

CONTEXT

JOURNAL OF
INTERDISCIPLINARY STUDIES

■ VOLUME 7
NUMBER 1
2020

ČASOPIS ZA
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE

■ GODINA 7
BROJ 1
2020.

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
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE

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

REDAKCIJA

Ahmet Alibašić, *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 Šbenandoah*
Ešref-Kenan Rašidagić, *Fakultet političkih nauka, Univerzitet u Sarajevu*
Munir Mujić, *Filozofski fakultet, Univerzitet u Sarajevu*
Arif Abdullah, *Istraživački centar, Visoki islamski institut u Sofiji*
Elmira Akhmetova, *Fakultet islamskog objavljenog znanja i humanističkih nauka, Međunarodni islamski univerzitet u Maleziji*
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

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

UPUTE ZA PREDAJU RADOVA

Detaljne upute pogledati na cns.ba/context.

ADRESA

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

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

Centar za napredne studije, Marka Marulića 2C, 71 000 Sarajevo, Bosna i Hercegovina, tel: +387 33 716 040, fax: +387 33 716 041, email: sekretar@cns.ba.

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

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

Štampano u Bosni i Hercegovini.

CONTEXT

JOURNAL OF
INTERDISCIPLINARY STUDIES ■ VOLUME 7
NUMBER 7.1
2020

ČASOPIS ZA
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE ■ GODINA 7
BROJ 7.1
2020.

CONTEXT

JOURNAL OF INTERDISCIPLINARY STUDIES

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

EDITORS

Ahmet Alibašić, *Faculty of Islamic Studies, University of Sarajevo*, Editor in Chief

Munir Drkić, *Faculty of Philosophy, University of Sarajevo*, Executive Editor

Aid Smajić, *Faculty of Islamic Studies, University of Sarajevo*,

Dževada Šuško, *Directorate of the Foreign Affairs and Diaspora,*

Riyasat of the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina

Ermin Sinanović, *Center for Islam in the Contemporary World, Shenandoah University*

Ešref-Kenan Rašidagić, *Faculty of Political Sciences, University of Sarajevo*

Munir Mujić, *Faculty of Philosophy, University of Sarajevo*

Arif Abdullah, *Research Center, Higher Islamic Institute in Sofia*

Elmira Akhmetova, *Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences,*

International Islamic University Malaysia

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

Fikret Karčić, *Faculty of Law, University of Sarajevo*

Nusret Isanović, *Faculty of Islamic Studies, University of Zenica*

Omer Spahić, *Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences,*

International Islamic University Malaysia

SUBMISSION GUIDELINES

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

CORRESPONDENCE

Context: Journal of Interdisciplinary Studies

Center for Advanced Studies / Centar za napredne studije

Marka Marulića 2C, Sarajevo 71 000

Bosnia and Herzegovina

E: sekretar@cns.ba

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

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

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

Printed in Bosnia and Herzegovina.

CONTEXT

Članci i rasprave / Articles

Teistički evolucionizam

Nusret Isanović

Sažetak

Teistički evolucionizam se javlja u više svojih inačica i svaka od njih je ispunjena očitim nedovršenostima i, u značajnoj mjeri, unutarnjim ambivalencijama. Inačice teističkog evolucionizma nastale su na tlu različitih razumijevanja Boga, stvaranja i evolucije. U radu je riječ o jednoj od dvije glavne inačice teističkog evolucionizma, teističkom evolucionizmu znanstvenika i mislilaca, koja svoju najkonkretniju pojavu ima u F. Collinsovom *BioLogosu*. Ova inačica ponekad se javlja i u obliku deizma (deistički evolucionizam). Njena dominantna karakteristika je u tome što pokazuje izrazitu vjernost Darwinu i onoj tradiciji evolucionizma koja u sebi čuva pozitivan odnos prema religiji i ideji Boga.

Ključne riječi: teistički evolucionizam, prirodna znanost, evolucija, religija, BioLogos

Uvod

Evolucija je već odavno presegla svoj prirodnoznanstveni okvir, time i sebe kao znanost; ona se univerzalizirala i postala, kako npr. misli Joseph A. Ratzinger, dominantan model mišljenja (*Denkmodell*). Stoga ona više nije samo znanost nego, u svom novom evolucionističkom formatu, polaže pravo na objašnjavanje cjelokupne stvarnosti, čime se izmetnula u svojevrstnu *prvu filozofiju* ili *philosophiju universalis* našega doba „koja želi postati sveukupnim objašnjenjem zbiljskoga i koja iz toga više ne želi ispustiti ni jednu razinu mišljenja“.¹ Poput teologije, koja je u srednjem

1 Kardinal Christoph Schönborn, „Predgovor“, u *Stvaranje i evolucija: kolokvij s papom Benediktom XVI.*, Stephan Otto Horn i Siegfried Wiedenhofer (ur.) (Split: Verbum, 2008), str. 20.

vijeku pokušala sve znanosti svesti na ono što ona jeste, evolucija danas želi ponuditi univerzalnu epistemološku formulu za svaku vrstu znanja i za sve oblike svijesti uključujući i onu etičku i religijsku.² U toj nesvakidašnjoj odlučnosti za samoprezezanjem i težnjom za ostvarenjem dominantne, ne samo epistemološke nego i ontološke, prezentnosti ona je postala svojevrsna metafizika našega doba, njegova nova filozofija i pogled na svijet posredstvom kojih se zastupa gotovo na svim područjima anorganskog i organskog, društvenog i kulturnog, religijskog, duhovnog i etičkog. A to se u modernoj povijesti znanosti razaznaje kao njena metamorfoza u čvršće oblike evolucionizma, prvo ateističkog, a potom i teističkog.

Evolucionizam se ne bi mogao razviti ne samo u, danas nama poznate, glavne oblike nego i u svoje inačice unutar njih bez učešća filozofije, ma šta ona u našem dobu dokončavanja kraja filozofije jeste i kako je mi, iz horizonta njegovih iskustava, razumijevali. Za takvo šta nedovoljne su pretpostavke same prirodne znanosti i njene teorije evolucije, odnosno teologije, kada je riječ o teističkom evolucionizmu.

Prilično je jasno da se različite interpretacije teorije evolucije, koje čine mogućim njena različita čitanja, širokâ i viševrsna prihvatanja, ne zbivaju prioritarno i mahom na tlu znanosti, niti na tlu teologije nego u horizontu filozofije i posredstvom nje. Ona zapravo - osim što sadrži bogat pojmovni repozitorij, dugu i mnogoliku povijest intelektualnih iskustava - postaje referentni okvir za različite hermeneutičko-interpretativne pristupe teoriji evolucije. Na to je ukazao i papa Benedikt XVI. - na kolokviju koji je održan 2006. godine u Castel Gandolfo, papinskom ljetnikovcu nedaleko od Rima, o temi *Stvaranje i evolucija* - naglašavajući „da pitanja evolucionističkog naučavanja impliciraju ona pitanja koja se moraju dodijeliti filozofiji i koja sama po sebi sežu ponekad i izvan područja koje je vlastito prirodnim znanostima“.³ Bez pomoći filozofije teorija evolucije bi bila mnogo uže i oskudnije objašnjena, prije svega sebi, a potom i drugim, izvanznanstvenim, intelektualnim strukturama, uključujući i teologiju; ona bi vjerovatno ostala izolirana u svom osiromašujućem redukcionističkom samorazumijevanju i, što je za našu temu posebno važno, ostala bi bez produktivnog odnosa, takođe i bez dijaloške perspektive, sa religijom i njenim teologijama. U svom proučavanju teorije evolucije teologija je upućena da neprestano „oslušuje glasove filozofa i filozofije odaslane u smjeru nuđenja novih – prikladnih – metafizičkih i ontoloških objašnjenja teorije evolucije u novom povijesnom kontekstu o duhovnim kvalitetama i aktivnostima čovjeka“.⁴

2 Vidi: Gereon Wolters, „The Catholic Church and Evolutionary Theory: a Conflict Model“, in *Scientific Insights into the Evolution of the Universe and of Life*, Werner Arber, Nicola Cabibbo, Marcelo Sánchez Sorondo (ed.) (Vatican City: The Pontifical Academy of Sciences, 2009), p. 467.

3 Papa Benedikt XVI., „Rasprava“, u *Stvaranje i evolucija*, Stephan Otto Horn i Siegfried Wiedenhofer (ur.), str. 167.

4 Tonči Matulić, „Teologija i evolucionistička biologija“, *Bogoslovska smotra*, 72:4 (2002), str. 669.

Kršćanstvo i njegova teologija su još od antičkih vremena, manje-više upućeni na filozofiju, od koje su preuzimali neke fundamentalne ideje - poput ideje Logosa i trojstva, koje su u samim temeljima njihovog religijskog identiteta, - i crpili često nužno potrebnu intelektualnu energiju. Moglo bi se kazati kad god je, u tokovima kršćanske povijesti, filozofija bila moćna njena moć se prelijevala i u teologiju i kad god se filozofija osjećala umorna, iscrpljena i prazna - kao što je to danas, u našem postmodernom dobu - to je uglavnom bilo odraženo i u teologiji. Dakle, teološki interpretativno-hermeneutički zahvat u modernu prirodnu znanost i, posebno, u evoluciju i njene teorije ne bi bio (mjerodavno) ostvariv bez učesća filozofije. Stoga filozofija, bez ikakve dvojbe, ima poseban značaj „u objašnjenju teorije evolucije, jer se tek na filozofsko objašnjenje može nadovezati teološko promišljanje“.⁵ U istom kontekstu važno je istaknuti i to da „filozofska objašnjenja teorije evolucije rezultiraju u svojevrsni pluralizam teorija evolucije“,⁶ unutar kojih prispijeva za svoju prepoznatljiviju pojavu i teistički evolucionizam.

Kao ideja, evolucionizam prethodi modernoj znanosti. Njegovi korijeni su, bar kada je riječ o mediteranskim i evropskim svjetovima kulture, vjerovatno u filozofiji antičke Grčke. Predsokratik Empedoklo iz Agrigenta, priznati liječnik i istraživač prirode, tvrdio je da živa bića nastaju slučajnim spajanjem različitih, neovisno nastalih, organa, od kojih preživljavaju samo ona koja su najotpornija. Prema Empedoklu:

U početku su elementi bili zajedno i nepokretni u cjelini, koju naziva *Sfarios*. Na okupu ih je držala Ljubav, a zatim je djelovala Svađa s periferije prema unutrašnjosti *Sfariosa* i razdvojila ih. Tako je počelo oblikovanje svijeta. Razvoj organskih bića išao je postupno, pa bi po toj ideji Empedoklo bio preteča *Darwina*. Najprije su nastale biljke, dok je još zemlja bila u razvoju, zatim životinje, no njihovi pojedini dijelovi najprije su se samostalno oblikovali a zatim se spojili djelovanjem Ljubavi (fr. 57 ; 59). Kasnije umjesto prvobitnog rađanja došlo je do rađanja kao trajnog procesa.⁷

Ovim Empedoklovim stavovima suprotstaviće se kasnije Platon i Aristotel, dva najveća grčka filozofa. Aristotel - vjerovatno jedan od najkompetentnijih poznavalaca biljnog i životinjskog svijeta među velikim grčkim misliocima – će, za razliku od Empedokla, tvrditi da sve što postoji u svijetu ima svoj uzrok, odnosno da je djelo božanskog dizajna te da, stoga, ništa ne može nastati slučajno.

Kada je riječ o teističkom evolucionizmu neke njegove rudimentarne oblike razaznajemo još kod muslimanskih srednjovjekovnih filozofa i znanstvenika, npr. u djelima el-Džahiza (u. 869.),⁸ u velikoj enciklopediji *intelektualnog bratstva*,

5 Matulić, „Teologija i evolucijska biologija“, str. 667.

6 Matulić, „Teologija i evolucijska biologija“, str. 667.

7 Branko Bošnjak, *Povijest filozofije I* (Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, 1993), str. 127.

8 El-Džahiz je elemente svog evolucionizma izložio u djelu *Kitab el-Hajevan (Knjiga životinja)*.

Ihwan as-safa iz desetog stoljeća i u Ibn Haldunovoj *Muqaddimi, Uvodu u Veliku historiju*. Takođe se nahodi u mišljenju Miskevejha i velikih sufijskih učitelja Ibn 'Arebija i Dželaluddina Rumija. U svom velikom enciklopedijskom djelu poznatom kao *Resa'il Ihvan es-Safa* – koja sadrži preko 50 rasprava - članovi Bratstva zastupaju evolucijski model prirodnog svijeta, kojeg čine tri carstva (mineralno, biljno i životinjsko). U osnovi cjelokupne konstitucije ovih carstava je primarna materija. Iz nižeg i jednostavnijeg svijeta (svijeta minerala i biljaka) razvija se viši životinjski svijet u kojemu je nastala životinja (majmun) koja je po svojim karakteristikama najbližnja čovjeku. Pored prirodne evolucije, prema Ihvan es-safa, postoji i duhovna evolucija, unutar koje se zbiva evolucija ljudske duše.⁹ Prema Ibn Haldunu svijet živih bića počinje sa mineralima i postepeno se razvija

do biljaka i životinja. Posljednji stadij biljaka, poput palmi i vinove loze, povezan je sa prvim stadijem životinja, poput puževa i školjki koje imaju samo moć dodira... Životinjski svijet se zatim proširio, njegove vrste postaju brojnije i, u postupnom procesu stvaranja, konačno dovodi do čovjeka, koji posjeduje svijesti i sposobnost mišljenja. Ovaj viši stadij, koji je okrunjen čovjekom, razvio se iz svijeta majmuna...¹⁰

Kod muslimanskih autora ideja evolucionizma ima drugačija značenja od onih u drevnoj Grčkoj i zasnovana je na vjeri u jednog Boga, Stvoritelja i Uzdržavatelja svijeta, života i čovjeka, za koje se vjeruje da su nastajali i u evolucijskim procesima, koji jeste samo dio sveopšteg Božijeg zakona nad kojim On stalno bdije i čini ga mogućim. Stoga se s razlogom, u kontekstu medijevalnog svijeta islamske kulture, može govoriti o pojavi neke vrste ranog oblika *teističkog evolucionizma*.

Ipak, u svojim zrelim, jasnim i konkretnim oblicima evolucionizam se javlja tek u modernom dobu i, uglavnom, uprkos i nasuprot religiji. Pojava biološkog evolucionizma i osobito Darwinovog djela *On the origin of species (Porijeklo vrsta)* doprinijeli su da evolucionizam postane jedan od dominantnih oblika svijesti našeg modernog svijeta, koji će izvršiti uticaj na filozofiju, društvene i historijske znanosti, politiku, ekonomiju i, konačno, na religiju, zapravo na gotovo sve oblike čovjekovog individualnog i društvenog života.

Mnogi prirodni znanstvenici, među kojima je najviše biologa i evolucionista, vjeruje da ih njihova istraživanja prirode, njenih makro i mikro svijetova, čine manje praznovjernim i manje religioznim, da su njihova istraživanja put koji vodi dalje od Boga, a ne put koji ih Njemu približava. Tako je, u njihovoj predstavi, i

9 Vidi: A. A. Sharif, *Historija islamske filozofije I* (Zagreb: August Cesarec, 1988), str. 317.; Ian Richard Netton, „The Brethren of Purity“, in *History of Islamic Philosophy I*, Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (London and New York: Routledge, 1996), pp. 227-228.

10 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History* (New Jersey: Princeton University Press, 2005), p. 75.

evolucija proces koji se odvija isključivo po prirodnim zakonima i kojemu nije potrebna nikakva vanjska intervencija. Oni tvrde da svojim promatranjima ili eksperimentalnim istraživanjima ne dolaze ni do čega što bi za svoje objašnjenje nužno pretpostavljalo zahvat nadnaravnog Bića, niti im je takvo Biće potrebno da bi se njihova znanja ekstrapolirala poradi tumačenja onoga što se zbivalo u prošlosti. Štaviše njima, iz njihovog znanstveno-evolucijskog vidika, izgleda sasvim jasno da ukoliko bi jedno takvo *uplitanje* i postojalo *ono ne bi moglo biti predmetom prirodnoznanstvenih tumačenja*.¹¹

Evolucionizam je dugo bio snažno uporište za ateizam, ustvari za sve svjetonazore i ideologije koje su, posredno ili neposredno, na njemu zasnovane. Tako da je on zadobio oblike i svojevrsne naturalističke metafizike ili materijalističke ontologije. Ernst H. Haeckel (u. 1919.) – jedno vrijeme uticajan njemački prirodni znanstvenik i mislilac – smatrao je npr. da je darvinizam, kao znanstvena teorija, logičan put prema ateizmu, koji u svojim razvijenim oblicima može u potpunosti zadovoljiti znanstvene, filozofske, političke, socijalne i religiozne potrebe čovjeka i tako, u konsekvenci, dokinuti svaku potrebu za Bogom i ostalim metafizičkim dogmama, što bi, kako on misli, bilo ostvarenje najviših intelektualnih dometa čovječanstva.¹² Takođe i Richard Dawkins - zajedno sa svojim kolegama „novim ateistima“ – vjeruje da je Darwinova teorija evolucije značajno smanjila prostor za religiju i Boga te je svijet učinila sigurnijim mjestom za ateiste.

Prema Jamesu P. Morelandu, američkom filozofu i teologu, evolucionizam (ateistički ili teistički, svedeno) jeste - ukoliko se pravilno razumije - poricanje kršćanskog Boga i Božije prisutnosti u svijetu. On smatra da nema nikakve sumnje da je evolucijska teorija značajno doprinijela rastu ateizma i njegovoj agresivnosti. Ovakvu ulogu evolucijske teorije i evolucionizma potvrđuje i bivši Cornellov biolog William Provine, koji kaže:

Dopustite da sažmem svoj stav o tome šta nam, glasno i jasno, govori moderna evolucijska biologija. Ona nam govori: nema bogova, nema svrhe, nema ciljanih sila bilo koje vrste. Nema života poslije smrti. Ne postoji ni konačan temelj za etiku, niti krajnje značenje, niti slobodna volja za ljude.¹³

11 Peter Schuster, „Evolucija i design. Pokušaj opisa sadašnjeg stanja teorije evolucije“, u *Stvaranje i evolucija*, Stephan Otto Horn i Siegfried Wiedenhofer (ur.), str. 59.

12 Vidi: Dr. Ivan Kešina, „Intervju“, *Glas Koncila*, 18/2/2016.

13 Vid: J. P. Moreland, „How Theistic Evolution Kicks Christianity Out of the Plausibility Structure and Robs Christians of Confidence that the Bible Is a Source of Knowledge“, in *Theistic Evolution, A Scientific, Philosophical, and Theological Critique*, J. P. Moreland et al. (ed.) (Wheaton: Crossway Newsletter, 2017), pp. 649-650.

Pojava teističkog evolucionizma

Do početka XXI. stoljeća o teističkom evolucionizmu (*theistic evolutionism*) – epistemološkoj konstelaciji koja zagovara sklad između znanosti i religije - malo se znalo, mnogo manje nego npr. o kreacionizmu ili o inteligentnom dizajnu, iako je riječ o dominantnoj poziciji jednog broja najvećih teologa i znanstvenika današnjice.

Pojava teističke evolucije dio je šireg nastojanja pomirenja religije i znanosti, konkretnije teorije evolucije i vjere u Boga, stoga se ona nadaje i kao svojevrsni kompromis prije svega kršćanstva sa modernom prirodnom znanošću i njenom teorijom evolucije, čijoj se moći i uticaju - kako izgleda - ništa ne želi otvoreno suprotstavljati, uključujući i religiju.

Teistički evolucionizam je nedovršene i nestabilne pojmovne, takođe i epistemološke konstitucije, stoga i nedovoljno plauzibilne intelektualne strukture. Riječ je o semantički prilično razuđenom, nedostatno definiranom i, dakako, višeznačnom fenomenu.

U posljednjih nekoliko desetljeća nastalo je više različitih koncepata teističkog evolucionizma i njegovi kritičari, uglavnom iz kruga kreacionista i pristalica inteligentnog dizajna, vežu ih za neka od temeljnih značenja pojma evolucija.

Prema Keithu Stewartu Thomsonu, profesoru biologije na Yale univerzitetu, evolucija primarno ima sljedeća značenja: *promjene kroz vrijeme, univerzalnog zajedničkog porijekla i prirodnih mehanizama koji proizvode promjenu u organizmima*. Ova tri dominantna značenja pojma “evolucija” osnova su, kako misli Stephen C. Meyer, i za definiranje triju različitih koncepata “teističke evolucije”,¹⁴ od kojih je jedan trivijalan, drugi sporan ali ne i nekoherentan, a treći duboko problematičan. U kontekstu trećeg značenja pojma evolucija (prema kojem prirodni mehanizmi proizvode promjenu u organizmima) osobito je važno pitanje da li teistički evolucionisti evolucijski proces smatraju svrhovitim i teleološki usmjerenim, a to znači i duhovno, odnosno umski zasnovanim ili nevođenim i slučajnim, čije su primordijane osnove u pukoj, slijepoj materij.¹⁵ Kao prilog odgovoru na ovo pitanje mogu poslužiti i mišljenja nekih vjerujućih mislilaca, poput O. Paula Erbricha, prof. prirodne filozofije na Visokoj filozofskoj školi u Münchenu. Oni smatraju da je pri zauzimanju stava Crkve i (kršćanskog) vjernika o evoluciji nužno praviti razliku između činjenice evolucije i uzroka kao činjenice prikazane evolucije,¹⁶ tim prije što većina današnjih biologa, osobito onih koji su ateisti,

14 Stephen C. Meyer, “Scientific and Philosophical Introduction: Defining Theistic Evolution”, in *Theistic Evolution*, J. P. Moreland et al. (ed.), pp. 34.

15 Meyer, “Scientific and Philosophical Introduction: Defining Theistic Evolution”, in *Theistic Evolution*, J. P. Moreland et al. (ed.), p. 40.

16 O. Paul Erbrich, SJ, „O problemu stvaranja i evolucije“, u *Stvaranje i evolucija*, Stephan Otto Horn i Siegfried Wiedenhofer (ur.), str. 71.

smatra da su evolucija i Darwinov evolucijski *mehanizam slučaja* i selekcije neodvojivi, te da prihvatanje evolucije istovremeno znači i prihvatanje tih mehanizama.¹⁷ Ako neko dovodi u pitanje ovaj Darwinov mehanizam, „dovodi *eo ipso* u pitanje i činjenicu evolucije i mora biti kreacionist“.¹⁸ Inače, jedan od glavnih nesporazuma na relaciji vjera u Boga i evolucija nastaje u razumijevanju „slučaja“, „slučajnih varijacija“, čijem objašnjenju ni sami biolozi nisu posvetili dovoljnu pažnju, a on („slučaj“) je, kako se misli, imanentan „mehanizmu“, koji je prema većini biologa *conditio sine qua non* prihvatanja evolucije. S druge strane, za većinu teističkih evolucionista „slučajne varijacije“ ili „slučaj(nost)“ je nešto što obesmišljava cijelu evoluciju jer ignorira „da odabir kod živih bića, koja će sudjelovati u daljnoj selekciji, pretpostavlja usmjerenost k određenom cilju“.¹⁹ Zapravo, sve što postoji na način *bića* teži se ostvariti u višem od onoga što jeste i *mora nešto „htjeti“*, a to htijenje ili, ako želimo, te moći samotranscendencije, nisu pravedno svojstvo materije nego duha. Stoga je za većinu teističkih kritičara evolucijske teorije evolucija prihvatljiva samo ukoliko se može razumjeti kao cjelina u čijoj je osnovi *Inteligencija* ili Bog i koja teži cilju. „Jer filogeneza je ortogeneza, viši razvoj, a ne tek besciljno meandrirajuća promjena prethodno nastalog.“²⁰

Glavne inačice teističkog evolucionizma

Teistički evolucionizam se danas javlja u više svojih inačica, koje su ispunjene očitim nedovršenostima i, u značajnoj mjeri, unutarnjim ambivalencijama. Inačice teističkog evolucionizma nastale su na tlu različitih razumijevanja Boga, stvaranja i evolucije. Najrazaznatljivije su dvije glavne inačice:

1. teološki teistički evolucionizam, koji se prilično dosljedno i svakako najrelevantnije razvio u okviru Katoličke crkve i
2. teistički evolucionizam znanstvenika i mislilaca, koji se ponekad javlja i u obliku deizma (deistički evolucionizam) i koji pokazuje izrazitu vjernost Darwinu i darvinističkoj tradiciji evolucionizma. Neki od njegovih najpoznatijih predstavnika javljaju se u liku Francisa Collinsa, Karla Gibersona, Iana Barboura i Kennetha Millera koji, prema vlastitim riječima, vjeruju u Darwinovog, a ne u biblijskog Boga.

17 Prirodni znanstvenici, u prvom redu biolozi, geolozi i hemičari, radije govore o „mehanizmima“, nego o prirodnim zakonima. Zakoni prirode, koji su nešto češće zastupljeni u jeziku fizičara, „imaju svrhu uvjeriti nas da je predloženi ili pretpostavljeni mehanizam uopće moguć“. (Erbrich, „O problemu stvaranja i evolucije, str. 75).

18 Erbrich, „O problemu stvaranja i evolucije“, str. 71.

19 Erbrich, „O problemu stvaranja i evolucije“, str. 72.

20 Erbrich, „O problemu stvaranja i evolucije“, str. 73.

Pored ovih glavnih inačica svakako je potrebno imati na umu i one koje se nalode u djelima znanstvenika-teologa kakvim su bili P. Teilhard de Chardin, poznati francuski paleontolog i jezuitski teolog, Stanley L. Jaki, benediktinski sveštenik, istaknuti fizičar i uticajan mislilac, Andrew Pinsent, britanski katolički sveštenik, fizičar i filozof, kao i one (inačice) koje donekle implicira mišljenje filozofa poput Roberta Spaemanna sa Univerziteta "Ludwig Maximilian" u Münchenu, katoličkog vjernika koji smatra da je prerano za savez između prirodne znanosti i religije i, posebno, između darvinizma i kršćanske vjere.²¹

U ovom radu riječ je o teističkom evolucionizmu znanstvenika i filozofa prema kojem izražavaju svoje simpatije i daju mu stanovitu podršku i mnogi kršćanski teolozi.

Potruga za uporištima

Mikroevolucija i makroevolucija

Posmatrano iz horizonta teističkog evolucionizma osobito se nadaju interesantnim dvije kategorije evolucije: mikroevolucija i makroevolucija. Mikroevolucija očigledno uključuje male promjene ili varijetete unutar zadatih okvira kompleksnosti, kvantitativne varijacije postojećih organa ili struktura: zečevi su npr. "nastali od tek neznatno drugačijih zečeva, a ne od (primordijalne) supe ili od krompira".²² To znači da bića nisu evoluirala iz jedne vrste u drugu, nego su nastala unutar svojih vrsta (tipova), odnosno da se promjene događaju isključivo unutar osnovnih vrsta, a nikako izvan njih.

S druge strane, makroevolucija uključuje velike promjene koje podrazumijevaju značajno povećanje kompleksnosti: nastanak novih organa, struktura, novog izgleda tijela i kvalitativno novog genetskog materijala, kao što je, na primjer, evoluiranje jednoćelijskih struktura u višećelijske.²³ Život je počeo u jednom sasvim jednostavnom obliku prije više milijardi godina i iz tog oblaka su se kasnije razvile sve vrste živih bića koje danas poznajemo. Tako su prema makroevolucijskom "planu" npr. ptice *nastale od bića koja nisu ptice i ljudi od bića koja nisu ljudi*.

Imajući na umu znanstvenu pouzdanost i domete istraživanja u ovom pogledu malo ko će - uključujući naravno obrazovane i znanstveno senzibilne pripadnike

21 Vidi: Robert Spaemann, "Descendencija i intelligent design", u *Stvaranje i evolucija*, Stephan Otto Horn i Siegfried Wiedenhofer (ur.), str. 62; Spaemann je takođe i oštar kritičar odnosa Crkve prema današnjem svijetu i *nepodnošljive lahkoće* s kojom mu se ona potčinjava.

22 John C. Lennox, *God's Undertaker: Has Science Buried God?* (Oxford: Wilkinson House, 2009), p. 113.

23 Lennox, *God's Undertaker?*, p. 102.

tradicionalnih religija, teologe, religiozne intelektualce i znanstvenike – dovoditi u pitanje *valjanost mikroevolucije i cikličnih promjena kao primjera djelovanja prirodnog odabira*.²⁴ S druge strane, rijetko će koji znanstvenik poricati da postoji problem u objašnjavanju prelaska s mikroevolucije na makroevoluciju, na što ukazuju i neki uvjereni zagovornici sveobuhvatne teorije evolucije poput Szathmáryja i Maynarda Smitha, prema čijem mišljenju ne postoji nijedan dovoljan teoretski razlog „na temelju kojega bismo očekivali da bi evolucijski pravci s vremenom postajali kompleksnijima; isto tako, nema ni jedne empirijske potvrde da se to događa“.²⁵

Mikroevolucija ujedno čini i jedno od ključnih uporišta za smjelije i otvorenije prihvatanje evolucije u krugovima monoteističkih religija i definiranje stavova teističkog evolucionizma.

Ova distinkcija između mikro- i makroevolucije, na kojoj insistiraju teistički evolucionisti, nailazi na snažan otpor ateističkih evolucionista, “gradualista” poput R. Dawkinsa, J. Coynea i D. Dennetta. Njihova teza je: makroevolucija se *može protumačiti jednostavnom ekstrapolacijom procesa koji s vremenom pokreću mikroevoluciju*.²⁶ Prema ovom razumijevanju proces evolucije se “smatra jedinstvenim neprekinutim tokom, a makroevolucija naprosto rezultatom mikroevolucionog napretka tokom dugog vremenskog raspona”,²⁷ što znači da mikroevolucija nužno, nakon svega, postaje makroevolucija.

Teistički evolucionizam - potraga za skladom između znanosti i religije

Iako postoji, kao što smo vidjeli, više varijanti teističkog evolucionizma njegova tipična inačica osim što sadrži premise koje su, manje-više, u skladu sa teorijom evolucije (svemir je započeo s *velikim praskom* ili *Big Bangom* prije više od 14 milijardi godina; proces evolucije i prirodnog odabira omogućili su razvoj biološke raznolikosti i složenosti tokom dugog razdoblja; ljudi su dio tog procesa i imaju svog zajedničkog pretka itd.) sadrži i premise koje omogućavaju da evolucija bude, *mutatis mutandis*, mnogo bliža i monoteističkim religijama. Naime, ova inačica teističke evolucije ipak, za razliku od ateističkog evolucionizma, zadržava predstavu o ljudima kao jedinstvenim živim bićima, a što je sadržano u duhovnoj dimenziji njihove prirode koja uključuje prije svega moral (poznavanje dobra i zla), ljudsku svijest, smisao za ljepotom i iskonsku žudnju čovjeka za Bo-

24 Lennox, *God's Undertaker*, p. 103

25 Schönborn, “Predgovor”, u *Svaranje i evolucija*, Stephan Otto Horn i Siegfried Wiedenhofer (ur.), str. 20.

26 Lennox, *God's Undertaker*, p. 102.

27 Lennox, *God's Undertaker*, p. 108.

gom kojom je obilježena cjelokupna povijest njegovog postojanja.²⁸ Tako da su gotovo nepoznata razdoblja u ljudskoj povijesti u kojima čovjek nije ispoljavao snažnu potrebu za duhovnim rastom i vjerom u Boga.

Moglo bi se reći da je ova inačica teističkog evolucionizma donekle nagoviještena već u djelima nekih od najpoznatijih prirodnih znanstvenika sredinom prošlog stoljeća, kao što su Theodosius Dobzhansky, arhitekta evolucionizma sredinom prošlog stoljeća, P. Teilhard de Chardin, ugledni prirodni znanstvenik i katolički mislilac, Julian Huxley, kreator nove evolucionijske sinteze - koji je, kako se misli, *pobožanstvenio sam evolucionijski proces*²⁹ - i Stanley L. Jaki, istaknuti fizičar i benediktinski sveštenik. U njihovim djelima - uprkos mnogim otporima koji su u početku dolazili u žestokoj formi i iz same Crkve - postupno je stasavao, sticao sigurnost i prispijevao za svoju prepoznatljiviju pojavu teistički evolucionizam. Danas teistički evolucionizam ima mnogo sljedbenika među prirodnim znanstvenicima i filozofima, od kojih su najpoznatiji Francis S. Collins, široko poznat istraživač u području ljudske genetike, Kenneth R. Miller, profesor biologije na Univerzitetu Brown u SAD-u, Karl Giberson, jedan od osnivača Collinsove Fondacije BioLogos i Ian Barbour, američki fizičar, filozof i teolog koji je za svoje djelo *Ethics in an Age of Technology (Etika u dobu tehnologije)* dobio uglednu Templetonovu nagradu, koja se dodjeljuje za doprinose u istraživanju ili saznanju o duhovnim stvarnostima.³⁰

U kontekstu teističkog evolucionizma postavlja se nekoliko ključnih pitanja, kao što su: je li evolucija tačna; da li su znanstvena istraživanja života uz pomoć genetičkih alata i molekularne biologije, koja smjeraju dospjeti do njegove biti, odista spojiva sa vjerovanjem u Boga Stvoritelja; jesu li evolucija i vjera u Boga ipak međusobno udaljeni i inkompatibilni; da li znanstvenik može ostati vjeran znanosti i pri tome vjerovati u ono natprirodno; stvara li Bog na način evolucije; da li razvoj prirodne znanosti doprinosi potiskivanju vjere u Boga i rastu ateizma; da li evolucija obezvređuje čovjeka i, u osnovi, ukida svaku razliku između njega i svih drugih živih bića te, jesu li moral, samosvijest, osjećaj za Uzvišeno i lijepo produk evolucije ili ipak Božiji dar čovjeku itd.

Ova pitanja traže jasan odgovor ne samo od teologa i vjerskog učiteljstva nego i od znanstvenika. Na njih pokušavaju odgovoriti i neka od najpoznatijih imena

28 Vidi: Francis S. Collins, *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief* (New York: Free Press, 2006), p. 200.

29 Josip Balabanić, „Može li kršćanin biti iskreni pristaša teorije evolucije?“, u *Kršćanstvo i evolucija*, Nikola Bižaca - Josip Dukić - Jadranka Garmaz (ur.) (Split: Cekva u svijetu, 2010), str. 76.

30 Pored već spomenutih imena teistički evolucionizam podržavaju i neposredno mu pripadaju i mnogi drugi savremeni mislioci, prirodni znanstvenici i pisci poput Denisa Alexandera, Ernana McMullina, Keitha B. Millera, Arda Louisa, Darrela Falka, Marka Sprinklea, Marka Manna, Roberta Bishopa, Roberta O'Connora, Edwarda Davisa, Richarda Wrighta, Kathryn Applegate, Denisa Lamoureuxa, Conora Cunninghama, Jeffa Hardina i Jeffreya Schlosa itd.

teističkog evolucionizma među znanstvenicima kao što su, već spomenuti, F. Collins i K. R. Miller. Poput mnogih drugih prirodnih znanstvenika teista (T. G. Dobzhanskog, P. T. de Chardina i K. R. Millera npr.) F. Collins u svojoj izvanrednoj, mada kontroverznoj, knjizi *The Language of God (Božiji jezik)* tvrdi da nema nikakve sumnje da je evolucija istina i da je, kao takvu, treba prihvatiti, kao i to da prihvatanje evolucije nikako ne potiskuje Boga, niti dovodi u pitanje osnovne postulate religijskog vjerovanja. U tom odnosu nema mjesta za bilo kakav nesporazum, s tim da znanost i, napose, evolucijska biologija trebaju imati samosvijest o tome da ne mogu biti osnova sveg znanja, niti da mogu objasniti sve, posebno ne ljudsku svijest, moralni zakon i univerzalnu težnju čovjeka za Bogom.

Prema Collinsu vjera i znanost pripadaju različitom duhovnom redu i različitim nivoima diskursa koje ne treba dovoditi u istu ravan i izjednačavati ih. Ove diskurse treba uvažavati i paralelno ih posmatrati. Znanost se ne treba baviti pitanjima religije niti religija pitanjima znanosti, ali one trebaju biti otvorene jedna za drugu, međusobno se razumijevati i otkrivati zajednička polja saradnje.

Prihvatanjem nekoliko ključnih premisa, koje čine osnovu tipičnim inačicama teističkog evolucionizma, omogućena je sasvim dovoljna, intelektualno prihvatljiva i logički konzistentna sinteza:

Nesputan vremenom i prostorom, Bog je stvorio svemir i uspostavio zakone koji njime ravnaju. Naumljujući nastaniti taj ubogo neplodan svemirski prostor bićima Bog odabire elegantan mehanizam evolucije i stvori mikrobe, biljke i životinje svih vrsta. Važnije od svega je to da je Bog mehanizam evolucije odabrao da bi stvorio posebna stvorenja obdarena inteligencijom, znanjem o dobru i zlu, slobodnom voljom i željom da sa svojim Stvoriteljem ostvare iskren odnos.³¹

Ovdje izrečen stav, uvjeren je Collins, u potpunom je saglasju ne samo sa savremenom prirodnom znanostju nego i sa fundamentalnim naukom velikih teoloških sistema monoteističkih religija.

(In)kompatibilnost znanosti i religije

Između znanosti i evolucije, s jedne strane, i religije, odnosno vjere u Boga, s druge, Collins ne vidi nikakav stvarni problem. Prema njegovom mišljenju smatrati da je evolucija, kao porijeklo od zajedničkog pretka, istinita i prihvatiti da proučavanje DNK osigurava najjači mogući dokaz o našoj povezanosti sa svim drugim živim bićima uopšte nije u protivriječju sa istinama religije. On je kao znanstvenik vjernik zapravo DNK - informacijsku molekulu svih živih bića - prepoznao kao Božiji jezik, koji kosmički odjekuje u savršenom skladu, eleganciji i složenosti svih organizama i cjelokupne prirode.

31 Collins, *The Language of God*, pp. 200-201.

Collins misli da je sasvim kompatibilno sa vjerom u Boga Stvoritelja istraživati samu (biološku) bit života posredstvom genetičkih alata i molekularne biologije i razumijevati ih, te da evolucija i vjera u Boga nisu međusobno suprotstavljene. Stoga istina evolucije, kao porijeklo od zajedničkog pretka, i vjera u Boga mogu, bez bilo kakvog unutarnjeg protivuriječja, ići zajedno.

Svoju tvrdnju da je evolucija istina Collins argumentira ne toliko pozivajući se na, po njemu nedovoljno sigurne, rezultate istraživanja fosilnih ostataka (kako to npr. čini R. Dawkins), koliko pozivajući se na istraživanja DNK, koja sadrže nedvojbene dokaze o povezanosti ljudskog bića sa svim ostalim živim bićima što, po njegovom mišljenju, može biti dio Božanskog nauma stvaranja. Istražujući DNK Collins je otkrio tajnu ljudskog genomskeg koda, koji sadrži najveličanstveniji od svih jezika - "Božiji jezik". Ovim otkrićem raskrivena je knjiga napisana na jeziku dezoksiribonukleinske kiseline, koji jest Božiji jezik. Prije ovog otkrića jezik DNK poznao je samo Bog i niko više, a nakon njih (otkrića) on postaje i nama poznat. O ovom svom nesvakidašnje uzbudljivom duhovnom iskustvu Collins kaže:

Osjetio sam neizrecivo strahopoštovanje zagledajući se u tu najvažniju od svih biloloških knjiga, koja je napisana na jeziku koji sasvim nedovoljno razumijemo. Biće nam potrebna desetljeća, možda i stoljeća kako bismo razumjeli ono o čemu nam ona govori. S njom smo kročili na potpuno novo tlo.³²

DNK, kao informacijsku molekulu svih živih bića, Collins vidi kao čudesni jezik kojim je sam Bog progovorio o postanku života, a otmjenost i složenost naših organizama i cjelokupne prirode kao izraz Njegovog božanskog plana. Na ovim svojim postavkama on zasniva uvjerenje da teorija evolucije i na njoj zasnovano savremeno shvatanje znanosti nisu inkompatibilni sa religijom i vjerom u Boga, nego, naprotiv, da su sasvim uskladivi i da ih je moguće dovesti u odnos blagodarne pomirenosti i potpune harmonije. Budući da je F. Collins uvjeren da ne postoji ni jedan razlog zbog kojeg bi znanost i religija bile u nesporazumu i međusobno se sukobljavale, on je mogao u sebi, bez ikakvog osjećaja protivriječja i ambivalencije, pomiriti znanstvenika i vjernika.

Za razliku od znanstvenika ateista koji smatraju da znanost ne ostavlja prostor za religiju i vjeru u Boga Collins misli da nam znanost zapravo otkriva Boga i vodi k Njemu, kao i to da Bog nije opasnost za znanost, nego joj čini podršku i jeste njenim osnaženjem. S druge strane, ni znanost nije opasnost za religiju i vjeru u Boga. Bog je ustvari znanost učinio mogućom. (*Science is not threatened by God; it is enhanced. God is most certainly not threatened by science; He made it all possible*).³³

32 Collins, *The Language of God*, pp.123-124.

33 Collins, *The Language of God*, p. 233.

Prema Collinsovom mišljenju odnos između znanosti i religije jedno je od najodsudnijih pitanja našeg opstanka; u njihovim dobrim međusobnim odnosima gnijezde se *naše nade i radosti i ustanovljuje izvjesnija budućnost našega svijeta*.³⁴ Danas se, prema Collinsu, stvara lažan utisak da su znanost i religija u sukobu, što se može razaznavati istovremeno kao znak koji upozorava i opominje, ali i kao jedna od najvećih tragedija našeg vremena. Svoju teoriju o *gradnji mira* i ostvarenju konačnog sklada između znanosti i religije označio je karakterističnom sintagmom – *BioLogos*.

BioLogos kao nova epistemološka konstelacija

Uvažavajući kritike teističkog evolucionizma, koje nisu samo formalne naravi, i imajući na umu neke, imanentne mu, semantičke diskrepance, Collins predlaže da se umjesto pojma teistički evolucionizam uvede pojam *BioLogos*, što bi bilo intelektualno produktivnije, ali i mnogo bliže ne samo znanstvenicima nego i vjernicima.

Znanstvenici će prepoznati *bios* kao grčku riječ za ‘život’ (korijen riječi za biologiju, biohemiju itd.), i *logos* kojim se na grčkom označava ‘riječ’. Za mnoge vjernike riječ je o sinonimu za Boga, kako je to snažno i poetično izraženo u Proslavu Evanđelja po Ivanu: “U početku bijaše Riječ i Riječ bijaše s Bogom, i Riječ bijaše Bog” (Ivan 1:1).³⁵

BioLogos je interesantne i, za znanstveno-tehnološku epistemologiju, neuobičajene semantičke strukture; njega ne ispunjava logika racionaliteta i znanosti, nego duhovna logika srca, uma i duše. Collins izražava uvjerenje da je Bog izvor sveukupnog života i da je život izraz volje Božije.³⁶ *BioLogos* nije znanstvena teorija, ali je znanstveno i duhovno najprikladniji model u debati između znanosti i religije i kao takav je uspješna alternativa ateizmu, agnosticizmu, kreacionizmu i inteligentnom dizajnu. Collins se upravo ovim, međusobno sukobljenim i za svagda nepomirljivim, formama svijesti suprotstavlja svojom teorijom. Prema J. Lennoxu, koji prihvata mnoge Collinsove argumente u odbrani religije i vjere u Boga, (Bio) Logos je zacijelo i najprikladniji izraz onoga što je fundamentalna ideja inteligencije koja dizajnira,³⁷ odnosno Boga Stvoritelja kako ga razumijeva kršćanstvo.

Collins misli da je njegova inačica teističkog evolucionizma dovoljno čvrsto epistemološki zasnovana i da je sposobna dati odgovore na mnoga zagonetna pitanja te

34 Collins, *The Language of God*, p. 234.

35 Collins, *The Language of God*, p. 203.

36 Collins, *The Language of God*, p. 203.

37 Lennox, *God's Undertaker*, p. 121.

omogućiti znanosti i vjeri da se međusobno osnažuju kao dva čvrsta stuba koja podupiru građevinu koja se zove Istina.³⁸ On smatra da je upravo u pojmu njegovog *BioLogosa* teistički evolucionizam stekao svoj istinski oblik te da je on njegov intelektualno najkonzistentniji i duhovno najprihvatljiviji izbor, koji neće prestati vrijediti ili biti doveden u pitanje nekim budućim znanstvenim otkrićem.

Prema Collinsovim stavovima i osobito njegovoj ideji *BioLogosa* pokazao je razumijevanje i stanovite simpatije i papa Benedikt XVI., koji mu je odao priznanje time što je omogućio da postane članom jedne od najuglednijih znanstvenih akademija, Papinske akademije znanosti. Takođe bi se moglo reći da je Papa Collinsovu ideju *BioLogosa* donekle i sam – manje-više posredno – afirmirao. On je često isticao, u kontekstu govora o stvaranju, životu i evoluciji da je najvažnija tema *Logos*, odnosno stvarateljski razum, čiji je svijet vremeniti oblik njegovog vlastitog dovršenja-ispunjenja.³⁹

Fondacija “BioLogos”

Da bi omogućio potpunije ostvarenje koncepta *BioLogosa* i osnažio njegov uticaj Collins je - nakon objavljivanja svoje knjige “Božiji jezik” - sa grupom znanstvenika, teologa i filozofa osnovao istoimenu Fondaciju. Fondacija je trebala biti podrška teističkom evolucionizmu i služiti prepoznavanju i promociji harmonije između znanosti i religije.

“BioLogos” želi biti u funkciji prevladavanja svakog nesporazuma na relaciji znanost i religija, afirmirati dijalog i otkrivati zajednička uporišta za usklađivanje odnosa između njih. On teži kreirati svjetonazor koji je zasnovan na ovim dvjema glavnim makrostrukturama svijesti i omogućiti da znanost i vjera koegzistiraju u miru. U istom smislu “BioLogos” se zalaže i za kredibilnu sintezu između stvaranja i evolucije. Fondacija okuplja krug značajnih kršćanskih intelektualaca, znanstvenika, biblijskih stručnjaka, filozofa, teologa, pisaca i kršćanskih sveštenika koji svjedoče zabrinutost zbog duge historije nesklada i čestih nesporazuma između znanstvenih otkrića i velikog dijela kršćanskog nauka. Članovi Fondacije nastoje pokazati da znanost i vjera ne moraju biti međusobno isključivi i svoju misiju ostvarivati međusobno se suprotstavljajući. Oni vjeruju da je Biblija sveta knjiga kršćanstva, ali i da evolucija, ukoliko se pravilno razumije, najbolje opisuje Božije stvaranje o kojemu, na poseban način i u kategorijama svojstvenim znanstvenom jeziku i sama govori. Središnji stav koji fondacija “BioLogos” afirmira jeste: Bog je započeo proces evolucije, čineći ga odgovornim za porijeklo i Biblija nije historijska priča čiji tekst treba čitati doslovno, odnosno literalistički kako to

38 Collins, *The Language of God*, p. 210.

39 Schönborn, “Predgovor”, u *Stvaranje i evolucija*, Stephan Otto Horn i Siegfried Wiedenhofer (ur.), str. 13

npr. misle kreacionisti i konzervativni kršćanski teolozi. Stoga je ona posvećena i traganju za novim mogućnostima savremenog, kontekstualno šireg i intelektualno produktivnijeg čitanja i razumijevanja ne samo biblijskog teksta nego i znanstvenih postignuća, te detektiranju mogućih polja njihove interferencije.

Fondacija "BioLogos" suprotstavlja se kreacionistima i pristalicama inteligentnog dizajna, takođe i filozofima i znanstvenicima ateistima i razvija kritičan odnos prema njihovim stavovima, osobito onim koji dolaze iz kruga "novih ateista".⁴⁰ Kada je riječ o budućem odnosu između znanosti i religije Collins je nedavno - a to se dogodilo na konferenciji u Baltimoreu prošle godine – uputio još jednu, moglo bi se reći, smjelu poruku. Naime, ustvrdio je da je moguća *sinteza prirodne znanosti i vjere*.

