradicionalne razrade islamskog prava. Naime, smatralo se da osoba koja istupa iz islama time ujedno ustaje protiv zajednice muslimana i pridružuje se njenim neprijateljima, pa se njena imovina tretira poput imovine pripadnika *dar el-harba*, koju je dopušteno uzeti kao ratni plijen. Budući da islamsko humanitarno pravo zabranjuje ubijanje žena u ratu, Ebu Hanife je smatrao da se ni apostazija žene ne kažnjava smrću, nego oduzimanjem slobode i pružanjem trajne mogućnosti za pokajanje.⁸³ S obzirom na očekivanje pokajanja žene koja je počinila apostaziju, njezina imovina ostaje objektom nasljeđivanja njenih muslimanskih srodnika.⁸⁴

H. Khan svrhu (*maksad*) propisivanja zabrane uzajamnog nasljeđivanja između muslimana i nemuslimana vidi u osiguranju zaštite muslimanske zajednice od neprijateljski nastrojenih nemuslimanskih zajednica. U tom kontekstu, on spominje potrebu rane zajednice muslimana da brani svoj opstanak i slobodu od neprijateljskog djelovanja nemuslimana Mekke i drugih krajeva Arabije, te ratove protiv Bizantije, Perzije i krstaša u narednim razdobljima muslimanske

79 Hadis je *muttefekun 'alejhi*. Citirana verzija hadisa zabilježena je u djelu Al-Buhari, *Sahib*, br. 6764, dostupno na: <https://sunnah.com/bukhari/85/41>.

80 Muhammad Qadri-paša, *Al-Ahkam aš-šar'iyya fi al-abwal aš-šahsiyyah: Kodeks šerijatskih propisa o ličnom statusu*, članovi 539 i 542 (Sarajevo: El-Kalem, 2020), str. 190-191.

81 Qadri-paša, *Al-Ahkam aš-šar'iyya*, str. 191.

82 Begović, “Pretpostavke za nasljeđivanje”, str. 178.

83 Za raspravu o poimanju apostazije u tradicionalnoj i modernoj islamskoj jurisprudenciji v. Nedim Begović, *Sloboda religije u islamskom pravu i sistemu ljudskih prava Ujedinjenih nacija* (Sarajevo: El-Kalem, 2023), str. 101-115.

84 Hasib Muratbegović, *Tumač šerijatskih propisa hanefijskog mezheba o ženitbi, obitelji i nasljedstvu* (Zagreb: Naklada Ministarstva pravosuđa i bogoštovlja, 1944), str. 438.

historije. On zaključuje kako je razmatranje ovog pitanja u savremenom dobu više akademske naravi i da nema praktični značaj koji je imalo u vrijeme objave i širenja islama, s obzirom na to da je u današnje vrijeme veoma mali broj međureligijskih porodica i slučajeva religijske konverzije unutar porodice.⁸⁵

Navedena konstatacija vjerovatno je opravdana u kontekstu većinski muslimanskih društava. Međutim, situacija je nešto drukčija u zapadnim društvima tokom posljednjih nekoliko decenija, gdje su povećano muslimansko prisustvo, prelasci na islam i religijski mješoviti brakovi između muslimana i nemuslimana iznova aktualizirali pitanje razlike u religijskoj pripadnosti kao zapreke za nasljeđivanje. Ovo pitanje je, na individualnom nivou, značajno za muslimane koji se nalaze u situaciji da, shodno pozitivnom pravu, mogu naslijediti cijelu ili dio zaostavštine svojih nemuslimanskih srodnika ili bračnog druga. Međutim, ono ima i šire društvene implikacije koje su vezane za održavanje skladnih porodičnih odnosa, opredijeljenost muslimanske zajednice za suživot, dijalog i saradnju u dobročinstvu s pripadnicima drugih religija, kao i priznanje načela ljudskog dostojanstva kao osnova za uživanje jednakih prava, neovisno o religiji ili uvjerenju pojedinca.

Načelni stavovi koje je EVFI zauzeo u kontekstu proučavanja uloge muslimana u jačanju društvenih relacija u evropskom kontekstu naglašavaju njihovo pripadanje evropskim društvima i isključuju dihotomiju između muslimanske i nemuslimanskih zajednica koja karakterizira neka pojedinačna pravila klasične islamske jurisprudencije, uključujući odredbu o razlici u religijskoj pripadnosti kao zapreci za nasljeđivanje.⁸⁶ Muslimani i nemuslimani jesu „braća po ljudskosti”, koja uzajamno sarađuju u ostvarenju dobrobiti za čovječanstvo (*et-te'avun 'ala el-hajr bejne beni el-bešer*). Ljudsko dostojanstvo (*el-kerame el-insanijje*) jedan je od ciljeva islama (*mekasid el-islam*), vezuje se za samo svojstvo ljudskosti i polazište je za priznavanje ljudskih prava, sloboda i odgovornosti bez diskriminacije (*dune temjiz*).⁸⁷ Štaviše, EVFI poziva na ostvarenje lične i kolektivne slobode svih ljudi, bez razlikovanja na osnovu religije.⁸⁸ EVFI je u zasebnoj rezoluciji proklamovao da islam potvrđuje prava srodnika (*hukuk el-ekarib ve el-erham*), ne gledajući pritom na njihovu religijsku pripadnost (*ve lem jenzur fi zalike ila ihtilaf ed-din*), nego na srodničku vezu i ranije istaknuto načelo ljudskosti (*asl el-insanijje*). Ova prava, smatra EVFI, ostvaruju se na različitim planovima, koji uključuju

85 Khan, *The Islamic Law of Inheritance*, str. 156.

86 U tom svjetlu može se razumjeti argument J. el-Karadavija, prvog predsjednika EVFI-ja, da se riječ “nemusliman, odn. nevjernik” (*kafir*) u citiranom hadisu Poslanika, a.s., treba protumačiti kao neprijatelj muslimana ili onaj koji ratuje protiv muslimana (*barbijj*). Ne radi se tu, smatra El-Karadavi, o nemuslimanu koji je sugrađanin muslimanima ili u miru s njima. V. Jusuf el-Karadavi, *Fikh muslimanskib manjina: Kako biti musliman na Zapadu* (Sarajevo: Libris, 2004), str. 150-151.

87 EVFI, Rezolucija br. 29/1 “Ljudsko dostojanstvo i njegov utjecaj na jačanje društvenih veza”.

88 EVFI, Rezolucija br. 29/2, “Sloboda kao osnov međuljudskih relacija”.

uzajamne posjete, čestitanja, saučešća, ali i poklone i ulaganje imetka, tj. različite vidove materijalnog potpomaganja.⁸⁹

Društvena realnost muslimanskih manjina u evropskim zemljama koja se ogleda u postojanju značajnog broja međureligijskih porodica, u kojima muslimani ostvaruju relacije s bračnim drugovima, krvnim i tazbinskim srodnicima nemuslimanima, oblikuje kontekst nekih od spomenutih principa. Pitanje raspodjele zaostavštine spada među važnija pitanja u kontekstu održavanja skladnih porodičnih odnosa, a način na koji se muslimani odnose prema ovom pitanju može doprinijeti kreiranju pozitivne ili negativne percepcije o islamu u lokalnim zajednicama. Stoga, EVFI ima veliku odgovornost da pruži odgovarajuću kontekstualizaciju islamskih normi o nasljeđivanju za međureligijske porodice u evropskim društvima.

Općenito, na temelju analize rezolucija o nasljeđivanju i oporuci, može se zaključiti da Vijeće ne razmatra mogućnost usvajanja novog idžtihada o pitanju nasljeđivanja između muslimana i nemuslimana, niti primjene teleološkog (*mekasidi*) pristupa u razumijevanju citiranog hadisa u onom dijelu koji je predmet konsenzusa klasičnih pravnika, naime da nemusliman nema pravo da naslijedi imovinu muslimana. S druge strane, teleološko tumačenje prihvaćeno je u dijelu koji se tiče načina na koji musliman nasljeđuje zaostavštinu nemuslimana, s obzirom na postojanje različitih interpretacija u islamskoj pravnoj tradiciji. Prilagodba islamskih normi o nasljeđivanju koju Vijeće pruža djelimična je, a temelji se na primjeni metode selekcije (*tehajjur*) u smislu odabira pravnih i egzegetičkih mišljenja iz islamske tradicije kojima se ostvaruju spomenuti pragmatični i principijelni interesi.

Prije svega, Vijeće je zauzelo stav da muslimanu nije zabranjeno da naslijedi zaostavštinu srodnika nemuslimana na osnovu testamenta ili pozitivnog zakona o nasljeđivanju.⁹⁰ Drugim riječima, važenje deskriptivne norme (*el-hukm el-vad'i*) koja je izvedena iz citiranog hadisa, tj. razlike u religiji kao zapreke za nasljeđivanje, efektivno je ograničeno na relaciju nemusliman (bračni drug ili srodnik) – musliman (ostavitelj). U predmetnoj rezoluciji ne navodi se obrazloženje (*ta'lil*), niti svrha (*maksad*) zauzimanja spomenutog stava. Odstupajući od saglasnog mišljenja klasičnih pravnih škola islama koje su isključile mogućnost da musliman nasljeđuje imovinu nemuslimana, Vijeće se pozvalo na fetve ashaba Mu'aza ibn Džebela i Mu'avije ibn Ebi Sufjana, grupe učenjaka iz generacije tabi'ina, među kojima su bili Se'id ibn el-Musejjeb, Muhammed ibn el-Hanefijje, Ebu Dža'fer el-Bakir i Mesruk ibn el-Edžde', i postklasičnih pravnika Ibn Tejmije i njegovog

89 EVFI, Rezolucija br. 29/7, „Prava bližnjih i srodnika nemuslimana u evropskim društvima”.

90 EVFI, Rezolucija br. 5/1, „Nasljeđivanje srodnika nemuslimana od strane muslimana”.

učenika Ibn el-Kajjima, koji su smatrali da je muslimanu dozvoljeno da naslijedi nemuslimana.⁹¹

Zapravo, stav EVFI-ja proizašao je iz prethodno donesene fetve dr. J. el-Karadavija u kojoj on pruža detaljnije obrazloženje opravdanosti primjene postupaka selekcije (*tehajjur*) i preferencije (*terdžih*) o ovom pitanju, a koje je vođeno muslimanskim pojedinačnim i javnim interesima (*mesalih*). Prema ovom autoru, intencija stava o dopuštenosti nasljeđivanja imovine nemuslimana jeste da pripadnost islamu ne smije stajati na putu ekonomskog osnaživanja muslimana, od kojeg koristi može imati cijela zajednica muslimana, što je na tragu značenja hadisa Allahovog Poslanika, a.s., koji govore o tome da je islam uzrok povećanja snage i moći muslimana, a ne njihovog slabljenja i ponižavanja. Pragmatičnost El-Karadavijevog pristupa naročito je vidljiva iz njegove opservacije da bi primjena razlike u religiji kao zapreke za nasljeđivanje u fikhu manjina mogla ujedno biti i prepreka širenju islama u zapadnim društvima. Kad govori o značenju citiranog hadisa, El-Karadavi se oslanja na Ibn el-Kajjimovo tumačenje da se riječ „nevjernik” (*el-kafir*) odnosi na neprijatelja islama ili onoga koji ratuje protiv muslimana (*harbi*), a ne na nemuslimana koji je štićenik (*zimmi*) muslimanske države. Slijedom ovog tumačenja, logično se nameće pitanje da li riječ „nevjernik” (*el-kafir*), koja je u hadisu upotrijebljena na dva mjesta, u oba slučaja nosi identično značenje te da li se zabrana nasljeđivanja imovine muslimana također ograničava na neprijatelja muslimana (*harbi*)? U nastavku, El-Karadavi diskutira o spomenutom pitanju, ali ponuđenom obrazloženju nedostaje kontekstualizacija za zapadna društva s obzirom na to da se pitanjem bavi u okviru svoje rasprave o fikhu muslimanskih manjina na Zapadu. Naime, autor pojašnjava kako musliman ima pravo na naslijedi nemuslimana, štićenika muslimanske države (*zimmi*), dok ovaj nema to pravo u odnosu na muslimana iz razloga što muslimani štite *zimmije*, bore se za njih i pomažu im u otkupu njihovih zarobljenika, dok oni nemaju ove obaveze prema muslimanima.⁹² S obzirom na činjenice da se sistem štićeništva (*zimme*) vezuje za većinski muslimanska društva, da ima historijski karakter i da je izgubio svoju relevantnost u savremenom kontekstu, navedeni argumenti nisu adekvatni prilikom razmatranja pitanja nasljeđivanja između pripadnika različitih religija ili uvjerenja u evropskim društvima.

S obzirom na navedeno, EVFI se opredijelio da prilagodbu islamskih normi o raspodjeli zaostavštine za međureligijske porodice ostvari putem ustanove „obavezne oporuke” (*el-vasijje el-vadžibe*). Izvorno, radi se o idžtihadskom rješenju koje je usvojeno u nekoliko arapskih država u drugoj polovini 20. st. u cilju rješavanja problema koji se javlja kao rezultat odsustva priznanja principa

91 EVFI, Rezolucija br. 5/1, “Nasljeđivanje srodnika nemuslimana od strane muslimana”.

92 El-Karadavi, *Fikh muslimanskih manjina*, str. 151.

reprezentacije u islamskom nasljednom pravu. Naprimjer, ako musliman ima dva sina, pa jedan od njih dvojice umre za života svog oca, njegova djeca ne mogu predstavljati svog oca prilikom raspodjele djedove zaostavštine na način da dobiju njegov nasljedni dio. Nepriznavanje principa reprezentacije rezultat je temeljnog načela islamskog nasljednog prava da osoba koja je bliža ostavitelju po stepenu srodstva isključuje udaljenije srodnike.⁹³ Suština usvojenih reformskih zakona o obaveznoj oporuci ogleda se u tome da djed/nana ima obavezu da unučadima oporuče onaj dio imovine koji bi pripao njihovom roditelju da je živ, a ako to ne učine iz bilo kojeg razloga, unučadima se dodjeljuje taj nasljedni dio po sili zakona.⁹⁴

Većinsko mišljenje u islamskoj pravnoj tradiciji podrazumijeva da je sastavljanje oporuke obavezno samo ako se njome oporučuju sredstva za izvršenje dugova prema Allahu, dž. š. (npr. zekat, hadž, fidja i dr.) ili povrat povjerene stvari ili duga prema drugim ljudima. Prema manjini muslimanskih pravnika, kao što su Ibn Hazm, Et-Taberi i dr., musliman je u obavezi da sačini oporuku u korist roditelja i rođaka koji su isključeni iz nasljeđivanja zbog prećih nasljednika ili razlike u religiji. Oni smatraju da ajet kojim se propisuje ostavljanje nije derogiran kasnije objavljenim ajetima o nasljednim dijelovima, nego se i dalje primjenjuje na roditelje i rodbinu koji su iz nekog razloga isključeni iz nasljeđivanja.⁹⁵ Na temelju ovog manjinskog mišljenja, EVFI je zauzeo stav da musliman kome se primiče smrt ima vjersku obavezu da oporuči dio svoje imovine, u granicama jedne trećine, roditeljima i rodbini koji su zbog razlike u religiji ili prioritarnijih nasljednika lišeni dijela u nasljeđivanju. Ono što predstavlja novinu u pristupu EVFI-ja ovom pitanju jeste da, u slučaju kada musliman želi oporučiti jedan dio imovine trećim licima koja nisu njegovi srodnici, ima pravo da im dodijeli samo jednu trećinu od trećine svoje ukupne zaostavštine, a preostale dvije trećine dužan je ostaviti prethodno spomenutim kategorijama srodnika.⁹⁶ Time se dodatno ograničava sloboda oporučnog raspolaganja imovinom, što je bio jedan od argumenata kritičara sistema obavezne oporuke. Naime, oni su izrazili bojazan da bi se, u slučaju daljeg širenja primjene ove ustanove, moglo doći u situaciju faktičkog dokidanja slobode oporučnog raspolaganja jednim dijelom zaostavštine.⁹⁷ Na koncu, EVFI naglašava da je po šerijatu muslimanu dozvoljeno da oporuči imetak nemuslimanu i obrnuto, te da za takav postupak nema nikakve smetnje,

93 Khan, *The Islamic Law of Inheritance*, str. 41-42.

94 Ahmed Purdić i Senad Čeman, „Status obavezne oporuke u šerijatskom nasljednom pravu”, *Zbornik radova Islamskog pedagoškog fakulteta u Zenici*, 19 (2021), str. 275.

95 Purdić i Čeman, „Status obavezne oporuke”, str. 276.

96 EVFI, Rezolucija br. 33/1, „Propisi o oporuci u korist roditelja i rođaka koji ne nasljeđuju, o oporuci u korist nasljednika i oporuci između muslimana i nemuslimana”.

97 V. Khan, *The Islamic Law of Inheritance*, str. 185.

osim ako se pouzdano zna da će imetak biti upotrijebljen za nanošenje štete (*darer*) ili neprijateljstvo (*'udvan*).⁹⁸

Zaključak

Na osnovu analize primarnih izvora (rezolucije, fetve i preporuke) te pregleda literature, u ovom radu istražili smo kako EVFI pristupa složenom pitanju integracije islamskih normi o nasljeđivanju u evropskom kontekstu te smo razmotrili ključne pravne i sociokulturne izazove s kojima se Vijeće susreće na tom putu.

Općenito, EVFI se zalaže za pravnu prilagodbu islamskih normi o nasljeđivanju, osiguravajući njihovu primjenjivost u okviru dispozitivnih normi evropskih zakona, ali pokazuje ograničenu senzibilnost prema društvenim i kulturnim izazovima koji su neizbježni u procesu integracije. Ovaj pristup može rezultirati nedostatkom adekvatne kontekstualizacije fikha u društvenoj stvarnosti (*el-vaki'*) muslimanskih zajednica te potencijalno ugroziti integritet islamskog normativnog učenja na nivou primjene zbog odsustva ravnoteže između nasljednih prava i finansijskih odgovornosti u porodici.

Konkretno, EVFI modificira pravnu prirodu vasijjeta (testamenta), od legata do instrumenta za raspodjelu zaostavštine, kreirajući mogućnost primjene islamskih normi o nasljeđivanju unutar sekularnog pravnog okvira. Međutim, izdvajanje ovih normi iz cjeline sistema imovinskih prava i dužnosti u tradicionalnoj proširenoj porodici i njihova primjena u izmijenjenom sociokulturnom kontekstu koji uključuje promjenu strukture porodice, rastuću participaciju žene na tržištu rada i situaciju da država preuzima socijalnu ulogu – može dovesti do neravnoteže između nasljednih prava i finansijskih odgovornosti u porodici. Premda se u rezolucijama i preporukama EVFI-ja identificiraju neki konkretni sociokulturni izazovi (rad žene izvan domaćinstva i njen ravnopravan doprinos kućnom budžetu), on ne pruža očekivanu kontekstualizaciju prilikom tumačenja islamskih normi o nasljeđivanju (npr. kroz primjenu koncepta *tahkik el-menat* te stavljanje većeg naglaska na dogovornu raspodjelu zaostavštine, umjesto najavljenog kreiranja uniformnog obrasca vasijjeta za evropski prostor).

Drugi značajan sociokulturni izazov kod tumačenja i primjene islamskih normi o nasljeđivanju ogleda se u rastu broja međureligijskih brakova i porodica kod evropskih muslimana. U ovom pitanju, EVFI se opredijelio za prilagodbu islamskih normi o raspodjeli zaostavštine za međureligijske porodice putem ustanove „obavezne oporuke” (*el-vasijje el-vadžibe*), na temelju izbora (*tehajjur*)

98 EVFI, Rezolucija br. 33/1, „Propisi o oporuci u korist roditelja i rodaka koji ne nasljeđuju, o oporuci u korist nasljednika i oporuci između muslimana i nemuslimana”.

i protežiranja (*terdžih*) manjinskog mišljenja iz islamske pravne tradicije koje upućuje na vjersku dužnost testamentarnog raspolaganja dijelom imovine u korist roditelja i rodbine koji su isključeni iz nasljeđivanja zbog razlike u religiji ili prisustva prioritarnijih nasljednika.

Literatura

- Avde, Džasir, *Intencije šerijata kao filozofija islamskog prava: sistemski pristup* (Sarajevo: Centar za napredne studije, 2012)
- Bako, Drago (i dr.), *Osnovi nasljednog prava* (Sarajevo, "To je to", 1991)
- Begović, Nedim, „Testament u islamskom pravu“, *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, 64:11-12 (2002), str. 1147-1156.
- Begović, Nedim, *Vjerska sloboda i muslimanske manjine u Evropi* (Sarajevo: El-Kalem, 2015)
- Begović, Nedim, „Pretpostavke za nasljeđivanje u šerijatskom i bosanskohercegovačkom nasljednom pravu“, *Zbornik radova* (Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 2022), str. 165-187.
- Begović, Nedim, *Sloboda religije u islamskom pravu i sistemu ljudskih prava Ujedinjenih nacija* (Sarajevo: El-Kalem, 2023)
- Berger, Maurits, „The Last Sharī'a Court in Europe: On Molla Sali v. Greece“, *Journal of Islamic Law*, 1:1 (2020), <https://journalofislamiclaw.com/current/article/view/berger>, pristupljeno 28. 4. 2024.
- Buhari (al-), *Sahih*, br. 6764, *Sahih al-Bukhari 6764 - Laws of Inheritance (Al-Farra'id) - Sunnah.com - Sayings and Teachings of Prophet Muhammad (صلى الله عليه وسلم)*.
- Bušatlić, Abdulah, *Porodično i nasljedno pravo muslimana* (Sarajevo: Abdulah Bušatlić, 1926)
- Caeiro, Alexandre Vasconcelos, *Fatwas for European Muslims: The Minority Fiqh Project and the Integration of Islam in Europe* (doktorska disertacija)
- Draganović, Selvira, *Psihosocijalni izazovi za budućnost braka i porodice* (Sarajevo: Centar za napredne studije, 2020)
- European Commission, „Women's situation in the labour market“, Women's situation in the labour market - European Commission, pristupljeno 24. 12. 2024.
- EVFI, *Al-Bayan al-khitami li al-dawra al-'adiya al-rabi'a va al-thalathin* [Završna deklaracija 34. redovnog zasjedanja], Istanbul, 11.-15. novembar 2023.
- EVFI, Fetva br. 5/2, „Imovina koju iza sebe ostavlja supruga nakon svoje smrti“.

- EVFI, Fetva br. 13/10, „Nasljeđivanje imovine za koju postoji sumnja u način njenog sticanja“.
- EVFI, Fetva br. 27/9, „Da li se porez na zaostavštinu tretira kao dug?“
- EVFI, Fetva br. 32/9, „Oporuka koja je suprotna šerijatu“.
- EVFI, Fetva br. 32/10, „Da li naknada štete zbog nesreće (na radu) ulazi u zaostavštinu?“
- EVFI, „Preporuke“, *Al-Bayan al-khitami li al-dawra al-'adiya al-khamisa* [Završna deklaracija 5. redovnog zasjedanja], Dablin, 4.-7. maj 2000.
- EVFI, „Preporuke“, *Al-Bayan al-khitami li al-dawra al-'adiya al-thalitha wa al-t-halathin* [Završna deklaracija 33. redovnog zasjedanja], Istanbul, 11.-14. juni 2022.
- EVFI, Rezolucija br. 5/1, „Nasljeđivanje srodnika nemuslimana od strane muslimana“.
- EVFI, Rezolucija br. 28/1 „Oporuka i zaostavština u šerijatu i državnom pravu“.
- EVFI, Rezolucija 29/1 „Ljudsko dostojanstvo i njegov utjecaj na jačanje društvenih veza“.
- EVFI, Rezolucija 29/2, „Sloboda kao osnov međuljudskih relacija“
- EVFI, Rezolucija 29/7, „Prava bližnjih i srodnika nemuslimana u evropskim društvima“.
- EVFI, Rezolucija br. 33/1, „Propisi o oporuci u korist roditelja i rođaka koji ne nasljeđuju i oporuci u korist nasljednika i oporuci između muslimana i nemuslimana“.
- EVFI, Rezolucija br. 33/2, „Nasljeđivanje žene u islamu“.
- EVFI, Rezolucija br. 34/1 „Idžtihad orijentiran ciljevima i društvenim implikacijama“.
- EVFI, Rezolucija br. 34/2 „Olakšavanje u fetvi i njegova ograničenja“.
- EVFI, Rezolucija br. 34/3 „Idžtihad i slijeđenje mezheba u evropskom kontekstu“.
- EVFI, Rezolucija br. 34/6 „Selektivni idžtihad“.
- EVFI, Rezolucija br. 34/7 „Eklekticizam u fikhu islamskog prisustva na Zapadu“.
- Hanafi, Khalid, „Al-'Urf al-urubbi wa atharuh fi qadaya al-mar'a“ [Evropski običaj i njegov utjecaj na ženska pitanja], <https://www.e-cfr.org/blog/2020/11/15/العرف-الأوربي-وأثره-فضايا-المرأة>, pristupljeno 28. 12. 2024.
- Hassan, Muhammad Haniff, „Equal Shares of Inheritance for Muslim Children: A Forgotten Perspective“, [article-equalshareofinheritance-printversion.pdf](#), pristupljeno 28. 12. 2024.
- Karadavi (el-), Jusuf, *Fikh muslimanskih manjina: Kako biti musliman na Zapadu* (Sarajevo: Libris, 2004)

- Kararat (al-) wa al-fatawa al-sadira 'an al-Majlis al-urubbi li al-ifta' wa al-buhuth mundhu ta'sisih (1417. h./1997.) wa hatta al-dawra al-thamina wa al-'ishrin (1440. h./2018.)* [Rezolucije i fetve koje je izdalo Evropsko vijeće za fetve i istraživanja od osnivanja (1417. h./1997.) do dvadeset osmog zasjedanja (1440. h./2018.)], prir. 'Abdullah bin Jusuf el-Džudej'.
- Karčić, Fikret, *Pravno-historijske studije* (Sarajevo: Centar za napredne studije, 2016)
- Karčić, Harun, *Šerijat i pravni pluralizam u Evropi: Primjeri koegzistencije religijskog i sekularnog prava na Starom kontinentu* (Centar za napredne studije: Sarajevo, 2018)
- Khan, Hamid, *The Islamic Law of Inheritance* (Oxford: Oxford University Press, 2007)
- Malik, Maleiha, *Muslim Legal Norms and the Integration of European Muslims* (EUI Working Papers RSCAS 2009/29)
- March, Andrew, „Sources of Moral Obligation to non-Muslims in the 'Jurisprudence of Muslim Minorities (*Fiqh al-aqalliyat*)' Discourse“, *Islamic Law and Society*, 16:1 (2009), str. 34-94.
- Muratbegović, Hasib, *Tumač šeriatskih propisa hanefijskog mezheba o ženitbi, obitelji i nasljedstvu* (Zagreb: Naklada Ministarstva pravosuđa i bogoštovlja, 1944)
- Nizam (al-) al-asasi li al-Majlis al-urubbi li al-ifta' wa al-buhuth* [Statut Evropskog vijeća za fetve i istraživanja], <https://www.e-cfr.org/النظام-الاساسي/>, pristupljeno 28. 12. 2024.
- Pitanja i odgovori, „Kako podijeliti nasljedstvo?“, <https://islamskazajednica.ba/index.php/nasljedno-pravo/1773-kako-podijeliti-nasljedstvo>, pristupljeno 28. 12. 2024.
- Pitanja i odgovori, „Podjela imovine po šerijatu“, <https://islamskazajednica.ba/index.php/nasljedno-pravo/6297-podjela-imovine-po-erijatu>, pristupljeno 28. 12. 2024.
- Pitanja i odgovori, „Roditelj i pravedna podjela imovine među djecom“, <https://islamskazajednica.ba/index.php/roditelji-djeca-rodbina/28731-roditelj-i-pravedna-podjela-imovine-medu-djecom>, pristupljeno 28. 12. 2024.
- Purdić, Ahmed i Ćeman, Senad, „Status obavezne oporuke u šerijatskom nasljednom pravu“, *Zbornik radova Islamskog pedagoškog fakulteta u Zenici*, 19 (2021), str. 263-283.
- Qadri-paša, Muhammad, *Al-Ahkam aš-šar'iyya fi al-ahwal aš-šahsiyyah: Kodeks šerijatskih propisa o ličnom statusu* (Sarajevo: El-Kalem, 2020)
- Rubery, Jill, Smith, Mark, Fagan, Colette, *Women's Employment in Europe: Trends and Prospects* (London and New York: Routledge, 1999)

- Sayed, Mosa, „The Accommodation of Minority Customs in Sweden: The Islamic Law of Inheritance as an Example“, *European Journal of Law Reform*, 12:3-4 (2010), str. 327-328.
- Shamsuddin, Ammar, *Gender Parity in Islamic Inheritance Law in the United Arab Emirates (UAE): Prospects and Challenges* (doktorska disertacija), School of Law – SOAS, University of London, 2022.
- Silajdžić, Alija, *Testamenat u šeriatskom pravu* (Sarajevo: Državna tiskara, 1941) „Sociocultural Legal Studies (Law & Society)“, Sociocultural Legal Studies (Law & Society) — Prof. Dr. Dr. h.c. Susanne Baer, pristupljeno 26. 12. 2024.
- Zakon o nasljeđivanju u FBiH, *Sl. novine FBiH*, 80/14 i 32/19 – Odluka US.
- Zatucki, Mariusz, „Attempts to Harmonize the Inheritance Law in Europe: Past, Present, and Future“, *Iowa Law Review*, Vol. 103, 2018.
- Ziba Mir-Hosseini (i dr.), *Spol i ravnopravnost u muslimanskom porodičnom pravu: Pravda i etika u islamskoj pravnoj tradiciji* (Sarajevo: Centar za napredne studije, 2020)

Islamic Inheritance Law in the European Context: Legal Accommodation and Sociocultural Challenges in the Fiqh of the European Council for Fatwa and Research

Abstract

This article explores how the European Council for Fatwa and Research (ECFR) approaches the complex issue of integrating Islamic norms of succession into the European context, considering the legal and sociocultural challenges it faces along the way. The subject of the analysis are the interpretations of Islamic norms on inheritance that are presented in resolutions (*qararat*), expert legal opinions (*fatawa*) and recommendations (*tausiyyat*) of the ECFR. It is argued that the ECFR views the integration of Islamic norms on inheritance mainly through the prism of legal accommodation, not showing sufficient sensitivity to the sociocultural factors involved in the integration process, which may result in the absence of adequate contextualization of fiqh in the social reality (*al-waqi'*) of European Muslim communities.

Key words: Islamic inheritance law, Islamic norms, fiqh for minorities, European Council for Fatwa and Research, legal accommodation, sociocultural challenges, European laws, European custom

Preserving a Lost Legacy: The Destruction of Ottoman Cultural Heritage in Elbasan, Albania

Brunilda Basha

University of New York Tirana, Faculty of Engineering and Architecture

brunildabasha@unyt.edu.al  orcid.org/0000-0003-3685-6655

Abstract

This study examines the historical, architectural, and cultural legacy of Ottoman rule in Elbasan, Albania, and highlights the city's transformation from fortified town to thriving trade hub during this period. With a focus on the partnership between the Ottoman Empire and Albania, the study explores Elbasan's Ottoman urban design, architectural features, economic activity, and social life, and what remains of it today. Analysing primary and secondary sources, the study underscores the importance of conserving Ottoman heritage, and offers insights into the challenges that face historical landmarks as a result of neglect, destruction, and modern urbanisation. It then provides recommendations for documenting, preserving, and restoring these structures to maintain their cultural identity and heritage. This interdisciplinary study deepens our understanding of the Ottoman influence on Elbasan, and its enduring impact on the city's cultural environment, while advocating for enhanced heritage awareness and collaborative conservation efforts for future generations.

Key words: Ottoman heritage, Elbasan architecture, historical legacy, urban transformation, cultural preservation

Introduction

The cultural and architectural heritage of the Ottoman Empire in the Balkans, including Albania, offers a glimpse into the rich history and influence of this once-mighty colonial power. The post-Ottoman era saw a transformation in attitudes toward this heritage, however, which led to the neglect or destruction of its historical structures. This study explores the complex relationship between Ottoman architecture and Albania's cultural evolution, with a focus on Elbasan. It also examines the city's development during and after the Ottoman period, by assessing its architectural transformations and socio-economic impacts.

In the Balkans, Ottoman architectural design is marked by simplicity combined with monumental forms. The style features practical and systematic layouts for easy construction and distinct aesthetic principles, and reached its peak in the first half of the 15th century. Cities like Edirne, Skopje, and Plovdiv showcase this evolution in specific remarkable constructions.¹ The Ottoman architectural legacy in the Balkans is vast, and encompasses civil and religious structures that reflect the empire's territorial expansion and cultural influence. This rich architectural heritage includes mosques, madrasas, caravanserais, tombs, public buildings, and hammams (Turkish baths).² Notably, functional structures such as caravanserais and hammams often surpassed religious edifices in scale, which highlights their practical importance. Ekrem Hakki Ayverdi's work highlights the extensiveness and diversity of such architecture, and documents nearly 20,000 buildings of various sizes constructed during the Ottoman era across the Balkans.³

During the Ottoman period, Albania saw the construction of numerous structures, including religious, social, institutional, and military buildings. The Communist regime then brought widespread destruction, and many historical monuments were demolished. Today, only a fraction of these cultural treasures remains, a fact that constitutes a significant loss for Albania's historical and cultural identity. Although cities throughout Albania faced similar challenges during the Communist era, Elbasan was particularly affected, as it was the site of industrialisation projects that included the construction of factories. This drastically altered Elbasan's urban and cultural landscape, and erased much of its historical identity.

To analyse these changes, the study uses a comprehensive methodology, which includes data collection through archival drawings, historical maps, site visits, photographic evidence, and direct observation of the remaining architecture. Using Elbasan as a case study, the research sheds light on the broader impact of

1 Machiel Kiel, *Studies on the Ottoman Architecture of the Balkans: A Legacy in Stone* (Hampshire: Variorum Gower House, 1990).

2 Raif Vırımcı, *Kosova'da Osmanlı Mimari Eserleri I* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999).

3 Kiel, *Studies on the Ottoman Architecture of the Balkans: A Legacy in Stone*.

urban destruction on Albanian cities and emphasises the urgent need to preserve this shared heritage for future generations.

The Ottoman-Albanian Relationship

The Ottoman-Albanian alliance began in the 14th century, and strengthened over time. By 1415, the Ottomans had taken control of cities such as Kruja and Shkodra, extending their rule with the capture of Berat, Vlora, and Kanina in 1417.⁴ In 1466, Sultan Mehmet II established the city of Elbasan as the centre of a new sanjak, which included the regions of Shpat and Cermenika.⁵ The expansion continued, and by 1501, Durrës and other key cities in southern Albania fell under Ottoman rule. The empire further consolidated its hold with the creation of sanjaks in areas such as Ohri, Shkodra, and Dukagjin.⁶ Finally, in 1571, the Ottoman Empire asserted full dominion over Albania,⁷ a state of affairs that persisted for nearly four centuries, only ending in 1912 when Albania declared its independence.

Ottoman Heritage in Albania

The Ottomans left an indelible mark on various aspects of Albanian society, culture, and urban development. In the pre-Ottoman era, Albanian cities were predominantly confined within the protective walls of fortresses, but with the establishment of Ottoman rule they began to extend beyond the confines of the castle walls, giving rise to a new kind of district known as a “varosh”.⁸ From the 15th to 19th centuries, Albania was characterised by the construction of numerous structures that spanned social, cultural, commercial, religious, and educational domains. Two distinctive styles of mosques arose: early Ottoman rectangular mosques with traditional roofs and painted wooden ceilings, typified by the King Mosque in Elbasan and Sultan II Bayezid Mosque in Berat;⁹ and monumental

4 Ilir Rruqa, “Arnavutluk’ta İslâm – Hristiyanlık Karşılaşması 1385-1600,” Doctoral Thesis (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2016).

5 Machiel Kiel, *Ottoman Architecture in Albania, 1385–1912* (Istanbul: IRCICA, 2012).

6 Edmond Manhasa, “The Existing Mosques Built During the Ottoman Empire Period in Albania”, Master Thesis (Istanbul: Istanbul Technical University, 2005).

7 Kiel, *Ottoman Architecture in Albania, 1385-1912*.

8 Zija Shkodra, *Qyteti Shqiptar Gjatë Rilindjes Kombëtare* (Tirana: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, 1984).

9 Roald Hysa, *The History of Civic Mosques in Albania: The Mosques of Tirana* (Tirana: Kokonozi Mosque, 2008).

mosques, exemplified by the Mirahor Ilyas Bey Camii.¹⁰ Bektashism is prevalent in Albania, as evidenced by the Sinan Pasha Tekke in Elbasan and Baba Ali Tekke in Kruje.¹¹

Although tomb markers are relatively scarce, those that are present exhibit diverse designs, including square prism-shaped mausoleums and octagonal shrines. Commercial and communal life in Ottoman Albania was anchored by khans, bedestens, and bazaars, such as those in Görice, Akçahisar, and Shkodra.¹² Education was facilitated by madrasas and other schools, of which Albania had 111 and 28 respectively during the Ottoman period.¹³

Fortresses, such as the one in Elbasan, held historical significance as Ottoman strongholds; Ottoman hammams were present in most cities; and clock towers and fountains enhanced the architectural heritage of major Albanian urban centres.¹⁴ The Ottomans also left a lasting mark on Albanian infrastructure, through the construction of numerous bridges, particularly in mountainous regions.¹⁵ This diverse architecture bears witness to the enduring cultural and historical significance of Ottoman influence in Albania. According to Ayverdi's comprehensive study, more than 1,015 structures from this era have been documented, concentrated in towns that were crucial sanjak administrative centres.¹⁶

Unfortunately, the beginning of the Cultural Revolution in 1967 caused the closure and devastation of all religious buildings, and inflicted the most substantial harm upon Ottoman architectural landmarks. Hysa's evaluation¹⁷ reveals that the country initially had 1,127 mosques; from 1945, however, these structures were repurposed, demolished, or replaced by educational institutions, entertainment spaces, or residential complexes.¹⁸ With the advent of democracy in the country after 1990, the right to belief and manifestation was restored, and places of worship were reopened, albeit often in a structurally poor condition. In the 30 years since, some mosques have been restored, as have several hammams. The clock towers remain unaltered, and are preserved throughout Albania.

10 Aleksandër Meksi, *Xhamitë e Shqipërisë shek. 15-19* (Tirana: AIITC, 2015).

11 Sulejman Dashi, "Teqetë e Shqipërisë Aspekte të Historisë dhe të Arkitekturës", in *Perla-1*, (1999), pp. 96-108.

12 Metin Uçar, "Arnavutluk'taki Osmanlı Dönemi Mimarisinden Süsleme", Doctoral Thesis (Kastamonu: University of Kastamonu, 2013).

13 Ekrem Hakki Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri Bulgaristan-Yunanistan-Arnavudluk*, Vol. IV (Istanbul: Istanbul Fetih Cemiyeti, 1979).

14 Uçar, "Arnavutluk'taki Osmanlı Dönemi Mimarisinden Süsleme".

15 Valter Shtylla, *Roads and Bridges in Albania* (Tirana: Albanian National Foundation, 1997).

16 Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri Bulgaristan-Yunanistan-Arnavudluk*, 1979.

17 Hysa, *The History of Civic Mosques in Albania: The Mosques of Tirana*, 2008.

18 Ali Raza Soomro and Brunilda Basha, "Et'hem Bey Mosque, Tirana: A Sparkle of Islamic Architecture in Albania", *Science International Lahore*, 26:3 (2014), pp. 1379-1389.

Elbasan: A Historical Overview

Elbasan's origins trace back to the relics of the ancient, fortified settlement of Skampa, which harks back to the first century BCE. The strategic locale held a commanding position along the Via Egnatia, an essential road that extended from the Appian Way, and connected the harbour of Durazzo with the Byzantine metropolis, Byzantium.¹⁹

The site was abandoned until the Ottoman Empire established a military camp there, and in 1466 Sultan Mehmet II began a process of urban reconstruction that culminated in an expansive rectangular fortress with impressive trenches and three entrance gates. The stronghold was named Ilj-basan, meaning 'dominant country'. Elbasan was a key element of Ottoman urban civilisation for four centuries, and its strategically advantageous location along commercial and military corridors contributed practically to its demographic growth and comprehensive development.

Under Ottoman administration, Elbasan evolved from a fortified town into a thriving urban centre, characterised by its well-structured urban design that reflected the empire's principles of governance, trade, and cultural influence. The city's layout, main streets, and key landmarks were integral to its function as an administrative centre and thriving trade hub, and were testaments to the impact of Ottoman architectural heritage.

19 Roberto Benedetto Castiglia and Marco Giorgio Bevilacqua, "The Turkish Baths in Elbasan: Architecture, Geometry and Wellbeing", *Nexus Network Journal*, 10:2 (2008), pp. 307-322.



Figure 1: Via Egnatia in Shkumbini Valley
(Ceka and Papajani, 1971)



Figure 2: Engraving of Elbasan, Hristofor Zefarović, 1742
(Coku, 2021)

Elbasan's Economic and Social Life

As in other Balkan countries, Ottoman rule deeply influenced Albania's urban and architectural structures and left a lasting impact on its cities. Elbasan was a crucial Ottoman trade link between Durrës, the primary commercial port, and the eastern Balkans.²⁰

Elbasan's Ottoman urban and architectural features include houses divided by religion and ethnicity, enclosed by high walls with courtyards and gardens. The end of hostilities allowed villagers who had fled the *timars* to enter the city, which led to a population increase both inside and outside the castle walls, and necessitated a new urban structure that allowed urban planning to transform in response to the changing circumstances.²¹

Elbasan's neighbourhoods were self-organised centres of social life, and featured key institutions like mosques, religious schools (*mejtëpi*), cemeteries, bakeries, shops, and public squares. The city's population primarily comprised

20 Shkodra, *Qyteti Shqiptar Gjatë Rilindjes Kombëtare*.

21 Zhuljeta Daja, "Zhvillimet urbane të qytetit të Elbasanit në periudha të ndryshme historike", *Revista Albanon*, 2:2 (2020), pp. 36-47.

Albanian natives with a common culture and tradition, but also included small communities with diverse origins, stemming from the Ottoman presence.²² *Esnafs*, guilds of artisans, craftsmen, and merchants, played a pivotal role in Elbasan's social, economic, and urban life, as they regulated trade, nurtured specialised craftsmanship, and supported cultural traditions and community bonds.²³

Education in Elbasan was shaped by religious institutions and market-driven initiatives, resulting in a diverse cultural and educational landscape. In addition to religious educational institutions, schools were established to meet market needs, often with the support of wealthy merchants and *esnafi* groups, and flourished in cities thanks to the guilds and civic communities. In 1812, for example, Elbasan's goldsmiths, potters, furriers, and other *esnafi* groups employed a teacher named Argjir to teach their children to read and write.²⁴



Figure 3: Elbasan's bazaar on market day (Photo: http://www.albanianhistory.net/1890_Berard/index.html)



Figure 4: The first year of Normal School (Photo: <https://elbasani.org/viti-i-pare-mesimor-i-normales>)

22 Shkodra, *Qyteti Shqiptar Gjatë Rilindjes Kombëtare*.

23 Elena Marushiakova and Veselin Popov, "Identity and Language of the Roma (Gypsies) in Central and Eastern Europe", in *The Palgrave Handbook of Slavic Languages, Identities, and Borders*, John Smith (ed.) (London: Palgrave Macmillan, 2016), pp. 26-54.

24 Shkodra, *Qyteti Shqiptar Gjatë Rilindjes Kombëtare*.

To summarise: Elbasan's socio-cultural and economic development was closely tied to the presence of *Esnafs*, which regulated trade, preserved craftsmanship, and fostered cultural identity. The city's education system was influenced by religious institutions and market-driven initiatives, while its urban and architectural structures bore the imprint of centuries under Ottoman rule, with neighbourhoods organised around religious and familial affiliations.

Data and Findings

The Destruction of Elbasan's Urban Design

The Ottoman influence on Elbasan's urban design and architecture was evident in the layout of the city, whose mosques and bazaars transformed it into a bustling trade hub. Elbasan originated and grew around its castle, with residential houses nestled within its protective walls. The city gradually expanded to extend beyond these walls, and its development was facilitated by its strategic location at the crossroads of important commercial and military routes, which led to rapid population growth in the urban centre.²⁵

In the 17th century, Elbasan was a bustling and diverse city, with a significant Muslim majority but also the notable presence of Christian and Jewish communities. Evliya Celebi's description from the time highlights the city's vibrant urban life, with its numerous houses, mosques, shops, imarets, and hammams contributing to its thriving economy and cultural richness. He describes Elbasan as having 18 Muslim neighbourhoods, and 10 made up of Christians and Jews, with a total of 1,500 houses, 46 mosques, 900 shops, 3 imarets and 3 hammams.²⁶ Inside the castle walls, there were 460 one- and two-storey dwellings with tiled roofs. Many such dwellings were built during the 18th century, which was a time of peace in the region. Traditionally, Elbasan has been described as comprising predominantly low buildings, typically consisting of one or two floors, and often featuring expansive, lush green gardens.

Elbasan neighbourhoods were characterised by their diverse architectural styles and layouts, reflecting the city's various historical and cultural influences. In her study "Zhvillimet urbane të qytetit të Elbasanit në periudha të ndryshme historike" (Urban developments of the city of Elbasan in different historical periods), Zhuljeta Daja explains that the morphological aspects of Elbasan's urban fabric can be categorised into developmental stages: neighbourhoods; mosques;

25 Baçe, et.al., *Historia Arkitektures Shqiptare* (Tirana: Akademia e Shkencave, 1979), p. 404.

26 Kiel, *Ottoman Architecture in Albania, 1385-1912*.

churches; bazaars; plazas and civic buildings (including hans, hammams and public kitchens); and houses.²⁷

Religious buildings, such as the mosque, were the main component of Muslim neighbourhood planning, but facilities such as bazaars, kitchens, schools and hammams were also built. These amenities and this kind of urban development were in line with the principles of Islamic city planning, which were also characteristic of the Ottoman city.

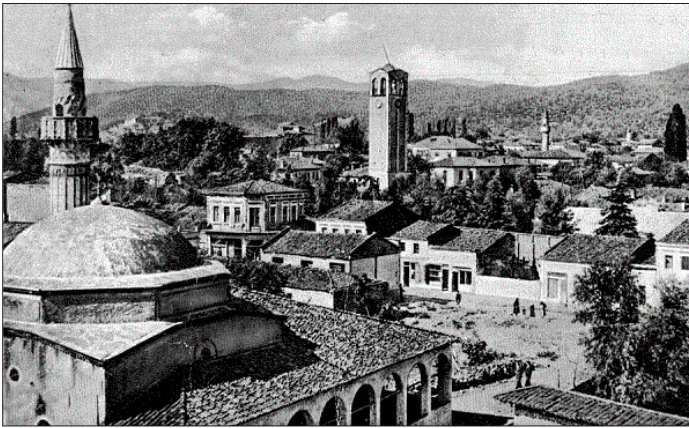


Figure 5: View of Elbasan's centre from Ballie Mosque
(Photo: https://archive.org/details/iaps_elbasan_postcards)

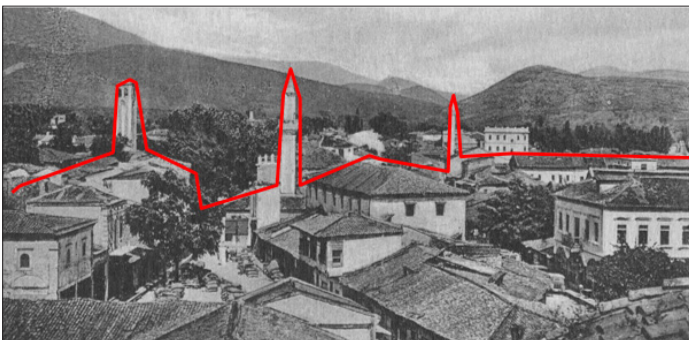


Figure 6: Elbasan's skyline in the 19th century
(Photo: https://archive.org/details/iaps_elbasan_postcards)

27 Daja, "Zhvillimet urbane të qytetit të Elbasanit në periudha të ndryshme historike", 2020, pp. 36-47.

The illustrated map in Figure 7 provides a comprehensive view of the city’s structure, and highlights the precise locations of religious institutions such as mosques, public structures, cemeteries, and major roadways.

Elbasan’s urban layout reveals a profound connection between social and spiritual aspects, exemplified by the presence of mosques, the commercial life in the bazaar, and distinct residential areas. Each neighbourhood is built around religious landmarks, whether inside the castle walls or beyond. The central bazaar is prominently featured in the heart of the city, and the road systems branching out from the castle’s flat terrain and extending beyond the city walls are clearly delineated. The cemeteries were situated outside the walls, even after the Ottomans left Albania, as evidenced in Jan and Cara Gordon’s writings when they travelled to the city in 1925. The Gordons referred to Elbasan as a “city with a real collection of coins” after seeing the bazaar with its 1,000 stores and the 80,000-inhabitant residential area.²⁸

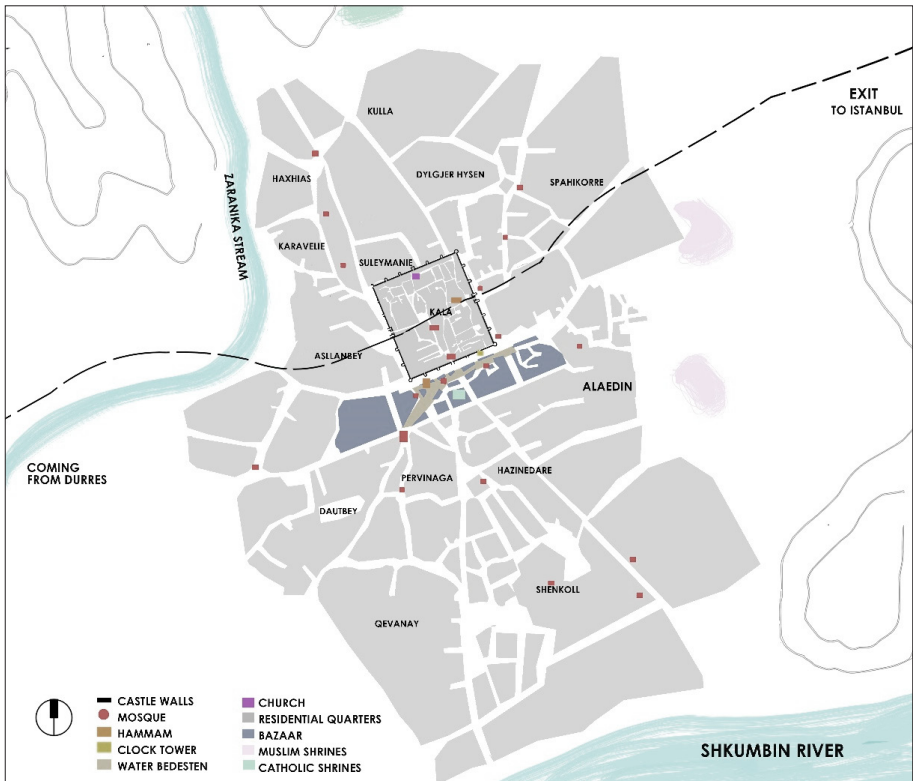


Figure 7: Elbasan in the 19th century
(By the author, based on an original map file found in Elbasan Digital Archive)

28 Ornela Pasmaqi and Juliana Hasekiu, “The Characteristics of Urban and Architectural Development in Elbasan in the Beginning of the 20th Century”, *Mediterranean Journal of Social Sciences*, (2014), pp. 5-13.

Elbasan's cityscape has undergone significant transformations over time, gradually losing much of its historical identity as a result of urban development initiatives implemented in different periods. After Albania gained independence in 1912, Elbasan retained much of its Ottoman-era structure, and its urban and cultural life closely resembled those of its Ottoman past.²⁹ During the early years of independence (1912-1924), no major architectural or urban planning changes occurred, as can be seen in aerial photographs from 1925, which capture the city's unchanged layout.³⁰

From 1924 to 1943, modernisation (under Ahmet Zogu's rule) and Italian influence brought significant changes. Infrastructure projects, such as roads that connected Elbasan to Tirana and Durrës, were funded by Italian loans. Iconic buildings, including the town hall (1926), national cinema, and Modern Hotel, reflected Italian architectural contributions, while the economy diversified with new factories that produced oil, soap, and tobacco products, alongside those that created traditional artisanal trades³¹.

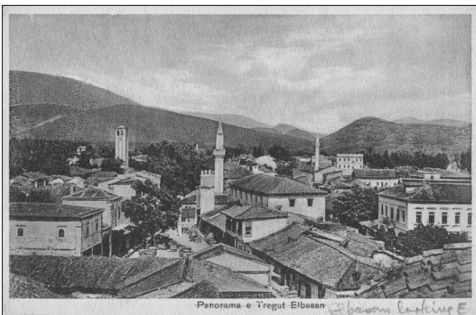


Figure 8: Elbasan city looking towards the bazaar from above, Edwin Jacques, 1930. (Photo: https://archive.org/details/iaps_elbasan_postcards)



Figure 9: Teatri Skampa built in 1935. (Photo: <https://javanews.al/volpone-cel-sezonin-artistik-ne-teatrin-skampa/>)

Radical transformations occurred during the Communist regime (1944-1990), which had a severe impact on Ottoman architecture. Following the Soviet model, centralised urban planning focused on state-owned housing, public amenities, and industrial development. The Cultural Revolution of the 1960s led to the

-
- 29 Daja, “Zhvillimet urbane të qytetit të Elbasanit në periudha të ndryshme historike” (2020), pp. 36-47.
 30 Roberto Pierini, “The Town Over XX Century – Recovering and Improving Elbasan Fortress: An Albanian Citadel from Via Egnatia to n. 8 Trans-European Transport Network”, *Pisa University Press* (2008), pp. 39-52.
 31 Mitrojorgji, M., & Mitrojorgji, J. “Elbasani, Identiteti i Humbur i një Qyteti”, *Monumentet*, 2014, Vol. 52.

demolition or repurposing of many religious and historical structures, including mosques and the central bazaar, which were replaced by landmarks like the Skampa Hotel and a sports palace. Industrialisation peaked in the 1970s with the construction of the Metallurgical Complex, transforming Elbasan into a heavily industrialised city. By the 1980s, communal housing blocks dominated the skyline, obscuring green spaces and historical urban axes.³²

Today, Elbasan is one of Albania's largest cities, with a population of approximately 141,715.³³ Unregulated construction and rapid urban expansion since the 1990s, however, have significantly eroded its Ottoman heritage. While a few landmarks, such as the Naziresha Mosque, King Mosque, Clock Tower, and parts of the castle walls remain preserved within the historic core, most Ottoman-era structures are now fragmented relics, disconnected from the modern urban fabric. Once renowned for its gardens and a skyline defined by minarets and cypress trees, the city is now dominated by high-rise buildings and modern architectural styles.

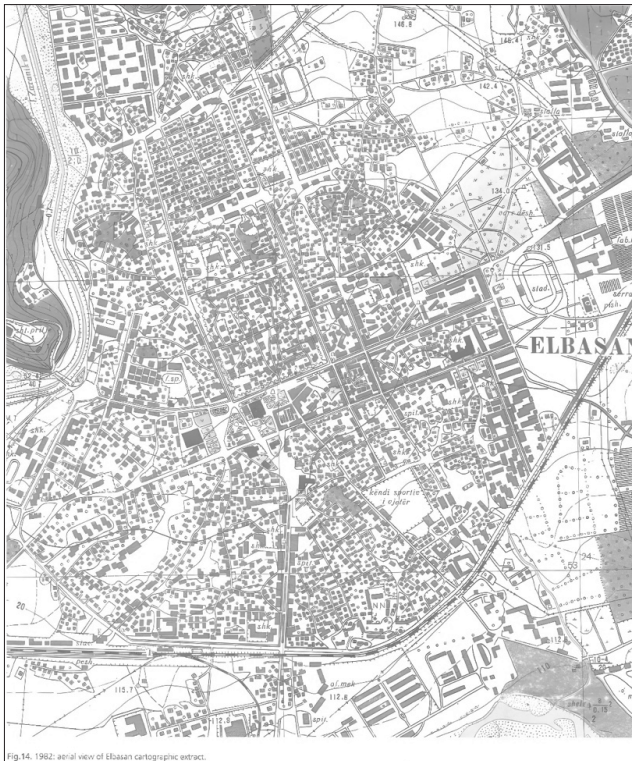


Figure: 10: An aerial view of Elbasan in 1982 (Pierini, 2008)

32 Daja, "Zhvillimet urbane të qytetit të Elbasanit në periudha të ndryshme historike" (2020), pp. 36-47.

33 AZ Nation, "Population of Elbasan 2024", <https://www.aznations.com/population/al/cities/elbasan>, accessed 15 May 2024.

This transformation has replaced its tranquil charm with dense construction, industrial dominance, and environmental challenges. Despite notable infrastructure improvements, Elbasan's fragmented historical identity highlights the urgent need for balanced urban planning that preserves its cultural heritage while accommodating modernisation.



Figure 11: The Sport Palace
(Photo: https://en.wikipedia.org/wiki/Tomorr_Sinani_Sports_Palace)



Figure 12: Elbasan Metallurgical Complex
(Photo: <https://www.flickr.com/photos/peamasher/8062528712>)

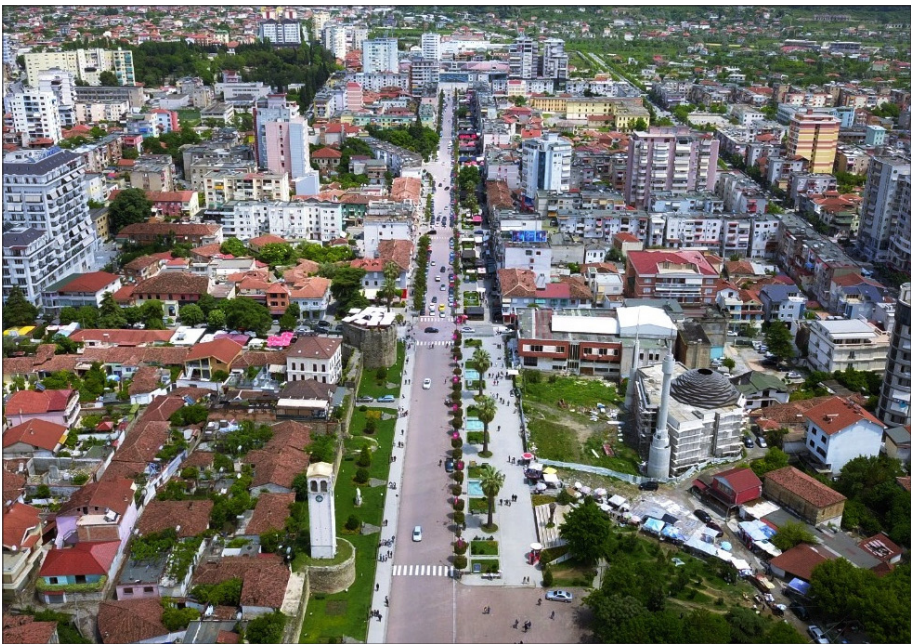


Figure 13: This view of Elbasan's centre reveals significant changes, including the absence of the former bazaar, the reconstruction of the Ballie Mosque, the removal of other mosques, and only a partial remnant of the castle wall
(Photo: <https://elbasanikult.wordpress.com/>).

The Destruction of Ottoman Architectural Heritage

The fall of the Ottoman Empire and the emergence of nation-states in the Balkans brought profound changes to the perception of Ottoman heritage. In many cases, Ottoman-era structures were destroyed or neglected as new states sought to assert their identities. In Albania, where over a thousand Ottoman buildings were constructed, only a fraction of these structures survives today, with the exact number still under debate.

According to Yenişehirlioğlu,³⁴ 37 Ottoman-era buildings have been preserved in Albania. Research by Uçar,³⁵ however, identifies 117 partially or fully surviving structures, a number that may be higher, as some elements, like fountains, remain unaccounted for in Uçar's findings. Elbasan's *bedesten* fountain still exists, for example, alongside several bridges that were overlooked in previous records.

In Elbasan, Ottoman architectural production was extensive, and encompassed mosques, tekkes, fountains, hammams, and fortresses. In the 17th century the city had 46 mosques, as recorded by Evliya Celebi,³⁶ while in 1930 Lef Nosi³⁷ documented 31. Since then, only two – the King Mosque (Fig. 14) and Naziresha Mosque (Fig. 15) – have retained their original forms. Others, such as the Ballie Mosque (Figs. 16 and 17) and Pasha Mosque (Figs. 18 and 19), have been newly built in modern architectural styles, with their geographical locations the only unchanged feature.

Most of Elbasan's mosques were demolished entirely. Those lost to destruction include the Tower Mosque, Sufiona Mosque, Hamam Mosque, Adil Beu Mosque, Bazaar Mosque, Aga Mosque, Idrait Mosque, Tabak Mosque, Hasan Pasha Mosque, Hazinedar Mosque, Namazgahu Mosque, Gjurma Mosque, Mushka Mosque, Çausllia Mosque, Zaranika Mosque, Bodor Skënder Mosque, Sinan Beu Mosque, Naskolli Mosque, Dylgjer Hysen Mosque, Olive Mosque, Haxhi Hasan Mosque, Sulejmania Mosque, Safi Korre Mosque, Haxhi Hafız Mosque, Bobolla Mosque, Sejdine Mosque, and the Doorless Mosque. These mosques, once integral to the city's religious and cultural landscape, were reduced to ruins, and now exist only in memory.

34 Yenişehirlioğlu, *Ottoman Architectural Works Outside Turkey* (Ankara: T.C. Dışişleri Bakanlığı, 1989).

35 Uçar, "Arnavutluk'taki Osmanlı Dönemi Mimarisinden Süsleme".

36 Robert Elsie, *Early Albania, a Reader of Historical Texts, 11th-17th Centuries* (Wiesbaden, 2003), pp. 195-218.

37 Kiel, *Ottoman Architecture in Albania, 1385-1912*, p. 153



Figure 14: King Mosque
(Photo: Author, 2 June 2023)



Figure 15: Naziresha Mosque
(Photo: Author, 2 June 2023)



Figure 16: The original Ballie Mosque
(Photo: <https://adsh.al/s/adsh/item/23572#lg=1&slide=0>)



Figure 17: Ballie Mosque rebuilt
(Photo: Author, 2 June 2023)



Figure 18: The original Pasha Mosque
(Photo: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=2382816198672070&set=a.1438818959738470>)

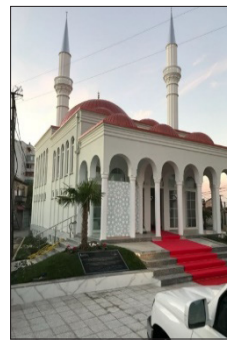


Figure 19: Pasha mosque rebuilt
(Photo: Author, 2 June 2023)



Figure 20: Aga mosque in ruins
(Photo: <https://adsh.al/s/adsh/item/8061#lg=1&slide=1>)

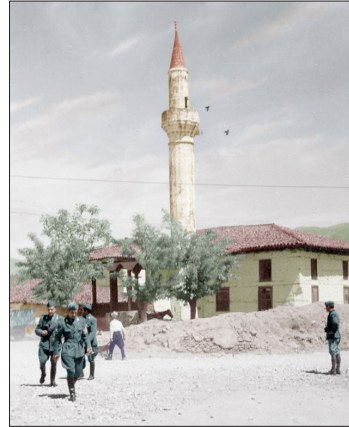


Figure 21: Tabaket Mosque in ruins
(Photo: <https://adsh.al/s/adsh/item/8106#lg=1&slide=0>)

Many tekkes (Sufi lodges) were also demolished, including the tekke of Father Hamid, which was built in 1862. The tekke functioned until 1967, when part of it was destroyed by the monist state after the legal prohibition of religion in Albania. Since the 1990s, the building has been completely demolished, and unauthorised construction has taken place on its site. Elbasan's primary tekke, Teqja e Madhe, has been meticulously restored and is now the city's central Bektashi edifice (Fig. 22).



Figure 22: Elbasan's main tekke
(Photo: <https://kryegjyshataboterorebektashiane.org/teqe-e-madhe-e-elbasanit-sot-218-vjet-nga-themelimi/>)

In 1970, Elbasan's bazaar was demolished and replaced with the new city plaza. The bazaar was more than just a market; it was the heart of Elbasan's social and economic life, where people gathered, traded goods, and connected with one another. Its destruction marked a significant loss for the city's cultural and daily life (see Figures 23 and 24).



Figure 23: Zef Kolombi, *View of the Bazaar*

(Photo: <http://www.albanianart.net/painting/kolombi/>)



Figure 24: The bazaar site, which is now a plaza

(Photo: <https://elbasanikult.wordpress.com/>)

Of the 430 fountains documented by Elsie, only two have survived to this day. The fountain known as *pusi qe lahet vete* (the self-cleaning well) has been reconstructed by its owner, while Bezistan Water Fountains, and has been declared a monumental structure. Regrettably, all other water fountains and taps, including the Mimar Mehmet Aga fountain and the taps at the entrance of the castle (which had been reconstructed), have been demolished.



Figure 25: Bezistan Water Fountain

(Photo: Author, 2 June 2023)

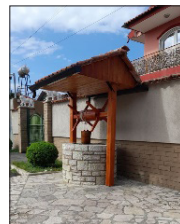


Figure 26: Pusi qe lahet vete

(Photo: B. Dylgjeri, 2023)

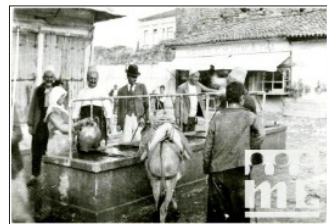


Figure 27: Tabaket tap, which has since been demolished.

(Photo: <https://adsh.al/s/adsh/item/17099#lg=1&slide=0>)

The destruction of bridges, *namazgahs* (prayer areas), and Muslim cemeteries has left a significant void in Elbasan's historical landscape. Among the losses were the city's caravanserai buildings, once vital to trade and travel, and which historical records confirm existed as early as 1591. As Caka notes, the hans of Elbasan had different fates over time. Isa Hafiz Kamer Han, for example, was repurposed as a public hospital in 1924, while Bayraktar Han was demolished in 1915, and Xhem Jaho Han was a storehouse between 1949 and 1950, before its eventual destruction. One particularly notable inn, Haxhi Sinan Han, uniquely functioned as a synagogue at one point, as evidenced by a six-pointed star etched on its walls. It remained a significant landmark until its demolition in 1950. Similarly, Suvariaj Han, originally a shelter for horses, was lost to demolition in 1915.³⁸ These losses highlight the substantial erosion of Elbasan's rich Ottoman-era heritage.

In addition to the demolitions, several structures in Elbasan have been left abandoned and neglected, particularly hammams. Two notable examples, the Castle Hammam and the Bazaar Hammam, remain structurally intact. Bazaar Hammam is partially utilised, while Castle hammam has been entirely abandoned, reflecting the lack of consistency in preservation efforts.

In contrast, the clock tower is a well-preserved example of Ottoman heritage. It has undergone multiple restorations over the years, and maintained its historical integrity with only minor alterations to its upper section. The clock tower continues to function today, as a rare testament to Elbasan's architectural legacy that has withstood the challenges of time and neglect.



Figure 28: Castle Hammam
(Photo: Bajraktari, 2024)



Figure 29: Bazaar Hammam
(Photo: Author, 2 June 2023)



Figure 30: Clock tower
(Photo: Author, 2 June 2023)

38 Eduart Caka, "Vakëfjet dhe ndikimi i tyre social në Shqipërinë e periudhës osmane", *Botimet Albanologjike*, (2021).

Conclusion

The cultural and architectural heritage of the Ottoman Empire in the Balkans, including Albania, reflects a rich and vibrant history. Unfortunately, much of this heritage has been neglected or destroyed over time, as new eras brought changing priorities and attitudes. This study focused on the deep connection between Ottoman architecture and Elbasan's cultural evolution, and explored how the city grew and transformed during and after the Ottoman period.

During the 17th century, Elbasan flourished as a thriving hub of trade, religion, and culture, and its mosques, bazaars, and vibrant social life embodied Ottoman urban planning. Over the years, however, many of these structures were lost, particularly during the Communist era, when modernisation efforts and urban development replaced historical buildings with modern ones.

Today, only fragments of Elbasan's rich Ottoman legacy remain, such as the King Mosque, Naziresha Mosque, and parts of the castle walls. The loss of these historical landmarks has significantly altered the city's identity.

Preserving what remains of Elbasan's Ottoman heritage is essential to honour its past and inspire future generations. Some important steps include:

- *Research and Documentation:* Identify and study the remaining Ottoman-era structures, and create a detailed record of their history and condition.
- *Restoration and Preservation:* Protect key buildings and restore them wherever possible to ensure they remain part of the city's landscape.
- *Creative Reuse:* Repurpose structures like public baths (hammams) to serve modern needs while preserving their historical value.
- *Collaboration:* Working together with experts, local authorities, and the community to find innovative and sustainable solutions for preserving Elbasan's heritage.

By taking these steps, Elbasan can protect its cultural identity and ensure its history is not lost. Preserving Ottoman heritage is not just about saving buildings – it is about keeping the stories and spirit of the city alive for generations to come. Through concerted effort, Elbasan can balance its progress with respect for its past, to create a city that honours both its history and its future.

Bibliography

- Ayverdi, Ekrem Hakki, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri Bulgaristan-Yunanistan-Arnavudluk*, Vol. IV (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1979)
- AZ Nation, "Population of Elbasan 2024", <https://www.aznations.com/population/al/cities/elbasan>, accessed 15 May 2024.
- Baçe, Apollon, Aleksandër Mexsi, Emin Riza, Gjerak Karaiskaj, and Pirro Thomo, *Historia Arkitektures Shqiptare* (Tirana: Akademia e Shkencave, 1979), p. 404.
- Caka, Eduart, "Vakëfet dhe ndikimi i tyre social në Shqipërinë e periudhës osmane", *Botimet Albanologjike*, (2021)
- Castiglia, Roberto Benedetto and Marco Giorgio Bevilacqua, "The Turkish Baths in Elbasan: Architecture, Geometry and Wellbeing", *Nexus Network Journal*, 10:2 (2008), 307-322, doi: 10.1007/s00004-007-0072-8.
- Ceka, Neritan, Papajani Lazer, "Rruga ne Luginen e Shkumbinit ne kohen antike", *Monumentet*, 1, (1971) pp. 43-54.
- Coku, Dritan, *Kulla e Sahatit në Shqipëri* (Tirana: Alsar, 2021)
- Daja, Zhuljeta, "Zhvillimet urbane të qytetit të Elbasanit në periudha të ndryshme historike", *Revista Albanon*, 2:2 (2020), pp. 36-47.
- Dashi, Sulejman, "Kullat mesjetare të sahatit në vendin tonë", in *Monumentet*, 12 (Tirana: Akademia e Shkencave, 1976), pp. 101-108.
- Dashi, Sulejman. "Teqetë e Shqipërisë Aspekte të Historisë dhe të Arkitekturës", in *Perla-1*, (1999), pp. 96-108.
- Elsie, Robert. *Early Albania: A Reader of Historical Texts, 11th-17th Centuries*, Wiesbaden, (2003), pp. 195-218.
- Elsie, Robert, *Early Albania: A Reader of Historical Texts, 11th-17th Centuries* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003), pp. 195-218.
- Hysa, Roald, *The History of Civic Mosques in Albania: The Mosques of Tirana* (Tirana: Kokonozi Mosque, 2008)
- Kiel, Machiel, *Ottoman Architecture in Albania, 1385-1912* (Istanbul: IRCICA, 2012)
- Kiel, Machiel, *Studies on the Ottoman Architecture of the Balkans: A Legacy in Stone* (Hampshire: Variorum Gower House, 1990)
- Manhasa, Edmond, "The Existing Mosques Built During the Ottoman Empire Period in Albania", Master Thesis (Istanbul: Istanbul Technical University, 2005)

- Marushiakova, Elena and Veselin Popov, "Identity and Language of the Roma (Gypsies) in Central and Eastern Europe", in *The Palgrave Handbook of Slavic Languages, Identities, and Borders*, John Smith (ed.) (London: Palgrave Macmillan, 2016), pp. 26-54.
- Meksi, Aleksandër, *Xhamitë e Shqipërisë shek 15-19* (Tirana: AIITC, 2015)
- Mitrojorgji, Maksim, & Mitrojorgji, Joli, "Elbasani, Identiteti i Humbur i një Qyteti", *Monumentet*, 2014, Vol. 52.
- Nepravishta, Florian, Xhejsi Baruti, Benida Kraja, and Fiona Nepravishta, "Via Egnatia: The Ancient Road and Cultural Itinerary in Albanian Territory", in *MedWays Open Atlas*, Maurizio Ricci (ed.) (LetteraVentidue Edizioni S.r.l., 2022), pp. 857-871.
- Pasmaqi, Ornela and Juliana Hasekiu, "The Characteristics of Urban and Architectural Development in Elbasan in the Beginning of the 20th Century", *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 5:13 (2014)
- Pierini, Roberto, *The Town Over XX Century – Recovering and Improving Elbasan Fortress: An Albanian Citadel from Via Egnatia to n. 8 Trans-European Transport Network*, Pisa University Press
- Rruqa, Ilir, "Arnavutluk'ta Islâm – Hristiyanlık Karşılaşması 1385-1600", Doctoral Thesis (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2016)
- Shkodra, Zija, *Qyteti Shqiptar Gjatë Rilindjes Kombëtare* (Tirana: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, 1984)
- Shtylla, Valter, *Roads and Bridges in Albania* (Tirana: Albanian National Foundation, 1997)
- Soomro, Ali Raza and Brunilda Basha, "Er'hem Bey Mosque, Tirana: A Sparkle of Islamic Architecture in Albania", *Science International Lahore*, 26:3 (2014), pp. 1379-1389.
- Uçar, Metin, "Arnavutluk'taki Osmanlı Dönemi Mimarisinden Süsleme", Doctoral Thesis (Kastamonu: University of Kastamonu, 2013)
- Vırmıça, Raif, *Kosova'da Osmanlı Mimari Eserleri I* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999)
- Yenişehirlioğlu, Filiz, *Ottoman Architectural Works Outside Turkey* (Ankara: T.C. Dışişleri Bakanlığı, 1989)

Photos References

Albanian Art. (n.d.). Zef Kolombi. Retrieved April 2, 2024, from <http://www.albanianart.net/painting/kolombi/>

- Arkiva Digjitale Shqiptare. (n.d.). Elbasan, sheshi dhe xhamia e Tabakëve. Retrieved April 2, 2024, from <https://adsh.al/s/adsh/item/8106>
- Arkiva Digjitale Shqiptare. (n.d.). Xhamia e Agait. Retrieved April 2, 2024, from <https://adsh.al/s/adsh/item/8061>
- Arkiva Digjitale Shqiptare. (n.d.). Xhamia e Ballies, Elbasan 1967. Retrieved April 2, 2024, from <https://adsh.al/s/adsh/item/23572>
- Ashton, P. (2012.). Elbasani - “Steel of the Party” Metallurgical Complex #2 [Photograph]. Flickr. Retrieved January 20, 2024, from <https://www.flickr.com/photos/peamasher/8062528712>
- Author, Basha, Brunilda, (2023), Personal Collection.
- Bajraktari, Fatos, (2024). Castle hammam. Personal Collection.
- Bérard, V. (1890). Travels through Central Albania: Between Turkey and Contemporary Hellenism. Retrieved March 20, 2025, from http://www.albanianhistory.net/1890_Berard/index.html http://www.albanianhistory.net/1890_Berard/index.html
- Dylgjeri, Bukurosh (2023) Pusi qe lahet vete. Personal Collection.
- Elbasani Kult. (n.d.). Traditë, kulturë, histori... Retrieved February 10, 2024, from <https://elbasanikult.wordpress.com/>
- Elbasani. (n.d.). Viti i parë mësimor i Normales. Retrieved January 1, 2024, from <https://elbasani.org/viti-i-pare-mesimor-i-normales/>
- I panjohur. (1939). Çesmja e Tabakëve në Elbasan. Arkiva Digjitale Shqiptare. Retrieved March 2, 2024, from <https://adsh.al/s/adsh/item/17099>
- Institute for Albanian & Protestant Studies. (n.d.). Jacques Collection — Elbasan Postcards. Retrieved January 1, 2024, from https://archive.org/details/iaps_elbasan_postcards
- Java News. (2018). “Volpone” çel sezonin artistik në teatrin “Skampa”. Java News. Retrieved March 1, 2025, from <https://javanews.al/volpone-cel-sezonin-artistik-ne-teatrin-skampa/>
- Namazgja FB page (2019), Sulejman Pashë Vërlaci (Elbasani) figurë e ndritur kulturore kombëtare. Retrieved April 10, 2024, from <https://www.facebook.com/photo/?fbid=2382816198672070&set=a.1438818959738470>
- Selia e Shenjtë. (2021). Teqe e Madhe e Elbasanit, sot, 218 vjet nga themelimi. Kryegjyshata Botërore Bektashiane. Retrieved April 10, 2024, from <https://kryegjyshataboteroresektashiane.org/teqe-e-madhe-e-elbasanit-sot-218-vjet-nga-themelimi/>
- Wikipedia. (n.d.). Tomorr Sinani Sports Palace. Wikipedia, The Free Encyclopedia. Retrieved March 10, 2024, from https://en.wikipedia.org/wiki/Tomorr_Sinani_Sports_Palace

Očuvanje izgubljenog naslijeđa: uništavanje osmanske kulturne baštine u Elbasanu, Albanija

Sažetak

Ova studija razmatra historijsko, arhitektonsko i kulturno naslijeđe osmanske vlasti u Elbasanu, Albanija, te ističe transformaciju grada iz utvrđenog naselja u prosperitetno trgovačko središte tokom osmanskog perioda. Fokusirajući se na partnerstvo između Osmanskog carstva i Albanije, studija istražuje osmanski urbanistički dizajn Elbasana, arhitektonske karakteristike, ekonomsku aktivnost i društveni život, kao i ono što je od svega toga ostalo danas. Analizirajući primarne i sekundarne izvore, autorica naglašava značaj očuvanja osmanske baštine i nudi uvid u izazove s kojima se suočavaju historijske znamenitosti usljed nemara, uništavanja i savremene urbanizacije. Na kraju su date preporuke za dokumentiranje, očuvanje i obnovu ovih struktura s ciljem očuvanja njihovog kulturnog identiteta i naslijeđa. Ova interdisciplinarna studija produbljuje razumijevanje osmanskog utjecaja na Elbasan i njegov trajni odraz na kulturno okruženje grada, zagovarajući veću svijest o baštini i zajedničke napore na njenom očuvanju za buduće generacije.