Kenneth Miller i njegov prilog proširivanju horizonta razumijevanja teističkog evolucionizma

Kenneth Miller, prirodni znanstvenik, poznati teistički evolucionista i ugledni član Fondacije "BioLogos", sa Collinsom dijeli mnoga zajednička stanovišta. On takođe želi ukazati na kompatibilnost između prirodne znanosti i religije, uspostaviti mir i međusobnu saradnju između njih. On pripada onom krugu teističkih evolucionista koji izražavaju potpunu fascinaciju Darwinom i koji u cjelosti prihvata njegovu teoriju evolucije. To, dakako, implicira i prihvatanje stava da je evolucija nasumična i neusmjerena, što je teško dovesti u vezu sa Božijim djelovanjem u svijetu. Uprkos toj, posmatranoj sa stanovišta monoteističkih religija, očitoj logičkoj diskrepanci, prema Millerovim uvidima ne postoji bilo kakvo suštinsko protivrjeđe između Darwinove teorije i vjere u Boga. Štaviše, on smatra da Darwinova teorija evolucije može obogatiti našu vjeru i opskrbiti je novim i dubljim značenjima te u mnogim aspektima biti „ključ za razumijevanje našeg odnosa s Bogom“.⁴¹ Stoga Darwinova teorija evolucije nikako ne može biti prilog slabljenju religije i iščezavanju ideje Boga nego, naprotiv, ona može biti samo u službi njihovog osnaženja.⁴² Ispravno shvaćena ona „doprinosi dubini i značenju ne samo znanstvenom nego i duhovnom pogledu na svijet“. Prema tome, evolucija i vjera mogu, bez opasnosti zaplitanja u bilo kakvu vrstu epistemološke aporetike, doprinosti komplementarnoj distribuciji značenja podjednako produktivnih i obogaćujućih kako za znanost tako i za religiju.

To da se vjera i evolucija u osnovi ne sukobljavljaju i međusobno ne isključuju nego da jedna drugu podržavaju i obogaćuju ključna je postavka i Millerovog teističkog evolucionizma. Ovoj ideji on je posvetio i svoju najpoznatiju knjigu *Finding Darwin's God* (Pronalaženje Darwinovog Boga).

40 Vidi <https://biologos.org/about-us>, pristupljeno 15. 2. 2020.

41 Kenneth R. Miller, *Finding Darwin's God: A Scientist's Search For Common Ground Between God And Evolution* (New York, London, Toronto, Sydney: Harper Perennial, 2007), p. 291.

42 Miller, *Finding Darwin's God*, p. 288.

No, da bi znanost i religija mogle uspostaviti puninu međusobnih odnosa - iz kojih bi razvijale saradnju, obogaćivale se i podržavale - one se prethodno moraju odreći pretenzija da vladaju jedna nad drugom i da se sukobljavaju. To je prema Milleru moguće ostvariti tako što će se priznati dvije odvojene stvarnosti: materijalna stvarnost, kojom se bavi znanost i koja je osnova za teoriju evolucije i duhovna stvarnost, koja je zasnovana na vjeri u Boga i koja naš život opskrbljuje vrijednostima i smislom.

Mada znanost, kako misli Miller, posjeduje one izuzetne moći posredstvom kojih prevladava kulturne, političke, čak i religijske razlike - što je dio njezinog znanstvenog genija i metoda spoznaje - ona nema moći darivati bilo kakav smisao ili svrhu čovjeku niti svijetu kojeg istražuje. To naravno ne znači da su čovjek i svijet bez svrhe i smisla. Može se pretpostaviti da to samo znači da naša ljudska težnja da dodjeljujemo značenja, tragamo za smislom i definiramo vrijednosti nadilazi znanost i, u konačnici, dolazi izvan nje,⁴³ što ispostavlja potrebu za vjerom i, u ljudskom svijetu, čini je nužnom.

Prema Millerovom mišljenju sve velike zapadne tradicije monoteističkih religija Boga vide kao istinu, ljubav i znanje. To bi trebalo značiti da je svako povećanje našeg razumijevanja prirodnog svijeta korak prema Bogu, a ne, kako misle znanstvenici ateisti, korak dalje od Boga. Ako su vjera i razum dva najljepša Božija dara čovjeku, onda bi oni nužno trebali imati komplementarne, a ne sukobljene uloge u našem naporu da razumijemo svijet i prirodu u nama i izvan nas. Tim prije što „istinsko znanje dolazi samo iz kombinacije vjere i razuma.“⁴⁴ Kao znanstvenik i kršćanin Miller upravo tome posvećuje svoje intelektualne napore i svoje *vjerujem*.

Ipak neki Millerovi stavovi, poput stavova njegovog kolege F. Collinsa, kontroverzni su i izazivaju stanovitu zbnunjenost. Naime, iako je, kako sam tvrdi, vjerujući katolik koji ispovijeda vjeru u Boga i koji religiju brani od napada „novih ateista“, kakvim su npr. Richard Dawkins, Daniel Dennett i Stephen J. Gould, na pitanje u kakvog Boga vjeruje Miller, poput mnogih znanstvenika teista, nedvojbeno odgovara da vjeruje u Darwinovog Bog, a ne u Boga Biblije.⁴⁵ Imajući na umu Millerovu pasioniranost prema Darwinu, kao i to da je on kršćanski vjernik, njegov Boga nema izbora: On stvara posredstvom Darwinove evolucije i sâmo njegovo stvaranje je evolutivno stvaranje. On takođe ističe da intelektualno punoljetstvo, zasnovano na uvažavanju najnovijih postignuća prirodne znanosti, ne dopušta prihvatanje biblijskog izvještaja o stvaranju. Ovim svojim duhovnim nesmirenostima i stanovitim epistemološkim diskrepancama Miller ne čini sasvim rijedak izuzetak među teističkim evolucionistima.

43 Miller, *Finding Darwin's God*, pp. 267-268.

44 Miller, *Finding Darwin's God*, p. 267.

45 Miller, *Finding Darwin's God*, p. 292.

Kritika Collinsovog koncepta teističkog evolucionizma i *BioLogosa*

Collinsova ideja *BioLogosa* - koja je, kao što smo vidjeli, oformljena u koncept teističkog evolucionizma, a kojoj je imanentna težnja prevladavanja sukoba između znanosti i religije i konačno uspostavljanje sklada među njima - nije naišla na dovoljno dobar i širok prijem ni na jednoj strani, ni među filozofima i znanstvenicima (teističke i ateističke orijentacije), a niti među teolozima, crkvenom učiteljstvu i kršćanskim intelektualcima. Collinsov koncept teističkog evolucionizma bio je izložen osobito oštroj kritici u krugu kreacionista i pristalica inteligentnog dizajna.

Ne dovodeći u pitanje njegov napor da osnaži teističku evoluciju i da približi znanost i religiju, Collinsu njegovi kritičari iz kruga vjerujućih intelektualaca prigovaraju prije svega zbog teze da je evolucija mehanizam koji je Bog odabrao da bi stvorio čovjeka što se, prema njihovom mišljenju, sa stanovišta religije smatra problematičnim. Ma koliko bilo trivijalno, oni mu takođe zamjeraju zbog "groznog imena", za koje misle da je podesno za mnogovrsne zloupotrebe, prije svega od ateista i neodarvinista. Njegovi kritičari takođe pitaju: zašto je teistički evolucionizam nedovoljno poznat i tako oskudno prihvaćen?

John G. West i Jonathan Wells zagovornici inteligentnog dizajna i protivnici neo-darvinizma kritiziraju F. Collinsa zbog toga što smatra da je naš DNK *nevjerovatan scenarij, koji u sebi sadrži sve upute za izgradnju čovjeka*, te što, poput agresivnog ateiste Richarda Dawkinsa uzima „DNK smeće“ kao dokaz da su ljudska bića rezultat darvinističkog procesa, radije nego usmjerenog dizajna.⁴⁶ J. West prigovara Collinsu zbog stava da kršćani trebaju prihvatiti životinjsko porijeklo ljudi,⁴⁷ te da je *BioLogos* ili teistički evolucionizam samo još jedna teorija "Boga praznine" (*God of the gaps*) posredstvom koje se manipulira Bogom, jer se On smješta tamo gdje ne pripada i gdje nije poželjno da bude, u evoluciju. Molekularni biolog Jonathan Wells tvrdi da je sa stanovišta kršćanstva neprihvatljivo da Bog stvara koristeći se (Darvinovom) evolucijom imajući na umu da je proces koji ona podrazumijeva pun slučajnosti i slučajnih ishoda. U istom kontekstu Collinsovi kritičari pitaju da li je uopšte moguće da Bog slijedi slučajnosti i da bude odgovoran za njene ishode od kojih je jedan, u konačnici, i inteligentno biće - čovjek? Posmatrano iz kršćanskog vidika sasvim je neprihvatljivo, smatraju oni, da se Bog koristi evolucijom čija je, dakle, bitna karakteristika *slučajnost i nedovršenost*, jer Bog sve što stvara stvara iz svog Božanskog plana, sa svrhom i smislom. Stoga ni nastanak života i, osobito, stvaranje čovjeka nikako ne mogu biti nasumični i nesvrhoviti.

46 Jonathan Wells, "Why DNA Mutations Cannot Accomplish What Neo-Darwinism Requires", in *Theistic Evolution*, J. P. Moreland et al. (ed.), p. 243; John G. West, „Darwin in the Dock: C. S. Lewis on Evolution“, in *Theistic Evolution*, J. P. Moreland et al. (ed.), p. 778.

47 John G. West, „Darwin in the Dock: C. S. Lewis on Evolution“, in *Theistic Evolution*, J. P. Moreland et al. (ed.), p. 756.

Kreacionisti i pristalice inteligentnog dizajna ukazuju na to da Bog Francisa Collinsa i Kennetha R. Millera, kao vodećih predstavnika teističkog evolucionizma, nije personalni Bog kršćanstva i ostalih monoteističkih religija.

Epistemološke nedosljednosti u Collinsovom konceptu teističkog evolucionizma

Da li je Bog samo stvoritelj materije, a ne i živih bića ili da li se evolucijski procesi zbivaju sa smislom i uz Božije vođenje?

Wayne Grudem - profesor teologije i biblijskih studija, koji je po svom filozofskom stavu blizak pokretu inteligentnog dizajna – osnovne karakteristike Collinsovog teističkog evolucionizma i njegovog *BioLogosa* sažimlje u nekoliko sljedećih tačaka:

1. svemir je nastao iz ništavila, prije više milijardi godina;
2. uprkos velikim nevjerovatnostima svemir je ipak bio prilagođen pojavi života;
3. iako precizan, mehanizam nastanka života na Zemlji ostaje nepoznata; nakon što je život nastao proces evolucije i prirodne selekcije omogućio je razvoj biološke raznolikosti i složenosti tokom vrlo dugih vremenskih razdoblja;
4. jednom kada je evolucija započela nije bila potrebna posebna intervencija natprirodne Inteligencije;
5. ljudi su takođe dio ovog evolucijskog procesa i dijele zajedničkog pretka s velikim majmunima;
6. ipak, ljudi su jedinstvena bića na način koji prkosi evolucijskom objašnjenju, što upućuje na našu duhovnu prirodu. To uključuje postojanje moralnog zakona, odnosno sposobnosti razlikovanja dobra i zla te ljudsku potragu za Bogom koja, bez izuzetka, karakterizira sve kulture tokom naše povijesti.⁴⁸

Collinsa, Millera i ostale podupiratelje koncepta *BioLogosa* Wayne Grudem kritizira ponajprije zbog stava da je Bog bio stvoritelj materije, ali ne i živih bića, što znači da je Bog stvarao materiju sa tačno određenim fizičkim potencijalitetom, dovoljnim da kasnije nastanu sva živa bića bez potrebe za bilo kakvom daljnom Njegovom intervencijom u evolucijske procese. Prema ovakovrsnoj interpretaciji, Collinsov inteligentni Bog dizajnirao je svemir, pokrenuo evoluciju, ali On ne

48 Wayne Grudem, "The Incompatibility of Theistic Evolution with the Biblical Account of Creation and with Important Christian Doctrines", in *Theistic Evolution*, J. P. Moreland et al. (ed.), pp. 67-68.

upravlja prirodnim pojavama.⁴⁹ Ovakvo shvatanje učešća Boga u stvaranju materije i evolucijskom procesu interpretira se kao Collinsovo ustrajavanje na poziciji metodološkog naturalizma, koji je jedno od karakterističnih obilježja ateističkog evolucionizma. Ovoj tvrdnji korespondira i činjenica da moderna evolucijska teorija takođe zastupa stav da je sama materija evoluirala tokom dugog razdoblja u sva živa bića pri čemu nije bilo potrebno bilo kakvo Božije djelovanje.⁵⁰ Stephen Dilley ukazuje na to da osim Collinsa i mnogi drugi teistički evolucionisti, u nekom obliku, prihvataju metodološki naturalizam. Riječ je, prije svega, o članovima Collinsove Fondacije BioLogos (npr. Denis Alexander, Ian Barbour, Ernan McMullin i Keith B. Miller, Karla Giberson i Kenneth R. Miller). Dilley misli da je njihova odanost metodološkom naturalizmu, koja je ovdje otjelotvorena u *BioLogosu*, dio misije da uvjere kršćane, posebno evangeliste, da prihvate evolucijsku teoriju *ireničnu* (pomirenu) sa snažnom vjerom.⁵¹

Ovakvim pristupom se, smatraju Collinsovi kritičari, želi prije svega izbjeći sukob sa znanošću, kojoj većina evolucionista neposredno pripada, a potom i doprinijeti približavanju između znanosti i kršćanstva, u konačnici i njihovom stapanju u jedinstven horizont.

Kreacionisti i pristalice inteligentnog dizajna takođe smatraju da je teistički evolucionizam Francisca Collinsa opterećen epistemološkim ambivalencijama i očitim nedosljednostima te da je u ozbiljnom sukobu s biblijskim razumijevanjem Boga i stvaranja. U svojoj knjizi *Božiji jezik* - u kojoj, kao što smo vidjeli, gradi vlastitu teističko-evolucijsku epistemološku konstelaciju zasnovanu na *BioLogosu* - Collins, prema njihovom mišljenju, izbjegava jasno i nedvosmisleno zauzeti stav o tome je li evolucijski proces usmjeren i vođen prema nekom *telosu* ili je nasumičan i neusmjeren. Ovakva gesta nije svojstvena znanosti i čini neuvjerljivim jezik znanstvenika. Njegova tvrdnja da bi evolucijski proces *mogao biti usmjeren* može značiti da je on zapravo neusmjeren, ali da nije sasvim isključena mogućnost i njegove usmjerenosti. Prema Collinsovom objašnjenju, ukoliko se gleda iz ljudske perspektive, odnosno iz vidika prirodne znanosti, evolucija bi mogla biti neusmjerena i slučajna, ali posmatrano iz Božije perspektive ili *sub specie aeternitatis* sve je vođeno i ima svoj cilj. Prema tome, Bog bi mogao biti potpuno i intimno uključen u stvaranje i evoluciju svih vrsta, mada to nama ljudima izgleda slučajnim i nevođenim evolucijskim procesom.⁵² Očito je, kako misle kreacionisti poput Stephena C. Meyera i Johna Westa, da se Collins - da bi

49 Grudem, "The Incompatibility of Theistic Evolution with the Biblical Account of Creation and with Important Christian Doctrines", p. 68.

50 Stephen Dilley, "How to Lose a Battleship: Why Methodological Naturalism Sinks Theistic Evolution", in *Theistic Evolution*, J. P. Moreland et al. (ed.), p. 602.

51 Dilley, "How to Lose a Battleship: Why Methodologica Naturalism Sinks Theistic Evolution", in *Theistic Evolution*, J. P. Moreland et al. (ed.), p. 601.

52 Vidi: Collins, Collins, *The Language of God*, p. 205.

izbjegao neposredni sudar darvinizma i kršćanskog nauka o Božjem djelovanju - odlučio prikazati Boga kao mađioničara koji se koristi kozmičkim trikom, što ljude dovodi u zabludu i proizvodi dojam da je proces u kojem su nastali slučajan, slijep i lišen smisla.⁵³

Collinsova odbrana

Ovakovrsne prigovore Collins naravno smatra neutemeljenim i samo prividno teško rješivim. Na njih je moguće dati jednostavan odgovor, pod uslovom da Boga ne mjerimo ljudskim mjerilima i da na Njega ne projiciramo naša vlastita spoznajna ograničenja. Collins ukazuje na to da Bog, kako ga on razumijeva, nikako nije tu da popunjava praznine našega (ne)znanja, nego je On odgovor na ona oduvječna pitanja koja sebi postavljamo, poput onih: kako je stvoren svemir, zašto smo tu, šta je smisao života ili šta se s nama događa nakon smrti, a na koja znanost nema niti može imati odgovor. Collins takođe podsjeća na svoje mišljenje po kojem je prije evolucije i *velikog praska* bilo Nešto a ne ništa, a To Nešto je Bog Stvoritelj u kojeg vjeruju monoteističke religije i Koji, prema njihovom razumijevanju, brine o svijetu i svim bićima u njemu kao svom stvoriteljskom djelu. Takav Bog nije zaboravio čovjeka, nego želi stalnu komunikaciju s njim. U takvim okolnostima On je, u momentu stvaranja svemira, mogao znati i sve što budućnost u sebi skriva, kao što je formiranje zvijezda, planeta i galaksija, svu hemiju, fiziku, geologiju i biologiju, sve što je dovelo do formiranja života na Zemlji i evolucije ljudskih bića, sve do momenta u kojem mi izričemo ovu misao (ili čitamo Collinsovu knjigu), i tako unedogled. U ovom smislu može nam izgledati, tvrdi Collins, kako je evolucija proizvod slučajnosti, ali to nije Božija perspektiva, iz koje bi ishod bio u potpunosti jasno određen. Dakle, *Bog je mogao biti uključen u stvaranje svih vrsta, potpuno i intimno, makar nama iz našeg vidika, koji je sputan tiranijom linearnog vremena, to izgledalo kao slučajan i nevođen proces.*⁵⁴

Na prigovor svojih kritičara koji se odnosi na suprotstavljane premisa evolucije svetim tekstovima, odnosno njihovog usklađivanja s biblijskim izvještajem o stvaranju svijeta Collins odgovara da je rješenje u prihvatanju drukčijeg čitanja i razumijevanja svetog teksta; on smatra da je razumno da iskreni vjernik u svojim stavovima vezanim za evoluciju, u svojim shvatanjima vjerodostojnosti znanosti i temelja svoje religije odustane od doslovnog, literalističkog čitanja i umjesto toga primjeni simboličko i metaforičko, odnosno *ezoterijsko* čitanje koje obiluje mnogim unutrašnjim značenjima i dopušta mnoga različita udubljenja što omogućava da se, bez zamki protivuriječja i dubokih ambivalencija, prihvate "očigledne

53 Vidi: Meye, "Scientific and Philosophical Introduction", in *Theistic Evolution*, J. P. Moreland et al. (ed.), p. 49.

54 Collins, *The Language of God*, p. 205.

istine o prirodnom svijetu koje nam je znanost otkrila da bismo dokazali svoju ljubav prema Njemu⁵⁵. Collinsov (i naravno ne samo njegov) odgovor zasnovan je i na stavovima nekih od najmjerodavnijih srednjovjekovnih teologa kakvi su bili Toma Akvinski i biskup Oresmius; oni su zagovarali da se: *sve u Bibliji ne treba interpretirati doslovno, nego kao zorne alegorijske slike*. Ovakav pristup svetom tekstu omogućava prevladavanje sukoba između nekih od temeljnih evucijskih i religijskih doktrina, tvrdi Collins pri čemu se poziva na *Theodosiusa Dobzhanskog*, uglednog znanstvenika koji je u sebi pomirio dva, sa stanovišta scijentizirane znanosti, suprotstavljena pola: ruskoppravoslavnu vjeru i evoluciju⁵⁶ i koji na pitanje je li evucijska doktrina u sukobu s vjerom nedvojbeno odgovara da nije. Prema T. Dobzhanskom nije inteligentno sveti tekst čitati kao što se čitaju elementarni udžbenici astronomije, geologije, biologije ili antropologije. Imaginarni i nerješivi sukobi mogu nastati samo ako se svetotekstualni *simboli iskonstruiraju tako da znače ono što nikada nisu trebali značiti*.⁵⁷

Kada je riječ o prigovorima zbog relativno oskudnog prihvatanja *BioLogosa*, odnosno njegove varijante teističkog evolucionizma, Collins se dijelom slaže sa svojim kritičarima. Razlog za takvo šta on ponajprije vidi u pervertiranoj psihologiji današnjeg čovjeka, koji gubi osjećaj za mir, sklad i dobro i koji, umjesto toga, razvija sklonosti za nemir, sukobe i zlo. Tome u službi su mediji, moderne informacione tehnologije i sredstva komunikacije.

Zaključak

Teistički evolucionizma je dio novih tendencija u odnosima između prirodne znanosti i religije, a u čijem kreiranju na različite načine učestvuje značajan broj savremenih prirodnih znanstvenika, filozofa i teologa. Nastao je, uglavnom, kao odgovor na dva dominantna izazova religiji, na izazov moderne prirodne znanosti (osobito njene kvantne fizike, evucijske biologije, astronomije i astrofizike) i, sasvim neposredno, na izazove ateističkog evolucionizma. U ovom radu istražen je jedan od dva glavna vida teističkog evolucionizma, teistički evolucionizam znanstvenika i filozofa (F. S. Collins, K. R. Miller, K. Giberson, I. Barbour npr.), kojeg danas kao vlastitu epistemološku poziciju i kao dio sopstvenog pogleda na svijet, život, čovjeka i evoluciju prihvata i znatan broj teologa i crkvenih učitelja različitih kršćanskih denominacija.

Ovaj vid teističkog evolucionizma pojava je koja po svom duhu i metodama (samo)ostvarenja, pripada fenomenologiji našeg - lutajućeg, u sebe nesigurnog i

55 Collins, *The Language of God*, p. 205.

56 Collins, *The Language of God*, p. 206.

57 Vidi: Balabanić, "Može li kršćanin biti iskreni pristaša teorije evolucije?", str. 78.

osobito sklonog sinkretizmu - posmodernog doba. Riječ je o nedovršenoj i još nedovoljno stabilnoj epistemološkoj konstelaciji, ispunjenoj stanovitim kolebanjima, nedovoljno konzistentnim spojevima i unutarnjim protivuriječjima. Ipak, dragocjeni su i, dakako, korisni njegovi doprinosi u toliko potrebnom približavanju, poticanju dijalogu i, u nekoj mjeri, rekoncilijaciji dviju, sve do polovine prošlog stoljeća gotovo nepomirljivih, realnosti: religije i moderne prirodne znanosti i, unutar njih, teorija evolucije i vjere u Boga.

Za razliku od ateističkog evolucionizma prema kojem prirodna znanost i, posebno, njena evolucijska biologija ne ostavlja prostor za religiju i vjeru u Boga, teistički evolucionizam - onako kako ga npr. shvataju znanstvenici poput Collinsa i Millera - smatraju da nam znanost pomaže da otkrijemo Boga i da mu se približimo, kao i to da religija i Bog ne mogu biti nikakva opasnost za znanost, nego su zapravo njena podrška i snažna inspiracija. Stoga, prema njihovom mišljenju, ne postoji ni jedan stvarni razlog za nesporazume, međusobne sukobe i nezdrave kompeticije između znanosti i religije

Između znanosti i evolucije, s jedne strane, i religije, odnosno vjere u Boga, s druge, teistički znanstvenici ne vidi nikakavu inkonzistenciju. Štaviše, oni smatraju kako je sasvim spojivo sa vjerom u Boga Stvoritelja istraživati samu (biološku) bit života posredstvom genetičkih alata i molekularne biologije i razvijati dimenzije njihovog razumijevanja u religijskom kontekstu. Stoga, kako oni tvrde, evolucija - kao porijeklo od zajedničkog pretka - i vjera u Boga mogu, bez bilo kakvog unutarnjeg protivuriječja, ići zajedno i mirno koegzistirati.

Međutim, da bi prirodne znanosti i vjera u Boga mogle ići zajedničkim putevima i živjeti u stvarnom skladu, one se prethodno moraju odreći pretenzija da vladaju jedna nad drugom i da sukobima rješavaju međusobne nesuglasice. A to je moguće ostvariti tako što će se priznati dvije odvojene stvarnosti: materijalna stvarnost, kojom se bavi znanost i koja je osnova za teoriju evolucije i duhovna stvarnost, koja je zasnovana na vjeri u Boga i koja naš život opskrbljuje vrijednostima i smislom. Stoga se znanost ne može baviti pitanjima religije niti religija pitanjima znanosti. Umjesto toga one trebaju biti otvorene jedna za drugu, međusobno se razumijevati i otkrivati zajednička polja saradnje.

Ispunjenje ovog uslova vjerovatno će zadugo ostati samo želja teističkih evolucionista. Kako izgleda, niti će se uskoro znanost - koja je do krajnjih granica razvila svoje moći i univerzalizirala se - odreći bavljenja pitanjima religije, niti će religija, koja takođe želi vladati cjelinom znanja, ostaviti izvan dometa vlastitog bavljenja pitanja koja su navlastito znantvena.

Literatura

- Balabanić, Josip, „Može li kršćanin biti iskreni pristaša teorije evolucije?“, u *Kršćanstvo i evolucija*, Nikola Bižaca - Josip Dukić - Jadranka Garmaz (ur.) (Split: Cekva u svijetu, 2010).
- Bošnjak, Branko, *Povijest filozofije I* (Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, 1993).
- Collins, Francis S., *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief* (New York: Free Press, 2006).
- Dilley, Stephen, “How to Lose a Battleship: Why Methodological Naturalism Sinks Theistic Evolution“, in *Theistic Evolution*, J. P. Moreland et al. (ed.).
- Erbrich, O. Paul, SJ, „O problemu stvaranja i evolucije“, u *Stvaranje i evolucija*, Stephan Otto Horn i Siegfried Wiedenhofer (ur.).
- Grudem, Wayne, “The Incompatibility of Theistic Evolution with the Biblical Account of Creation and with Important Christian Doctrines“, in *Theistic Evolution*, J. P. Moreland et al. (ed.).
- Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History* (New Jersey: Princeton University Press, 2005).
- Lennox, John C., *God's Undertaker: Has Science Buried God?* (Oxford: Wilkinson House, 2009), p. 113.
- Matulić, Tonči, „Teologija i evolucijska biologija“, *Bogoslovska smotra*, 72:4 (2002).
- Meyer, Stephen C., “Scientific and Philosophical Introduction: Defining Theistic Evolution“, in *Theistic Evolution*, J. P. Moreland et al. (ed.).
- Miller, Kenneth R., *Finding Darwin's God: A Scientist's Search For Common Ground Between God And Evolution* (New York, London, Toronto, Sydney: Harper Perennial, 2007).
- Moreland, J. P., „How Theistic Evolution Kicks Christianity Out of the Plausibility Structure and Robs Christians of Confidence that the Bible Is a Source of Knowledge“, in *Theistic Evolution, A Scientific, Philosophical, and Theological Critique*, J. P. Moreland et al. (ed.) (Wheaton: Crossway Newsletter, 2017).
- Papa Benedikt XVI., „Rasprava“, u *Stvaranje i evolucija*, Stephan Otto Horn i Siegfried Wiedenhofer (ur.).
- Schönborn, Kardinal Christoph, “Predgovor“, u *Stvaranje i evolucija: kolokvij s papom Benediktom XVI.*, Stephan Otto Horn i Siegfried Wiedenhofer (ur.) (Split: Verbum, 2008).
- Schuster, Peter, „Evolucija i design. Pokušaj opisa sadašnjeg stanja teorije evolucije“, u *Stvaranje i evolucija*, Stephan Otto Horn i Siegfried Wiedenhofer (ur.).
- Spaemann, Robert, “Descendencija i intelligent design“, u *Stvaranje i evolucija*, Stephan Otto Horn i Siegfried Wiedenhofer (ur.).
- Wells, Jonathan, “Why DNA Mutations Cannot Accomplish What Neo-Darwinism Requires“, in *Theistic Evolution*, J. P. Moreland et al. (ed.), p. 243; John G. West, „Darwin in the Dock: C. S. Lewis on Evolution“, in *Theistic Evolution*, J. P. Moreland et al. (ed.).
- West, John G., „Darwin in the Dock: C. S. Lewis on Evolution“, in *Theistic Evolution*, J. P. Moreland et al. (ed.).
- Wolters, Gereon, „The Catholic Church and Evolutionary Theory: a Conflict Model“, in *Scientific Insights into the Evolution of the Universe and of Life*, Werner Arber, Nicola Cabibbo, Marcelo Sánchez Sorondo (ed.) (Vatican City: The Pontifical Academy of Sciences, 2009).

Theistic evolutionism

Abstract

Theistic evolutionism appears in several versions and each of them is evidently incomplete and, to a significant extent, internally ambivalent. Versions of theistic evolutionism arose on the ground of different understandings of God, creation, and evolution. This work deals with one of the two main versions of theistic evolutionism, namely the theistic evolutionism of scientists and thinkers, which has its most concrete appearance in Francis Collins' *BioLogos*. This version sometimes appears in the form of deism (deistic evolutionism). Its dominant feature is apparent inclination to Darwin, but also to the tradition of evolutionism which preserves a positive attitude towards religion and the idea of God.

Key words: theistic evolutionism, natural science, evolution, religion, *BioLogos*

Attitudes toward Bosniak Muslims and Kosovar Albanians and historical revisionism in the Serbian media: Reaffirming the Greater Serbia project¹

Ivan Ejub Kostić

Abstract

For this paper, we monitored three daily newspapers in Serbia, *Politika*, *Novosti* and *Informer*, for issues of direct relevance to the lives of Balkan Muslims. We identified three dominant topics: 1. Undermining the statehood of Bosnia and Herzegovina and (re)affirming the expansionist politics of Serbian nationalism; 2. “Kosovo is the heart of Serbia” and (Kosovar) Albanians are consequently an existential threat; and 3. Ideological treatment of the politics of remembrance and historical revisionism of crimes committed by Serb forces during the 1990s in Bosnia and Herzegovina and Kosovo in order to reaffirm the Greater Serbia project.

Key words: Media, Islam, Muslims, Bosniak Muslims, Bosnia and Herzegovina, Kosovar Albanians, Kosovo, Greater Serbia

¹ This paper presents the second part of a joint research project on perceptions of Islam and Muslims in Bosnia and Herzegovina and Serbian daily newspapers. The first part of this study was published as H. Karčić (2019), “Constructing the Internal Enemy: A Discourse Analysis of The Representation of Islam and Muslims in Bosnian Media”, in *Context: Journal of Interdisciplinary Studies*, Vol.6, No. 2. An integrated study will be published separately.

Introduction

For this paper, we monitored three daily newspapers in Serbia, *Politika*, *Novosti* and *Informisr*, from August 1, 2018, to August 31, 2019. Over the period, the three papers printed a total of 1,020 daily issues. Given the significant amount of data involved, we selected only newspaper articles that featured the Serbian words for “Islam,” “Muslim/s,” “Bosnia,” “Bosniak,” “Bosnian Muslims,” “Kosovo,” “Kosovar Albanians” and “Albanians”. All articles containing these keywords were then further filtered for ones on Bosnia and Herzegovina (B&H), Kosovo, or Serbia. For our paper, we randomly selected 38 articles from each newspaper for critical discourse analysis, hoping to disclose the ideological assumptions implicit in written text or oral speech.² It aims to explore systematically the often opaque relationships between discursive practices, texts, and events and wider social and cultural structures, (power) relations, and processes. The number 38 yields an average of approximately three articles per month. Cumulatively, we have analyzed 115 articles, including opinion pieces, editorials, interviews, feature articles, and news reports. Our research has disclosed three dominant topics in the Serbian media: 1. Undermining the statehood of Bosnia and Herzegovina and (re)affirming the expansionist politics of Serbian nationalism; 2. “Kosovo is the heart of Serbia” and (Kosovar) Albanians are consequently an existential threat; and 3. The politics of remembrance and crimes committed by Serb forces during the 1990s in Bosnia and Herzegovina and Kosovo. The first two topics are reminiscent of narratives and the aspirations of Serbian nationalist politics from the early 1990s, which led to genocide and ethnic cleansing of the Bosniak population in B&H and the Albanian population in Kosovo. The third clearly indicates that a process of (self-reflexive) confrontation with crimes from the past has yet to begin in Serbia, where historical facts remain distorted by a continuing historical revisionism that avoids responsibility for crimes and cherishes the idea of Greater Serbia as a legitimate aim and the aspirations of Serbian nationalist politics as something to be accomplished in either the near or distant future. In such a socio-political atmosphere, created and fostered in the media, Bosniak Muslims, Albanians, and other Muslim members of ethnic minorities in Serbia feel extremely unsafe, more or less second-class citizens.

2 S.L.T. McGregor, *Critical Discourse Analysis: A Primer* (Halifax: Mount Saint Vincent University, 2010).

I. Bosnia and Herzegovina and the (Re)Affirmation of the Expansionist Politics of Serbian Nationalism

Attempts to undermine B&H and see part of its territory secede and ultimately be annexed by Serbia have historically had serious repercussions for the Muslim population of B&H and the Sandžak region. Since the mid-19th century, the Serbian national idea of a Greater Serbia, which seeks to integrate all territories inhabited by Serbs (part of Croatia, B&H and Kosovo) within a single state, has led to mass casualties and the expulsion of Muslim populations. When the Serbian national identity was being formed, Serbian national ideology was not yet fully focused on expelling and physically eliminating all Muslims, seeking rather to assimilate them in line with Herder's principle of "culture and language". In the years that followed, however, and in particular during the Balkan Wars and World War II, the idea of assimilation was largely replaced by brutal killing campaigns carried out by Orthodox Serbs against Muslim population in eastern B&H, the Sandžak and Kosovo. This was when the first tracts and books were written openly advocating the physical elimination of Muslims from territories that the Serbian national ideology held belonged to Serbia. Striking examples of the promotion of such ideas include *The Expulsion of the Arnauts* by Vaso Čubrilović,³ which exhibited a pathological intolerance of Albanians, and *Homogeneous Serbia* by Stevan Moljević, ideologist of the Chetnik movement, a tract admired by Dragoljub Draža Mihailović, leader of the Yugoslav Army in the Homeland during World War II.⁴

The Greater Serbia idea was only partially realized during the Balkan Wars and World War II, but it reappeared with the disintegration of Yugoslavia under the populist and nationalist regime of Slobodan Milošević, which came to power in Serbia in 1989. Under Milošević's regime, Serbia decided to launch military strikes and attack the internationally recognized states of Slovenia, Croatia and Bosnia and Herzegovina. In B&H, the Bosnian Serbs, led by Radovan Karadžić, since convicted for war crimes, and with the assistance of the Serbian regime in Belgrade, decided to employ the same methods of ethnic cleansing and genocide

3 Vaso Čubrilović, *Isterivanje Arnauta* (1937). Čubrilović wrote this pamphlet as a memorandum in the form of a proposal for a solution of the Albanian question in southern Serbia and Kosovo for the Government of Milan Stojadinović.

4 For a detailed account of crimes against Muslims by the Chetnik movement led by Draža Mihailović during World War II in eastern B&H and the Sandžak, see V. Dedijer and A. Miletić, *Genocid nad muslimanima, 1941–1945, zbornik dokumenata i svjedočenja* (Sarajevo: Svjetlost, 1990), and M. Radanović, *Kazna i zločin: snage kolaboracije u Srbiji: odgovornost za ratne zločine (1941–1944) i vojni gubici (1944–1945)* (Belgrade, Rosa Luxemburg Stiftung, Regional Office for Southeast Europe, 2015).

against the Muslim population as had been used during the Balkan Wars and World War II.

It is this context of the 1990s that must be borne in mind as we seek to understand and interpret the present-day post-conflict condition in Serbia now, as (ultra)nationalist ideology, once again the dominant political force, reaffirms itself in full vigour, especially since 2012, when power was taken by many of the same political players as had held it during the 1990s. Serbian political elites today hope to achieve the decades-old goal of securing a part of B&H and annexing it to Serbia “peacefully”. To put it in other words, their idea has been to “consolidate” the reality achieved on the ground by ethnic cleansing and genocidal politics during the wars of the 1990s and to finalize matters in a “peaceful manner”. Needless to say, such political aspirations inevitably affect the lives of ghettoized Muslims in Serbia and across the wider region, who live with a constant feeling of physical endangerment. A major role in pursuing these nationalist pretensions is played by the media, which dispute the very existence of B&H in many ways, while presenting Bosniak Muslims as essentially opposed to the identity and interests of Orthodox Serbs, as the texts selected for our qualitative discourse analysis clearly show (Table 1).

Selected Articles from the daily newspapers, *Politika*, *Novosti* and *Informer*

<i>Politika</i>	<i>Novosti</i>	<i>Informer</i>
Weekly Interview: Milorad Dodik, Chair And Serb Member Of B&H Presidency – Serbs Have Never Got Anything From Bosnia	Chair Of B&H Presidency Projects His Idea On The Map– Dodik ‘Unites’ Territories Of Serbia And Srpska	Heavy Blow For Serbia – Naser Orić Released In Sarajevo In Spite Of Evidence He Personally Slaughtered Serbs And Gouged Out Their Eyes
Weekly Interview: Mladen Ivanić, Member Of B&H Presidency From RS –Bosniaks Need A Leader To Take Historical Step Forward	National Holiday Of Republika Srpska Threatened – Bosniaks And Croats Strike At Republika Srpska	Steven Meyer, Former Head Of CIA, Supports Serbs – RS Has Right To Unite With Serbia
Last Night In Belgrade: Festival Of The Republika Srpska	SDA Demand Ordered By The West – Undermining Srpska To Cut Off Russian Influence	Russian Beasts Coming To Bijeljina
Serb People Disappearing From B&H Federation	SDA Initiative – Bosniaks Want To Undo Republika Srpska	Sabre-Rattling In Sarajevo: Naser Orić’s Follower Calls For A New War Against Serbs

Izetbegović: B&H Must Arm Itself	Novosti Exclusive –Sarajevo Makes Blacklist Of Serbs	Bakir Threatens Dodik: B&H Will Join Nato Or US Will Destroy You
Dodik: Izetbegović Must Come To His Senses Quickly Or Regret It For Long Time	Three Serbs Tortured – Brutally Beaten By Sarajevo Police	Serbs In Srpska United Thanks To NATO: Bosniaks Risking Biggest Crisis In B&H With No Way Out!
Kitarović: B&H Unstable, Controlled By Militant Isla	Dodik Tells Novosti – Džafirović Watched Executions Of Dozens Of Serbs	Bosnian Serb Leader At Gunpoint: Plan To Assassinate Dodik
Person Suspected Of Assault On US Mission In Sarajevo Arrested	RS Police File On Former Official Of So-Called Republic Of B&H Sent To B&H War Crimes Prosecutor's Office – Haris Silajdžić Suspected Of Link To Concentration Camps	Bosniaks Erect Monument To Honour Turkish Conquest Of Bosnia! Descendants Of Turkish Slaves Celebrate Invaders Of Their Land
Bosniaks Celebrate Turkish Victory At Gallipoli	Dodik Comments On Presidency Session: Rights Of Serbs Being Usurped By Bosniaks	Galijašević: Bin Laden And Gang Granted Citizenship By Advocates Of Unitary Bosnia
19% Of Young People In B&H Have Never Read A Single Book	Exclusive – B&H Chief Intelligence Officer Murdered Serbs For Fun	SDA President's Diabolical Plan: Bakir Sends Afghanis To Settle In Serbian Municipalities And Chase Serbs Out Of B&H
Jihadi Families Waiting For Housing Solution In Mostar	Rajko Petrov Nogo–Darkness Over Sarajevo	Dževad Galijašević – New York Attackers Were Citizens Of B&H
23 Years After War Still Segregation Among Schoolchildren	Our Neighbours Are Getting Us Involved In The New Zealand Massacre	Bosnia On Alert! Two Hard-Boiled ISIS Terrorists Coming Back From Syria!
Bosniaks In Mostar Infuriated By <i>Prosvjeta</i> "Stepa Stepanović" Book Award	B&H Held Hostage By Bosniaks!	Smells Like The 1990s! U.S. Infiltrating Jihadists Into B&H And Preparing Alija Izetbegović's Scenario

Table no. 1

Undermining the Statehood of Bosnia and Herzegovina

As already mentioned, the dominant narrative on B&H in the Serbian media monitored for this study consists largely of undermining the country's statehood and insisting on the goal of unifying the Republika Srpska and the Republic of Serbia at some point in the near future. In an interview for *Politika* on Sunday, June 30, 2019, Milorad Dodik, Chair and Serb member of the B&H Presidency, stated unequivocally that "Serbs have never got anything from Bosnia" which was established on "idealistic and ideological grounds" and so "can never succeed". In other words, "B&H has in fact already collapsed due to the fact that it is unfeasible as a state". Dodik also stressed that the overriding task of politicians from the Republika Srpska was to "strengthen [the entity's] sovereignty" and that "it would have been best for B&H to have split up in 1995" after the end of the war. In the same interview, Dodik referred to crimes committed in the 1990s as "myths and lies". Of the crimes that have been turned into myth, Dodik singled out the genocide in Srebrenica, which he stated was never proved at the Hague Tribunal. According to Dodik, the Srebrenica myth was created with the political purpose of "tarnishing the Serbian people" and using it as needed to provide a rationale and legitimacy for attacking Serbia, as with the NATO bombing campaign in 1999.⁵ In an interview a year earlier, Mladen Ivanić, the then Serb member of the B&H Presidency, said Serbs had to follow the example of the Kosovar Albanians "who enjoyed the status of an autonomous province for decades, while the Republika Srpska has existed for barely two decades". According to him, that is precisely where potential solutions for the future are to be found, because "what is currently unrealistic will not necessarily remain so for ever". Ivanić was of course alluding unequivocally to the secession of Kosovo from the Republic of Serbia as an example for the Serbs in the Republika Srpska to imitate patiently.⁶ An article

5 Opinion pieces featured in *Politika* reflect their authors' views. Regular contributors include Prof. Nenad Kecmanović, PhD, formerly of the Faculty of Political Sciences in Belgrade and now Political Advisor to Milorad Dodik. In his opinion pieces, like Dodik, Professor Kecmanović insists on the impossibility of Serbs surviving within Bosnia and Herzegovina due to its "centralization, unitarization, i.e. Bosniak hegemony" (*Politika*, 4 December 2018). According to him, B&H is in a "terminal phase" just like the SFRY before its breakup (*Politika*, 2nd November 2018). Also like Dodik, he denies the Srebrenica genocide, which he says "places the Republika Srpska under international anathema, ignoring the context of local Serb casualties and the political causes of the outbreak of civil war (in B&H)". In the same article, Kecmanović accuses the Bosniak leadership of falsifying the recent census to make B&H a "Bosniak/Muslim" majority state. He holds that in this process of "demographic engineering" Bosniak political elites rely on "mujahideen and Salafis" and in future will also count on "migrants from Muslim countries" (*Politika*, 9 September 2019).

6 *Politika*, 26 August 2018.

entitled “Chair Of B&H Presidency Projects His Idea On Map – Dodik ‘Unites’ Territories of Serbia and Srpska”⁷ in *Novosti* provides probably the most glaring example of attempts to achieve the unification of the Republika Srpska with the Republic of Serbia. It referred to a recent interview given by Milorad Dodik to the Serbian newspaper *Espresso* in which he not only explicitly talked about his idea of unification but provided concrete maps depicting the future state. Interestingly the maps presented by Dodik also include parts of Montenegro. Like Ivanić, Dodik emphasized that it was unrealistic to expect the unification of Serbia and the Republika Srpska to happen immediately but that the goal would be achieved at some point in the 21st century, as something of the sort is only natural, since “Serbs in B&H have always looked to Belgrade not Sarajevo”. To support these efforts, *Informer*, a daily pro-regime tabloid, published a statement by Steven Meyer, former CIA deputy chief for the Balkans, who, it claims, said in a lecture at the Faculty of Security Sciences in Belgrade that “The Republika Srpska has the right to a referendum on self-determination and to unite with Serbia if that is what it wants”.⁸

Messages asserting the unity of the Republika Srpska and the Republic of Serbia in a similar vein were also to be heard at the “Festival of the Republika Srpska” held in Belgrade. Reporting on it, *Politika* quoted Milorad Dodik as saying:

There are those who are trying to show us we are small, not worthy of making decisions about our own lives. That is why it is important we are here now in Belgrade to show you that the Republika Srpska belongs to you and to tell you that Serbia belongs to us... [and that] The Serb people today need to gather around their state and national ideas and finish what was left unfinished in the past.

Milorad Dodik finished his speech with the exclamation: “Long live Serbia, long live the Republika Srpska, long live the Serb people and long live our Orthodox Church”.⁹ In addition to directly undermining the statehood and even the existence of B&H, such irredentist statements unequivocally affirm the notion that Serb national identity is synonymous with and tantamount to adherence to the Serbian Orthodox Church. It was precisely in this context that a PEW Research Center survey conducted in 2018 showed that Serbs ranked third among European nations in believing denominational adherence to be a necessary prerequisite to membership in a national-ethnic group.¹⁰

7 *Novosti*, 9 April 2019.

8 <https://www.serbianmonitor.com/en/former-cia-director-for-balkans-steven-meyer-america-accepts-border-change-in-balkans/> (accessed on 01/10/2019)

9 *Politika*, 4 September 2018.

10 <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/12/05/how-do-european-countries-differ-in-religious-commitment/> (accessed on 01/10/2019)

Threats to the survival of the Republika Srpska and the systematic political and biological cleansing of Serbs from Bosnia

In addition to this constant undermining of B&H's statehood and promotion of the expansionist ideology of a Greater Serbia that resulted in anti-Muslim genocide in B&H and Kosovo in the 1990s, a second topic regularly brought up in the Serbian media is the alleged threat to the survival of the Republika Srpska and the physical threat posed by Bosniaks to Serbs in B&H. Articles from the above table that fall into this group include: "SDA Demand Ordered By West – Undermine Srpska To Cut Off Russian Influence"¹¹, "SDA Initiative – Bosniaks Want To Undo Republika Srpska"¹², "National Holiday Of Republika Srpska Threatened – Bosniaks And Croats Strike At Republika Srpska"¹³, "Bakir Threatens Dodik: B&H Will Join NATO Or US Will Destroy You"¹⁴, "Serbs In Srpska United Thanks To NATO: Bosniaks Risking Biggest Crisis In B&H With No Way Out!"¹⁵, "Bosnian Serb Leader At Gunpoint: Plan To Assassinate Dodik"¹⁶, "Izetbegović: B&H Must Arm Itself"¹⁷, "Dodik: Izetbegović Must Come To Senses Quickly Or Regret It For Long Time"¹⁸, "Heavy Blow For Serbia – Naser Orić Released In Sarajevo In Spite Of Evidence He Personally Slaughtered Serbs And Gouged Out Their Eyes"¹⁹, "Novosti Exclusive – Sarajevo Makes Blacklist Of Serbs"²⁰, "Serbian People Disappearing From B&H Federation"²¹, "Three Serbs Tortured – Brutally Beaten By Sarajevo Police"²².

The essential purpose of these texts is clearly to question the integrity of B&H, but in this case through the claim to victimhood and by affirming a narrative of an existential threat facing Serbs in B&H which renders survival of the Republika Srpska impossible. These texts strongly emphasize geopolitical and geo-strategic issues, insistently underlining the Republika Srpska's special ties with the Russian Federation and its opposition to B&H's membership in NATO, a goal advocated by Bosniak representatives. It is in this context that *Novosti* insists particularly on the Republika Srpska as a bastion of Russian geo-strategic interests in the region. The article "SDA Demand

11 *Novosti*, 25 January 2019.

12 *Novosti*, 25 January 2019.

13 *Novosti*, 30 March 2019.

14 *Informer*, 16 August 2019.

15 *Informer*, 14 February 2019.

16 *Informer*, 30 November 2018.

17 *Politika*, 19 November 2019.

18 *Politika*, 31 July 2019.

19 *Informer*, 1 December 2018.

20 *Novosti*, 9 November 2018.

21 *Politika*, 25 October 2018.

22 *Novosti*, 10 November 2018.

Ordered By West – Undermine Srpska To Cut off Russian Influence” presents a case taken by Bakir Izetbegović and the Party of Democratic Action (SDA) before the Constitutional Court to change the name of the Republika Srpska as an “indirect message sent by Western centres of power to the Srpska leadership to ‘loosen’ ties with Serbia and Russia, accept B&H’s accession to NATO, and recognize Kosovo”. The same text in *Novosti* includes an infographic presenting in chronological order all the attempts by Bosniak representatives to change the name of the Republika Srpska since 2004, interpreted as “much more than just renaming one of the two constituent entities”, as it would actually have a “domino effect... resulting in changes to the B&H Constitution and essentially destroying the Dayton Agreement and so nullifying everything the Serbs had accomplished through it. In other words, changing the name would mean the end of the Republika Srpska”.²³ The texts, “SDA Initiative - Bosniaks Want To Undo Srpska”²⁴ and “National Holiday Of Republika Srpska Threatened – Bosniaks And Croats Strike At Republika Srpska”²⁵, also published in *Novosti*, follow on with the same narrative. These articles similarly insist that the Republika Srpska is under direct threat of elimination by Bosniak and Croat (political) forces, which is why the Republika Srpska’s representatives must “present flagrant breaches of the Dayton Accords to the RS National Assembly” so as to “reach a decision on the future of the Republika Srpska” and “launch an initiative for secession”. With regard to these developments, Milorad Dodik was once again quite explicit in his irredentist endeavours, saying “there is no point in saying Srpska cannot secede, as Valentin Incko does. The Republika Srpska has no intention of suffering in silence, as it awaits the outcome of court proceedings. It is evident that the Bosniaks do not want anyone else in B&H and that there is no place for Serbs in it.” Informer has carried similar stories about threats to the existence of the Republika Srpska in feature articles, “Bakir Warns Dodik: B&H Will Join NATO Or US Will Destroy You”²⁶ and “Serbs In Srpska United Thanks To NATO: Bosniaks Risking Biggest Crisis In B&H With No Way Out!”, the only difference being a focus on the anti-NATO narrative rather than the Russian Federation.