Ključne riječi: osmanska baština, arhitektura Elbasana, historijsko naslijeđe, urbana transformacija, očuvanje kulture

Cognitive Behavioural Therapy in the Works of Early Muslim Scholars: Implications for its Contemporary Theory and Practice

Aid Smajić

Univerzitet u Sarajevu - Fakultet islamskih nauka

aid.smajic@fin.unsa.ba  orcid.org/0000-0002-3097-1348

Abstract

“Psychology has a short history, but a long past” in which people have sought to solve the enigma of human nature and establish and preserve psycho-physical health. A significant psychotherapeutic heritage has accumulated with the ideological blueprint of its cultural milieu; a prevailing anthropology and epistemology that differs significantly from that of the new science of the Renaissance and Enlightenment. Following the global trend of culturally reinterpreting Western-dominated psychotherapeutic forms, Muslim psychologists who promote the idea of indigenous Islamic psychology seek a general methodology for integrating contemporary psychotherapy into the Islamic worldview. Some find the axioms of this integrative synthesis in the intellectual legacy of early Muslim scholars, during whose time a uniquely expressed scientific spirit prevailed. This study explores the most prominent of these scholars regarding the fundamental principles of contemporary cognitive behavioural therapy, and identifies general principles with which to outline and apply a new indigenous iteration.

Key words: Cognitive behavioural therapy, early Muslim scholars, indigenous psychology and psychotherapy, integration of knowledge

Introduction

“Psychology has a short history, but a long past”¹ is how eminent English psychologist Hermann Ebbinghaus described the state of psychological science at the beginning of the 20th century, and to a large extent his words are still applicable today. Humans have always been interested in the happenings of our being, and have long sought answers to the enigma of human nature, including the question of adapted behaviour and valid methods for preserving and establishing psychophysical health. In various civilizations throughout our long history, a significant psychological and psychotherapeutic heritage has been created. The knowledge accumulated, however, has largely been determined by the worldview of the cultural milieu in which it was created, and the ways in which its members imagined the human essence and the appropriate procedure for understanding it, which often differed significantly from the epistemological view of the new science of the Renaissance and Enlightenment.

With the ideological changes of the 16th and 17th centuries, humanity witnessed the emergence and rise of a radically different understanding of scientific activity in Western Europe and North America. In accordance with the fundamental principles of the new intellectual paradigm, which came to be known as *scientific method*, rationally explaining natural and social phenomena on the basis of empirical data that was systematically collected and analysed had become the highest ideal of true science. Science, along with its methodological procedures, findings and achievements, had to be uncompromisingly liberated from the subjective influence of human individual and collective experience, because only then – the *new* scientists assured – could it deliver authentic, reliable, objective, universally valid, applicable and useful knowledge about nature, society and the human individual. Consequently, at the end of the 19th century, psychologists began to insist on the strict and consistent application of the scientific method in the study of human psychology and behaviour.

This methodological frame of reference was also used to evaluate the psychological knowledge of earlier civilisations, which were at best declared to be insightful but unscientific speculative insights into human nature, lacking rigorous empirical testing and explanations grounded in natural external and/or internal forces. Ultimately, these insights provided no more than initial research hypotheses that were then left to the judgement of scientific research and empirical evidence. Historians of contemporary psychology are especially critical of how psychological issues were addressed in Europe during the Middle

1 Vid Pečjak, *Stvaranje psihologije: Knjiga razgovora [Creation of Psychology: Book of Conversation]*, (Sarajevo: Svjetlost, 1984), p. 11.

Ages, and many consider it an epoch of thought stagnation and dogmatism, as European science as a whole became the servant of Christian theology.² Because of this, the achievements of Muslim scholars during the golden age of Islamic civilisation are either completely bypassed in contemporary psychology literature, or mentioned in a severely abridged manner,³ which implicitly equates them with the attitude of European Christianity towards scientific thought and mental health at the time. The data available today on the understanding and practice of science among Muslims during the Middle Ages,⁴ however, point to the extent and unreasonableness of this oversight, which unfortunately is still present in general psychological literature.

Conversely, the understanding of psychological science in the manner of radical positivism has been abandoned for several decades, and potentially for all time. In postmodern thought, the existence of an ultimate Truth and the possibility of an impartial knowledge of reality are largely considered historical delusions, in which objective evidence is a form of persuasion used to present a convincing perception of the truth. This outlook took hold especially quickly among scientists of a certain social orientation, and in those areas of science that dealt with the problem of the human condition; our consciousness and sociality; and phenomena that eluded description and explanation by universal explanatory categories and unshakable regularities determined by the influence of fundamental forces. Theorists and researchers of humans and society ultimately concluded that the natural scientific methodology of establishing the truth cannot be literally and rigidly applied to the study of specifically human phenomena.⁵ This conclusion applies to psychotherapy theory and practice, the success of which is dependent on more than just a precise respect for the general rules of counselling work; a

2 Pečjak, *Stvaranje psihologije: Knjiga razgovora*, p. 26.

3 For examples of the first approach, see: Rita L. Atkinson, Richard C. Atkinson, Edward E. Smith, and Daryl J. Bem, *Introduction to Psychology* (Florida: Harcourt Brace Jovanovich, 1993), pp. 667-668; Edwin G. Boring, *A History of Experimental Psychology* (New York: Appleton Century Crofts, Inc., 1950), pp. 5-7; Melvin H. Marx and William A. Hillix, *Systems and Theories in Psychology* (New York: McGraw-Hill, Inc., 1979), pp. 17-34; Pečjak, *Stvaranje psihologije: Knjiga razgovora*, p. 20-28; and Ivan Vidanović and Dušan Kolar, *Mentalna higijena [Mental Hygiene]* (Belgrade: Linea, 2003), p. 11. For examples of the second, see: Baldwin R. Hergenhahn, *An Introduction to the History of Psychology* (Belmont: Wadsworth, 2009), pp. 84-86; and Stanislav Fajgelj, *Uvod u psihologiju [Introduction to Psychology]* (Belgrade: Centar za primjenju psihologiju, 2014), pp. 30-31 and pp. 595-596.

4 For arguments that support this statement, see: Hilma Z. Ulken and Mian M. Sharif, "Utjecaj islamskog mišljenja na Zapad" [The Influence of Islamic Thought on the West], in *Historija islamske filozofije [History of Islamic Philosophy]*, Mian M. Sharif (ed.), translated by Hasan Sušić (Zagreb: August Cesarec, 1990), p. 2:356; Izet Mašić, "Ibn al-Haytham: Father of Optics and Creator of Vision Theory", *Medical Archives*, 62:3 (2008), pp. 175-181; and Ross Pomeroy, "Ibn al-Haytham: The Muslim who Birthed the Scientific Method", *Surprising Science*, 15 April 2014, <https://bigthink.com/surprising-science/ibn-al-haytham-the-muslim-scientist-who-birthed-the-scientific-method/>, accessed 11 May 2025.

5 See: Colin Robson, *Real World Research: A Resource for Users of Social Research Methods in Applied Settings* (UK: John Wiley and Sons, 2011), pp. 13-40.

free, intuitive assessment of the psychotherapist matters as well. In other words: psychotherapy is both a science and an art.

Importantly, the postmodern cultural revolution that began in the 1960s coincided with the aspirations of colonised nations for cultural emancipation from the hegemony and sociocentrism of Western European and North American societies and their new science.⁶ These aspirations were particularly expressed in the social and humanistic sciences, including psychology and psychotherapy, whose philosophical propositions, theories, methodologies, and achievements were significantly determined by the historical experience and ideological heritage of Western civilisation. This ultimately led to the emergence and rise of the ‘movement for indigenous psychologies’.⁷ The main goal of this initiative was to describe and explain how psycho-social phenomena present in their cultural context, without necessarily applying the descriptive categories and explanatory mechanisms of European and North American psychology.⁸ This was seen as particularly applicable to psychological counselling among members of indigenous cultures throughout the world.

In the 1970s, after these ideas had taken root among Christian and Jewish psychologists and theologians who sought to integrate religious values and counselling work in an increasingly global environment,⁹ Muslim psychologists in the USA launched an initiative to integrate contemporary psychology into the Islamic worldview. To date, significant progress has been made in the development of psychological (meta)theory and practice from the perspective of Islamic teaching, which has led to a call for an indigenous Islamic psychology. Psychologists of this orientation, however, are still struggling to establish the general rules and methodology by which the achievements of contemporary psychology can be authentically integrated into the Islamic worldview. This includes the adoption of psychotherapy theory and practice as a central area

6 Anthony J. Marsella, “All Psychologies are Indigenous: Reflections on Psychology in a Global Era”, *Psychology International*, 24 (4), pp. 5-7. Postmodern ideas often encountered strong opposition from intellectuals and the general public in both the West and East, especially with regard to moral relativism, which postmodernism advocated in ethics and morality. This did not, however, prevent critics of postmodernism appropriating the space postmodern thought created to foster an indigenous, domicile understanding and establishing related initiatives.

7 The 2010 founding of the Task Force on Indigenous Psychology as a special interest group of Division 32 of the American Psychological Association, the most prestigious association of psychologists in the world, evidences the strength of this rise. See: <http://www.indigenoupsych.org/index.html>, accessed 10 May 2025.

8 For more on the settings and meaning of indigenous psychology, see: Marsella, “All Psychologies are Indigenous: Reflections on Psychology in a Global Era”, pp. 5-7; and Uichol Kim, “Indigenous Psychology: Science and Application”, in *Applied Cross-Cultural Psychology*, Richard W. Brislin (ed.) (London: Sage Publications, 1990), pp. 142-160.

9 See: Aid Smajić, “Religija u susretu sa savremenom psihologijom: iskustvo Katoličke crkve” [Religion Encountering Contemporary Psychology: The Experience of the Catholic Church], *Context: Časopis za interdisciplinarnu studiju*, 4:1 (2017), pp. 7-26.

of applied psychology. According to some,¹⁰ methodological guidelines for this integrative synthesis should be sought in the intellectual legacy of Muslim scholars from the time Islamic civilisation was at its peak, as its success was largely a result of the Muslim community's prevalent scientific spirit.

The present study highlights the achievements of some of the most prominent early Muslim scholars as they pertain to the basic principles and techniques that underlie contemporary cognitive behavioural therapy (CBT) as a major approach in psychotherapy and counselling today. It not only acknowledges their contribution, but also elucidates the peculiarities in their understanding of the fundamental principles of this therapeutic method. Based on the results of the comparative analysis, the study discerns the general principles of constructing an indigenous Islamic CBT, and applying it to integrate religious beliefs and values into psychotherapy work.

Modern Cognitive Behavioural Therapy: History, Theory and Practice

In literal terms, psychotherapy is a healing of the soul or mind.¹¹ The term came into use during the late 19th century to describe various treatments that were believed to act on the psychological aspects of patients, rather than on their physical conditions. As result, it was contrasted with physical therapies (i.e., drugs, surgeries or mild electrical currents) that produced mental relief through physical means.¹² Today psychotherapy generally stands for “the treatment of mental or emotional disorders and adjustment problems through the use of psychological techniques rather than through physical or biological means”.¹³

Psychological explanations and treatment of abnormal behaviour in the West that challenged the prevailing medical model of the time existed years before the psychoanalysis of Sigmund Freud (1856-1937).¹⁴ Nevertheless,

10 Paul M. Kaplick and Rasjid Skinner, “The Evolving Islam and Psychology Movement”, *European Psychologist*, 22:3 (2017), pp. 198-204.

11 Frank J. Bruno, *Dictionary of Key Words in Psychology* (London and New York: Routledge and Kegan Paul, 1987), p. 185.

12 Terry Knapp, “Psychotherapy: Historical Approaches to Treatment”, in *International Encyclopedia of Psychology*, Frank N. Magill (ed.) (London and Chicago: Fitzroy Dearborn, 1996), p. 1:1369.

13 Bonnie R. Strickland, “Psychotherapy”, in *The Gale Encyclopedia of Psychology*, Bonnie R. Strickland (ed.) (New York: Gale Group, 2001), p. 525.

14 By the time Freud published his ideas, the term *psychotherapy*, for example, was already widely used. For information on mesmerism and other pre-Freudian Western approaches to modern psychotherapy, see: Knapp, “Psychotherapy: Historical Approaches to Treatment”, pp. 1:1369-1373; Duane P. Schultz and Sydney Ellen Schultz, *A History of Modern Psychology* (New York: Harcourt College Publishers, 2000), pp. 381-388; and Leon Chertok and Raymond de Saussure, *The Therapeutic Revolution: From Mesmer to Freud* (New York: Brunner/Mazel, 1979), pp. xi, 4-10.

Freud's psychoanalysis is generally accepted by Western psychologists as the first systematic attempt to explain the causes and treatment of mental and emotional disorders from a psychological perspective.¹⁵ Although in the later years of his life Freud himself became pessimistic about using psychoanalysis as a treatment, it dominated psychotherapeutic disciplines for more than half the 20th century,¹⁶ and it was only during the 1950s that Western psychologists acknowledged its relative ineffectiveness. In *Decline and Fall of the Freudian Empire* (1985) eminent British psychologist Hans Eysenck (1916-1997) convincingly demonstrated the failure of psychoanalysis to cure neurotic problems. Eysenck examined 10,000 cases treated by psychoanalysis, and studies conducted on the effects of the therapy, and firmly concluded that:

Patients who underwent psychoanalysis, or psychoanalytic type psychotherapy, did not get better any more quickly than did patients suffering from severe neuroses who received no treatment at all.¹⁷

In addition to acknowledging the inefficacy of psychoanalysis in the treatment of neurotic patients, he also argued that the therapy may trigger a negative effect on their mental health.¹⁸ Another blow to the credibility of psychoanalysis was delivered in the widely read *Freud and Cocaine: The Freudian Fallacy* (1983), in which Elizabeth Thornton argued convincingly that Freud was miserably addicted to cocaine for the entire period in which wrote his major theories.¹⁹

Once the myth about the efficacy of psychoanalysis was abolished, psychologists turned sought more effective and less expensive alternative forms of therapy, which were soon presented by representatives of the behaviourist and cognitive schools of psychology. For behaviourists, neurotic reactions and maladaptive behaviours are a form of learnt habits that are to be directly treated in therapy. Ultimately, they viewed both appropriate and inappropriate behaviour as the result of interactions among environmental factors that involved rewards and punishments on one hand, and the human ability to react adequately towards them on the other. In this view, socialisation is not possible for a person who cannot learn adequate responses, nor for an individual who grew up on an island without other people.²⁰ Behavioural therapists understood maladaptive

15 See: Robert C. Carson, James N. Butcher and Susan Mineka, *Abnormal Psychology and Modern Life* (New York: Longman, 1998), p. 55.

16 Hans J. Eysenck, *Decline and Fall of the Freudian Empire* (London: Penguin Books, 1985), p. 43, 67.

17 Eysenck, *Decline and Fall of the Freudian Empire*, pp. 67-68.

18 Eysenck, *Decline and Fall of the Freudian Empire*, pp. 60-65.

19 Elizabeth M. Thornton, *Freud and Cocaine: The Freudian Fallacy* (London: Blond and Briggs, 1983).

20 Hans J. Eysenck, "Learning Theory and Behaviour Therapy", in *Behaviour Therapy and Neuroses: Reading in Modern Methods of Treatment Derived from Learning Theory*, Hans J. Eysenck (ed.) (Oxford and London: Pergamon Press, 1960), p. 6.

habits as the result of either making inappropriate stimulus-response connections and learning maladaptive reactions, or a failure to develop adequate stimulus-response associations and to learn adaptive behaviours. To explain how a person develops appropriate and inappropriate habits, such therapists typically referred to other learning principles, such as the well-known constructs of classical and instrumental conditioning, law of effect, and extinction.²¹

Accordingly, to eliminate dysfunctional emotional and behavioural reactions, symptoms would be eliminated through (re)learning appropriate behaviour.²² The treatment of maladaptive habits with behavioural therapy involves removing inappropriate stimulus-response connections where they have been wrongly established, and developing adequate stimulus-response associations in situations where an individual has failed to build them through the learning process. As result, behavioural therapy in its purely behaviouristic form came to stand for “any of a large number of specific techniques that employ psychological (especially learning) principles to change human behavior constructively.”²³

Importantly, in their radical behaviouristic explanation and treatment of mental disorders, behavioural therapists initially shifted their focus from the unconscious to study observable stimulus-response interactions. They would then describe the formation and treatment of maladaptive human habits, which they reduced to a passive human response to observable environmental stimuli, without any reference to internal cognitions and emotions. Such an approach enabled behavioural therapy to treat disorders that easily fit the stimulus-response paradigm (i.e., phobias), but did not offer solutions to problems that required the inner probing of human consciousness (i.e., depression), and consequently failed to provide adequate treatment for some major psychological issues. This tendency was countered by the cognitive revolution in psychology during the 1970s, when psychotherapists recognised and acknowledged the importance of internal cognitive activities in generating maladaptive emotions and behaviours,²⁴ and eventually viewed them as the result of distorted thoughts and information processes. The primary aim of the newly formulated cognitive therapy, as promoted

21 For the major antecedents, first protagonists and contributions, and basic premises of behavioural therapy, see: Eysenck, “Learning Theory and Behaviour Therapy”, pp. 6-10; and John C. Masters, Thomas G. Burish, Steven D. Hollon, and David C. Rimm, *Behavior Therapy: Techniques and Empirical Findings* (Orlando: Harcourt Brace Jovanovich, 1987), pp. 1-9; Christopher R. Barbrack and Cyril M. Franks, “Contemporary Behaviour Therapy and the Unique Contribution of H. J. Eysenck: Anachronistic or Visionary?”, in *Hans Eysenck: Consensus and Controversy*, Sohan Modgil and Celia Modgil (eds.) (Philadelphia and London: The Falmer Press, 1986), pp. 233-245.

22 See: Eysenck, “Learning Theory and Behaviour Therapy”, pp. 6-10; and Masters et al., *Behavior Therapy: Techniques and Empirical Findings*, pp. 4-9.

23 Masters et al., *Behavior Therapy: Techniques and Empirical Findings*, p. 1.

24 Thomas E. De Wolfe, “Cognitive Behavior Therapy”, in *International Encyclopedia of Psychology*, Frank N. Magill (ed.) (London and Chicago: Fitzroy Dearborn, 1996), p. 1:370.

by its protagonists, was therefore to modify patients' distorted cognitions and thoughts about themselves and their social environments.²⁵

Inevitably, there was a degree of exclusivism among the radical followers of the behavioural and cognitive schools in psychotherapy, in their understanding of the causes and treatment of psychological difficulties and dysfunctional behaviours. When faced with practical concerns, however, such exclusivist tendencies lost their strength, and theoreticians from these schools opted for a pragmatic and eclectic approach: they presented a new form psychotherapy that would combine behaviouristic concepts and procedures with cognitive ones. This later became known as cognitive-behavioural therapy. Although sometimes accused of contradicting the behaviouristic foundations of behavioural therapy,²⁶ this psychotherapy was ultimately warmly welcomed by mental health practitioners who sought straightforward and practical solutions for their patients. It came to stand for a collection of therapeutic techniques, and combined purely behaviouristic procedures with cognitive ones, including systematic desensitisation;²⁷ assertion training;²⁸

25 De Wolfe, "Cognitive Behavior Therapy", pp. 1:370-375; and Carson, Butcher, and Mineka, *Abnormal Psychology*, pp. 87-89.

26 See: Edwin A. Locke, "Is Behavior Therapy Behavioristic?: An Analysis of Wolpe's Psychotherapeutic Methods", *Psychological Bulletin*, 5 (1971), pp. 318-327.

27 Systematic desensitisation, along with relaxation training, is, in many ways, the backbone of CBT. It is one of the most accepted and effective psychological treatments in contemporary clinical psychology, and specifically aims to alleviate maladaptive anxiety. Systematic desensitisation consists of putting the patient in a relaxed state, then gradually presenting them with the feared object or situation, thereby breaking the maladaptive anxiety-evoking association between the conditioned stimulus (i.e., the sight of a dog) and the unconditioned stimulus (i.e., the dog's bite) and, consequently, removing maladaptive behaviour and replacing it with a relaxing response. To accomplish this, psychotherapists usually use two procedures: relaxation training and the anxiety hierarchy. In relaxation training, the patient is instructed in a form of muscle relaxation based on complex interactions between the mind and body. The gradual introduction of the feared object to the patient is then accomplished through a carefully designed anxiety hierarchy: a graded series of stimuli related to the feared object, ranging from least to most anxiety-evoking. See: Masters et al., *Behavior Therapy: Techniques and Empirical Findings*, pp. 36-49; and Joseph Wolpe, *The Practice of Behavior Therapy* (New York and Oxford: Pergamon Press, 1990), pp. 150-152.

28 Assertion training, more recently termed social skills training, is currently among the most popular clinical and research topics among behavioural psychologists. Present day assertion training techniques are to a large degree based on the writings of behaviourists, but its therapeutic procedures have expanded to include contributions from cognitive theorists and social learning psychologists. Modern psychology textbooks generally define assertive behaviour as a socially appropriate, honest and relatively straightforward expression of one's thoughts and feelings, while taking the feelings and welfare of others into account. Assertion training is a behavioural therapy technique especially designed for people who lack interpersonal skills, or fear interacting with others in an assertive manner. They either cannot take a straightforward and honest attitude towards others (and therefore become victims of their demands and wishes), or are themselves overly demanding and too assertive, to the extent of being aggressive. Assertion training teaches patients to behave with an appropriate level of assertiveness, and equips them with suitable reactions to various social situations. Because of the variety of the situations and causes that underlie unassertive or overassertive behaviours, behavioural therapists needed to go beyond pure behaviouristic theoretical models to accept cognitively based techniques as well. Consequently, assertion training has come to stand for any therapeutic and educational procedure designed to teach patients to behave with an appropriate level of assertiveness. See: Marvin R. Goldfried and Gerald C. Davidson, *Clinical Behavior Therapy* (New York: John Wiley and Sons, 1994), p. 153; and Masters et al., *Behavior Therapy: Techniques and Empirical Findings*, pp. 78, 108-111.

aversion therapy;²⁹ and other behavioural techniques that involved strong anxiety evocation, operant-conditioning methods, modelling, or cognitive therapeutic procedures.³⁰

CBT is currently considered a key approach in psychotherapy and counselling, and is contemporary clinical psychology's preferred treatment for various psychological difficulties because it has a proven relative effectiveness at curing specific maladaptive habits and behaviours. The next section will examine whether the fundamental principles and techniques of today's CBT can be found in the traditional Islamic worldview and understanding of human nature, and in the achievements of early Muslim scholars who studied suffering and dysfunctional psychological reactions in a non-Western cultural context.

Cognitive Behavioural Therapy Principles and Techniques in the Works of Early Muslim Scholars

It is rarely acknowledged that contemporary CBT is not only represented by specific therapeutic techniques and procedures, but also by broad theoretical assumptions about human nature that underlie its understanding of mental health and psychotherapy theory and practice. The concept of human nature and mental health among early Muslim scholars – including how it can be disturbed and restored – is therefore an appropriate starting point when researching their understanding of, and potential contribution to, any form of psychotherapy.

29 The goal of behaviour modification is to eliminate troublesome, dangerous, illegal, or damaging patterns of behaviour, such as anti-social acts or deviant sexual behaviour. Techniques of aversive control, commonly known as aversion therapy, are considered to be among the most appropriate and effective techniques in situations that require the elimination of behavioural problems. The essence of this therapeutic technique is in the simultaneous administration of an unpleasant or aversive stimulus with an emotional or behavioural response to which the patient is attracted by particular stimuli, with the objective of inhibiting the latter response and consequently decreasing the strength of that particular habit. Aversion therapy is to be distinguished from punishment. In the latter, an aversive stimulus follows the behavioural problem of concern instead of coinciding with it, thereby decreasing the probability that the behaviour will be repeated in similar circumstances in future. In the former, the unpleasant stimulus is applied when the individual perceives stimuli that elicit problem behaviours, or is performing the problem behaviour. See: Masters et al., *Behavior Therapy: Techniques and Empirical Findings*, pp. 341-369; and Wolpe, *Practice of Behavior Therapy*, p. 238.

30 For other therapeutic techniques used in contemporary CBT, such as operant-conditioning methods; procedures involving strong anxiety evocation; modelling; and cognitive-behavioural interventions, including rational emotive therapy, cognitive and rational behaviour therapy, self-instructional training, systemic rational restructuring, problem-solving therapy and thought stopping techniques, see: Masters et al., *Behavior Therapy: Techniques and Empirical Findings*, pp. 130-131, 189-192, 313-330, 385-443; Brian Sheldon, *Behavior Modification* (London: Tavistock Publications, 1982), pp. 79-80, 142-177; and Wolpe, *Practice of Behavior Therapy*, pp. 217-219, 228-237.

Early Muslim Scholars and Human Nature

Unsurprisingly, in their explanations of the self and human psychology early Muslim scholars overwhelmingly drew inspiration from religious sources and the Islamic philosophical paradigm.³¹ According to this view, human beings are both soul/spirit/spiritual heart (*nafs, ruh* or *qalb* in Arabic) and body (*jasad*), with the two closely intertwined and integrated in one whole, and not separated as dualists would claim. The inner spiritual self has four aspects. *Nafs* here is understood as the lower, animal part of the self, represented by its two primary faculties of desire (*al-quwwah al-shahwaniyyah*) and anger (*al-quwwah al-ghadabiyyah*), *'aql* as the intellect and seat of rationality, and *ruh* as the most inner spiritual essence. The *qalb* represents the inner heart. It is a nexus between the spiritual and worldly capacities and inclinations, and the command centre that integrates these dimensions using the executive power of spiritual motivation (*al-ba'ith al-dini*) to bring justice and balance to the human personality and being.³² The Islamic theory of humans therefore postulates the *qalb* as the central regulation factor, and the power of the self, personality, psycho-spiritual health, behaviour and morality.

Similarly, early Muslim scholars generally agreed that mental health was regulated by a balanced functioning of the soul faculties,³³ whereby the nature of their interaction determined the state of the spiritual whole – usually referred to as *nafs* – which in turn would decide the overall personality, its cognitive, emotional and moral traits, and its behavioural tendencies.³⁴ To preserve mental health, the faculties should function in a balanced manner, whereby the lustful (*al-shahwaniyyah*) and irascible (*al-ghadabiyyah*) forces would be subjugated

31 See Abdallah Rothman, “Building an Islamic Psychology and Psychotherapy: A Grounded Theory Study”, PhD dissertation (London: Kingston University, 2019); and Amber Haque and Hooman Keshavarzi, “Integrating Indigenous Healing Methods in Therapy: Muslim Beliefs and Practices”, *International Journal of Culture and Mental Health*, 7:3 (2014), pp. 297-314.

32 The spiritual motivation, or *al-ba'ith al-dini*, is the active power of the spiritual heart to reinforce and execute the dictates of the most inner self (*ruh*), reason (*'aql*) and Islamic ethics and law (*akhaq* and *shari'ah*). Reason alone does not have this power. See: Muhammad Abul Quasem, *The Ethics of Ghazali: A Composite Ethics in Islam* (Kuala Lumpur: n.p., 1975), p. 51.

33 See: Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Ghazali on Disciplining the Soul and on Breaking Two Desires: Books xxxii and xxxiii of The Revival of the Religious Sciences*, Tim J. Winter (trans.) (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1995), pp. 18-23; Abu Zayd al-Balkhi, *Masalih al-Abdan wal-Anfus*, Fuat Sezgin (ed.) (Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1984), pp. 275-277; and Abu Muhammad Sa'id b. Hazm, *al-Akhlāq wa al-Siyar fi Mudawat al-Nufus* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985), pp. 79-80.

34 Muslim scholars refer to the pattern of these permanent traits as *khulq*, and to its individual traits as *fada'il* (virtues) and *radha'il* (vices). See: Ali Issa Othman, *The Concept of Man in Islam: In the Writings of al-Ghazali* (Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1960), p. 73; Abbas Husein Ali, “The Nature of Human Disposition: Al-Ghazali's Contribution to an Islamic Concept of Personality”, *Intellectual Discourse* 1 (1995), p. 58; and Muhammad Umaruddin, *The Ethical Philosophy of al-Ghazali* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1970), p. 163.

by the power of religious faith (*al-ba'ith al-dini*) to the command of divine inspiration, *shari'ah*, and the intellect. Such equilibrium of the faculties would result in emotional stability, adaptive behaviour, and a good character, and was considered an expression of a balanced and healthy soul. Conversely, maladaptive emotional and behavioural reactions were seen as a byproduct of an imbalance in the soul faculties.³⁵ An excess in the irascible power function, for example, would cause anger and over-assertive behaviour, while its defective functioning would result in feelings of inferiority and a lack of assertiveness. The essence of any psychological treatment was, therefore, to bring the soul faculties to a state of balance and moderation. To claim that cognitive and behavioural techniques could influence diseased soul faculties, however, the scholars had to provide an adequate theoretical framework. For that purpose, they generally accepted a circular relationship between the soul (*nafs*) and its affective, cognitive and behavioural aspects,³⁶ and therefore avoided the trap of prospective radical behaviourism and cognitivism.

Muslim Scholars and Systematic Desensitisation

Systematic desensitisation (SD) is a key therapeutic technique in contemporary CBT and the core principles that underlie its application. The theory and practice of SD is rooted in the ideas of classical conditioning, relaxation training, and a gradual approach, and it has been effective in treating maladaptive emotions and behaviours. Early Muslim scholars discussed aspects of SD reasonably comprehensively.

Ibn Sina (980-1037) and Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111)³⁷ thoroughly explained classical conditioning in the context of the mind faculty of imagination (*al-quwwah al-wahmiyyah*) and its properties.³⁸ According to them, the imagi-

35 After enumerating the emotional, mental, and behavioural aspects of a good character, al-Ghazali continues that they are only the *fruit* of such a character, and not its *essence*. The essence of good character – and accordingly psychological and behavioural normalcy – is in the condition of the soul. See: Al-Ghazali, *Al-Ghazali on Disciplining the Soul and on Breaking Two Desires*, pp. 15-30.

36 See: Ahmad b. Muhammad Miskawayh, *The Refinement of Character*, Constantine K. Zurayk (trans.) (Beirut: The American University of Beirut, 1968), pp. 157-158; al-Ghazali, *Al-Ghazali on Disciplining the Soul and on Breaking Two Desires*, p. 35; al-Balkhi, *Masalih al-Abdan wal-Anfus*, p. 273, 290; and Abu Bakr Muhammad b. Zakariyya al-Razi, “Kitab al-tibb al-ruhani”, in *Rasa'il Falsafiyah*, Lajnat Ihya' al-Turath al-'Arabi (ed.) (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1982), p. 51, 64.

37 For a brief biography of Ibn Sina (or Avicenna, as he is sometimes known in the West) and an account of his intellectual contribution, and information on al-Ghazali, see: Muhammad 'Uthman Najati, *al-Dirasat al-Nafsanīyyah 'ind al-'Ulama' al-Muslimin* (n.p.: Dar al-Shuruq, n.d.), pp. 113-117, 161-166.

38 The first to account for the properties of this faculty in the way later understood in Islamic heritage (and almost unanimously accepted and reiterated by Muslim scholars) was Abu Nasr Muhammad b. Tarakha, known as al-Farabi and the *Second Teacher* for his great interest in the books of the *First Teacher*, Aristotle. See: Najati, *al-Dirasat al-Nafsanīyyah 'ind al-'Ulama' al-Muslimin*, pp. 51-55; and al-Zubayr Bashir Taha, “Usus nazariyyat al-ta'allum fi al-turath al-islami”, in *Ilm al-Nafs fi al-Turath al-'Arabi al-Islami*, Al-Zubayr Bashir Taha (ed.) (Khartoum: Dar Jami'ah al-Khartoum li al-Nashr, 1995), pp. 127-142.

native faculty is the power that perceives the non-sensible from the sensible, or the abstract from the concrete. Here, the abstracted non-sensible can be unrealistic or irrational, or a form of fanciful imagination (*wahm*).³⁹ Importantly, this imaginative faculty makes associations between the images of certain objects and the sensual experience of pleasure or pain that followed them in the past. These associations are registered in the memory, so that whenever the object is presented the associated feelings or thoughts automatically come.⁴⁰ This is the essence of the modern understanding of Pavlovian classical conditioning.

Ibn Sina initiated discussions about association as an important way of learning (mal)adaptive responses, while al-Ghazali elaborated it in terms of depth, with practical daily examples. In a simplified translation of his *Kitab al-Shifa'* Ibn Sina says:

When an animal is subjected to the pain or pleasure, or when the sensual pleasure or harm comes to it following the sensual image of an object, the image of that object and image of the experience that followed it are stored in the representative faculty [*al-quwwah al-musawwirah*]. This association is kept in memory [...] so that when the object is seen in the external world, the feelings of pleasure or harm are quickly experienced [...] Because of this dogs are afraid of walking sticks even if they are not threatened by them.⁴¹

In this example, Ibn Sina illustrates that associations are learnt through contact with the environment. Primarily, he makes the important distinction between the inborn associations of certain images with their meanings on one hand, and associations acquired through experience on the other. In the former type of association, he includes all instincts and innate associations concerning images and their meanings that were given to humans and animals from the Divine Mercy.⁴² This is evidence that Ibn Sina had a clear picture of associative conditioning as an important way of learning new responses through experience. Elsewhere, he reiterates that humans and animals learn to respond (i.e., conditioned response) to the object (i.e., conditioned stimuli) as they do to the feeling (i.e., unconditioned stimuli) associated with it: i.e., seeing food is pleasurable, while seeing a stick is painful.⁴³

39 Al-Zubayr Bashir Taha, "al-Waza'if al-dhihniyyah wa alatuha al-'asabiyyah fi al-turath al-Islami", in *Ilm al-Nafs fi al-Turath al-'Arabi al-Islami*, Al-Zubayr Bashir Taha (ed.) (Khartoum: Dar Jami'ah al-Khartum li al-Nashr, 1995), pp. 102, 107-108.

40 See: Taha, "al-Waza'if al-dhihniyyah wa alatuha al-'asabiyyah fi al-turath al-Islami", pp. 107-109.

41 Abi 'Ali b. 'Abd Allah Ibn Sina, *Kitab al-Shifa'* (Paris: Patrimoine Arabe et Islamique, 1982), pp. 179-180.

42 A baby instinctively associates the image of his mother's breast with food and pleasure, just as a sheep associates the form of a wolf with enmity and danger. The reaction of both upon seeing these images is automatic and mechanic. See: Ibn Sina, *Kitab al-Shifa'*, pp. 178-179.

43 Malik Badri, "Are the Contributions of Early Muslim Scholars Relevant to Modern Muslim Psychotherapists?" Unpublished paper delivered at the *International Seminar on Counseling and Psychotherapy: An Islamic Perspective* (Kuala Lumpur: 15-17 August, 1997), p. 1.

In another example, later reiterated by al-Ghazali,⁴⁴ Ibn Sina states that a person may be disgusted by yellow honey if he associates its colour with bile, or if honey is given to him in the small container used for blood-letting. Drinking blood is naturally disgusting, and associating the pot used for blood-letting with blood resembles the association of the conditioned stimulus (i.e., the pot) with the unconditioned stimulus (i.e., the sight of blood in the container). Feeling disgust at the sight of blood in the pot might be a natural unconditioned reaction, but being disgusted by pure honey in a clean container is a learned conditioned response.⁴⁵ Ibn Sina found it noteworthy that animals also learned through this process of association and classical conditioning, which is how they learn to fear both sticks and people carrying them.⁴⁶

While Ibn Sina accepted the automatic nature of acquired associations in animals, however, he did not ignore the uniquely cognitive capacities of humans as thinking creatures. This is in contrast to radical behaviourists, who directly extrapolated the behavioural patterns of animals to humans, thereby exaggerating the reference to automatic respondent associations in an attempt to explain all forms of complex human behaviour on the basis of associative learning. To Ibn Sina, only humans had the ability to judge these associations in the light of past experiences and future expectations and then behave accordingly; animals do not have this power, so respond automatically to their associations after frequent exposure to a stimulus.⁴⁷ Contrary to the behaviourists, Ibn Sina acknowledges humanity's uniqueness in this regard and, perhaps because of this, does not concern himself with the accurate timing between stimulus and response to account for associative learning, which is a feature of contemporary behaviourism. In that sense, his model is more cognitive and human than the behaviouristic one.

Al-Ghazali accepted Ibn Sina's ideas about the associative property of imaginative faculty, and gave them a deeper and broader conception.⁴⁸ He called this principle *sabq al-wahm ilā al-ʿaks*,⁴⁹ because the person falsely imagines an association (*yatawahhamu*) between a neutral stimulus and a stimulus that is pleasurable or painful, even though such a judgement is a contradiction (*aks*)

44 See: Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul* (Beirut: Dar Sadir, 1995), 1:73.

45 Badri, "Are the Contributions of Early Muslim Scholars relevant to Modern Muslim Psychotherapists?" pp. 1-2.

46 Badri, "Are the Contributions of Early Muslim Scholars Relevant to Modern Muslim Psychotherapists?", p. 1.

47 Ibn Sina, *Kitab al-Shifa'*, p. 180.

48 Al-Ghazali discussed the associative powers of this faculty in *al-Mustasfa*, p. 1:73, and *al-Iqtisad fi al-'Iradat* (Damascus: al-Hikmah, 1994), pp. 149-153.

49 Al-Ghazali, *al-Iqtisad fi al-'Iradat*, p. 149.

to reason.⁵⁰ The Arabic word *sabq* means ‘to surpass’, and *wahm*, as previously stated, is a false imagination. The phrase *sabq al-wahm ilā al-‘aks* therefore means that irrational imagined association – in modern terms, the acquisition of a conditioned response – surpasses reality, because its stimulus is associated with a painful or pleasurable unconditioned stimulus through a form of false imagination. To illustrate associative learning, al-Ghazali relates them to daily life, such as in this frequently cited example:

An example of associative learning is that of the one who was bitten by a snake and becomes afraid of a speckled rope [...] The reason for that is the pain he received from the snake bite. Therefore, when he sees the coloured rope, which looks like a snake, he judges it to be a snake. Following this judgement of distorted imagination, he reacts with fear, even though reason and reality negate it.⁵¹

Although al-Ghazali does not use the modern terminology of Pavlovian classical conditioning, it is clear that he is well acquainted with the principles and processes that underlie this learning model. For him, the colourful rope is a neutral stimulus that does not usually cause a fearful reaction. Because of personal experience, however, a particular individual associates the rope with a snake, and learns to fear it (i.e., acquires a learnt or conditioned response) from the speckled rope (i.e., the learnt or conditioned stimulus) because he mentally associates it with a poisonous snake (i.e., the unlearnt or unconditioned stimulus), even though such an emotional reaction towards a harmless rope is negated by reason.⁵² This example illustrates how a sensible object (i.e., a rope) can trigger new responses, which are developed through associative learning. Al-Ghazali also accounts for how abstract things (i.e., theological and legal opinions) can evoke novel reactions through the same learning process, through the example of followers of different theological and legal schools in Islam. If an Asha’ri, for instance, were presented with a reasonable opinion on a controversial issue, he would likely accept it because the view would appeal to his reason. Once he is told that this particular opinion (i.e., conditioned stimulus) is actually a view held by the Mu’tazilite theological school (i.e., unconditioned stimulus), however, he will almost certainly dislike and reject it (i.e., conditioned response) just as he would dislike and disapprove the Mu’tazili school itself.⁵³ In other words: such people

50 In his doctoral thesis on the conditioned response in the works of al-Ghazali, Fa’iz ‘Ali al-Haj concludes that by this expression, al-Ghazali means that imagination supersedes the judgement of reason. See: Fa’iz Muhammad ‘Ali al-Haj, “Nazariyyah al-fi’l al-mun’akis al-sharti ‘ind al-Ghazali”, unpublished paper delivered at *Nadwat ‘Ilm al-Nafs wa al-Islam* (Riyadh: 14-18 October, 1978), p. 11.

51 Al-Ghazali, *al-Iqtisad fi al-‘Irqaq*, p. 149.

52 Al-Haj, “Nazariyyah al-fi’l al-mun’akis al-sharti ‘ind al-Ghazali”, pp. 6-7.

53 Al-Ghazali, *al-Iqtisad fi al-‘Irqaq*, p. 150; Al-Ghazali, *Mustasfa min ‘Ilm al-Usul*, p. 1:73.

are *conditioned* to react to the *views* of a certain school of law or theology in the same way they would behave towards the school itself.