It is, however, texts that highlight the physical threat to Serb survival in B&H, such as “Bosnian Serb Leader At Gunpoint: Plan To Assassinate Dodik”²⁷, “Serbian People Disappearing From B&H Federation”²⁸, and “Three Serbs Tortured – Brutally Beaten By Sarajevo Police”²⁹, which produce the most disturbing effects. In

23 *Novosti*, 25 January 2019.

24 *Novosti*, 24 January 2019

25 *Novosti*, 30 March 2019.

26 *Informer*, 16 August 2019.

27 *Informer*, 30 November 2018.

28 *Politika*, 25 October 2018.

29 *Novosti*, 10 November 2018.

the last of these articles, the *Novosti* journalist, by name Matavulj, reports on three Serbs questioned by police at a Sarajevo police station as part of an investigation into the murder of two Sarajevo police officers. The author places the entire case in a context of Bosniak ethnic and religious intolerance for Serbs, stating that the police tortured the three detainees using “electrocution” and “testicle crushing”, shouting at them “you’ll end up childless... you motherfucking Chetniks”, and that the three Serbs being interrogated were “violated with umbrellas and forced to listen to *Adhan* and to pray *Salat al-Janazah* (the Islamic funerary prayer)”. This narrative is a vulgar manifestation and continuation of such texts as “Serbian People Disappearing From B&H Federation” from *Politika*, which accuses Bosniaks from the B&H Federation of “not want[ing] to see Croats let alone Serbs in it”, while implying that they are carrying out national-ethnic engineering with the aim of “cleansing the Federation of Serbs systematically” in both a “political and a biological” sense.³⁰ The existential threat at the political level is presented in an article entitled “Bosnian Serb Leader At Gunpoint: Plan To Assassinate Dodik”, published in *Informer*. In this text, the claim is made that the Director of Coordination of B&H Police Units has issued orders forbidding the Republika Srpska Police entry to Sarajevo, which apparently suggests a covert operation aimed at paving the way for the assassination of Milorad Dodik, just as, *Informer* claims, happened at Potočari, in an incident that nearly “nearly ended in the assassination of Serbian President Aleksandar Vučić”. The same article also features an official statement from the Republika Srpska cabinet, stating that Milorad Dodik and his associates had received death threats that they would be “burned alive”.

Bosniaks as descendants of the Turks

The third group of texts listed in the above table includes those that present Bosniaks as “descendants of Turkish slaves” who, by adopting Islam, had embraced the Ottoman Empire and so “the invaders”, which is why they still celebrate the victory of the Turkish army at Gallipoli, as *Politika* and *Informer* both reported under the headlines, “Bosniaks Celebrate Turkish Victory At Gallipoli”³¹ and “Bosniaks Erect Monument In Honour Of Turkish Conquest Of Bosnia! Descendants Of Turkish Slaves Celebrate Invaders Of Their Own Land!”³² This narrative of the Bosnian Muslims as ultimate Other was used by Serbian nationalist circles during the 1980s and 1990s to frame them as bearing a threat of Islamic fundamentalism endangering Christian Europe and, so, Serbia as an Orthodox country and last defence against “Islamic invasion”. As mentioned in the introduction, it was precisely this way of presenting Bosnian

30 *Politika*, 25 October 2018.

31 *Politika*, 22 March 2019.

32 *Informer*, 10 March 2019.

Muslims as infidels and collaborators with the Ottoman occupation that led to ethnic cleansing and genocide in B&H during the Serbian attack on Bosnia and Herzegovina in 1992-1995. Perfect examples that show how present such thoughts and politics are in Serbian society and the mainstream media there, even two and a half decades after the conflict ended, are to be found in the following texts: “Smells Like The 1990s! U.S. Infiltrating Jihadists Into B&H And Preparing Alija Izetbegović’s Scenario”³³, “SDA President’s Diabolical Plan: Bakir Sends Afghanis To Settle In Serbian Municipalities And Chase Serbs Out Of B&H”³⁴, “Dževad Galijašević – New York Attackers Were Citizens Of B&H”³⁵, “Bosnia On Alert! Two Hard-Boiled ISIS Terrorists Coming Back From Syria”³⁶, “Galijašević: Bin Laden And His Gang Granted Citizenship By Advocates Of Unified Bosnia”³⁷, “Kitarović: B&H Unstable, Controlled By Militant Islam”³⁸, “Suspect For Assault On US Mission In Sarajevo Arrested”³⁹, and “Jihadi Families Waiting For Housing In Mostar”⁴⁰. All these texts aim to link B&H and Bosniak Muslims to violent paramilitary *takfir*-jihadist groups such as al-Qaeda and the Islamic State of Syria and the Levant, while at the same time “rationalizing” attempts by Bosnian Serbs to break away from a state union that is “dysfunctional” and of “questionable value”. In the text entitled “Smells Like The 1990s!...”, Dževad Galijašević, a vocal proponent of conspiracy theories and Islamophobic ideas in Serbian society, comments:

Just recall the 1990s and how wars in the Middle East were transplanted to the Balkans by the political agency of Western countries. All of this is reminiscent of that period. The United States is withdrawing its military from Syria, reducing its presence in the Middle East, while concentrating its troops and forces towards Iran and the Balkans. American forerunners have already arrived in the Balkans. ...[evident in the] soldiers of the defeated so-called Islamic State, [and B&H has] is prepared to receive them... and they will not come there unorganized.

The other texts serve basically the same purpose, using a range of topics to achieve their aim, applying various perspectives to affirm the idea that Bosnia is fertile ground for the extremist ideology of radical Islamic groups that threaten the stability of the country and the region and the safety of the Serb people. To name a few, there are allegations of links between Bosnian Muslim political parties and al-Qaeda and the individuals who perpetrated the 9/11 attacks on New York, claims of

33 *Informer*, 14 October 2019.

34 *Informer*, 27 August 2019.

35 *Informer*, 27 April 2019.

36 *Informer*, 9 March 2019.

37 *Informer*, 18 September 2019.

38 *Politika*, 31 July 2019.

39 *Politika*, 24 November 2018.

40 *Politika*, 6 July 2019.

plans by the Bosniak political ruling party to cleanse the country of Serbs and replace them with Afghan settlers, assertions about returnees from Syrian battlefields to be given a warm welcome by the Bosniak Muslims, etc. In addition to the texts listed in the table, the idea of “Islamic threat” was prominently featured as topic of the week in *Politika* on 14 July 2019, in an article entitled “The Green Transversal: The Balkan Corridor Of Instability”, which we will now analyse in more detail.

Reaffirmation of Old Anti-Muslim Tropes – “The Green Transversal: the Balkan Corridor of Instability”

“The Green Transversal” was a common term in Serbian nationalist circles in the late 1980s and early 1990s, employed to pave the way for expansionist incursions by Serb forces and forays into B&H and Kosovo. In *U.S. Policy and the Geopolitics of Jihad: The Green Transversal in the Balkans*, Srdja Trifković, a radical proponent of the theory of Islamic threat, says that “Green Transversal” can have two meanings. The first implies that the “long-term goal of Islamist ideologues, both in the Balkans and throughout the Muslim world, is to create a unified territory to include predominantly Muslim cities located along the route from Turkey in the southeast to Bosnia in the northwest”. The second, according to Trifković, relates to the threat of “increased ethno-religious self-identification in traditional Muslim communities in the Balkans”. According to Trifković, these two different concepts and aspirations are not at all mutually exclusive. They reinforce each another and pose a threat to the Serb national idea of a “Greater Serbia”. To support his thesis, Trifković cites the words of Sir Alfred Sherman, former adviser to Margaret Thatcher and founder of the Lord Byron Foundation, who claimed, during the Serbian attack on B&H, that the Muslim goal was to create a “Green Transversal” stretching from Bosnia through the Sandžak to Kosovo, to allow the Muslims to separate Serbia territorially from Montenegro and so establish a compact predominantly Muslim territorial entity. Sherman also accused the Western powers of “supporting the creation of this Islamistan”, primarily through their “close cooperation with Iran, whose aim was to establish a base on European soil for further political activities”, but also because they had enabled Turkey to engage in military actions through NATO, even though the country had abandoned Atatürk’s secular ideology for neo-Ottomanism and pan-Islamist aspirations.⁴¹ In the wake of democratic change in Serbia in 2000 and the overthrow of Slobodan Milošević and his nationalist regime, intellectuals who espoused such narratives found themselves side-lined. When the first democratic prime minister of Serbia, Zoran Djindjić, was assassinated in 2003 by members of the “Hague Lobby”, however, things started gradually to revert towards a reaffirmation of nationalist aspirations and tendencies. The

41 <http://gatesofvienna.blogspot.com/2009/05/green-corridor-in-balkans.html> (accessed on 01/10/2019)

right-wing Democratic Party of Serbia, which won power in 2004 in the first parliamentary elections after the assassination, bears a special responsibility for this turn. As a result of such developments, the intellectuals who had sown hatred of Balkan Muslims during the 1990s regained, over the following 15 years, considerable space in public discourse and the mainstream media in Serbia. This is especially true of the period since 2012, when power was seized by the right-wing populist Serbian Progressive Party, founded by former top-ranking officials of the far-right Serbian Radical Party, whose leader Vojislav Šešelj was sentenced by the Hague Tribunal to ten years in prison for crimes including incitement to persecution and the deportation and forcible displacement and resettlement of Croats from the village of Hrtkovci, in Vojvodina, in 1992.

On 14 July, 2019, the oldest and most important Serbian daily, *Politika*, published a feuilleton, “The Green Transversal: The Balkan Corridor Of Instability”, that offers an excellent example of this reaffirmation of the Serbian nationalist narrative of “Islamic threat” and insistence on the image of Bosniak and Albanian Muslims as part of a pan-Islamic conspiracy network aimed at conquering Europe. It is important to note that the feuilleton was published as the five-page *Topic of the Week* section during the anniversary week of the genocide of Bosniak Muslims in Srebrenica on 11 July 1995. The editorial board did not consider it appropriate to mark 11 July as the Day of Remembrance of the Srebrenica Genocide in any way, even though it is commemorated in countries around the world and in the institutions of the European Union and the Council of Europe. Instead it opted to feature a small piece of news on 12 July, about the commemorative rally held annually at the Potočari Memorial Centre on 11 July.⁴² In this context, given the socio-political atmosphere prevailing in Serbian society, it is difficult to believe that choosing to address the issue of the “Green Transversal” during the same calendar week was pure coincidence.

The feature on “The Green Transversal: The Balkan Corridor Of Instability” included texts on “Myth or Reality”, “The Balkan Corridor of Instability”, “Cutting Serbia and Russia off from the Mediterranean” and an opinion piece on “The

42 In July 2019, nine non-governmental organizations issued a public statement commenting that it was “shameful and disgusting” that not one Serbian state official had characterized Srebrenica as genocide since 1995, confirming the continuity of genocide denialism by the state and the society alike. The statement read, “The official politics of genocide denial is particularly reinforced by the continuous refusal of incumbent Serbian President Aleksandar Vučić and Prime Minister Ana Brnabić to call the Srebrenica crime a genocide, in which they are followed not only by politicians from the ruling coalition but a large portion of the opposition”, adding that Srebrenica genocide is a forbidden phrase for Serbian state institutions, while genocide deniers are given ample space and freedom in pro-government media. For more on the statement, see <https://www.autonomija.info/nvo-iz-srbije-shame-and-defeat-the-fact-the-official-serbia-neglect-genocide-in-srebrenica.html> (accessed on 01/10/2019).

Geopolitical Phenomenon” written by the aforementioned Srdja Trifković, with contents basically identical to those of his *U.S. Policy and the Geopolitics of Jihad: The Green Transversal in the Balkans*, analysed above. In addition to Trifković, the feuilleton also featured the Islamophobe Dževad Galijašević prominently, as interlocutor of the author of the text on “Myth or Reality”, in which he set out the goals of the Green Transversal as follows:

This idea implies that Turkey will reach out across Albania and Kosovo and Metohija, along the route that extends from Ulcinj to the Preševo Valley, thus separating Serbia and Montenegro, penetrating through the Sandžak and across Užice, to reach Sarajevo. It involves a route from Sarajevo to Istanbul, a swathe of land that will eventually encompass isolated areas that stretch from Macedonia towards the Bulgarian border and are populated by Turcophone populations. It is supposed to be a broad project of Turkey’s return to the Balkans.

Galijašević claims that this route, with B&H as its stronghold, includes “Saudi Arabian outposts and radical bases that would prove useful in causing destabilization and chaos and serve to redefine borders if necessary”. In addition to Trifković’s article and Galijašević’s expertise, the feature also included short “humorous puns” by satirist Dragutin Minić Karlo, such as “With the Serbs down there stopping Europe turning green, Europe is far from turning red in shame” and “In addition to the green transversal, there’s a white line, and it’s powdery”, along with a map entitled “The Green Transversal Route” (figure 1).



The “Green Transversal Route” map, *Politika*, 14/07/2019 (figure 1)

It was, however, the text on “The Balkan Corridor Of Instability” by Prof Milan Mijalkovski, PhD, of the Faculty of Security Studies at Belgrade University that included the most disturbing claims, framing Balkan Muslims as a security risk in the most direct and dangerous way. In the spirit of Serbian nationalist intellectuals at the turn of the century, he repeated the “mantra” that an entire project to Islamise the Balkans had begun back in the mid-1980s. He went on to recall the presence of mujahideen in the wars of the 1990s, fighting against the Serbs in B&H and Kosovo, which he then (in)directly related to Bosnian and Kosovo Muslims going to Syria today to fight for Islamic State, whose goal is “in its first phase, to reclaim everything that was once Islamic, that is, all the territory of the Ottoman Empire, including present-day B&H”. He also points unambiguously to the threat posed by Islamic terrorists in the region, especially in B&H, the Sandžak, and Kosovo, where they are free to organize and carry out serious terrorist attacks at any time.

II. “Kosovo is the Heart of Serbia”

In the introductory part of this paper, we emphasized the significance of the battle of Kosovo for the creation of Serbian national identity, which is essentially opposed to the “Turk”. The Battle of Kosovo took place on 28 June 1389 on “Kosovo Field, near where the Lab flows into the Sitnica”, not far from Prishtina, the current capital of Kosovo. During the battle, Serbian troops led by Prince Lazar Hrebeljanović, his son-in-law Vuk Branković, and Bosnian Duke Vlatko Vuković clashed with an Ottoman army led by Sultan Murad I and his sons Bajezid and Yakub Çelebi.⁴³ Reliable historical sources for the battle are scarce, which has over time left ample room for the construction and affirmation of legends and myths that stress the values of the Serb people’s “martyrdom, sacrifice and fearlessness”, while at the same time promoting a very specific religious and national symbolism. This is all expressed primarily in a very rich cycle of epic poetry on various aspects of the *Battle of Kosovo*, which dates largely from the period when the Serbian national identity was being formed in the 19th century and was therefore used as the cornerstone for building the national ideology, by combining two very powerful narratives permeated by distinct anti-Islamic sentiment, name a clerical-ecclesiastical and a national-romantic narrative. American scholar of Islam Michael Sells has defined the nationalist ideology created by amalgamation of these two narratives through his coinage *Christoslavism*. This ideology’s

43 Olga Zirojević, *Iz osmanske baštine* (Belgrade: Balkanski centar za Bliski Istok), p. 127.

main characteristic is the emphasis it puts on the Kosovo Battle as a “cosmic conflict between good and evil”, that is, a conflict between Serb Christian knights led by Prince Lazar, represented in epic poetry as embodiment of the entire Serb nation, on one side, and Muslims or Turks, characterized as “heathen” and “de-tractors of the Cross”, on the other side.⁴⁴ Identifying Prince Lazar with the entire Serb nation means his death at the Battle of Kosovo also meant the “death of the Serbian nation”, for which the Turks/Muslims were responsible. It is precisely on this basis that the role of archetypal enemy, the ultimate Other, in Serb national consciousness was transferred to those Southern Slavs who adopted Islam as their religion later on in history. Seen as having sided with the invaders, they were perceived as “race traitors” who had betrayed the “faith of their ancestors”. This is why Muslim South Slavs and Kosovar Albanians have been systematically racialized in Serb tradition and depicted as “genetically faulty” “moral freaks”. Over the centuries, such ideas have begotten a deeply ingrained urge for and obsession with revenge that Serb nationalists nurtured and directed against South Slav Muslims and Kosovar Albanians.⁴⁵ The first opportunity for revenge came after Serbia gained independence from the Ottoman Empire in 1878. From then on, the nationalist Serbian political elite systematically strove to enlarge Serbia’s territory to encompass everywhere Serbs lived and any regions they believed Serbia had an “historical” right to. The first opportunity to pursue these goals arose with the outbreak of the Balkan Wars (1912-1914) and then during and after the First World War (1914-1918). During that period, numerous atrocities and crimes were committed against the Muslim populations of central and southern Serbia, Kosovo, and the Sandžak. To this day, these pogroms remain unfortunately under-researched, especially with regard to ethnic cleansing of the Turkish population of the Balkans as the Slavic, non-Muslim nation-states of Serbia, Bulgaria, Greece, and Montenegro were being created. American historian Justin McCarthy is a leading authority on this issue and, in several works but particularly his very valuable *Death and Exile: Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims 1821-1922*, he has tried to shed light on the atrocities committed against Muslims in the Western Balkans during the 19th and first half of the 20th century. Other important sources also outline unambiguously the fate of Balkan Muslims in the early 20th century, including the Carnegie Foundation’s *Report on the Balkan Wars*, published in 1914, and the very valuable first-hand reports of Russian Marxist Leon Trotsky, who was sent in 1912 by the *Kievskaya Myslin* newspaper as its correspo-

44 Michael Sells, “Islam in Serbian Religious Mythology”, in Maya Shaztmiller, *Islam and Bosnia: Conflict Resolution and Foreign Policy in Multi-Ethnic States* (Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2002), p. 63.

45 Ivan Ejub Kostić, *Religija, verovanje i građanski identitet* (Belgrade: Balkanski Centar za Bliski istok, 2019).

ndent to cover the events of the Balkan Wars. The statistics provided by McCarthy tell us that the Muslim population on the territories that would later be incorporated into Yugoslavia dropped from 1,241,076 to 566,478, or by as much as 64 percent, between 1911 and 1923.⁴⁶ The Carnegie Foundation's Report states that 80% of Muslim villages were demolished and burned in areas where the newly established and predominantly Christian nation-states waged military operations in their effort to create "pure monoethnic states". In the case of Serbia, the pogroms occurred primarily in the south and on the territory of Kosovo and were against the Muslim Albanian population.⁴⁷ In retrospect it is clear that the ethnic cleansing of the first half of the 20th century was very similar to how Serb military, police and paramilitary formations operated in Bosnia and Herzegovina and Kosovo during the wars of the 1990s, with the unambiguous aim of ethnically cleansing those territories of Bosniak Muslims and Kosovar Albanians. In the Kosovan context, President Slobodan Milošević delivered a famous speech in Gazimestan in June 1989, on the 600th anniversary of the Battle of Kosovo, to a crowd of approximately 300,000 people. Many believe this speech heralded the bloody dissolution of the former Yugoslavia.⁴⁸ Following a series of socio-political developments in the 1990s, open conflict broke out in Kosovo in 1998, between the Kosovo Liberation Army (KLA), which sought independence from Serbia, and special forces of the Serbian Ministry of Internal Affairs (MUP) and the Yugoslav Army. The conflict soon escalated into the Kosovo War, which ended with NATO intervention in 1999 against the Serbian forces.

According to a ruling of the International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia during the Kosovo War, the Yugoslav Army and the Serbian MUP used "excessive and indiscriminate force", resulting in the destruction of villages, massacres of Albanian civilians, and their mass displacement.⁴⁹ The conflict's final epilogue came on February 17, 2008, when the Kosovo Assembly unilaterally declared independence from the Republic of Serbia.⁵⁰ The Kosovo Parliament's decision for independence and the ongoing battle over the status of Kosovo remain highly controversial issues and burning questions in political and social life

46 Justin McCarthy, *Stanovništvo osmanlijske Evrope prije i posle pada carstva* (Sarajevo, Belgrade: Center for Advanced Studies & Balkan Centre for Middle East, 2017), pp. 48-52.

47 Dubravka Stojanović, *Ulje na vodi* (Belgrade: Peščanik, 2010), pp. 263-266.

48 During his speech, among other things, Milošević famously said "We are again becoming engaged in battles and facing battles. They are not armed battles, but such things cannot be excluded yet."

49 D. Pavlica, *Savremena istorija Kosova*, available on: <https://pescanik.net/savremena-istorija-kosova/> (2011),

50 <https://www.reuters.com/article/us-kosovo-serbia/kosovo-declares-independence-from-serbia-idUSHAM53437920080217> (accessed on 01/10/2019)

in Serbia, which is why the role of archetypal enemy, imposed on the Turks from the 13th to the 19th century, has now been transferred in public discourse to the Kosovar Albanians. In other words, Kosovar Albanians have been given the role of being out to steal Kosovo – the “heart of the Serbian” nation.

After this brief contextual introduction required to allow us a deeper understanding of the motives for the strong animosity expressed towards Kosovar Albanians within the Serbian national ideology, we may now turn to our discursive analysis of the texts selected from the daily newspapers (Table 2).

Articles selected from <i>Politika</i> , <i>Novosti</i> and <i>Informer</i>		
<i>Politika</i>	<i>Novosti</i>	<i>Informer</i>
Kosovo – Fake State Founded On Terrorism	KFOR Also Backs Thaçi’s Assault	Emergency! Shqiptars Preparing Criminal Plan: Greater Albania To Be Realized By New Year
Independent Kosovo A Risk To World Peace	On-The-Scene With Representatives Of Our People In Gjakova: Albanians Aim To Eradicate All Serbian Traces	Great Menace Lurking! Shqiptars Plotting Diabolical Plan Against Serbia: Revolt Underway In Preševo
Greater Albania By Back Door	West Threatens Serbia: Set Foot In Kosovo And You Will Be At War With NATO	Emergency! Shqiptars On Rampage Over Kosovo And Metohija: Shqiptars Attack Serbs Using Teargas And Bats
Rama: Strategy For Albanian Unification By 2025	CIA Arming Albanians	Extreme Danger! West Openly Supports Albanian Extremists: Ustashe Train Shqiptars For Assault On Serbian Border
Vučić Comments On Kosovar Albanian Platform – Get That Paper Out Of My Sight, You Prishtina Thugs	Vučić Receives Lynch Threats Just Like Djurić	Alarming! Shqiptars Set Date For Attack On Serbs: War In Kosovo To Begin On 15 December
Vučić: Kosovar Army Could End In Tragedy	EULEX And KFOR Tolerate KLA War Veteran Shoot-Outs	Northern Macedonia Overrun By Shqiptars
Debate Of The Week: Marko Djurić, Head Of Office For Kosovo And Metohija: KFOR Must Disarm Kosovar Paramilitaries	Pacoli’s Government Led By Kiddie-Killer	Prishtina Assembly Working Against Peaceful Solution With Belgrade: Shqiptars Declare War On Serbia!
Vulin: Paramilitary Formations Formed In Kosovo	Ramush Defends ‘Borders’ And Calls For War	Vučić Not Bluffing: Will Send Army To Kosovo

Kosovo Paramilitary Pushes Region Over Edge	Serbs Shot At, Old People Beaten Up	Serbs In Kosovo Still Being Tortured By Shqiptars!
Western Balkans Operation Flash Preparation For Northern Kosovo	Vučić Comments On Moves By Prishtina: They Want To Cleanse Kosovo Of All Serbs	Danger! Madmen From Prishtina Getting crazier: Shqiptars Want War
West Gives Green Light For New Attack On Northern Kosovo And Metohija	Albanians And KFOR Train To Attack Serbian Tanks	They Really Want To Start A War! Haradinaj And Thaçi Threaten New Round Of Arrests In Northern Kosovo
Prishtina Special Forces Terrorize Northern Kosovo And Metohija: Brutal And Indiscriminate Attack On Serbs, Dozens Beaten Up, Four Injured	Minister Vulin In Beijing Warns About Threats To Peace And Stability In This Part Of Europe: Greater Albania Will Set The Balkans On Fire	Shqiptars Have Diabolical Plan: Assault On Northern Kosovo Planned For June 5?!
Ana Brnabić: Prishtina Discriminates Against Anything Serbian	Combat Readiness Of Armed Forces Raised To Highest Level: Serbian Army Ready To Fight!	Horror! Terrorists' Wicked Plans In Kosovo: Shqiptars Planned To Slaughter Serbs
Stefanović: Prishtina Aim Is To Expel Serbs From Kosovo And Metohija	ROSU Assault: They Threatened To Open Fire On Us	Realization Of Criminal Project, Serious Provocation From Peć: Shqiptars Create Greater Albania
Prishtina Has Started To Carry Out Economic Ethnic Cleansing	New Weapon Of The Great Powers: Creating A Kosovar Orthodox Church	Two Devils Join Forces: Milo And Thaçi Usurp Serbian Churches
Serbia Considers Using Military In Kosovo And Metohija	Perfidious Action By Government In Prishtina: Serbian Churches Turned Into Catholic Temples	Serbian Church Under NATO Attack
Next Year In Prizren	KLA Was Terrorist International: Jihadists From Košare On Killing Spree In London	Shqiptars Want To Occupy Northern Kosovo Before Hillary Clinton's Visit On June 12, While Putin's Intelligence Officers Claim Shqiptars From ISIS Engaged For Action

Table 2

Kosovo as a Fake State

Unlike the texts dealing with Bosnia and Herzegovina, which are primarily aimed at undermining its statehood, the language employed in the media in the case of Kosovo and the Kosovar Albanians is openly warlike and as such constantly fosters a sense of instability and a pre-war atmosphere in both Serbia and Kosovo. Such writings may naturally have unpredictable consequences for the region and for the integration of Kosovar Albanians living in Serbia proper. It is of particular importance to note the openly belligerent statements coming from top-ranking officials of the Republic of Serbia, including the President Aleksandar Vučić, Prime Minister Ana Brnabić, Defence Minister Aleksandar Vulin, and Interior Minister Nebojša Stefanović. Before turning to their statements, however, one should note how the Serbian media present the idea of an independent state of Kosovo. In texts such as “Kosovo – A Fake State Founded On Terrorism”⁵¹, “Independent Kosovo Risk To World Peace”⁵², “Greater Albania By Back Door”⁵³, “Rama: Strategy For Albanian Unification By 2025”⁵⁴, and “Realization Of Criminal Project, Serious Provocation From Peć: Shqiptars Creating Greater Albania”⁵⁵, the state of Kosovo is pictured as a “fake” and “criminogenic entity” thanks to the activities of the separatist and terrorist organization that is the Kosovo Liberation Army (KLA), which “financed itself from human trafficking, narcotics, weapons and organ trafficking” during the war. There is also a constant insistence that Kosovo’s independence is actually only a first step towards achieving the ultimate goal, the establishment of a “Greater Albania” by unification of the territories of Kosovo and Metohija and Albania. The arguments published in *Politika* on 27 November 2018 to support such claims include the words of Albanian Prime Minister Edi Rama, who presented the concept of a “national project for the unification of Albania and Kosovo, and called on Ramush Haradinaj, at the time Kosovar Prime Minister, to start developing a common strategy for the unification of Albanians by 2025” at a joint meeting of Albanians from Kosovo and Albania. Such articles on the potential creation of a “Greater Albania” provide strong support for the thesis put forward for decades by nationalist Serbian circles insisting that the goal of Kosovar Albanian separatism is to unification with Albania in a single state. In this way, the narrative of the Serbian nationalist intellectuals is given extra weight, while presenting itself as a kind of “prophecy”.

51 *Politika*, 24 November 2018.

52 *Politika*, 1 July 2019.

53 *Politika*, 8 August 2019.

54 *Politika*, 26 November 2018.

55 *Informer*, 27 November 2018.

Kosovo Albanians as Existential Threat

As well as being presented in the media as a “criminogenic creation”, Kosovo is also regularly written about as a territory where Serbian heritage, medieval Orthodox monasteries, and the Serbian population generally are threatened by the Prishtina authorities and Kosovar security intelligence services, which, with the tacit support of Western countries, are carrying out systematic aggression against Serbs in Kosovo with the aim of ethnically cleansing them. The number of texts conveying such messages is extremely high and they serve to create an atmosphere of profound indignation among Serbs living in Serbia, as well as national homogenization that could potentially be used to mobilize the Serb population should military force be employed and armed conflict with Kosovar Albanians break out again.⁵⁶

As already noted, these accounts acquire additional weight in the light of statements made by top government officials of the Republic of Serbia, who directly threaten war or the use of force against Kosovo. Such statements were especially frequent in November and December 2018, after information emerged that the Kosovan Security Forces were being transformed into a Kosovan Army. President Vučić commented that, if this were to happen, “Serbia will find itself in a hopeless situation”, implicitly telling the public what Serbian Prime Minister Ana Brnabić had already stated openly on November 6, 2018, viz. that if a Kosovan Army were formed Serbia would “consider using military force to prevent any new ethnic cleansing of Kosovo Serbs”. The Prime Minister’s statement was followed by statements by other senior Serbian officials, such as Defence Minister Aleksandar Vulin, who said “it is clear to everyone that the Kosovan Army is not an army but a terrorist organization” with only one goal, “to clash with Serbia and Serbs”, adding “that it may have grave consequences and jeopardise the security of the entire region”. These statements by Brnabić and Vulin

56 Texts from Table 2 foreground the vulnerability of Serbs in Kosovo and the risk of ethnic cleansing and so help create a febrile atmosphere in Serbia. The following texts spread this kind of victimhood propaganda: “Vučić Comments On Moves By Pristina: They Want To Cleanse Kosovo Of All Serbs” (*Novosti*, 22 November 2018), “On-The-Scene With Representatives Of Our People In Gjakova: Albanians Aim To Eradicate All Serbian Traces” (*Novosti*, 2 September 2018), “Horror! Wicked Plans Of Terrorists In Kosovo: Shqiptars Planned To Slaughter Serbs” (*Informers*, 26 July 2019), “Serbs On Kosovo Still Tortured By Shqiptars!” (*Informers*, 15 Jun 2019), “Emergency! Shqiptars On Rampage On Kosovo And Metohija: Shqiptars Attack Serbs Using Teargas And Bats” (*Informers*, 4 May 2019), “Ana Brnabić: Prishtina Discriminates Against Anything Serbian” (*Politika*, 20 November 2018), “Stefanović: Prishtina Aims To Expel Serbs From Kosovo And Metohija” (*Politika*, 11 December 2018), “Prishtina Has Started To Carry Out Economic Ethnic Cleansing” (*Politika*, 22 November 2018), “Serbs Shot At, Old People Beaten Up” (*Novosti*, 29 May 2019).

were followed by basically identical messages from Marko Djurić, the Head of the Office for Kosovo and Metohija, and Interior Minister Nebojša Stefanović, who both accused the Kosovo authorities of systematically striving to expel Serbs and labelled the Kosovo Army “paramilitary”, just as their fellow government officials had done. Another thing to provoke uproar among Serbian officials was the decision by Kosovo officials in November 2018 to impose a 100% tariff on Serbian exports to Kosovo. Following this decision by the Kosovo authorities, negotiations on normalizing relations between Serbia and Kosovo, mediated by EU officials, were suspended.⁵⁷

Indeed, the European Union, as mediator in the dialogue, and the United States are framed as pursuing “anti-Serb ideas” and supporting the “war” against the Serbs by arming the Kosovar Albanian security forces and providing logistical and military assistance for their operations in the north of the country. Units of the Kosovo Force (KFOR) and the EU Rule of Law Mission in Kosovo (EULEX) are presented as destabilizing agents whose aim is to help the Kosovo authorities in Prishtina meet their goals to the detriment of Serbs and their rights.⁵⁸

Media coverage also plays on the religious feelings of readers. In the texts, “Serbian Church Under NATO Attack”⁵⁹, “New Weapons Of The Great Powers:

57 Texts from Table 2 that (in)directly contribute to the warmongering atmosphere, whether by reference to potential threats of attack by Kosovar Albanians against Serbs living in northern Kosovo and Serbia or threats that Serbia may use its military might against Kosovo, include: “Serbia Considers Using Military On Kosovo And Metohija” (*Politika*, 6 September 2018), “Vučić Not Bluffing: Will Send Army To Kosovo” (*Informer*, 30 May 2019), “Combat Readiness Of Armed Forces Raised To Highest Level: Serbian Army Ready To Fight!” (*Novosti*, 30 September 2018), “Vučić: Kosovar Army Could End In Tragedy” (*Politika*, 20 October 2018), “Debate Of The Week: Marko Djurić, Head Of Office For Kosovo And Metohija: KFOR Must Disarm Kosovar Paramilitaries” (*Politika*, 9 December 2018), “Vulin: Paramilitary Formations Forming In Kosovo” (*Politika*, 13 November 2018), “Kosovo Paramilitaries Push Region Over Edge” (*Politika*, 5 December 2018), “Danger! Madmen From Prishtina Getting Crazier: Shqiptars Want War” (*Informer*, 19 May 2019), “Prishtina Assembly Working Against Peaceful Solution With Belgrade: Shqiptars Declare War On Serbia!” (*Informer*, 8 March 2019), “Great Menace Lurking! Shqiptars Plotting Diabolical Plan Against Serbia: Revolt In Preševo Under Way” (*Informer*, 1 July 2019), “Extreme Danger! West Openly Supports Albanian Extremists: Ustashe Train Shqiptars To Assault Serbian Border” (*Informer*, 4 Jun 2019), “Alarming! Shqiptars Set Date For Attack On Serbs: War In Kosovo Will Begin On 15 December” (*Informer*, 4 December 2018).

58 The following texts from the table affirm this narrative: “EULEX And KFOR Tolerate KLA War Veterans Shoot-Outs” (*Novosti*, 11 September 2018), “West Threatens Serbia: Set Foot In Kosovo And You’ll Be At War With NATO” (*Novosti*, 4 October 2018), “CIA Arms Albanians” (*Novosti*, 5 December 2018), “Western Balkans Operation Flash Preparation For Northern Kosovo” (*Politika*, 2 April 2019), “West Gives Green Light For New Attack On Northern Kosovo And Metohija” (*Politika*, 12 Jun 2019).

59 *Informer*, 22 July 2019.

Creating A Kosovar Orthodox Church”⁶⁰, “Perfidious Action By Government in Prishtina: Serbian Churches Turned Into Catholic Temples”⁶¹, and “Two Devils Join Forces: Milo And Thaçi Usurp Serbian Churches”⁶², the claim is made that the Kosovo authorities, helped by NATO and Western countries, have plans to “steal” Serbian monasteries and churches, including some of the oldest and most significant temples of the Serbian Orthodox Church, like the monasteries of Gračanica (erected in 1321) and Visoki Dečani (1335) and most important of all, the monastery of the Patriarchate of Peć, which served as seat of the Serbian Orthodox Church from 1346-1463 and 1557-1776 (under Ottoman rule). These monasteries have great emotional value for Orthodox Serbs, who regard them as a pillar of their religious and national identity, which is why such media accounts can incite popular indignation and anger against Kosovar Albanians and especially Islam. In this context of fake media coverage of the potential “theft” of churches or attacks on them, it is appropriate to recall how the Belgrade Bayrakli Mosque was set on fire in retaliation for a number of Serbian monasteries in Kosovo attacked in 2004.

Kosovo Liberation Army: radical paramilitary jihadists

Texts linking the KLA to radical paramilitary *takfir*-jihadist organizations and Islamic State of Syria and the Levant (ISIL) aim to place Islam in a confrontation with Orthodox Christianity and Serbia, which in turn are framed as forces standing in defence of a Christian Europe unaware of the lurking danger from Muslims. An article in *Novosti* entitled “KLA Was Terrorist International: Jihadists From Košare On Killing Spree In London”⁶³ includes the claim that “Mujahideen led by al-Zawahiri, bin Laden’s right-hand man” responsible for “massacres in Britain, Belgium, Israel, France and Syria” fought against Serbia in the 1990s. The same text includes the claim that the KLA was trained by the CIA, Green Berets, and the SAS Regiment of the British Special Forces during the 1990s. The text ends with the conclusion that Western countries’ cooperation with “Islamic terrorists” in Kosovo “backfired on them” on September 11, 2001, and again in 2005 with the bomb attack on the London underground. Another article, “Assault On Northern Kosovo Planned For June 5?”⁶⁴, in *Informer*, has the claim that “Shqiptars” from ISIL “joined Kosovo ROSU special forces, which have the consent of the US Administration and backup training of official Albanian troops to invade the north of Kosovo”, where the Serbian population is in the majority.

60 *Novosti*, 7 September 2018.

61 *Novosti*, 7 June 2019.

62 *Informer*, 15 June 2019.

63 *Novosti*, 9 April 2019.

64 *Novosti*, 23 April 2019.

III. Memory Politics and Crimes Committed in the 1990s in B&H and Kosovo

The politics of remembrance is strongly emphasised in the monitored media. In particular, it plays on readers' feelings by insisting on the (nationalist) politics of remembering Serb victims, taken to include not only those of the 1990s but also of the distant past, especially from World Wars I and II. It is worth noting the key role that the politics of remembrance play in creating both the present and the future. Nenad Dimitrijević offers three possibilities for how a collective or group can relate to its past: a) to promote official memory, based on officially established truth; b) to affirm the politics of oblivion and espouse the ideology of a new beginning; or c) to adjust the past to particular political, social and cultural goals.⁶⁵ The last of these three possibilities has been the dominant pattern in Serbia ever since Slobodan Milošević came to power in 1989. That is when the politics of remembrance and of the past itself came increasingly to be deployed in very brutal ways for the fulfilment of the goals of the Serbian expansionist national ideology and the "rationalization of intolerance". Using the politics of remembrance in this way in the 1990s led to genocide and the ethnic cleansing of Muslims in the B&H and Kosovo.

Attitudes towards the Serbian nationalist ideology and its (ab)use of the politics of remembrance did not change substantially even after the democratic changes of 2000, when Slobodan Milošević was ousted from power, even if the criminal politics of the 1990s were subjected by the new authorities to "various forms of interpretative negation". Things nonetheless got much worse in 2012, when the Serbian Progressive Party, led by Aleksandar Vučić, former vice-president of the neo-fascist Serbian Radical Party, and the Socialist Party of Serbia, which had ruled the country during the criminal 1990s, took power. From that point on, there has been a rise in most direct forms of:

refusal to accept responsibility for crimes committed in Bosnia, Croatia and Kosovo; vindication of the destructive essence of nationalism; promotion of war criminals and setting them on a pedestal as national heroes, and refusal to recognize the legitimacy of the International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia. Public discourse has been colonized by an authoritarian friend-enemy dichotomy, where the enemies are non-Serbs, the international community, and any individual or organization in Serbia trying to examine the past with open eyes and insist the country's path to democracy requires prior condemnation of crime and a straightforward rejection of the nationalist heritage.⁶⁶

65 Nenad Dimitrijević, „Sjećanje na zločine u naše ime“ in Hikmet Karčić (ed.), *Sjećanje na bosanski genocid: pravda, pamćenje i poricanje* (Sarajevo, Institute for the Islamic Tradition of Bosniaks, 2017), p. 97.

66 Dimitrijević, „Sjećanje na zločine u naše ime“, p. 100.

Reaffirming a radical nationalist politics of remembrance meant undertaking a far-reaching historical revisionism to ensure a positive image of the “national past” and erase any atrocities that had been committed. That is why the media keeps emphasizing the heroism of the Serbian people and their sufferings, for which the world has shown so little understanding or respect. This goes hand-in-hand with the systematic construction of Others, who are thereby turned into enemies of the Serbian people. In general, the main figures of the enemy are Croats, Bosniaks, (Kosovar) Albanians, and Western countries. Hence, the monitored media places a strong emphasis on the torments suffered by Serbs under the Ustashe regime in the Independent State of Croatia (NDH) and the Jasenovac concentration camp during World War II, for which the Croats have never been punished.⁶⁷ As well as to Serbian casualties during World War II, special attention is paid to Operation Storm from 1995, when 250,000 Serbs fled Croatia as a result of Croatian military operations, and the 1999 NATO bombing of Serbia, which was, as already mentioned, the international community’s response to the ethnic cleansing of Kosovar Albanians by Serbian special police forces and the Yugoslav Army. In the cases of Operation Storm⁶⁸ and the NATO bombing campaign⁶⁹, just as with the NDH and World War II, Serbs are presented as ultimate victims, absolutely guiltless and denied justice because the perpetrators of those crimes have not been adequately convicted of their crimes. In the same way, it is insistently claimed that no one has been found guilty at international tribunals

67 “Letter From Former Jasenovac Prisoners To The United Nations: A Warning To The World That The Ustashe Are Back” (*Politika*, 4 April 2019); “Croatia In Shock Bleiburg Commemoration Prohibited” (*Politika*, 10 March 2019); “Ivo Goldstein Given Bad Press Over Jasenovac And Bleiburg” (*Politika*, 10 March 2019); “Šibenik: Nazi Graffiti Sprayed On Monument To Anti-Fascist Victims” (10 March 2018); “Wikipedia Describes Jasenovac As Labour Camp” (*Novosti*, 1 September 2018); “Stepinac Killed Serbs With Blessing Of Holy See” (*Novosti*, 9 September 2018); “Ustashe Salutation In Parliament” (16 November 2018).

68 “Commemoration Of Operation Storm At Krušedol Monastery: Pogrom Must Never Be Forgotten” (*Politika*, 5 August 2019); “Croatia Celebrates While Candles Lit In Serbia” (*Politika*, 5 August 2019); “Requiems To Victims Of Operation Storm Served In Belgrade And Banja Luka” (*Politika*, 6 August 2019); “Croats Keep Silent: Where Have 500,000 Serbs Gone?” (*Novosti*, 4 August 2019); “Twenty-Four Years From Criminal Croatian Operation, Largest Ethnic Cleansing In Europe Since World War II: Screams Were Louder Than Words, Death Easier Than Life” (*Novosti*, 4 August 2019); “Celebrating Pogroms In Croatia: Threats Of New Storm Coming From Knin” (6 August 2019).

69 “Amfilohije: NATO Aggression Like Nazis” (*Politika*, 26 March 2019); “Topic Of The Week: Twenty Years Since NATO Aggression – Heroic Defense Of Serbia, Speeches By Obrad Stevanović, Božidar Delić And Spasoje Smiljanić” (*Politika*, 25 March 2019); “Commemorating Day Of Remembrance For Those Killed In NATO Bombings: We Will Not Remember The Words Of Our Enemies But The Silence Of Our Friends” (*Politika*, 25 March 2019).

for the suffering of Serbian victims of the wars of the 1990s in B&H⁷⁰ and Kosovo⁷¹.

The most important aspect for this paper, however, is the attitude taken by the media we monitored to crimes committed against the Muslim population in B&H and Kosovo, which they constantly relativize, minimize or completely negate. The most blatant example is the reporting in *Informer*, *Politika* and *Novosti* on the final verdict of the Appeals Chamber of the International Residual Mechanism for Criminal Tribunals in the case of Radovan Karadžić, who was found responsible for genocide in Srebrenica, crimes against humanity, and violation of the laws and customs of war in B&H. All three newspapers either (in)directly questioned or directly challenged the verdict against Karadžić and unequivocally defined the Hague Tribunal as a “political court” that had failed to deliver justice and showed bias, because it was “founded with the aim of pronouncing only Serbs and their leaders guilty for the civil war in B&H”. *Informer* published a piece on the Karadžić verdict entitled “Hague Crime; Radovan Karadžić Sentenced To Life”⁷², decrying the verdict as “shameful and disgraceful” and “the terrible violation of Serbs continuing in the court in Scheveningen”. The text quoted the words of Karadžić himself, claiming the verdict had “nothing to do with justice”, and of his brother Luka, who maintained that Serbs “should feel pride for [Radovan Karadžić’s] establishment of the first Serbian state across the Drina, regardless of who admits it”.⁷³ The next day the same paper featured an article with a message from Radovan Karadžić from The Hague proclaiming “Brother Serbs, we have won! The Republika Srpska is our victory”. *Novosti* also featured

70 “Day Of Remembrance For Children From Serb Sarajevo Killed” (*Politika*, 12 March 2019); “Investigation Opened Into Killings Of Serbs In Sarajevo” (*Politika*, 26 March 2019); “No Justice For Tuzla Column Incident” (*Politika*, 16 May 2019); “Naser Orić Found Not Guilty Of Crimes Against Serbs” (*Politika*, 1 December 2018); “European Hypocrisy: We Are Labelled Genocidal, While Butcher Orić Is Acquitted” (*Novosti*, 1 December 2018); “How The West Concealed Detailed List Of Podrinje Victims In 1993: *Novosti* Reveals Hidden Report On Massacre Of 1,000 Serbs”; “Seven Islamic Terrorists Who Sowed Death In Tuzla” (*Novosti*, 4 March 2019).

71 “Twenty Years Since Massacre Of 14 Serbian Harvesters: Old Gacko, Life And Sacrifice” (*Politika*, 24 July 2019); “Srna: Body Organs Of Kidnapped Serbs Went All The Way To Damascus” (*Politika*, 31 July 2018); “Tribunal Concealed Evidence Of Yellow House” (*Politika*, 7 December 2018); “Announcement Of Captain Leshi Day In Bujanovac: Why Is Prosecutor Silent?” (*Politika*, 23 May 2019). As well as on these cases, particular emphasis tends to be placed on three events: the Tuzla Column Incident, the crime at the Markale Market in Sarajevo, and the fate of the “Sarajevo Serbs” reportedly expelled from the city. All three cases are subjected to ideological interpretation in line with the dominant Serbian nationalist version of the wars of the 1990s.

72 *Informer*, 21 March 2019.

73 *Novosti*, 22 March 2019. A similar statement by Luka Karadžić was also published in *Politika*.

an article dedicated to the defence of the Republika Srpska, stating that in light of the “(court) ruling that there was no genocide in seven B&H municipalities... Srpska is not in danger”, as it had deprived “Sarajevo [of] its trump cards for dismantling the Republika Srpska”. On the day the sentence was handed down, *Novosti*’s correspondents were in Pale, in the Republika Srpska, where they spent time with local citizens watching the verdict live on television. *Novosti* cited the words of locals: “We would still follow Karadžić all over again. We will not run away and we will not forsake our Radovan. A man like this is born only once. We Serbs are proud of our first president. We are thankful for our Republika Srpska, which he created along with his people. The verdict is shameful.”⁷⁴ As well as glorifying Radovan Karadžić, *Novosti* reported that the public were angry with The Hague Tribunal: “Our Radovan remains a legendary figure for the Serbian people. As for the international gangsters who handed down that sentence, shame on them, not on Serbia.”⁷⁵

Another very illustrative example of attitudes towards crimes against Muslims in B&H is the media silence on 11 July, when the Srebrenica genocide is commemorated. *Informer* and *Novosti* didn’t carry a word on the genocide or any report on the commemorative rallies at the Potočari Memorial Centre, held every year on July 11. On the other hand, as discussed above, *Politika* did something even more shameful and perfidious by publishing its series of articles on July 14 in its “Theme of the Week” section on the “Green Transversal”. On July 12, unlike *Novosti* or *Informer*, *Politika* did feature a piece on the commemorative rally at the Potočari Memorial Centre, but failed to mention that the crime was committed by Serb forces, instead presenting the perpetrators of genocide in completely “depersonalized” terms. Needless to say, the three media monitored for this paper kept their silence not only for Srebrenica but also for many other cases of war crimes or ethnic cleansing committed in B&H and Kosovo, which they have never covered. We mention only a few: Prijedor, Foča, Banja Luka, Višegrad, the siege of Sarajevo, the massacre in Tuzla, Račak, Suva Reka, Vučitrn, Orahovac, Pusto Selo, Izbica, Štrpce, and many others.

Such media coverage has, of course, significant implications for how the public perceives the wars of the 1990s, best evidenced by a survey on “The Public’s Knowledge of the 1990s, War Crimes, and War Crimes Trials” conducted by Demostat.⁷⁶ When asked what had happened in Srebrenica in 1995, only 12% of the sample said it was genocide, with as many as 40% saying they did not

74 *Novosti*, 21 March 2019.

75 *Novosti*, 21 March 2019.

76 http://www.hlc-rdc.org/wp-content/uploads/2017/12/Istrazivanje_javnog_mnjenja_Sudjenja_za_ratne_zlocine_Demostat.pdf (accessed on 01/10/2019).

know. Even more disturbing is that, when asked “which city was under siege for four years during the wars of the 1990s”, 78% of the population claimed not to know. Particularly important in the context of an uninformed citizenry is that the youngest respondents were least well-informed about the events of the 1990s (only 6% were well-informed while 84% were uninformed).

To conclude this section of our analysis on the politics of remembrance, it is worth noting a thirty-part feuilleton published in *Politika* that presented a completely distorted and revisionist picture of the role of Patriarch Pavle and the Serbian Orthodox Church during the wars of the 1990s. The feuilleton featured excerpts of a book by Deacon Aleksandar Prašević, *Patriarch Pavle on Islam and Muslims (1990-1997)*. The parts published in *Politika* abounded in inconsistencies and deliberate disregard for the ample historical sources on Patriarch Pavle and the Serbian Orthodox Church’s attitude during the wars of the 1990s and their shameful (in)direct support to the genocidal politics of Serb forces in B&H.⁷⁷

Conclusion

The dissemination of the nationalist politics of remembrance and revisionist narratives about crimes committed in the 1990s is highly effectively carried out through the mass media, whose language and style help them reach “ordinary” people and the masses. It results in war criminals being perceived as national heroes and the crimes themselves “rationalized”, as explained in the above quote from Nenad Dimitrijević. In our conclusion, it is worth looking at *The Ten Stages of Genocide* written by Gregory Stanton, professor at George Mason University.⁷⁸ Professor Stanton defines denial as the last, tenth, stage of genocide. During this post-genocidal stage, mass graves are excavated, and attempts are made to conceal the evidence of crimes committed and the perpetrators themselves. There is a denial that the crimes were even committed, while the victims are blamed for what happened to them. Serbia has already passed through most of this stage and is now in an eleventh phase of “triumphalism”, added to the aforementioned ten stages by Professor Hariz Halilovich, in his paper on “Globalization and Genocide”. According to Halilovich, the stage of “triumphalism” is characterized by the fact “that the perpetrators, their sponsors, and the politics and ideologies behind them no longer seek to deny the atrocities, but rather to glorify them, celebrating

77 For more details on Aleksandar Prašević’s feuilleton, see Ivan Ejub Kostić, “Prećutkivanje istine” in *Preporod*, no. 22/1128, 2018, pp. 16-17.

78 Gregory Stanton, “The ten stages of genocide”, in *Genocide Watch*, 2017. Available via <http://www.genocidewatch.org/genocide/tenstagesofgenocide.html> (accessed on 01/10/2019)

and humiliating the survivors by erecting monuments to the perpetrators of crimes in the places of massacres”.⁷⁹ This creates a “culture of triumphalism” in which the media play a key role. We have already cited a survey on how unaware the Serbian public is of the crimes committed in the 1990s, but another important aspect of the survey should be pointed out, namely the ethnic distance revealed regarding Muslim ethnic groups, such as Bosniaks and Albanians, with only 8% of the public responding that they feel any kinship with Bosniaks and only 2% doing so for Albanians. This highly disturbing and alarming piece of information should not surprise, given the constant demonisation of these two ethnic groups in the media which has turned them into archetypal enemies based on their religious and ethnic affiliations. For several decades, efforts have been steadily made to prevent Serbia from being constituted as a civil and inclusive state of all its citizens, insisting on its status as a monoethnic state and cradle of Orthodoxy. An illustrative example is a text entitled “France Is Not A Civil State Either”, published in *Politika* and written by Miroljub Jevtić, a highly vocal Islamophobe who sowed hatred against Muslims during the 1980s and 1990s, paving the way for their physical extermination. In his text, Jevtić openly claims that, historically speaking, “Serbia is the patrimony of the Serbian Orthodox Church”, so that all its tenants, no matter whether they are Orthodox or of another faith, are under an obligation to “kiss the hand of the patriarch”. He also says it must be made clear to everyone that “Prince Lazar did not fight for the Serbs but for Christianity and that his enemies were not Turks but Muslims who aimed to destroy Christianity”.⁸⁰

In light of the terrorist massacres committed by Andreas Breivik and Brenton Tarrant, Jevtić’s words resonate even more strongly, not least because his words express the guiding thoughts of the idols who inspired both Breivik and Tarrant, i.e. Radovan Karadžić and Ratko Mladić, in their acts of genocide and ethnic cleansing against Muslims in B&H in the 1990s.⁸¹ Once this is taken into account, it becomes clear that the reaffirmed Serbian nationalist ideology reaches far beyond the borders of Serbia and the Balkan region and reverberates strongly with ultra-right racist and fascist movements around the world that harbour a deep hatred and intolerance of Muslims and Islam.

79 Hariz Halilovich, “Globalization and Genocide”, in Ali Farazmand (ed.), *Global Encyclopedia of Public Administration, Public Policy, and Governance* (Springer International Publishing AG, 2017).

80 *Politika*, 28 May 2019.

81 Both have cited Karadžić and Mladić as their idols.

Bibliography

- Dedijer, Vladimir i Miletić, Antun, *Genocid nad muslimanima, 1941–1945, zbornik dokumenata i svjedočenja* (Sarajevo: Svjetlost, 1990).
- Dimitrijević, Nenad, „Sjećanje na zločine u naše ime“ u Hikmet Karčić (prir.), *Sjećanje na bosanski genocid: pravda, pamćenje i poricanje* (Sarajevo: Institut za islamsku tradiciju Bošnjaka, 2017).
- Čubrilović, Vaso, *Isterivanje Arnauta*, document available on: /<http://archive.is/dgaUm/> (1937).
- Halilovich, Hariz, “Globalization and Genocide”, in Ali Farazmand (ed.), *Global Encyclopedia of Public Administration, Public Policy, and Governance* (Springer International Publishing AG, 2017).
- Karčić, Harun, “Constructing the Internal Enemy: A Discourse Analysis of The Representation of Islam and Muslims in Bosnian Media”, in *Context: Journal of Interdisciplinary Studies*, Vol.6, No.2. (2019).
- Kostić, Ivan Ejub, *Religija, vjeronauk i građanski identitet* (Beograd: Balkanski Centar za Bliski istok, 2019).
- Kostić, Ivan Ejub, “Prećutkivanje istine”, *Preporod*, no. 22/1128, pp. 16-17 (2019).
- McCarthy, Justin, *Death and Exile: Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims 1821-1922* (Princeton: Darwin Press).
- McCarthy, Justin, “Stanovništvo osmanlijske Evrope prije i posle pada carstva”, u Fikret Karčić (prir.), *Muslimani Balkana: 'Istočno pitanje' u XX vijeku* (Sarajevo i Beograd: Centar za napredne studije & Balkanski centar za Bliski istok, 2017).
- McGregor, Sue L.T., *Critical Discourse Analysis: A Primer* (Halifax: Mount Saint Vincent University, 2010).
- Pavlica, Damjan, “Savremena istorija Kosova”, available on: <https://pescanik.net/savremena-istorija-kosova/> (2011).
- Radanović, Milan, *Kazna i zločin: snage kolaboracije u Srbiji: odgovornost za ratne zločine (1941–1944) i vojni gubici (1944–1945)* (Beograd: Rosa Luxemburg Stiftung Regional Office for Southeast Europe, 2015).
- Sells, Michael, “Islam in Serbian Religious Mythology”, in Maya Shaztmiller (ed.), *Islam and Bosnia: Conflict Resolution and Foreign Policy in Multi-Ethnic States* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002).
- Stanton, Gregory, “The ten stages of genocide” in *Genocide Watch*. Available via <http://www.genocidewatch.org/genocide/tenstagesofgenocide.html>
- Stojanović, Dubravka, *Ulje na vodi* (Beograd: Peščanik, 2010).
- Trifković, Srđa, *U.S. Policy and Geopolitics of Jihad: The Green Corridor in the Balkans* (Chicago – Washington: The Lord Byron Foundation, 2009).
- Zirojević, Olga, *Iz osmanske baštine* (Beograd: Balkanski Centar za Bliski istok, 2018).

Stav prema bošnjačkim muslimanima i kosovskim Albanacima i istorijski revizionizam u srpskim medijima: reafirmacija projekta “Velike Srbije”

Sažetak

U ovom radu monitoringovali smo tri dnevna lista u Srbiji: Politiku, Novosti i Informer. Kada su u pitanju teme koje direktno utiču na živote balkanskih muslimana, identifikovali smo tri dominantne teme koje se izdvajaju: 1. podrivanje državnosti Bosne i Hercegovine i (ponovna) afirmacija ekspanzionističke politike srpskog nacionalizma; 2. „Kosovo je srce Srbije“ i (kosovski) Albanci kao egzistencijalna pretnja; i 3. Ideološko bavljenje politikom sećanja i istorijski revizionizam spram zločina koje su srpske snage počinile devedesetih godina prošlog veka na teritoriji Bosne i Hercegovine i Kosova, s ciljem reafirmacije nacionalističkog projekta “Velike Srbije”.

Ključne reči: mediji, islam, muslimani, Bošnjaci, bosanski muslimani, Bosna i Hercegovina, Kosovski Albanci, Kosovo, Velika Srbija

Freedom of Religion or Belief: Bosnian Muslim Engagement with a Fundamental Human Right

Nedim Begović

Abstract

The aim of this paper is to analyse how Bosnian Muslims, both as part of the global Muslim Ummah and an autochthonous European people, view the European or, more broadly, Western concept of the individual right to freedom of religion. While the paper does provide a historical review of their engagement with freedom of religion from the time of the Ottoman conquest and the spread of Islam among the population until the period of the socialist Yugoslavia in the 2nd half of the 20th century, the focus is on the period since the 1990s, during which Bosnian society has been undergoing transformation from a communist to a liberal open society, including the establishment of new standards for the religious sphere that reflect the values of the European liberal democratic tradition. In addition to analysing the normative legal framework of freedom of religion and the relationship between the state and the religious communities, due attention is given to how the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina has positioned itself under the new regime and the challenges involved in achieving the various individual and institutional aspects of religious freedom for Bosnian Muslims. The author argues that the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina, as the bearer of religious authority for Bosnian Muslims, has exhibited a proactive approach in post-socialist restructuring of relations between the state and religion, deploying all the positive attributes of the internationally recognized right to freedom of religion, as embodied in the liberal-democratic tradition of Western Europe.

Key words: freedom of religion or belief, Bosnian Muslims, the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina

Introduction

Hoping to avoid the extremes of universalism and cultural relativism, the author starts from the assumption that the modern concept of freedom of religion as a fundamental human right is the product of the accumulated historical experience of several cultures, including the Islamic. Therefore, one should not speak of freedom of religion as a purely European or, more broadly, Western value, but of the specific experience of the individualization of religious freedom that has its origins in modern European/Western political, philosophical and legal thought.

The modern concept of the individual right to freedom of religion or belief is reflected in the *Universal Declaration of Human Rights* of 1948 and the *European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms* of 1950, whose principles draw on such Western political landmarks as the English *Magna Carta* (1215), the French Revolution (1789), and the American *Bill of Rights* (1791). The individualization of the right to freedom of religion does to some degree go hand-in-glove with the secularization of social reality and political organization and a concomitant reduction in the global social and political influence of the church and of religion, as an authentically Western experience.

This paper looks at how Bosnian Muslims, who are both part of the global Muslim Ummah and an autochthonous European people, view the European or, more broadly, Western concept of the individual right to freedom of religion. It provides a historical review of their engagement with freedom of religion from the Ottoman conquest and spread of Islam in Bosnia in the 15th to the socialist Yugoslavia in the second half of the 20th century, but the focus is on the period after the 1990s, the transformation of Bosnian society from a communist to a liberal open society, and the establishment of new standards for the religious sphere that reflect the values of the European liberal democratic tradition. Analysis of the normative legal framework of freedom of religion and the relationship between the state and the religious communities is followed by an account of how the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina has positioned itself under the new regime and met the various challenges involved in achieving the individual and institutional aspects of religious freedom for Bosnian Muslims.

The author argues that the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina, the main religious authority for Bosnian Muslims, has taken a proactive approach to the post-socialist restructuring of relations between the state and religion and succeeded in putting into play all the positive attributes of the internationally recognized right to freedom of religion as embodied in the liberal-democratic tradition of Western Europe. This opening-up of society towards external influences and the creation of space for fragmentation of the religious scene by new

religious legislation mean that present and planned treaties between the traditional churches and religious communities and the state serve in practice as a counterweight and to consolidate their historically based power and influence within the wider community.

The paper is organized into five sections. The first section provides a historical overview of the transformations Islam has undergone in Bosnia: from the state religion to a religion recognized by the state to a religion in a secular state, not least because of changes in the ethnic-religious composition of the population. Section 2 deals with changes in regulation of the religious sphere after democratization in the 1990s. Section 3 analyses the relationship of the state and religious organizations in Bosnia and Herzegovina under the current constitutional and legal framework. Section 4 elaborates the position of the Islamic Community as a centralized religious hierarchy with almost exclusive jurisdiction over the religious affairs of Bosnian Muslims and challenges it has faced given the increasing scope of religious freedom and the resulting fragmentation of the Islamic scene. Chapter 5 explores practical problems facing Bosnian Muslims and the Islamic Community in pursuit of their constitutionally guaranteed religious rights.

1. Islam in Bosnia: from state religion to religion in a secular state

Throughout its history, the Bosnian state has always been a religiously heterogeneous political community where the influence of the three great civilizations has combined: the Roman Catholic, the Byzantine-Orthodox, and the Islamic. One might say the history of the idea of a struggle for freedom of religion and all the different ways of looking at it are as old as the Bosnian state. No proper look at how the Bosnian Muslims, predominantly Bosniak in terms of their national identity, have engaged with the modern right to freedom of religion or belief, as conceptualized in the second half of the 20th century on the premises of individualism and liberalism, is possible that does not first consider how they approached the idea and the phenomena of a religious plural society in the past, whether as the religious majority or as a minority.

Bosnia has long been a separate administrative entity, but it has been within a changing political framework and changing models of how the state and the religious communities should be related. During the medieval period, Bosnia was an independent or semi-independent state (1180 - 1463) and periods of peaceful coexistence between the various religious groups alternated with campaigns of

papal inquisition aimed at strengthening the dominant position of Catholicism.¹ Between the Ottoman conquest of Bosnia and spread of Islam in the 15th century and the establishment of communist Yugoslavia in the mid-20th century, the position of Islam was transformed from state religion to religion in a secular state and that of Islamic law (Sharia) from the main source for the legal system to voluntary code of ethical norms. These transformations had a major impact on the Islamic tradition of Bosniaks, i. e. how Islam is understood, interpreted, and practiced in Bosnia. This certainly involved adapting to change in the paradigm of how a religious plural society functions, from a model that protects the rights of (non-Muslim and Muslim) religious minorities to one that recognizes the universal individual right to freedom of religion, which privileges the individual's relationship to the state over their relationship to their religious community.

The medieval Bosnian state included three major religious groups: the *Krstjani* or members of a distinct Bosnian Church,² Catholics, and the Orthodox. The Pope exercised the dominant political influence on the European continent and, on several occasions, sent crusader armies through vassal European rulers to cleanse Bosnia of "heretics". The various theses put forward by historians to explain the mass conversion of the Bosnian population to Islam include the Bosnian *Krstjanis'* desire to preserve a freedom of religion greatly endangered by the inquisition of the Catholic Church, facilitated by similarities between the religious practices of the medieval Bosnian Church and Islam. It was not just members of the Bosnian Church that converted to Islam, however. Catholics and Orthodox did too, as official Ottoman documents (populations censuses) from the 15th and 16th centuries make clear, albeit in far lower numbers, not least because they were a far smaller proportion of the population in the first place.³

With the Ottoman conquest of the mid-15th century, Bosnia was integrated within a cosmopolitan empire that united very various religious and ethnic components. Islam, as the religion of the ruling Ottoman dynasty, of course, retained the greatest social and legal significance and as such occupied the *de facto* position of state religion. The official interpretation of Islam preferred by the Ottoman state was based on the Maturidi tradition in theology (*kalam*) and the Hanafi school in law (*fiqh*). In accepting Islam from the Ottomans, the Bosnian Muslims also adopted these traditions. Islam was closely associated with the state (the unity of *din* or religion and *devlet* or the state) and so enjoyed a privileged status, while Sharia constituted an essential component of the legal order of the Ottoman state.⁴ In practice, this meant

1 See Noel Malcolm, *Bosna: Kratka povijest*, Buybook, Sarajevo, 2011, pp. 62-82.

2 For more details on the Bosnian Church, see Noel Malcolm, *Bosna: Kratka povijest*, pp. 83-108.

3 Enver Imamović, *Korijeni i život bosanskog plemstva kroz historiju*, Sarajevo, 2018, pp. 140, 142, 144.

4 See Fikret Karčić, *Religija i pravo: Kratak uvod*, Connectum, Sarajevo, 2011, pp. 23-29.

that the state provided an extremely broad framework for expressing Islam, greatly exceeding the sphere of private worship and involving the spheres of private and public law, the organization of society, and the conduct of politics.

Muslims within the Ottoman state, in which Bosnia had the status of *eyalet* or *vilayet* (the highest administrative unit), had no need for a separate religious organization and no such organization was in fact known to earlier Islamic tradition or in previous Muslim countries, perhaps because Islam had, from its inception, always been realized as a political entity, so that Muslim scholars had, within the framework of “sharia policy” (*siyasa shar’iyya*), developed the notion that Islam unified the religious and political organization of the Muslim community. Muslim scholars (the *ulama*), including both jurisconsults (*muftis*) and judges (*qadis*), were an integral part of Ottoman state administration.⁵

Some Islamic institutions, like *waqfs* and the *madrasas* funded by them, belonged to the non-governmental sphere or “civil society”, but the state provided general support for and facilitated such ventures.

Non-Muslim religious groups enjoyed protection of their religious rights under the minority protection model. The term used to designate this model in early and classical Islamic jurisprudence was *dhimmah* (protection) and those who benefited from it were the *ahl al-dhimmah* (the protected). This model was dominant in Europe in the period after the First World War. After his conquest of Istanbul, the Ottoman sultan Mehmed *al-Fatih*, relying on this tradition, established a system of *millets* or confessional communities that grouped together the members of the recognized religions. Orthodox (Greeks, Bulgarians and Serbs), Catholic, and Gregorian (Georgians, Armenians) *millets* were thus established, while the Jews were organized around the synagogue. After the conquest of Bosnia, on 28 May 1463, Sultan Mehmed issued an *Abdnama* or charter to the Bosnian Franciscans, guaranteeing them their personal security and that of church property and the freedom to conduct their religion, free from harassment by the government or individuals.⁶ The *Tanzimat* reforms (1839-1856) reduced the power of the Muslim clergy, partially secularised the Ottoman legal system, and opened up the administrative and judicial organs of government to representatives of the non-Muslim communities to a greater extent. Two types of courts were introduced: civil courts applying secular law and Sharia courts with jurisdiction over Muslim family affairs and inheritance.⁷

With the Austro-Hungarian occupation of Bosnia and Herzegovina in 1878, there was a significant change in the balance between religious groups in the country.

5 Ahmet Alibašić and Nedim Begović, “Reframing the Relations between State and Religion in Post-War Bosnia: Learning to be Free!”, *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 2017, vol. 19, no. 1, p. 21.

6 Ekmeleddin Ihsanoğlu, *Kultura suživota*, Connectum, Sarajevo, 2006, pp. 51-57.

7 Alibašić and Begović, “Reframing the Relations between State and Religion in Post-War Bosnia: Learning to be Free!”, p. 21.

Islam lost the status of state religion but remained a recognized religion.⁸ Proclamations of the Austro-Hungarian authorities addressed to the “people of Bosnia and Herzegovina” and the *Convention on the Regulation of the Occupation of Bosnia and Herzegovina of 1879* provided Bosnian Muslims with guarantees of their rights to practice their religion and maintain spiritual relations with the Caliph in Istanbul.⁹

Austria-Hungary was a religiously plural state, in which Catholics were nonetheless accorded informal privileges. In the new political environment, Muslims were forced to organize into a religious community that was functionally separate in structure from the state and its organs, after the model of the Catholic and Orthodox churches. It was during the period of Habsburg rule that the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina was founded, led by a *ra'is al-'ulama* or supreme spiritual leader. The Sharia Courts were modernized and kept going as state bodies, while a modern Sharia Judicial School was established in Sarajevo to train *qadis*.¹⁰

After the end of the First World War, in 1918, Bosnia and Herzegovina was incorporated into the first joint state of the Southern Slavic nations, the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes. It would later be renamed the Kingdom of Yugoslavia. It retained the model of recognized religious communities, but now it was the Orthodox community that was informally privileged. All the Muslim peoples living on its territory (Bosniaks, Turks, Albanians, and some Roma) were treated by the Kingdom of Yugoslavia as a homogeneous religious minority. In 1929, a unified structure of Sharia courts was established for the entire country, modelled after what had existed in BiH from 1878 to 1929. In 1930, a single Islamic Religious Community of Yugoslavia was established, again led by a *ra'is al-'ulama*, under the immediate authority of the state, with a view to supervising all Muslim religious affairs.¹¹ Given its short lifespan during the Second World War (1941-1945), the Independent State of Croatia, which included the territory of Bosnia and Herzegovina, did not significantly affect the balance between religious communities in the country.¹²

Major changes occurred after the end of the Second World War, when communist Yugoslavia was established. Like other communist states, it established a regime of separation of state and religion. The communist version of the secular state distinguished itself by: a) rapidly reducing the social and political influence

8 Alibašić and Begović, “Reframing the Relations between State and Religion in Post-War Bosnia: Learning to be Free!”, p. 21.

9 Fikret Karčić, *Historija šerijatskog prava*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2005, p. 219.

10 See Fikret Karčić, *The Other European Muslims: A Bosnian Experience*, Center for Advanced Studies, 2015, pp. 153-164; 10, Alibašić and Begović, “Reframing the Relations between State and Religion in Post-War Bosnia: Learning to be Free!”, p. 21.

11 See Fikret Karčić, *Historija šerijatskog prava*, pp. 229-237.

12 Alibašić and Begović, “Reframing the Relations between State and Religion in Post-War Bosnia: Learning to be Free!”, p. 21.

of religious communities, b) restricting the scope of the right to practice one's religion, especially in public, c) adopting the atheistic worldview by the Communist Party, which operated in complete symbiosis with the state apparatus, and d) subjecting religious communities to tight control by the state authorities. The Sharia courts were abolished in 1946, resulting in a transformation of Sharia from a system of positive law sanctioned by the state to one of religious and ethical norms adhered to by Muslims on a voluntary basis. The new atheistic elite occupied the key positions in state bodies, institutions, and the state-controlled economy. The Islamic Community was reorganized in accordance with the federal structure of the new Yugoslavia, which included the creation of federal organs, based in Sarajevo, and republican organs with headquarters in the capitals of the various republics that made up Socialist Yugoslavia.¹³

The autocratic regime of Josip Broz Tito and the Communist Party and their denial of the right to display national feelings only served to foster a degeneration of nationalism into extremism and violence.¹⁴ The artificial forcing of a common Yugoslav identity failed. The 1991 census showed that the population of Bosnia and Herzegovina comprised 1.9 million Bosnian Muslims (43.5%), 1.4 million Serbs (31.2%), and 760,000 Croats (17.4%), so that more than 90% of the population identified with a major ethno-religious group. Only 6% declared as Yugoslav.¹⁵

2. From a socialist to a liberal state: new horizons of the right to freedom of religion or belief

The process of political democratization in the former Yugoslavia began in 1990, amid growing disagreement between republic-level leadership groups of the League of Communists of Yugoslavia (SKJ), which is what ultimately produced the final disintegration. In Bosnia and Herzegovina, the first multi-party elections were held in the autumn of 1990 and won by the new parties dominated by the interests of the three major ethnic groups, namely the Bosniak Party of Democratic Action (SDA), the Serb Democratic Party (SDS), and the Croat Democratic Union (HDZ). The collapse of the socialist system and the process of transition to a liberal-democratic socio-political system were followed by violence and warfare in the first half of the 1990s.

13 Alibašić and Begović, "Reframing the Relations between State and Religion in Post-War Bosnia: Learning to be Free!", p. 21.

14 N. Malcolm, *Bosna: Kratka povijest*, pp. 16-17.

15 Statistics Agency of BiH/Agencija za statistiku Bosne i Hercegovine, "Analiza: Država Bosna i Hercegovina" [Analysis: State of Bosnia and Herzegovina], <<http://www.statistika.ba/>>, accessed 27 February 2019.

The war in Bosnia and Herzegovina (1992-1995), caused in the first stage by aggression on the part of Serbia and Montenegro and then of Croatia, modified the demographic structure and created major distance and mistrust among the members of the three ethnic groups.¹⁶ The first post-war census of 2013 showed a general reduction in the population to 3.5 million. Of this, the Bosniaks constitute a majority, with 1.8 million (50.1%), followed by Serbs at 1.1 million (30.8%), and Croats at 545,000 (15.4%), with 130,000 others (or 3.7%).¹⁷

These processes and the involvement of the international community in the closing stages of the war and restructuring of the state in the mid-1990s effected a redefinition of aspects of the legal system that regulate religion's standing in society and in particular the right to freedom of religion or belief and relations between the state and the organized religious communities. Democratization of political and social order entailed an increase in the scope of religious rights and freedoms. This was happening at the practical level even before the new law on freedom of religion was passed and especially manifest in the return of religion to the public sphere. Confessional religious education was reintroduced into the public education system, religious programs began to be broadcast on state radio and television, Islamic headscarves began to be worn more commonly in public institutions, and politicians and government officials began to express their religious commitments openly.

The Islamic Community in Bosnia and Herzegovina and the other traditional churches and religious communities, working together within the forum of an Inter-religious Council of Bosnia and Herzegovina (MRV BiH), were actively involved in preparing new legislation to regulate the religious sphere.

The development of national legislation on the right to freedom of religion or belief in a democratic Bosnia and Herzegovina can be divided into two periods. The first period lasted from 1990 to 2004. The Socialist *Law on the Legal Status of Religious Communities* from 1976 remained formally in force, albeit with *de facto* suspension of provisions restricting freedom of religious practice. Given the fact of war, the right to freedom of religion underwent separate constitutional standardization in the Federation of Bosnia and Herzegovina and the Republika Srpska.¹⁸

The Federation of BiH Constitution of March 30, 1994, includes a guarantee of freedom of "thought, conscience and belief" and "freedom of religion, in-

16 Alibašić and Begović, "Reframing the Relations between State and Religion in Post-War Bosnia: Learning to be Free!", p. 21.

17 Statistics Agency of BiH/Agencija za statistiku Bosne i Hercegovine, "Analiza: Država Bosna i Hercegovina" [Analysis: State of Bosnia and Herzegovina], <<http://www.statistika.ba/> (accessed 27 February 2019).

18 Fikret Karčić, *Religija i pravo: Kratak uvod*, pp. 52-58.

cluding private and public worship”. It also stipulates that the Federation shall ensure the highest level of protection of internationally recognized human rights and freedoms set forth in the international human rights instruments listed in Annex I.¹⁹ Of special importance for the protection of the right to freedom of religion or belief are the *Universal Declaration of Human Rights*, the *International Covenant on Civil and Political Rights*, the *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*, the *European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms* and the *Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and Discrimination Based on Religion or Belief*.

The Constitution of the Republika Srpska guarantees individual “freedom of religion” and devotes special attention to the collective aspect of the right to freedom of religion and the rights of religious communities, which are “equal before the law, free in the exercise of religious affairs and religious rites, can establish religious schools and carry out religious education in all schools at all levels of education, engage in economic and other activities, receive gifts, and create and manage endowments in accordance with the law”. The provisions of the RS Constitution are to be applied in accordance with the provisions of Articles 8-11 of the European Convention.²⁰ Regardless of these constitutional provisions on freedom of religion and other fundamental rights, war atrocities and crimes against humanity, including genocide and the destruction of a large number of non-Orthodox religious facilities, mostly mosques, were committed on the territory of the Republika Srpska during the war between 1992 and 1995.²¹

The war in Bosnia and Herzegovina was brought to a close by the *General Framework Agreement for Peace in Bosnia and Herzegovina*, negotiated in Dayton, USA, and signed in Paris, France, on December 14, 1995. Annex 4 contains the *Constitution of Bosnia and Herzegovina*. In addition to a general guarantee in Article II on “Human Rights and Fundamental Freedoms” that the state and both entities shall ensure the protection of internationally recognized human rights, the Constitution stipulates that the provisions of the *European Convention on Human Rights* will apply directly in Bosnia and Herzegovina and have priority over domestic law.²² Individuals, churches, and the religious communities can therefore appeal directly to the European Convention before domestic courts

19 Ustav FBiH, *Službene Novine Federacije BiH*, 1/94, 13/97, 16/02, 22/02, 52/02, 63/03, 9/04, 20/04, 33/04, 71/05, 72/05 and 88/08, Art. 2 of Section II.

20 Устав Републике Српске, *Службени гласник Републике српске*, 21/92, Art. 28. Amendments to the Constitution are published in nos. 28/94, 8/96, 13/96, 15/96, 16/96, 21/96, 21/02, 26/02, 30/02, 31/02, 69/02, 31/03, 98/03, 115/05, 117/05 and 48/11.

21 Fikret Karčić, *Religija i pravo: Kratak uvod*, p. 54.

22 Ustav BiH, Art. II 1. and 2, <<http://www.ccbh.ba/osnovni-akti/ustav/?title=clan-2>> (accessed 20 March 2019).

when seeking protection of their religious rights and freedoms.²³ Article II 3 also contains a list of fundamental human rights, including “freedom of thought, conscience and religion”, while Article III 4 prohibits discrimination based on religion or belief. Constitutional Annex I contains a list of 15 international human rights treaties applicable in Bosnia and Herzegovina, two of which are particularly important for the protection of religious rights.²⁴

The second period began in 2004 with the adoption of the *Law on the Freedom of Religion and the Legal Status of Churches and Religious Communities in Bosnia and Herzegovina*.²⁵ Through their representatives on the Inter-religious Council of Bosnia and Herzegovina and the Board of legal experts, the Islamic Community and the three traditional churches and religious communities played an active role in drafting this act.²⁶ The act regulates major issues related to the standing of religion in society, including freedom of religion and religious practice, relations between the state and religion, and the legal status and founding of churches and religious communities. Its importance may be seen in the fact that it provides common standards for relations between the state and the religions and for religious freedom at the highest level in a highly decentralized country and that all other regulations in this area adopted at lower levels of government must be harmonized with it.

The law sought to establish a balance between the protection of the individual aspect of the right to freedom of religion or belief and the collective rights of churches and organized religious communities. Thanks to the general change in the political climate and active involvement of the Islamic Community and other prominent religious organizations in Bosnia and Herzegovina, notable change has been achieved regarding the paradigm for religion’s place in society with the creation of the *Law on the Freedom of Religion*. It is no longer just a “private matter” (*res privata*) practiced in the intimacy of the home or within mosques and church buildings - the dominant conception of the communist era. The 2004 law emphasizes the rights of believers, churches, and religious communities to proclaim religious principles and values publicly.

23 Nedin Begović, “Ustavni okvir i Zakon o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica u BiH: Normativna projekcija bosanskohercegovačkog sekularizma” in Edin Šarčević and Drago Bojić (edd.), *Sekularnost i religija: BiH i regija*, Foundation Public Law Centre, Sarajevo, 2015, pp. 73-74.

24 Ustav BiH, Art. II 3. and 4, <<http://www.ccbh.ba/osnovni-akti/ustav/?title=clan-2>>; Annex I, <<http://www.ccbh.ba/osnovni-akti/ustav/?title=aneks-1>> (accessed 20 March 2019).

25 *Službeni Glasnik BiH*, 5/04.

26 The Board members from the Islamic Community included Emir Kovačević, Muhamed Salikić and Edhem Bećirbegović (information provided by Emir Kovačević via email on 13 March 2019).

3. Opting for a cooperative model of state-religion relations

The 1995 Constitution of Bosnia and Herzegovina does not include a clause to regulate the relationship between religion and the state, which prompted J. Temperman to conclude, in his study on comparative constitutional laws, that Bosnia and Herzegovina is following “a regime of non-identification”. This regime implies that the state does not declare that it is secular or establish and support a particular religion.²⁷

The absence of any constitutional clause on the state’s attitude towards religion has been supplemented by a ruling of the Constitutional Court of Bosnia and Herzegovina and relevant provisions of the 2004 *Freedom of Religion Act*, which indicate the adoption of a model of separation *with* cooperation. Reflecting the general constitutional guarantees on the equality of all religious communities and world-views, the 2004 Act provides for more detailed provisions on the implementation of religious equality: a) the state cannot assign the status of state religion, church, or religious community to any religion, church or religious community, b) the state has no right to interfere with the affairs and internal organization of churches and religious communities; c) no church or religious community can enjoy special privileges from the state, and d) the state can provide material assistance to religious organizations but only without discrimination.²⁸ These legal norms, taken together with constitutional provisions on the right to freedom of religion or belief and citizenship unconditioned by religious affiliation,²⁹ regulate three fundamental social relations in a way that corresponds to the values of the liberal democratic tradition, namely, a) a relationship between the state and religion in which the principle of separation applies, b) a relationship between the state and the individual in which the principle of citizenship (but not confessional affiliation) applies, and c) a relationship between the individual and a religion (or religious community) in which the principle of freedom of religion is valid.³⁰

The Constitutional Court of Bosnia and Herzegovina’s ruling confirmed that separation of the state and the religious communities is necessary for the realization of religious freedom in the multireligious society of Bosnia and Herzegovina. On August 18 and 19, 2000, the Constitutional Court considered a petition for review of the constitutionality of a provision of Art. 28, para. 4, of the Constitution of the

27 J. Temperman, *State-Religion Relationships and Human Rights Law: Towards a Right to Religiously Neutral Governance*, Leiden-Boston, 2010, pp. 103-104.

28 Art. 14.

29 Ustav BiH, Art. I 7.

30 See N. Begović, “Ustavni okvir i Zakon o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica u BiH: Normativna projekcija bosanskohercegovačkog sekularizma”, pp. 84-85;

Republika Srpska, which granted a privileged position to the Serbian Orthodox Church, viz. “the Serbian Orthodox Church is the church of the Serbian people and other peoples of the Orthodox faith. The state shall materially support the Orthodox Church, cooperate with it in all areas, and especially in the preservation, cultivation and development of cultural, traditional and other spiritual values”. Referring to the absence of explicit obligations under the European Convention or the Constitution of Bosnia and Herzegovina regarding the separation of state and religion, the Constitutional Court initially ruled that granting the Serbian Orthodox Church special status in the Republika Srpska does not in itself constitute discrimination against other churches or religious communities. According to the practice of bodies that monitor implementation of the European Convention, even adoption of a system of state religion would not be in contravention of Article 9 of the Convention, provided there were effective guarantees of the individual’s right to freedom of belief. Bearing in mind the European Court’s ruling in *Otto Preminger v. Austria*, whereby the state is obliged to create a public atmosphere in which free expression of religion is ensured, the Constitutional Court did express doubts that the Republika Srpska could create such a “public atmosphere” given Art. 28, para. 4. The provision under which the state is to cooperate with the Serbian Orthodox Church “in all areas and in particular in the preservation, cultivation and development of cultural, traditional and other spiritual values” does not have a merely declaratory character. It aims at determining the influence of the church vis-à-vis “public atmosphere” and the creation of a system of values and beliefs. Reviewing the practice of religious freedom in the Republika Srpska at the time of the ruling, the Constitutional Court determined that the provision had, in combination with discrimination on a religious and ethnic basis, had the effect of suppressing the free expression of other faiths. Accordingly, the failure of the Republika Srpska authorities to ensure the rights of Muslims and Catholics to express their religions freely justifies the conclusion that Art. 28, para. 4, of the entity constitution contravenes the Constitution of Bosnia and Herzegovina. Pursuant to the ruling of the Constitutional Court of Bosnia and Herzegovina, the National Assembly of the Republika Srpska passed Amendment LXXII deleting the said Art. 28, para. 4, from the text of the entity constitution.³¹

The Constitutional Court of BiH was even more explicit in considering a petition by the Bugogno-based Parish of Saint Anthony of Padova of the Franciscan Province of Bosnia and Herzegovina regarding the estate of a deceased member of the order, calling expressly in its ruling for a secular social organization of BiH, to be regulated under Article 14 of the 2004 Freedom of Religion Act. The

31 Alibašić and Begović, “Reframing the Relations between State and Religion in Post-War Bosnia: Learning to be Free!”, pp. 27-28.

separation of the spheres of political and religious authority within the positive legal framework of BiH has a dual character: (a) religion is separated from the state in the sense that no religion can have a privileged status and religious officials cannot participate in the work of political institutions and so directly affect the formation of public policy, and (b) the state is separated from faith in the sense that individuals are guaranteed freedom of choice of faith, just as religious communities enjoy autonomy in self-organization, management and operation.³²

This separation of the religious communities and the state is not, however, strict or in all spheres. The paradigm of separate spheres is complemented by a concept of mutual cooperation on issues of “common interest”, especially manifest in educational, cultural, and charitable work. The most important provision of the 2004 Freedom of Religion Act in paving the way for cooperation between the state and the religions is in Art. 15, which provides for concluding agreements between churches or religious communities and the relevant state or entity authorities, namely the Presidency of BiH, the Council of Ministers, and the entity governments. Furthermore, Art. 17 provides for the Ministry of Human Rights and Refugees of Bosnia and Herzegovina “cooperat[ing] with all registered churches and religious communities or those preparing for registration and discuss[ing] all issues related to the freedom of religion and the legal status of churches and religious communities”. Some specific forms of cooperation are already indicated in the Act. For example, religious educational, charitable, social welfare and healthcare institutions are recognized and equal in privilege with those established by the state, which includes the possibility of state financial support. Cooperation between the state and the religious communities is also envisaged in terms of organizing and conducting religious education in schools and preschool institutions. The reasons for commitment to a cooperative relationship between the state and the religious communities are best set out in Art. 1 of the *Basic Agreement between the Holy See and Bosnia and Herzegovina*, which states that “the state and the Catholic Church, each in its proper sphere, are independent and autonomous” and obliges them “to mutual cooperation for integral human development, both spiritual and material, and for the promotion of the common good”.³³ Thus, after nearly five decades of suspicion and a sometimes open hostility of the state towards religion, Bosnia and Herzegovina has opted for the approach taken by most other European countries in recognizing the positive social role of religious communities.³⁴

32 See N. Begović, “Ustavni okvir i Zakon o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica u BiH: Normativna projekcija bosanskohercegovačkog sekularizma”, p. 86.

33 *Službeni Glasnik BiH*, 10/07.

34 N. Begović, “Ustavni okvir i Zakon o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica u BiH: Normativna projekcija bosanskohercegovačkog sekularizma”, pp. 86-87.

4. The positioning of the Islamic Community within the new state-religion arrangements

The dissolution of socialist Yugoslavia that took place as a political process in the 1990s had a significant impact on the then Yugoslav Islamic Community, whose organization reflected the federal structure of the state. Although there was a theoretical possibility of preserving the unity of a regional religious authority for Muslims in the Western Balkans, in practice the processes that took place in the 1990s went in another direction, towards the establishment of independent Islamic communities within the republics that had made up socialist Yugoslavia. In essence, it was about returning to the situation from before 1930, which is when the Bosnian Islamic Community became a part of a broader Yugoslav Islamic Community.³⁵ At the Assembly for Restoration (of autonomy of the Bosnian Islamic Community achieved by the 1909 Statute on autonomous management of religious, endowment and educational affairs of Muslims in Bosnia and Herzegovina), held in Bosnia and Herzegovina on 28 April, 1993, a Constitutional Charter was adopted which defined the Islamic Community as “a unique and independent religious community to which all Muslims in the Republic of BiH belong, along with all Bosnian Muslims temporarily or permanently resident abroad”.³⁶

The organization of the Islamic Community is therefore based primarily on a territorial principle, partially corrected by ethnic criteria. This is also evident in the current Constitution of the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina, adopted in 2020, which seeks to retain the connections of Bosniaks in Croatia, Slovenia, and Serbia, including the Sandžak, with the Islamic authorities in Sarajevo.³⁷

The organizational scheme of the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina combines elected and hierarchical structures. Its highest bodies are: the Assembly (legislative body), Riyasat (executive body), the *Mufti* Council, and the Constitutional Court. The centralized core organization runs local structures on two levels - a regional one comprised of *muftiates* (eight in-country) and a local one consisting of *majlises* (branches) and *jamaats* (congregations). *Tariqahs* (Sufi orders) can also be part of the Islamic Community structure but must apply for the status and be approved.

This solid hierarchical structure has a dual purpose. In a theological sense, it allows the preservation of an institutional interpretation of Islam that respects the Islamic tradition of Bosniaks. From an administrative point of view, the Islamic

35 See Fikret Karčić, *Islamske teme i perspektive*, El-Kalem, 2009, pp. 155-165.

36 Muhamed Salkić, *Ustavi Islamske zajednice*, El-Kalem, Sarajevo, 2001, str. 313-314, 325.

37 Ustav Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini—službeni prečišćeni tekst, <http://www.rijaset.ba/images/stories/Ustavi/Ustav_IZ—e_precisceni_tekst_2020.pdf> (accessed 24 January 2015).

Community is concerned with the exercise of Muslim religious rights and provides an infrastructure for their effective enjoyment. It retains a monopoly over the administration of mosques, the education and appointment of imams, the certification of teachers, the preparation of curricula and textbooks for religious education in schools, the management of *waqfs*, and organization of the *hajj*. It has established various structures to carry out these tasks, including educational institutions (six *madrasas* and three Islamic faculties), a *Waqf* Directorate, a *Hajj* Office, the El-Kalem Publishing Centre, a Media Centre, the Institute for the Islamic Tradition of Bosniaks, etc. The Islamic Community's activities are funded from membership fees, *zakat*, *sadaqa al-fitr*, proceeds from *qurban* (the sacrificial ram), *waqfs*, donations, and revenue from profit-generating agencies. State financial assistance, whether direct or indirect, comes mostly in the form of funding for the work of *madrasas*, the Islamic faculties, and Islamic religious education in public schools.³⁸

The Islamic Community strives to preserve and further strengthen its authority in the management of the religious affairs of Bosnian Muslims and the advocacy of their religious rights in front of the state through the signing of bilateral agreements with the state authorities. For example, agreements were signed to regulate the *imamate* in the Armed Forces of Bosnia and Herzegovina and the position of the Faculty of Islamic Studies within the University of Sarajevo. Adoption of the *Draft Basic Agreement between the Islamic Community and Bosnia and Herzegovina* as the instrument for achieving a range of political goals is however still pending in the Presidency of Bosnia and Herzegovina, since the general elections in October 2018.

The process of harmonizing the text of the proposed agreement has been ongoing for a long time and involved representatives of the Council of Ministers of Bosnia and Herzegovina and the Islamic Community. Issues already covered by the 2004 *Freedom of Religion Act* were resolved at the very beginning of negotiations, including the continuity of the legal personality of the Islamic Community, its full autonomy with regard to its internal organization and affairs, and freedom of communication and cooperation with other Islamic communities, institutions and organizations around the world.³⁹ The agreement consolidates the exclusive jurisdiction of the Islamic Community with regard to the (de)certification of teachers, preparation of the curriculum, and content, textbooks, and didactic materials to be used in religious education classes in schools.⁴⁰ It also guarantees the Community's

38 See Alibašić and Begović, "Reframing the Relations between State and Religion in Post-War Bosnia: Learning to be Free!", pp. 25-26.

39 Alibašić and Begović, "Reframing the Relations between State and Religion in Post-War Bosnia: Learning to be Free!", p. 26.

40 *Proposal of Basic Agreement Between Bosnia and Herzegovina and the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina*, Art. 20.

right to hold religious services in the armed and police forces, prisons, hospitals, orphanages and other welfare and health care institutions, public and private.⁴¹

The Islamic Community has achieved additional specific guarantees of the individual right to exercise his or her religion publicly, including: a break for employees and students for Friday prayer and for breakfast and dinner during Ramadan, unpaid leave to perform the *hajj*, time and a space for daily prayers, clothing and personal appearance (e. g. wearing an Islamic headscarf or growing a beard, etc.), appropriate provision of food in the public and private sector in accordance with Islamic beliefs, and the right to practise the ritual slaughter of animals (*qurban*) and male circumcision.⁴² It is envisaged that the adoption of a special law will stipulate the following as holidays for all Muslims in the country: a) two days for Eid al-Fitr, b) two days for Eid al-Adha, and one day on the occasion of the birth of Prophet Muhammad (pbuh) (*Mawlid al-Nabiyy*) or the Islamic New Year, to be determined by the believer.⁴³

A set of general rights guaranteed to religious communities under the 2004 *Freedom of Religion Act* has been further complemented by more detailed provisions in the proposed agreement with the Islamic Community. They generally follow the pattern of previously signed agreements with the Catholic Church and the Serbian Orthodox Church, including e.g. the right to religious autonomy, which includes a) independence in financial operations, b) regulation of labour relations with employees, c) management of its own archives, and d) the integrity of buildings in its possession, in particular of places intended for religious worship.⁴⁴ The right of the religious communities to establish educational establishments of all levels and their equality with similar state institutions are given concrete form in provisions whereby a) the State undertakes to support them financially, b) to recognize their diplomas and the academic titles acquired by their staff, and c) the equal rights of their students and teachers with those of students and teachers of state schools.⁴⁵

Liberalization in regulation of the religious sphere and opening up to influences from the Muslim world, including foreign preachers (*da'is*) and resources, have resulted in diversification of the Islamic scene in Bosnia and Herzegovina since the war. Therefore, the Islamic Community has striven to consolidate its authority through the mechanism of an agreement with the state. The proposed agreement provides for the state not to accept requests for registration by non-governmental organizations (NGOs) whose activities overlap with the Islamic Community's mission without the latter's consent or requests for the construction of mosques,

41 Art. 19.

42 Art. 11.

43 Art. 10.

44 Art. 5, 7 and 8.

45 Art. 18.

masjids, and other Islamic religious facilities. The state also “guarantees the Islamic Community’s authority regarding the institutional interpretation of Islam, including teachings on halal and the standardization, certification and accreditation of halal products and services”. Given the potential sensitivity of these provisions to the European Convention and its norms, in particular the obligation that the state act as a neutral and impartial organizer of various religions and belief-systems, Art. 16 of the proposed agreement states that the “relevant national and international norms, standards and institutions” will be duly respected.⁴⁶

Creating a normative framework is not the only way the Islamic community is trying to cope with the challenges of a fragmented Islamic scene. A *Platform on Cooperation with Islamic Religious Organizations* was adopted on December 30, 2013. It states that the Islamic Community guarantees “full credibility of the interpretation of Islamic doctrine and practice” and affirms its exclusive jurisdiction in the domain of worship, the organization of *jamaats*, the collection and distribution of *zakat* and *sadaqa al-fitr*, organizing the slaughter of *qurban* and the *hajj*, issuing fatwas, concluding religious marriages, administering *waqfs*, formal Islamic education, and so on. With the prior consent of the Islamic Community, non-governmental organizations (NGOs) may engage in informal Islamic education. Cooperation of the Islamic Community with Islamic faith-based organizations is conditional upon respect for the Islamic tradition of Bosnian Muslims, the law of the land, and the mission of the Islamic Community”.⁴⁷ It rejects any possibility of cooperating with those who cause dissension between Muslims and the wider community. A distinct department was formed within the Riyasat’s Foreign Affairs Directorate for cooperation with Muslim non-governmental organizations (NGOs), and a network has been put in place of cooperation co-ordinators in *muftiates* and *majlises*.

Furthermore, between 14 December 2015 and 25 March 2016, the Islamic Community made several attempts to reach agreement with various informal Muslim groups operating in Bosnia and Herzegovina outside of its *jamaats* (congregations). These communities (so-called para-*jamaats*) perform Friday and Eid prayers, run their own *maktabs* (Islamic primary schools), and other activities outside the Islamic community’s premises, including in private homes. Of 38 (mostly Salafi) para-*jamaats*, 14 agreed to join the Islamic Community, while the rest have continued to act independently. So far, the state has shown no major interest in registering these communities in accordance with the law or forcing them to register as separate religious communities.⁴⁸

46 See Art. 13 and 16.

47 Alibašić and Begović, “Reframing the Relations between State and Religion in Post-War Bosnia: Learning to be Free!”, p. 30.