Al-Ghazali usually provides simple examples from everyday life,⁵⁴ and avoids reference to animal studies. The latter has been a frequent practice in modern psychology, especially among the proponents of its behavioural school, and can cause confusion in understanding certain topics and their extrapolation to daily human situations. Behind this tendency is a fascination on the part of psychologists with animal studies, in the context of their aspiration to implement rigorous scientific standards to psychological research, thereby giving psychology the status of science. Extrapolating from animals to humans, however, has frequently been misguided and inaccurate, because of the tendency to ignore the inherent differences not only between humans and animals, but also among the latter.

Here the advantages of Ibn Sina and al-Ghazali's research into the learning process in humans is visible. To historians of Islamic psychology, their approach is more cognitive-oriented and, therefore, more humanistic than the animal-centred models of contemporary biological and behavioural psychology.⁵⁵ Unlike the latter, when describing and explaining human behaviour early Muslim scholars generally had in mind the ability of a person to remember and imagine stimuli, and to associate them with particular responses. They saw no point in classifying stimuli, or timing them in relation to a response.

Relaxation training is the next important principle in explaining the effect of SD in treating dysfunctional reactions. It is in turn expounded by references to complex interactions between the mind and body, whereby a person's emotional state is affected by the actions of their body, and vice versa. With the previously discussed concept of human nature in Islam in mind, early Muslim scholars treated this question as part of Islamic spiritual anthropology and the religious theory of psychology. Here, they often borrowed from the psychotherapeutic wisdom in the sayings of the Prophet Muhammad (peace be upon him),⁵⁶ and expanded it with their own elaborations on how body movements could influence the condition of the soul as an innermost aspect of the human psyche. The soul, in turn, shaped

54 Al-Ghazali, for instance, often refers to the associative learning in the context of child and adult education. See: Al-Ghazali, *Al-Ghazali on Disciplining the Soul and on Breaking Two Desires*, pp. 76-79, 137.

55 Taha, "Usus nazariyyat al-ta'allum fi al-turath al-islami", p. 132.

56 Al-Ghazali, for instance, quotes a number of *ahadith* pertaining to this psychosomatic relationship in his *Ihya'*. In one, the Prophet advised his companion Abu Dharr: "If you are angry and you are standing, sit down, if you are sitting, then lean against something, and if you are leaning against something, then lay down and recline". (Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din* [Beirut: Dar al-Khayr, 1990], p. 3:331).

The statement is narrated in al-Bukhari and collections of the *hadith*. On another occasion the Prophet urged his *sahabab* to ablate with cold water and sit down when they were overwhelmed by anger (Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, 3:330).

a person's thoughts, emotions and conduct. Al-Balkhi (850-934),⁵⁷ for instance, used the term intertwinement (*ishtibak*) to describe the intimate interaction of the body and spiritual self (*nafs*). In so doing, he emphasised the importance of psychological wellbeing, and suggested that this relationship was the reason the *nafs* lost much of its cognitive and comprehensive ability and could not enjoy the desirous aspects of life if the body became sick. Similarly, if the *nafs* was sick, the body may find no joy in life, and develop physical illness.⁵⁸ Al-Ghazali, in similar fashion, used the concept of the circular relationship (*dawr*) between the soul and outward behaviour to account for such actions. He stated:

The effect of every attribute which appears in the heart [or soul] must emanate onto the members, so that these move only in conformity to it; similarly, every act performed by members has an effect which makes its way up to the heart, thereby constituting a form of circular movement.⁵⁹

According to circular theory, external bodily actions influence the state of the inner soul, which in turn determines the thoughts, emotions and behaviour of the person. To include relaxation training in CBT behavioural therapists had to go against the fundamental behaviouristic premise of epiphenomenalism, which, contrary to the Muslim scholars, stipulates that ideas and conscious states are merely byproducts of physiological processes in the body that have no effect on the individual's subsequent actions or ideas.⁶⁰ Recent revisions to the SD procedure have revealed that in practice, behavioural therapists often ignore the most basic behaviouristic premises, and deny the influence of thought on a person's inner state and behaviour. Otherwise, the treatment of neurosis within the limits of strictly radical behaviour theory would be impossible. Edwin Locke outlines the biggest misconception among behavioural therapists, and its consequences:

The irony of the situation is that the accusation is based on an *unscientific* conception of the nature of science. Science is the systematic study of the facts of reality. A rational scientist chooses methods of study that are appropriate to the nature of the entity or phenomenon being studied. He does not try to force such phenomena to fit into preconceived notions about methodology derived

57 Abu Zayd Ahmad b. Sahl al-Balkhi was known for his encyclopaedic erudition in various disciplines, including philosophy, mathematics, history and medicine. See: Zubayr Bashir Taha, "al-Sihhah al-nafsiyyah laday Abi Zayd al-Balkhi", in *Ilm al-Nafs fi al-Turath al-Arabi al-Islami*, Zubayr Bashir Taha (ed.) (Khartoum: Dar Jami'ah al-Khartum li al-Nashr, 1995), p. 197.

58 Al-Balkhi, *Masalih al-Abdan wal-Anfus*, p. 273.

59 Al-Ghazali, *Al-Ghazali on Disciplining the Soul and on Breaking Two Desires*, p. 35.

60 This extreme standpoint of behaviourists was an attempt at revenge on the structural school of psychology, which claimed to study the elements of human consciousness via the process of introspection. Behaviourism, on the other hand, focused on overt stimuli and their responses, thereby rejecting consciousness as a legitimate theme of scientific investigation and an important determinant of human emotions and behaviour. (Locke, "Is behavior therapy behavioristic?", p. 322).

from the study of entirely different phenomena. A rational scientist, having observed that (a) consciousness is a crucial attribute of man and (b) that it cannot be studied or measured by the use of concepts and procedures employed in the physical sciences (e.g., consciousness cannot be weighed on scale, or measured with a ruler, or chemically analyzed), would attempt to develop new methods that were appropriate for the study of this phenomenon. The failure to recognize this fact, in this writer's opinion, has not only produced enormous conceptual confusion in psychology, it has tremendously retarded the scientific study of consciousness.⁶¹

Because of this closed-minded theoretical exclusivism, early promoters of behavioural psychology and therapy obstructed the inclusion of the mind and mental processes for almost 40 years, thereby ignoring possibilities of cognitive-oriented therapy in the treatment of maladaptive behaviours and emotions until the late 1950s. Conversely, early Muslim scholars – building on the premises of Islamic integral anthropology and the circular theory of human psychology – did not face such difficulties when discerning the roles of spirituality, cognition, emotional reactions and overt behaviour in psycho-spiritual health and therapy.

The anxiety hierarchy is the next important component of SD, and consists of the gradual exposure of the patient to the source of their fear and anxiety. In their ethical works, early Muslim scholars discussed the best methods for (un)learning (in)appropriate behaviours, and cited the principle of graduation (*tadarruj*)⁶² as a way of effectively dealing with psycho-ethical maladies like sadness, greed or obesity.⁶³ In doing so, they built upon the Divine methodology in the Qur'an that prohibited alcohol consumption and usury,⁶⁴ and eventually established the clear notion of the hierarchy in treating psycho-spiritual maladies. In his *Ihya'*, al-Ghazali explicitly stated that the soul could not be purified and its powers brought into a state of balanced function overnight. He advised that the change should be long and gradual, and explained that it may be difficult for some people to suddenly stop dysfunctional patterns of behaviour in a short time. In such situations the spiritual therapist (*shaykh*) should take his time to modify the person's bad habit gradually, converting it to one that is more acceptable before finally helping him to eliminate it. Al-Ghazali gives examples that illustrate this procedure:

61 Locke, "Is Behavior Therapy Behavioristic?", p. 326, emphasis added.

62 See: Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, p. 3:223; and al-Razi, "Kitab al-tibb al-ruhani," p. 20, 67.

63 See: Al-Ghazali, *Al-Ghazali on Disciplining the Soul and on Breaking Two Desires*, p. 37, 77-78, 134; al-Balkhi, *Masalih al-Abdan wal-Anfus*, p. 278; and Ya'qub b. Ishaq al-Kindi, "Risalat Ya'qub b. Ishaq al-Kindi fi al-hilah li daf' al-ahzan", in *Rasa'il Falsafiyah li al-Kindi wal-Farabi wa b. Bajah wa b. Adi*, 'Abd al-Rahman Badawi (ed.) (Beirut: Dar al-Andalus, 1968), p. 12.

64 Najati, *al-Dirasat al-Nafsaniyyah 'ind al-'Ulama' al-Muslimin*, pp. 194-195.

If an aspirant does not permit himself to renounce frivolity or some other trait at all, and will not allow himself its opposite all at once, he should move from one blameworthy trait of character to another which is less harmful, in the manner of man who washes off blood with urine, and then rinses off the urine with water, if water would not have removed the blood; and like a schoolboy who loves to play with balls and sticks and suchlike things, and then is progressively drawn from such play by being encouraged to improve his appearance and to wear fine clothes, and then from this by being encouraged to seek influence and authority, and then by being encouraged to long for the Afterlife.⁶⁵

In a similar fashion, al-Ghazali suggested a gradual method to lessen food consumption, in which a person accustomed to eating an entire loaf of bread with each meal progressively eats a little less of it each time until they are satisfied with a small portion.⁶⁶ Likewise, al-Balkhi compared psychological strength to physical endurance, claiming that every person should first learn to bear a small level of distress in order to be able to endure more stressful situations.⁶⁷ Al-Kindi proposed the same approach (801-873) for responsibility, where an individual learned first to abide by easier obligations, then harder ones. Revealing the rationale behind this method, al-Kindi said that acquiring a habit in such a manner was easy (*fa inna al-'adah tashulu bima wasafna*).⁶⁸

Behavioural therapists suggest several explanatory mechanisms for the effectiveness of SD,⁶⁹ including reciprocal inhibition, extinction, habituation and cognitive restructuring, all of which were discussed by early Muslim scholars with a reasonably high degree of clarity, accuracy and length.

Regarding reciprocal inhibition, the Muslim scholars strongly believed that two opposite emotions could not coexist, and that one must reduce the other, eventually replacing it. To suggest how sadness and depression could be cured, al-Kindi explicitly states: "And sadness and cheerfulness are two opposites [*diddan*] that cannot exist in the soul together. Therefore, if somebody is sad, he cannot be cheerful, and if somebody is cheerful he cannot be sad."⁷⁰ For that reason, wise healers (*hukama*)⁷¹ were advised to heal inappropriate emotions with their opposites.⁷² The logic behind such reasoning was related to their conception of

65 Al-Ghazali, *Al-Ghazali on Disciplining the Soul and on Breaking Two Desires*, pp. 42-43.

66 Al-Ghazali, *Al-Ghazali on Disciplining the Soul and on Breaking Two Desires*, p. 134.

67 Al-Balkhi, *Masalih al-Abdan wal-Anfus*, p. 278.

68 Al-Kindi, "Risalat Ya'qub b. Ishaq al-Kindi fi al-hilah li daf' al-ahzan," p. 12.

69 Masters et al., *Behavior Therapy: Techniques and Empirical Findings*, pp. 56-59.

70 Al-Kindi, "Risalat Ya'qub b. Ishaq al-Kindi fi al-hilah li daf' al-ahzan," p. 9.

71 Al-Balkhi, *Masalih al-Abdan wal-Anfus*, p. 285.

72 See: Miskawayh, *The Refinement of Character*, p. 82; Al-Ghazali, *Al-Ghazali on Disciplining the Soul and on Breaking Two Desires*, pp. 40, 42, 43, 45; Ibn Hazm, *al-Akhlaq wa al-Siyar fi Mudawat al-Nufus*, p. 65; Al-Balkhi, *Masalih al-Abdan wal-Anfus*, p. 289, 308; and Al-Kindi, "Risalat Ya'qub b. Ishaq al-Kindi fi al-hilah li daf' al-ahzan," p. 13.

psycho-spiritual normality as the balanced state of the soul's faculties. If one of these faculties did not function properly – thereby disturbing the inner spiritual and psychological equilibrium, and creating maladaptive emotional reactions – it was to be healed by stimulating the opposite emotion. 'Healing by the opposite' (*al'ilaj bil-didd*)⁷³ is the term these scholars used to describe what is known today as reciprocal inhibition.

Al-Ghazali gave a number of brilliant illustrations of this concept. For him, just as cold matter could bring down the temperature of a person afflicted by a high fever, stinginess could be treated by gradually increasing the amount of money one forces himself to pay in charity. Similarly, arrogance could be treated by its opposite, i.e., by humiliating oneself. To substantiate his claim with empirical evidence, al-Ghazali refers to a person who cured his excessive anger with this technique:

One of the *Sufis* habituated his soul to mildness and freed himself from excessive anger by hiring a man to insult him in public: he forced himself to be forbearing and to suppress his anger, continuing in this way until his nature became characterized by a proverbial gentleness.⁷⁴

Similarly, al-Balkhi suggested that depression should be cured through its opposite, i.e., cheerfulness and joy.⁷⁵ In his exposition on the depressive mood and its treatment, al-Kindi reminded believers that everything in this world was temporary and momentary. By virtue of being an *earthly* feeling, sadness is not everlasting, so one should use appeasing techniques (*hiyal al-taltif*) to bring about the countering feeling of comfort.⁷⁶ This approach greatly resembles contemporary cognitive and behavioural techniques.

This and other methods envisaged by early Muslim scholars to introduce and initiate opposite emotions were related to their understanding that the primary source of any emotion or behaviour was the soul. Accordingly, to remove or initiate a particular emotion or behaviour, one had to excite a reaction of the soul contrary to the problematic emotional or behavioural one. The scholars proposed two additional principles for understanding maladaptive emotions and their treatment. The first, *dawr*, describes the circular relationship between the soul and body, whereby when one faculty exceeds its role, causing excessive anger or fear or sadness, it influences overt bodily reactions, and vice versa. The second principle

73 See: Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, p. 3:187, 188, and Al-Balkhi, *Masalih al-Abdan wal-Anfus*, p. 289.

74 Al-Ghazali, *Al-Ghazali on Disciplining the Soul and on Breaking Two Desires*, p. 43.

75 Al-Balkhi, *Masalih al-Abdan wal-Anfus*, p. 289.

76 Al-Kindi, "Risalat Ya'qub b. Ishaq al-Kindi fi al-hilah li daf' al-ahzan," p. 13.

concerns the use of reason and cognitive interventions in stimulating opposite emotions or bodily activities, and thereby returning the required balance.⁷⁷

It is for this reason that classical Muslim scholars generally advised their students either to perpetually repeat behaviours that countered the diseased state of the soul, or equip themselves with thoughts that would counter it. Al-Ghazali, for instance, suggests that individuals suffering from arrogance should engage in humiliating acts like begging; cowards should gradually engage in courageous activities; and the lazy should undertake extraordinarily hard tasks.⁷⁸ As for cognitively inducing reciprocal emotions, the suggested methods of cognitive restructuring aim to establish an emotional state that counters the maladaptive one. Consequently, both al-Balkhi and al-Kindi concluded that sadness and depression should be healed through cheerfulness and joy, and then expounded a religiously appropriate and healthy reasoning on the nature of earthly life.⁷⁹ Their approach of evoking the countering emotion of relaxation and, accordingly, desensitising the subject to maladaptive emotional reactions was not only behavioural, but cognitive too.

Al-Balkhi's reciprocal method was unique; in his cognitive therapy, the scholar used unacceptable cognition to evoke emotions that would neutralise and be exchanged for another more incapacitating one. He illustrated this in the example of a soldier who suffered from excessive fear and anxiety from combat. By comparing his shameful emotional state with the heroes who courageously led their troops to win fierce battles, and whose names were recorded in the histories of their nations, he would be bound to rouse anger at himself. Al-Balkhi elaborates that this anger could be further stimulated if the soldier asserted to himself that this kind of cowardly behaviour was childish, and was not appropriate for an adult fighter like himself. When the anger at himself reached a certain level, it would neutralise his fear of combat.⁸⁰ Though anger is generally considered a negative emotion, using it to combat the more serious emotional issue of cowardice is a novel therapeutic intervention, whereby the countering emotions do not necessarily need to be relaxing ones. This is contrary to a key foundational principle of contemporary assertion training.⁸¹

Habituation is the decrement of a person's response to a feared object when the object is repeatedly presented,⁸² whereby the person adapts to a stressful event by gradually developing an appropriate reaction towards it after frequent exposure

77 See: Al-Ghazali, *Al-Ghazali on Disciplining the Soul and on Breaking Two Desires*, p. 19.

78 Al-Ghazali, *Al-Ghazali on Disciplining the Soul and on Breaking Two Desires*, pp. 41-44.

79 Al-Balkhi, *Masalih al-Abdan wal-Anfus*, pp. 317-323; and Al-Kindi, "Risalat Ya'qub b. Ishaq al-Kindi fi al-hilah li daf' al-ahzan," pp. 13-20.

80 Al-Balkhi, *Masalih al-Abdan wal-Anfus*, p. 308.

81 Taha, "al-Sihhah al-nafsiyyah laday Abi Zayd al-Balkhi", p. 197.

82 Masters et al., *Behavior Therapy: Techniques and Empirical Findings*, pp. 56-57.

to the respective situation. Classical Muslim scholars appreciated the effects of habituation (*i'tiyad*), and strongly emphasised its use in the development of character, and the unlearning of bad habits and maladaptive emotional reactions.⁸³ While al-Ghazali explicitly stated that one method to develop good character was through “accustoming oneself to beautiful deeds” (*bi i'tiyad al-af'al al-jamilah*),⁸⁴ al-Balkhi elaborated at considerable length on the treatment of fears and phobias with the same procedure, citing habituation and a sort of rational cognitive therapy as the method of choice. In one of his numerous examples of reducing fear through habituation, he explains:

Those who inhabit areas with frequent earthquakes will gradually become habituated [*lamma i'tadu*] to them. They will pay no more attention to, nor are they frightened by them, since they are used to them. They become very different from people whose land is not struck by earthquakes.⁸⁵

By using a form of rational cognitive therapy, al-Balkhi concentrated on rectifying irrational beliefs and reasoning about the source of fear through adequate information about its real nature (*istiktharuhu min al-'ilm wal-ma'rifah*).⁸⁶ He illustrated this through the example of a fearful Bedouin who, upon travelling to a cold humid country and experiencing fog for the first time, thinks it to be a solid impenetrable object. But once he enters it, he discovers it is only humid air, no different from the air he is breathing.⁸⁷ Here, new knowledge about the harmlessness of the feared object is enough to desensitise the phobia.

Assertion Training and other Cognitive Behavioural Therapy Techniques in the Writings of Early Muslim Scholars

In their understanding of assertiveness, early Muslim scholars followed the same line of explanation whereby all (in)appropriate emotions and habits were the result of the (un)balanced functioning of the soul's faculties. Accordingly, the appropriate level of assertiveness in interpersonal and other situations was determined by the balanced functioning of the irascible faculty (*quwwat al-ghadab*), which was responsible for initiating anger and assertive behaviour, to protect individuals from attacks on their personal integrity, wealth, life and family.⁸⁸

83 See: Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, p. 3:186; and al-Balkhi, *Masalih al-Abdan wal-Anfus*, p. 311, 312.

84 Al-Ghazali, *Al-Ghazali on Disciplining the Soul and on Breaking Two Desires*, p. 38

85 Al-Balkhi, *Masalih al-Abdan wal-Anfus*, p. 311.

86 Al-Balkhi, *Masalih al-Abdan wal-Anfus*, p. 314.

87 Al-Balkhi, *Masalih al-Abdan wal-Anfus*, p. 307.

88 See: Miskawayh, *The Refinement of Character*, p. 172; and al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, pp. 3:321-322.

The balanced functioning of the irascible faculty was considered praiseworthy, and its maintenance included various therapeutic methods. Al-Ghazali describes this attitude: “Anger under the direction of reason and religion is praiseworthy, since it is aroused when assertiveness [*hamiyyah*] is necessary, and is put out when tolerance is appropriate.”⁸⁹

Being assertive therefore means that anger is controlled by the commands of reason and religion, and will be released accordingly in appropriate situations. Once in such a state, the irascible faculty will assume the virtue of courage, and will allow no act of inappropriate self-humiliation or excessive anger. All its acts will be properly assertive in a way that does not go against the intentions and injunctions of the *Shari’ah*.⁹⁰ Miskawayh (932/1030)⁹¹ reiterated this: “The virtue associated with anger – namely, courage – would appear, and any venture which we may then undertake would be in the right way and place, in the right measure, and against the right person.”⁹²

According to classical Muslim scholars, over-assertive and aggressive behaviours are caused by excessive domination of the irascible faculty,⁹³ which is a diseased state of the soul that produces negative personality traits (i.e., recklessness, hot-temper and excessive assertiveness towards others).⁹⁴ Al-Ghazali believed this excessive state of the irascible faculty was either inborn, or acquired through frequent social interaction with people characterized by such a trait. He stated that such inappropriate behaviours were often paired with attractive labels like manliness and courage, because some societies learned to conflate them.⁹⁵

Conversely, when the irascible faculty inclined towards weakness, it produced excessive fear in the soul and led to a personality characterised by cowardice, self-abasement, lack of resolution, and restraining oneself from correct behaviour and obligatory duties.⁹⁶ Such people are not able to be straightforward and assertive in their actions – even when it is appropriate to do so in interpersonal relationships – and tend to develop fearful reactions towards future situations they associate with danger.⁹⁷

89 Al-Ghazali, *Ihya’ ‘Ulum al-Din*, p. 3:324.

90 Al-Ghazali, *Ihya’ ‘Ulum al-Din*, pp. 3:337-338.

91 Ahmad b. Muhammad Miskawayh, a medieval scholar who wrote works in medicine, history, ethics, and psychology.

92 Miskawayh, *The Refinement of Character*, p. 174.

93 Miskawayh, *The Refinement of Character*, pp. 172-181; al-Balkhi, *Masalih al-Abdan wal-Anfus*, pp. 293-304; and al-Ghazali, *Ihya’ ‘Ulum al-Din*, pp. 3:321-338.

94 Al-Ghazali, *Al-Ghazali on Disciplining the Soul and on Breaking Two Desires*, p. 20.

95 Al-Ghazali, *Ihya’ ‘Ulum al-Din*, p. 3:323.

96 Al-Ghazali, *Al-Ghazali on Disciplining the Soul and on Breaking Two Desires*, pp. 21-22. Early Muslim scholars typically addressed a low level of assertiveness in discussions about fear and its causes and remedies. See: Miskawayh, *The Refinement of Character*, pp. 181-192; and Al-Balkhi, *Masalih al-Abdan wal-Anfus*, pp. 308-309.

97 Miskawayh, *The Refinement of Character*, p. 183.

On feelings of fear and cowardice caused by the diseased state of the soul, al-Ghazali writes:

The treatment of this disease of the soul anger is followed by the treatment of cowardice which is the other extreme of the health of the soul [...] I mean by this the other which is a quiescence of the soul when it should be agitated and an absence of the passion for revenge. This is the cause of cowardice and faintness. It results in humiliation and an unfortunate life, in being at the mercy of the low classes as well as of one's relatives, children, and those with whom one has dealings, and in a lack of steadiness and patience in situations where steadiness is required [...] Among its consequences are: subservience to everyone, acceptance of every humiliation or wrong, enduring all sorts of scandal affecting one's self, one's relatives, or one's possessions, hearing every form of vile and offensive insult and calumny, enduring every type of injustice from all those with whom one deals, and an inability to disdain what is disdained by free man.⁹⁸

To early Muslim scholars, both unassertive and over-assertive behaviours were maladaptive. Al-Ghazali explains:

As for the defective functioning of the irascible faculty, it is either because of its complete absence or its weakness [...] Such condition is ugly because the person would not possess fervency or assertiveness [...] On the other hand, the excessive functioning of this faculty would create a state of anger that goes beyond the stipulations of reason and religion, so that the afflicted person loses his power of reasoning and behaves as one who is dominated by his emotion.⁹⁹

As previously discussed, contemporary assertion training encompasses all therapeutic and educational procedures designed to teach patients to behave with an appropriate level of assertiveness. To early Muslim scholars, the nature of assertion training was a logical consequence of how they conceptualised the aetiology of problems of assertion. Consequently, they considered over-assertiveness and aggressiveness anger-mediated behaviours, which were caused by an excessive functioning of the irascible faculty, and could be cured with cognitive-behavioural techniques that calmed the anger and brought the faculty back to a balanced state. Unassertiveness and self-humiliating behaviours were considered fear-mediated acts, caused by the defective functioning of this faculty. They were therefore to be treated with the same type of interventions, but this time with the aim of shaking the irascible faculty, to awaken anger and overcome excessive fear.

98 Miskawayh, *The Refinement of Character*, pp. 181-182.

99 Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, p. 3:322.

This shows that early Muslim scholars explicitly suggested using a combination of cognitive behavioural interventions for the treatment of problems with assertiveness. To address anger, which frequently led to over-assertiveness, al-Ghazali said: The excessive anger, after its arousal, is to be treated through *the ointment of knowledge and action* [*ma'jun al-'ilm wal-'amal*].¹⁰⁰

The term *'ilm* can be translated as cognition, and *'amal* as behaviour, while 'ointment' suggests that cognition and behaviour should be mixed to form a cognitive and behavioural form of therapy. Al-Ghazali went on to suggest six cognitive interventions to treat the excessive functioning of the irascible faculty and, consequently, over-assertiveness and aggressiveness.

His first intervention is known today as covert modelling. Here, the angry person is to remember the examples of forgiveness embodied by righteous Muslims, and to follow their path while thinking about the superiority of tolerance and forgiveness in Islam. Further, the angry person should remember God's punishment in the Hereafter that might befall him if He in His Greatness does not forgive his sins. In this way, fear and worry about his own destiny will be aroused, and will counter and overpower the emotion of anger.¹⁰¹ This is reminiscent of Wolpe's cognitively induced reciprocal inhibition, in which the maladaptive emotion is countered by an incompatible or reciprocal response. Al-Ghazali's modification is the use of one unacceptable cognition or emotion to replace or counter another more incapacitating one.

Al-Ghazali's third cognitive intervention is best described as a rational cognitive therapy, in which the person's irrational thoughts are substituted with rational ones. Al-Ghazali urged the afflicted person to think *rationally* about the possible consequences his anger-induced acts could have in this world – such as more enemies and consequent revenge – if he was unafraid of pain in the Hereafter.¹⁰²

In his fourth technique, al-Ghazali combined covert sensitisation and covert modelling to reduce anger. Using the first principle, he asked an extremely angry person to think of how ugly he was in that state, resembling a wild animal or beast. This pairs the problematic reaction of anger with an aversive agent through the power of imagination, which reduces the self-acceptance of such behaviour. The second technique of covert modelling is to urge the angry person to remember that calmness is a trait of prophets, wise and learned people, thereby motivating him to imitate them covertly.¹⁰³

100 Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, p. 3:329, emphasis added.

101 Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, p. 3:329.

102 Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, p. 3:329.

103 Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, p. 3:329.

In addition to cognitive interventions, al-Ghazali used practical behavioural techniques to treating this pathology. Their use was founded on the assumption of a circular relationship between the external behaviour and the psyche (*nafs*), whereby overt deeds had a strong impact on the function of the soul's faculties. Behavioural therapy as envisaged by al-Ghazali therefore mainly consisted of performing external acts in an attempt to reduce rage and induce calmness and humbleness. Because these emotional states are incompatible with and reciprocal to anger and pride, he advised the enraged person to sit or lay down if standing, or to take ablution, or engage in a humiliating act such as begging or hiring a man to insult him in public while suppressing his anger.¹⁰⁴

Here, al-Ghazali uses the rite of prostration (*sajdah*) for therapeutic purposes, because he believes that placing the noblest parts of one's body on the dust generates humbleness, which in turn counters and reduces anger.¹⁰⁵ Al-Ghazali concluded this section with another behavioural technique, which approximates the modern procedures of habituation and learning of social skills.¹⁰⁶ This involves the artificial repetition of acts of tolerance and humbleness, until these good traits become firmly rooted in one's character.¹⁰⁷

Regarding unassertiveness and self-humiliation, early Muslim scholars again resorted to cognitive behavioural interventions to shake the irascible faculty into action, thereby generating the appropriate level of anger and conquering social phobias and feelings of fear.¹⁰⁸ The cognitive interventions involved a form of rational cognitive therapy, in which irrational beliefs and thoughts about the source of fear were substituted with rational ones.¹⁰⁹ To treat the acute emotional state of fear that could prevent an individual from behaving assertively towards others in daily dealings or in combat, they frequently suggested reciprocal inhibition therapy (*al-'ilaj bil-did*) and gradual exposure to the feared situation.¹¹⁰ The way in which al-Balkhi would induce these reciprocal emotions or cognitions is quite fascinating. As mentioned, to treat a soldier who suffered from excessive fear of combat, which can be termed a form of unassertive behaviour, he used another unacceptable emotion to change this incapacitating fear. He reminded

104 Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, pp. 3:330-331; and *Al-Ghazali on Disciplining the Soul and on Breaking Two Desires*, pp. 41-43.

105 Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, p. 3:331.

106 For details about these modern procedures see the previous pages.

107 Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, p. 3:333.

108 Miskawayh, *The Refinement of Character*, pp. 181-183; Al-Ghazali, *Al-Ghazali on Disciplining the Soul and on Breaking Two Desires*, pp. 43-44; and Al-Balkhi, *Masalih al-Abdan wal-Anfus*, pp. 306-314.

109 Malik Badri, "Abu Zayd al-Balkhi: A Genius Whose Psychiatric Contributions Needed More Than Ten Centuries to be Appreciated", *Malaysian Journal of Psychiatry*, 2 (1998), p. 50; Al-Balkhi, *Masalih al-Abdan wal-Anfus*, pp. 306-314; and Miskawayh, *The Refinement of Character*, p. 183.

110 See: Al-Ghazali, *Al-Ghazali on Disciplining the Soul and on Breaking Two Desires*, pp. 43-44; Miskawayh, *The Refinement of Character*, p. 182; and Al-Balkhi, *Masalih al-Abdan wal-Anfus*, pp. 308, 313.

the soldier of how shameful his behaviour was, until he became so angry with himself, he neutralised his fear of combat.¹¹¹ In this scenario, the anger, which itself can be a maladaptive emotion, had worked to get rid of a more serious emotional pathology and the fear of combat.

The behavioural techniques of classical Muslim scholars to treat unassertiveness in interpersonal relations can be summarised as three main approaches. These are flooding, gradual habituation, and the practical learning of social skills. In the former, as envisaged by Miskawayh and Ghazali, the afflicted person is suddenly put in a dangerous situation, and induced to take risks to confront it. This is supposed to motivate the irascible faculty into action.¹¹² Gradual habituation (*i'tiyad*) is repeated exposure to a fearful situation until one becomes accustomed to it.¹¹³ The practical learning of social skills can be deduced from Miskawayh, and his advice for addressing unassertiveness and a lack of anger: "It would not hurt a person who is affected with unassertiveness to engage in some quarrels and to expose himself to abuse and to the antagonism with those whose responses to his aggression are not harmful."¹¹⁴

Like today's behavioural therapists, Miskawayh saw no issue with proposing that such a person engage in confrontations with people who would not retaliate in a dangerous manner.

Conclusion

It is clear from the discussion in this study that the early Muslim scholars described and elaborated key principles and techniques of contemporary CBT with astonishing accuracy, although they did not subject them to the rigorous scrutiny of scientific methodology and empirical research as it is understood today. The contributions of Abu Hamid al-Ghazali in this regard are especially numerous and rich, and future studies could shed more light on his achievements.

Importantly, in the context of ongoing attempts to establish an indigenous Islamic psychology and psychotherapy, these ideas have been discussed primarily from the perspective of the Islamic worldview, integral anthropology, religious psychology and spiritual theory of the self. Early Muslim scholars saw humans as both spirit and body, bestowed with spiritual, cognitive, emotional, biological and physical faculties, whereby the religious ideals of psycho-spiritual

111 Al-Balkhi, *Masalih al-Abdan wal-Anfus*, p. 308.

112 Miskawayh, *The Refinement of Character*, p. 182; and Al-Ghazali, *Al-Ghazali on Disciplining the Soul and on Breaking Two Desires*, pp. 43-44.

113 Al-Balkhi, *Masalih al-Abdan wal-Anfus*, p. 311.

114 Miskawayh, *The Refinement of Character*, p. 182.

health, good character and adaptive behaviour are a byproduct of the balanced functioning of these forces established in line with the dictates of the spiritual self, reason, Islamic ethics and law. It is not CBT's cognitive restructuring and behavioural modification in themselves that contradict the Islamic perspective, but the values these processes convey. As a result, the Muslim scholars' CBT-related psychotherapeutic achievements generally aimed to heal diseased souls and restore inner equilibrium, as these factors were considered the major cause of all psychological and moral pathologies. For that purpose, and in accordance with the premises of Islam, integral anthropology and the circular theory of the self (*dawr*), the scholars creatively envisaged and applied various spiritual, cognitive, emotional and behavioural techniques, while not betraying their philosophical paradigm or theoretic framework of reference.

For contemporary religiously-oriented Muslim practitioners of CBT and other forms of psychotherapy, it is especially rewarding to note how skilfully the early scholars combined spiritually inspired cognitions with a number of cognitive and behavioural techniques in the treatment of afflicted individuals. The same applies to the way they used *iman* as "a profound psychological belief that goes beyond doubt and that permeates the self overtly as well as covertly",¹¹⁵ to induce religious feelings for the purpose of restoring psychospiritual balance and health. For those who seek the systematic integration of these achievements into contemporary CBT theory and practice, the biggest challenge comes – as it did in similar attempts by the Catholic Church –¹¹⁶ from insisting on applying the rigorous empirical methodology of modern science to the intangible spiritual essence in psychological health and therapy. It is therefore appropriate to conclude with the words of Edwin Locke. Locke reminds us of the complexity of the human condition and personality, which require a new research paradigm capable of diving into all dimensions and subtleties of human dynamics:

Science is the systematic study of the facts of reality. A rational scientist chooses methods of study that are appropriate to the nature of the entity or phenomenon being studied. He does not try to force such phenomena to fit into preconceived notions about methodology derived from the study of entirely different phenomena. A rational scientist, having observed that (a) consciousness is a crucial attribute of man and (b) that it cannot be studied or measured by the use of concepts and procedures employed in the physical sciences (e.g., consciousness cannot be weighed on scale, or measured with a ruler, or chemically analyzed), would attempt to develop new methods that were appropriate for the study of this phenomenon. The failure to recognize

115 Shafiq Falah Alawneh, "Human Motivation: An Islamic Perspective", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 4 (1998), p. 29.

116 See Smajić, "Religija u susretu sa savremenom psihologijom: iskustvo Katoličke crkve", p. 25.

this fact, in this writer's opinion, has not only produced enormous conceptual confusion in psychology, it has tremendously retarded the scientific study of consciousness.¹¹⁷

Similarly, to proceed without taking into account the need for the new research paradigm might significantly hinder the scientific study of the spiritual self and the integration of CBT and other forms of contemporary psychotherapy into the Islamic worldview and ethics, as outlined in the works of early Muslim scholars.

Bibliography

- Abul Quasem, Muhammad, *The Ethics of Ghazali: A Composite Ethics in Islam* (Kuala Lumpur: n.p., 1975)
- Ali, Abbas Husein. "The Nature of Human Disposition: Al-Ghazali's Contribution to an Islamic Concept of Personality", *Intellectual Discourse*, 1 (1995), pp. 51-64.
- Alawneh, Shafiq Falah, "Human Motivation: An Islamic Perspective", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 4 (1998), pp. 19-39.
- Atkinson, Rita L., Richard C. Atkinson, Edward E. Smith, and Daryl J. Bem, *Introduction to Psychology* (Florida: Harcourt Brace Jovanovich, 1993)
- Badri, Malik, "Are the Contributions of Early Muslim Scholars Relevant to Modern Muslim Psychotherapists?" Unpublished paper delivered at the *International Seminar on Counseling and Psychotherapy: An Islamic Perspective* (Kuala Lumpur: 15-17 August, 1997), pp. 1-15.
- Badri, Malik. "Abu Zayd al-Balkhi: A Genius Whose Psychiatric Contributions Needed More Than Ten Centuries to be Appreciated", *Malaysian Journal of Psychiatry*, 2 (1998), pp. 48-54.
- Al-Balkhi, Abu Zayd, *Masalih al-Abdan wal-Anfus*, Fuat Sezgin (ed.) (Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1984)
- Barbrack, Christopher R. and Cyril M. Franks, "Contemporary Behaviour Therapy and the Unique Contribution of H. J. Eysenck: Anachronistic or Visionary?", in *Hans Eysenck: Consensus and Controversy*, Sohan Modgil and Celia Modgil (eds.) (Philadelphia and London: Falmer Press, 1986), pp. 233-245.
- Boring, Edwin G., *A History of Experimental Psychology* (New York: Appleton Century Crofts, Inc., 1950)
- Bruno, Frank J., *Dictionary of Key Words in Psychology* (London and New York: Routledge and Kegan Paul, 1987)

117 Locke, "Is Behavior Therapy Behavioristic?", p. 326.

- Carson, Robert C., James N. Butcher and Susan Mineka, *Abnormal Psychology and Modern Life* (New York: Longman, 1998)
- Chertok, Leon and Raymond de Saussure, *The Therapeutic Revolution: From Mesmer to Freud* (New York: Brunner/Mazel, 1979)
- De Wolfe, Thomas E., "Cognitive Behavior Therapy," in *International Encyclopedia of Psychology*, Frank N. Magill (ed.) (London and Chicago: Fitzroy Dearborn, 1996), pp. 1:370-374.
- Eysenck, H. J., *Decline and Fall of the Freudian Empire* (London: Penguin Books, 1985)
- Fajgelj, Stanislav, *Uvod u psihologiju [Introduction to Psychology]* (Belgrade: Centar za primjenjenu psihologiju, 2014)
- Al-Haj, Fa'iz Muhammad 'Ali, "Nazariyyah al-fi'l al-mun'akis al-sharti 'ind al-Ghazali", unpublished paper delivered at *Nadwat 'Ilm al-Nafs wa al-Islam* (Riyadh: 14-18 October, 1978), pp. 1-30.
- Al-Ghazali, Abu Hamid, *Al-Ghazali on Disciplining the Soul and on Breaking Two Desires: Books xxii and xxiii of The Revival of the Religious Sciences*, Tim J. Winter (trans.) (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1995)
- Al-Ghazali, Abu Hamid, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul* (Beirut: Dar Sadir, 1995)
- Goldfried, Marvin R. and Gerald C. Davidson, *Clinical Behavior Therapy* (New York: John Wiley and Sons, 1994)
- Haqae, Amber and Hooman Keshavarzi, "Integrating Indigenous Healing Methods in Therapy: Muslim Beliefs and Practices", *International Journal of Culture and Mental Health*, 7:3 (2014), pp. 297-314.
- Ibn Hazm, Abu Muhammad Sa'id, *al-Akhlaq wa al-Siyar fi Mudawat al-Nufus* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985)
- Hergenhahn, Baldwin R., *An Introduction to the History of Psychology* (Belmont: Wadsworth, 2009)
- Kaplick, Paul M. and Rasjid Skinner, "The Evolving Islam and Psychology Movement", *European Psychologist*, 22:3 (2017), pp. 198-204.
- Kim, Uichol, "Indigenous Psychology: Science and Application", in *Applied Cross-Cultural Psychology*, Richard W. Brislin (ed.) (London: Sage Publications, 1990), pp. 142-160.
- Al-Kindi, Ya'qub b. Ishaq, "Risalat Ya'qub b. Ishaq al-Kindi fi al-hilah li daf' al-ahzan", in *Rasa'il Falsafiyah li al-Kindi wal-Farabi wa b. Bajah wa b. Adi*, 'Abd al-Rahman Badawi (ed.) (Beirut: Dar al-Andalus, 1968), pp. 6-32.
- Knapp, Terry, "Psychotherapy: Historical Approaches to Treatment", in *International Encyclopedia of Psychology*, Frank N. Magill (ed.) (London and Chicago: Fitzroy Dearborn, 1996), pp. 1:1369-1373.

- Locke, Edwin A., "Is Behavior Therapy Behavioristic?: An Analysis of Wolpe's Psychotherapeutic Methods", *Psychological Bulletin*, 5 (1971), pp. 318-327.
- Marsella, Anthony J., "All Psychologies are Indigenous: Reflections on Psychology in a Global Era", *Psychology International*, 24 (4), pp. 5-7.
- Marx, Melvin H. and William A. Hillix, *Systems and Theories in Psychology* (New York: McGraw-Hill, 1979)
- Masters, John C., Thomas G. Burish, Steven D. Hollon, David C. Rimm, *Behavior Therapy: Techniques and Empirical Findings* (Orlando: Harcourt Brace Jovanovich, 1987)
- Mašić, Izet, "Ibn al-Haitham: Father of Optics and Creator of Vision Theory", *Medical Archives*, 62:3 (2008), pp. 175-181.
- Miskawayh, Ahmad b. Muhammad, *The Refinement of Character*, Constantine K. Zurayk (trans.) (Beirut: The American University of Beirut, 1968)
- Najati, Muhammad 'Uthman, *Al-Dirasat al-Nafsaniyyah 'ind al-'Ulama' al-Muslimin* (n.p.: Dar al-Shuruq, n.d)
- Othman, Ali Issa. *The Concept of Man in Islam: In the Writings of al-Ghazali* (Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1960)
- Pečjak, Vid, *Stvaranje psihologije: Knjiga razgovora [Creation of Psychology: Book of Conversation]* (Sarajevo: Svjetlost, 1984)
- Pomeroy, Ross, "Ibn al-Haytham: The Muslim who Birthed the Scientific Method", *Surprising Science*, April 15, 2014, <https://bigthink.com/surprising-science/ibn-al-haytham-the-muslim-scientist-who-birthed-the-scientific-method/>, accessed 11 May 2025.
- Al-Razi, Abu Bakr Muhammad b. Zakariyya, "Al-Tibb al-Ruhani", in *Rasā'il Falsafiyah*, Lajnah Ihya' al-Turath al-'Arabi (ed.) (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1982), pp. 1-96.
- Robson, Colin, *Real World Research: A Resource for Users of Social Research Methods in Applied Settings* (UK: John Wiley and Sons, 2011)
- Rothman, Abdallah, "Building an Islamic Psychology and Psychotherapy: A Grounded Theory Study", PhD dissertation (London: Kingston University, 2019), <https://eprints.kingston.ac.uk/id/eprint/44828/1/Rothman-A-E-D-44828.pdf>, accessed 10 May 2025.
- Schultz, Duane P. and Sydney E. Schultz, *A History of Modern Psychology* (New York: Harcourt College Publishers, 2000)
- Sheldon, Brian, *Behavior Modification* (London and New York: Tavistock Publications, 1982)
- Ibn Sina, Abi 'Ali al-Husayn b. 'Abd Allah, *Kitab al-Shifa'* (Paris: Patrimoine Arabe et Islamique, 1982)

- Smajić, Aid, “Religija u susretu sa savremenom psihologijom: iskustvo Katoličke crkve”, [Religion Encountering Contemporary Psychology: The Experience of the Catholic Church], *Context: Časopis za interdisciplinarne studije*, 4:1 (2017), pp. 7-26.
- Strickland, Bonnie R., “Psychotherapy”, in *The Gale Encyclopedia of Psychology*, Bonnie R. Strickland (ed.) (New York: Gale Group, 2001), pp. 525-526.
- Taha, al-Zubayr Bashir, “al-Sihhah al-nafsiyyah laday Abi Zayd al-Balkhi”, in *Ilm al-Nafs fi al-Turath al-Arabi al-Islami*, Zubayr Bashir Taha (ed.) (Khartoum: Dar Jami’ah al-Khartum li al-Nashr, 1995), pp. 188-207.
- Taha, al-Zubayr Bashir, “Usus nazariyyat al-ta’allum fi al-turath al-Islami”, in *Ilm al-Nafs fi al-Turath al-Arabi al-Islami*, Al-Zubayr Bashir Taha (ed.) (Khartoum: Dar Jami’ah al-Khartum li al-Nashr, 1995), pp. 127-142.
- Taha, al-Zubayr Bashir, “al-Waza’if al-dihniyyah wa alatuha al-‘asabiyyah fi al-turath al-Islami”, in *Ilm al-Nafs fi al-Turath al-Arabi al-Islami*, Al-Zubayr Bashir Taha (ed.) (Khartoum: Dar Jami’ah al-Khartum li al-Nashr, 1995), pp. 101-123.
- “Task Force on Indigenous Psychology”, American Psychological Association, <http://www.indigenousspsych.org/index.html>, accessed 10 May 2025.
- Thornton, E. M., *Freud and Cocaine: The Freudian Fallacy* (London: Blond and Briggs, 1983)
- Ulken, Hilma Z., and Mian M. Sharif, “Utjecaj islamskog mišljenja na Zapad” [The Influence of Islamic Thought on the West], in Mian M. Sharif (ed.), *Historija islamske filozofije [History of Islamic Philosophy]*, Hasan Sušić (trans.) (Zagreb: August Cesarec, 1990), 2:356.
- Umaruddin, Muhammad, *The Ethical Philosophy of al-Ghazali* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1970)
- Vidanović, Ivan and Dušan Kolar, *Mentalna higijena [Mental Hygiene]* (Belgrade: Linea, 2003)
- Wolpe, Joseph, *The Practice of Behavior Therapy* (New York and Oxford: Pergamon Press, 1990)

Kognitivno-bihevioralna terapija u djelima ranih muslimanskih učenjaka: implikacije za savremenu teoriju i praksu

Sažetak


Psihologija ima kratku historiju, ali dugu prošlost, tokom koje je čovjek uvijek tragao za odgovorom na enigmnu ljudske prirode i najboljim načinom za zaštitu ili uspostavljanje psihofizičkog zdravlja. Akumulirano je značajno psihoterapijsko naslijeđe s ideološkim obrisima kulturnog miljea, preovlađujućom antropologijom i epistemologijom vremena, koja se značajno razlikovala od epistemološkog pogleda *nove* moderne nauke renesanse i prosvjetiteljstva. Prateći globalni trend kulturološke reinterpretacije dominantnih oblika psihoterapije nastalih na Zapadu, muslimanski psiholozi koji promiču ideju autohtone islamske psihologije još uvijek pokušavaju uspostaviti opću metodologiju za autentičnu integraciju dostignuća savremene psihoterapije u islamski svjetonazor. Po nekima, osnovna metodološka načela ove integrativne sinteze treba tražiti u intelektualnom naslijeđu muslimanskih klasika iz vremena kada je naučni duh u svom jedinstvenom izrazu bio izrazito cijenjen i prisutan u muslimanskoj zajednici. Ova studija istražuje dostignuća muslimanskih klasika u pogledu temeljnih principa današnje kognitivno-bihevioralne terapije i ukazuje na opće principe u razumijevanju i primjeni autohtone islamske kognitivno-bihevioralne terapije danas.

Ključne riječi: kognitivno-bihevioralna terapija, muslimanski učenjaci, autohtona psihologija i psihoterapija, integracija znanja

Porodične vrijednosti mladih u Bosni i Hercegovini

Anida Dudić-Sijamija

Univerzitet u Sarajevu - Fakultet političkih nauka

anida.dudic@fpn.unsa.ba  orcid.org/0000-0002-2814-5661

Sažetak

Ovaj rad ima za cilj doprinijeti boljem razumijevanju načina na koji mladi u Bosni i Hercegovini percipiraju i vrednuju porodične vrijednosti, s fokusom na odnos između tradicionalnih kolektivističkih i modernih individualističkih stavova. Istraživanje je provedeno kvantitativnom metodom, korištenjem anketnog upitnika "Skala o porodičnim vrijednostima" na prigodnom uzorku od N=305 mladih osoba iz Bosne i Hercegovine. Rezultati ukazuju na to da mladi u Bosni i Hercegovini sve više prihvataju moderne vrijednosti, posebno u kontekstu individualizma i slobode izbora, ali istovremeno zadržavaju tradicionalna stajališta, naročito u vezi s raspodjelom moći unutar porodice. Nakon sprovedenog istraživanja došlo se do zaključka da duboko ukorijenjena tradicija i dalje ima značajan utjecaj na stavove i ponašanja mladih u Bosni i Hercegovini, iako modernizacija oblikuje njihove vrijednosne orijentacije, što ukazuje na koegzistenciju tradicionalnih i modernih vrijednosti unutar generacijskog diskursa.

Ključne riječi: porodica, porodične vrijednosti, mladi, Bosna i Hercegovina

Uvod

Porodica je jedna od najznačajnijih društvenih institucija, nastala iz osnovnih ljudskih potreba i duboko ukorijenjena u čovjekovoj prirodi. Sociolozi, objašnjavajući značaj porodice, često navode da je ona osnovna ćelija društva. Zbog njene nezamjenjivosti, Haralambos i Heald smatraju da je teško zamisliti kako bi društvo uopće moglo funkcionisati bez nje.¹ Drugim riječima – čovjek se rađa, raste, živi i umire u porodici, što nas upućuje na otvoreno pitanje njenog značaja i vrijednosti za svakog pojedinca.

Iako porodica predstavlja najvažniju društvenu instituciju, velike socijalne promjene obilježene industrijalizacijom, urbanizacijom, modernizacijom i, na koncu, globalizacijom, uzrokovale su promjene u svim sferama društva, pa tako i u porodici. Baumman smatra da je današnja porodica fluidna, obilježena transformacijom koja je praćena velikom napetošću, samostalnošću i slobodom.² Kada se govori o transformaciji porodice, najčešće se apostrofiraju promjene u domenu braka i bračnih odnosa, promjene u komunikaciji i autoritetu te uloga u porodici. Navedenim promjenama najčešće se objašnjava najveća transformacija koju je doživjela porodica, a to je prelaz iz tradicionalne, patrijarhalne ka modernoj, savremenoj porodici. Bobić tradicionalnu porodicu opisuje kroz asimetrične odnose nadređenosti i privilegovanosti između spolova i generacija, nepoznavanje individualizma kao i postojanje većeg broja članova porodične zajednice. Zasiurno, patrijarhat je jedno od najvažnijih obilježja tradicionalne porodice, koje se ogleda u muškoj dominaciji, kako u porodici tako i u svim drugim bitnim društvenim podsistemima.³ Za razliku od tradicionalne, Milić navodeći odlike koje karakterišu modernu porodicu, na prvom mjestu ističe slobodu izbora, kao i odnos baziran na ljubavi, smanjen autoritet tradicije, gubljenje odnosa nadređenosti i privilegovanosti te veću jednakost spolova.⁴

Iako se u literaturi transformacija porodice najčešće sagledava kroz spomenute strukturalne i funkcionalne promjene, posljednjih nekoliko decenija posebno su primjetne promjene u sistemu porodičnih vrijednosti. Kada se govori o porodici kao vrijednosti, Milić smatra da je ona „vrijednost sama po sebi”, odnosno „vrhunsko kulturno i civilizacijsko dobro, čuvar i prenosilac trajnih i osnovnih moralnih vrijednosti ljudskog društva”.⁵ Dakle, porodica predstavlja ideal, uzor za druge sfere djelovanja i ponašanja pojedinca. Iako teoretičari ističu

1 Michael Haralambos, Robin Heald, *Uvod u sociologiju* (Zagreb: Globus, 1980).

2 Zigmund Bauman, *Fluidna ljubav* (Novi Sad: Mediteran Publishing, 2009).

3 Mirjana Bobić, *Brak ili partnerstvo – demografsko sociološka studija* (Beograd: Filozofski fakultet – Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu, 2003).

4 Anđelka Milić, *Sociologija porodice – kritika i izazovi*, I izdanje (Beograd: Čigoja štampa, 2001).

5 Milić, *Sociologija porodice – kritika i izazovi*.

da zdrave porodične vrijednosti učvršćuju kvalitet života članova porodice, stvaraju harmonične odnose i predstavljaju orijentir ponašanja i poželjnih ciljeva u životu, svjedočimo vremenu u kojem se (porodične) vrijednosti transformišu, ali i sve češće propituju i (ili) gube na značaju.

U istraživanju u kojem propituju identitet i porodične vrijednosne orijentacije na Balkanu, Stjepanović-Zaharijevski i Petrović prave podjelu između tradicionalnih i modernih porodičnih vrijednosti. Tako se tradicionalne porodične vrijednosti mogu predstaviti kroz očuvanje porodične tradicije, zajednice i topline porodičnog doma, podjelu uloga po spolovima, asimetrične odnose između generacije, vaspitanje djece u porodici, predbračnu nevinost i bračnu vjernost, društveno osuđivanje predbračnih i vanbračnih odnosa te neodobranje razvoda braka. S druge strane, s transformacijom društva pojavile su nove/moderne porodične vrijednosti, koje podrazumijevaju težnju ka individualnom razvoju pojedinca, ravnopravnost i jednakost spolova, ukidanje strogih podjela uloga u porodici, simetrično roditeljstvo i shvatanje roditeljstva kao ličnog izbora, odobranje predbračnih seksualnih odnosa i zajedničkog života prije braka kao i odobranje razvoda braka u slučaju nepomirljivih razlika među partnerima.⁶ Ove dinamične promjene u porodičnom sistemu vrijednosti najbrže usvajaju mladi koji sazrijevaju u rizičnim uslovima pod utjecajem globalizacije. U tom kontekstu, Majetović smatra da (post)modernizacijski procesi koji uključuju slabljenje tradicionalnih porodičnih i drugih ličnih veza i odnosa, kao i uvriježenih načina međugeneracijskog prenosa porodičnih vrijednosti i obrazaca ponašanja, transformišu i razgrađuju poznate oblike socijalne reprodukcije, što mlade prisiljava na nesigurnije traganje za identitetom.⁷ To su samo neki od pokazatelja koji govore da društveni procesi doprinose slabljenju tradicionalnih veza i načina prenošenja vrijednosti i obrazaca ponašanja s generacije na generaciju. Na tragu Inglehartovih zapažanja i teze da s društveno-ekonomskim razvojem društva dolazi do miješanja ili napuštanja tradicionalnih i usvajanja modernih vrijednosti,⁸ u ovom radu propitani su stavovi i porodične vrijednosne orijentacije mladih u bosanskohercegovačkom društvu.

6 Dragana Stjepanović Zaharijevski, Jasmina Petrović, „Percepcija braka, obitelji i roditeljstva studentske mladeži u svjetlu demografskih i društvenih odrednica”, u *Kulturne orijentacije studenata i kultura mira na Balkanu* (Niš: Filozofski fakultet, 2014), str. 217-231.

7 Marina Matejević, *Vrednosne orijentacije i vaspitni stil roditelja* (Niš: Filozofski fakultet, 2007).

8 Ronald Inglehart, *Modernization and Postmodernization: Cultural, economic, and political change in 43 societies* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1997).

Transformacija porodice i porodičnih vrijednosti

U savremenom društvu ne postoji jednoznačno određenje porodice, ono zapravo nije ni moguće s obzirom na različite promjene koje su utjecale na porodicu i uzrokovale promjene u njezinu tumačenju i definiranju. Uzmu li se, ustvari, u obzir brojni pokušaji definiranja porodice i osvrta na njen razvoj kroz historiju, može se zaključiti da je prisutna svjesnost o promjenjivosti, jer se porodica kao i sve ostale zajednice stalno prilagođava promjenama u društvu. Tako je posljednjih decenija porodica bila izložena udarima različitih promjena, mijenjajući uz sve to i svoj lik i (ne)prilagođavajući se društvenoj krizi, koja je obilježje našeg historijskog perioda.

Iako je do prije nekoliko decenija dominirala nuklearna porodica, nakon niza društvenih promjena primjetno je odustajanje od bračne zajednice, odlaganje rađanja u kasnije godine života, usvajanje norme samo jednog djeteta, opadanje univerzalnosti braka uz veliku šarolikost stilova privatnog života, ali i porast samačkih i jednoroditeljskih porodica. Uzroke u navedenim transformacijskim procesima ponajprije treba tražiti u društvenim promjenama, krizama, rizicima i previranjima. Na tragu Harivenovih promišljanja, promjene u sistemu porodičnih vrijednosti predstavljaju jednu od najvećih transformacija koju je porodica ikada doživjela. Njegovo stajalište potkrijepljeno je brojnim nalazima koji govore da stalne transformacije društva izazivaju promjene u porodici i porodičnim vrijednostima, koje nastoje da porodicu preoblikuju (ili) i prilagode društvenim zahtjevima i potrebama datog vremena.⁹ Promjene u položaju i važnosti porodice iznjedrile su promjene u ulogama i moći u porodici. Ukazujući na transformacijske procese koji su se historijski odigrali u porodičnom gnijezdu, Rudinesco na osebujan i slikovit način opisuje tradicionalnu porodicu kroz podređenost patrijarhalnoj dominaciji i autoritetu muškarca.¹⁰ Opisujuću savremenu porodicu, autorica navodi da je nekadašnji otac – glava porodice zamijenjen prihvatljivom očinskom figurom koja je liberalnija i fleksibilnija. S tim u vezi, Recalcati navodi da svjedočimo vremenu pada patrijarhalnosti, gdje se gubi čvrsti oslonac očevog autoriteta.¹¹ Ovim je tradicionalno poimanje porodice kroz dominaciju autokratskog odgoja i stroge kontrole bačeno u prošlost. Propitujući porodične vrijednosti, Milić smatra da je u modernoj porodici autoritativnost roditelja potpuno iščezla jer su djeca postala „životni projekat” roditelja, koji su spremni da na sebe preuzimaju sve više obaveza, odgovornosti i troškova. Iako se u patrijarhalnoj, autoritarnoj porodici insistiralo na nadzoru, zabranama, sankcijama i kontroli u odgoju,

9 Tamara Hariven, „Istorija porodice kao interdiciplinarna oblast”, u *Rađanje moderne porodice*, Anđelka Milić (ur.) (Beograd: Societas, 1988).

10 Elizabet Rudinesco, *Porodica u rasulu* (Novi Sad: Akademsko književno društvo, 2012).

11 Massimo Recalcati, *Šta ostaje od oca?* (Novi Sad: Akademsko književno društvo, 2014).

danas roditelji sve češće bezuvjetno iskazuju brižnost, odobravajući i podržavajući mlade.¹² Zbog specifičnosti veoma usporene postsocijalističke transformacije bosanskohercegovačkog društva, navedene tendencije ispoljavaju se i u porodici u Bosni i Hercegovini, doduše nešto u skromnijem obimu, ali nisu zanemarive i utječu na promjenu ranijih preovlađujućih oblika porodičnih formi, tim više jer se bosanskohercegovačka porodica, koja je donedavno bila čisto patrijarhalna porodica, s jasnom hijerarhijskom strukturom, ulogama i raspodjelom moći, našla na „udaru” socijalnih promjena, koje su ostavile velike posljedice na njenu funkcionalnost. Poslijeratni period obilježen je dubokim socijalnim i ekonomskim previranjima, čije se posljedice prelamaju kroz porodicu.

Pažljivim sagledavanjem recentne naučne literature može se uvidjeti da su istraživanja o porodičnim vrijednostima zanimljivo i aktuelno područje naučnih proučavanja i predviđanja. Ipak, u Bosni i Hercegovini zabilježeno je samo nekoliko značajnih istraživanja, kao što su *Studija o mladima u Bosni i Hercegovini* iz 2014. godine,¹³ *Glasovi mladih – istraživanje o mladima u BiH* provedeno 2016. godine¹⁴ te *Studija o mladima u Bosni i Hercegovini* iz 2019. godine.¹⁵ U spomenutim istraživačkim studijama fokus je na propitivanju općih životnih vrijednosti mladih, dok se porodične vrijednosti mladih ispituju djelimično. Polazeći od toga da su promjene porodične strukture i funkcionalnosti odraz promjena u percepciji porodičnih vrijednosti, u ovom radu istraživačka pažnja usmjerena je prema porodičnim vrijednostima mladih u bosanskohercegovačkom društvu.

Metodološki okvir rada

Problemsko pitanje od kojeg smo krenuli u istraživanju glasi: Da li mladi u Bosni i Hercegovini izražavaju jasnu diferencijaciju između tradicionalnih i modernih porodičnih vrijednosti ili te vrijednosti koegzistiraju u jedinstvenom, naizgled protivrječnom sistemu, kako to sugerira teorija postmoderne vrijednosne tranzicije? Predmet istraživanja jeste identifikiranje i analiziranje porodičnih vrijednosti mladih u savremenom bosanskohercegovačkom društvu, s fokusom na vrijednosnu tranziciju uslijed društvenih i kulturnih promjena.

Identifikiranje porodičnih vrijednosti mladih od velikog je značaja za cjelokupno društvo, jer pozicija, stanje porodice i porodičnih vrijednosti govore o čovjeku jednog vremena, ali i ukupnim društvenim odnosima jedne epohe. S

12 Anđelka Milić, *Sociologija porodice – kritika i izazovi*, II izdanje (Beograd: Čigoja štampa, 2007).

13 *Studija o mladima u BiH* (Sarajevo: FES, 2014).

14 *Glasovi mladih – istraživanje o mladima u BiH* (Sarajevo: UNICEF, 2016).

15 *Studija o mladima u BiH 2018/19* (Sarajevo: FES, 2019).

druge strane, vrijednost i stanje jednog društva zapravo je slika stanja i vrijednosti porodice. Dakle, ove dvije institucije ključne su instance jer promjene koje određuju porodicu govore i o karakteru društva i kulture. Glavni cilj istraživanja jeste ispitati prisutnost vrijednosne tranzicije kod mladih u Bosni i Hercegovini – odnosno, da li mladi napuštaju tradicionalne porodične vrijednosti u korist modernih ili te vrijednosti koegzistiraju u hibridnom sistemu, kako pretpostavlja Inghartova teorija modernizacije.¹⁶

Generalna hipoteza istraživanja glasi: *Pod pritiskom transformacijskih procesa u bosanskohercegovačkom društvu u porodičnom vrijednosnom obrascu mladih prisutna je protivrječna priroda vrijednosti odnosno perzistiraju i tradicionalne i moderne porodične vrijednosti.*

Instrument

Podaci su prikupljeni posredstvom metode ankete, pomoću koje su se ispitivale vrijednosne orijentacije i porodične vrijednosni prioriteti mladih. Kao instrument za ovo istraživanje, kreiran je anketni upitnik s pitanjima zatvorenog i poluotvorenog tipa, koji se sastoji iz dva dijela: (1) sociodemografski podaci ispitanika (spol, dob, mjesto stanovanja, socioekonomski status, struktura porodice, bračno stanje, religioznost...) i (2) prilagođena verzija Skale o porodičnim vrijednostima.¹⁷ Prije korištenja navedene skale, ispitana je pouzdanost unutrašnje konzistentnosti instrumenta pomoću Cronbach Alpha, koja iznosi $\alpha=0,92$ (sličan podatak dobijen je i u drugim istraživanjima, npr. Edmond, 2016, $\alpha=0,86$),¹⁸ što ukazuje na visoku pouzdanost. Upitnik o porodičnim vrijednostima jeste instrument koji se temelji na konceptu idealno-tipskih modela gdje se pomoću ponuđenih tvrdnji ispitanici diferenciraju u jedan vrijednosni obrazac: (1) tradicionalni s patrijarhalizmom i arhaičnim rodnim stereotipima ili (2) moderni, s liberalnim vrijednostima ravnopravnosti, nezavisnosti i usaglašavanja. Pomoću Likertove skale od 1 do 5 (1 – u potpunosti se ne slažem, 5 – u potpunosti se slažem) ponuđeni su „relativno strukturirani” pogledi i odnosi koji se istražuju preko stavova ispitanika/mladih

16 Ronald Inglehart, *Modernization and Postmodernization: Cultural, economic, and political change in 43 societies* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1997).

17 Autor upitnika je Zhou L. D. Guo ren jia ting jiao yu xu qiu fen xi [*Chinese family education needs analysis*], (Taipei: National Taiwan Normal University, 2004). Rad je pisan na kineskom jeziku, autorica je englesku varijantu Upitnika o porodičnim vrijednostima preuzela iz doktorske disertacije Edmond Chan, *A Study of the Five Main Aspects of the Family Values of Youth-At-Risk in a Hong Kong Home for Children and Juveniles*, (Hong Kong: The Education University of Hong Kong, 2016), koja je javno objavljena i dostupna čitaocima na: 4374_image.pdf (eduhk.hk). Autorica je spomenuti instrument prevela na bosanski, hrvatski i srpski jezik za potrebe istraživanja.

18 Edmond Chan, *A Study of the Five Main Aspects of the Family Values of Youth-At-Risk in a Hong Kong Home for Children and Juveniles* (Hong Kong: The Education University of Hong Kong, 2016).

kroz prizmu „poželjnih” rodni uloga, bračnih i porodičnih odnosa, porodične odgovornosti i rodne (ne)ravnopravnosti.

Procedura i obrada podataka

Istraživanje je provedeno od jula do septembra 2022. godine. Anketni upitnici distribuirani su preko *online* direktorija u kojem se nalazi baza svih omladinskih udruženja u Bosni i Hercegovini,¹⁹ putem internet-stranica udruženja mladih, a elektronskom poštom uspostavljen je kontakt s predsjednicima/predstavnicima udruženja mladih, koji su upitnik distribuirali svojim članovima. Učesnicima u istraživanju je, prije nego što su pristupili ispunjavanju *online* upitnika koji je kreiran uz pomoć alata Google Forms,²⁰ dostavljena molba za anonimno učešće s objašnjenjem naučnog i društvenog cilja istraživanja. U molbi je također dostavljena poveznica anketnog upitnika, koji je prethodno objavljen na internet-stranici. Prigodan uzorak u istraživanju uključivao je 305 mladih sa prostora Bosne i Hercegovine. Ispitanici su mogli odustati samovoljno u bilo kojoj fazi istraživanja bez ikakvog pritiska. Nakon popunjavanja anketnog upitnika, ispitanici su odgovore dostavljali istraživaču. Za sređivanje, obradu i analizu podataka korišten je softverski program SPSS (Statistical Package for Social Sciences). Pri obradi podataka korištene su statističke analize deskriptivnog tipa, odnosno vršena je univarijantna (distribucija odgovora) analiza prikupljenih podataka. Rezultati su prikazani tabelarno s procentualnim vrijednostima.

Rezultati istraživanja

Sociodemografske karakteristike

U istraživanju je učestvovalo 305 ispitanika: 67,2% žena i 32,8% muškaraca s mjestom prebivališta u Bosni i Hercegovini (82,4% ispitanika iz FBiH, 12% iz RS-a i 5,6% iz DBBiH). Ukupno 15,5% ispitanika je u dobi između 18 i 20 godina, 46,9% mladih ima između 20 i 25 godina, dok 22,4% ispitanika ima između 25 i 30 godina. U istraživanju su učestvovali i ispitanici koji imaju između 30 i 35 godina (15,2%). Najveći broj ispitanika ima završeno srednjoškolsko obrazovanje (50,2%), dok 30,5% ispitanika ima završen dodiplomski studij.

19 Više informacija na: Baza omladinskih udruženja u BiH (kultbih.org), pristupljeno 20. 9. 2022. godine

20 Anketni upitnik dostupan na linku: Porodične vrijednosti mladih u Bosni i Hercegovini (google.com), pristupljeno 20. 9. 2022. godine

Ostalih 9,8% ispitanika ima završen master studij, dok 2% ima završen doktorski studij. Preostalih 0,7% ispitanika nema formalno obrazovanje, a 1% njih nisu odgovorili na ovo pitanje (tabela 1).

Tabela 1. *Sociodemografski podaci ispitanika*

| Uzorak N=305 | | % |
|---------------------------|-------------------|------|
| Spol | | |
| Žene 67,2% | Muškarci 32,8% | |
| Dob | | |
| 18–20 godina | | 15,5 |
| 20–25 godina | | 46,9 |
| 25–30 godina | | 22,4 |
| 30–35 godina | | 15,2 |
| Total | | 100 |
| Obrazovanje | | |
| Osnovna škola | | 3,9 |
| Srednja škola | | 50,2 |
| Dodiplomski studij | | 30,5 |
| Master studij | | 9,8 |
| Doktorski studij | | 2 |
| Bez formalnog obrazovanja | | 0,7 |
| Ne želim da odgovorim | | 1 |
| Nema odgovora | | 2 |
| Total | | 100 |

Najveći broj ispitanika (39,9%) u domaćinstvu živi s roditeljima i braćom/ sestrama, dok se 6,4% ispitanika izjasnilo da živi samo s jednim roditeljem i braćom/sestrama. Oko 3,5% ispitanika izjasnilo se da živi u višegeneracijskoj porodici, a 2% mladih živi s prijateljima. Oko 25,5% ispitanika živi s partnerom i zajedničkom djecom, dok skoro 10% ispitanika živi u samačkim domaćinstvima. Zanimljiv je podatak da 4% ispitanika živi u zajedničkom domaćinstvu s roditeljima supružnika, a samo 2% njih živi u zajedničkom domaćinstvu s vlastitim roditeljima. Navedeni podaci ukazuju da su dvogeneracijske porodice najzastupljenija forma, dok su višegeneracijske porodice, koje su decenijama egzistirale u bosanskohercegovačkom društvu, zastupljene u manjem procentu.

Skoro 36% ispitanika izjasnilo se da nije u romantičnoj vezi, dok 33% ispitanika navodi da je vezi.

Usmjerenost mladih na bračni život u bosanskohercegovačkom društvu jako je izražena. Iako je u savremenom društvu kohabitacija najraširenija alternativna forma partnerstva, u Bosni i Hercegovini većina mladih parova živi u bračnoj zajednici. Ovo potkrepljuju podaci koji govore da 25% ispitanika živi sa supružnikom u bračnoj zajednici, dok se 3,7% ispitanika izjasnilo da s partnerom/ partnericom živi u vanbračnoj zajednici. Samo 0,7% ispitanika navelo je da su razvedeni, dok 1,3% nije željelo odgovoriti na pitanje. Najveći broj ispitanika (73,3%) izjašnjava se kao religiozna osoba, dok 15,3% navodi da religija ne predstavlja važnu ulogu u njihovom životu. Oko 11% ispitanika nije se željelo izjasniti o ovom pitanju.

Stavovi o braku i porodici

U tabeli 2 prikazana je analiza deset tvrdnji koje se odnose na vrijednosne orijentacije mladih u bosanskohercegovačkom društvu o braku i porodici. Prosječna vrijednost ukupnog skora podskale *Brak i porodica* je $M=21,9$ a teorijski raspon odgovora $R=10$. Podaci govore da ovaj aspekt porodičnih vrijednosti mladih ima tendenciju da bude netradicionalan i to je posebno vidljivo kroz nizak stepen slaganja s tvrdnjama *Oni koji su već jednom stupili u brak pa se razveli, nisu dobar izbor za budućeg životnog partnera* ($M=1,59$), *Brak kao institucija garantuje sreću u porodici* ($M=2,30$), *Brak je esencijalan i nužan izbor svake zrele osobe* ($M=2,46$) i *Neprihvatljivo je da par živi zajedno prije braka* ($M=2,56$).

Tabela 2. Rezultati podskale *Brak i porodica*

| Tvrdnje | 1 (%) | 2 (%) | 3 (%) | 4 (%) | 5 (%) | Min | Max | Mean | Std. Deviation |
|--|-------|-------|-------|-------|-------|-----|-----|------|----------------|
| Brak je esencijalan i nužan izbor svake zrele osobe. | 40 | 16,3 | 16,3 | 12,5 | 14,9 | 1 | 5 | 2,46 | 1,48 |
| Brak kao institucija garantuje sreću u porodici. | 44,3 | 16,1 | 17,1 | 10,4 | 12,1 | 1 | 5 | 2,30 | 1,42 |

| Tvrđenje | 1 (%) | 2 (%) | 3 (%) | 4 (%) | 5 (%) | Min | Max | Mean | Std. Deviation |
|---|-------|-------|-------|-------|-------|-----|-----|------|----------------|
| Bez obzira da li je riječ o muškarcu ili ženi, ne trebaju žrtvovati svoju porodicu zbog karijere. | 12,7 | 15,4 | 29,8 | 18,7 | 23,4 | 1 | 5 | 3,25 | 1,31 |
| Opravdano je ukoliko žena ili muškarac odluče da ne stupe u brak zarad razvoja svoje karijere. | 17,1 | 15,4 | 26,5 | 19,1 | 21,8 | 1 | 5 | 3,13 | 1,37 |
| U budućnosti, namjeravam živjeti sa svojim partnerom/ partnericom u braku do kraja života. | 6,7 | 11,7 | 15,7 | 13,3 | 52,7 | 1 | 5 | 3,94 | 1,32 |
| Ukoliko u braku postoje problemi, razvod braka je opravdan. | 8,4 | 10,1 | 16,4 | 17,4 | 47,7 | 1 | 5 | 3,86 | 1,33 |
| Istospolni parovi nemaju pravo odlučiti se za brak. | 34,4 | 9,5 | 16 | 6,1 | 34 | 1 | 5 | 2,96 | 1,70 |
| U poređenju sa prošlim vremenima, porodica ima važniju ulogu u savremenom društvu. | 17,4 | 24,2 | 22,1 | 15,4 | 20,8 | 1 | 5 | 2,98 | 1,39 |
| Neprihvatljivo je da par živi zajedno prije braka. | 43,1 | 13,9 | 10,2 | 10,2 | 22,7 | 1 | 5 | 2,56 | 1,63 |

| Tvrđnje | 1 (%) | 2 (%) | 3 (%) | 4 (%) | 5 (%) | Min | Max | Mean | Std. Deviation |
|---|-------|-------|-------|-------|-------|-----|-----|------|----------------|
| Oni koji su već jednom stupili u brak, pa se razveli nisu dobar izbor za budućeg životnog partnera. | 70,7 | 11,4 | 9,4 | 5,4 | 3 | 1 | 5 | 1,59 | 1,05 |
| Sum | | | | | | 10 | 50 | 21,9 | 11,35 |

1 – u potpunosti se ne slažem; 5 – u potpunosti se slažem

Dobiveni podaci govore da mladi imaju liberalne stavove o braku. Ispitivanjem povezanosti sociodemografskih varijabli i stavova o braku, Hi-kvadrat testom pronađena je statistička značajna povezanost ($p < 0.005$) između spola i promišljanja o braku ($p = 0.003$) kao jedinog ispravnog načina života udvoje. Uočene su spolne razlike odnosno da se žene (47,1% u potpunosti) u odnosu na muškarce (25% u potpunosti) ne slažu s mišljenjem da bračna zajednica treba predstavljati nužan izbor svake zrele osobe. Također, muškarci su konzervativniji u poimanju braka kao „oaze sreće”, što ilustrira podatak da veći omjer muškaraca (20% u potpunosti) u odnosu na žene (7% u potpunosti) smatra/vjeruje da brak kao institucija treba da garantuje sreću u porodici. Sveprisutniji razvodi govore o narušenoj kvaliteti i stabilnosti bračne zajednice te se nameće pitanje: Da li je brak ispravan način života udvoje? Ovo pitanje nije iznenađujuće uzmemo li u obzir činjenicu da se u modernom društvu mladi nalaze pred lepezom životnih stilova i mogu birati formu života u skladu s preferencijama, bez društvenog pritiska na lični izbor. Stoga podatak da čak 41,3% mladih podržava zajednički život prije braka govori da kohabitacije (p)ostaju najprimamljivija alternativa, koju mladi sve češće razumijevaju kao „uvod u brak”. Dalje, mladi njeguju netradicionalne porodične vrijednosti kada je riječ o bračnim odnosima, što je vidljivo kroz visok stepen slaganja s tvrdnjom *Ukoliko u braku postoje problemi, razvod braka je opravdan* ($M = 3,86$). Protivriječnost mladih o porodičnim vrijednosnim prioritetima očituje se kroz nedosljednost u stepenu slaganja s tvrdnjom *Ni muškarac ni žena ne treba da žrtvuju svoju porodicu zbog karijere* ($M = 3,25$) i *Opravdano je ukoliko žena ili muškarac odluče da ne stupe u brak zarad razvoja svoje karijere* ($M = 3,13$). Navedeni podaci govore da je mladima u Bosni i Hercegovini porodica prioritet (23,4% mladih u potpunosti se slaže da se porodica ne treba žrtvovati zbog karijere i 18,7% djelomično se slaže), ali istovremeno želja za nezavisnosti, karijerom i

ličnom slobodom mlade potiče da brak sve češće odlažu za kasnije godine života (21,8% mladih u potpunosti i 19,1% djelimično se slaže da je opravdano da zbog karijere odustanu od braka). Uočene su dobne razlike te su mladi ispitanici (18–20 godine i 20–25 godina) mišljenja da je opravdano da pojedinci odgode brak zbog karijere (skoro 60% njih u potpunosti se slaže) u odnosu na starije ispitanike (25–30 i 30–35 godina), od kojih se 27% u potpunosti slaže. Tradicionalne porodične vrijednosti najviše se očituju kroz stepen slaganja s tvrdnjama *U budućnosti namjeravam živjeti sa svojim partnerom/partnericom u braku do kraja života* ($M=3,94$). Ovi podaci govore nam da većina mladih iskazuje pozitivan stav prema braku i očekuje da će na kraju, ipak, zasnovati porodicu (65% se slaže, dok je 28,7% neodlučno, a samo 6,7% ne slaže se s ponuđenom tvrdnjom). Također, prisustvo tradicionalnih porodičnih vrijednosti vidi se kroz stepen slaganja s tvrdnjom *U poređenju s prošlim vremenima porodica ima važniju ulogu u savremenom društvu* ($M=2,98$). Naime, oko 36% mladih smatra da, uprkos transformacijskim procesima, porodica još uvijek ima važnu ulogu u društvu.

Stavovi o odgoju djece

Tabela 3 prikazuje analizu sedam tvrdnji koje se odnose na odgoj djece. Ovaj aspekt porodičnih vrijednosti ima tendenciju da bude netradicionalan ($M=18,34$, $R=35$). Visok stepen neslaganja s tvrdnjama *Veliki je gubitak za porodicu ukoliko par nema muško dijete* ($M=1,34$), *Zbog dobrobiti svoje djece roditelji bi trebali nastaviti živjeti zajedno, iako je njihov odnos neharmoničan* ($M=1,75$), *Ljudi koji nemaju djecu usamljeni su* ($M=1,93$) ukazuju na moderne porodične vrijednosti.

Tabela 3. *Rezultati podskale Odgoj djece*

| Tvrdnje | 1 (%) | 2 (%) | 3 (%) | 4 (%) | 5 (%) | Min | Max | Mean | Std. Deviation |
|---|-------|-------|-------|-------|-------|-----|-----|------|----------------|
| Ukoliko par želi dijete, mora se vjenčati. U suprotno ne bi trebali rađati djecu, ako ne namjeravaju stupiti u bračnu zajednicu | 29,8 | 15,4 | 16,4 | 9,4 | 29,1 | 1 | 5 | 2,93 | 1,61 |

| Tvrdnje | 1 (%) | 2 (%) | 3 (%) | 4 (%) | 5 (%) | Min | Max | Mean | Std. Deviation |
|--|-------|-------|-------|-------|-------|-----|-----|-------|----------------|
| Veliki je gubitak za porodicu ukoliko par nema muško dijete | 83,2 | 6,7 | 5,1 | 2,7 | 2,4 | 1 | 5 | 1,34 | ,88 |
| Bez obzira na porodične obaveze, parovi trebaju biti posvećeni jedni drugima. | 4 | 7 | 13 | 17,7 | 58,2 | 1 | 5 | 4,19 | 1,15 |
| Djeca predstavljaju najveće dostignuće u životu svakog pojedinca. | 23,7 | 12 | 21,7 | 16,3 | 26,3 | 1 | 5 | 3,10 | 1,51 |
| Porodica nije potpuna ako nema djece. | 42,9 | 17,9 | 18,2 | 10,5 | 10,5 | 1 | 5 | 3,10 | 1,51 |
| Zbog dobrobiti svoje djece, roditelji bi trebali nastaviti živjeti zajedno, iako je njihov odnos neharmoničan. | 62,5 | 14,5 | 12,8 | 5,4 | 4,7 | 1 | 5 | 1,75 | 1,15 |
| Ljudi koji nemaju djecu su usamljeni. | 57,1 | 13,5 | 14,5 | 8,8 | 6,1 | 1 | 5 | 1,93 | 1,27 |
| Sum | | | | | | 7 | 35 | 18,34 | 9,08 |

1 – u potpunosti se ne slažem; 5 – u potpunosti se slažem

Mladi ne dijele mišljenje da bračna zajednica mora opstati „dok nas smrt ne rastavi” ukoliko je stabilnost narušena. Štaviše, 62,5% mladih u potpunosti se ne slaže s tvrdnjom da se brak kao zajednica mora sačuvati zbog djece.