48 Muhamed Jusić, “Bosnia and Herzegovina”, in Oliver Scharbrodt (ed.), *Yearbook of Muslims in Europe*, Brill, Leiden, 2017, pp. 129-131., pp. 129-131.

5. Challenges in the implementation of the generous standards of religious freedom

The new standards for religious freedom contained in the 1995 Constitution and state-level legislation have not been easy to implement in a complex Bosnian context. Implementation with regard to the religious freedom of Muslims has involved a number of challenges at different levels of government, from non-religious actors in society, from lay-oriented Muslims, and from faith-based NGOs, each with their own reasons for opposing aspects of the new relationship between the state and religion.⁴⁹

Some challenges relate to the period immediately after the war, when regular state courts were not yet strong enough to confront flagrant violations of constitutional rights that resulted from nationalist policies. At that time, the Human Rights Chamber for Bosnia and Herzegovina, an institution composed of domestic and international judges, played an important role in protecting the right to freedom of religion.⁵⁰ A landmark decision related to freedom of religion in the case of *The Islamic Community in BiH v. Banja Luka* concerns the refusal of the Banja Luka city government to issue permits for the reconstruction of mosques destroyed during the war or to allow removal of the remains of demolished mosques, as well as failures to identify and punish the perpetrators of attacks on Muslims at worship or during funeral ceremonies. According to the ruling, the Banja Luka authorities violated the rights of the Islamic Community and its members to religious expression and to peaceful enjoyment of their possessions. The Chamber later referred to this judgment as a precedent in several subsequent cases over the violation of the rights of the Muslim minority in the Republika Srpska.⁵¹

On several occasions, the Islamic Community encouraged Bosniak political representatives in legislative bodies to initiate procedures for judicial review of the constitutionality of legal provisions that restrict the religious rights of Muslims. For instance, it was on an initiative of the Riyasat's Freedom of Religion Commission⁵²

49 Alibašić and Begović, "Reframing the Relations between State and Religion in Post-War Bosnia: Learning to be Free!", p. 26.

50 Alibašić and Begović, "Reframing the Relations between State and Religion in Post-War Bosnia: Learning to be Free!", p. 30.

51 N. Begović, "Ustavni okvir i Zakon o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica u BiH: Normativna projekcija bosanskohercegovačkog sekularizma", pp. 81-82.

52 The Commission was established on September 13, 2012 as an independent, expert and advisory body to assist the Riyasat meet its constitutional obligation to take care of the religious rights of Muslims. The responsibilities of the Commission include: promoting respect for freedom of religion, documenting cases of violation of the right to freedom of religion of members of the Islamic community and informing them of their religious rights and how to protect them, cooperation with state institutions and similar organizations in the country and abroad, and providing the Riyasat with expert opinions on violations of the religious freedom of Muslims to inform its views or actions. The Commission is currently chaired by Remzija Pitić, *mufti* of Goražde.

that Safet Softić, deputy chair of the House of Peoples of the Parliamentary Assembly of Bosnia and Herzegovina, lodged a petition with the Constitutional Court regarding a provision in the *Rulebook on uniforms of the Border Police* that prohibits wearing a beard. In its response, the Court ruled that issuing an “absolute” ban on beards for members of the Border Police under its internal rules violated the individual right to freedom of religion. The decision is of significance not just for the Border Police staff but for those of other state agencies, as a precedent.⁵³

Several laws in the Federation of Bosnia and Herzegovina governing the status of civil servants (judges, police officers, state officials, etc.) prohibit any expression of religious beliefs in public or during the performance of their official duties. These provisions are subject to interpretation by the various institutions and agencies in either a broad or narrow manner, with a consequently varying impact on the religious rights of their employees. The Riyasat’s Commission initiated discussions with Bosniak representatives in the federal-level Assembly, encouraging them to introduce amendments to the disputed provisions.⁵⁴

So far, only a few individual appeals have been filed with the Constitutional Court of Bosnia and Herzegovina regarding violations of the right to freedom of religion. In case U 62/01, the applicant, who had previously concluded a religious marriage only, failed in her appeal for recovery of the *mahr* (dowry) from her husband, in accordance with the provisions of Sharia law. The Court held that the right to freedom of religion does not extend to the enforcement of religious norms in the area of private law.⁵⁵ In case AP 2190/13, the Court rejected an appeal by Emela Mujanović, an employee of the Armed Forces of Bosnia and Herzegovina, who claimed she was a victim of violations of several constitutional rights, including the right to freedom of religion, because of wearing an Islamic headscarf at her workplace.⁵⁶

Conclusion

Given the changes in the constitutional and political frameworks within which Bosnia existed from the second half of the 15th century to the middle of the 20th,

53 Nedim Begović, “Bosnia and Herzegovina”, in Oliver Scharbrodt (ed.), *Yearbook of Muslims in Europe*, Brill, Leiden - Boston, 2019, vol. 10, p. 135.

54 Riyasat of the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina – Commission for Freedom of Religion, *Izveštaji o registriranim slučajevima kršenja prava na slobodu vjere muslimana u Bosni i Hercegovini za 2016. i 2017. godinu*, March 2018, pp. 33-35.

55 *E. P. v. judgement of Cantonal Court in Bihać, no. Gž-796/00 of 5 April 2001 and judgement of Municipal Court in Sanski Most, no. Ma1-22/2000 of 21 June 2000*, case no. U 62/01 of 5 and 6 April 2002.

56 Case no. AP 2190/13 of 9 July 2015, *Službeni Glasnik BiH*, 70/15.

Islam has experienced several transformations in its social and normative status. Having shifted from being the state religion under the Ottoman Empire to a religion recognized by the state under Austro-Hungarian rule and the Kingdom of Yugoslavia, Islam then became separated entirely from the state in the mid-20th century through a process of secularization of the legal and political system. Its overall social influence was further reduced thanks to the domination of atheism as the official ideology in the one-party Yugoslav state. These transformations had a significant impact on the interpretation and practice of Islam by the Bosnian Muslim community, including accommodating to a changing concept of the protection of religious freedom - from a model of minority protection to a model of individual human rights.

The collapse of the socialist system and the political changes that took place in the 1990s brought about a religious resurgence and return of religion into the public sphere. These processes occurred in symbiosis with the reaffirmation of national identity among Bosniaks, Serbs, and Croats as essentially determined by belonging to one of the three major religions, Islam, Orthodoxy, and Catholicism, respectively. As a member of the Inter-religious Council of Bosnia and Herzegovina, the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina played an active role in remodelling legal arrangements for the religious sphere to accord with the changed political climate and expectations of alignment with the values of the liberal democratic state. New legislation somehow managed to balance the individual and collective aspects of the right to freedom of religion or belief, restoring religion a place in the public sphere, but nonetheless still according preferential treatment to the traditional churches and religious communities, including the Islamic Community. The abandonment of the socialist and acceptance of the liberal conception of freedom of religion or belief freed the Islamic Community from constraint by and the close oversight of state structures, on the one hand, but, on the other, enabled diversification of the Islamic scene, posing a specific challenge to the Islamic Community's authority over the organization and management of the religious affairs of Bosnian Muslims. In this context, the *Basic Agreement* with the state still represents a missing piece of mosaic of new regulations on freedom of religion and, when in place, will hopefully consolidate the position of the Islamic Community as the state's main interlocutor when it comes to the protection of Muslim religious rights and the institutional interpretation of Islam.

References

- Statistics Agency of Bosnia and Herzegovina/Agencija za statistiku Bosne i Hercegovine, "Analiza: Država Bosna i Hercegovina" [Analysis: The State of Bosnia and Herzegovina], <<http://www.statistika.ba/>> (accessed 27 February 2019).
- Alibašić, Ahmet and Nedim Begović, "Reframing the Relations between State and Religion in Post-War Bosnia: Learning to be Free!", *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 2017, vol. 19, no. 1.
- Begović, Nedim, "Ustavni okvir i Zakon o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica u BiH: Normativna projekcija bosanskohercegovačkog sekularizma" [The Constitutional Framework and the Law on Freedom of Religion and the Legal Status of Churches and Religious Communities in BiH: Normative Projection of Bosnian and Herzegovinian Secularism], in Edin Šarčević and Drago Bojić (ed.), *Sekularnost i religija: BiH i regija*, Foundation Public Law Centre, Sarajevo, 2015, pp. 73-74.
- Begović, Nedim, "Bosnia and Herzegovina", in Oliver Scharbrodt (ed.), *Yearbook of Muslims in Europe*, Brill, Leiden - Boston, 2019, vol. 10.
- Case no. AP 2190/13 of 9 July 2015, *Službeni Glasnik BiH [Official Gazette of Bosnia and Herzegovina]*, 70/15.
- Ustav Federacije BiH [Constitution of the Federation of Bosnia and Herzegovina], *Službene Novine Federacije BiH [Official Gazette of the Federation of Bosnia and Herzegovina]*, 1/94, 13/97, 16/02, 22/02, 52/02, 63/03, 9/04, 20/04, 33/04, 71/05, 72/05 and 88/08.
- Устав Републике Српске [Constitution of the Republika Srpska], *Службени гласник Републике српске [Official Gazette of the Republic of Srpska]*, 21/92. Amendments to the Constitution are published in *Службени гласник Републике српске*, 28/94, 8/96, 13/96, 15/96, 16/96, 21/96, 21/02, 26/02, 30/02, 31/02, 69/02, 31/03, 98/03, 115/05, 117/05 and 48/11.
- Draft Basic Agreement Between Bosnia and Herzegovina and the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina.*
- E. P. v. judgment of Cantonal Court in Bihać, no. Gž-796/00 of 5 April 2001 and judgement of Municipal Court in Sanski Most, no. Ma1-22/2000 of 21 June 2000*, case no. U 62/01 of 5 and 6 April 2002.
- Ihsanoğlu, Ekmeleddin, *Kultura suživota [A Culture of Peaceful Coexistence]*, Connectum, Sarajevo, 2006.
- Imamović, Enver, *Korijeni i život bosanskog plemstva kroz historiju [The Roots and Life of the Bosnian Nobility Through History]*, Sarajevo, 2018.
- Jusić, Muhamed, "Bosnia and Herzegovina", in Oliver Scharbrodt (ed.), *Yearbook of Muslims in Europe*, Brill, Leiden, 2017.
- Karčić, Fikret, *Historija šerijatskog prava [History of Sharia law]*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2005.
- Karčić, Fikret, *Islamske teme i perspektive [Islamic Themes and Perspectives]*, El-Kalem, 2009.
- Karčić, Fikret, *Religija i pravo: Kratak uvod [Religion and Law: A Short Introduction]*, Connectum, Sarajevo, 2011.
- Karčić, Fikret, *The Other European Muslims: A Bosnian Experience*, Center for Advanced Studies, 2015.
- Malcolm, Noel, *Bosna: Kratka povijest [Bosnia: A Short History]*, Buybook, Sarajevo, 2011.
- Riyasat of the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina – Commission for Freedom of Religion, *Izvještaji o registriranim slučajevima kršenja prava na slobodu vjere muslimana u Bosni i Hercegovini za 2016. i 2017. godinu [Report on Registered Cases of Violation of the Freedom of Religion of Muslims in Bosnia and Herzegovina for 2016 and 2017]*, March 2018.

Salkić, Muhamed, *Ustavi Islamske zajednice* [Constitutions of the Islamic Community], El-Kalem, Sarajevo, 2001.

Temperman, J., *State-Religion Relationships and Human Rights Law: Towards a Right to Religiously Neutral Governance*, Leiden-Boston, 2010.

Ustav Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini—službeni prečišćeni tekst (Constitution of the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina - revised, official text), <http://www.rijaset.ba/images/stories/Ustavi/Ustav_IZ—e_precisceni_tekst_2020.pdf> (accessed 24 January 2015).

Sloboda vjere ili uvjerenja: bosansko-muslimansko razumijevanje temeljnog ljudskog prava

Sažetak

Ovaj rad ima za cilj da analizira stajalište bosanskih muslimana kao dijela globalnog muslimanskog Ummeta, ali istovremeno i autohtonog evropskog naroda prema evropskom, ili šire, zapadnom konceptu individualnog prava na slobodu vjere. Premda pruža historijski pregled odnosa bosanskih muslimana prema slobodi vjere od osmanskog osvajanja Bosne i širenja islama među njenim stanovništvom do razdoblja socijalističke Jugoslavije u drugoj polovini 20. st., fokusira se na period nakon 1990-ih kada se bosansko društvo transformiralo od komunističkog ka liberalnom otvorenom društvu, tj. razdoblje nakon uspostavljanja novih standarda o vjerskoj sferi društva koji odražavaju vrijednosti evropske liberalnodemokratske tradicije. Pored analize normativnog okvira slobode vjere i odnosa između države i vjerskih zajednica, dužna pažnja posvećena je, također, pozicioniranju Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini u okviru novog režima, kao i izazovima ostvarenja različitih individualnih i institucionalnih aspekata vjerske slobode bosanskih muslimana. Autor tvrdi da je Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini, kao nosilac vjerskog autoriteta među bosanskim muslimanima, imala proaktivan pristup u postsocijalističkom restrukturiranju odnosa države i vjere, koristeći sve blagodati koje pruža međunarodno priznato pravo na slobodu vjere, ukotvljeno u liberalnodemokratskoj tradiciji Zapadne Evrope.

Ključne riječi: sloboda vjere ili uvjerenja, bosanski muslimani, Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini

Razvoj javnog tužilaštva u savremenim muslimanskim zemljama

Sead Bandžović

Sažetak

Među tekovinama pravne modernizacije koja je zahvatila muslimanske države tokom XIX i XX vijeka bilo je uvođenje javnog tužilaštva u njihove pravne sisteme. Bio je to krupan korak prema stvaranju modernih pravnih sistema u ovim državama, čije pravne tradicije nisu poznavale ovaj pravni institut. Njegovo etabliranje imalo je dvostruku ulogu: izgradnju stabilnog pravnog sistema koji će omogućiti zaštitu prava i sloboda svim građanima ali i ograničiti pravo na krivično gonjenje isključivo na državu, čime bi se eliminisala mogućnost daljih zloupotreba. U ovom radu prikazan je razvoj javnog tužilaštva u trinaest savremenih muslimanskih država Sjeverne Afrike, Bliskog Istoka i Južne Azije. One su pristupile izgradnji ovog instituta na različite načine, a tužilaštvo se, zbog raznih političkih, pravnih, kuturnih i drugih okolnosti suočavalo, a i danas se suočava, s izazovima koji u znatnoj mjeri određuju njegov sadašnji i budući razvoj.

Ključne riječi: javno tužilaštvo, modernizacija, muslimanske zemlje, krivično pravo

Iz domena funkcionisanja pravnog sistema jedne zajednice kao jedno od najbitnijih pitanja izdvaja se ono o pravu na gonjenje počinitelja krivičnih djela i načinu zaštite prava pojedinca u slučaju njihove povrede. Kroz historiju su se smjenjivala brojna rješenja ovog bitnog problema: od primitivnih društvenih zajednica, gdje je pravo krivičnog gonjenja pripadalo žrtvi pa sve do XIX vijeka, kada se u evropskom pravu pojavljuje javno tužilaštvo, organ ovlašten da u ime države procesuiru počiniocima krivičnih djela. Time se pravo na krivično gonjenje s pojedinca preni-

jelo na državu kao rezultat tendencije konsolidacije državne vlasti i moći na jednom mjestu. Načini uspostave javnotužilačke djelatnosti u zemljama širom svijeta različiti su. Predmet ovog rada jeste pojava i razvoj ovog pravnog instituta u muslimanskim zemljama pod uticajem šerijatskog prava, kao i u drugim muslimanskim zemljama, sa sekularnim uređenjem, pod uticajem evropskih pravnih sistema. Prilikom istraživanja korištene su historijske komparativne i tekstualne metode. Konsultovana je raznovrsna literatura: od relevantnih knjiga, naučnih članaka, publikacija sve do internetskih izvora i baza meritornih, raznih vladinih, naučnih i drugih institucija. Cilj istraživanja je analiza i predstavljanje razvojnog puta tužilačke funkcije, modaliteta njene primjene u različitim muslimanskim zemljama, te faktora koji su uticali na njen oblik, osobenosti i način funkcionisanja. Pravna priroda javnog tužilaštva ustvrđuje se, u biti, na osnovu odnosa ovog organa i izvršne vlasti.

Republika Turska

Nakon grčko-osmanskog rata i potpisivanja Mirovnog sporazuma u Lozani 1923, na ostacima Osmanskog carstva proglašena je Republika Turska, moderna i sekularna država na čelu s Mustafom Kemalom Atatürkom, njenim osnivačem i prvim predsjednikom. Za vrijeme njegove vladavine sproveden je niz reformi u svim segmentima društva da bi se Turska što više približila modernim evropskim tokovima.¹

To se najviše vidjelo u pravnom sistemu, koji napušta šerijatsko pravo, a počinje se s uspostavom novog pravnog sistema po uzoru na evropski, ponajviše putem tehnike pravnih transplanta, tačnije prenošenja pravnih rješenja iz jednog pravnog sistema u drugi. Transplante možemo podijeliti u tri kategorije. Prvu predstavlja situacija u kojoj narod preseljavanjem na neku novu teritoriju na kojoj ne postoji civilizacija prenosi svoje pravo. Druga kategorija obuhvata slučaj kada se jedan narod seli i prenosi svoje pravo na novu teritoriju na kojoj već postoji neka civilizacija koja je po stepenu razvoja na nižem nivou u odnosu na pridošlice. Pod trećom kategorijom podrazumijevaju se oni slučajevi kada jedan narod dobrovoljno prihvati znatan dio prava drugog ili više naroda.² Turski građanski

1 Prvi predsjednik Republike Turske – Mustafa Kemal Atatürk, “otac moderne turske nacije, ideologije i države”, započeo je preobražaj Turske u modernu republiku. Kemalizam je obilježio ovu državu u XX vijeku, gradeći je na temelju šest načela: sekularizma, republikanizma, nacionalizma, etatizma, populizma i reformizma. Nova ideologija okrenula se zapadnjačkom principu nacionalnih država, tretirajući pritom Zapad kao “civilizacijski i ideološki centar”.

2 Alan Watson, *Pravni transplanti - Pristup uporednom pravu* (Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu, 2010), str. 63.

zakonik usvojen je 1926. recipiranjem Švicarskog građanskog zakonika, što bi se u odnosu na prednje izložene modalitete transplanta moglo svrstati u treću kategoriju. Građanski postupak također je uređen prema švicarskim rješenjima. Oblast trgovačkog prava regulisana je po uzoru na Njemačku i Italiju. Promjene su nastupile i u oblasti krivičnog prava. Krivični zakon recipiran je iz Italije, ali se u oblasti krivičnog postupka odustalo od italijanskog krivičnog procesnog prava zbog njegove kompleksnosti. Stoga se pristupilo recepciji njemačkog prava. Turski Zakon o krivičnom postupku (*Ceza Muhakemeleri Usulü Kanunu CMUK*) stupio je na snagu 1929. i predstavljao je istoimeni recipirani njemački zakon usvojen s minimalnim izmjenama. *Ceza Muhakemeleri Usulü Kanunu* ostao je na snazi sve do 2005, kada je donesen novi Zakon o krivičnom postupku.³ S promjenama u krivičnom postupku uvedene su novine i u institut javnog tužioca.

Novoosnovana Republika Turska nastavila je s izgradnjom i modernizacijom javnog tužilaštva držeći se i dalje francuskih pravnih rješenja. Termin *Procureur de la république* (bos. 'javni tužilac') usvojen je kao *Cumhuriyet savcısı*. Prema takvom uređenju, javni tužilac djeluje kao predstavnik države i njene vlade. U skladu s tim, zadaci javnog tužioca kreću se od borbe protiv kriminaliteta do predstavljanja države u građanskim stvarima na osnovu zakonom utvrđenih ovlaštenja. Prvi moderniji turski propis o ovoj oblasti predstavlja Zakon br. 469 (*Mebakimi Şer'iyenin İlgasına ve Mebakim Teşkilatına Ait Ahkâmı Muaddil Kanun*) donijet 1924. godine. Njime su uređena prava, obaveze kao i poslovi turskog javnog tužilaštva. Ovaj propis prestao je važiti 1983. godine. Zamijenjen je Zakonom o tužiocima i sudijama br. 2802 (*Hakimler Savcılar Kanunu*). Rad turskog tužilaštva, pored navedenog propisa, regulisan je i drugim, dodatnim aktima: Zakonom o krivičnom postupku br. 5237 i Statutom o organizaciji, funkciji i jurisdikciji prvostepenih sudova opće jurisdikcije i regionalnih sudova opće jurisdikcije br. 5235 donesenim 2004. godine.⁴ Posebnim Zakonom br. 469 u turskom pravosuđu uspostavljen je institut šefa javnog tužilaštva. Ranije navedenim Zakonom o sudijama i tužiocima iz 1989. u sudski postupak je uveden pomoćni tužilac. Dekretom br. 360 izvršeno je razdvajanje funkcije javnog tužioca i šefa tužilaštva u dvije zasebne cjeline.⁵ Danas je javno tužilaštvo u ovoj zemlji ustrojeno, po hijerarhijskom principu, na tri nivoa pri osnovnim, distriktnim i vrhovnim sudovima: na najvišem se nalazi *Yargıtay Cumhuriyet Başsavcılığı* (javno tužilaštvo pri kasacionom

3 Feridun Yenisey, *Criminal Procedure Law in Turkey* (Lawrence: University of Kansas, 2015), str. 1, <https://law.ku.edu/sites/law.ku.edu/files/docs/istanbul/criminal-procedure-istanbul-2015.pdf>, pristupljeno 21. 5. 2018.

4 Hacı İbrahim Açikel, *Foundation Of European Public Prosecutor's Office and Its Prospect Effects On Turkish Prosecution System* (Maastricht: European Law School – Faculty of Law, 2011), str. 9-10.

5 Selahattin Doğan, „Chiefs Of Public Prosecutors' Administrative Duties And Authorities In Turkey Türkiye Cumhuriyet Başsavcılarının İdari Görev ve Yetkileri“, *Law & Justice Review*, 4:1 (2013), str. 136-158.

sudu). Pri uspostavi modernih turskih pravosudnih institucija posebnim Zakonom br. 4695 od 10. januara 1945. raniji Apelacioni sud zvanično je preimenovan u današnji Kasacioni sud (*Yargıtay*).⁶

Članove tužilaštva na ovoj instanci imenuje predsjednik republike na mandat od pet godina. Prethodno se tajnim glasanjem između članova ovog suda nominuje pet kandidata. Po isteku mandata lice koje je već bilo nosilac pravosudne funkcije može biti ponovno nominovano kao kandidat.⁷ Pri apelacionim, distriktnim sudovima djeluje *Bölge Adliye Mahkemesi Cumhuriyet Başsavcılığı*, a kod osnovnih sudova *Cumhuriyet Başsavcılıkları* (Republičko glavno tužilaštvo).⁸ Nezavisnost sudstva, mandat sudija i tužilaca, organizacija pravosudnih institucija, supervizija sudija, tužilačkih organa, vojnih sudova te dužnosti viših sudova uređeni su Ustavom Republike Turske iz 1982 (čl. 138–160).⁹ U slučaju teže povrede zakonom dodijeljenih dužnosti, protiv tužilaca se pokreće postupak pred Ustavnim sudom Turske (*Anayasa Mahkemesi*). Sličan postupak predviđen je i za krivična djela koja počine drugi državni funkcioneri, uključujući predsjednika republike, predsjedavajućeg turskog parlamenta, članove vlade, sudije sa svih sudskih instanci, kao i vojne sudove zaključno sa predsjednikom i članovima Visokog sudskog i tužilačkog vijeća.¹⁰ Prema Zakonu o uspostavi i dužnostima prvostepennih i apelacionih sudova br. 5235 odjel javnog tužilaštva osniva se u svakom okrugu gdje postoji pravosudna institucija, po kojoj ovo tijelo dobiva ime. Odjel se sastoji od šefa javnog tužilaštva i određenog broja javnih tužilaca. Ukoliko postoji potreba, na osnovu saglasnosti Ministarstva pravde i Viskog sudskog i tužilačkog vijeća, može se imenovati i dodatan broj zamjenika tužilaca. Prema čl. 18 navedenog zakona, zadatak šefa tužilaštva sastoji se u predstavljanju tužilaštva, raspodjeli rada između tužilaca uz nadziranje njihovog rada i obavljanju drugih zakonom određenih poslova.¹¹ Obaveze javnog tužioca uređene su odredbama br. 20, 21 i 22. U obim poslova tužioca spadaju sljedeći zadaci: obavljanje svih potrebnih procesnih radnji, dužnosti i poslova dodijeljenih od strane šefa tužilaštva kao i njegovog predstavljanje kada je to potrebno.¹²

6 „History of General Prosecution Office of the Supreme Court of Appeal“, <https://www.yargitaycb.gov.tr/sayfa/history/1085>, pristupljeno 28. 5. 2018.

7 *The Judicial System Of Turkey And Organisation Of The Ministry Of Justice* (Ankara: The General Directorate Of International Law And Foreign Relations), str. 23.

8 Açıkel, *Foundation Of European Public Prosecutor's Office and Its Prospect Effects On Turkish Prosecution System*, str. 10.

9 *The Judicial System Of Turkey And Organisation Of The Ministry Of Justice*, str. 8.

10 *The Judicial System Of Turkey And Organisation Of The Ministry Of Justice*, str. 20.

11 Doğan, „Chiefs Of Public Prosecutors' Administrative Duties And Authorities In Turkey Türkiye Cumhuriyeti Başsavcılarının İdari Görev Ve Yetkileri“, str. 143.

12 Sezer Gökhan, *A Study On Turkish Criminal Trial System* (Ankara: Ankara Barosu Yayınları, 2010), str. 43.

Egipat

Egipat je u XIX vijeku započeo s obimnim reformama s ciljem približavanja krugu savremenih država. Široka autonomija, koju je Egipat uživao u okviru Osmanskog carstva, stečena borbom Muhammeda Alija, postepeno je razvijana u pravcu potpune samostalnosti. Posebnu ulogu u tome imao je njegov unuk Ismail-baša. Ovaj vladar Egipta koristio se svakom prilikom da osigura svojoj zemlji povoljniji položaj u odnosu na Visoku portu. U tom nastojanju nije se libio podmićivati osmansku administraciju, pa čak i samog sultana Abdulaziza (vl. 1861–1876). Do većeg reformatorskog talasa dolazi tokom druge polovine XIX vijeka. Odredbama mirovnog ugovora iz 1840. godine, postignutog u Londonu, Egiptu je data široka unutarnja autonomija u oblastima pravosuđa i finansija, izuzev u onim pitanjima koja se tiču potpisivanja ugovora s drugim državama. U drugoj polovini XIX vijeka započinje se s reformom postojećeg sudskog sistema. Naime, 1868. Nubar-paša u ime egipatske vlade obavijestio je strane sile o velikim novčanim iznosima koje je Egipat morao platiti po osnovu kapitulacija i tražio dozvolu za reformu sudova kako bi se efekti kapitulacija barem malo ublažili. Ubrzo je okupljena posebna međunarodna komisija koja je potvrdila ove navode i predložila uvođenje posebnih mješovitih sudova, ali je takav prijedlog naišao na protivljenje Francuske. Mješoviti sudovi uspostavljeni su 1875. Njihovo formiranje ubrzo je popraćeno donošenjem odgovarajućih procesnih zakona, a taj posao je povjeren francuskom pravniku Maitreu Manouryu, koji je u to doba bio angažovan kao sekretar Međunarodne komisije za uspostavu mješovitih sudova u Egiptu. Nakon što je uspostavljen mješoviti sudski sistem u Egiptu, vlada je 1880. odlučila unijeti više reda u sudove koji su se bavili rješavanjem sporova među samim Egipćanima. Stanje na ovim sudovima bilo je haotično, kako to ističe Ahmed Senhuri-paša (1895–1971). Osim šerijatskih sudova koji su važili za sudove opće nadležnosti, postojale su i druge sudske instance, kao što su trgovački sudovi i upravno-sudska tijela (medžlis), čiji se broj mijenjao tokom godina i koja su imala različite nadležnosti, zavisno od potreba vlasti. Opća karakteristika ovih upravno-sudskih tijela i sudova ogledala se u tome da su se koristili različitim izvorima prava, kao što su: šerijatski zbornici, zbirke fetvi, recipirani strani zakoni (Osmanski trgovački zakon, koji je u osnovi bio recipiran Francuski trgovački zakon), fermani osmanskih vladara, valijini zakoni, uredbe i običajno pravo. Ovakva razuđenost izvora prava otežavala je običnim ljudima, ali i sudijama da budu unaprijed upoznati s pravima i obavezama. Iako je reforma javnog prava (administrativnog i krivičnog) započeta još u vrijeme Muhammeda Alija (vl. 1805–1849), općenito govoreći, Egipat je kasnio s reformom pravosuđa, a samim tim i s

donošenjem nove regulative.¹³ Kancelarija javnog tužioca uspostavljena je čak i ranije pri “mješovitim sudovima”, nadležnim da rješavaju sporove Egipćana i stranaca, a prvi statut koji je pobliže uređivao njihovu organizaciju donijet je 1875. Tužioce je postavljao vladar i oni su na početku bili većinom Evropljani. Kasnije su na njihove pozicije imenovani Egipćani školovani u Francuskoj. Kada su 1883. uspostavljeni “nacionalni sudovi”, oni su imali javne tužioce koji su bili povezani s ministarstvom pravde. Kako je država bila pod britanskom upravom, za prvog tužioca imenovan je Britanac, a prvi Egipćanin na ovu poziciju stupio je tek 1895. godine. Njegova obaveza prvenstveno se sastojala u pružanju pomoći kraljevskom ministarstvu pravde s jedne strane i učestvovanju u posebnom inspektoratu sačinjenom prvenstveno od stranaca. Javni tužilac obavljao je dvije funkcije: istražnu i proceduralnu. Izvršna vlast nastojala je da u što većoj mjeri kontroliše rad ove institucije dodijelivši sebi ovlasti da imenuje, kontroliše i smjenjuje tužilačko osoblje. Zbog toga je britanska vlada ukinula poziciju istražnog sudije 1895. i njegove ovlasti dodijelila javnom tužiocu. Egipatski ustav iz 1923. dotakao se sudske i tužilačke funkcije u svega jednoj odredbi propisujući da će se imenovanje i rad tužilaštva regulirati posebnim zakonom. Brojni slučajevi ukazuju na činjenicu da je ovaj institut često zloupotrebljavan u političke svrhe i s ciljem eliminisanja političkih protivnika.

Potpisivanjem sporazuma o ukidanju kapitulacija u Montreauxu 1937. donesen je Zakon br. 49/1937, kojim je uspostavljen novi pravosudni sistem. Njime je propisano da tužilac pri mješovitim sudovima mora biti strani državljanin, a pri radu mu asistiraju po jedan viši tužilac egipatske nacionalnosti i jedan strane nacionalnosti. Podređenost tužilaštva izvršnoj vlasti trajala je sve do 1943, donošenjem Zakona br. 66/1943, kojim je propisana nezavisnost sudstva i tužilaštva od ostalih grana vlasti a kasnije i ukidanjem mješovitih sudova. Tužiocu su imenovani posebnim kraljevskim dekretom, a na poziciju bi stupali po polaganju zakletve pred kraljem i predstavnikom iz Ministarstva pravde. Pomoćni tužiocu imenovani su posebnim dekretom Ministarstva pravde na period od jedne do dvije godine. Za njihovo imenovanje bilo je potrebno ispuniti niz uvjeta uz položen odgovarajući stručni ispit. Uspostavljen je hijerarhijski sistem po principu da tužiocu s nižih instanci odgovaraju generalnom tužitelju, a on je skupa s ostalim službenicima odgovarao egipatskom Ministarstvu pravde, koje je imalo pravo izdavati upute i upozorenja ako pojedinci ne postupaju u skladu sa zakonom ili instrukcijama.¹⁴

13 Husein Kavazović, “Uvođenje sekularnog građanskog zakonika u Egipat: nacionalni građanski zakonik (qānūn al-madānī al-ahlī) iz 1883. godine“, *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, br. 45 (2016), str. 65-109.

14 Abdulah Khalil, „The General Prosecutor between the Judicial and Executive Authorities, u *Judges and Political Reform in Egypt*, Nathalie Bernard-Moruignon (ur.) (Cairo: The American University, 2008), str. 59-71.

Do značajnijih promjena dolazi nakon revolucije 1952. godine. Nova vlast zadržala je istražne postupke, koje su i dalje vodili tužioci. Nasuprot tome, pogoršan je položaj članova tužilaštva budući da je novim zakonima ministar pravde stekao pravo da razriješi dužnosti tužioca protiv kojeg se vodi disciplinski postupak. Nova vlada to je pravo proširila na sve članove tužilačkog vijeća. Jedini uvjet za njihovu smjenu bila je saglasnost Visokog savjetodavnog vijeća pri Kancelariji javnog tužioca ukoliko se radilo o nižim tužiocima, ili pribaviti mišljenje Visokog sudskog vijeća ako se radilo o generalnom tužiocu ili višim službenicima. Istovremeno, ministar pravde mogao je po prijedlogu generalnog tužioca članove ove institucije razriješiti s njihovih pozicija i prebaciti ih na druga mjesta bez prethodnog upozorenja. Novim zakonima donesenim tokom šezdesetih i sedamdesetih godina prošlog vijeka tužilaštvo je i dalje bilo predmetom kontrole izvršne vlasti. Novine u sudski sistem unesene su Zakonom br. 353/1952, kojim je ukinut institut istražnog sudije. Nova vlada osnovala je poseban Istražni odjel kako bi ograničila tužilaštvo u istraživanju krivičnih djela koja su počinjenili državni službenici, vojska i policija. Posljednji važniji zakon u ovoj oblasti donesen je 1972, a izmijenjen amandmanima 1984. i 2006. godine.¹⁵ U daljem razvoju ova služba kretala se između podređenosti izvršnoj ili sudskoj vlasti.¹⁶

Irak

Neke bliskistočne zemlje poput Iraka imale su drugačiji razvojni put javnog tužilaštva. Međutim, konture modernog tužilaštva pojavile su se tek tokom devetnaestog vijeka uspostavom britanske uprave. Do tada je ova zemlja bila sastavni dio osmanske države, koja je reformama krivičnog procesnog prava 1879. prva uvela ovu ustanovu u svoj pravni sistem, po uzoru na francusku legislativu. Bio je to tzv. sistem javnog tužilaštva civilnog prava, koji se analognom počeo primjenjivati u čitavoj carevini, uključujući i Irak. Ovakav sistem održao se sve do britanske okupacije Basre 1914/15. godine, kada je donesen posebni Zakon za okupirana područja. Područje primjene navedenog akta proširilo se i na Bagdad nedugo nakon dolaska Britanaca na vlast u toj oblasti. Zakon o krivičnom postupku Bagdada donesen je 1919, čime je istovremeno van snage stavljen raniji osmanski zakon o krivičnom postupku iz 1879. godine. Novim zakonskim rješenjima javni tužilac dobio je šira ovlaštenja u odnosu na ranije zakonodavstvo. Tako su mu pripala ovlaštenja da istražuje krivična djela i ispituje svjedoke i osumnjičene osobe. Time je britansko zakonodavstvo kombinovalo tužilačku i istražnu funkciju sadržanu u jednoj instituciji. Navedeni zakon propisivao je da te poslove može obavljati širi krug ljudi neovisno od tužioca.

15 Khalil, „The General Prosecutor between the Judicial and Executive Authorities“, str. 59-71.

16 Fikret Karčić, *Kroz prizmu historije* (Sarajevo: Centar za napredne studije, 2017), str. 329-330.

U stvarnosti je većinu ovih funkcija obavljala policija, što je 1925. dovelo do ukidanja javnog tužilaštva i delegiranja njegovih poslova na policijske organe. Po tadašnjoj preporuci generalnog direktora policije ministarstvo pravde imenovalo je šefa policije glavnim istražnim službenikom, a njegovog asistenta pomoćnim istražnim oficijom. Nakon ove intervencije policija je mogla direktno učestvovati u gonjenju i procesuiranju slučajeva, a sudije su bile obavezne raditi pod policijskim nadzorom. Ipak, godinu dana kasnije, ured javnog tužioca ponovno započinje s radom uz obrazloženje da je za djelatnost koju obavlja ovo tijelo potrebno posebno znanje i vještine, koje policijski službenici nemaju. Tužiocima su poslani u provincije Basru, Hilah, Dijalu i Bagdad. Pored funkcije krivičnog gonjenja imali su obavezu davanja pravnih savjeta i pomoći po zahtjevu ostalih organa vlasti. Ukoliko iz nekog razloga tužilac nije mogao učestvovati u procesuiranju krivičnog djela, mogao ga je zamijeniti policijski službenik.

Bagdadski zakon o krivičnom postupku prošao je kroz određene izmjene 1931. usvajanjem amandmana koji je predviđao osnivanje posebnog ureda javnog tužioca pod kontrolom glavnog tužioca u sklopu Ministarstva pravde. Istovremeno je predloženo da ministar pravde može imenovati nove tužioce ako je to potrebno, dok će u onim provincijama gdje nema tužilačkog ureda te poslove obavljati policijski organi. Ovim zakonskim izmjenama ostvarene su brojne promjene i u istražnoj fazi krivičnog postupka. Istragu je prema uputama suda obavljala policija zajedno s nižerangiranim službenicima u Ministarstvu pravde. Odgovornost tužilaca 1932. dodatno je proširena daljim amandmanima koji su utvrdili nadzor tužilaca nad radom istražnih organa u smislu pridržavanja postojećih zakona i uputa suda. Takav sistem ostao je nepromijenjen skoro četiri decenije. Na oblik tužilaštva kakav danas postoji uticala su dva zakona. Prvi je irački Zakon o krivičnom postupku iz 1971. i Zakon o javnom tužilaštvu br. 159 iz 1979, koji je prvi put predvidio djelovanje javnog tužioca na područje cijele države. Izvršene su promjene u strukturi i sastavu ureda javnog tužioca, koji se sastoji od glavnog tužioca, dva zamjenika i ostalih tužilaca. Novine uvedene ovim zakonom sastoje se u obavezi preispitivanja odluka istražnih, krivičnih i mirovnih sudova te obavezi vođenja postupka u slučaju odsustva istražnog sudije. Do konačnog odvajanja sudske i izvršne grane vlasti došlo je 2006, kada su tužiocima proglašeni sastavnim dijelom sudske djelatnosti. Time je omogućeno da Visoko sudsko vijeće Iraka može imenovati tužioce u svojstvu sudija pri krivičnim, istražnim ili prekršajnim sudovima. Prema članu 91. Ustava iz 2005. ovo vijeće daje prijedloge o imenovanju tužilaca, koji potom moraju proći kroz glasačku proceduru u parlamentu. Time je u cijelosti zaokružen pravosudni sistem Iraka, a tužiocima su u pogledu prava i obaveza potpuno izjednačeni sa sudijama.¹⁷

17 Madhat Al-Mahmood, *The Judiciary in Iraq: The Path to an Independent Judiciary and Modern Court System* (Bloomington: Iuniverse LLC, 2020), str. 95-100.

Liban

U Libanu do značajnijih reformi krivičnog prava dolazi 1944. usvajanjem novog Krivičnog zakona, koji su izradili libanski pravници. Rad na izradi ovog propisa započeo je 1939. a njegovim donošenjem stavljen je van snage do tada važeći osmanski krivični zakon iz 1868. godine. Sam tekst nastao je kao rezultat uticaja različitih pravnih sistema, prvenstveno francuskog, što je za cilj imalo stvaranje jednog akta koji je u sebi sadržavao učenja klasične škole krivične odgovornosti u kombinaciji s modernim učenjima o uticajima društvene sredine na počinjenje krivičnog djela. Zbog svoje kolonijalne prošlosti, libansko zakonodavstvo prvenstveno se oslanjalo na rješenja iz francuskog pravnog sistema, a u prošlosti je svoj uticaj imalo i osmansko te šerijatsko pravo. Četiri godine poslije donesen je i Zakon o krivičnom prostupku, koji je doživio dvije izmjene, 1950. i 1951. Njime je osnovan Ured javnog tužioca sa sjedištem u glavnom gradu, Bejrutu. Struktura tužilaštva sastavljena je po uzoru na francuski pravni sistem s izraženom hijerarhijom. Svaki tužilac dužan je poštovati svog nadređenog u okviru istog tužilačkog odjela. Pri apelacionim sudovima tužilačke poslove obavlja generalni tužilac (*Procureur général*) zajedno s pomoćnicima – javnim advokatima (*avocats généraux*), koji su pod kontrolom Ministarstva pravde. Pri apelacionim sudovima navedene poslove obavlja republički tužilac (*Procureur de la République*), koji je nadležan za cijelu državu, ali se njegovo sjedište nalazi u Bejrutu. Na samom vrhu nalazi se Ministarstvo pravde, koje, iako ne spada u sastav tužilačke strukture ove zemlje, ostvaruje svoj uticaj i kontrolu nad svim uposlenicima u kancelariji javnog tužioca posredstvom republičkog tužioca.¹⁸ *Conseil Supérieur de la Magistrature* je tijelo zaduženo za obrazovanje tužilaca i sudija, čije funkcije u ovoj zemlji spadaju u posebnu kategoriju magistratura. Nakon okončanog dodiplomskog studija, kandidati prolaze kroz dodatan studijski program u trajanju od dvije godine nakon čega započinju s praktičnom obukom u sudovima ili tužilaštvu. Visoko vijeće za magistrature izdaje preporuke i mišljenja libanskoj vladi o imenovanju pojedinih osoba na sudske ili tužilačke funkcije.

Jemen

Značajne promjene zabilježene su i u Jemenu tokom 70-ih godina prošlog vijeka. Naime, pred postojećim šerijatskim sudovima pojavljuju se dva nova procesna

18 Maya W. Mansour, Carlos Y. Daoud, *The Independence and Impartiality of the Judiciary - Lebanon*, (Copenhagen: Euro-Mediterranean Human Rights Network, 2010), str. 20.

subjekta: *mubāmī* – advokat koji zastupa privatne interese stranke u postupku i *naib*, javni tužilac koji predstavlja interese države. Tužilaštvo u ovoj zemlji upostavljeno je *Niyaba* zakonom 1977. a 1979. započelo je s djelovanjem na nižim nivoima vlasti, prvenstveno pokrajinskim. Član 17. ovog zakona propisuje da javni tužilac mora biti lice sa stečenom diplomom iz oblasti šerijatskog i svjetovnog prava s Univerziteta u Sani ili nekog drugog univerziteta na kojem se kao glavni predmet izučava šerijatsko pravo. *Niyaba* sistem uređen je po uzoru na egipatski model iz 1876, koji je za svoj uzor imao francuski sistem. Prije 1977. jemensko pravo nije poznavalo institut javnog tužioca, budući da islamska pravna tradicija na kojoj se ovo pravo zasniva takvu ustanovu ne poznaje, izuzev *hisbe* kao jedinstvene obaveze vladara da propisuje norme društveno prihvatljivog ponašanja radi što boljeg provođenja šerijata. Prije reformi također je postojala različita praksa u procesuiranju brojnih krivičnih djela, poput ubistva ili nanošenja povreda, kada su tužbu podizale isključivo žrtve, nasuprot kasnijoj *ex officio* praksi tužioca da samostalno goni počinioca djela. Pored standardnih poslova vođenja istrage i podizanja optužnice, naibi su obavljali i poslove svojstvene islamskom pravu, npr. vođenje brige o djeci bez roditeljskog staranja. Navedene promjene uticale su i na sam tok sudskog postupka, pa je tako sud s prijašnje pozicije pasivnog posmatrača prešao u aktivno svojstvo s pravom ispitivanja stranaka i svjedoka i predlaganjem procesnih radnji.¹⁹

Oman

Sudski i tužilački sistem u Omanu, sultanatu smještenom na jugu Arapskog poluotoka, nastao je pod uticajem *Common Law* sistema i islamskog prava. Uspostavljen je 1984. a sastoji se od osnovnih sudova nadležnih za rješavanje krivičnih stvari, šerijatskih sudova za pitanja porodičnopravne i lične prirode i trgovačkih sudova. Nezavisnost pravosuđa proklamirana je 1996. donošenjem Osnovne povelje. Ipak, pravosudna hijerarhija takva je da se pri samome vrhu u svojstvu apelacionog tijela nalazi omanski sultan, koji je ovlašten da razmatra apelacije s nižih sudova. Međutim, u praksi on se rijetko koristi ovim ovlaštenjima. Pri osnovnim sudovima na regionalnom nivou razmatraju se lakša krivična djela. Njihovim radom upravlja predsjednik, koji je direktno odgovoran sultanu. Za teža krivična djela nadležan je Centralni sud u Muskatu, a o njima odlučuje sudsko vijeće sastavljeno od predsjednika suda i dva člana. Pred ovim tijelom odlučuje se

19 Armando Salvatore, Mark LeVine, *Religion, Social Practice and Contested Hegemonies - Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies* (London: Palgrave Macmillan, 2005), str. 212-213.

i o smrtnoj kazni, koja je zapriječena za najteža djela. Za njeno izricanje potrebna je saglasnost sultana. Ipak, posljednji slučaj smrtne kazne u Omanu zabilježen je 2001. Pri Centralnom sudu djeluje poseban odbor za žalbe u krivičnim postupcima zadužen prvenstveno za sudove prve instance. U pogledu krivičnog postupka, ne postoje pisane odredbe o načinu pokretanja postupka, dokazivanju ili drugim procesnim radnjama. Određena procesna pitanja uređena su omanskim krivičnim zakonom, koji ne precizira prava optužene osobe. Sudski postupak u ovoj zemlji nastao je kao rezultat pravne tradicije i prakse magistratskih (osnovnih) sudova. Policijski organi zaduženi su da optuženoj strani predstave sve dokaze i činjenice po kojima se ona smatra krivično odgovornom. Do okončanja postupka primjenjuje se presumpcija nevinosti, a optuženik ima pravo na ispitivanje svjedoka i očitovanje o izloženim dokazima. On može angažovati advokata iako mu to pravo nije izričito zagarantovano.²⁰ Javno tužilaštvo ovdje je novijeg porijekla, uspostavljeno 90-ih godina prošlog vijeka. U početku je ova ustanova bila u sastavu policijskih struktura da bi se 1990. izdvojila u zasebno tijelo pod kontrolom glavnog inspektorata omanske kraljevske policije. Dvije godine kasnije kontrolnu funkciju je preuzeo državni inspektorat. Do velikih pravnih reformi dolazi 1999. kada je u potpunosti promijenjena struktura tužilačke službe. Zakonodavno tijelo je prepoznalo potrebu stvaranja jednog zasebnog i nezavisnog tijela koje će se baviti krivičnim gonjenjem. Sultanovim dekretom br. 92/2001 uspostavljen je ured javnog tužioca (po uzoru na egipatski model) kao zasebno tijelo zaduženo za gonjenje počinitelja krivičnih djela i istragu, što je ranije obavljala policija. Dvije prethodno navedene djelatnosti su kumulativno stavljene u nadležnost istog tijela, za razliku od Libana i Maroka gdje su istražni poslovi u rukama istražnih sudija. Prvobitno je tužilaštvo bilo pod nadzorom inspektorata za carinske i policijske poslove da bi od 2011. ono postalo u potpunosti nezavisno.²¹

Saudijska Arabija

Tužilačka funkcija u Saudijskoj Arabiji je prisutna dugo vremena u pravnom životu ove zemlje. Prema ranijem pravu, funkciju javnog tužioca u Saudijskoj Arabiji obavljala su tri tijela: policija, vjerska policija i posebno žalbeno tijelo. Do značajnijih promjena je došlo 1989. kada je posebnim zakonom osnovan Biro za istragu i tužilaštvo, čime su prethodno navedene ustanove stavljene pod kontrolu

20 „Oman – Legal System“, dostupno na: <https://fanack.com/oman/society-media-culture/society/legal-system>, pristupljeno 4. 3. 2018.