Ispitivanjem povezanosti sociodemografskih varijabli i stavova o braku, rezultatom Hi-kvadrat testa pronađena je statistička značajna povezanost ($p < 0.005$) između spola i očuvanja disfunkcionalne bračne zajednice ($p = 0.001$). Naime, muškarci u istraživanju pokazali su veću usmjerenost ka tradicionalnom poimanju porodice i u mnogo većem omjeru (9,5%) u odnosu na žene (2,5%)

smatraju da roditelji zbog budućnosti svoje djece trebaju nastaviti živjeti zajedno, čak i kada je odnos neharmoničan. S druge strane, usmjerenost mladih prema modernim shvatanjima porodice vidljiva je kroz podržavajuće stavove o odlukama da se život, najčešće zbog želje za karijerizmom, provede bez potomstva. Stoga, nije iznenađujući podatak da 57,1% mladih ne smatra da su pojedinci koji nemaju potomstvo usamljeni. Najveći stepen slaganja vidljiv je u odnosu na tvrdnju *Bez obzira na porodične obaveze, parovi treba da budu posvećeni jedno drugome* ($M=4,19$). Iako je ukupna porodična vrijednost mladih netradicionalna, smatraju da su rađanje i odgoj djeteta značajna pitanja, koja daju osjećaj ličnog postignuća. Također, protivrječnost stavova mladih o odgoju djece ogleđa se u visokom stepenu slaganja s tvrdnjom *Ukoliko par želi dijete, mora se vjenčati. U suprotnom ne bi trebalo da rađaju djecu ako ne namjeravaju stupiti u bračnu zajednicu* ($M=2,93$). Ovi podaci govore da, iako su mladi pod utjecajem liberalizma, oslobođeni tradicionalnih pogleda na odgoj djece i sve češće žele da usvajaju norme i vrijednosti iz razvijenih društava, još uvijek njeguju tradicionalne vrijednosti koje cijene bračni život i rađanje potomaka u bračnoj zajednici.

Stavovi o odnosu roditelji – djeca

U tabeli 4 prikazana je analiza tvrdnji podskale *Odnos roditelji – djeca* ($M=18,18$; $R=7$). Spomenuti aspekt porodičnih vrijednosti mladih ukazuje na tradicionalna gledišta. Iz dobivenih podataka može se zaključiti da mladi pokazuju poštovanje prema roditeljima. Iako se liberalizam i individualizam često ističu kao odlike modernog doba, mladima u bosanskohercegovačkom društvu potrebna je pomoć u donošenju životnih odluka i suočavanju sa savremenim izazovima.

Naime, podaci govore da mladi u bosanskohercegovačkom društvu smatraju da roditelji trebaju biti uključeni u važne segmente njihovog života (21% mladih izjasnilo se da djeca ne smiju skrivati tajne od roditelja, 42,8% da roditelji trebaju poznavati prijatelje svoje djece, te skoro 30% njih smatra da djeca moraju biti poslušna svojim roditeljima). Razlika u stavovima najviše se uočava u protivrječnosti s ponuđenom tvrdnjom *Prije sklapanja braka djeca bi trebala tražiti dozvolu/saglasnost roditelja za svoje vjenčanje* ($M=2,54$). Ova protivrječnost očekivana je i u skladu sa željama mladih za većom samostalnošću u donošenju važnih odluka, kao što je odluka o sklapanju braka.

Tabela 4. Rezultati podskale Odnos roditelji – djeca

| Tvrdnje | 1 (%) | 2 (%) | 3 (%) | 4 (%) | 5 (%) | Min | Max | Mean | Std. Deviation |
|---|-------|-------|-------|-------|-------|-----|-----|-------|----------------|
| Djeca se ne trebaju svađati sa roditeljima. | 29,2 | 23,8 | 28,2 | 14,4 | 4,4 | 1 | 5 | 1,17 | 1,17 |
| Djeca ne smiju skrivati tajne od roditelja. | 13,3 | 14,3 | 29,3 | 22 | 21 | 1 | 5 | 3,23 | 1,30 |
| Roditelji trebaju poznavati prijatelje svoje djece. | 7,7 | 10,7 | 16,1 | 22,7 | 42,8 | 1 | 5 | 3,82 | 1,29 |
| Prije sklapanja braka, djeca trebaju tražiti dozvolu roditelja kako bi se vjenčali. | 36,3 | 15,1 | 19,5 | 15,4 | 13,4 | 1 | 5 | 2,54 | 1,45 |
| Djeca moraju biti poslušna roditeljima. | 5,4 | 13,8 | 23,8 | 27,5 | 29,5 | 1 | 5 | 3,62 | 1,19 |
| Roditelji trebaju biti obavješteni sa kim se druže njihova djeca. | 5,4 | 10,2 | 19,3 | 29,5 | 35,6 | 1 | 5 | 3,80 | 1,18 |
| Sum | | | | | | 7 | 35 | 18,18 | 7,60 |

1 – u potpunosti se ne slažem; 5 – u potpunosti se slažem

Stavovi o rodnim ulogama

U tabeli 5 prikazana je analiza tvrdnji koje se odnose na vrijednosne orijentacije mladih u bosanskohercegovačkom društvu o rodnim ulogama. Prosječna vrijednost ukupnog skora podskale *Rodne uloge* iznosi $M=16,01$, a teorijski raspon odgovora $R=8$. Podaci govore da ovaj aspekt porodičnih vrijednosti mladih ima tendenciju da bude netradicionalan i to je posebno vidljivo kroz nizak stepen slaganja sa gotovo svim ponuđenim tvrdnjama, a posebno s tvrdnjom *Udata žena*

ne treba imati pravo da nastavi obrazovanje (M=1,39), Kućanski poslovi obaveza su isključivo žena (M=1,42), Jedina odgovornost žene jeste da vodi brigu o djeci (M=1,60), Žena treba da prihvati sve odluke muža i da mu se pokorava (M=1,64) i Muškarac treba imati svu odgovornost i kontrolu nad finansijama u porodici (M=1,89).

Tabela 5. *Rezultati podskale Rodne uloge*

| Tvrđenje | 1 (%) | 2 (%) | 3 (%) | 4 (%) | 5 (%) | Min | Max | Mean | Std. Deviation |
|---|-------|-------|-------|-------|-------|-----|-----|------|----------------|
| Udata žena ne treba imati pravo da nastavi obrazovanje. | 85,8 | 5 | 1,3 | 0,3 | 7,6 | 1 | 5 | 1,39 | 1,09 |
| Kućanski poslovi su obaveza isključivo žena. | 80,8 | 8 | 5,3 | 3,7 | 3 | 1 | 5 | 1,42 | ,96 |
| Muškarac treba imati svu odgovornost i kontrolu nad finansijama u porodici. | 59,1 | 10,7 | 17,4 | 7,7 | 5 | 1 | 5 | 1,89 | 1,23 |
| Žene trebaju shvatiti porodicu kao prioritet u svim okolnostima. | 26,6 | 18,9 | 21,9 | 15,5 | 17,2 | 1 | 5 | 2,78 | 1,43 |
| Muškarci trebaju preuzeti svu odgovornost o troškovima svoje porodice | 46,9 | 14,8 | 17,5 | 11,8 | 9,8 | 1 | 5 | 2,24 | 1,39 |
| Majčinstvo predstavlja najviši i najvažniji cilj svake žene. | 24,2 | 15,2 | 17,8 | 17,2 | 25,6 | 1 | 5 | 3,05 | 1,52 |
| Jedina odgovornost žene jeste da vodi brigu o djeci. | 70,7 | 11,7 | 8,4 | 5 | 4 | 1 | 5 | 1,60 | 1,09 |

| Tvrdnje | 1 (%) | 2 (%) | 3 (%) | 4 (%) | 5 (%) | Min | Max | Mean | Std. Deviation |
|---|-------|-------|-------|-------|-------|-----|-----|-------|----------------|
| Žena treba da prihvati i pokorava se svim odlukama muža | 69,4 | 11,1 | 9,4 | 6,7 | 3,4 | 1 | 5 | 1,64 | 1,11 |
| Sum | | | | | | 8 | 45 | 16,01 | 9,84 |

1 – u potpunosti se ne slažem; 5 – u potpunosti se slažem

Iako je primjetno da mladi usvajaju moderne porodične vrijednosti, podaci govore da istovremeno njeguju i tradicionalne porodične vrijednosne orijentacije. Najveći stepen slaganja pronađen je u odnosu na tvrdnje *Majčinstvo predstavlja najviši i najvažniji cilj svake žene* ($M=3,15$) i *Žene trebaju shvatiti porodicu kao prioritet u svim okolnostima* ($M=2,78$). Ispitivanjem povezanosti sociodemografskih varijabli i stavova o braku, Hi-kvadrat testom pronađena je statistička značajna povezanost ($p<0.005$) između spola i tvrdnje da žene porodicu trebaju shvatiti kao prioritet ($p=0.003$). Naime, 27% muškaraca u potpunosti smatra da ženama porodica treba biti prioritet, dok s druge strane samo 12% žena dijeli isto mišljenje, a 33% žena u potpunosti se ne slaže s navedenom tvrdnjom. Miješanje tradicionalnih i modernih porodičnih vrijednosti očituje se kroz skoro podjednak stepen slaganja muškaraca (4,2%) i žena (3,9%) s tvrdnjom da jedina cjelovita odgovornost žene treba da bude odgoj djece.

Stavovi o porodičnoj odgovornosti

Podaci u tabeli 6 ukazuju na tradicionalne vrijednosne orijentacije mladih u aspektu porodične odgovornosti. Mladi su iskazali visok stepen slaganja sa svim tvrdnjama koje se tiču pomoći, poštovanja i privrženosti porodici, a najznačajnija su ona koja se odnose na brigu i odgovornost prema roditeljima ($M=3,94$) i prema braći/sestrama ($M=3,93$). Ovi rezultati nedvojbeno govore da su mladi u Bosni i Hercegovini izrazito okrenuti ka porodici i nastoje očuvati porodične veze.

Tabela 6. *Rezultati podskale Porodična odgovornost*

| Tvrđenje | 1 (%) | 2 (%) | 3 (%) | 4 (%) | 5 (%) | Min | Max | Mean | Std. Deviation |
|---|-------|-------|-------|-------|-------|-----|-----|-------|----------------|
| Unuci trebaju da poštuju svoje dede i nane. | 5,3 | 12,3 | 18,7 | 18 | 45,7 | 1 | 5 | 3,86 | 1,26 |
| Roditelji trebaju ulagati napore da pomognu svojoj djeci ukoliko se suočavaju sa finansijskim poteškoćama | 7,7 | 12,7 | 31,4 | 22,1 | 26,1 | 1 | 5 | 3,46 | 1,22 |
| Odrasla djeca trebaju preuzeti brigu i odgovornost o svojim ostarjelim roditeljima | 4,7 | 11,3 | 15,3 | 23 | 45,7 | 1 | 5 | 3,94 | 1,21 |
| Pojedinci koji žive blizu svojih roditelja u obavezi su da brinu o njihovim svakodnevnim potrebama | 7,7 | 15,8 | 27,9 | 24,2 | 24,5 | 1 | 5 | 3,42 | 1,23 |
| Obaveza svakog pojedinca je da pruži pomoć roditeljima/ braći/ sestrama ako imaju neki problem. | 3,7 | 11,8 | 18,5 | 19,5 | 46,5 | 1 | 5 | 3,93 | 1,20 |
| Sum | | | | | | 5 | 25 | 18,61 | 6,14 |

1 – u potpunosti se ne slažem; 5 – u potpunosti se slažem

Diskusija

Ispitujući porodične vrijednosne orijentacije mladih u bosanskohercegovačkom društvu, možemo zaključiti da je, na tragu Inghartove teorije modernizacije, prisutna protivrječna priroda vrijednosti odnosno da perzistiraju i tradicionalne i moderne porodične vrijednosti. Naime, podaci u istraživanju govore da većina mladih u Bosni i Hercegovini njeguje moderne poglede na brak, smatrajući da bračna zajednica nužno ne treba da bude esencijalan i nužan izbor svake osobe.

Iako je brak visoko cijenjen u bosanskohercegovačkom društvu, pod utjecajem modernih stilova života, sve se češće propituje brak kao „sigurna i mirna luka” i daje se na važnosti alternativnim oblicima partnerstva. U svjetlu rečenog, mladi koji su učestvovali u istraživanju podržavaju zajednički život partnera prije stupanja u bračnu zajednicu. Činjenica je da se do prije nekoliko decenija brak smatrao univerzalnom i svetom institucijom i niko nije mogao ni zamisliti da će jednog dana postati „zastarjela i prevaziđena” forma suživota. Međutim, već nekoliko decenija primjetno je opadanje univerzalnosti braka, koje prate visoke stope razvoda, niske stope sklapanja brakova i porast vanbračnih zajednica. Iako je razvod braka u tradicionalnim društvima bio društveno nepoželjan, sloboda izbora dovela je do toga da je odavno postao društvena stvarnost. Literatura i statistike upozoravaju na stalnu stopu porasta razvoda. Na bazi istraživanja koje je proveo Travis došlo se do podatka da za prosječni par koji se vjenčao posljednjih godina ima čak 50% vjerovatnoće da će se razvesti.²¹ Stručnjaci upozoravaju na sveprisutan trend razvoda, a domaća istraživanja govore da se u Bosni i Hercegovini razvede svaki peti brak.²² U skladu sa društvenim transformacijama i normalizacijom razvoda braka kao jedne od faza porodičnog životnog ciklusa, očekivani su podržavajući stavovi mladih o razvodu ukoliko je opravdan i neophodan.

Iako mladi njeguju moderne porodične vrijednosti i podržavaju alternativne oblike života, njihov „plan za budućnost” još uvijek je usko vezan za brak. I u drugim provedenim istraživanjima, poput *Studije o mladima u Bosni i Hercegovini* iz 2019. godine na uzorku od hiljadu mladih vidljiva je njihova usmjerenost na planiranje porodičnog života (oko 95% mladih u provedenom istraživanju izjavilo je da svoju budućnost planira u okviru bračne zajednice, dok je udio onih koji planiraju osnovati vanbračnu zajednicu mali, svega 1,3%).²³ Slični

21 Travis T. Sanders, *Premarital counseling: an assessment of the readiness of social workers to promote an approach to divorce prevention*, doktorska teza (Tulane University: School of School Work, 2009).

22 Sanela Šadić, Amila Ždralović i Mirza Emirhafizović, *Jednoroditeljske porodice – mapiranje prava i potreba samostalnih roditelja/ki na području općine Centar Sarajevo* (Sarajevo: Fondacija CURE, 2020).

23 *Studija o mladima u BiH 2018/19* (Sarajevo: FES, 2019).

podaci dobiveni su i u istraživanju iz 2020. godine,²⁴ koje je pokazalo da je mladima u Bosni i Hercegovini porodični život na ljestvici prioriteta, a bračna zajednica najpoželjniji oblik porodičnog života. Podaci našeg istraživanja, kao i ranije provedena istraživanja koja su se bavila ispitivanjem porodičnih vrijednosti kod mladih sugeriraju nam da mladi vjeruju da potomstvo čini suštinu braka, a prema tradicionalnim stajalištima osnovni preduvjet sretnog i skladnog braka čine upravo djeca. Ukoliko uporedimo stavove mladih o pitanju braka sa stavovima njihovih vršnjaka u susjednim zemljama (npr. u Hrvatskoj 76%, a u Sloveniji 61% mladih planira zasnovati bračnu zajednicu²⁵), može se zaključiti da su mladi u bosanskohercegovačkom društvu mnogo više naklonjeni braku i porodici. Iz ovih podataka vidljivo je da, koliko god transformacijski procesi utjecali na vrijednosne orijentacije mladih, prisutni su tragovi tradicionalnog patrijarhalnog društva, te je očekivano da mladi ispoljavaju tradicionalne vrijednosti, posebno u planiranju budućnosti pod okriljem braka i rađanju potomstva. Također, duboke tradicionalne vrijednosne orijentacije vidljive su i kroz privrženost mladih članovima porodice. Iako novija istraživanja o kvaliteti odnosa mladih s roditeljima govore da sve češće dolazi do međusobnog udaljavanja i otuđenosti roditelja i djece, podaci u ovom istraživanju govore da su mladi u bosanskohercegovačkom društvu visoko privrženi članovima porodice. Na tragu Inghartove teorije modernizacije, koja govori da tradicionalne porodične vrijednosti počivaju na poslušnosti i poštovanju autoriteta, možemo zaključiti da mladi u Bosni i Hercegovini smatraju da temelj kvalitetnog porodičnog odnosa čine upravo odgovornost, poštovanost i poštovanje prema roditeljima, braći/sestrama i užoj/široj porodici. Ovi rezultati potvrđuju promišljanja Giddensa da modernost odlikuju veće mogućnosti individualnog izbora, nasuprot tradicionalnim društvima, koja su inherentno vezana za kolektivitet i tradiciju.²⁶

Privrženost mladih porodici usko je povezana s društvenim kontekstom, zbog čega su mladi prepušteni potpunoj ekonomskoj i finansijskoj ovisnosti od roditelja. Zbog finansijske nesamostalnosti i nemoći, život grade u roditeljskom domu, te je utjecaj roditelja na važne odluke mladih itekako značajan. Rezultati ukazuju da su kriza i transformacija porodičnih vrijednosti mladih posljedica lošeg socijalno-ekonomskog razvoja i svojevrsno prilagođavanje aktuelnim uslovima života. Protivrječnost mladih naizgled obilježena bijegom od porodice i porodičnih vrijednosti, ustvari, potvrđuje da je u turbulentnom vremenu obilježenom transformacijskim procesima, kako smatra Rudinesco, upravo

24 Anida Dudić, „Stavovi mladih o braku i alternativnim oblicima partnerstva“, *Porodica i savremeno društvo – izazovi i perspektive* (Banja Luka: Centar modernih znanja, 2020), 181-194.

25 *Slovenian youth – Living in times of disillusionment, risk and precarity* (Maribor: Centre for the Study of Post-Yugoslav Societies – CEPYUS, Zagreb: Friedrich-Ebert-Stiftung – FES, 2013).

26 Anthony Giddens, *Sociologija* (Zagreb: Nakladni zavod Globus, 2007).

porodica pozvana da svojom ljubavi i bliskošću pomogne mladoj osobi da pronađe sigurno mjesto u društvu.²⁷

Protivrječna priroda porodičnih vrijednosnih orijentacija mladih u bosanskohercegovačkom društvu najprisutnija je u aspektima rodne podjele uloga u porodici, posebno kada govorimo o položaju žene u porodici, kao i obavljanju kućanskih poslova. Naime, savremena istraživanja govore da je pitanje podjele kućanskih poslova u porodici ujedno pitanje moći. Tako Pašalić-Kreso navodi da možda izgleda trivijalno, ali danas je glavni kamen spoticanja u braku podjela kućnih obaveza.²⁸ Različita mišljenja o obavljanju kućanskih poslova uslovljena su većom zaposlenosti žena u modernom društvu. Dobiveni rezultati potvrđuju tezu da se u modernom društvu porodice sve više izjednačavaju u raspodjeli uloga i odgovornosti i postaju tzv. simetrične porodice.²⁹ Međutim, u bosanskohercegovačkom društvu još uvijek je zastupljena tradicionalna podjela uloga, stoga su očekivana podijeljena mišljenja o spolnoj raspodjeli kućanskih poslova i različitim ulogama u porodici.

Brojna istraživanja govore da ukoliko se kulturološki prihvata da žene većinom obavljaju kućanske poslove i u socijalnom okruženju gaje tradicionalne vrijednosti – najvjerovatnije neće ni doživjeti spolnu raspodjelu kućanskih poslova kao nepravednu.³⁰ U tom kontekstu, istraživanje Kulenović Đapo i Brkić Šmigoc³¹ pokazalo je da mladi u Bosni i Hercegovini, navodeći odrednice za uspješan brak, ravnopravno obavljanje kućanskih poslova navode tek na trećem mjestu.

Iako su mladi iskazali moderne porodične vrijednosti kada je riječ o rodnim ulogama u porodici, neki mladi u istraživanju smatraju da ženina uloga u porodici isključivo treba biti vezana za rađanje i odgoj potomstva, što je odlika tradicionalnih porodičnih vrijednosnih orijentacija. Usmjerenost žene na „čin udaje“ kao jedan od životnih prioriteta govori da je bosanskohercegovačko društvo još uvijek tradicionalno, a, prema riječima Abot, u takvim društvima ženina odluka o udaji kulturološki odražava najveći nivo samoaktualizacije žene, a čin udaje smatra se uspješnim odgovorom na društvena očekivanja.³² Na osnovu dobivenih podataka, možemo zaključiti da se, prema tradicionalnim shvatanjima, uloga žena još uvijek definiše preko porodice i potomstva. Ovi rezultati govore nam da, iako u modernoj epohi prestaju da djeluju „društvene kočnice“, u bosanskohercegovačkoj porodici i dalje je zadržan tradicionalni poredak nejednakosti i hijerarhije.

27 Elizabet Rudinesco, *Porodica u rasulu* (Novi Sad: Akademski književni zavod, 2012).

28 Adila Pašalić-Kreso, *Koordinate obiteljskog odgoja* (Sarajevo: Jež, 2004).

29 Giddens, *Sociologija* (Zagreb: Nakladni zavod Globus, 2007).

30 Jelena Šakotić-Kurbalija, *Bračni odnosi u Srbiji: povezanost kvaliteta, potencijala za razvod i spremnosti za traženje psihološke pomoći* (Univerzitet u Novom Sadu: Filozofski fakultet, 2016).

31 Jadranka Kulenović Đapo, Jelena Brkić Šmigoc, *Vrijednosti u BiH* (Sarajevo: FES, 2019).

32 Elizabet Abot, *Istorija braka* (Beograd: Geopoetika, 2014).

Zaključak

Dobiveni podaci pokazali su da mladi u Bosni i Hercegovini istovremeno njeguju i tradicionalne i moderne porodične orijentacije, što potvrđuje da ne postoji jasna diferencijacija između njih, nego da one koegzistiraju u specifičnom sistemu vrijednosti. Ovaj nalaz dodatno potvrđuje postulate teorije vrijednosne tranzicije i modernizacije Ingleharta, prema kojoj se tradicionalne vrijednosti u procesu modernizacije nužno negube, već opstaju i funkcionišu paralelnosnovim, modernim orijentacijama. Zaključno, iako je primjetno da mladi u bosanskohercegovačkom društvu sve više prihvataju moderne porodične vrijednosti, posebno u pogledu individualizma, autonomije i slobode izbora, postoji određena nedosljednost u njihovim stavovima i vrijednosnim orijentacijama. Podijeljena mišljenja najviše se očituju u pitanjima moći i autoriteta u porodici. Na jednoj strani izražava se težnja ka liberalizaciji porodičnih odnosa i ravnopravnijim ulogama, dok s druge strane i dalje postoji snažno uporište patrijarhalnih obrazaca u percepciji odnosa unutar porodične strukture. Takav dualizam ukazuje na činjenicu da se bosanskohercegovačko društvo nalazi na svojevrsnoj raskrsnici – između modernosti i tradicije – pri čemu mladi predstavljaju ogledalo tog prijelaznog trenutka.

Društvena zbilja, oblikovana historijskim, ekonomskim, političkim i kulturnim faktorima, ima snažan utjecaj na vrijednosne orijentacije mladih, koji svojim stavovima, uvjerenjima i ponašanjima predstavljaju najbolji indikator transformacijskih procesa, koji su posebno izraženi u domenu porodičnih vrijednosti. Istraživanje je ukazalo na prisustvo vrijednosnog pluralizma i potvrđuje da se ne može govoriti o dominaciji jednog porodičnog obrasca nad drugim. Umjesto toga, riječ je o složenom sistemu u kojem se tradicija i modernost ne isključuju, već često susreću, spajaju, ali i konfrontiraju.

Implikacije ovih nalaza višestruke su. One ukazuju na potrebu za sveobuhvatnijim obrazovnim, medijskim i socijalnim politikama koje će afirmirati vrijednosti rodne ravnopravnosti, demokratskih odnosa u porodici i poštovanja individualnih sloboda, ali ujedno i omogućiti kritičku refleksiju o tradicionalnim obrascima koji su duboko ukorijenjeni u društvenom tkivu. Također, nalazi mogu biti korisni za stručnjake pri osmišljavanju programa koji prepoznaju vrijednosne tenzije s kojima se mladi svakodnevno suočavaju.

Ograničenja istraživanja prvenstveno se odnose na karakter uzorka, koji je bio prigodan. Dodatno, korištenje isključivo kvantitativne metode, iako vrijedno za identifikaciju općih obrazaca, ne omogućava dublje razumijevanje motivacijskih, emocionalnih i kulturnih faktora koji oblikuju vrijednosne izbore mladih. Također, istraživanje se nije bavilo utjecajem specifičnih varijabli poput

obrazovanja, socioekonomskog statusa ili etničke pripadnosti, koje bi mogle dodatno objasniti varijacije u vrijednosnim orijentacijama. Stoga, preporuke za buduća istraživanja uključuju proširenje i diversifikaciju uzorka, uključivanje kvalitativnih metoda (poput dubinskih intervjua i fokus grupa). Posebno bi bilo korisno ispitivati međugeneracijske razlike, kao i ulogu društvenih mreža i digitalne kulture u oblikovanju savremenih porodičnih vrijednosti. Takav pristup omogućio bi dublje razumijevanje dinamike između modernosti i tradicije unutar savremenog bh. društva.

Na kraju, porodica ostaje prostor u kojem se reflektuju ključne napetosti savremenog društva – prostor u kojem se tradicija i modernost ne samo susreću već međusobno oblikuju i preispituju. Mladi, koji se nalaze na presjeku tih procesa, predstavljaju ne samo objekt istraživanja već i aktivne subjekte društvene transformacije, čije se vrijednosti formiraju između očekivanja prošlosti i izazova budućnosti.

Literatura

- Abot, Elizabet, *Istorija braka* (Beograd: Geopoetika, 2014)
- Baumman, Zigmund, *Fluidna ljubav* (Novi Sad: Mediteran Publishing, 2009)
- Bobić, Mirjana, *Brak ilili partnerstvo – demografsko sociološka studija* (Beograd: Filozofski fakultet – Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu, 2003)
- Chan, Edmond, *A Study of the Five Main Aspects of the Family Values of Youth-At-Risk in a Hong Kong Home for Children and Juveniles* (Hong Kong: The Education University of Hong Kong, 2016)
- Dudić, Anida, „Stavovi mladih o braku i alternativnim oblicima partnerstva”, u *Porodica i savremeno društvo – izazovi i perspektive* (Banja Luka: Centar modernih znanja, 2020), str. 181–194.
- Giddens, Anthony, *Sociologija* (Zagreb: Nakladni zavod Globus, 2007)
- Glasovi mladih* – istraživanje o mladima u BiH (Sarajevo: UNICEF, 2016)
- Haralambos, Michael, Robin Heald, *Uvod u sociologiju* (Zagreb: Globus, 1980)
- Hariven, Tamara, „Istorija porodice kao interdiciplinarna oblast”, u *Radanje moderne porodice*, Anđelka Milić (ur.) (Beograd: Societas, 1988)
- Inglehart, Ronald, *Modernization and Postmodernization: Cultural, economic, and political change in 43 societies* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1997)
- Kulenović Đapo, Jadranka, Jelena Brkić Šmigoc, *Vrijednosti u BiH* (Sarajevo: FES, 2019)

- Matejević, Marina, *Vrednosne orijentacije i vaspitni stil roditelja* (Niš: Filozofski fakultet, 2007)
- Milić, Anđelka, *Sociologija porodice – kritika i izazovi*, I izdanje (Beograd: Čigoja štampa, 2001)
- Milić, Anđelka, *Sociologija porodice – kritika i izazovi*, II izdanje (Beograd: Čigoja štampa, 2007)
- Pašalić-Kreso, Adila, *Koordinate obiteljskog odgoja* (Sarajevo: Jež, 2004)
- Recalcati, Massimo, *Šta ostaje od oca?* (Novi Sad: Akademska knjiga, 2014)
- Rudinesco, Elizabet, *Porodica u rasulu* (Novi Sad: Akademska knjiga, 2012)
- Slovenian youth – Living in times of disillusionment, risk and precarity (Maribor: *Centre for the Study of Post-Yugoslav Societies* – CEPYUS, Zagreb: Friedrich-Ebert-Stiftung – FES, 2013)
- Stjepanović-Zaharievski, Dragana, Jasmina Petrović, „Percepcija braka, obitelji i roditeljstva studentske mladeži u svjetlu demografskih i društvenih odrednica”, u *Kulturne orijentacije studenata i kultura mira na Balkanu* (Niš: Filozofski fakultet 2014), 217–231.
- Studija o mladima u BiH* (Sarajevo: FES, 2014)
- Studija o mladima u BiH 2018/19* (Sarajevo: FES, 2019)
- Šadić, Sanela, Amila Ždralović i Mirza Emirhafizović, *Jednoroditeljske porodice – mapiranje prava i potreba samostalnih roditeljalki na području općine Centar Sarajevo* (Sarajevo: Fondacija CURE, 2020)
- Šakotić-Kurbalija, Jelena, *Bračni odnosi u Srbiji: povezanost kvaliteta, potencijala za razvod i spremnosti za traženje psihološke pomoći* (Univerzitet u Novom Sadu: Filozofski fakultet, 2016)
- Travis T. Sanders, „Premarital counseling: an assessment of the readiness of social workers to promote an approach to divorce prevention“, doktorska teza (Tulane University: School of School Work, 2009)

Family Values among Youth in Bosnia and Herzegovina

Abstract

This paper aims to contribute to a better understanding of how young people in Bosnia and Herzegovina perceive and value family-related norms, with a focus on the relationship between traditional collectivist and modern individualist attitudes. The research was conducted using a quantitative method, applying the “Family Values Scale” questionnaire on a convenience sample of 305 young individuals from various regions of Bosnia and Herzegovina. The findings indicate that young people in Bosnia and Herzegovina are increasingly embracing modern values, particularly in the context of individualism and freedom of choice, while simultaneously maintaining traditional views, especially regarding the distribution of power within the family. Although modernization shapes the value orientations of young people, deeply rooted traditions still exert a significant influence on their attitudes and behaviors, suggesting the coexistence of traditional and modern values within the generational discourse.

Key words: family, family values, youth, Bosnia and Herzegovina

Cultural Life versus a Culture of Urbicide in Besieged Sarajevo (1992–1996)

Sarina Bakić i Mirza Emirhafizović

Univerzitet u Sarajevu - Fakultet političkih nauka

sarina.bakic@fpn.unsa.ba  orcid.org/0000-0002-3031-4970

mirza.emirhafizovic@fpn.unsa.ba  orcid.org/0000-0002-1490-708X

Abstract

As the uncertainties of the 21st-century risk society intensify, difficult questions arise, with few solutions. Concepts like the art of living, adaptation to change, the role of culture, and stress relief are important global themes. Because the residents of Sarajevo experienced and examined such issues three decades ago, this article bridges anxiety and hope, and illustrates how urban spirit can arise from uncertainty, and even death.

The article presents aspects of Sarajevo's authentic urban cultural (artistic) character during the siege (1992-1996), which was the longest in the history of modern warfare. Based on cultural events during this period, it examines how Sarajevo created a historic urban story and urban identity, while living 1,425 days without basic supplies, and under constant fire from the surrounding hills. The article offers new ways to observe and understand urbicide in a contemporary context, and accentuates the role of art and culture in society.

Key words: art, creativity, culture, cultural life, Sarajevo, siege, urban identity, urbicide

Introduction

There is no part of our modern world
that we must not be ready to scrap
if the need to scrap it is the price
of mankind's safety and continued development.
Lewis Mumford

The city is a cultural phenomenon that represents civilisation; it is an accumulation of the past, a picture of society's development; a generator of identities, a source of knowledge and wisdom, a teacher of harmony and unity, a utopian laboratory, an information exchange, and a house in which residents can satisfy their social, cultural, intellectual and emotional needs. Each city has a uniqueness that makes it and its citizens recognisable, and allows for the two to be mutually influential and inspirational. In this connection between the city and people flows an invisible substance: *specificum*, *genius loci*, the soul of the city.¹ This city *specificum* is difficult to define, but often when we mention a particular city, we evoke an idea about it – the way it looks, smells and sounds – that echoes throughout its history.

Sarajevo is no exception. Its centuries-long history encompasses various forms of urban life in its valley, which is known as the Golden Valley, because of its beauty. Throughout history, the valley has been a meeting point for diverse cultures, religions, nations, and ideas, because of its *specificum* of diversity. For this reason, Sarajevo has long been a metaphor for the harmonious blending of East and West and traditional and modern, and has often been called 'the Jerusalem of Europe'.

During its years of siege from 1992 to 1996, however, Sarajevo was bombarded by the Army of Republika Srpska (VRS) – an ethnically defined army of Bosnia and Herzegovina's Serb minority – which inflicted disastrous damage on the city's life and existence. Sarajevo's entire urban space suffered damage, including houses and apartment buildings, educational and cultural institutions, markets, industrial and trade facilities, and urban infrastructure.

The International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia (ICTY) conducted forensic demographic research into the siege of Sarajevo, and found that a total of 18,889 civilians were killed in the city during that time,^{2, 3} including

1 Besim Spahić, *Imidž grada: uvod u marketinško promišljanje grada kao proizvoda* (Sarajevo: Međunarodni centar za mir, 2001), p. 7.

2 This number includes civilians and soldiers who died during this period. The ICTY tried and sentenced two former Bosnian Serb generals, Stanislav Galić and Dragomir Milošević, for their role in overseeing the siege of Sarajevo. They were found guilty of terrorising Sarajevo's civilians, and sentenced to life and 29 years' imprisonment respectively.

3 Smail Čekić, *Dayton (Peace) Agreement – Legalization of Genocide in the Republic of Bosnia and Herzegovina*

1,500 children. This demonstrates the scope of the systematic killing of citizens and destruction of the city and its urban life, which had been built over centuries. Many citizens were killed while standing in line for water or food; at schools, markets and hospitals; on trams and buses; in the streets, or their own apartments; at work; and even during funerals. Many of the city's significant cultural objects were deliberately destroyed in acts of urbicide – a theoretical concept that describes the ritual killing of a city, and a crime that comprises the systematic destruction of urban areas. By September 1993, it was estimated that almost all buildings in Sarajevo had suffered some form of damage, and 35,000 had been destroyed completely.

The siege not only aimed to control territory; it also had the particular purpose of targeting a crucial element of civilisation: the city itself. The urban centre – along with its culture, life, history, and memory – was under fire. Serbian architect and former mayor of Belgrade Bogdan Bogdanović defined urbicide in 1972, long before the recent wars in former Yugoslavia, in his article “The City as a Symbol of Immortality and the Death of the City”. After war broke out, Bogdanović wrote more on this topic, claiming that in the history of their development cities were exposed to different dangers and threats, as there was always a need not only to build but also to destroy, in an eternal dialectic of the urban opposed to the anti-urban.⁴ This could also be defined as the act of destroying buildings and cities that do not constitute military targets.^{5 6}

Urbicide is intended to affect the life of the population in such a way that the war cannot be ignored, and is part of civilians' daily life.

As the uncertainties of the 21st-century risk society spread – particularly during the COVID-19 pandemic, and the current brutal war in Ukraine and genocide in Palestine – we are challenged with difficult questions and decisions, with few solutions. Concepts like the art of living, adaptation to change, the role of culture and art, and freedom from fear are high on the global agenda. Because the residents of Sarajevo experienced and examined such issues three decades ago,

(Sarajevo: Institute for Research of Crimes Against Humanity and International Law University of Sarajevo, 2016), p. 339.

4 Bogdan Bogdanović, “The City and Death”, in *Balkan Blues. Writing out of Yugoslavia*, Joanna Labon (ed.) (Illinois: Northwestern University Press, 1995), p. 41.

5 Robert Bevan, *The Destruction of Memory: Architecture at War* (London: Reaktion Books, 2016).

6 Bevan explains the logic behind a war against urbanity and architecture: “Here architecture takes on a totemic quality: a mosque, for example, is not simply a mosque; it represents to its enemies the presence of a community marked for erasure. A library or art gallery is a cache of historical memory, evidence that a given community's presence extends into the past and legitimizing it in the present and on into the future. In these circumstances' structures and places with certain meanings are selected for oblivion with deliberate intent. This is not ‘collateral damage’. This is the active and often systematic destruction of particular building types or architectural traditions that happens in conflicts where the erasure of memories, history and identity attached to architecture and place – enforced forgetting – is the goal itself. These buildings are attacked not because they are in the path of a military objective: to their destroyers, they are the objective.” Bevan, *The Destruction of Memory*, p. 8.

this article bridges anxiety and hope, and illustrates how urban spirit can arise from uncertainty, and even death.

It further contributes content related to the historiography of Europe. What happened in Sarajevo's cultural (particularly artistic) scene during the siege is a phenomenon with universal importance, especially in the context of city narratives.

This article therefore presents a way of connecting memory as an element of tangible heritage, along with physical space, and as a reflection on how that space can be interpreted as part of memory culture in the European context.

The Role of Art in Healing War-Affected Cities

Among its practical uses, art can heal those affected by violence, especially when it is caused by war. Tolstoy explains the idea of "moral art",⁷ or socially accountable art that reinforces fortitude and other human principles. This is important because art is so closely connected to life.

In a different vein, Vygotsky's theory on the exceptional role of art in aesthetic experience states that artistic forms transform reality or, more precisely, create a new reality in which no one can do or be exposed to any real harm.⁸ Vygotsky's approach is similar to that of this article in its examination of the role of art. Further, art is an indispensable part of forging what Vygotsky defines as higher mental functions.