21 Saif Al-Rawahi, „Crimes And Criminal Proceedings In Omani Criminal Justice System“, *IOSR Journal Of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS)*, 21:11, ver. 9 (2011), str. 48-58.

novoosnovane institucije. Čl.3 zakona propisano je osnivanje komisije zadužene za sprovođenje istrage, donošenje odluka o njenom pokretanju, sprovođenju kazni te drugim poslovima koje joj budu dodijeljene. Saudijsko ministarstvo pravde u svrhu ostvarivanja kontrole nad radom tužilaštva ovlašteno je da imenuje poseban Komitet, sačinjen od pet članova i potpredsjednika Biroa s ciljem analiziranja tužbi za teška krivična djela i onih slučajeva krivičnog gonjenja sprovedenog po uputama ministarstva.²² Sudski postupak regulisan je Zakonom o krivičnom postupku iz 2001, koji predstavlja prvu kodifikaciju te vrste u Arabiji. Značajan je po tome što za optužene osobe predviđa pravo na branioca tokom cijelog postupka, a 2013. uvedena je novina kod teških krivičnih djela da optuženi ima pravo na besplatnu pravnu pomoć u slučaju da ne može sebi priuštiti advokata.²³

Ujedinjeni Arapski Emirati

U Ujedinjenim Arapskim Emiratom 1938. formiraju se prvi oblici sudskog i tužilačkog sistema. Vrhovni vladar Dubajja, šaik Saeed bin Maktoum Al Maktoum tada je posebnom odlukom ovlastio svog brata šeika Hashra bin Maktouma Al Maktouma za rješavanje sporova između ljudi. Za glavnog sudiju u Dubajju 1956. imenovan je Mohammed bin Hashr bin Maktoum Al Maktoum, a uporedo se imenuje veći broj sudija za rješavanje sudskih sporova. Nayef Fort postaje sjedište sudskog aparata u Dubajju ali isključivo za sporove između domaćih državljana. Za strance je bila nadležna britanska kolonijalna uprava. Postojale su posebne sudije – *salfah* zadužene za sporove proistekle iz oblasti pomorstva i njime povezanih djelatnosti. Moderni sudski sistem uspostavlja se 70-ih godina donošenjem posebnih zakona kojima su osnovana tri suda: Sud I instance, Sud za građanske sporove i Žalbeni sud. Ovakva situacija trajala je sve do uspostave Ujedinjenih Arapskih Emirata 1971, nakon čega je došlo do određenih izmjena u postojećoj sudskoj strukturi, koja predstavlja posebnu i nezavisnu jedinicu u odnosu na pravosudni sistem emirata.²⁴ Pored sudstva radilo se i na osnivanju institucije javnog tužilaštva, pa je tako 1992. osnovano Javno tužilaštvo Dubajja (Dubai Prosecution Service – DPS) sa zadatkom sprovođenja istrage, optuživanja i ostalih procesnih radnji pri čemu su poštovani javni interesi dubajskog emirata.²⁵

22 Salman Muhammed Al-Subaie, *The Right to a Fair Trial under Saudi Law of Criminal Procedure A Human Rights Critique* (London: Brunel University, 2013), str. 64-66.

23 Abdulaziz K. Al-Hamoudi, *Criminal Defense in Saudi Arabia: An Empirical Study of the Practice of Criminal Defense in Saudi Arabia* (Washington: University of Washington, 2020), str. 27-28.

24 „About Judiciary History in Dubai“, (2020), hdstupno na: http://www.dubaicourts.gov.ae/jimage/Info_services/Eng/A1%20eng.pdf, pristupljeno 4. 5. 2018.

25 „Dubai Public Prosecution“, dostupno na: <http://www.nvsoft.com/portfolio/dubai-public-prosecution>, pristupljeno 4. 5. 2018.

Islamska Republika Iran

U Islamskoj Republici Iran, najvećoj šiitskoj zemlji Bliskog istoka, do modernizacije krivičnog prava i postupka dolazi nakon ustavne revolucije 1911. godine. Pristalice revolucije zalagali su se za stvaranje sekularnog pravnog sistema, po uzoru na francuski, čime se namjeravao ograničiti rad tadašnjih šerijatskih sudova. U ovom reformskom valu donesena su dva zakona. Prvi je bio Zakon o krivičnom postupku 1911, a godinu dana kasnije donesen je Krivični zakon, djelo francuskog pravnika Adolpha Piernya. Ova reforma nije imala značajnijeg uticaja u iranskom pravnom sistemu sve do dolaska Reze Pahlavija na vlast 1942, budući da je postojeći sistem vjerskih sudova i dalje nastavio s radom. Tako je 1926. donesen novi Krivični zakon dopunjen amandmanima 1940, a sudski postupak je 1932. zamijenjen novim propisom, koji je bio na snazi sve do islamske revolucije 1979. godine. Uspostavom novog režima pristupa se izmjenama pravnog sistema. Visoko sudsko vijeće 1983. donijelo je nacrt novog krivičnog zakona. Revolucionarno vijeće nije ga prihvatilo, ali je nakon intervencije ajatolaha Homeinija ovaj akt stupio na snagu na rok od pet godina. Posljednja značajnija izmjena u oblasti materijalnog krivičnog prava izvršena je 1991. donošenjem novog propisa na period od pet godina. Potom je ponovo produžavan još dva puta.²⁶

U skladu s ovakvom legislativnom dinamikom razvijala se i institucija javnog tužioca u državi. Zakonom o organizaciji pravosuđa iz 1911. razdvojeni su poslovi sudija i tužilaca pri sudovima prve i druge instance. Za imenovanje tužioca u to vrijeme bila je potrebna saglasnost višeg vjerskog sudije, *hakim-e-shara*. Tužilac je bio zadužen i za postupanje u slučajevima koji su se ticali neuračunljivih osoba i maloljetne djece pod nadzorom staratelja ili skrbnika. U slučajevima kada se radilo o djeci bez roditeljskog staranja, za postupanje je tužilac bio obavezan pribaviti saglasnost islamskih pravnika – mudžtehida. Moshir al-Dalwa, iranski ministar pravde u to doba, raspustio je 1911. cjelokupni pravosudni sistem zemlje s ciljem poboljšanja njegove efikasnosti. Formirao je nekoliko privremenih pravosudnih institucija, dok je s druge strane imenovao nove nosioce pravosudnih funkcija. Među njima je bio Ali Akbar Davar, javni tužilac za oblast Teherana. S promjenama se nastavilo tokom 30-ih godina, donošenjem niza zakona kojima se uređivala proceduralna materija i organizacija sudstva. Novi sistem izgrađen je po uzoru na francuski, budući da je prilikom izrade zakona anagažovan znatan broj stručnjaka iz Francuske, a i velik broj iranskih pravnika školovao se u toj zemlji. Uticaj je primjetan i u terminologiji, pa se tako za javnog tužioca upotrebljavao

26 Ziba-Mir Hosseini, „Sharia and National Laws in Iran“, u *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of Legal Systems in Twelve Muslim Countries in Past and Present*, Jan Michiel Otto (ur.) (Leiden: Leiden University, 2010), str. 318-371.

termin *pārka* (*parquet*), a prisutan je bio i termin *muddā'i el -umum*, koji je kasnije dobio svoju varijantu u farski jeziku – *dadsetan*. Takav sistem ostao je na snazi sve do završetka vladavine šaha Pahlavija. Tužilačka djelatnost je bila u sastavu Vrhovnog suda, najvišeg pravnog tijela u tom periodu. Posljednja razvojna faza ove ustanove započeta je nakon revolucije 1979. donošenjem novog ustava 1980. Njime je predviđeno da vrhovni lider imenuje glavno lice zaduženo za pravosuđe, a ono kasnije imenuje predsjednika Vrhovnog suda i glavnog tužioca. Tužilački poslovi podijeljeni su između revolucionarnog i civilnog tužioca sve do 1984, kada je došlo do njihovog ponovnog spajanja. Postoji i vojni tužilac zadužen za djela počinjena u okvirima oružanih snaga.²⁷

Afganistan

U Afganistanu je donošenjem novog ustava 1964. uspostavljena služba javnog tužioca (*sarnwal*). Prema odredbama ustava, zadatak *sarnwala* je istraživanje i procesuiranje krivičnih djela. Zakon o krivičnom postupku donesen je 1965. a sačinjen je od ukupno 500 odredaba koje uređuju sve faze krivičnog postupka: od pritvaranja, ispitivanja do konačnih stadija postupka. Iako je pisan po uzoru na tadašnje sovjetsko pravo, zakon je afganistanski pravni sistem približio zapadnoevropskoj pravnoj tradiciji. Njime je uređeno i pitanje nadzora nad sporovodnjem krivičnih sankcija te su razdvojena ovlaštenja policije i *sarnwala*.²⁸ Prvobitno je ovaj institut bio u sastavu Ministarstva pravde, da bi od 1987. bio pod kontrolom Revolucionarnog vijeća. Danas ono svoju djelatnost obavlja ponovno u okvirima Ministarstva pravde. Nakon uspostave talibanskog režima 1996, rad ove institucije obustavljen je, ali je ponovno uspostavljen za vrijeme vladavine predsjednika Karzaija. Prema podacima Međunarodne pravničke asocijacije, Kancelarija javnog tužioca u Kabulu broji oko 184 člana tužilačkog osoblja, od čega su 42 upućena na rad pri sudovima širom zemlje, što se smatra određenim napretkom u odnosu na 1980, kada uopće nije bilo aktivnih tužilaca. Osim Kabula, o načinu funkcionisanja ove ustanove u ostatku države nema dovoljno podataka. U pojedinim provincijama, primjerice u sjevernoafganistanskom Mazar e-Sharifu, tužilačku funkciju obavljala je samo jedna osoba sa vrlo ograničenim

27 Floor Williem, „Judicial and Legal Systems v. Judicial System in the 20th century“, *Encyclopaedia Iranica*, vol. XV, fasc. 2, pp. 204-215, dostupno na: <http://www.iranicaonline.org/articles/judicial-and-legal-systems-v-judicial-system-in-the-20th-century>, pristupljeno 10. 3. 2018.

28 Nadjma Yassari and Mohammad Hamid Saboory, „Sharia and national law in Afghanistan“ u: *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, Jan Michiel (ur.) (Leiden: Leiden University, 2010), str. 275-316.

materijalnim resursima. Ključni problem ležao je u činjenici da su sprovođenje istrage i ostalih procesnih radnji obavljali vojni komandanti i pojedine milicije u toj oblasti.

Azerbejdžan

U Azerbejdžanu se razvoj tužilaštva može posmatrati kroz dva perioda: sovjetske uprave i moderne, nezavisne azerbejdžanske države. Azeri svoju samostalnost stiču tokom prve polovine XIX vijeka, preciznije potpisivanjem sporazuma u Gulustanu 1813. i Turkmenchayu 1828. godine. Samostalnost je trajala kraći period budući da na ovom području Rusija izvršava okupaciju i uspostavlja svoju vlast. Stvoren je novi administrativni i sudski sistem. Rusko pravo u ranijem periodu poznavalo je koncept javnog tužioca preuzet po uzoru na francusko rješenje, a ova ustanova s radom je počela 12. januara 1722. donošenjem posebnog dekreta tadašnjeg cara Petra I. Osnovna pravila o javnom tužilaštvu donesena su 1862. za područje cijele carevine, uključujući i Azerbejdžan. Pravila su predviđala posebnu tužilačku superviziju nad radom sudova, koju su tada u Azerbejdžanu obavljali tužioci u gradovima Baku i Yelizavetpol. Nakon Prvog svjetskog rata, u sklopu novoproglašene nezavisne azerbejdžanske republike, vijeće ministara ove zemlje 1918. donijelo je Uredbu o sudskoj komori Azerbejdžana koja se u znatnoj mjeri doticala i javnog tužilaštva. Međutim, 1920. proglašena je Sovjetska republika Azerbejdžan u sastavu Saveza sovjetskih socijalističkih republika (SSSR), kada je tadašnje revolucionarno vijeće dekretom stavilo van snage sve postojeće akte koji su regulisali uređenje azerbejdžanskog pravosuđa. U skladu s novim uređenjem, izvršni komitet nove sovjetske republike 1922. donio je poseban akt o osnivanju ureda narodnog tužioca za SR Azerbejdžan.

U daljnjem razvoju tužilačke ustanove bitnu ulogu imala su dva propisa donesena na nivou SSSR-a: Uredba o nadzoru javnog tužioca iz 1955. i Zakon o javnom tužiocu iz 1979. Azerbejdžansko tužilaštvo u današnjem obliku počelo se formirati proglašenjem nezavisnosti Azerbejdžana 1991. godine. Teško političko stanje u zemlji, ratovi sa susjednim državama, kriminal i korupcija bili su velik izazov za tadašnje pravosuđe. Ustav iz 1995. definisao je javno tužilaštvo kao zasebno, centralizovano tijelo koje s glavnim tužiocem na čelu kontroliše rad ostalih tužilaca na području čitave zemlje. Zakonom o javnom tužilaštvu (*Azərbaycan Respublikasının Baş Prokurorluğu*) iz 1999. ovoj instituciji data su ovlaštenja vođenja istražnih i drugih procesnih radnji, primjene zakona, zaštite javnog interesa i sprovođenja operativnih aktivnosti. Ustavnim amandmanima 2002. javno tužilaštvo steklo je ovlaštenje da učestvuje u zakonodavnom postupku davanjem prijedloga novih zakona i izmjena postojećih.²⁹

29 „HISTORY“, dostupno na: <http://www.genprosecutor.gov.az/project/32/history>, pristupljeno 6. 5. 2018.

Zemlje koje pripadaju Common Law sistemu: Indija i Pakistan

Osim u područjima evropske kontinentalne pravne tradicije, koncept javnog tužilaštva razvijao se i u zemljama koje pripadaju Common Law sistemu, a to se najviše odnosi na nekadašnje britanske kolonije u južnoj i jugoistočnoj Aziji, Pacifiku, Africi i Americi. Kao dva primjera mogu se uzeti Indija i Pakistan. Republika Indija svoju nezavisnost stekla je 1949, oblikovana kao savez od 25 teritorija i 7 saveznih pokrajina.³⁰ Dugogodišnja britanska kolonijalna uprava nad ovim područjem uticala je na oblikovanje pravnog sistema ove države, koji se u suštini naslanja na tekovine engleskog običajnog prava. Zakonodavna nadležnost u ovoj zemlji ustrojena je na način da postoje oblasti čije regulisanje pripada isključivo indijskom parlamentu, pitanja koja su pod ingerencijom pokrajina i oblasti kod kojih je propisana zajednička nadležnost jednih i drugih tijela, s tim da se u slučaju sukoba propisa prednost uvijek daje onom propisu donijetom od strane saveznog parlamenta. Krivični sistem ove zemlje sastoji se od četiriju komponenata: istražne agencije (policija), pravosuđa, odjela za procesuiranje i kaznenopopravnih ustanova. Krivični postupak uređen je propisima indijskog krivičnog procesnog zakona iz 1973, po čijim odredbama se sprovode procesne radnje za krivična djela iz indijskog krivičnog zakona iz 1860. godine.³¹ Rad policije uređen je posebnim zakonom iz 1865. godine. Zadatak ovog tijela sastoji se u istraživanju krivičnih djela i njihovom daljem upućivanju na sud, u skladu s indijskim Zakonom o krivičnom postupku. Osim postojećih policijskih struktura posebnim zakonom iz 1946. osnovan je Centralni istražni biro (CIB). Zadatak CIB-a sastoji se u istraživanju djela počinjenih na području saveznih pokrajina te mogućnosti uzimanja u rad onih poslova pod nadležnošću saveznih država, uz prethodnu saglasnost centralne vlade. Pored Centralnog biroa postoje i druge savezne agencije, poput Carinske agencije i Porezne agencije.

Sudski sistem Indije sastoji se od četiriju instanci. Prvu, najnižu predstavlja magistratski sud zadužen za djela za koje su predviđene kazne do tri godine ili manje. Drugu instancu predstavlja viši magistratski sud za djela sa zaprijećenim kaznama do sedam godina. Na nivou distrikta postoje posebni distriktni sudovi za djela s propisanim kaznama preko sedam godina. Najviše tijelo jedne savezne

30 Prema popisu stanovništva iz 2011. u Indiji živi 1.210.569.573 stanovnika. Od toga 79,8% stanovništva pripada hinduskoj religiji, a 14,23% indijske populacije islamske je vjeroispovijesti, čime je Indija jedna od zemalja s najbrojnijom islamskom manjinom, zbog čega je i obuhvaćena ovim radom. Ostale zastupljene religije jesu budizam, kršćanstvo, džainizam i sikizam – vidi: <https://www.census2011.co.in/religion.php>, pristupljeno 21. 6. 2018.

31 Sunil Goel, *Courts, Police, Authorities & Common Man* (New Delhi: Srishti Books, 2005), str. 192.

države je Visoki sud, kao apelaciono tijelo čije su presude obavezujuće za sve niže sudske instance u jednoj pokrajini. Na saveznom nivou nalazi se indijski Vrhovni sud. Pred ovim tijelom razmatraju se žalbe u krivičnom i građanskom postupku koji su prethodno donijela ostala sudska tijela. Pristup Vrhovnog suda u procesuiranju predmeta selektivan je, a njegove odluke imaju ogroman autoritet i obavezujuće su za sve sudove u cijeloj Indiji.

Za krivično procesuiranje djela zaduženo je tužilaštvo. Nakon privođenja počinioca i sprovođenja istrage, tužilaštvo je zaduženo za sprovođenje krivičnog gonjenja. Za vrijeme kolonijalne vladavine i prije donošenja novog saveznog Zakona o krivičnom postupku iz 1973. tužilaštvo je djelovalo u okviru policijskih struktura, gdje su te poslove obavljali policijski službenici bez adekvatnog poznavanja prava, budući da su upravo ove strukture korištene kao sredstvo gušenja bilo kakvih oblika nezadovoljstava i pobuna protiv kolonijalne vlasti. Nakon 1973. ono se izdvojilo u zasebno tijelo pod upravom osobe posebno imenovane za tu poziciju poznatiju kao direktor tužilaštva. U saveznm državama tu funkciju obavlja viši policijski dužnosnik, a u drugima je to službenik koji djeluje pri distriktnom sudu. U svojstvu pomoćnika angažovani su i zamjenici direktora, pomoćni direktori i niz ostalih funkcionera. Tužiocima se pojavljuju pri magistratskim sudovima, na kojima za njihov rad odgovara direktor. Kod ostalih sudova, primjerice viših krivičnih sudova (*Session Court*), tužilačku djelatnost obavljaju javni tužiocima. Distriktni sudovi i viši krivični sudovi zajedno spremaju prijedlog pravnika koji mogu biti nominovani za tužilačku poziciju, gdje konačnu odluku o imenovanju donosi pokrajinska vlada. Bitno je istaknuti da ovako imenovani tužiocima nisu pod direktorovom kontrolom. Na sličan način ove osobe biraju i pri višem sudu. Najviši ustavnopravni autoritet jedne pokrajine predstavlja Advocate General, kojeg imenuje pokrajinski guverner s ovlaštenjem da se može obratiti bilo kojem sudu na određenoj teritoriji.³²

U Islamskoj Republici Pakistan, sistem krivičnog prava reguliše se kroz dva bitna zakona: Krivični zakon iz 1860. i Zakon o krivičnom postupku (CrPC) iz 1898, kojima je uspostavljen sadašnji sistem policijskih struktura, sudova, zatvorskih i drugih popravnih ustanova. Kao i u ostalim zemljama, odluku o pokretanju krivičnog postupka donosi javni tužilac. Kao i u Indiji, tužilačko tijelo bilo je u sastavu policijskih snaga, gdje su za poslove krivičnoprocesne prirode u svakoj pakistanskoj saveznoj državi bile zadužene osobe sa završenim studijem prava u zvanju nižeg inspektora ili višeg intendanta. Donošenjem posebne policijske uredbe 2002. došlo je do razdvajanja policijske i tužilačke komponente koja je

32 Madan Lal Sharma, „The Role And Function Of Prosecution In Criminal Justice“, str. 185-187, dostupno na: http://www.unafei.or.jp/english/pdf/RS_No53/No53_21PA_Sharma.pdf, pristupljeno 21. 5. 2018.

stavljena u okvir Odjela za pravosuđe. Između 2003. i 2006. sve četiri pakistanske provincije usvojile su Zakon o osnivanju javnog tužilaštva (*Criminal Prosecution Service Act*) s ciljem osnivanja posebne službe radi efikasnijeg procesuiranja krivičnih djela. U svakoj provinciji djeluje po jedan pokrajinski tužilac, kojeg imenuje pokrajinska vlada. Hijerarhijski se ispod njega nalaze pomoćni tužioci i zamjenici. Na nivou distrikta postoje distriktni tužioci, njihovi zamjenici i asistenti.³³

Zaključak

Institut javnog tužilaštva u modernom svijetu danas ima veliki značaj. Preko ove institucije država je, putem svog predstavnika, tj. javnog tužioca, stekla isključivo pravo da krivično goni počinioca krivičnog djela. Na taj način suzbija se mogućnost upotrebe drugih, alternativnih sredstava ostvarivanja pravde i sankcionisanja kao što je npr. osveta. To je dugo stvaralo osjećaj pravne nesigurnosti i ugroženosti ljudskih prava i sloboda. Ideologija ljudskih prava historijski je stvorena kao instrument za sprečavanje i sankcioniranje zlostavljanja pojedinaca.

Značaj institucije javnog tužilaštva prepoznale su i prihvatile s vremenom brojne muslimanske zemlje. U njima se od XIX vijeka, a negdje i kasnije, pod uticajem modernističkih pokreta i sve većih potreba za demokratizacijom društva uvode nova pravna rješenja, koncepti i u pogledu gonjenja počinitelja krivičnih djela putem tužilaštva. Korišten je metod pravnog transplanta, u kojem su se preuzimala već postojeća pravna rješenja iz inostranih, najčešće zapadnoevropskih pravnih sistema i prenosila u druge. Odabir prava mogao je biti stvar dobrovoljnog izbora države koja želi da izvrši neke izmjene u svom pravnom sistemu ili rezultat dolaska jednog naroda u drugu državu gdje je već postojao određeni oblik državnopravnog uređenja.

Prvi svjetski rat doveo je do nestanka carevina u Evropi, uključujući i osmansku, a na njihovom nekadašnjem teritoriju uspostavljen je, osim Republike Turske, velik broj novih, nezavisnih muslimanskih država. Posebnu pažnju privlače države na području Bliskog istoka, nekadašnje osmanske teritorije, koje su zadržale znatan broj pravnih propisa iz osmanskog prava. Takva je situacija i s današnjim konceptom javnog tužioca, koji je u ove pravne sisteme došao iz francuskog prava u nekadašnje osmansko pravo za vrijeme tanzimata da bi se ono zadržalo do danas. Kao primjer za ovakvu tvrdnju mogu se uzeti uređenja javnog tužioca u Libanu, Iraku i Egiptu. Pored francuskog prava, javno tužilaštvo oblikovalo se i

33 Syed Junaid Arshad, „Criminal Justice System In Pakistan: A Critical Analysis” dostupno na: <http://courtingthelaw.com/2017/02/15/commentary/criminal-justice-system-in-pakistan-a-critical-analysis/>, pristupljeno 21. 4. 2018.

pod uticajem Common Law sistema, koji je na te prostore došao s britanskom kolonijalnom upravom. Ovdje se misli na Pakistan i Indiju, koji su znatan dio svojih pravnih sistema preuzeli iz Common Law doktrine. Ipak, ne može se reći da je ovaj institut u svim državama nastao u istom razdoblju i u istim okolnostima. Pojedine zemlje poput Saudijske Arabije, Omana i Ujedinjenih Arapskih Emirata javno su tužilaštvo uvele tek u drugoj polovini XX vijeka a dotada je te poslove u većini slučajeva obavljala policija.

Osim progresivnog razvoja u nekim državama zabilježeno je i određeno nazadovanje u razvitku javnotužilačke institucije. Islamska Republika Iran do revolucije 1979. imala je razvijen pravni sistem po uzoru na Francusku. Nakon islamske revolucije novouspostavljeni režim ukida sve postojeće pravne strukture i uspostavlja vlastiti pravni sistem pod znatnim uticajem vjerskih doktrina, u kojem tužioci a i ostali za svoj rad često treba da se konsultuju s vjerskim učenjacima, čime se autonomnost pravosuđa u znatnoj mjeri narušava. Slična je situacija i u Egiptu, gdje su zabilježeni brojni primjeri zloupotrebe tužilaštva od strane vlasti često u političke svrhe, a ponajviše radi obračunavanja s neistomišljenicima. Iz svega navedenog može se potvrditi teza profesora Alana Watsona da pravni transplant nikada ne može biti u potpunosti isti u svim zemljama pošto na njegovo oblikovanje i primjenu utiče niz faktora: kulturoloških, historijskih, tradicijskih i ponajviše vjerskih. Stoga se uvijek u pravnoj nauci traga za boljim rješenjima kojima će se odstraniti postojeći nedostaci.

Literatura

- „About Judiciary History in Dubai“, (2020), dostupno na: http://www.dubaicourts.gov.ae/jimage/Info_services/Eng/A1%20eng.pdf
- Al-Hamoudi, Abdulaziz K., *Criminal Defense in Saudi Arabia: An Empirical Study of the Practice of Criminal Defense in Saudi Arabia* (Washington: University of Washington, 2020)
- Al-Rawahi, Saif, „Crimes And Criminal Proceedings In Omani Criminal Justice System“, *IOSR Journal Of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS)*, 21:11, ver. 9 (2011)
- Al-Subaie Salman Muhammed, *The Right to a Fair Trial under Saudi Law of Criminal Procedure A Human Rights Critique* (London: Brunel University, 2013)
- Arshad, Syed Junaid, „Criminal Justice System In Pakistan: A Critical Analysis“, dostupno na: <http://courtingthelaw.com/2017/02/15/commentary/criminal-justice-system-in-pakistan-a-critical-analysis>
- Chief Justice Madhat Al-Mahmood, *The Judiciary in Iraq: The Path to an Independent Judiciary and Modern Court System* (Bloomington: Iuniverse LLC, 2020)

- Doğan, Selahattin, „Chiefs Of Public Prosecutors’ Administrative Duties And Authorities In Turkey Türkiye Cumhuriyet Başsavcılarının İdari Görev ve Yetkileri“ u: *Law & Justice Review*, 4:1 (2013)
- Floor, Williem, „Judicial and Legal Systems v. Judicial System in the 20th century“, u: *Encyclopaedia Iranica*, 15:2, dostupno na: <http://www.iranicaonline.org/articles/judicial-and-legal-systems-v-judicial-system-in-the-20th-century>
- Goel, Sunil, *Courts, Police, Authorities & Common Man* (New Delhi: Srishti Books, 2005)
- „Dubai Public Prosecution“, dostupno na: <http://www.nvssoft.com/portfolio/dubai-public-prosecution>
- Gökhan, Sezer, *A Study On Turkish Criminal Trial System* (Ankara: Ankara Barosu Yayınları, 2010)
- Hacı İbrahim Açıklı, *Foundation Of European Public Prosecutor’s Office and Its Prospect Effects On Turkish Prosecution System* (Maastricht: European Law School – Faculty of Law, 2011)
- „History of General Prosecution Office of the Supreme Court of Appeal“, dostupno na: <https://www.yargitaycb.gov.tr/sayfa/history/1085>
- „History of Public Prosecutor in Azerbaijan“, dostupno na: <http://www.genprosecutor.gov.az/project/32/history>
- Hosseini, Ziba-Mir, „Sharia and National Laws in Iran“, u: *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of Legal Systems in Twelve Muslim Countries in Past and Present*, Jan Michiel Otto (ur.) (Leiden: Leiden University, 2010)
- Karčić, Fikret, *Kroz prizmu historije* (Sarajevo: Centar za napredne studije, 2017)
- Kavazović, Husein, „Uvođenje sekularnog građanskog zakonika u Egipat: nacionalni građanski zakonik (qānūn al-madani al-ahli) iz 1883. godine“, *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, br. 45 (2016)
- Khalil, Abdullah, „The General Prosecutor between the Judicial and Executive Authorities“, u: *Judges and Political Reform in Egypt*, Nathalie Bernard-Morignion (ur.) (Cairo: The American University, 2008), str. 59–71.
- Mansour, Maya W., Daoud, Carlos Y., *The Independence and Impartiality of the Judiciary- Lebanon* (Copenhagen: Euro-Mediterranean Human Rights Network, 2010)
- „Oman – Legal System“, dostupno na: <https://fanack.com/oman/society-media-culture/society/legal-system>
- Salvatore, Armando, LeVine LeVine, *Religion, Social Practice and Contested Hegemonies- Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies* (London: Palgrave Macmillan, 2005)
- The Judicial System Of Turkey And Organisation Of The Ministry Of Justice* (Ankara: The General Directorate Of International Law And Foreign Relations)
- Watson, Alan, *Pravni transplanti – Pristup uporednom pravu* (Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu, 2010)
- Yassari Nadjma and Saboory, Mohammad Hamid, „Sharia and national law in Afghanistan“, u: *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, Jan Michiel (ur.) (Leiden: Leiden University, 2010)
- Yenisey, Feridum, *Criminal Procedure Law in Turkey* (Lawrence: University of Kansas, 2015), dostupno na <https://law.ku.edu/sites/law.ku.edu/files/docs/istanbul/criminal-procedure-istanbul-2015.pdf>

The development of public prosecution in contemporary Muslim countries

Abstract

Among the achievements of legal modernization that gripped Muslim states during the 19th and 20th century was the introduction of public prosecution in their legal systems. It was a major step towards the creation of modern legal systems in these countries whose legal traditions did not know this legal institute. Its establishment had a dual role: building a stable legal system that would enable the protection of the rights and freedoms of all citizens, but also limit the right to prosecution exclusively to the state, thus eliminating the possibility of further abuses. This paper presents the development of public prosecution in thirteen modern Muslim countries in North Africa, the Middle East and South Asia. They approached the construction of this institute in various ways, and the prosecution, due to various political, legal, cultural and other circumstances, faced and still is exposed to challenges that significantly determine its current and future development.

Key words: public prosecutor's office, modernization, Muslim countries, criminal law

CONTEXT

Prijevodi / Translations

Zajednica, pravda i džihad: Elementi muslimanske historijske svijesti

*Mona Abul-Fadl**

Zajednica

Islam je u srcu svakog muslimana više od vjere. On je izvor identiteta. Temeljni obredi i vjerovanja čine njegove „stubove“, istovremeno potvrđujući vjeru pojedinca i uspostavljajući veze unutar zajednice. On je simbioza Vjere i Zajednice koja je tokom vremena pobudila muslimansku historijsku svijest. Iz te simbioze ponikla je i sklonost aktivnom društvenom i političkom djelovanju muslimana, i kao grupe i kao pojedinaca.

Elementi ove svijesti proistječu iz islamskog svjetonazora i djeluju međusobno u različitim situacijama i kontekstima, kako bi stvorili uvjete za odgovore muslimana kroz historiju. Da bismo istražili ove elemente, suštinski je potrebno ispitati tri osnovne ideje: *ummet*, *'adl* i *džihad*, odnosno, zajednicu, pravdu i pravedno nastojanje. Sve tri ove ideje ugrađene su u matricu *tevhida*, međusobno isprepletene i integralno povezane jedna s drugom. U njihovom kontekstu se, tokom hiljadu godina, formirala svijest muslimanske grupe. Kao takve, one daju prave parametre za razumijevanje muslimanske historije i prognoziraju budućnost islama u svijetu.

* Mona Abul-Fadl, „Community, Justice and Jihad: Elements of the Muslim Historical Consciousness“, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, (Herndon, VA: IIIT, 1987), Vol. 4, No. 1, 13-30. Prijevod: Azra Mulović. Mona Abul-Fadl bila je vanredni profesor političkih nauka na Univerzitetu Kairo. Njezini istraživački interesi uključivali su političku teoriju, komparativnu politiku, islam i Bliski istok, epistemologiju i feminističke studije.

Zajednica/*ummet*: naslijeđe poslanstva i prijenosnik muslimanske svijesti

Zajednica u islamu jeste subjekt sa svrhom, sačinjen od jedne grupe ili *džemata*, čiji su pripadnici, zbog zajedničke vjere i osjećaja sudbine, te zajedničkog načina življenja, izgradili zajedničku svijest. Stoga im je dato znanje o zajedničkom identitetu, pripadnosti i svrsi. Korijeni ovog znanja idu do pojave Poslanika, neka je mir i spas na njega, s konačnom i savršenom Uputom, koji je pozivao ljude da štiju isključivo Jednog Boga i pokazao im način na koji će to činiti. Tako je borba na putu usađivanja čiste vjere u srca tih muškaraca i žena i za reformiranje načina razmišljanja i navika u društvu postala osnova za nastanak *ummeta*.

Da bi ova nova zajednica potvrdila svoj identitet i unijela ga u historiju tako da preuzme svoju ulogu među drugim grupama i kolektivima, Poslanik, s. a. v. s., je posljednjih deset godina svog života posvetio tom zadatku. Taj period u muslimanskoj historiji poznat je kao medinsko doba, i s njim počinje i muslimanski kalendar. Tokom ovog perioda sistematski se uspostavljao obuhvatni etički i pravni okvir za društvenu organizaciju, a na osnovi objavljene Božije upute. Pod vođstvom Poslanika, s. a. v. s., i u njegovom primjeru *ummet* je dobio prve praktične pouke, kako o principima pravde, tako i o tome kako ih se pridržavati. Iskuse koja je podnijela i pobjede koje je izvojevala jezgra ove zajednice u sučeljavanju s izazovima opstanka prvi su miljokazi muslimanske historijske svijesti. U vrijeme kada je objava Kur'ana prestala stizati, već potpuno razvijena zajednica sazrela je u svom posebnom karakteru, institucijama, zajedničkom historijskom iskustvu, pamćenju i težnjama. Kada je Poslanik, s. a. v. s., umro, svjetovno vođstvo zajednice prešlo je na njegove nasljednike, izabrane među prvim ashabima, koji su, također, bili i prvi članovi zajednice. Ovo vođstvo bilo je priznanje da je *ummet* tu da opstane kao karakterističan historijski subjekt, kome je povjeren zadatak koji će morati i dalje izvršavati.

Zapravo, središnje mjesto zajednice u islamu i njen ovosvjetski ili svjetovni aspekt možemo procijeniti samo ako shvatimo prirodu poslanstva. Kroz historiju objavljenih religija, poslanici su bili mediji Božije poruke. Poslanici su bili ljudska bića koja je odabrao Allah, s. v. t., da oslobode ljude od nepravde i ukinu neravnopravnost, tako što će im pokazati Pravi put i poučiti ih moralnoj odgovornosti. Međuš ove reforme bilo je učenje o čistoj vjeri (*tevhid*) i vrijednostima i uvjerenjima povezanim s tim učenjem te podsticanje ljudi da svoj život i ovosvjetske težnje podrede tome. S dolaskom Muhammeda, s. a. v. s., lanac poslanika došao je do kraja – međutim, *ne* i Poruka vođstva. Ova poruka, zadatak ili misija, sada je povjerena zajednici koja utjelovljuje njena učenja i drži se moralnog i društvenog poretka, zasnovanog na ovoj Uputi.

Ova zajednica nije bila crkva sa zaređenim svećenicima, nego zajednica običnih vjernika, kojima je povjeren zadatak da se organiziraju i da izaberu vođu između sebe. Kao takvi, vjernici čine izbornu zajednicu, povlaštenu po svom stavu da se drže *tevhide* i određenog načina življenja.² U onoj mjeri u kojoj zapostavlja te naredbe, zajednica gubi pravo na Allahovo, s. v. t., zadovoljstvo i Njegov odabir. Ova odabrana zajednica, *ummet*, jedinstvena je i po svojim pripadnicima i po svojoj svrsi. Ne čine je pripadnici jedne posebne rase, kaste ili klase, nego svako ko je izabrao *tevhid* za svoje uvjerenje i *šehadetom* posvjedočio vjeru u Stvoritelja i Gospodara te se vezao u bratstvo sa svojom savjernicima. To je značenje tvrdnje da je islam izvor identiteta. Sva druga obilježja koja imaju značenje isključivosti ili privilegiranosti gube se među braćom po vjeri. S ovom novom pripadnošću, čovjek također stječe i nova shvatanja i svrhu koji su usidreni u *tevhidu*. Učvršćen tvorbenim vezama i zajedničkim usmjerenjem (*kibla* i *vedžh* ili *itidžah*), *ummet* opstaje kao zaseban i prepoznatljiv historijski subjekt među drugim zajednicama. *Vedžh* doslovce znači 'lice', a *itidžah* 'usmjerenje', a zajedno označavaju orijentaciju. Sva tri termina u Kur'anu se spominju u kontekstu *ummata* (2:143–149). Mjesto *ummata* i utjecaj u historiji ne zavise od njegove organizacijske forme, iako, bez sumnje, kako je i naučio iz svoje vlastite historije, mnogo od ovog utjecaja i djelotvornosti zavisi od njegovog učinkovitog vođstva i organizacije. U tom pogledu, on nije izuzetak od zakona koji vladaju u historiji i društvu.

Historijski, *ummet* se uvijek povezivao sa svojim političkim izrazom u „državi“. Ta država, međutim, ima malo zajedničkog sa suverenim teritorijalnim subjektom ili modernom nacionalnom državom, koji su isključivo evropskog porijekla. Suverenost u islamu pripada samo Allahu, s. v. t. Država, međutim, postoji samo kao predstavnica grupe ili zajednice; njeni službenici biraju se među pripadnicima zajednice jednostavno kao instrumenti kolektiviteta, tj. kao izvršitelji poslova za *džemat*, koji je zadužen za uspostavljanje pravednog poretka propisanog šerijatom. *Šura* (savjetovanje, dogovaranje), *idžtihad* (sistematična intelektualna djelatnost) i *idžma'* (konsenzus) jesu funkcionalne vrijednosti koje, u susretu s potrebama organizirane zajednice, podupiru duh provedbe šerijata i osiguravaju njegovu trajnu vitalnost i relevantnost. Na taj način, vođstvo i politička moć postaju instrumenti za puno ostvarivanje potencijala zajednice u islamu. Kad je riječ o njihovom porijeklu, karakteru i svrsi, oni su ishod jedne osebujne institucije koja je historijski poznata kao „hilafet“ (kalifat, *el-hilafa*).

2 Za autoritativan, jezgrovit i cjelovit prikaz ovog aspekta, vidjeti Ismail Raji al Faruqi, *Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Druga dobra analiza društvenih i političkih značenja *tevhide*, relevantnih za naš rad, jeste esej M. N. Siddiqija, „Tawhid: the concept and the process“, u *Islamic Perspectives: Studies in Honour of Mawlana Sayyid Abul A'la Mawdudi*, K. Ahmad i Z. I. Ansari (ur.) (London: The Islamic Foundation, 1979/1980).

U početku, termin *halifa* koristio se za nasljednika Poslanika, s. a. v. s., kao nekog kome su zajednica ili *džemat* povjerali nadgledanje puta ka zajedničkom cilju i reguliranje ovosvjetskih poslova zajednice u skladu sa zapisanom uputom i Poslanikovim, s. a. v. s., primjerom. Proširivanjem značenja termina, *hilafet* je postao institucija koja održava pravedni poredak, oličan u šerijatu, i simbolizira jedinstvo *ummeta* na putu ka zajedničkom cilju. Stoga je *hilafet* počeo značiti jedinstvo *ummeta* i nepromjenjivost poretka i pravde, historijski povezanih s tim *ummetom*, kao nositeljem božanskog naslijeđa i misije.³

Dok je *hilafet*, kao takav, u historijskoj svijesti *ummeta* ostao sinonim za islamsku državu, muslimani su imali iskustvo različitih formi vlasti koje su bile daleko od idealne, a politička moć se vrlo često zloupotrebljavala. Međutim, restriktivni utjecaj šerijata i jedan zajednički, sveprisutni etos, koji je obavezivao vladare i podanike na sistem vjerovanja *ummeta*, generalno su bili učinkoviti u postavljanju granica takvoj zloupotrebi. Činjenica da je glavnina ličnog i društvenog/javnog života u *ummetu* regulirana u skladu sa šerijatom i podređena autonomnoj jurisdikciji ili sudskom sistemu ublažavala je posljedice samovolje ili zloupotrebe „izvršne vlasti“. Zanimljivo, postoje i drugi termini (kao što su *mulk*, odnosno vlast, i *sultan*, odnosno kraljevina ili vlast) i oni se u muslimanskoj naučnoj i istraživačkoj tradiciji koriste da se imenuje politička vlast kao konceptualno neutralni termin koji upućuje na jednu univerzalnu historijsku i sociološku pojavu.⁴ Jer, *ummet* (muslimanska zajednica) nikada nije prestao smatrati da se islamska država, uz koju se i dalje vezuju konotacije *hilafeta*, može ostvariti, te da se mora težiti njenom ponovnom uspostavljanju. Njena obnova, pod bilo kojim imenom i u bilo kakvoj formi, smatra se simbolom popravljivanja ovosvjetskih poslova zajednice i potvrdom pravde u društvu.

3 Formalno ukidanje *hilafeta* 1924. ostavilo je čitavu regiju u traganju za alternativama, budući da je time stvorena praznina u samom čvorištu muslimanske ekosfere. Uvođenje sistema nacionalnih država, strukturiranih oko jednog u osnovi nestabilnog središta pogrešno izgrađenih subjekata, proizvelo je „Bliski Istok“ u stanju endemske krize i meteža. Ovome neki (npr. Amos Perlmutter) pripisuju i određenu „genetsku“ pretorijansku sklonost, a drugi (npr. D. Lerner, L. Binder, C. Leiden i J. Bill, Michael Hudson) raskole izazvane sindromom mobilizacije – modernizacije. Uzroci ove boljke rijetko se analiziraju. Na praktičnom političkom nivou, nastavljaju se pokušaji regionalnog i internacionalnog organiziranja muslimana, kao što su stvaranje Arapske lige, institucije muslimanskih sastanaka na vrhu, i varijanti Muslimanskog svjetskog kongresa. Takva nastojanja pokazala su se slabim surogatima za neku efikasnu i moćnu organizaciju, pa su, u suštini, služila više kao sredstva za ublažavanje frustracija i sputavanja težnji muslimanskog javnog mnijenja.

4 Slavni „Uvod“ u „univerzalnu historiju“, *Kitab el-'ibar*, Ibn Halduna (u. 1406. n. e.) izvrstan je izvor za nalaženje takvih pojmova. Pogledati *Mukaddima*, knj. 3. Dva su razloga zbog kojih ovaj izvor tako dobro odgovara ovoj svrsi: prvo, on jeste integralni dio duge putanje muslimanske nauke, a, drugo, autor *Mukaddime* svjesno je poduzeo inovativni zadatak postavljanja temelja jedne nove nauke koja se fokusira na izučavanje ljudske civilizacije, ili *el-'umran el-bašari*.

U međuvremenu, *ummet* se proširio i uključivao razne narode, rase i jezike. Uprkos takvom rastu i raznolikosti, on se nije razgradio niti izgubio svoj karakter. *Tevhid* je spojio te grupe, a jedinstvo su izgradili tako što su prakticirali zajednički kodeks življenja. Poslije ovog prvog momenta, zajednička svijest muslimana kao grupe oblikovala se dugom historijom, tokom koje su se oni nastavili identificirati s izvornom zajednicom koju je izgradio Poslanik, s. a. v. s. Taj osjećaj identiteta, uz etičko-društveni kodeks, neprekidno JE podupiralo širenje i održavanje instrumenata socijalizacije. Oba skupa institucija čvrsto su utemeljena u primarnim islamskim izvorima: Kur'anu i Poslanikovom sunnetu. Oni su i dalje njegovali i nadahnjivali naučnu tradiciju i kulturno naslijeđe, koji su postali „opće dobro“ narednih generacija.

Politička moć kružila je među različitim elementima unutar *ummeta*. Dinaštije različitih sudbina uzdizale su se i padale, savezi se sklapali i raskidali. *Ummet* se razvijao unutar jednog područja poznatog kao *dar el-islam*, kuća islama.⁵ Njegovi trenuci slave, kao i trenuci kada je bio u opasnosti, kada su islamsko naslijeđe i sistem bili ugroženi, bilo napadom izvana, bilo lokalnim neredima, urezali su se u grupnu svijest, bez obzira na geografsko porijeklo ili teritorijalnu pripadnost. Ti trenuci dodati su onim momentima formativne etape kako bi obogatili kolektivno pamćenje *ummeta*. Ovaj osjećaj zajedničke sudbine bio je prirodni nastavak veze s *tevhidom* i lojalnosti koja iz nje proistječe, kada se s nivoa individualne svijesti muslimana ona prenosila na grupni.

Međutim, na kraju krajeva, iako je *ummet* održao svoju posebnost, njegovo stanje i njegova sudbina ostali su vezani uz stanje njegovih pripadnika kao pojedinaca i kao grupa. Zbog toga kako se u islamu shvata lična odgovornost, kao i zbog njenog opsega, svaki je musliman odgovoran i za cjelinu, kolektiv. Zapravo, u ovom smislu, intonaciju je dao praktični primjer prve generacije muslimana. Ta je generacija odgajana u Poslanikovoju, s. a. v. s., školi, stekla obrazovanje o učenjima i pravilima koja još uvijek nadahnjuju i kultiviraju djelotvornu društvenu svijest, gdje god je ona zaista budna.

„Svima vama, sve do jednoga, povjeren je zadatak, i svi ćete, sve do jednoga, biti odgovorni za to za što ste zaduženi.“

O solidarnosti: „Vjernici su vjernicima kao zidovi zgrade, jedan drugog podupiru.“

Materijalne veze dopunjene duhovnošću: „Vjernici su, u međusobnom milosrđu, kao jedno tijelo – kada oboli dio tijela, i ostali dijelovi osjećaju bol.“

5 Za začetničke radove na istraživanju međunarodnih odnosa u islamu, vidjeti knjigu u pripremi Abdul Hamida Abu Sulaymana, *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Thought and Methodology* – što je bila njegova doktorska disertacija, odbranjena na Univerzitetu Pennsylvanija 1973. Do danas, u ovom području malo toga je urađeno što bi pariralo ovom djelu.

Moralno tkivo ovog tijela mora biti neraskidivo: „Bude li moj *ummet* ikada strahovao da otvoreno objelodani nepravdu (i suoči se s njom), osuđen je na izumiranje.“

Nema mjesta ravnodušnosti: „Primjer za onog ko počini prijestup i onog ko je njegova žrtva može biti sudbina putnika na jednoj lađi, gdje su se neki smjestili na palubi, a drugi u potpalublju. U jednom trenutku, onima u potpalublju – koji se umoriše idući odozdo s kantama na palubu da zahvate vode – pade na pamet da izbuše rupu u trupu lađe i uzimaju vodu ne zamarajući se penjanjem. Kada bi, u ovom slučaju, oni odozgo pustili ove odozdo da provedu svoj cilj, sigurno bi se svi podavili; a ako ih zaustave, onda bi i oni i drugi bili spašeni.“ U takvoj zajednici ne može se bježati od odgovornosti, ni za sebe, ni za zajednicu kojoj neko pripada. Svaki musliman mora biti spreman kada dođe Dan obračuna.⁶

Ako se, u ovom kontekstu, navedeni primjeri iz Poslanikovog, s. a. v. s., hadisa analiziraju uz kur'anske naredbe, uočava se karakterističan profil zajednice. „Vi ste najbolja od zajednica poslanih čovječanstvu, vi naređujete dobro i zabranjujete zlo, te vjerujete u Allaha.“ S obzirom na ove obaveze, od *ummeta* kao zajednice očekuje se da raspolaže svim sredstvima kako bi tu svoju dužnost izvršio (22:41). Zato je *ummet* pozvan da bude djelotvorna snaga u historiji, sposobna da podrži dobro, gdje god ga nađe, i da se suprotstavi snagama pokvarenosti i zla, gdje god su one na djelu. „I zato smo Mi od vas načinili središnju zajednicu (*ummet vesat*), tako da možete biti svjedoci protiv ostalih ljudi, a Poslanik svjedok protiv vas.“ *Ummet* se ovdje opisuje kao središnja zajednica u pogledu njegovog poziva da širi pravdu među narodima. Uspostavljanje historijske ravnoteže u korist pravde i održavanje historijske ravnoteže u korist pravde pozitivna je dužnost pripisana *ummetu* kao čin „čuvanja“ čovječanstva.

Ummet je kolektiv ili grupni referentni okvir unutar kojeg se razvila historijska svijest muslimana. Drugi elementi ove svijesti mogu se predstaviti parametrima duž spektra sredstvo – cilj. Pravda se nalazi u središtu obuhvatno povezanih društvenih vrijednosti koje su, skupno, ugrađene u temelj *tevhida*.

Na kontinuumu sredstvo – cilj nalazi se dužnost *džihada* kao krunskog izraza etosa *infaka*, a *infak* je težnja da se u životu više daje nego što se uzima. *Ummet* koji je jakih temelja, koji ima jasnu viziju svog cilja i poziva, ima način da živi prema božanskim standardima i da ih s vremenom ostvari. Ova punomoć zasniva se na riznici vrijednosti koje muslimane usmjeravaju ka tome da preuzmu

6 Stil, podsticaj i snaga ove tradicije pokazuju obilje praktične i provjerene mudrosti koju je Poslanik, s. a. v. s., ostavio budućim generacijama vjernika, obučivši ih načinima i sredstvima izgradnje zajednice. Ne čudi što su neka od najboljih naučnih djela posvećena očuvanju i potvrdi vjerodostojnosti ovog naslijeđa. Primjeri odabrani u citiranom odjeljku uzeti su iz Buharijevog *Sahiba*, Ahmedovog *Musneda* i et-Tirmizijeve zbirke.

odgovornost. Historijska svijest zajednice je, time, vezana uz društvenu svijest koja počinje odgovornošću muslimana prema porodici i komšiluku, a potom se širi tako da obuhvata zajedništvo sveg čovječanstva.

S ovog stajališta, gdje god su vrijednosti koje se tiču slobode i dostojanstva pojedinca ili zajednice ugrožene, smatra se da je ugrožena i sama Pravda, te da je dužnost muslimana da stane u njenu odbranu. Prenesena na kolektivitet, ova obaveza prema pravdi izjednačava se s preuzimanjem bremena „svjedočenja protiv čovječanstva“ – kako opis *ummeta* i pokazuje. Gdje zajednica ne dosegne ovaj ideal, bilo zato što je zanemarila njegove standarde ili zato što nije izvršavala svoje obaveze – ideal i obaveza i dalje će opstati, na individualnom nivou, i naći svoj izraz u različitim ravnima pozitivnog djelovanja. Kako bi se razumjela ova logika, valjalo bi pobliže analizirati pojam pravde i prirodu obaveza prema njoj.

Pravda: cilj i pokretač muslimanske svijesti

Centralno mjesto pravde u muslimanskoj historijskoj svijesti proistječe iz njenog mjesta u muslimanskoj historijskoj zajednici. Sržnu vrijednost pravde *ummet/et-tevhid* sadrži u svom konstitutivnom principu kao sastavnicu, a u svojoj orijentiranosti na cilj ili svrhovitosti kao element. Pravda (*el-'adl*), kao i Istina (*el-hakk*), budući da proistječu iz *tevhida*, i same su božanski atributi, izrazi atributa savršenstva (*esma el-husna*) koji *treba* da se ogledaju u pravednom poretku. Zadatak da premosti jaz između *jeste* i *treba* u nekoj historijskoj situaciji pada na islamsku zajednicu, kojoj su ovi principi dati njenim uspostavljanjem i usmjerenjem. Karakter odnosa između ličnog i kolektivnog u islamu podupire dinamiku ovog zadatka. Iako teret historijske odgovornosti pada na *ummet* kao cjelinu, musliman pojedinac nije oslobođen svog dijela obaveze. Njegova odgovornost i dalje je lična, međutim, za razliku od kolektiviteta, sud o ovoj odgovornosti transcendirira historiju. Za neuspjeh *ummeta* plaća se u historiji, dok borba muslimana pojedinca nije vezana uz njen historijski ishod, nego će mu se nagrada i kazna odmjeriti na lijepoj vagi Sudnjeg dana.

Drugачije postavljeno, potraga za pravdom dužnost je povjerena zajednici i trebalo bi da je dijele njeni povjerenici ili organi. Ako u tome ne uspijeva, onda su svaki musliman i muslimanka odgovorni da se odupru ugnjetavanju i suzbiju nepravdu. Ovakav stav formaliziran je u muslimanskoj jurisprudenciji, gdje su

precizno određeni i razrađeni opseg i granice muslimanskih obaveza.⁷ Ona razlikuje dvije kategorije dužnosti – kolektivne (*fard kifajja*) i lične (*fard ‘ajn*). Razlika među njima ne zasniva se isključivo na dužnosti o kojoj je riječ, već se u obzir uzima i koliko ljudi u nekom društvu, u nekom datom trenutku, izvršavaju te obaveze. Ako se kolektivna obaveza, koju manjina izvršava u ime većine, zapostavlja ili zloupotrebljava, onda se ova obaveza vraća većini. Kao takva, postaje *fard ‘ajn*, lična odgovornost. U saglasju s muslimanskom društvenom svijesću, obaveza vršenja pravde ne može se napustiti, opravdavajući se slabom, odrođenom ili bespomoćnom organizacijom. Kad god *tevhid* nadahne srce, njegovi ideali pokreću vjerske obrasce ponašanja, među kojima su i privrženost pravdi u ime Allaha i dobročinstvo.

Ono što je bitno u savjesti prožetoj *takvom* jeste vjera, tj. trud da se ostvari pravda, a ne neposredni rezultat tog truda. U konačnici, musliman će znati da ti plodovi neće biti izgubljeni i da je nagrada za trud sigurna. Za njega je vrhovni Božiji sud i u presudama tog suda nalazi se pravda nad svim pravdama. S ovakvim uvjerenjem i sigurnošću, uvijek će biti muslimana koji djeluju i kao pojedinci i kao grupe, spremnih da se bore i kada nemaju nikakvih izgleda, da na sebe preuzmu suzbijanje nepravde ili da ustanu protiv obijesne represije. Možda najupečatljiviji primjer ovog stava u savremenom dobu jeste herojska borba afganskih mudžahedina, čiji je otpor sovjetskoj strašnoj sili tokom proteklih sedam godina poprimio razmjere legende. Otpor izraelskoj okupaciji na jugu Libana i suprotstavljanje prijetnji još jedne aneksije drugi je slučaj. Brutalnosti nisu privilegija samo stranih vojski ili okupacijskih armija: ugnjetavati mogu i vlastiti sunarodnici, kao u slučaju alevijske Sirije, gdje je vladajuća oligarhija, u pokušaju da istrijebi svoje protivnike, skoro zbrisala jedan historijski grad s lica

7 Jurisprudencija među tradicionalnim islamskim naukama zauzima počasno mjesto. Neka re-mek-djela, u kojima su pedantno izneseni i kreativno formulirani ovi principi, mogu se naći u „srednjem periodu“, u opusima Fahrudina er-Razija (u. 606. god. po H.), eš-Šatibija (u. 790. god. po H.) i Ibn Tejmijje (u. 728. god. po H.). Zato što nauke islamske jurisprudencije, *fikh* i *usul* imaju to središnje mjesto u islamskoj epistemološkoj shemi, djela iz ovog područja čine golemi i bogati korpus, koji se mijenjao i gradio tokom cijele islamske historije. Orijentalistička nauka nije bila pravedna prema ovoj tradiciji, bez obzira na to što je, skrenuvši pažnju na ove izvore, dala i određeni doprinos. Vrijedi spomenuti djelo Henrija Laousta o Ibn Tejmijjinom učenju, zbog toga što prevazilazi uske legalističke pristupe temi *fikha*. U temeljima orijentalističke nauke nalazi se jedno pogrešno tumačenje suštine; tu se *fikh* proizvoljno definira i ograničava na zapadnu ideju prava. Jedan korektiv ovom stavu može se naći u djelu Muhammeta Fazlura Rahmana Ansarija, *The Qur’anic Foundations and Structure of Society* (Karachi, 1977), posebno vol. 2, u kojem se raspravlja o pravnom kodeksu u njegovom etičkom kontekstu. Nove generacije muslimanskih učenjaka moraju više raditi na originalnim izvorima. Trend u repertoaru na arapskom obećava, jer nova, vrijednim radom uređivana i komentirana izdanja postaju dostupna zahvaljujući radu stručnjaka za naslijeđe (*turas*), poput Muhammeta Draza i Tahe Džabira el-Alvanija. Od savremenih studija o izvorima, treba spomenuti noviju i malo poznatu studiju o eš-Šatibijevom *Muvefakatu* M. K. Masuda, *Islamic Legal Philosophy – A Study of Abu Ishaq al-Shatibi’s Life and Thought* (Islamabad, Pakistan: Islamic Research Institute Islamabad, 1977).

zemlje.⁸ U ovim i mnogim drugim primjerima možemo vidjeti iznova i ponovo jedan prizor snažno motiviranih pojedinaca i grupa koji su započeli poduhvat koji je, prema svim svjetskim standardima, osuđen na propast. U svakom slučaju, njih pokreće neiscrpna vjera u pravedan cilj i pravdu njihovog Gospodara.

Takvi događaji mogu se samo razumjeti u kontekstu opredijeljenosti za pravdu i njene veze s *tevhidom*. Ono što razlikuje ovu privrženost pravdi među muslimanima – jer, napokon, to je univerzalno opredjeljenje, ugrađeno stvaranjem čovjekove prirode (*fitra*) – jeste činjenica i uvjerenje da je ovosvjetska pravda ukorijenjena u transcendentnoj pravdi i da obaveza njenog ostvarivanja ovdje-i-sada proizlazi iz uvjerenja u spas na onom svijetu. Tokom muslimanske historije, to je uvjerenje imalo praktični društveni značaj za ponašanje pojedinaca i grupa. Međutim, u svakom slučaju opseg i granice ove dužnosti prema pravdi u funkciji su date situacije. Samo u ekstremnim situacijama, kada se uopće ne koriguje pogrešno i ne suzbija nepravda, traženje pravde može značiti žrtvovanje ovozemaljskog života. Tek tada se etos *infaka*, koji je osnova i potka povezane zajednice (*ummeta*), na svakom nivou društvene organizacije preobražava u jednu borbu, *džihad* kao njen vrhunac ili kao konačni izraz.

Ako zbunjeni posmatrač ne shvata da je pravda integralni dio muslimanskog senzibiliteta i ne uviđa skup ponašanja u koja je ona ugrađena, onda će se cijela dimenzija savremene političke realnosti muslimanskih društava i dalje pogrešno tumačiti. Neki nemuslimanski posmatrač digao bi ruke u očaju i, što je još kobnije, reagirao zaprepasteno, ne zato što je datoj situaciji svojstvena nekakva „bezosjećajnost“, nego što bi on tako iskazao svoju frustraciju i nemoć da shvati značenje svega toga. Ako je problem u mentalnoj/psihološkoj blokadi, čitatelju će sve biti nejasno i besmisleno, pa mu nikakvi detalji i informacije neće pomoći da shvati. Ovo je osvrt na banalnosti i opasnosti vladajuće tradicije političke analize koja se usredotočuje na interese moći i stabilnosti, a zanemaruje suštinske dimenzije i jedne i druge. Takve analize, osim toga, obrađuju podatke i događaje, ali im nedostaje uvid u uzroke i posljedice. Na kraju, to biva manjkavo tumačenje: potrebno je shvatiti sadržaj islamske pravde.

Suprotno revolucionarnim idealima kojima se često teži, ali koji su rijetko jasno definirani, islamska pravda nije neki nejasan, suštinski dvosmislen ili nedostižan ideal. Mora se otkloniti svaka iluzija da se islamska pravda proizvoljno ostvaruje. Pravedni poredak postavlja se kao određivi cilj. Njegovi detalji i funkcije variraju od jednog do drugog historijskog okvira i od jedne do druge generacije, tako da se varijable, svojstvene promijenjenom ljudskom stanju, mogu prilagođavati. Temelji i konture ovog poretka, međutim, suštinski su konstanta i služe kao miljokazi i vodiči u stalnim izazovima organiziranih ljudskih društava.

8 Autorica misli na masakr u Hami 1982. godine, kada je sirijska vojska, po naređenju predsjednika Hafeza al-Assada, izvršila napad na ovaj grad, u to vrijeme jedno od uporišta Muslimanske braće. Bombardovanjem je uništena jezgra Hame, jednog od najstarijih gradova na svijetu, a u tom bombardovanju i u masakru koji je uslijedio, vladine baasističke snage ubile su više od 20 000 ljudi. *Prim. prev.*

Ovo trajanje i stabilnost mogući su, kad se ima u vidu činjenica da se ovosvjetska pravda izvodi iz božanske pravde i činjenica da je pravedan društveni poredak vezan za matricu *tevhida*. Zapravo, i relativnost dobija značenje i smjer samo u odnosu na stabilni poredak prava i istine, gdje je izvor transcendentalan, a djelokrug i doseg bliski Stvaranju. Ovo je suština pravde i pravednog poretka. U perspektivi *tevhida*, pravedni poredak više je nego vjerovatan; njegovo je ostvarivanje sasvim moguće, s ozbirom na božanski predodređeni etičko-pravni kodeks poznat kao *šerijat*. Njegova ostvarivost sigurna je činjenica, ako se ima u vidu historijski presedan.

Jednostavno rečeno, islamska pravda nije utopija, niti su pravnički traktati apstraktno tapkanje u mraku, u nastojanju da se, u jednom svijetu formalnosti, regulira društvo. Islamska jurisprudencija ugrađena je u taj vrijednosni sistem, što joj omogućuje da zadovolji potrebe promjena u društvu s pozicija moći; u idealnom slučaju, ona je u mogućnosti da predvodi i usmjerava takve promjene, a ne samo da reagira na njih i drži korak s njima. Nadalje, standardi koji oblikuju taj pravni kodeks također podstiču velike društvene pokrete, a ovi pokreti mobiliziraju potencijale za promjene i reforme u društvu. Po šerijatu, svaka napetost između pravnog i moralnog razrješava se zato što su oboje izvedeni iz jednog epistemološkog i morfološkog sistema koji ujedinjuje unutrašnji i spoljni život. Posljedično, pravo crpi svoju obavezujuću snagu iz oslonca na unutrašnji red i svoje relevantnosti za taj poredak, dok moral ima konkretne posljedice po društveno ponašanje. Oba su sastavni dijelovi pravednog poretka (*el-‘adl*) koji je istinski poredak (*el-hakk*). Vanjske parametre ovog društva postavlja *šerijat* ili zakon, a oni tvore *hudud*, što doslovno označava društveno-pravne granice koje se ne smiju prelaziti. Osim toga, a unutar takvih granica, sadržaj i tkanje društvenog morala izvlače se iz prožimajućeg etosa, ukorijenjenog u *tevhidu* i gaje težnje ka čestitosti, pravičnosti i ispravnosti.

U skladu s tim, muslimani se podstiču da se udruže i suprotstavljaju svim oblicima tiranije (*zulum*) i ugnjetavanja i represije (*bagi* i *tugjan*) u ime pravednog poretka. Principi pravednog poretka sistematično su razrađeni u velikim djelima islamske jurisprudencije. Osnova za ovu razradu nalazi se u zapisanom vodiču, Kur’anu, i primjeru Poslanika, s. a. v. s., sunnetu. Kako je prvo islamsko društvo u Medini oblikovano po uputama ovih izvora, ono i danas nadahnjuje pokrete i pojedince u potrazi za pravednim i moralnim poretkom.

Danas previše muslimana smatra da se učinkoviti sistem suzbijanja represije, korupcije i ugnjetavanja u njihovim društvima može naći samo u jedinstvenom i obuhvatnom kodeksu koji je istovremeno i pravni i moralni. Samo *šerijat*, čini se, može zadovoljiti ove potrebe. Objektivno, samo sistem koji proistječe iz metafizike *tevhida* može biti imun na predrasude svojstvene ljudskom/društvenom stanju. Iako se u traženju pravde, općenito, ne uspijeva dosegnuti ideal, sistem koji utjelovljuje njegove principe i postavlja pretpostavke te prakse ne bi smio biti

neuspješan u tome. Šerijatska pravda zadovoljava njegove apsolutne standarde, zato što je izvedena iz *tevhida*, tj. iz apsolutnog. Relativni aspekti ostavljaju se za dalje traganje. Obratno, gdje su muslimani većina, prirodno je očekivati da šerijat bude jedini društveni kodeks u primjeni, jer u takvom društvu to je jedini kodeks koji onaj čovjek koji poštuje *tevhid* može prihvatiti i po njemu se ponašati.

Da bi se detaljnije objasnilo mjesto koje, po muslimanskom shvatanju, šerijat ima u pravednom društvu, može se napraviti analogija s jednim drugim područjem historijskog iskustva *ummeta*. U islamskoj umjetnosti, u geometrijskim i cvjetnim uzorcima arabeski, postoji sveprožimajući motiv koji se prema formi i sadržaju odnosi tako da se postiže ideal sklada. Islamska arhitektura je, također, fokusirana na izgradnju funkcionalne strukture, ali, u njoj se, istovremeno, vjerodostojno ogleda duh zajednice u principima i idealima njihove vjere. Tako je i s društvom općenito. U arhitektonici pravednog sistema prevladava isti interes za dosljednost i sklad. Neophodno je pomiriti vanjske forme zajednice, u pravnom poretku, s unutrašnjom dimenzijom javnog etosa, uobličenog po njenoj vlastitoj duhovnosti i identitetu. Svaki pokušaj nametanja nekog poretka koji nema svojih moralnih temelja unosi nesklad, odnosno devijaciju koju njene žrtve s pravom smatraju prekršajem protiv pravednog poretka. Slično tome, zapostaviti ili zanemariti potrebe razvoja društvenih institucija u skladu s a njenim važećim unutrašnjim uvjerenjima i etičkim pretpostavkama krajnje je štetno, kako po moral, tako i po društvenu organizaciju. To zanemarivanje održava jedan neutemeljeni dualizam ili podjelu u društvu, raskol koji koči razvoj zajednice i vrijeđa njen osjećaj identiteta.

U većem dijelu muslimanskog svijeta do danas je opstao osjećaj šta je pogrešno, koji pobuđuje ono što se smatra očitim kršenjem pravde. Što se u umjetnosti može ocijeniti kao „ružno“, zbog nepoštivanja standarda ljepote, u društvenom području postaje nemoralno, zbog prelaženja granica pravičnosti. Osim toga, s obzirom na njegovu obuhvatnu prirodu, zbog morala, proisteklog iz *tevhida*, ono što ugrožava osjećaj dobrog i lošeg u društvu, u konačnici krši i formalni sistem pravde. Pitanja legitimnosti i legalnosti neodvojiva su. Ovdje završava analogija između umjetnosti i društva.

Pravda koja se ne može ostvariti, suočena s trajnim neposluhom i zloupotrebom, zapravo je defektna pravda. Ona je, u tom slučaju, svedena na zaludno traženje utočišta bespomoćnih i bajrak hipokrizije. U kontekstu muslimanskog svjetonazora, takvoj pravdi nema mjesta. Zlatni žig muslimanske iskrenosti (*ihlas*) nastaje u čistoj vjeri u Allaha (*takva*). U ovoj vjeri i služenju traži se smisao života, a kušnje i nevolje test su čovjekove iskrenosti (*ihlas*). Predano nastojanje da se osiguraju sredstva opstanka pravednog poretka samo je po sebi mjera odanosti ovom poretku. Ono je dvostruko naređeno: prvo, zajednici, kao mjera samoodbrane, u svrhu očuvanja ideala za koje se zalaže i, drugo, muslimanima koji djeluju kao pojedinci ili kao grupe, u istom dvostrukom svojstvu.

U islamskom svjetonazoru, ta sredstva određuje isti onaj pravedni poredak kojem doprinose i kojeg su dio. Ovdje nema mjesta tvrdnji da cilj opravdava sredstva. Prema stavu njihovih izvora, standardi dobrog i ispravnog univerzalni su i nepromjenjivi i odnose se, kao takvi, i na sredstva i na cilj. Nema ničeg prirodno zlog – ili dobrog – u „vlasti“ (*es-sultan*), naprimjer; u mjeri u kojoj je ona neophodna da osigura pravdu, ona je „dobra“ i „ispravna“ i mora se vršiti u skladu s hijerarhijom vrijednosti. Muslimani nisu mogli, kroz svoju historiju, dopustiti sebi da budu ravnodušni spram vlasti, a da time ne ugroze ravnotežu svoje sudbine i ne odbace odgovornost „najbolje od zajednica“ (*hajr-ummet*).

Džihad: aktualiziranje muslimanske svijesti – put ka samoostvarenju

U ovom smislu, *džihad* je ukorijenjen u historijskoj svijesti muslimana. U mjeri u kojoj zajednici osigurava sredstva da ispuni svoju svrhu i ostvari pravdu, on podupire logiku i podstiče ljude da se čvrsto drže principa koji prožimaju ovu svijest. Zato, sljedeći sažetak ideja poslužiti će kao odgovarajuća rekapitulacija i, istovremeno, istaknuti pretpostavke *džihada* kao trećeg osnovnog principa islamskog društveno-političkog mišljenja i djelovanja.

1. Pozitivan stav prema životu, usmjeren na djelovanje jeste norma.
2. U ovakvom usmjerenju, vrijednosti i norme su, po pravilu, apsolutne. Ovo opredijeljenje beskompromisno je, zato što je izvedeno iz prvog svjedočenja vjere u *šehadetu*.
3. Karakter odgovornosti krajnje je individualan i ličan. Vremenski gledano, međutim, ona ima svoje historijske posljedice po zajednicu.
4. S obzirom na to da je *halifa*, ili namjesnik Božiji na zemlji, čovjek je obavezan naređivati ono što je dobro i odvrćati od onog što je zlo. Uspostavljanje pravednog poretka u ovom svijetu nije samo moguće i poželjno, nego je, zasigurno, i dužnost koju ta odgovornost nalaže.
5. Promjena je funkcija čovjekove volje i odluke. Promjena u društvu, u osnovi, funkcija je promjene u moralu. Stoga je, u njegovom shvatanju i načinu razmišljanja, društvena obnova, tj. vanjska ili spoljna reforma – zadata, što ima posljedice po srce (*en-nefs*) i um (*el-'akl*).
6. Moralni život ide uz moralno društvo. Sva moralna nastojanja u muslimanskom društvu određena su time da imaju posljedice po to društvo. Dobar musliman ne ostvaruje se kao pustinjak, nego u društvu. Dobro društvo ne rađa se u državi mističnog zanosa, nego u procesu historijskog ostvarenja.

7. Život se, cijelim svojim tokom, smatra kontinuumom, s nagradama i kaznama, raspoređenim duž tog toka. Božanska ili apsolutna pravda odmjerava se tek na onom svijetu. Dakle, muslimani se na ovom svijetu trude, s mišlju o onom svijetu. Musliman podnosi sva svoja iskušenja i prelazi prepreke na koje nailazi s nepokolebljivim uzdanjem u pravdu Svemogućeg i istinu Njegovog obećanja.

U opisanom kontekstu, lahko je shvatiti zašto muslimanu vjerniku *džihad* može postati način života. Nužna posljedica, kako je već rečeno, jeste *infak* i njegov krajnji izraz u *istišhadu*. S tim na umu, osvrnimo se kratko na pretpostavke *džihada*. Kao složeni pojam, *džihad* označava napor, nastojanje na Allahovom putu. On podrazumijeva strpljivo podnošenje teškoća i hrabrost, s jedne, te ustrajavanje u borbi za pravdu i istinu, s druge strane. U ovom smislu, *džihad* ovisi o skupu stavova i usmjerenja, obuhvaćenih spremnošću da se dá sve što neko vrednuje, počev od bogatstva, a završivši sa životom sâmim. Ta spremnost da *daje* i da *se daje* izraz je spremnosti čovjeka da se odrekne svega što mu je blisko i dragocjeno na ovom svijetu za ljubav Allaha, s. v. t. U hadisu se kaže da vjernik nije vjernik ukoliko njegova ljubav prema Allahu, s. v. t., i Njegovom Poslaniku, s. a. v. s., nije veća od ljubavi prema samom sebi (*Sabih Muslim* i *Sabih Buhari*).

Iz ovoga stava ničé odlučna i svjesna okrenutost onom svijetu u čovjekovim djelima. Ova okrenutost nadilazi, ali ne zapostavlja sada-i-ovdje, gdje norme zajedničke solidarnosti stavljaju na probu vjernikovu odlučnost da se drži naredbe i „želi svom bratu ono što bi samom sebi želio“. Ova osobina da se živi po standardima nesebičnosti *infaka* zahtijeva neku vrstu aršina vrijednosti i prioriteta koji će jasno dati prvenstvo neviđenom, a vječnom, nad materijalnim i prolaznim. Ništa manje od nepokolebljive vjere u Allaha i postojanog uzdanja u Njegovo obećanje i istinu ne može usaditi takav neki aršin. Ne čudi što je vjerovanje u *el-gajb* (neviđeno) kruna i stub imana. Posmatrani u ovom svjetlu, stubovi vjere jesu sredstva na putu ka cilju (kao i uvjerenja po sebi): sva ona pripremaju muslimana za ovu ulogu *džihada* i sva ona odgajaju zajednicu koja može osigurati ljudski kontekst i potporu u ovom pravednom stremljenju ka cilju.

Nadalje, kada pretpostavlja spremnost da se daje bez kolebanja, *džihad* određuje smjer i pojedincu i zajednici. Ako je iskrenost, ili *ihlas*, obilježje prvog, pravičnost je žig drugog. Očigledni zadatak čovjeka kao namjesnika Božijeg na Zemlji jeste da podredi svoju snagu, sposobnosti i resurse po Allahovoj zapovijedi, u *teshiru*, tako što će na ovom svijetu izgraditi civilizaciju koja utjelovljuje dva bazična elementa onog što je ispravno, a to su istina i pravda. To predstavlja legitimni cilj pravednog nastojanja (*džihad*). Čak i kada se čini da *džihad* ne daje nikakva ploda, muslimani su i dalje obavezani na napor koji se, svejedno, smatra dobitnim ulaganjem. Njihova

privrženost idealu žrtve nije ništa manja od privrženosti pravdi. I ovdje je njihova logika tajnovita, jer je usađena u čvrstoj vjeri, građenoj na metafizici *tevhida*. Plodove koje neće dobiti na ovom svijetu, oni znaju, ubirat će na onom svijetu (*ahiret*). I ovdje poređenje *ide u korist ovog potonjeg*: ma kako bogata bila žetva na ovom svijetu, bila ona u uspješnim civilizacijama i imperijama, ta žetva je neminovno podložna trošenju, propadanju i kvarenju; s ubiranjem plodova na onom svijetu nije tako.

Ono što genijalni historičar našeg vremena Arnold Toynbee ispušta iz vida kada piše o fenomenalnom širenju islama i njegovom začetku jeste etos posvećenosti koji je nadahnjivao i pratio uspon zajednice i vjere. Ovosvjetska slava nije bila cilj „Allahovih ratnika“ kada su kretali u osvajanja, u namjeri da po svaku cijenu ostvare jedan od dvaju „slavnih ciljeva“, da budu *šehidi* (poginu na Allahovom putu). Oni su tražili Allahovo zadovoljstvo i Njegovu naklonost. U težnji ka ovom nematerijalnom cilju išli su preko ovosvjetskog uspjeha – a on se, opet, smatrao očitim znakom, „predujmom“, „avansom“ Božijeg obećanja onima koji su svoju volju podredili Njegovoj volji i koji su sve vrijedno što su imali dali na Njegovom putu.

U mentalnom sklopu predanog muslimana, odgajanog i obučavanog na etici *tevhida*, jeste da čuva ono što se ne može mjeriti materijalnim aršinima. U poduhvatu *džihada*, oni traže Allahovo lice (*vedžh Allah*); u stjecanju zadovoljstva i naklonosti Gospodara i Čuvara svjetova, oni nalaze svoje zadovoljstvo. Spokojno i zadovoljno jastvo, *en-nefs er-radija el-mardija*, ja koje je našlo najunutarniji osjećaj mira, *en-nefs el-mutmainna*, usidreno je u tom beskrajnom i sigurnom izvoru iz kog su potekli. Konačni cilj i nagrada na mukotrpnom putu vjernika jeste Allahovo zadovoljstvo (*rida Allah*). Ova tema traži nekoliko zaključnih napomena o *istišhadu*.

Istišhad: kodeks potvrđivanja

Ako je *džihad* propis za ovozemaljski život muslimana, onda se *istišhad*, koji predstavlja refleksivni oblik od *šahada*, najbolje opisuje kao kodeks kojim se može pobijediti ili savladati smrt.⁹ *Istišhad* je dobrovoljni čin žrtvovanja vlastitog života

9 Historijski i doktrinarni faktori među šiitskim muslimanima transformirali su *istišhad* u pravi kult mučeništva. Djela koja su u skorije vrijeme o ovoj temi napisali razni autoriteti, zagovornici kulta i učenjaci, objašnjavaju ovu pojavu. Vidjeti primjere kod al-Muttahiri, *The Martyr* (Teheran, 1980), Ali Shariati, *Martyrdom: arise and bear witness* (prev. Teheran, 1981) i Mahmoud Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam: a study of the devotional aspects of Ashura in Twelve Shi'ism* (The Hague: Mouton, 1978). U međuvremenu, *džihad* je u glavne struje šiitskog *fikhha* ušao kao jedan od glavnih stubova vjere. Ovaj upečatljivi naglasak, međutim, ne smije nam skrenuti pogled s centralne i učinkovite uloge koju poziv na ove ideale ima u muslimanskoj svijesti općenito – ta činjenica ističe postojano neprijateljski stav ili sumnjičavost koju *status quo* državne vlasti i režimi u muslimanskom svijetu imaju prema islamskim pokretima.

u traženju Allahovog zadovoljstva. Jednostavno rečeno, to je smrt ili pogibija u aktivnom nastojanju da se ispuni Allahova volja na Zemlji. To je konačna potvrda nečije opredijeljenosti za nepokolebljivu vjeru i robovanje Allahu.

Iako je tok života nekog muslimana obično pun prilika da se, putem pobožnosti, iskaže samopožrtvovanost – tako što se daje svoje vrijeme, bogatstvo i rad – on je tek rijetko pozvan da svoju vjeru potvrdi žrtvovanjem vlastitog života. Međutim, ima i onih situacija u kojima se požrtvovanost na Allahovom putu može dokazati samo riskiranjem vlastitog života. Ponekad, samo izricanje Istinite Riječi u lice tiraniji može biti razlog da ga ta vlast progoni i zatvara.¹⁰ U drugim vremenima, jedini način za suzbijanje represije i odbranu Pravde i Prava jeste kretanje u borbu i priprema za mučeništvo. *Dozvoljeno je braniti se onima protiv kojih se vodi nepravedan rat – a Allah, uistinu, ima moć da im pomogne – i onima koji su bespravno iz domova svojih izgnani samo zato što su govorili „Gospodar naš je Allah“, (...) (22:39, 40).* Takva naredba uvjerljivo odjekuje u srcu i duši svakog muslimana koji je ozbiljno prihvatio lekcije Kur’ana i sunneta. *I kako biste mogli odbiti da se borite na Allahovom putu za potlačene muškarce, žene i djecu koji zapo- mažu: „O, Gospodaru naš, izvedi nas iz ove zemlje u kojoj žive nasilnici (u slobodu) i daj nam od Sebe zaštinika i daj nam od Sebe pomagača!“ (4:75).* Kod onih koji su prihvatili kur’anski kodeks časti i dostojanstva, a koji potvrđuje i jača jedan un- tarnji kodeks, dat čovjeku pri stvaranju kao *fitra*, takvi pozivi pobuđuju musli- mansku društvenu svijest, kad god i gdje god se ona sučeli sa sablastima nevolje i siromaštva. Tamo gdje nema utvrđenog autoriteta koji će govoriti u ime ove savje- sti i koji će učinkovito organizirati ostvarivanje njene volje, pojedinci i grupe moraju se osloniti na vlastite snage, ma kako one ograničene, pa čak bijedne bile.

Ideal u muslimanskom etosu mučeništva jeste jedan djelatni ideal. Odricanje od sreće i zadovoljstva u ovom životu zarad onog obećanog na onom svijetu nije neki čin samoporicanja, nije svjesno samopovređivanje, niti je patnja zarad patnje same. U iz- boru muslimanskog *mudžahedina* nema ničeg što upućuje na helenistički asketizam ili na kršćanski ili hinduistički misticizam. To što on odbacuje ovaj svijet ne znači da poriče ovaj svijet, nego je to odbacivanje istovremeno i jedan čin osude i jedan čin potvrde: osuđuju se nemoral i nepravda, a potvrđuje nužnost i mogućnost uspostavl- janja stvari po Pravdi i Pravu. I opet treba reći, tu se naglašava djelovanje, a ne raz- mišljanje. Čestit život jeste život u bogobožnosti, a bogobožnost nije neko dato

10 „Riječ istine upućena nepravednom vladaru najplemenitiji je *džihad*“, ili, u drugoj verziji, „Pravedna opomena u lice samovoljnom vladaru, tiraninu, najveće je hvale vrijedan *džihad*.“ Što je značajno, ovo je jedan od najčešćih i najučinkovitijih motiva u mobiliziranju opozicije ili u pokretanju inače pasivne javnosti protiv vladajućih oligarhija u muslimanskom svijetu. Dželaluddin es-Sujuti (u. 911. god. po H.), u svom najznačajnijem djelu iz hadiske nauke, *el-Džami’ el-kebir*, navodi tri različita lanca prenošenja za ovaj hadis i upućuje na šest izvora: en-Nesaija, Ahmedov *Musned*, el-Bejhekija, et-Taberanija, Ibn Madžea i el-Hatiba.

stanje milosti, nego način života koji traži trud i nastojanje. Čovjeku je, otkako se rodi, data aktivna uloga. On je rođeni „djelatnik“. Međutim, *homo faber* u islamu ima svoje korijene u *homo sapiensu*, zbog čega se znanje smatra utjelovljenjem vjere; i, zaista, veza je potpuna, ne zamišljena (30:56). Međutim, *homo faber* i *homo sapiens* ukorijenjeni su u idealu cjelovitog i skladnog ljudskog bića, a to je *homo concord*.

Slijedi da je, po islamskom stajalištu, najadekvatniji sistem ili poredak vlasti onaj koji osigurava temeljne slobode življenja i izražavanja. On omogućuje muslimanima maksimum mogućnosti za samoostvarenje kroz davanje svog, od Boga datog, života, sposobnosti, talenta i potencijala za dobrobit čovjeka i napredne civilizacije. U takvom društvu, *džihad* jednog muslimana neosporna je prednost i izvor snage, budući da je zbog njega on spremniji da daje doprinos društvu nego da od društva uzima. Zbog njega je pouzdan oslonac i neko na kog se može računati – da će biti na strani Dobra, Prava i Pravde, a protiv neizbježnih, podrivajućih sila koje djeluju u svakom društvu. Obratno, najgori društveni sistem ili najgora vlast, s muslimanske tačke gledišta, jesu oni koji izvrgavaju ruglu ljudske vrijednosti i osporavaju temeljne slobode izražavanja i djelovanja. U ovom okruženju, mogućnosti samopotvrđivanja na putu pravde i dobra svedene su na marginalne. Umjesto da iskazuju samopožrtvovanost u izvršavanju zadatka konstruktivne izgradnje jednog pravednog građanskog poretka, muslimani će se sukobljavati međusobno kako bi ostvarili ili odbranili ova osnovna prava. Snage i potencijali jednog muslimana trošit će se u otporu silama zla i represije i borbi protiv njih. Njegov životni vijek vjerovatno će biti kratak, život surov i skupo plaćen nesrećom, patnjom i oskudicom. Uprkos tome, vjernik musliman rado će i samopožrtvovano platiti cijenu, i u tim će se okolnostima oslanjati na neukaljani i neiscrpn izvor moralne snage i izdržljivosti. Također, u takvim okolnostima, on će na *istišhad* i *šehadet* gledati kao na čast koju priželjkuje i kao na ostvarenje svog sna.

S tim u vezi, možemo završiti dvama zaključcima o *šehadetu* kao početku i kraju muslimanske historijske svijesti. Prvo, kako smo i pokazali, *istišhad* je prirodni nastavak etike pravednog nastojanja i, u tom smislu, on je kruna i vrhunac ideala *džihada*. Kur'an poučava da ovaj uzvišeni čin odbacivanja života nije ništa manje od potvrde njegovog ovjekovječenja, konačne potvrde blagoslovljene besmrtnosti (2:154; 3:169–171 i 157; 22:58, 59). Ovoj drugoj tvrdnji potrebna je analiza srodnosti izvornog čina vjere, obuhvaćene *šehadatom*, i *istišhada*, koji se također označava kao *šehadet*. *Šehid* je onaj koji položi svoj život u činu *šehadeta*. Zapravo, svi ovi termini odnose se na čin svjedočenja. Taj odnos nije slučajan. U prvom *šehadetu* vjernik se zavjetuje iskazom da se potpuno predaje Allahovoj volji. U ovom njegovom svjedočenju jeste priznanje i prihvatanje Stvoritelja i Gospodara. U konačnom *šehadetu* musliman potvrđuje prvi zavjet neopozivim činom vjere i volje. U prvom *šehadetu* čovjek daje zavjet da će živjeti po svojoj dužnosti,

u posljednjem *šehadetu* musliman potvrđuje da je vjeran ovom zavjetu. Kako *šahid* (onaj koji svjedoči) postaje *šehid* (mučenik na Allahovom putu), ovo je fleksivna glagola kojom se pojačava prvobitno svjedočenje. *Šehid*, na samom kraju, doslovno svjedoči istinitost svoje prvobitne namjere ili *nijjeta*. Ova veličanstvena težnja eksplicitno je naznačena u Kur'anu:

Među vjernicima ima ljudi koji ispunjavaju Zavjet dat Allahu: a među njima ima takvih koji su se iskupili smrću, a i onih koji čekaju ispunjenje, ne promijenivši svoju odluku do kraja. (33:23)

(...) i zato je Allah odredio one koji su vjernici i odabrao od vas one koji svojim životima svjedoče istinu (...). (3:140)

U vjeri i načinu života muslimana, prvi čin vjere spaja se s posljednjim činom vjere. *Šehadet*, donesen i ispunjen, jeste vrhunac *tevhida*. On također postavlja parametre i osvjetljava putanju historijske svijesti koja, u konačnici, nadilazi svoju vlastitu prolaznost.

El-Bika'i i Islahi – komparativna studija tefsirske metodologije

Israr Ahmad Khan*

Sažetak

Naučnici prepoznaju da u Kur'anu postoji sistem koherencije i da svaki ajet, veći i manji, predstavlja integralnu jedinicu Kur'ana. Postoje samo dva cjelovita tefsira (egzegeze) Kur'ana zasnovana na principu koherencije. Jedan je na arapskom, a drugi na urdu. Komparativna analiza tih dvaju djela pokazuje da je koherencija u arapskoj egzegezi bila u svojoj formativnoj fazi i da je do pune forme razvijena u urdu egzegezi. Koherencija Kur'ana pronađena u ovim dvjema egzegezama zaslužuje bližu analizu jer može pomoći u obnovi grandioznog zdanja islamske misli i života.

Jedna od metoda tumačenja kur'anskih ajeta (*ajat*) poznata je kao *nazmu l-Kur'an* (koherentnost u Kur'anu). Prema ovoj metodi, Kur'an se smatra integralnom cjelinom i svi su njegovi ajeti u svakom poglavlju (sura) koherentni i kohezivni.² Samo su dva učenjaka koristila ovaj metod u svom tumačenju čitavog Kur'ana: Ebu l-Hasan Ibrahim ibn Omer Burhanuddin el-Bika'i i Emin Ahsen Islahi. Prva egzegeza je na arapskom, a druga na urdu. Ova studija pokušava komparativno analizirati ova dva djela i identificirati metode koje *su učenjaci koristili kako bi bolje razumjeli Kur'an*.

Ključne riječi: el-Bika'i, Islahi, tefsir, metodologija

* "Al-Biqa'ī and and Iṣlāhī: A Comparative Study of *Tafsīr* Methodology", *Intellectual Discourse*, 11:2 (2003), str. 183-207. Preveo: Almir Fatić. (Israr Ahmad Khan je profesor na Odsjeku za kur'anske i hadiske studije Međunarodnog islamskog univerziteta u Maleziji – nap. prev.).

2 V. 'Abdul Hamid al-Farahi, *Rasā'il* (Sarai Mir, India: al-Daira al-Hamidiyya, 1991), str. 21-139.

Dva učenjaka

Ibrahim ibn Omer Burhanuddin el-Bika'i rođen je u Khirbatu Ruhā, u distriktu Bika', u Siriji 809. godine poslije Hidžre.³ U dvanaestoj godini sve članove njegove porodice ubilo je suparničko pleme. Potom se, zajedno sa svojim djedom po majci, svojim skrbnikom, preselio u Damask. Studirao je na raznim seminarima kod poznatih učenjaka u Damasku, Kairu, Aleksandriji i Dimjatu. Nakon toga nastanio se u Damasku i svoje vrijeme i energiju posvetio podučavanju, raspravljanju i pisanju knjiga iz područja tefsira, fikha (jurisprudencija) i tasavvufa (misticizam). Posebnu slavu stekao je njegov *Nazm ed-durer fi tenasub el-ajat ve es-suver*.⁴ Umro je 885. poslije Hidžre i ukopan na periferiji Damaska.

Emin Ahsen Islahi rođen je 1903. godine u Azamgarhu u Uttar Pradeshu, Indija. Diplomirao je na prestižnom islamskom univerzitetu Madrasah al-Islah 1922. godine i stekao stručnost u područjima kao što su tefsir, hadis, fikh, islamska filozofija, logika i arapski jezik. Budući da je tri godine radio kao novinar, Islahi se 1925. godine pridružio svojoj *alma mater* kao predavač i nastavio joj služiti do 1943. godine, kada se pridružio Islamskom pokretu u Indiji pod vođstvom poznatog islamskog revivalista Sejjida Ebul 'Ala Mevdudija. Preselio se u Pakistan 1947. i nastavio služiti islamu, zbog čega je jedno vrijeme proveo u zatvoru.⁵ Napisao je mnogo knjiga o da'vi i islamskom životu. Međutim, njegov *magnum opus* je *Tedebbur el-Kur'an*.⁶ Umro je 1997. u Lahoreu, Pakistan. Njegovo prezime Islahi potječe od imena njegovog sveučilišta Islah.

Ciljevi tefsira

Kur'an se tumači zbog različitih ciljeva. Općenito, tumačenjem se nastoji prenijeti poruka objavljene Knjige na najjednostavniji mogući način. Neka tumačenja, međutim, odražavaju pravne ili sektaške poglede. Nekolicina tefsirskih djela čisto je polemička. El-Bika'i navodi tri cilja svog tefsira: komunikaciju kur'anskih poruka, tj. širenje islama, intelektualni doprinos na polju tefsira kako bi se dobio blagoslov

3 Šams al-Din Muhammad ibn 'Abd al-Rahman al-Sakhawi, *al-Daw' al-Lami' li Ahl al-Qarn al-Tasi'*, vol. 1 (Beirut: Dar al-Jil, 1992), str. 101-111.

4 Burhanuddin al-Biq'a'i, *Nazm al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1995). *Nazm* ima osam tomova.

5 Ovi biografski detalji prikupljeni su iz zapisa Medrese al-Islahi, Sarai Mir, Indija, i od onih povezanih s njima u Indiji i Pakistanu.

6 Amin Ahsan Islahi, "Muqaddima," u njegovom *Tadabbur-e-Quran* (Delhi: Taj Company, 1997). *Tadabbur* ima devet tomova.

Poslanika, a. s., kao što je bio slučaj s Abdullahom ibn Abbasom⁷ i zamijena tefsirskog djela Abdullaha ibn Omera el-Bejdavija (u. 685. god po H.). El-Bika'i se vjerovatno nije složio s Bejdavijevim tefsiirom, koji je u osnovi skraćena verzija Zamahšerijevog djela *Tefsir el-Keššaf*. El-Bika'i je možda osjećao da je potreban bolji i korisniji tefsir.

Islahi je svoj tefsir, kako proizlazi iz uvoda njegova djela, napisao za ulemu, koja je odgovorna da ljude upućuje dobru. Primijetio je da je glavni faktor koji uzrokuje razilaženje među muslimanima, kako ga on naziva, nekonvencionalni pristupi u tumačenju Kur'ana. Vjeruje da je većina fikhskih kontroverzi i pojava različitih vjerskih tabora među muslimanima bila rezultat različitih interpretacija kur'anskih poruka. Očigledno je želio da njegov tefsir služi kao kriterij za utvrđivanje valjanosti ili drukčijeg tefsirskog mišljenja. Iskreno je osjećao da bi njegov rad mogao okupiti različite frakcije muslimana i, na kraju, ponovo ujediniti muslimanski ummet.⁸

Metodologija tefsira

Tumačenje svake sure, izuzev sure et-Tevbe, el-Bika'i započinje, prvo, Bismillom i njezinim značenjem.⁹ Drugo, daje objašnjenje cilja (*maksud*) sure. Interesantno, iako se Bismilla javlja u svakoj suri, el-Bika'i prezentira njezinu drugu interpretaciju u različitim surama. Kroz ovu novu interpretaciju pokazuje vezu između između ovog početka i poruke sure. Naprimjer, Bismilla u suri el-Fatiha objašnjava se kako slijedi:

Allah je ime kojem se potčinjavaju srca u onom trenutku kad umovi ostaju zbu-njeni, kad se posvete Njemu i raspolože za sve drugo. *Er-Rahman* se odnosi na milost koja obuhvata sve ono što Uzdržavatelj održava (*er-rububijje*). *Er-Rahim* označava specifičnu milost za one s kojima je Bog zadovoljan.¹⁰

U suri el-Bekare:

Allah ovdje označava entitet Koji i pored toga što je skriven postaje očigledan kroz jasne naznake Pravog puta. *Er-Rahman* je Onaj koji izljuje Svoju milost na sva svoja stvorenja nakon objašnjenja Puta. *Er-Rahim* je Onaj koji daje blagostanje onima koji zaslužuju Njegovu ljubav.¹¹

7 Poslanikova dova za Ibn 'Abbasa bila je: "O, Allahu, podari mu uvid u islam i sposobnost da tumači stvari." Al-Biq'a'i, *Nazm al-Durar*, str. 3-5.

8 Islahi, *Tadabbur-e-Quran*, 21-22.

9 Bismilla je akronim zaziva *Bismillahi r-Rahmani r-Rahim* (U ime Allaha, Svemilosnog, Samilosnog).

10 Al-Biq'a'i, *Nazm al-Durar*, vol. 1, str. 13.

11 Al-Biq'a'i, *Nazm al-Durar*, vol. 1, str. 24.

U suri Ali 'Imran:

Allah je jedini i jedinstveni, Koji posjeduje savršenstvo. *Er-Rahman* je Onaj čija se milost širi na svaki predmet Njegova stvaranja i Koji čini Put spasa apsolutno jasnim za odgovorna stvorenja. *Er-Rahim* je Onaj koji odabire one koji se pridržavaju tevhida za Svoju ljubav i bira ih da bi im uzvisio slavu i posvetio je.¹²

Treće, el-Bika'i objašnjava kako je sura povezana s prethodnom surom i osvjetljava mudrost određenog mjesta sure u kur'anskom rasporedu sura. Odatle kreće do tačke interpretiranja iskaza u suri. On detaljno objašnjava svaku pojedinu riječ ne ostavljajući ništa izvan domena tefsira.

Pri tumačenju ajeta el-Bika'i ističe odnos između dotičnog i ajeta koji mu prethodi. U svom tumačenju on koristi kur'anske ajete kako bi objasnio poentu. Često se koristi hadisom. Također, često navodi historijska kazivanja i druge informacije iz biblijskih izvora. Njegov idžtihad zauzima više prostora od drugih izvora. Gdje god je to moguće, donosi mišljenje Alija ibn Ahmeda el-Harällija (u. 637. god po H.), sirijskog učenjaka šestog stoljeća, i referira se na pristup Ebu Dža'fera Ahmeda ibn Ibrahima el-Garnatija (u. 692. god. po H), učenjaka Kur'ana u islamskoj Španiji tokom sedmog stoljeća poslije Hidžre, na početku svake sure da bi odredio njezinu vezu s prethodnom surom. On kaže: "U ovoj knjizi veoma sam se okoristio tefsirum el-Harällija."¹³ Povremeno navodi stavove Fahrudina er-Razija (u. 606. god. po H.), ali vrlo kratko i vrlo rijetko. Ponekad bi raspravljao o jezičkoj dimenziji riječi ili fraze, ali bi izbjegao lingvističke rasprave.