Vygotsky proposed that art is centrally involved in the regulation of emotions and feelings at the social level. He described it as the social technique of feelings, and argued that it systematises a special sphere in the psyche of social humans⁹. A more significant function of art in Vygotsky's opinion is that of an instrument for mapping and expanding human potentiality; a function that performs not by providing inspiring or moralistic examples, but by engaging us at all levels – the embodied, psychological level, the emotional and affective level, and the level of intellectual processing and reflection – through a unique work.¹⁰ This implies that art is a communication and interaction of feelings that inspires social cohesion, especially in challenging times. In the context of Sarajevo's urban narratives, the value of art in the historical period in question was that it brought residents together and engendered a sense of belonging to the city. In doing so, it strengthened relations between residents and evoked empathy, solidarity, and

7 Leo Tolstoy, *What is Art?* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1996), pp. 223-224.

8 Lev Vygotsky, *The Psychology of Art* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1971).

9 Vygotsky, *The Psychology of Art*, pp. 12-13.

10 Vygotsky, *The Psychology of Art*.

the need to fight barbarism, violence and death. When viewed in the context of urbicide and the siege, the role of art is most valuable in its development of a sense of support and togetherness among residents. How art is perceived can alter the morale of residents who are traumatised and afraid, and help them find the motivation to move forward and stay mentally alive. This is evidence that art can become a city utility, which is currently a dominant theoretical approach for gaining a better understanding of the connection between art and the city. In the context of art and besieged Sarajevo, an excellent example is renowned American intellectual and writer Susan Sontag, who produced and directed Samuel Beckett's *Waiting for Godot* in 1993. Rather than viewing the performance as a purely political act, Sontag saw it as an act of conscience. She claimed that she was not under the illusion that going to Sarajevo to direct the play would make her useful in the way she could be if she was a doctor or a water-systems engineer; rather, she stated that it was the only one of three things she could do – write, make films, and direct theatre – that would produce something unique to Sarajevo, and that would be made and consumed there.¹¹

Artists' Responses to the Siege of Sarajevo

Art is a mediator of the unspeakable.
Goethe

If there were an instant answer to how artists and ordinary citizens in Sarajevo coped with the violence inflicted upon them and others, it would be that art presents a degree of purified clarity and lucidity in the face of what may be felt as chaos.

In a broader view, society's understanding of its arts and culture reflects values of inclusion and public opinion. The sector in general is defined in myriad ways, and developing an understanding of its boundaries is dependent on who is observing it, and from what vantage point. Through a wide variety of forms of expression, the arts are instrumental in satisfying the aesthetic need for culture in urban centres.¹² Sharon Zukin holds that culture is what defines a person, social group, or country, in its capacity to establish a role, gain power, and represent a point of view. Culture for Zukin is often in a process of forming and reforming itself, broadly changing its definitions and meanings, and manifesting in an

11 Benjamin Moser, "Sontag in Sarajevo", <https://www.nybooks.com/daily/2019/09/09/sontag-in-sarajevo/>, accessed 5 March 2023.

12 Pierre Bourdieu, *The Field of Cultural Production* (New York: Columbia University Press, 1993).

unpredictable manner. Zukin further views culture as a framing mechanism, and insists that the way that a modern city views itself will determine what kinds of culture it embraces, fosters, and allows.¹³ This is particularly relevant to the theme of this article, and its examination of artistic content created in Sarajevo during the siege. The Sarajevo String Quartet (*Sarajevski gudački kvartet*), for example, was founded in 1968 and continued playing throughout the siege, exemplifying subtle resistance in the form of music, and the universal idea of humanity in a city under siege.

During the siege, the quartet was composed of classically trained Sarajevo-born musicians, all of whom graduated from the city's music academy: Dževad Šabanagić (violin), Hrvoje Tisler (violin), Dijana Ihas (viola), and Miron Strutinski (cello). The four musicians continued to rehearse and perform tirelessly while risking their lives, even after the deaths of two of its original members: first violinist Momir Vlačić, who died from injuries sustained in the shelling, and second violinist Kamenko Ostojić.¹⁴

Their heroic contribution to the cultural life of besieged Sarajevo was portrayed in Vefik Hadžismajlović's documentary film *Sarajevo's Quartet* (*Sarajevski gudači*), produced in March 1994.¹⁵

Another example of Sarajevo's wartime cultural resistance was the musical *Hair* (*Kosa*), which premiered in autumn 1992 and was staged again in spring 1993, at Chamber Theatre 55 (*Kamerni teatar 55*).¹⁶ The theatre hosted more diverse plays than usual during the siege because it was safer than the National Theatre, which had been directly exposed to shelling. In an interview, the play's cameraman Slaviša Mašić states that:

[I]n Sarajevo's version of *Hair*, there were all the elements of the original *Hair*, which was the model, that is – acting, ballet-dance and songs, while the script

13 Sharon Zukin, *The Cultures of Cities* (Cambridge, MA: Blackwell, 1995).

14 Dijana Ihas, "Story of Sarajevo String Quartet", <https://communities.pacificu.edu/dijanaihas/story-of-sarajevo-string-quartet/>, accessed 2 March 2023.

15 The film is a realistic and objective documentary portrait of four brave string players. Their music is reminiscent of the days of besieged Warsaw in the Second World War, when Chopin's "Polonaise" was constantly broadcast from loudspeakers. Translated into English from: Vefik Hadžismajlović, *Sarajevo's Quartet*, SaGA, 1994, <https://sagafilm.com/Production/Documentaries/Quartet/>, accessed 3 March 2022.

16 The idea to adapt the New York play *Hair* to wartime Sarajevo came from musician Srdan Jevđević, and many artists were involved in bringing the project to life. The choreography was led by acclaimed Bosnian ballet director Slavko Pervan, who reminisced about the circumstances and details of working on the play in an interview, and shared the impressive fact that it was performed between 30 and 40 times during the siege. Paraphrased and translated into English from: Lejla Kajić, "Kako je sarajevska 'Kosa' nadmašila njujoršku: Plač, smijeh i katarza u ratnom Sarajevu", <https://www.klix.ba/magazin/kultura/kako-je-sarajevska-kosa-nadmasila-njujorsku-plac-smijeh-i-katarza-u-ratnom-sarajevu/200506061/>, accessed 17 January 2025.

was adapted according to the original by Marko Vešović, who spiced it up with the current chaotic events in Sarajevo.¹⁷

As previously mentioned, Susan Sontag came to besieged Sarajevo in July 1993 to stage Becket's *Waiting for Godot*. The play was picked for its symbolism: its theme was similar to the uncertainty of time for Sarajevans trapped in the city – more than a year had passed since the siege had begun, and there was no end in sight. Sontag stated that her motivation to come to Sarajevo was related not only to the play itself, but to her wish to spend some time in the city, sharing the fate of its citizens.¹⁸ One of the questions asked in the cruel wartime reality was whether art made any sense in such a context. Benjamin Moser wrote on this subject: “Her *Godot* in Sarajevo did answer some of Sontag’s essential questions about the usefulness of modern art”.¹⁹

The Sarajevo War Theatre, or SARTR (*Sarajevski ratni teatar*), was founded at the beginning of the siege, in May 1992. It brought together actors and other professionals from three reputable city theatres whose activities had been suspended because of the war. Its founders were director Dubravko Bibanović and dramaturgist Safet Plakalo.²⁰

The Sarajevo War Theatre held the first wartime premiere, a play called *Shelter* (*Sklonište*), which conceptually imagined the reality of that moment and used the facts of life under siege to create a piece of theatre that defined the artistic ensemble’s direction.²¹

Retired Sarajevo professor and director Davor Diklić’s book *Theatre in Wartime Sarajevo 1992-1995* (*Teatar u ratnom Sarajevu 1992-1995*.) “[i]s certainly one of the most important testimonies of the intense theatrical and artistic life of besieged Sarajevo”.²² In it, Diklić provides some impressive statistics on cultural life at the time: during this period 3,102 artistic and cultural events took place; on average 2.5 events every day. The Sarajevo Philharmonic Orchestra performed 48 concerts in Sarajevo and elsewhere in Europe; 15 writers were killed, but 263 books were published. Although 18 visual artists were killed, exhibits took place constantly – a total of 177 in six city galleries and several improvised venues.

17 Paraphrased and translated into English from: “Sjećanje na kultnu predstavu ‘Kosa’ iz ratnog Sarajeva”, *Radiosarajevo.ba*, 15 March 2013, <https://radiosarajevo.ba/metroamahala/kultura/sjecanje-na-kultnu-predstavu-kosa-iz-ratnog-sarajeva/106226>, accessed 3 March 2021.

18 Susan Sontag, “Waiting for Godot in Sarajevo”, *Performing Arts Journal*, 16:2 (1994), pp. 87-106.

19 Moser, “Sontag in Sarajevo”, 2019.

20 Zoran Bibanović, “Sjećanje na Dubravka Bibanovića i Safeta Plakala: Dva života kao teatar”, <https://upoznajtesvijetokonas.com/2018/09/08/sjecanje-na-dubravka-bibanovica-i-safeta-plakala-dva-zivota-kao-teatar/>, accessed 4 March 2022.

21 Translated into English from: “O nama”, SARTR, <https://sartr.ba/onama/>, accessed 4 March 2022.

22 Translated into English from: Diklić, Davor. *Teatar u ratnom Sarajevu 1992-1995* [*Theatre in Wartime Sarajevo 1992-1995*], <https://mess.ba/Teatar-u-ratnom-Sarajevu-1992-1995/>, accessed 4 March 2022.

Despite the fact that 10 filmmakers were killed, 156 documentary and short films were produced. In theatres, 182 performances premiered and over 2,000 shows were performed, which half a million people saw.²³

Well-known American folk singer, musician, and human rights activist Joan Baez documented her visit to Sarajevo in April 1993 in her video for the song “Stones in the Road”.²⁴ There is an exciting scene in that clip where she listens to then hugs Vedran Smailović, the cellist of Sarajevo, who is playing in the middle of the central street (Ferhadija), where the first of a series of mass casualties occurred in May 1992, as civilians queued for bread.

Mikhail Evstafiev’s photograph of Smailović playing inside the ruins of the National Library and City Hall (Vijećnica) became a visual symbol of besieged Sarajevo.

These examples alone present cultural artistic production as an endemic and natural process, based on the acquired cognition and first-hand insight of a socially developed civilisation. They highlight how such production emerges not just as a random or imposed phenomenon, but as something deeply rooted in the lived realities, accumulated knowledge, and shared experiences of a city. Hošić describes such work as “indigenous and organic”, meaning it is authentic, and arises naturally from within the community, rather than being influenced or shaped by external forces. His reference to a “cohesive and civilization-wise mature community” underlines that this production reflects the values, identity, and intellectual maturity of a well-established and harmonious society.²⁵ In this context, cultural production is presented as a reflection of the community’s historic continuity, adaptability, and ability to integrate its heritage with evolving circumstances.

During the siege, Sarajevo became a symbol of resilience and the indomitable human spirit. The cultural production of that time – which ranged from theatre performances, poetry readings, and concerts to visual art exhibitions – emerged as a vital form of resistance and survival. These cultural expressions were more than just acts of defiance: they were deeply rooted in the shared knowledge, experiences, and identity of the city’s diverse and historically rich population.

The idea of cultural production as indigenous and organic aligns with how Sarajevo’s citizens drew upon their unique multicultural heritage and historical cosmopolitanism to create art that spoke to their plight, hopes, and humanity.

23 Silvija Jestrović, ‘Sarajevo: A World City Under Siege’, in *Performance and the Global City. Performance Interventions*, D.J. Hopkins and Kim Solga (eds). (London: Palgrave Macmillan, 2013), p. 212.

24 Joan Baez, *Stones in the Road*, YouTube video, 4:38, posted by joanbaezofficial, https://www.youtube.com/watch?v=I9vtYMA_eMM, accessed 14 March 2024.

25 Irfan Hošić, *Slika krize. Kulturne i umjetničke prilike u Bosni i Hercegovini (1990-2020)* (Sarajevo: Buybook, 2024), p. 46.

Despite being surrounded by violence and deprivation, the city's intellectual and creative energy remained alive, fostering a sense of unity and preserving the essence of a "civilization-wise mature community", even in the face of destruction. In this context, the extraordinary circumstances are the siege itself, which transformed ordinary artistic expression into acts of survival and testimony. Sarajevo's cultural production during the siege was living proof of the community's resilience, and served as a reflection of shared identity and a statement against the forces that sought to destroy it.

Concluding Remarks

The everyday struggle for survival during the siege inspired many kinds of artists who translated their unprecedented experience into traditional or conceptual art. Narratives that describe their exploits in these abnormal circumstances are kept alive in books, stories, newspaper articles, motion pictures, and the testimony of living witnesses. Sarajevo's cultural response to wartime atrocities resulted in an almost surreal coexistence of art and urbicide: the city's residents witnessed the everyday battle between creativity and destruction, and saw how the urban way of life could fight brutality.

Sarajevo became a case study in urban warfare, illustrating how civilians and cities could become primary targets in modern conflicts. The siege redefined the nature of war in Europe, as it shifted focus from traditional battlefields to the deliberate targeting of urban centres, which current historians link to patterns of contemporary global warfare. The siege is a critical case for studying war crimes, such as indiscriminate shelling, the deliberate targeting of civilians, and the use of snipers. It is a lens through which to examine the international community's response to such crimes, and influences discussions on international law, accountability, and humanitarian intervention. Despite their immense suffering, Sarajevo's citizens sustained cultural production, education, and social organisation. This resilience challenges traditional narratives of victimhood, and contributes to a historiography that emphasises human agency in the face of catastrophic conditions.

The examples this article presents of cultural actions during the siege of Sarajevo contribute significantly to the historiography of Europe, in light of the modernity of their context and their values, which are characteristic of European culture and urbanity. The genuine cultural events during this period emphasise the immanent role of Sarajevo's actors, artists and residents in creating the city's historic urban narrative and urban identity.

In these turbulent and challenging times, the urban story of Sarajevo is a reminder of the inherent role and value of culture (particularly the arts), because its humanistic and liberating features teach us that the affirmative power of life, solidarity and togetherness will always retain their core values in the lives of citizens.

Bibliography

- Baez, Joan, *Stones in the Road*, https://www.youtube.com/watch?v=I9vtYMA_eMM, accessed 14 March 2024.
- Bevan, Robert, *The Destruction of Memory: Architecture at War* (London: Reaktion Books, 2016)
- Bibanović, Zoran, “Sjećanje na Dubravka Bibanovića i Safeta Plakala: Dva života kao teatar”, <https://upoznajtesvijetokonas.com/2018/09/08/sjecanje-na-dubravka-bibanovica-i-safeta-plakala-dva-zivota-kao-teatar/>, accessed 4 March 2022.
- Bogdanović, Bogdan, “The City and Death”, in *Balkan Blues: Writing out of Yugoslavia*, Joanna Labon (ed.) (Illinois: Northwestern University Press, 1995), pp. 37–74.
- Bourdieu, Pierre, *The Field of Cultural Production* (New York: Columbia University Press, 1993)
- Čekić, Smail, *Dayton (Peace) Agreement: Legalization of Genocide in the Republic of Bosnia and Herzegovina* (Sarajevo: Institute for Research of Crimes Against Humanity and International Law, University of Sarajevo, 2016)
- Diklić, Davor, “Teatar u ratnom Sarajevu 1992–1995”, <https://mess.ba/Teatar-u-ratnom-Sarajevu-1992-1995./>, accessed 4 March 2022.
- Hadžismajlović, Vefik, “Sarajevo’s Quartet”, <https://sagafilm.com/Production/Documentaries/Quartet/>, accessed: 3 March 2022.
- Hošić, Irfan, *Slika krize. Kulturne i umjetničke prilike u Bosni i Hercegovini (1990–2020)*, (Sarajevo: Buybook, 2024)
- Ihas, Dijana, “Story of Sarajevo String Quartet”, <https://communities.pacificu.edu/dijanaihas/story-of-sarajevo-string-quartet/>, accessed 2 March 2023.
- Jestrovic, Silvija, “Sarajevo: A World City Under Siege”, in *Performance and the Global City: Performance Interventions*, D.J. Hopkins and Kim Solga (eds). (London: Palgrave Macmillan, 2013), pp. 202–223.
- Kajić, Lejla “Kako je sarajevska ‘Kosa’ nadmašila njujoršku: Plač, smijeh i katarza u ratnom Sarajevu”, <https://www.klix.ba/magazin/kultura/kako-je-sarajevska-kosa-nadmasila-njujorsku-plac-smijeh-i-katarza-u-ratnom-sarajevu/>

rajevsko-kosa-nadmasila-njujorsku-plac-smijeh-i-katarza-u-ratnom-sarajevu/200506061, accessed 17 January 2025.

Moser, Benjamin, “Sontag in Sarajevo”, 9 September, 2019, <https://www.nybooks.com/daily/2019/09/09/sontag-in-sarajevo/>, accessed 5 March 2023.

“O nama”, <https://sartr.ba/onama/>, accessed 4 March 2022.

“Sjećanje na kultnu predstavu ‘Kosa’ iz ratnog Sarajeva”, *Radiosarajevo.ba*, n.d., <https://radiosarajevo.ba/metromahala/kultura/sjecanje-na-kultnu-predstavu-kosa-iz-ratnog-sarajeva/106226>, accessed 3 March 2021.

Sontag, Susan, “Waiting for Godot in Sarajevo”, *Performing Arts Journal*, 16:2 (1994), pp. 87-106.

Spahić, Besim, *Imidž grada: uvod u marketinško promišljanje grada kao proizvoda* (Sarajevo: Međunarodni centar za mir, 2001)

Tolstoy, Leo, *What is Art?* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1996), pp. 223-224.

Vygotsky, Lev, *The Psychology of Art* (Cambridge, MA: MIT Press, 1971)

Zukin, Sharon, *The Cultures of Cities* (Cambridge, MA: Blackwell, 1995)

“20 years later: The National and University Library of Bosnia and Herzegovina”, <https://www.ifla.org/news/20-years-later-the-national-and-university-library-of-bosnia-and-herzegovina/>, accessed: 4 March 2022.

Kulturni život naspram kulture urbicida u opkoljenom Sarajevu (1992–1996)

Sažetak

Pojmovi poput umjetnosti življenja, prilagodbe promjenama, uloge kulture i oslobađanja od stresa postaju važne teme na globalnoj agendi u 21. stoljeću. Budući da su stanovnici Sarajeva ta pitanja iskusili i preispitali prije više od tri decenije, ovaj članak pokazuje primjere kako urbani duh može izrasti iz neizvjesnosti, pa čak i smrti.

Glavni cilj ovog rada jeste prikazati neke crte autentične urbane dimenzije Sarajeva kroz prizmu kulture, tačnije umjetnosti, tokom opsade od 1992. do 1996. godine. Na osnovu stvarnih kulturnih dešavanja tokom tog perioda, autori ističu ulogu lokalnih aktera, umjetnika i stanovnika Sarajeva u oblikovanju historijske urbane priče i urbanog identiteta, koji su živjeli 1425 dana bez struje, vode, grijanja i hrane, pod stalnom vatrom s okolnih brda i planina. Refleksije iz ovog rada o specifičnom historijskom periodu Sarajeva mogu stoga otvoriti nove perspektive za razumijevanje nasilja nad gradovima i u savremenijem kontekstu, naglašavajući pritom ulogu umjetnosti i kulture u cjelini.

Ključne riječi: umjetnost, kreativnost, kultura, kulturni život, Sarajevo, opsada, urbani identitet, urbicid

CONTEXT

Osvrti / Opinions

Kada teorije pričaju priču: naratološki susreti

Mirnes Duranović

Univerzitet u Sarajevu - Filozofski fakultet

mirnes.duranovic@ff.unsa.ba  orcid.org/0009-0005-5471-3457

Uvod

U augustu 2017. godine, u izdanju University of Toronto Press, objavljena je knjiga *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative* autorice Mieke Bal. Tom prilikom pripremljeno je četvrto izdanje publikacije, (u pripremi je peto revidirano izdanje knjige čije se predstavljanje publici očekuje u decembru 2025. godine), koje predstavlja reviziju istoimene knjige, prevedene i prilagođene za čitateljstvo na engleskom jeziku, izvorno objavljene na holandskom jeziku pod naslovom *De Theorie van vertellen en verhalen*. Radi se o popularnoj publikaciji iz oblasti naratologije, čemu svjedoče i spomenuta četiri unekoliko revidirana izdanja na engleskom jeziku, ali i deset ponovljenih štampanja različitih izdanja, uz izostanak, koliko nam je poznato, ponovnog štampanja posljednjeg izdanja.

U ovom osvrtu će se, pored nekoliko riječi o autorici, ukratko predstaviti razvoj i definirati materija koju publikacija tretira. Potom će se nastojati predstaviti najvažnije karakteristike publikacije, uz ukazivanje na prednosti i eventualne nedostatke u pristupu autorice. Također, nastojat će se uspostaviti komunikacija s djelom Wolfa Schmida *Narratology: An Introduction* i to kroz promišljanje sličnosti i razlika u pristupu autorâ, kao i aplikabilnosti djela prilikom analiza određenih pojava u narativnim tekstovima različitih vrsta.

Ko je Mieke Bal?

Mieke Bal je međunarodno poznata teoretičarka kulture, kritičarka, filmska umjetnica i kustosica, dobitnica pet počasnih doktorata. Školovala se u Nizozemskoj, gdje je započela i svoju akademsku karijeru na nekoliko univerziteta kao profesorica teorije književnosti. Bila je gostujući predavač na univerzitetima u Montrealu, Torontu te na Harvardu. Akademski fokus usmjerava na rodne studije, migracijsku kulturu, psihoanalizu i kritiku kapitalizma. Primarno opredjeljenje Mieke Bal jeste razvijanje smislenog interdisciplinarnog pristupa kulturnim artefaktima i rasprava o njihovom potencijalnom učinku na javnost.

Šta je naratologija?

Naratologija je teorija narativa, tj. nauka o narativnom (pripovjednom) tekstu. Cilj joj je razumjeti, analizirati i evaluirati narative, a korpus su joj narativni tekstovi svih vrsta (književnost, reklame, strip, nauka, film itd). Naratologija nastoji utvrditi opće karakteristike narativa, osobine posebnih tipova narativa i sistem pravila za njihovo generiranje i procesiranje. Temelji se na ideji zajedničkog književnog jezika ili univerzalnog obrasca kodova koji djeluje u tekstu djela.

Priče se pričaju u različitim sferama komunikacije, tako da materijal za naratologiju pronalazimo u književnosti, reklamama, stripovima, nauci, muzici, slikarstvu i različitim kulturnim artefaktima. Različiti su pristupi naratologiji, neki tretiraju samo fiktionalne narative (npr. Shlomith Rimmon-Kenan), drugi proučavaju sve verbalne tipove narativa, dok neki zastupaju širi semiotički plan proučavanja i tretiraju sve narative bez obzira na medij u kojem se javljaju (uključuju i vizuelne i filmske narative, što čini Mieke Bal).

Naziv joj je dao Tzvetan Todorov u knjizi *Grammaire du Decameron*, a njezino konstituisanje kao teorije vežemo za teoretičare kao što su Vladimir Propp, koji nudi model za bajke na temelju sedam “sfera radnje” i trideset i jedne “funkcije” pripovijedanja; Claude Lévi-Strauss, koji je predstavio gramatiku mitologije; Gérard Genette, koji je kodificirao sistem analize koji je ispitivao i stvarno pripovijedanje i čin pripovijedanja kakvi postoje pored priče ili sadržaja. Ostali utjecajni teoretičari u naratologiji su: Roland Barthes, Claude Bremond, Gerald Prince, Seymour Chatman i Mieke Bal.

Razvoj naratologije

Već u svom djelu *Republika*, Platon je razlikovao književne žanrove na temelju žanrovski specifične konstelacije dvaju osnovnih načina govora nazvanih *mimesis*, što je imitacija govora u obliku dijaloga i monologa likova, i *diegesis*, koji obuhvata sve izgovore pripisane autoru. Aristotelova *Poetika* predstavila je drugi kriterij: razliku između ukupnosti događaja koji se odvijaju u prikazanom svijetu i *de facto* ispriповijedane radnje ili *mythosa*.

Friedrich Spielhagen razlikuje roman i novelu u smislu složenosti i funkcionalnosti likova, a uvodi i temeljnu razliku između pripovijedanja u prvom i trećem licu, što se odrazilo na odnos autora i pripovjedača. Teoretski pokušaj svođenja književnih pripovijesti na osnovna načela predstavio je Edward Morgan Forster. Tvrdio je da bi se jedna minimalna priča "Kralj je umro, a kraljica umrla" mogla pretvoriti u valjanu naraciju dodavanjem objašnjenja kao što je "tuga".

Fokusirajući se na narodne priče, Propp je predstavio model osnovnih komponenata pripovijesti i načine njihovog kombinovanja. Međutim, za razliku od svojih prethodnika, Propp se usredsredio na sadržajnu ravan kako bi opisao određenu vrstu ruskih bajki u smislu niza od trideset i jedne apstraktne „funkcije“. Iz naratološke perspektive najutjecajniji doprinos formalnoj diferencijaciji *fabule* i *sujeta* (siže) dao je ruski formalizam i to Šklovski i Tomaševski. Fenomenološki doprinos teoriji perspektive dao je austrijski anglista Franz Stanzel, koji je identificirao tri prototipa "narativne situacije".

Strukturalisti su se pak uključili u sistemsko preispitivanje dviju dimenzija pripovijedanja koje je već identificirao Šklovski, *fabula* i *sujet*, a koje je Todorov na francuskom označio kao *histoire* i *discourse*, a Genette kao *histoire* i *récit*. Poststrukturalistička naratologija širi područje naratologije izvan književne pripovijesti i uvodi koncepte iz drugih disciplina, te stoga danas svjedočimo toku postklasične naratologije i „novim naratologijama“.

Naratologija: uvod u teoriju pripovijedanja

Knjiga na svojih dvije stotine i dvadeset osam stranica donosi predgovore prvom, drugom, trećem i četvrtom izdanju, kratki uvod u materiju te tri velika poglavlja (I Tekst: riječi, II Priča: aspekti, III Fabula: elementi). Knjiga nije opterećena podnožnim napomenama, ali je na kraju ponuđena detaljna bibliografija, kao i indeks vlastitih imena i književnih djela iz kojih su preuzimani primjeri, te indeks koncepata spomenutih u knjizi. Na početku svakog velikog poglavlja daju se uvodne napomene, a na kraju svakog poglavlja u zaključnim razmatranjima

autorica odgovara na određene kritike koje su se u međuvremenu javile, argumentirajući vlastite stavove, te dajući smjernice za dalje čitanje upućujući na autore i literaturu iz kojih preuzima ili na osnovu kojih gradi svoje naratološke koncepte.

Uvod

U Uvodu autorica tretira tradicionalnu dilemu naratologa (ko ima riječ: pisac – fiktivni govornik – pripovjedač/narator – akter u direktnom govoru), ukazujući na činjenicu da se u tekstu skoro nikada isključivo ne pripovijeda (iznose se mišljenja o nečemu, ono što naratora muči). Stoga je važno *šta* je izrečeno u tekstu. No, svjesna je da je nemoguće opisati sve aspekte jednog teksta, i pitanje je da li se od tekstualne analize upravo očekuje potpunost? Pretpostavljamo da se generalni opis teksta ipak traži, a on bi predstavljao osnovu za iznošenje sopstvene interpretacije, koja je u osnovi samo prijedlog (*mislim da tekst znači to*). O takvom prijedlogu može se raspravljati tek nakon jasnog opisa.

Sličnog stava je i Wolf Schmid (*Narratology: An Introduction*), budući da i on bira elemente koji su potrebni naratološkoj teoriji kako bi je mogao učiniti plodnom, te ukazuje da interpretacija i naratološka analiza ne treba da budu jasno odvojene jedna od druge prilikom tretiranja određenog djela.

I Tekst: riječi

Prema Mieke Bal, pripovjedač/narator nije *apstraktni autor* ili *implied author* (podrazumijevani, naslućeni, implicirani autor). On je rezultat istraživanja značenja teksta i o njemu se može raspravljati tek nakon interpretacije nekog teksta na temelju tekstualnog opisa. Po Bal, takav autor prelazi granice naratoloških interesa za pripovjedne aspekte pripovjednog teksta te pripovjedača definira kao “instancu koja iskazuje jezične znakove od kojih se sastoji tekst”.

Wolf Schmid je suprotnog stava: on “apstraktnog autora” smatra nužnim elementom naratologije, govoreći kako prisustvo apstraktnog autora u epskoj komunikaciji govori da su pripovjedač, njegov tekst i značenja izražena u njemu predmeti prezentacije, dok značenja priskrbuju svoja željena značenja vezana za djelo tek na nivou apstraktnog autora. No, ovakvo posmatranje komunikacije ne govori nam na koji način apstraktni autor može biti rekonstruisan na osnovu pripovjednog teksta, što ovakav koncept čini nedovoljno jasnim, a njegovu primjenu otežanom. Ipak, Schmid naširoko raspravlja o iznesenim prigovorima

i razmatra njihovu valjanost, te se tako čitatelju podastire samostalna odluka o tome koji stav slijediti.

Prethodno se na pripovjedača gledalo kao na subjekt ili glas koji se može odvojiti od riječi, no Bal ga smješta u "tekst". Ona pak ističe da tekst sadrži pripovjedne, opisne i argumentativne dijelove, a sama izmjena ovih diskurzivnih načina jedna je od najočitijih naratorovih funkcija, te on zaslužuje analizu kao takvu.

Bal raspravlja i o razlici između pripovjedača „u prvom licu” i „u trećem licu” tvrdeći da je pripovjedač uvijek „prvo lice”. Mieke Bal razlikuje pripovjedno „ja” koje govori o sebi i pripovjedno „ja” koje govori o drugima, ali broj mogućih „java” želi nijansirati ali i ograničiti govoreći kako može isključivo pripovijedati, može opažati, može biti akter, može svjedočiti. Bal nudi dva pojma: *eksterni pripovjedač* i *pripovjedač vezan za lik*. Pripovjedač vezan za lik jeste sredstvo za pripovijedanje koje se „poistovjećuje s likom”, dok je eksterni pripovjedač sredstvo za pripovijedanje koje se „nikada izričito ne naziva likom” i stoga može biti viđen i kao „sveznajući”. Ipak, Mieke Bal uzdržava se od upotrebe koncepta „sveznajući pripovjedač”, jer je, između ostalog, ideološki manipulativno čak i pretpostaviti takvu mogućnost.

Prvo poglavlje ograničava oblast koja se istražuje i najviše se bavi govornim formama i opisima. Upravo ove dvije oblasti određuju koliki će biti estetki efekat teksta. Međutim, pripovjedni tekstovi, prema Mieke Bal, manipulišu upravo posredstvom prijatnih estetskih osobina, da bi se vizija o svijetu koji ima etičke dimenzije lakše prihvatila.

II Priča: aspekti

Direktni sadržaj onoga što se pripovijeda jeste priča. Razlika između priče i onoga što se priča postoji. Ono što se priča nije samo niz događaja. Sve one karakteristike koje vidimo u uređenoj priči u odnosu na fabulu nazivamo aspektima, čime se ukazuje na srednji sloj od triju slojeva priče, a koji se sastoji od fabule (fabula je proizvod mašte, priča je proizvod uređenja). Autorica u aspekte priče ubraja *redoslijed, ritam, likove, prostor i fokalizaciju*.

Interesantnim djeluje njezino poimanje promjena u redoslijedu (*anahronija*), jer upravo takve promjene tjeraju na intenzivnije čitanje. Ona tretira tri aspekta odstupanja od vremena: *pravac, distanca* i *raspon*. Pod *pravcem* podrazumijeva onaj događaj koji je predstavljen u anahroniji a dešava se u prošlosti i budućnosti. Kada se dešava u prošlosti, autorica predlaže termin *ukazivanje unazad* ili *retroverzija*, a kada se dešava u budućnosti, predlaže termin *ukazivanje unaprijed*

ili *anticipacija*. Autorica, dakle, odstupa od Genettovih termina poput *analepsa* i *prolepsa*, jer se prema autorici takvi pojmovi, kojima priznaje i prednosti, čine prilično tajnovitima i, prema tome, teže odbijanju. Izbjegava ih i koristi izraze koji imaju vezu s engleskim izrazima, dok se ne pronade odgovarajući izvorni engleski pojam.

Veliki doprinos naratologiji Mieke Bal je dala promišljajući *fokalizaciju*, koja, prema njenom mišljenju, predstavlja odnos između prezentovanih elemenata i vizije kroz koju su oni predstavljeni (odnos vizije i onog uočenog). Ona kritikuje Genetteovu tipologiju fokalizacije i uvodi razliku između *aktera koji vidi* i *onoga što je viđeno*, odnosno između subjekta fokalizacije, tj. *fokalizatora* i *objekta fokalizacije*. Za nju je fokalizacija shvaćena kao odnos između opažanja, odnosno percepcije, opaženih elemenata i gledišta. Bal smatra da treba proučiti svaki pol tog odnosa. Subjekt fokalizacije jeste **tačka** u pripovjednom tekstu s koje se sagledavaju opaženi elementi te se može poklapati s likom ili biti izvan njega. Kada je fokalizacija vezana uz lik koji sudjeluje u priči, tada se naziva *internom fokalizacijom*, a u slučaju anonimnog aktera koji je postavljen izvan fabule te djeluje kao fokalizator – radi se o *eksternoj fokalizaciji*. Bal tako odbacuje Genetteovu *nultu fokalizaciju*. Genett tvrdi da fokalizatori mogu biti isključivo likovi, a Bal (i Rimmon-Kenan) smatraju da fokalizatori mogu biti i pripovjedači i likovi.

Mieke Bal odbacuje termine poput *perspektiva* i *pripovjedna tačka gledišta*, pri čemu potponji koristi i Wolf Schmid, a koji po njemu predstavlja skup uvjeta formiranih unutrašnjim i vanjskim faktorima za razumijevanje i predstavljanje događaja. Ti faktori su *prostor, ideologija, vrijeme, jezik, percepcija*, koji, prema autoru, na različite načine mogu biti relevantni za konstituciju perspektive u tekstu. Mieke Bal smatra da je ovakva tipologija upotrebljiva, ali manjkava, jer ne razlikuje *onoga ko vidi* od *onoga koji kazuje*. Donekle bi se mogao prihvatiti termin *perspektiva* kao operabilan jer pokriva i fizičku i psihološku tačku gledišta, a jedino ne pokriva instancu koja upućuje na pripovjednu radnju. Stoga je termin *fokalizacija* adekvatniji i ima prednosti.

Najviše tema u drugom poglavlju dolazi iz teorije romana, a premda se radi o općem terminu i postavlja se nasuprot drame, poezije, kratke priče i novele, ipak sugeriše razlike između narativnih i nenarativnih tekstova. No, granica između narativnih i nenarativnih tekstova kakvu nalazimo u literaturi danas je prilično fluidna, tako da je za neki tekst teško kazati da ne pripada svijetu narativnog. Svjedočimo, naprimjer, svojevrsnom bujanju naratoloških pristupa izvornim historijskim i pravnim dokumentima, što u određenoj mjeri predstavlja odgovor na pozive Mieke Bal i Wolfa Schmida kako ne treba postavljati pitanje šta narativ znači, već je potrebno tragati za najboljim načinom kako narativu

pristupiti. Upravo Bal tvrdi da je naratologija primjenjiva i na novinske tekstove, izvještaje, izvode iz razgovora i psihoterapeutske seanse, gdje bi se pokazalo kako je *fokalizacija* najvažnije i najsuptilnije mjesto manipulacije. Tako bismo, ukoliko imamo za cilj otkrivati skrivene ideologije, pri analizi vijesti trebali uključivati fokalizaciju.

III Fabula: elementi

Fabula je apstraktni konstrukt u kojem su narativni događaji prikazani logičnim redosljedom kojim bi se odvijali u stvarnom svijetu. Fokus na nivou fabule usmjeren je na vremenske odnose između događaja: oni su predstavljeni hronološkim redosljedom kojim se događaju, što nije uvijek redosljed kojim su predstavljeni u stvarnoj naraciji. Događaji, akteri, vrijeme i mjesto, koje Mieke Bal naziva *elementima*, zajedno čine sadržaj fabule.

Međutim, fabula kako je Mieke Bal predstavlja nije samo skup elemenata, kod nje elementi prisutni na nivou fabule poprimaju sve veću specifičnost kad se ponavljaju na nivou priče i teksta. Tako “akter” i “hronologija” fabule postaju “lik” i vremenska manipulacija pričom, a npr. “mjesto” postaje “prostor” na nivou priče, a onda postaje “opis” kada posmatramo nivo teksta. Neki elementi pojavljuju se samo u fabuli, a drugi, poput “fokalizacije” u priči i “pripovjedača” u tekstu, nemaju parnjaka na drugim nivoima.

Na ovom nivou narativa ne postoje potpuno razvijeni likovi, već akteri koji se mogu podijeliti u klase na osnovu zajedničkih karakteristika. Takve klase aktera Bal naziva *aktantima*. Njezini aktanti imaju nešto zajedničko s Proppovim ulogama, s tim što Bal dodaje element težnje ili cilja. Termin *aktanti* preuzima od Greimasa. Iako autorica model smatra korisnim, ne usvaja njegove koncepte *antiaktant* i *koaktant*, a namjesto njih uvodi termine *protivnik* i *pomoćnik* (aktanti koji se razlikuju od ostalih ne stoje u direktnoj vezi s objektom, već sa funkcijom koja subjekat vezuje s objektom; npr. svaka Šeherezadina priča iz *Hiljadu i jedne noći* jeste *pomagač*, a neprekidna ljubomora muža i njegovo nepovjerenje – *protivnik*).

U ovom poglavlju autorica se oslanja na koncept binarnih opozicija, i to opozicija za koje očekujemo da će funkcionirati u fabulama kao zamke, ali i alati. Poenta nije u uočavanju, potvrđivanju ili otkazivanju opozicija, već, kako autorica veli, u postavljanju opozicija koje primjećujemo nasuprot onima koje imamo sami, i u korištenju razlika između njih kao alata za razbijanje njihove tiranije.

Zaključak

Knjiga Mieke Bal jeste sažeta, integrisana teorija pripovijedanja zasnovana na strukturalističkoj tradiciji. Ona razlikuje tri komponente pripovjednih narativa, što približno odgovara Genetteovoj shemi (*histoire, recit i pripovijedanje*) i Rimmon-Kenaninjoj (*priča, tekst i pripovijedanje*), posvećujući svakom poglavlje: (1) tekst (riječi), koji obuhvata pripovjedača i vrste pripovijedanja, kao i verbalnu aktualizaciju fabule i priče; (2) priča (aspekti), koja govori o načinima kako su elementi predstavljeni i (3) fabula (elementi), koja se sastoji od događaja, aktera, vremena i mjesta.

Knjiga Wolfa Schmida pak predstavlja teorijski pristup onim tekstovima u kojima se klasični koncept narativnosti poklapa sa strukturalističkim. On se, dakle, bavi književnim tekstovima koji predstavljaju priču podrazumijevajući posrednički autoritet pripovjedača. On uključuje i teorije istočnoevropskih naratologa, ruskih formalista, te knjiga, budući da je prvobitno nastala na ruskom jeziku, obiluje primjerima iz ruske književnosti.

Schmid elemente pripovijedanja sažima u sljedećih pet grupa: (1) Obilježja narativa u pripovijesti (gdje obrađuje narativnost i fikciju); (2) Entiteti u narativnom djelu (govori o apstraktnom autoru i čitaocu te o naratoru i recipijentu); (3) Narativne perspektive (prihvata *point of view* pored *perspektive* i *fokalizacije*, iako cijeni pristup Mieke Bal ovom elementu priče); (4) Tekst naratora i tekst likova te (5) Konstitucija naracije: *događaji – priča – pripovijest – izlaganje pripovijesti*.

Ono što Schmidovu *Naratologiju* razlikuje od *Naratologije* Mieke Bal jeste njegova antropomorfnost. Naime, on ne pristaje da se pripovjedač depersonalizira jer to ne odgovara našoj percepciji narativnog teksta i instanci koje stoje iza njega. Dakako, mi pripovjedača uglavnom i ne doživljavamo kao funkciju, već kao subjekta koji je nadareno misleće ljudsko biće.

Aktuelni akademski naratološki pristupi kao objekt analize ili podlogu za teoretske zahvate najčešće uzimaju prozne tekstove, što može biti opravdano pretpostavkom da danas narativi i teže da budu iskazani u prozi (u prošlosti to nije bio slučaj, npr. epika). U tom smislu, knjiga Mieke Bal djeluje aplikabilnom prilikom analize narativnog u književnosti, nauci, filmu i slikarstvu. No, istraživači bi se mogli naći u problemu ukoliko predmetnu knjigu koriste kao osnovno polazište tragajući za narativnim u epskoj ili lirskoj poeziji, ali i u *cybertextu*.

Jer, podnaslov knjige Mieke Bal (*Introduction to the Theory of Narrative*), kao i knjige Wolfa Schmida (*An Introduction*), sugerise metodičan ali opći pristup. Stoga su namijenjene prvenstveno studentima koji pripovijedanje i narativ smatraju najrasprostranjenijim semiotičkim načinom izražavanja, unutar književnosti i izvan nje. Knjiga Mieke Bal, iako jednostavnije strukture i bez

opsežnijih elaboracija, može poslužiti kao dobra polazna tačka za razumijevanje narativa i njegovih učinaka. Iako ne nudi iscrpne analize niti nameće jedan pravac, otvara prostor čitatelju da samostalno izabere konceptualni okvir koji će slijediti. Narativ, naime, može biti moćno sredstvo, često korišteno ne samo za estetske već i za manipulativne, političke i druge svrhe. Pored konceptata koje autorica predstavlja, hibridni pristup kakav se danas očekuje može se crpiti iz sugestija autorice o tome koje autore čitati radi širenja naratološke spoznaje, te koje bi lingvostilističke nauke i nelingvističke srodne discipline trebalo koristiti uz ovu knjigu.

Na kraju, mladi istraživači mogli bi posegnuti za ovom knjigom, ali samo kao za polazištem pri analizama narativa u književnosti, drugim medijima (film npr.) i „novim” medijima, posebno ako za cilj imaju bolje razumijevanje kulture uopće. U tom smislu mogla bi nam pomoći i Mieke Bal publikacijom *Narratology in Practice* (Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press, 2021), a gdje bi autorica trebala dati smjernice kako pristupiti analizi narativnih aspekata u vizuelnim, filmskim umjetnostima ali i historijskim dokumentima. Svakako, treba imati na umu da je neuspjeh analize uz pomoć sistemskog koncepta ipak rezultat sam po sebi, te zato, umjesto transformaciji utvrđenih pojmova u navodno novi kontekst, značajnije mjesto u praksi treba dodijeliti naratologiji i pristupu Mieke Bal.

CONTEXT

Prikazi knjiga / Book Reviews

Daron Acemoglu i James A. Robinson, *Zašto narodi propadaju: porijeklo moći, prosperiteta i siromaštva*, preveo Resul Mehmedović, Tuzla: Dialogos, 2024., 475 str., ISBN 978-9926-890-8.

U sferi političke ekonomije i razvojnih studija rijetko je koje djelo posljednjih godina izazvalo toliki nivo interesovanja i rasprava kao knjiga *Zašto narodi propadaju: porijeklo moći, prosperiteta i siromaštva*.¹ Knjiga dvojice nobelovaca, ekonomiste Darona Acemoglua (Adžemoglu) i politologa Jamesa A. Robinsona nudi široku historijsku i teorijsku osnovu za razumijevanje pitanja zašto neke zemlje bilježe dugoročan ekonomski uspjeh, dok se druge konstantno suočavaju sa siromaštvom i nerazvijenošću. Autori ističu da je ključni faktor u toj razlici narav političkih i ekonomskih institucija, posebno insistirajući na važnosti inkluzivnih institucija.

Historijski i teorijski okvir

Središnji element Acemogluove i Robinsonove argumentacije počiva na razlikovanju *inkluzivnih* i *ekstraktivnih* institucija. Inkluzivne institucije, prema njihovoj definiciji, omogućavaju širokom sloju društva da utječe na ekonomske i političke procese. One štite privatno vlasništvo i obezbjeđuju vladavinu prava, te tako potiču inovacije i poduzetništvo. S druge strane, ekstraktivne (otimajuće, eksploatatorske) institucije koncentriraju moć u rukama uske elite, koja koristi ekonomske strukture gotovo isključivo za svoju korist, nerijetko zanemarujući interese većine stanovništva (81). Iako autori priznaju da stvarnost nije crno-bijela, da ne postoje u potpunosti „inkluzivne” ili krajnje „ekstraktivne” institucije, ova podjela služi kao jednostavna analitička osnova za razumijevanje smjera u kojem se kreću različita društva. (Kao primjer nezajajžljivog otimanja u knjizi se navodi

¹ Daron Acemoglu i James A. Robinson, *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty* (New York: Crown Publishers, 2012; Tuzla: Dialogos, 2024). Prema GoogleScholaru, do 16. februara 2025. godine ova knjiga citirana je skoro 18.000 puta.

slučaj bivšeg predsjednika Zimbabvea Roberta Mugabea, koji je 2000. godine dobio glavnu nagradu na nacionalnoj lutriji).

Acemoglu i Robinson ovdje se naslanjaju na tradiciju u političkoj ekonomiji koja stavlja naglasak na institucije kao ključne pokretače razvoja. Alternativno, jedan dio klasičnih teorija sugerise da geografija igra presudnu ulogu, navodeći kako pristup prirodnim resursima, geografski položaj i klima presudno utječu na razvoj. Druge teorije ističu značaj kulturnih elemenata, od religijskih tradicija do društvenih normi. Treći siromaštvo vide kao rezultat neznanja. Međutim, autori ove knjige tvrde da su geografija, kultura i znanje važni, ali ne i dovoljni za objašnjenje ogromnih razlika u bogatstvu i stepenu razvoja među zemljama. Po njihovom mišljenju, upravo institucije oblikuju način na koji se geografske, kulturne i znanstvene prednosti (ili nedostaci) iskorištavaju, odnosno neutraliziraju. Ni teorije modernizacije popularne nakon Drugog svjetskog rata, ni humanitarna i razvojna pomoć, čak i kad je uvjetovana, ne nude izlaz iz zaostalosti, rezolutni su autori (56–74, 412–422). Šta onda jeste?

Glavni argument

Acemogluova i Robinsonova teorija pokušava odgovoriti na pitanje o zaostalosti jednih i prosperitetu drugih naroda na dva nivoa. Prvi nivo je već spomenuta razlika između ekstraktivnih i inkluzivnih ekonomskih i političkih institucija. Drugi nivo je objašnjenje zašto su inkluzivne institucije nastale u jednim dijelovima svijeta, a ne u drugima.

Centralna za teoriju jeste veza između inkluzivnih ekonomskih i političkih institucija i prosperiteta. Inkluzivne ekonomske institucije koje osiguravaju vlasnička prava, stvaraju jednake uvjete i podstiču ulaganja u nove tehnologije i vještine pogodnije su za ekonomski rast od ekstraktivnih ekonomskih institucija, koje su strukturirane tako da manjine eksploatišu resurse nauštrb većine, ne štite vlasnička prava niti pružaju poticaje za ekonomsku aktivnost. Inkluzivne ekonomske institucije, zauzvrat, podržavaju i podržane su inkluzivnim političkim institucijama, to jest onima koje političku moć distribuiraju široko i pluralistički. Dodatni uslov jeste da društvo postigne određeni stepen političke centralizacije kako bi uspostavilo zakon i red, temelje sigurnih vlasničkih prava i inkluzivnu tržišnu ekonomiju. No, da centralizacija ne bi završila u apsolutizmu, nužna je uspostava unutrašnjeg pluralizma, što je drugi stub inkluzivnih institucija, bez kojeg nema ni vladavine prava jer „apsolutna vlast kviri apsolutno“ (90–91, 97, 181, 189, 208–209, 285–292).

Slično tome, ekstraktivne ekonomske institucije sinergijski su povezane s ekstraktivnim političkim institucijama, koje koncentriraju moć u rukama nekolicine, koja onda ima poticaje da održava i razvija ekstraktivne ekonomske institucije za svoju korist, koristeći resurse koje dobija kako bi učvrstila svoj politički utjecaj.

Ove tendencije ne podrazumijevaju da su ekstraktivne ekonomske i političke institucije nespojive s ekonomskim rastom. Naprotiv, svaka elita bi, pod jednakim uvjetima, željela potaknuti što je moguće veći rast kako bi imala više dobara za eksploataciju. Ekstraktivne institucije koje su postigle barem minimalan stepen političke centralizacije često su sposobne generirati određeni stepen rasta. Ono što je ključno, međutim, jeste da rast pod ekstraktivnim institucijama neće biti održiv, iz dva ključna razloga (95. i dalje). Prvo, održivi ekonomski rast zahtijeva inovacije, a inovacije se ne mogu odvojiti od kreativnog uništavanja, koje zamjenjuje staro novim u ekonomskom smislu (tehnologiju, preduzeće) i također destabilizira uspostavljene odnose moći u politici. Budući da taj proces neminovno proizvodi gubitnike i dobitnike, elite koje dominiraju ekstraktivnim institucijama boje se kreativnog uništavanja. One mu se opiru, te svaki rast koji proklija pod ekstraktivnim institucijama na kraju biva kratkotrajan. Naprimjer, industrijalizacija je ugrožavala monopol zemljoposjednika i zanatlija, što je bio razlog za njihovo protivljenje reformama u Španiji, Austro-Ugarskoj, Rusiji, Kini i drugdje. Ulema i prepisivači rukopisa u Osmanskoj državi (njih 80.000 početkom 18 st.) protivili su se otvaranju štamparije sve do 1729, a i tada su ih nakratko prihvatili. Rezultat je bio da je svega 2–3 posto osmanskog stanovništva bilo pismeno na prelazu u 19. stoljeće, dok je u istom periodu 60 posto Engleza bilo pismeno (88–89, 121, 178–179, 206–207, 213–232). Drugo, sposobnost onih koji dominiraju ekstraktivnim institucijama da u velikoj mjeri profitiraju na štetu ostatka društva podrazumijeva da je politička moć pod okriljem ekstraktivnim institucijama visoko poželjna, što čini da se mnoge grupe i pojedinci bore da je dobiju. Kao posljedica toga, postoje snažne sile koje guraju društva pod ekstraktivnim institucijama prema unutrašnjim sukobima, bezakonju i opštoj političkoj nestabilnosti, koja tjera investicije i obeshrabruje dugoročna ulaganja (97–98, 125–133, 142, 401).

Sinergije između ekstraktivnih ekonomskih i političkih institucija stvaraju začarani krug, gdje ekstraktivne institucije, jednom uspostavljene, imaju tendenciju da opstaju. Slično tome, postoji vrli, pozitivni krug povezan s inkluzivnim ekonomskim i političkim institucijama. Međutim, ni začarani ni vrlinski krug nisu apsolutni. Zapravo, neke nacije danas žive pod inkluzivnim institucijama jer su, uprkos činjenici da su ekstraktivne institucije bile norma u historiji, uspjele prekinuti taj obrazac i prihvatiti inkluzivne institucije. S druge strane,

Mletačka republika je u 13. vijeku bila na pragu da postane demokratija, ali nije (151–157). Autori nude historijsko, ali ne historijski predodređeno objašnjenje ovih tranzicija. Glavne institucionalne promjene, nužne za značajne ekonomske promjene, nastaju kao rezultat interakcije između postojećih institucija i kritičnih prekretnica, pri čemu je ljudski faktor presudan. Kritične prekretnice (4. poglavlje) jesu veliki događaji koji narušavaju postojeću političku i ekonomsku ravnotežu u jednom ili više društava, kao što su kuga ili “crna smrt”, koja je ubila možda i polovinu stanovništva u većini dijelova Evrope tokom četrnaestog stoljeća, zatim otvaranje atlantskih trgovačkih ruta, koje su stvorile ogromne profitne prilike za mnoge u zapadnoj Evropi i industrijska revolucija, koja je ponudila potencijal za brze, ali i remetilačke promjene u strukturi ekonomija širom svijeta.

Postojeće institucionalne razlike među društvima same po sebi rezultat su prošlih institucionalnih promjena. Zašto se putanja institucionalnih promjena razlikuje među društvima? Odgovor na ovo pitanje leži u institucionalnom udaljavanju. Na isti način na koji se geni dviju izoliranih populacija organizama polahko udaljavaju zbog slučajnih mutacija u takozvanom procesu evolucijskog ili genetskog odstupanja, dvije inače slične društvene zajednice također će se institucionalno udaljavati ali, opet, polahko. Konflikt oko prihoda i moći, a posredno i oko institucija, stalna je pojava u svim društvima. Ishod ovog konflikta često je nepredvidiv, čak i ako teren na kojem se odvija nije ravnopravan. Ishod ovog konflikta vodi do institucionalnog udaljavanja. Ali to nije nužno kumulativni proces. Ne podrazumijeva da će male razlike koje se pojave u nekom trenutku nužno postajati sve veće tokom vremena. Naprotiv, male razlike pojavljuju se, zatim nestaju, pa se ponovno javljaju. Međutim, kada dođe kritična prekretnica, te male razlike koje su se pojavile kao rezultat institucionalnog udaljavanja mogu biti ključne razlike koje vode do toga da inače prilično slična društva radikalno divergiraju.

Autori su svjesni da mnoge promjene na vrhu piramide društva ne dovedu do stvaranja inkluzivnih institucija, već po „željeznom zakonu oligarhije” samo jednu elitu zamijene drugom („Sjaši Kurta da uzjaše Murta!”). Da se to ne bi desilo, potrebne su široke koalicije koje jedan apsolutizam neće zamijeniti drugim, već novim pravilima igre, ustavnim načelima i pluralizmom (112, 201, 336).

Glavni argument autori su potkrijepili mnoštvom historijskih primjera i studija slučaja koje ilustriraju različite aspekte njihove teorije. Ti primjeri dolaze sa svih meridijana, od Latinske Amerike do Japana i od Rusije do Južne Afrike, od vremena Rimske republike do Bocvane. Opći je utisak da je veći dio čovječanstva nepotrebno patio jer nije bilo spremnosti da se plodovi rada dijele s većim dijelom društva, već su ga za sebe uzimali moćnici. U slučaju robova otimanje je bilo

potpuno a u slučaju kmetova u različitim državama i razdobljima dostizalo je i do tri četvrtine prinosa ili 230 porezâ i nametâ (9. i 10. pogl.).

Oснаživanje

S obzirom na to da modernizacija, humanitarna i razvojna pomoć kao ni autoritarni razvoj, uprkos svojoj primamljivosti, ne nude izlaz iz siromaštva, autori tvrde da nema alternative izgradnji inkluzivnih političkih i ekonomskih institucija (423). U takvim okolnostima ključno pitanje postaje: Šta se može učiniti da se pokrene ili pomogne proces osnaživanja isključenih segmenata društva i time razvoj inkluzivnih političkih institucija? Autori vele da ne postoji jedinstven recept za izgradnju takvih institucija. Postoje neki očigledni faktori koji bi mogli povećati vjerovatnoću da proces osnaživanja zaista započne. To uključuje: 1) postojanje određenog stepena centraliziranog poretka kako društveni pokreti koji izazivaju postojeće režime ne bi odmah prešli u bezakonje (npr. Somalija); 2) postojanje nekih političkih institucija s minimumom pluralizma, što mogu biti i tradicionalne političke institucije, kako bi široke koalicije mogle da se formiraju i opstanu; 3) postojanje institucija civilnog društva koje mogu koordinirati zahtjeve populacije tako da trenutne elite ne mogu lahko slomiti opozicione pokrete niti oni neizbježno mogu postati sredstvo za drugu grupu da preuzme kontrolu nad postojećim ekstraktivnim institucijama te 4) postojanje neovisnih medija koji će širiti informacije o ekonomskim i političkim zloupotrebama koje čine oni na vlasti.

Naravno, slobodni mediji i nove komunikacione tehnologije mogu pomoći, pružajući informacije i koordinirajući zahtjeve i akcije onih koji se zalažu za inkluzivnije institucije. Kao ilustraciju značaja medija za diktatorske režime autori navode da je peruanski režim svojevremeno plaćao pet do deset hiljada dolara mjesečno da potkupi vrhovnog sudiju, dok je za kontrolu pojedinih TV kuća plaćao i do deset miliona dolara (428). Pomoć medija i tehnologija pretočit će se u značajnu promjenu samo kada se široki segment društva, s naglaskom na „široki”, mobilise i organizuje kako bi ostvario političku promjenu, i to ne iz nekih partikularnih razloga niti radi preuzimanja kontrole nad ekstraktivnim institucijama, već s ciljem transformacije tih institucija u inkluzivnije (429). Međutim, mnogi od ovih faktora povijesno su uvjetovani i mijenjaju se, ali sporo. Hoće li se takav proces pokrenuti i otvoriti vrata daljem osnaživanju, a na kraju i trajnim političkim reformama, zavisit će u mnogim različitim slučajevima od historije ekonomskih i političkih institucija, od mnogih malih, ali značajnih, razlika i od vrlo nepredvidivog toka historije. (Za ilustraciju, nakon svih napora

za ukidanje rasne segregacije u SAD-u u Ustavu Alabame i dalje piše da školstvo treba biti odvojeno. Pokušaj da se ovaj član ustava ukine 2004. nije dobio potrebnu podršku! (334).

Diskusija

Knjiga *Zašto narodi propadaju* ohrabrujuće je i osnažujuće štivo jer šalje poruku da su u konačnici građani kreatori svoje sudbine; da nema promjene dok se sami ne promijene (Kur'an, 13: 11). S druge strane, nema jednostavnih recepata za politike promjene. Promjene su spore i teže nego se čini (str. 406). Sukobi su normalni i ne bude li pritiska, oni koji kontrolišu političku moć i ekonomske resurse neće ih dobrovoljno predati. Borba je jedini put do uspostave pravednijih institucija (Kur'an, 2: 251 i 22: 40). Engleska je postala bogata zbog Slavne revolucije iz 1688. godine, kojom su ograničene ovlasti kralja (179–203). SAD su krenule putem razvoja zato što je lokalno stanovništvo u Virdžiniji odbilo prisilni rad pa su ih engleske vlasti morale motivirati da rade dajući im politička prava (31–36).

Pitanje motivacije igra središnju ulogu u cijeloj teoriji i zavređuje posebnu pažnju u bh. Društvu, koje pati od anemije i besperspektivnosti. Inkluzivne institucije dobre suza razvoj upravo zato što stvaraju ekonomske poticaje za ljude da rade, uče, štede, inoviraju i ulažu. Nepravedni politički i ekonomski aranžmani mogu oteti tuđi trud, ali ne mogu kreirati strukturu poticaja koja ljude motivira da proizvode mnogo više nego kad su prisiljeni na rad (50, 78–79, 82, 84). Jedan od važnih aspekata tih aranžmana jeste poreska politika. Historijski, kada su porezi postajali nepodnošljivi (npr. dvije trećine uroda) a razbojništvo svakodnevno, ljudi su napuštali svoju obradivu zemlju i sklanjali se u brda, gdje su se osjećali sigurnijim (120–121), a danas jednostavno odlaze iz svoje zemlje. Prisila ne može nadomjestiti nedostatak unutrašnjih poticaja. U periodu 1940–1955 Sovjetski savez je zbog prekršaja osudio 36 miliona ljudi. Od toga je 15 miliona završilo u zatvoru a 250.000 je strijeljano (132). To nije pomoglo u podizanju produktivnosti. Produktivnosti nije pomoglo ni šibanje radnika u Australiji i njihovo slanje na otok udaljen 1.600 km od obale, pa su tamošnje vlasti prešle s prisile na poticaje (261–262). Po ko zna koji put, ključ napretka bio je u političkim aranžmanima.

Vrlo su kompleksni putevi razvoja društava i oni često zavise od spleta i kumulativnog efekta historijskih okolnosti. (Nažalost, možda jedina važna omaška u prijevodu desila se upravo ovdje pa je sintagma *historical contingencies*

prevođena kao „historijske slučajnosti” umjesto historijske okolnosti ili nešto slično).

Knjiga je vrlo uvjerljivo argumentirana mnoštvom studija slučaja iz različitih razdoblja i s različitih prostora diljem svijeta. Ipak, zaključak autora da ništa drugo, pa ni kultura, ne utječe na prosperitet čini se neutemeljenom. Naime, ključni momenat u razvoju društava prema autorima jesu „kritične prekretnice”, kada dolazi do društvene preraspodjele pod pritiskom društvenih grupa koje ne zavise samo od ekonomskih prilika. Šta bi drugo moglo objasniti borbu jednih naroda za inkluzivne institucije i izostanak iste kod drugih naroda ako ne kulturne vrijednosti tih naroda?

Iako su prilično samouvjereni kada je tumačenje historije u pitanju, autori su mnogo oprezniji kada je posrijedi davanje političkih savjeta: “Bilo bi herojski formulirati opće političke preporuke za poticanje promjena ka inkluzivnim institucijama.” Ipak, u jedno su, kažu, prilično sigurni: „U tome, kao i u većini stvari, izbjegavanje najgorih grešaka jednako je važno kao – i realističnije od – pokušaja razvoja jednostavnih rješenja. Možda je to najjasnije vidljivo kada razmotrimo trenutne političke preporuke koje podstiču ‘autoritarni rast’ na temelju uspješnog kineskog ekonomskog rasta tokom posljednjih nekoliko decenija” (407).

Vrlo je moguće da ova rezolutna podrška liberalno-demokratskom uređenju u vremenu rastućeg nepovjerenja u liberalne institucije i osnaženih simpatija za autokratske režime objašnjava odluku da se autorima dodijeli Nobelova nagrada za ekonomiju za 2024. godinu. Bez obzira na te političke obzire, rekli bismo da je zaslužena.

Ahmet Alibašić

Ziauddin Sardar (ur.), *Radanje novih epistemologija: promijenjena struktura znanja u postnormalnim vremenima*, Sarajevo: Centar za napredne studije, 2024, 223 str., ISBN 978-9926-555-01-6.

Priznati britanski mislilac i futurolog Ziauddin Sardar uredio je zbornik radova koji istražuje nove epistemologije nastale u tzv. postnormalnim vremenima, razdoblju okarakteriziranom dubokom nesigurnošću, kompleksnošću i paradoksim savremenog svijeta. Zbornik, originalno naslovljen sa *Emerging Epistemologies: The Changing Fabric of Knowledge in Postnormal Times*, nudi višeautorsku analizu načina na koji se znanje transformira u ovom turbulentnom kontekstu, koji karakterišu duboke društvene, tehnološke i ekološke promjene. Pred zbornik su postavljena tri glavna cilja: istražiti kako se proizvodnja znanja mijenja, analizirati utjecaj novih epistemologija na shvaćanje sadašnjosti i budućnosti i razmotriti šire društvene implikacije tih promjena.

Zbornik se sastoji od šest poglavlja, od kojih su prva tri napisali Ziauddin Sardar, Christopher Jones i Liam Mayo, dok su posljednja dva autorski doprinosi Colina Tudgea i Shamima Miah. Četvrto poglavlje potpisuju Mayo i Miah zajedno. Uz ove tekstove, knjiga sadrži i opsežan Sardarov uvod pod naslovom „Prevazići epistemologije osvajanja i pohlepe” te pogovor Anwara Ibrahima, aktuelnog premijera Malezije i intelektualca, pod naslovom „Putovanje u potrazi za epistemološkom pravdom”.

Sardarova metafora “smog neznanja” otkriva paradoks. Nikada nismo imali više informacija, a opet smo kolektivno gluplji. Digitalni algoritmi, klimatski kolapsi i društveni kaos čine od znanja igru na sreću. Sardar ne nudi lahke odgovore, već poziva na epistemološku revoluciju: rušenje znanja koje je izraslo iz kolonijalne pohlepe i tehničke arogancije. Christopher Jones i Liam Mayo dalje razvijaju tu misao. Jones nas pita: Što ako su “činjenice” samo privremene stanice u vrtlogu promjena? Mayo pak upozorava na fabriciranje svjetonazora – kako nas društvene mreže pretvaraju u zombije koji ponavljaju isti iskrivljeni narativ. Njegovo poglavlje sa Shamimom Miahom još je mračnije: akademske discipline postale su zombiji. One su mrtve, ali i dalje hodaju među nama, šireći se kao epi-

demija. Colin Tudge, biolog, donosi neočekivan zaokret: nauka nas je iznevjerila jer je zaboravila metafiziku. Dok se svijet raspada, on traži odgovore u “umijeću nerješivog”, prihvaćanju misterija koje racionalizam ne može objasniti. Shamim Miah zatvara krug vraćanjem u muslimanski svijet. Njegova je kritika visokog obrazovanja oštra: “Što ako su naši univerziteti samo tvornice zapadnjačkih asistenaata?” Traži islamsko znanje koje neće biti ni fundamentalističko ni kolonizirano. Zbornik zatvara Anwar Ibrahim, koji ne piše iz sigurnosti kabineta, već iz iskustva čovjeka koji je zbog svojih ideja proveo godine u zatvoru.

Autori se u zborniku, dakle, bave različitim temama: promjenama znanja u doba digitalnih tehnologija, klimatskih izazova i društvenih turbulencija, mogućnošću prihvatanja alternativnih epistemologija u okviru dominantnog zapadnjačkog znanja te potrebom za fleksibilnijim oblicima saznanja u postnormalnim vremenima. Međutim, uvod i pogovor predstavljaju, prema skromnom sudu autorice ovog prikaza, najznačajnije dijelove knjige, tako da će glavni fokus ovdje biti usmjeren na ta dva dijela.

Sardar u uvodu problematizira tradicionalne epistemologije, koje su, po njegovom mišljenju, bile instrument dominacije, dok Ibrahim u pogovoru razvija ideju epistemološke pravde, pozivajući se na potrebu za inkluzivnijim pristupima znanju. Posebno je zanimljiv Sardarov pristup koji kritikuje “epistemologije osvajanja” (vezane za kolonijalnu i kapitalističku eksploataciju) i zagovara pluralizam u mišljenju. Sam Sardarov naslov uvoda nosi snažnu poruku o prošlosti, posebno u domenu znanja, koju bi ljudski um sada trebao prevazići kako bi se usredotočio na razumijevanje sadašnjosti. Sardar slikovito opisuje kako je znanstveno-tehnološka epistemologija, koja je omogućila osvajanje prirode, neraskidivo povezana s kapitalizmom. Tek ako je sagledamo u ovom civilizacijskom kontekstu, možemo je u potpunosti razumjeti. Iako ove epistemologije i danas dominiraju, Sardar ukazuje na to da se polako pojavljuju alternative.

Moderni Zapad je, kao dominantna svjetska civilizacija posljednja dva stoljeća, naročito u periodu kolonizacije, razvio epistemologije koje su savršeno odgovarale onome što Sardar naziva “epistemologijom osvajanja i pohlepe”. Ovaj pojam ima dvostruku konotaciju: političku i psihološku. U političkom smislu, kolonijalni Zapad stvorio je ovakvu epistemologiju kako bi akademski opravdao svoju želju za dominacijom nad ostatkom svijeta u svim civilizacijskim domenama. Ta dominacija bila je prvenstveno fizička (vojna, ekonomska i tehnološka), omogućena pokoravanjem i kontrolom prirode. U psihološkom smislu, kapitalizam je zasnovan na neograničenom zadovoljavanju ljudskih žudnji, što je dovelo do ekološke krize, koju Sardar ističe kao jedan od najvećih grijeha moderne civilizacije. Autorovo insistiranje na političko-psihološkoj dimenziji epistemološke dominacije snažno korespondira s tezama Edwarda Saida i njegovog *Orijentalizma*.

Kao što je Said pokazao kako su književnost, akademija i umjetnost bile korištene za opravdavanje imperijalne vlasti nad "Orijentom", tako i ova epistemologija "kolonijalnog Zapada" služi kao racionalizacija za sveobuhvatnu dominaciju, fizičku, ekonomsku i tehnološku.

Pogovor dodatno produbljuje ovu raspravu. On ističe kako ova redukcionistička psihološka epistemologija produbljuje epistemološku nepravdu, što dodatno potkrepljuje važnost traganja za epistemološkom pravdom. Koncept epistemološke nepravde provlači se kroz sve tekstove u knjizi, što Anwar Ibrahim kreativno koristi potcrtavajući kako je borba protiv dominantnih epistemologija zapravo težnja za epistemološkom pravdom, a ključno oružje u toj borbi jeste epistemološka reforma.

Ovdje se nameće zanimljiva paralela: Anwar, kao jedan od predvodnika reformističkog pokreta u Maleziji, isti reformistički žar primjenjuje na područje znanja. U pogovoru se osvrće na vlastiti intelektualni put, dijeleći sa širom audijencijom ključne trenutke koji su oblikovali njegovu epistemološku svijest, nešto što bi se moglo analizirati kao autobiografski esej o intelektualnom razvoju, ili jednostavno nazvati "intelektualnom biografijom".

Premda pruža vrijedne uvide, zbornik ostavlja i nekoliko neodgovorenih pitanja. Jedno takvo otvoreno pitanje jeate kako se izvući iz krize uzrokovane "epistemologijom osvajanja i pohlepe"? Ili primjerice pitanje šta zapravo podrazumijeva "epistemološka pravda" i "epistemološka reforma" koju Anwar Ibrahim zagovara? Ovi pojmovi zahtijevaju daljnju teorijsku i praktičnu razradu. Također, mogli bismo se zapitati i koliko su predstavljeni argumenti primjenjivi na regije u tranziciji, kakva je regija Balkana. Naprimjer, kako bi koncepti postnormalnog znanja funkcionisali u bosanskohercegovačkom kontekstu, gdje se još uvijek borimo s bremenom ratova, političkom fragmentacijom i ekonomskom nestabilnošću?

Iako je prvenstveno usmjeren na akademsku publiku, zbog pristupačnog stila, i izvanrednog prijevoda Azre Mulović na bosanski jezik, zbornik može biti koristan i širem krugu čitalaca. Dakle, treba da ga čitaju ne samo akademski građani već svi oni koji razmišljaju o budućnosti znanja. Zbornik *Radanje novih epistemologija* doima se relevantnim i vrijednim pažnje onima koji proučavaju filozofiju znanja, studije budućnosti i postkolonijalne studije. Njegova najveća vrijednost možda leži upravo u tome što izaziva nelagodu, slijedeći tako Sardarovu misao kako su u postnormalnim vremenima vrijedne pažnje samo one ideje koje nas uznemiravaju.

CONTEXT

Uputstva autorima

Tematika

Context: Časopis za interdisciplinarnе studije je recenzirani, naučni časopis posvećen unapređenju interdisciplinarnih istraživanja najurgentnijih društvenih i političkih tema našeg vremena kao što su posljedice ubrzane globalizacije, pluralizam i raznolikost, ljudska prava i slobode, održivi razvoj i međureligijska susretanja. Pozivamo istraživače u humanističkim i društvenim naukama da daju doprinos boljem razumijevanju glavnih moralnih i etičkih problema kroz kreativnu razmjenu ideja, gledišta i metodologija. U nastojanju da premostimo razlike među kulturama, u ovom časopisu objavljuvat ćemo i prijevode značajnih radova. *Contextu* su dobrodošli i članci i prikazi knjiga iz svih područja interdisciplinarnih istraživanja. Svi radovi za ovaj časopis moraju biti originalni i zasnovani na znatnom korištenju primarnih izvora. Uredništvo također podstiče mlade naučnike, na počecima karijere, da dostavljaju svoje radove.

Etički i pravni uvjeti

Podnošenje rukopisa za objavljivanje u *Contextu* podrazumijeva sljedeće:

1. Svi autori saglasni su u pogledu sadržaja rukopisa i njegovog objavljivanja u časopisu.
2. Sadržaj rukopisa je prešutno ili eksplicitno odobren od odgovornih rukovodilaca institucije u kojoj je istraživanje provedeno.
3. Rukopis nije prethodno objavljivani, ni u dijelovima ni u cijelosti, na bilo kojem jeziku, osim kao sažetak, dio javnog predavanja, magistarskog rada ili doktorske teze.
4. Rukopis nije i neće biti ponuđen za objavljivanje nijednom drugom časopisu dok se o njegovom objavljivanju razmatra u ovom časopisu.
5. Ako rad bude prihvaćen, autor pristaje da prenese autorska prava na Centar za napredne studije, pa se rukopis neće moći objaviti nigdje drugdje, ni u kom obliku, na bilo kojem jeziku, bez prethodne pismene saglasnosti izdavača.
6. Ako rad sadrži slike, grafikone ili veće dijelove teksta koji su ranije objavljeni, autor će od prethodnog vlasnika autorskih prava pribaviti pisanu dozvolu za reproduciranje ovih stavki u sadašnjem rukopisu, kako za *online*, tako i za štampano izdanje časopisa. U rukopisu će se, za sav navedeni materijal, propisno navesti kome pripadaju autorska prava.

Dvostruko anonimna recenzija

Context koristi sistem dvostruko anonimne recenzije, što znači da autori rukopisa ne znaju ko su njihovi recenzenti, a recenzenti ne znaju imena autora. Stoga vas molimo da izbjegavate spominjanje svake informacije o autoru nakon naslovne strane. U slučaju da je takva informacija iz nekog razloga neophodna, molimo vas da nam na to skrenete pažnju kako bismo anonimizirali taj dio prije predavanja rukopisa recenzentu.

Uvjeti za prijavu

Radove slati u elektronskom obliku u programu Microsoft Word. Rukopisi treba da budu napisani na engleskom ili bosanskom. U radu na engleskom, dosljedno se držati jednog pravopisa (britanskog ili američkog) u cijelom radu. Rukopis ne treba imati više od 10.000 riječi skupa s fusnotama. Di-jakritički znakovi ne smiju se koristiti u transliteraciji turskih, arapskih ili perzijskih imena i naziva.

Struktura rukopisa

Tekst treba biti napisan dvostrukim proredom. Svi radovi treba da imaju sažetak od maksimalno 150 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. 215 str., 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: context@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. 150 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: Ziaudin Sardar, „Welcome to postnormal times“, <http://ziauddinsardar.com/2011/03/welcome-to-postnormal-times/>, accessed 4 December 2014.
7. Where necessary titles of works in languages other the language of the paper will be given in the original language with a translation into the language of the paper added after the title in square brackets. Titles in non-roman scripts will be given in transliteration with a translation in the language of the paper if needed, as above.
8. Use only footnotes and mark them by numbers (not roman letters). Footnote reference numbers in the main text should follow any punctuation mark(s).

Figures

Diagrams, charts, maps, plans, and other line drawings must be submitted in camera-ready form. A list of captions, including the appropriate copyright acknowledgements, labelled Figure 1, Figure 2, etc. must be supplied. Photographs should be submitted in electronic format (JPEG or TIFF files) and should have a minimum of 300 DpI. Authors should ensure that the appropriate copyright for all illustrations has been obtained from the copyright-holder.

General style considerations

- Consistency should be the author's priority. Spelling should be consistent throughout; the structure of the manuscript (heading and subheadings) should be clear.
- If author is a non-native speaker of the English language, it is highly recommended to have the English of the manuscript checked by a native speaker.
- Quotation marks: Single quotation marks (' ') are used to distinguish words, concepts or short phrases under discussion. Direct quotations of fewer than twenty-five words should be enclosed in double quotation marks (" ") and run on in the text. Double quotation marks should also be used for titles of articles from journals and reference works. Larger sections of quoted text (i.e. anything over two lines): set these off from other text by adding a blank line above and below the section, and indent the block of text on the left. These larger sections, or 'block quotations', should not be enclosed in quotation marks.

Book Reviews

Reviews should normally be between 800 words and 1,200 words in length. Subheadings should be kept to a minimum and footnotes used sparingly. A book review should be headed by the bibliographical information according to the following convention:

Observing the Observer: The State of Islamic Studies in American Universities. By Mumtaz Ahmad, Zahid Bukhari & Sulayman Nyang (eds). London: IIIT, 2012. Pp. xxxiii+258. ISBN 978 1 56564 580 6. €17. \$23.

The reviewer's name and institutional affiliation will be given at the end of the manuscript (eg. Sarah Kovacevic, Free University of Sarajevo).

Contents of a review

Reviews should be written for a multi-disciplinary readership that spans academic, policy, and religious communities. It is up to the individual reviewer to decide exactly what points should be covered in the review, in what order and in what depth, but as a rule of thumb, please consult the following checklist:

- Give a *brief summary* of the main objectives of the work, the main theses and topics covered, the kinds of empirical sources used. In an edited volume, summarise the main themes and refer to individual chapters only as appropriate.
- Describe the *original contribution* of the work to its particular field of study, and to scholarship in general (compare with other works as appropriate).
- If appropriate, delineate the wider *context* (e.g. social, political, scientific problems or controversies) to which this work contributes and/or its *implications* for policy, research, or practice.
- *Assess the strengths and weaknesses* (in a constructive way): How well does the work meet its purpose? Is it theoretically and methodologically sound? Are the empirical data accurate and adequate? Is it well written and well produced?
- If necessary, point out *errors* that readers should be aware of (beware of libel!).
- Recommend a *target audience* for the book (e. g. researchers, students, teachers, general readers – detailing at what level and field of study, in what kind of course curriculum).

Production: Proofs and Offprints

Upon acceptance, a PDF of the article proofs will be sent to the author by e-mail to check carefully for factual and typographic errors. Authors are responsible for checking these proofs and are strongly urged to make use of the Comment & Markup toolbar to note their corrections directly on the proofs. At this stage in the production process only minor corrections are allowed. Proofs should be returned promptly.

A PDF file of the article will be supplied free of charge by the publisher to the corresponding author for personal use. Authors are allowed to post the pdf post-print version of their articles on their own personal websites free of charge.

Consent to Publish and Transfer of Copyright

By submitting a manuscript, the author agrees that the copyright for the article is transferred to the publisher if and when the article is accepted for publication. For that purpose the author needs to sign the **Consent to Publish** which will be sent with the first proofs of the manuscript.

Contact Address

All inquiries can be sent to the editor in chief at: context@cns.ba.

CONTEXT

Sadržaj | Contents

| | |
|--|------------|
| Članci i rasprave / Articles | 5 |
| Islamsko nasljedno pravo u evropskom kontekstu: pravna prilagodba i sociokulturni izazovi u fikhu Evropskog vijeća za fetve i istraživanja | 7 |
| <i>Nedim Begović</i> | |
| Preserving a Lost Legacy: The Destruction of Ottoman Cultural Heritage in Elbasan, Albania | 39 |
| <i>Brunilda Basha</i> | |
| Cognitive Behavioural Therapy in the Works of Early Muslim Scholars: Implications for its Contemporary Theory and Practice..... | 63 |
| <i>Aid Smajić</i> | |
| Porodične vrijednosti mladih u Bosni i Hercegovini | 95 |
| <i>Anida Dudić-Sijamija</i> | |
| Cultural Life versus a Culture of Urbicide in Besieged Sarajevo (1992–1996)..... | 121 |
| <i>Sarina Bakić i Mirza Emirhafizović</i> | |
| Osvrti / Opinions | 133 |
| Prikazi knjiga / Book Reviews | 145 |
| Instructions for Authors..... | 159 |

CONTEXT

VOLUME 12 ■ GODINA 12
NUMBER 1 BROJ 1
2025 2025.

Sadržaj | Contents

| | |
|--|------------|
| Članci i rasprave / Articles | 5 |
| Islamsko nasljedno pravo u evropskom kontekstu: pravna prilagodba i sociokulturni izazovi u fikhu Evropskog vijeća za fetve i istraživanja | 7 |
| <i>Nedim Begović</i> | |
| Preserving a Lost Legacy: The Destruction of Ottoman Cultural Heritage in Elbasan, Albania | 39 |
| <i>Brunilda Basha</i> | |
| Cognitive Behavioural Therapy in the Works of Early Muslim Scholars: Implications for its Contemporary Theory and Practice..... | 63 |
| <i>Aid Smajić</i> | |
| Porodične vrijednosti mladih u Bosni i Hercegovini | 95 |
| <i>Anida Dudić-Sijamija</i> | |
| Cultural Life versus a Culture of Urbicide in Besieged Sarajevo (1992–1996)..... | 121 |
| <i>Sarina Bakić i Mirza Emirhafizović</i> | |
| Osvrti / Opinions | 133 |
| Prikazi knjiga / Book Reviews | 145 |
| Instructions for Authors..... | 159 |