Islahi svoj tefsir svake sure započinje uvodom u njezinu centralnu temu (*'amud*), njezinom očiglednom vezom s prethodnom surom i sažetkom njezine sadržine. Ovaj stil nalazimo samo u radovima Sejvida Mevdudija (u. 1979) i Sejvida Kutba (u. 1966). Islahijeva shema tumačenja ima dvije glavne komponente: lingvističko i tehničko objašnjenje svake riječi u ajetu i razrađivanje poruke ajeta. Koristi, kako objašnjava, dva izvora: unutrašnja sredstva i vanjska pomagala. Unutrašnja sredstva sastoje se od klasičnog kur'anskog jezika, samog Kur'ana i koherencije u kur'anskim iskazima. Vanjska pomagala obuhvataju autentične hadise, historijsku pozadinu Objave, prethodna tefsirska djela, posebno Ibn Džerira et-Taberija (u. 310. god. po H.), Fahrudina er-Razija i Mahmuda ibn Omera ez-Zamahšerija (u. 538. god. po H.), judeo-kršćanske spise i arapsku historiju.¹⁴ Islahi je u velikoj mjeri slijedio principe koherencije u Kur'anu koje je postavio njegov učitelj, dobro poznati indijski mufessir (egzegeta) Abdul Hamid el-Ferahi (u. 1930). Islahijev tefsir temelji se na principu "tefsir Kur'ana Kur'anom". Znači,

12 Al-Biqā'i, *Nazm al-Durar*, vol. 2, str. 3.

13 Al-Biqā'i, *Nazm al-Durar*, vol. 1, str. 7.

14 Islahi, *Tadabbur-e-Quran*, vol. 1, str. 14-34

on objašnjava jedan ajet pozivajući se na drugi ajet ili ajete. Usvajajući ovaj princip, Islahi se veoma približio Ibn Kesiru (u. 774. god. po H.).¹⁵

Važno je je napomenuti da su ashabi Poslanika, a. s., i oni koji su ih slijedili u svojim tumačenjima Kur'ana koristili Kur'an, Sunnet i hadis, vlastiti idžtihad kao i judeo-kršćanske izvore. El-Bika'i i Islahi koristili su iste izvore kao i njihovi prethodnici. Pristupi koje su usvojila ova dva učenjaka čine da njihova djela tefsira zaslužuju da budu svrstana u kategoriju *et-tefsir el-me'sur*.

Nazmu l-Kur'an

I el-Bika'i i Islahi s pravom vjeruju da su kur'anski iskazi koherentni i kohezivni iako su ti ajeti objavljeni u dužem periodu, od oko 23 godine. Nekoherentnost (neusklađenost) smatra se nedostatkom elokucije. Ako bi se Kur'an sastojao od nekohezivnog diskursa, to sigurno ne bi proizvelo učinak koji je on dosad učinio na ljudski um. El-Bika'i smatra da bi nesklad u dijelovima Kur'ana izazvala odbojnost prema Božanskoj poruci i spriječila ljude da prihvate istinu. To bi također navelo vjernike da sumnjaju u nedostižnost Kur'ana i na kraju izgube svoju vjeru.¹⁶ Islahi nije mogao shvatiti kako se Kur'an može smatrati neponovljivim ako je lišen svake povezanosti i veza između sura i ajeta. On kaže:

Iznenadujuće je kako se takav neodrživ pojam razvio u glavama o velikoj Knjizi, koja je, priznaju prijatelji i neprijatelji, uzburkala svijet, preobrazila umove i srce, postavila novi temelj za misao i život i pružila čovječanstvu novo svjetlo.¹⁷

El-Bika'i naglašava da je odnos između discipline *munasibatu l-Kur'an* (koherencija u Kur'anu) i tefsira kao odnos između retorike i sintakse. Za njega je ovo znanje tajna rječitosti koja pomaže čovjeku da dođe do pravog značenja iskaza.¹⁸ Prema Islahiju, jedini način da se pristupi znanju i mudrosti Kur'ana jeste putem *nazmu l-Kur'ana*; onaj ko čita Kur'an bez njegovog vođstva ne može dobiti ništa osim nekoliko izoliranih rješenja i nekih usamljenih uputstava.¹⁹ Dva primjera primjene *nazmu l-Kur'ana* data su u nastavku.

U suri el-Bekare, ajeti 30–39 opisuju način stvaranja Adema i reakciju meleka i Iblisa na uzvišeni status dat prvom čovjeku. Međutim, ajeti 21–29 iste sure

15 Imaduddin Abu al-Fida' Isma'il ibn Kathir je veoma cijenjeni mufessir. Njegov djelo *Tafsir al-Qur'an al-'Azim* izvrstan je primjer tefsira zasnovanog na kur'anskim ajetima i autentičnim tradicijama.

16 Al-Biqā'i, *Nazm al-Durar*, vol. 1, str. 7.

17 Islahi, *Tadabbur-e-Quran*, vol. 1, str. 17.

18 Al-Biqā'i, *Nazm al-Durar*, vol. 1, str. 5.

19 Islahi, *Tadabbur-e-Quran*, str. 20.

govore o potrebi da se čovječanstvo potčini svom Uzdržavatelju i podsjećaju na Njegove bezgranične blagodati koje mu je dodijelio. Očigledno, ne postoji veza između dvaju odjeljaka iste sure. El-Bika'i pokazuje tu vezu govoreći da ajeti 21–29 jesu opća naredba da se samo Allah obožava jer je On za njih stvorio Zemlju i nebo, a ajeti 30–39 su posebno o stvaranju Adema sa znanjem i položajem namjesnika kao velike Allahove blagodati čovječanstvu.²⁰

Islahi, međutim, navedena dva odjeljka povezuje različito. Njegovo je objašnjenje dugačko, ali može se sažeti na sljedeći način: U prvom odjeljku djeca Ismailova pozvana su poruci poslanika Muhammeda, a. s., i upozorena protiv židovskih trikova. A u drugom dijelu, kroz kazivanje o Ademovom stvaranju i reakciji i pristupu meleka i Iblisa položaju koji mu je dat, pokazano je da je neprijateljski stav Židova i Arapa prema Poslaniku vrlo sličan bahatosti Iblisa, a pozdravni pristup onih koji su prihvatili islam veoma podsjeća na predaju meleka Allahovoj naredbi.²¹

Drugi primjer je iz sure en-Nisa', gdje ajeti 1–14 tretiraju pet različitih tema: prvi ajet podsjeća čovječanstvo na *takva*, drugi ajet zapovijeda vjernicima da budu pravedni i poštenu u rukovanju imovinom siročadi, treći i četvrti ajet govore o poligamiji, sljedeća dva ajeta vraćaju se na pitanje siročadi, a preostali ajeti, 7–14, objašnjavaju islamski zakon o nasljeđivanju. Postoji li koherencija među ovim naizgled nepovezanim pitanjima? El-Bika'i i Islahi utvrdili su gotovo slične veze među ovim ajetima kako bi dokazali da je Kur'an kohezivan. Prema njihovom mišljenju svi ti ajeti bave se socijalnom reformom u okruženju u kojem dominiraju stoljetne arapske tradicije, koje su uglavnom bile nepravedne i šovinstičke. Allah je, dakle, počeo tako što je naredio ljudima da njeguju svijest o Bogu i da budu pravedni i korektni u međusobnim odnosima. Nakon toga slijedi Njegov poziv društvu da pravedno postupa prema siročadi, manje sretnim članovima društva. Dozvoljava poligamiju i pošteni raspodjela imovine (zakoni o nasljeđivanju), prema Božanskom zakonu, neki su od načina da se osigura pravda svima, uključujući siročad, u društvu.²²

Navedena dva primjera mogu se smatrati reprezentativnim uzorcima načina na koji su dva učenjaka pokušala pokazati koherenciju u Kur'anu. El-Bika'i nije uvijek toliko specifičan i detaljan u svom pozivanju na vezu između različitih ajeta u jednoj suri kao što je utvrđeno u djelima Islahija. Ipak, uspješno su pokazali povezanost. Zašto većina poznatih mufessira izbjegava uspostavljanje veze između ajeta i sura u Kur'anu? Za el-Bika'ija, razumijevanje odnosa između ajeta vrlo je delikatan i težak zadatak, za koji je potrebno uranjanje u dubinu Kur'ana, zadatak koji većina komentatora nije preuzela. Islahi to kaže drugačije:

20 Al-Biqā'i, *Nazm al-Durar*, str. 87.

21 Islahi, *Tadabbur-e-Quran*, str. 152-154.

22 Al-Biqā'i, *Nazm al-Durar*, vol. 2, str. 204-225; Islahi, *Tadabbur-e-Quran*, vol. 2, str. 245-262.

Zadatak prepoznavanja koherencije u Kur'anu moguć je samo kroz sveobuhvatnu intelektualnu borbu... i ozbiljno promišljanje (*tedebbur*). [To] zahtijeva posvećenost čitavog života proučavanju Kur'ana; nije dovoljno da ga pročitate nekoliko puta da biste došli do dragulja.²³

Centralna tema poglavlja (sura)

El-Bika'i sugerira da razumijevanje centralne teme sure pomaže čovjeku da nađe odnos među njezinim ajetima.²⁴ Islahi je siguran da svaka sura sadrži jedno glavno pitanje, oko kojeg se kreću svi iskazi te sure.²⁵ Kao takvi, oba su učenjaka započela svoju raspravu o svakoj suri jasnim objašnjenjem njezine centralne teme. Također ističu da je prepoznavanje centralne teze sura, posebno onih dugih, moguće samo ozbiljnim razmišljanjem i pažljivom analizom svakog ajeta sure. Međutim, dvojica učenjaka nisu se uvijek slagala o centralnim temama sura.

Centralna tema sure el-Bekare, za el-Bika'ija, jeste potkrepljivanje činjenice da objavljene riječi jedino vode Pravom putu i potvrđivanje da je najveća istina kojoj ova sura vodi vjera u neviđeno, što u konačnici vodi vjeri u Dan proživljenja i suda.²⁶ Za Islahija, centralna tema ove sure jeste poziv pravoj vjeri s posebnim naglaskom na vjeru u poslanstvo. Njemu je ova sura detaljan opis onoga što je izneseno u prethodnoj suri.²⁷ Dakle, dvojica učenjaka očigledno se međusobno razlikuju u identifikaciji centralne teme sure el-Bekare. Zapravo, razlika nije bitna jer se referiraju na istu islamsku vjeru, različito naglašavajući jedan ili drugi njen dio.

Razlika između ovih dvaju učenjaka jasno se pomalja u suri Ali (Imran). Pozivajući se na njezinu centralnu temu, el-Bika'i navodi da ona obuhvata nekoliko ciljeva: 1) potvrđivanje jedinstva Boga, 2) informacije o uzaludnosti (ovo)svjetskog prosperiteta i blagostanja u budućem životu, 3) širenje radosne vijesti o blagoslovljenom životu na budućem svijetu iskrenim vjernicima i 4) opisivanje kvaliteta onih koji su svjesni Boga, uključujući vjeru, molitvu, strpljenje, poštenje, pobožnost, dobročinstvo i traženje Allahovog oprostata.²⁸ Islahi kaže da je centralna tema sure el-Bekare i sure Ali (Imran) uobičajena, tj. potvrđivanje položaja posljednjeg Poslanika, a. s., za ljude općenito, a za Jevreje posebno. Dalje kaže da

23 Islahi, *Tadabbur-e-Quran*, vol. 1, str. 22-23.

24 Al-Biqā'i, *Nazm al-Durar*, vol. 1, str. 12.

25 To je vidljivo iz njegove sheme tefsira svake sure, koja uvijek započinje naslovom "Središnja tema sure", u kojem raspravlja o glavnoj temi sure.

26 Al-Biqā'i, *Nazm al-Durar*, vol. 1, str. 24.

27 Islahi, *Tadabbur-e-Quran*, vol. 1, str. 75.

28 Al-Biqā'i, *Nazm al-Durar*, vol. 2, str. 3.

ova sura ističe istinu islama i poziva čovječanstvo da prihvati islamski sistem života i Allahovu vladavinu.²⁹

Razliku između dvojice učenjaka moguće je još jednom vidjeti u traganju za glavnom temom treće sure Kur'ana. Čini se da je el-Bika'i propustio sitnu razliku između glavne teme i suštine pitanja o kojima se diskutiralo u suri. Što se tiče Islahija, njegov nalaz se može preformulirati: „Centralna tema treće sure jeste ispravnost islamske sheme i sistema života koji je dostavio posljednji Poslanik, a. s.“ Dvojica učenjaka slažu se o centralnoj temi npr. sura el-E'araf, el-Enfal i et-Tevbe. Ove sure imaju istu centralnu temu: strogo upozorenje neprijateljima na ozbiljne posljedice zbog njihovog neprijateljstva prema poruci Poslanika, a. s.,³⁰ naredbu vjernicima da se organiziraju protiv neprijatelja i ujedine na bazi *takvaa*, bratstva, saradnje i pokornosti Allahu, dž. š., i Njegovom Poslaniku, a. s.,³¹ te ultimatum nevjernicima, licemjerima i jevrejima.³² Postoje i druge sure o čijim su se centralnim temama dva učenjaka složila, iako su svoja otkrića izrazili u različitim terminima i stilovima.

Mudrost iza rasporeda poglavlja

El-Bika'i pripisuje Stav da je postojeći raspored poglavlja doprinos ashaba Poslanika, a. s., i da je taj raspored smislen el-Harällijju (u. 637. god. po H.).³³ Islahi tvrdi da je sadašnji poredak sura Božanski nadahnut. Isti je poredak slijedio i Poslanik, a. s., u ponavljanju Kur'ana pred melekom Džibrilom, a pratili su ga i ashabi u svom učenju/čitanju, posebno u mjesecu ramazanu. Isti poredak održavan je u primjercima Kur'ana koje je Osman ibn Affan poslao raznim pokrajinama Hilafeta. Kao takav, „ovaj raspored ne može biti lišen mudrosti“.³⁴

Jedna od mudrosti jesu veze među kur'anskim surama. El-Bika'i se opsežno oslanja na poznato el-Garnatijevo djelo.³⁵ Islahi je prilično originalan u ovom nastojanju. Ipak, njih dvojica se slažu, a razlikuju se samo u izražavanju. El-Bika'i je precizan, dok je Islahi mnogo složeniji. Naprimjer, El-Bika'i veze između sure Ali 'Imran i en-Nisa' izražava na sljedeći način:

29 Islahi, *Tadabbur-e-Quran*, vol. 2, str. 9.

30 Islahi, *Tadabbur-e-Quran*, vol. 3, str. 3, 215.

31 Islahi, *Tadabbur-e-Quran*, vol. 3, str. 181, 419.

32 Islahi, *Tadabbur-e-Quran*, vol. 3, str. 255, 523.

33 Al-Biqā'i, *Nazm al-Durar*, vol. 2, str. 5.

34 Islahi, *Tadabbur-e-Quran*, vol. 1, str. 25.

35 Abu Ja'far Ahmad ibn Ibrahim al-Gharnati, *Al-Mu'allim bi al-Burhan fi Tartib Suwar al-Qur'an*.

Glavne vrline su, kao što je jasno iz etike, četiri: znanje, hrabrost, pravednost i čednost. Ali 'Imran poziva na znanje i hrabrost, a en-Nisa' na preostale vrline, pravednost i čednost, uz povremene reference na druge dvije, ako situacija nalaže.³⁶

Islahi to bolje objašnjava:

Tema kojom Ali 'Imran završava jeste tema kojom en-Nisa' započinje. Dakle, zaključak u prvoj i otvaranje u drugoj pretpostavljaju položaj lanca veze. U posljednjem ajetu Ali 'Imran muslimanima je savjetovano da ostanu nepokolebljivi, ujedinjeni, da se suoče s neprijateljima strpljenjem i budu svjesni Boga, a en-Nisa' započinje istim zanosom – *budite svjesni Boga* – i nastavlja s detaljima svih savjeta koji su neophodni za održavanje jedinstva i izdržljivosti.³⁷

Očigledno je da dvije izjave iznose sličnu poruku, iako različitim riječima. Isto tako, vezu između sura en-Nahl i al-Isra' el-Bika'i objašnjava na sljedeći način:

Cilj en-Neml bio je oslobađanje Allaha od bilo kakvih nedostataka uključujući nepristojnost i opis Njegovog savršenstva jer je On svemoćan, a završava se hvalom Ibrahima i njegovih sljedbenika ukazujući na čudesnu Božansku pomoć onima koji su iskreni prema Allahu, uprkos njihovim materijalnim i brojčanim slabostima, protiv Njegovih neprijatelja, uprkos tome što su oni materijalno i brojčano snažni, kao i podsticanjem da budu strpljivi i dobroćudni. I sura el-Isra' počinje upućivanjem na transcendentalnu Allahovu snagu, što je završna izjava prethodne sure.³⁸

Islahi se drži svog eksplikativnog pristupa:

Razlika između tih dviju sura jeste u sažetosti i razrađenosti. Pitanja koja su ukratko spomenuta u suri en-Nahl u suri al-Isra' navode se mnogo jasnije. U suri en-Nahl nevjernici i jevreji pozvani su na poruku kao i upozoreni, ali upozorenje i poziv jevrejima jesu na simboličan način, dok je u suri el-Isra' jevrejima, u svjetlu njihove vlastite historije, jasno rečeno da je pojam „izabran narod“ pretenciozan... Kur'anski poziv na jednostavan i prirodan sistem života – poštivanje pravde, velikodušnost, pravedni odnos s rođacima i suzdržavanje od gnusosti, vulgarnosti i agresije – dato u kratkom obliku u suri en-Nahl, ali detaljno u suri el-Isra'. Hidžra je u suri en-Nahl spomenuta vrlo kratko, ali u suri el-Isra' sa svim potrebnim detaljima.³⁹

36 Al-Biqā'i, *Nazm al-Durar*, vol. 2, str. 205.

37 Islahi, *Tadabbur-e-Quran*, vol. 2, str. 237.

38 Al-Biqā'i, *Nazm al-Durar*, vol. 4, str. 328.

39 Islahi, *Tadabbur-e-Quran*, vol. 4, str. 469.

Tumačenje Kur'ana Kur'anom

Čini se da se većina tema kojima se bavi Kur'an stalno ponavlja. U različitim prilikama priroda teme je različita. Ponovljeni kur'anski iskazi, shodno situaciji, opći su i određeni, implicitni i eksplicitni, dvosmisleni i nedvosmisleni, kratki i razrađeni, u principu i praktičnom obliku, simbolični i ilustrativni. Ova situacija ukazuje da sam Kur'an pomaže u objašnjavanju svojih ajeta. Upravo je to razlog zbog kojeg je ulema jednoglasna oko činjenice da je najbolji tefsir Kur'ana sam Kur'an.⁴⁰

Izgleda da el-Bika'i nije baš poseban u pogledu ovog principa. Prvo, on vrlo rijetko citira Kur'an u svom tumačenju kur'anskih ajeta. Drugo, većina kur'anskih ajeta koje je citirao u osnovi su dijelovi citata drugih učenjaka, posebno el-Harällijja i el-Garnatija. Konačno, on je ponekad citirao ajete samo kako bi ojačao svoju ideju, a ne poruku dotičnog ajeta. Naprimjer, dok objašnjava ed-Duha: 2, (*Tako Mi noći kada miruje i postaje mračna*), on se poziva na filozofsku i mističnu ideju i smatra potrebnim da je potkrijepi navodeći ajet iz druge sure:

Pojave u svemiru slične su onima u čovjeku. Duša mu je čista svjetlost i njegovi prirodni nagoni predstavljaju duboku tamu, njegovo srce je svjetlost obasjana tminom jastva koja je kombinirana sa svjetlošću srca; ako želja jastva dominira nad sjajem srca, cjelokupno čovjekovo biće postaje tamno; ako svjetlost srca dominira tamom jastva, čovjek postaje sjajan; ako duša dominira nad nagonima, čovjek prelazi nivo meleka; ako instinkti dominiraju nad dušom, on ide čak i ispod ranga životinja kao što Allah kaže u el-E'araf: 179: *Oni su poput stoke, čak i gori, jer su nemarni.*⁴¹

Jasno je da se 179. ajet el-E'araf koristi da podrži stav el-Bik'aija o nečemu što nije direktno povezano s glavnom temom.

Islahi je drukčiji i umnogome koristi kur'anske ajete u svom tefsiru. Objašnjava da se „oslanjao na kur'anske primjere ne samo za pronalaženje veze između ajeta i za njihovo tumačenje već i za rješavanje većine problema koji se odnose na kur'ansku dikciju i frazeologiju“. To je učinjeno iz jednostavnog razloga što je „Kur'an najautentičniji izvor ne samo za otkrivanje značenja njegovih poruka već i za rješavanje njegovih književnih i filoloških problema“.⁴² Tako, naprimjer, Islahi svoju interpretaciju *Bismilahi r-Rahmani r-Rahim* (U ime Allaha, Svemilosnog, Samilosnog) započinje pozivajući se na njezin historijski položaj u svjetlu kur'anskih ajeta 11:41 i 27:30. Ovi ajeti pokazuju da se ta fraza koristila i u vrijeme

40 Jalaluddin 'Abd al-Rahman Al-Suyuti, *Al-Itqan fi 'ulum al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 2000), vol. 2, str. 351.

41 Al-Biq'a'i, *Nazm al-Durar*, vol. 8, str. 453.

42 Islahi, *Tadabbur-e-Quran*, vol. 1, str. 28.

ranijih poslanika, uključujući Nuha i Sulejmana.⁴³ Ovu informaciju nije spomenuo niti jedan drugi mufessir prije Islahija.

Ljepota tumačenja ajeta pomoću drugih srodnih ajeta jeste u tome što ono otklanja sve nejasnoće koje se tiču ajeta koji se razmatra i daje cjelovitu sliku poruke. Naprimjer, Islahi se slaže s drugim učenjacima da se 204. ajet sure el-Bekare odnosi na licemjere, ali, za razliku od drugih, on to tumači u svjetlu nekih ajeta iz sure el-Munafikun koji jasno opisuju karakteristične osobine licemjera u Medini.⁴⁴ Ova metoda tumačenja pomaže da se razjasni značenje ajeta, a da pri tom ne bude nikakve zabune.

Tumačenje Kur'ana putem hadisa

Drugo sredstvo koje se koristi za tumačenje Kur'ana jeste tradicija poslanika Muhammeda, a. s., koji je simbolizirao Kur'an i predstavlja uzor za oponašanje svih muslimana. El-Bika'i se, objašnjavajući ajet, uveliko oslanja na poslaničku tradiciju. Izgleda da nije previše pažnje posvećivao autentičnosti izvještaja koje navodi u svom tumačenju. Ponekad se poziva na prirodu određenih predaja citirajući mišljenja *muhaddisuna*.

Ali generalno, čini se da se el-Bika'i više brine o uvođenju citirane predaje, a ne za njezinu autentičnost. Neki od njegovih citiranih hadisa jesu *sahih* (vrlo autentičani), drugi su *hasen* (prilično prihvatljivi) ili *da'if* (jako slabi) ili čak *mevdu'* (izmišljeni). Uključivanje slabih i izmišljenih predaja u tefsir teži da utiče na ispravnost njegovog djela. Najnovije izdanje njegovog tefsira sadrži fusnote u kojima je urednik pojasnio prirodu tradicija koje el-Bika'i navodi.⁴⁵

Tako, prvi hadis citiran u suri el-Bekare glasi:

Ibn Mes'ud izvještava da je Poslanik, a. s., rekao: „Prethodne Knjige objavljivane su u jednoj jedinosti kategoriji na osnovu jedne jedine forme, a Kur'an je objavljen u sedam kategorija koje predstavljaju sedam vrsta područja: zabrana, naredba, zakonito, nezakonito, precizno, ilustrativno i parabole; stoga, smatrajte njegove zakonite stvari zakonitim, izbjegavajte ono što je proglašeno nezakonitim, ponašajte se po njegovim naredbama, držite se podalje od njegovih zabrana, izvucite pouku iz njegovih parabola, prevedite njegove precizne upute u praksu i vjerujte u njegove ilustrativne iskaze.“⁴⁶

43 Islahi, *Tadabbur-e-Quran*, vol. 1, str. 45-46.

44 Islahi, *Tadabbur-e-Quran*, vol. 1, str. 493-495.

45 Al-Biq'a'i, *Nazm al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar*, 'Abd al-Razzaq Ghalib al-Mahdi (ed.) (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1995).

46 Al-Biq'a'i, *Nazm al-Durar*, vol. 1, str. 24-26.

Ovaj hadis je, prema uredniku, slab.

El-Bika'i ne vidi nikakav problem u navođenju predaje iz nevažeg izvora. On od es-Sa'lebija (u. 427. god. po H.) navodi izvještaj autoriteta Enesa, za kojeg urednik "nije mogao pronaći autentičnost ni u jednom izvoru, a es-Sa'lebi se ne smatra pouzdanim izvorom; njegov je tekst prilično čudan".⁴⁷ Isto tako, el-Bika'i navodi predaju putem Enesa ibn Malika u svojoj interpretaciji ajeta 58:12, koju je Ibn el-Dževzi (u. 597. god. po H.) jasno identificirao kao izmišljenu.⁴⁸

S druge strane, Islahi je izuzetno oprezan u pozivanju na poslaničke predaje u tumačenju kur'anskih ajeta. U tumačenju takvih kur'anskih pojmova kao što su *salat*, *zekat*, *savm* i drugi, da citiram Islahija, "u potpunosti sam ih protumačio u svjetlu neprekinute tradicije jer je pravo tumačenja kur'anskih i šeri'atskih pojmova dodijeljeno u ruke primaoca Objave, samo poslanika Muhammeda, a. s."⁴⁹ Za njega je "najplemenitiji i najsvetiji izvor" za tefsir antologija *hadisa* i *esera*. To je razlog zbog kojeg je Islahi, prema njegovim vlastitim riječima, "upotrijebio što je više moguće cijelu kolekciju hadisa".⁵⁰ Moguće je da el-Bika'i nije imao istu priliku poput Islahija da pristupi cijeloj kolekciji hadisa i da se njome koristi.

Za razliku od drugih mufessira, uključujući el-Bika'ija, Islahi tradiciju ne citira doslovno. Preferira da informaciju iz tradicije iznese vlastitim riječima pribjegavajući izravnom citatu samo ako je to apsolutno neophodno. Tako, u svom tumačenju 101. ajeta sure en-Nisa', koji govori o skraćivanju namaza, kaže da je praksa Poslanika, a. s., i njegovih ashaba bila da skrate namaz za polovinu, osim *magriba* (nakon zalaska sunca) i *fedžra* (u zoru) namaza. Iako je skraćivanje namaza prvobitno bilo dopušteno za vrijeme rata, a može se proširiti i na druge situacije, uključujući putovanja. Poslanik, a. s., dozvolio je skraćivanje namaza tokom putovanja; on je to praktikovao "i ashabi su ga slijedili".⁵¹ Dakle, Islahi je koristio sunnet i hadis da opravda svoje razumijevanje ajeta, a ne da izravno citira tradiciju.

U svom radu nije koristio slabu ili neistinitu predaju. Objašnjavajući ajet na temelju tradicije, Islahi spaja informacije u izvještaju sa svojim objašnjenjem ajeta na takav način da objašnjenje proizlazi kao cjelina. Svaki pokušaj isključenja hadisa iz njegova tumačenja iskrivio bi ideju koju je iznio. Tako, objašnjavajući prvi ajet sure el-Mudžadele (*Allah je zaista čuo izjavu žene koja se s tobom raspravljala o njezinom mužu i Allahu se jadala...*), on navodi ime žene kako je preneseno u tradiciji, Havle bint Sa'lebe, i njezinog supruga Evsu ibn Samita el-Ensarija. Prema kazivanju, jednom je muž iz bijesa rekao svojoj ženi: "Od sada si mi poput

47 Al-Biqā'i, *Nazm al-Durar*, vol. 7, str. 175.

48 Ibn al-Jauzi, *Kitab al-Mawdu'at* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1995), vol. 2, str. 283-284.

49 Islahi, *Tadabbur-e-Quran*, vol. 1, str. 29.

50 Islahi, *Tadabbur-e-Quran*, vol. 1, str. 30.

51 Islahi, *Tadabbur-e-Quran*, vol. 2, str. 369-370.

leđa moje majke.” Ova izjava jednaka je izjavi razvoda u predislamskom periodu. Zbunjena i frustrirana, žena je iznijela problem pred Poslanika, a. s., tražeći rješenje. Budući da u vezi s tim nije dobio objavu, Poslanik, a. s., odgodio je dati jasan odgovor i žena ga je morala podsjećati iznova i iznova.⁵²

Isto tako, u svom tumačenju 11. ajeta sure el-Džumu'a Islahi se poziva na slučaj onako kako je naveden u tradiciji. Prema predajama, ljudi su napustili džamiju napuštajući Poslanika, a. s., dok je bio na minberi kako bi pozdravili karavan napunjen prijeko potrebnom komercijalnom robom.

Očigledno je da su ljudi odlučili odgoditi namaz i nisu bili svjesni značenja džuma-namaza petkom. Ovo se pokazalo blagoslovom jer je ovaj slučaj prvi put rezultirao Objavom koja se odnosi na džuma-namaz petkom i položaj Poslanika, a. s.⁵³

Navedena dva primjera pokazuju da je Emin Islahi koristio tradiciju da objasni kur'anske iskaze, a ne svoje vlastite ideje. Tradicija je dobro kombinirana s objašnjenjem. I to se razlikuje od el-Bika'ijevog djela, gdje je tradicija odvojena od objašnjenja i ponekad suvišna.

Upotreba judeo-kršćanskih izvora

Judeo-kršćansku literaturu, posebno Tevrat i Indžil, koristile su gotovo sve generacije učenjaka da bi bacile više svjetla na određene kur'anske ajete. I el-Bika'i i Islahi pripadaju toj grupi, odnosno koristili su biblijske izvore za objašnjenje Kur'ana.

El-Bika'i je opširno citirao jevrejsku kao i kršćansku literaturu. On koristi ovaj izvor da bi popunio prazninu u određenim povijesnim izvještajima kazanim u Kur'anu. Međutim, on ih koristi za pružanje informacija o pitanjima koja nisu od značaja i ponekad nisu bitna. Zato, nakon što je objasnio ajete 60–61 sure el-Bekare, el-Bika'i donosi povijesni prikaz jevreja koji su lutali u pustinji i daje detaljne podatke o gradovima, ljudima i o načinu na koji su hiljade njih stradali. Ova historijska dokumentacija na 14 stranica nije bila relevantna za predmet koji se u tom trenutku obrađivao.

Slično tome, u objašnjavanju ajeta 126–132 sure el-Bekare, koji se odnose na Ibrahimovu iskrenu predanost islamu, el-Bika'i donosi detaljne podatke o Ibrahimovom rođenju, rodoslovlju, braku, susretima s ljudima, odlasku iz rodne zemlje, putovanjima, iskustvima tokom putovanja, naseljavanju u Palestinu, njegovoj predanosti Allahu itd., koji obuhvataju pet stranica. Ajeti nisu davali sve ove

52 Islahi, *Tadabbur-e-Quran*, vol. 8, str. 247.

53 Islahi, *Tadabbur-e-Quran*, vol. 8, str. 378.

informacije. Objašnjavajući 253. ajet sure el-Bekare, el-Bika'i čak stavlja zasebni podnaslov: „Spominjanje Njegovih jasnih dokaza, mudrosti i znakova dostupnih u Indžilu“. ⁵⁴

Islahi citira biblijske izvore vrlo pažljivo i samo na mjestima gdje mogu biti vrlo korisni za čitatelje. Naprimjer, dok elaborira 40. ajet el-Bekare (*O, djeco Israilova... ispunite svoj savez sa Mnem i Ja ću ispuniti Moj savez s vama*), Islahi tumači da zavjet znači cjelokupni šeri'at "kao šeri'at koji u stvarnosti predstavlja savez između Allaha i Njegovih robova". On, međutim, tvrdi da se ajet odnosio na specifični savez, kao što je spomenuto u Tevratu, s Israilovom djecom o poslaniku Muhammedu. Kako bi potvrdio svoj argument, on iz Starog zavjeta navodi odlomak koji sadrži proricanje o pojavi posljednjeg poslanika među braćom jevrejima. ⁵⁵ Isto tako, u tumačenju 124. ajeta sure el-Bekare, Islahi citira neke stihove iz Starog zavjeta vrlo kratko kako bi pokazao kako je Allah, dž. š., blagoslovio Ibrahima bezbrojnim blagodatima u obliku dunjalučkog prosperiteta, poput djece. ⁵⁶ U svom radu dosljedan je u pozajmljivanju iz prethodnih spisa. Iz njih navodi samo kada je to apsolutno potrebno i to, također, u obliku vrlo kratkih citata.

Semantička dimenzija tefsira

Glavni zadatak mufessira jeste odabrati i odrediti najprikladnije značenje iz različitih mogućih značenja ku'anskih riječi. To je vrlo delikatna odgovornost jer pogrešan ili netačan odabir značenja riječi može iskriviti poruku Božanske riječi.

El-Bika'i ponekad govori o semantičkom aspektu riječi na osnovu svog dobrog poznavanja arapskog jezika. Kao primjeri mogu se navesti sure kao što su Jusuf, er-Ra'd, Ibrahim, el-Hidžr, en-Nahl, el-Isra' i el-Kehf. U tim poglavljima on daje detaljne informacije o različitim korijenima svojih odabranih riječi. Naprimjer, u suri Jusuf odabrao je petnaest riječi poput *sevvelet* ('zabluda', 12:18), *ve šerevhu* ('i oni su ga prodali, 12:20) itd., i predstavio etimologiju ili fleksiju riječi (*ilmu s-sarf*). Nakon završetka objašnjenja ajeta el-Bika'i daje više detalja o različitim korijenima i oblicima odabrane riječi. Odabrane riječi sure Jusuf ne izgledaju dovoljno teško i zbunjujuće da bi zahtijevale detaljno objašnjenje svojih jezičkih osnova.

Nekada el-Bika'i zauzima puno prostora da se referira na osnovne oblike i varijante jedne jedine riječi. Potrošio je sedam stranica da objasni riječi *ta'burūn* (12:43) i *bālu* (12:50), a informacije su u potpunosti odvojene od glavnog dijela

54 Islahi, *Tadabbur-e-Quran*, vol. 8, str. 487-491.

55 Islahi, *Tadabbur-e-Quran*, vol. 1, str. 177-178.

56 Islahi, *Tadabbur-e-Quran*, vol. 1, str. 326.

tefsira. Ova rasprava ima veliku vrijednost u disciplini arapske morfologije, ali ne i u tefsiru. Općenito, kada mufessir donosi semantičku raspravu o riječi ili frazi, on pokušava opravdati svoj izbor značenja riječi. To nije slučaj s el-Bika'ijem. To bi moglo biti posljedica činjenice da je njegovo djelo nastalo iz njegovih časova tefsira, a opširna semantička dimenzija rezultat je pitanja postavljenih nakon predavanja.

Izgleda da se Islahi o ovom pitanju bitno razlikuje od el-Bika'ija. Čini se da je vrlo osjetljiv i pažljiv u pogledu semantičkog aspekta. U uvodu svog tefsirskog djela napominje da je jezik Kur'ana arapski i da je jedinstven u smislu elokvencije i retorike. Nadalje, arapski jezik koji se koristi u savremenim vremenima vrlo se razlikuje od kur'aniskog arapskog u stilu, dikciji, idiomima i frazeologiji. Kur'an-ski arapski jezik je jedinstveni jezik kojeg koriste Hariri i Mutenebbi, ali i jezik klasičnih pjesnika poput Imru' l-Kajsa, Zuhejra, Amr ibn Kulsuma i Lebida, te govornika kao što su Kass ibn Sā'ade. Stoga, razumijevanje čudesnog stila Kur'ana iziskuje razvijanje "ukusa i sposobnosti razumijevanja ljepote i nedostataka pjesnika i govornika razdoblja džahilijeta."⁵⁷

Islahi svoj tefsir svake sure dijeli u različite odjeljke; jedan od njih je "Ispitivanje riječi i objašnjenje ajeta". U ovom dijelu on na vrlo pitak, jednostavan i kratak način opisuje značenje relativno teških riječi. On opravdava svoju sklonost određenom značenju riječi pozivajući se nekada na Kur'an, a drugi put na literaturu iz perioda džahilijeta i arapski leksikon, posebno na *Lisanu l-Areb*. To može biti ilustrirano pomoć nekoliko primjera.

Islahi je odabrao pet riječi (*karje, sudždžeden, el-bab, hittatun, muhsinin*) iz 58. ajeta sure el-Bakare i semantički ih objasnio. Bit će dovoljna tri primjera da pokažemo Islahijev stil. 1) *Sudždžeden*: prvobitno značenje *sedžde* je 'povijanje glave'. Ono ima različite nivoe, uzvišeni oblik *sedžde* jeste prostiranje kao što se to čini u molitvi (*salat*). Amr ibn Kulsum koristio je *sudždžeden* da bi označio prostiranje u svom dobro poznatom dubletu: "Kada naše dijete dosegne period odvikavanja, moćni tirani padaju mu ničice." Ali kontekst u ajetu indicira njegovo značenje kao "poginjanje glave". 2) *El-Bab*: prema nekim mišljenjima to znači "kapija grada", drugi to tumače kao 'vrata šatora'. Islahi preferira drugo mišljenje jer je srodnije jevrejskoj psihi. 3) *Hittatun*: ova pojedinačna riječ čini cjelokupnu rečenicu i izvedena je iz *hatta*, što znači 'pomesti'. Tako se *hittatun* razumijeva u smislu čišćenja grijeha. Vjerovatno je da se ova riječ na hebrejskom jeziku koristila i u značenju *istigfara* (traženje oprost) i *tevbe* (pokajanje). Na arapskom jeziku ona ima isto značenje. Ez-Zamahšeri se referira na njezino značenje kao 'tražimo vaš oprost'.⁵⁸

57 Islahi, *Tadabbur-e-Quran*, vol. 1, str. 14-15.

58 Islahi, *Tadabbur-e-Quran*, vol. 1, str. 219-220.

Fikhške debate

Kao što je poznato, kur'anski ajeti imaju direktnu vezu s islamskim pravnim sistemom. Mufessiri su neprestano komentirali ove ajete i njihove implikacije. Čini se da el-Bika'i predstavlja izuzetak od ovog općeg trenda. Gotovo je u potpunosti izbjegao raspravu o pravnim implikacijama ajeta i radije je ćutao o kontroverznom pravnim pitanjima. Povremeno bi pokazao sklonost jednom ili drugom pravilu citirajući ostale učenjake, posebno el-Harällija. Islahi, naprotiv, ulazi u raspravu o fikhskim pitanjima ukratko i zauzima odlučujući stav o tom pitanju. Svoju odluku brani racionalnim argumentima kao i navođenjem stajališta tradicionalnih učenjaka.

Pri objašnjavanju 28. ajeta sure el-Bekare (*Raspuštenice neka čekaju tri kurū'a*), Islahi i el-Bika'i zaustavljaju se na riječi *kurū'* i daju objašnjenje ovog termina. El-Bika'i daje prednost el-Harällijevom stanovištu o ovom pitanju.

El-Harälli kaže da je *kurū'* plural od *kar'*, što je period između menstruacije i čistoće... Tumačenje ove riječi u značenju 'period čistoće' primjerenije je od tumačenja u značenju 'menstruacija'.⁵⁹ Islahi ide malo dublje. Objasnjava da je *kurū'* plural od *kar'* i da se upotrebljava u značenju menstruacije ili čistoće.

Naša je preferencija da je izvorni smisao 'menstruacija', ali zbog njezine nužne povezanosti s čistoćom, koristi se i odnosi se na period čistoće... Problem koji je ovdje spomenut u ajetu i kontekst u kojem je spomenut dokazuju da je značenje *kurū'* – 'menstruacija'. Mudrost iza perioda čekanja, kao što je jasno iz samog ajeta, jeste potvrda da li je žena trudna ili ne. Da je žena trudna, određuje se kroz menstruaciju i u periodu čistoće. To je razlog zašto je ovu riječ prikladnije tumačiti kao menstruaciju nego je uzimati kao čistoću.⁶⁰

Drugi primjer pojasnio bi ovu tačku. Ajeti 1–3 sure et-Talak potiču vjernike da odvojeno izreknu tri riječi o razvodu. Učenjaci se ne slažu o ovom pitanju. El-Bika'i ovim riječima objašnjava svoje viđenje:

Ovo je razvod prema sunnetu Poslanika, a. s., dok je bilo koji drugi način *bid'a* (inovacija). Razvod tokom menstruacije uzrokuje da vrijeme čekanja bude dugo zato što ostaje neračunato. To bi trebalo biti oglašeno tokom perioda čistoće tokom kojeg nije obavljen seksualni odnos. Ako bi se prakticala bračna veza, to bi rezultiralo time da supruga zatrudni te bi period čekanja postao duži... Razvod za period čekanja minimizira teret za ženu, jer religija olakšava život. Ona ukazuje da je rok čekanja zbog opreznosti i da je izricanje razvoda za vrijeme menstruacije zabranjeno jer je propisivanje nečega propisivanje drugačijeg. I to je jasno iz predaje prema kojoj se Abdullah ibn Omer razveo od svoje žene tokom menstruacije, a kada je Poslanik, a. s., obaviješten, naljutio

59 Al-Biqā'i, *Nazm al-Durar*, vol. 1, str. 428.

60 Islahi, *Tadabbur-e-Quran*, vol. 1, str. 532.

se i naredio Ibn Omeru da povuče razvod dok njezin period ne bude gotov i dozvolio mu da je nakon toga zadrži ili razvede prije seksualne intimnosti.⁶¹

Islahi zauzima drugačiji stav i informira čitatelje da postoje različita mišljenja o izricanju trostrukoga razvoda u jednoj prilici. Neki učenjaci smatraju da tri izgovora u jednoj prilici predstavljaju samo jedan izgovor. Pristalicama hanefijske škole to predstavlja tri izgovora i razvod postaje neopoziv. Međutim, muž je počinio grijeh u očima uzvišenog Allaha zanemarujući Božansku zapovijed da se tri izgovora odvoje. Islahi smatra da su dva pristupa nedostatna i potrebno ih je ispraviti pošto su 'brak' i 'razvod' „od velikog značaja u šeri'atu“. Prema Islahiju:

Hanefijsko gledište, što se tiče šeri'ata, čini se razumnijim jer se tri razvoda smatraju kao tri razvoda, a ne kao jedan. Ali, postoji nedostatak u ovom mišljenju. Ako osoba koja ne poštuje kur'anske naredbe ne bude disciplinovana ili kažnjena i proglašena samo grešnom u Allahovim očima, od ljudi se ne može očekivati da poštuju kur'anske naredbe. Stoga, iako razvod postaje neopoziv, potrebno je muža kazniti kako bi se onemogućilo da ljudi namjerno primjenjuju pogrešan način razvoda.⁶²

Kontroverzna pitanja

U Kur'anu postoji mnogo pitanja koja su mufessiri različito tumačili. Neka od ovih spornih pitanja jesu: skraćena slova (*hurufu l-mukatta'at*), ilustrativni izrazi (*mutesabihat*), derogirani i derogirajući ajeti (*el-ajatu n-nasih ve l-mensuh*), kazna za preljub, objava Kur'ana u noći Lejletul-kadr i čarobnjaštvo. El-Bika'i i Islahi također su dali svoje mišljenje o tim pitanjima.

Skraćena slova. Dvadeset devet sura Kur'ana započinje razdvojenim slovima. Fahrudin er-Razi opisao je dvadeset i jednu različitu interpretaciju ovih slova.⁶³ El-Bika'i predstavlja različitu interpretaciju za svih četrnaest kombinacija.⁶⁴ Kratkoća prostora zahtijeva raspravu o samo nekoliko njih. Kombinacija *Elif lam mim*, kako kaže, predstavlja izazov za Arape da ne mogu napisati knjigu poput Kur'ana, koja je Objava od Allaha ali sastavljena od istih slova koja su oni koristili u svom svakodnevnom govoru.⁶⁵ Slova *Ha mim* skraćena su od *hikmetu* Muhammed (Božija mudrost u

61 Al-Biqā'i, *Nazm al-Durar*, vol. 8, str. 24.

62 Islahi, *Tadabbur-e-Quran*, vol. 8, 440-441.

63 Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghaib* (Beirut: Dar al-Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1997), vol. 1, str. 252-253.

64 To su: *sad, qaf, nun, ta ha, ta sin, ya sin, ha mim, alaf lam mim, alif lam ra, ta sin mim, alif lam ra sad, alif lam mim ra, kaf ha ya 'ain sad, ha mim 'ain sin qaf*.

65 Al-Biqā'i, *Nazm al-Durar*, vol. 1, str. 33.

pojavi posljednjeg poslanika Muhammeda).⁶⁶ Jedno slovo kojim započinje sura Kaf (50) ste *kaf*, a odnosi se na sveprožimajuće Allahovo znanje i moć.⁶⁷

Islahi vjeruje da upotreba razdvojenih slova nije bila nepoznata Arapima prije kur'anskog razdoblja, koji su, ponekad, primjenjivali ovaj metod za određeno ime mjesta, stvari ili životinje u svojim pjesmama. Iznio je i mišljenje svog učitelja el-Farahija o tom pitanju. Za el-Farahija, ta skraćena slova predstavljaju određeno značenje kao i stvari, poput *elifa*, koji predstavlja kravu, *ba*, koji predstavlja kuću, *džim* – kamilu a *mim* – val vode. Osnova za izradu ovog prijedloga jeste da dvadeset i devet slova arapske abecede potječu iz hebrejskog (*ibrani*) jezika, u kojem slova nisu imala samo zvuk kad se izgovore, nego i forme kad su napisana, baš poput kineskog jezika, čija slova imaju i zvuk i formu. Islahi se divi ovom istraživanju svog učitelja, ali čini se da ne podržava tu ideju. On je mišljenja da ta skraćena slova služe kao kur'ansko ime sure na čijem početku se nalaze. Za njega, ova slova kada se koriste na početku sura predstavljaju potpunu i smislenu rečenicu. Naprimjer, na početku el-Bekare kombinacija skraćenih slova *Elif lam mim* označava *Hazihi Elif lam mim* (ovo je sura *Elif lam mim*). Dosljedan je u razgovoru o skraćenim slovima. On iznosi dva snažna argumenta kako bi potkrijepio svoje razumijevanje ovih slova: 1) postoje hadisi koji sugeriraju da su ova slova imena sura; 2) određene sure do sada se u tim slovima nazivaju njihovim imenima kao što su *Ta ha*, *Ja sin*, *Kaf*, *Nun* itd. U vezi sa značenjem ovih slova, teško je reći bilo šta izričito.⁶⁸

Mutešabihat. Sam Kur'an kategorički je podijelio svoje iskaze u dvije skupine: *muhkemat* (jasni i precizni) i *mutešabihat* (ilustrativni).⁶⁹ Nema nedoumica u vezi s prirodom i značenjem prvih, ali učenjaci se ne slažu u pogledu značenja ovih drugih. El-Bika'i se potpomaže el-Harallijem i slaže se da *mutešabihat* "označava poređenje dvaju objekata u njihovoj vanjskoj dimenziji zbog sličnosti među njima u pogledu njihovih skrivenih osobina". *Mutešabihat* ajeti govore o uzvišenom Allahu, Njegovim manifestacijama, Njegovoj moći itd., što je ponad ljudske percepcije. "Opis ovih činjenica sačinjen je kroz referencu na nešto što čovjek zna. *El-Muhkem* je za praksu, a *mutešabih* za isticanje čovjekove nesposobnosti i znači samo za vjeru."⁷⁰ Islahi se očigledno slaže s el-Bika'i'jem. On kaže:

Mutašabihat su oni ajeti u kojima Kur'an spominje oblik uspoređivanja i ilustracije onih stvari koje nadilaze naše znanje i percepciju... One pripadaju nevidljivom svijetu. Ova pitanja odnose se na attribute Allaha, Njegova djela i fenomen života poslije smrti.⁷¹

66 Al-Biqā'i, *Nazm al-Durar*, vol. 6, str. 482.

67 Al-Biqā'i, *Nazm al-Durar*, vol. 7, str. 244.

68 Islahi, *Tadabbur-e-Quran*, vol. 1, str. 82-84.

69 Kur'an 3:7 (*On je Onaj koji ti objavljuje Knjigu; u njoj su ajeti muhkamat; oni su temelj Knjige: drugi su mutašabihat*).

70 Al-Biqā'i, *Nazm al-Durar*, vol. 2, str. 15-16.

71 Islahi, *Tadabbur-e-Quran*, vol. 2, str. 25-26.

Kazna za preljubu. Kao i većina njegovih prethodnika, el-Bika'i tumači 2. ajet sure en-Nur (Što se tiče preljubnice i preljubnika, izbičujte, svakog od njih, sa stotinu udara bičem), što označava kaznu koja će se odmjeriti nevjenčanim prijestupnicima. To se temelji na hadisu koji razlikuje bračne i nevjenčane prijestupnike te propisuje smrtnu kaznu za prve i bičevanje za druge.⁷² Islahi se suprotstavlja ovoj općoj percepciji. Umjesto toga, on tvrdi da je ajet primjenljiv na sve vrste preljube. Slaže se da je Poslanik, a. s., propisao smrtnu kaznu nekim preljubicima, ali svoj osnov nalazi u 33. ajetu sure el-Ma'ide (*Kazna za one koji ratuju protiv Allaha i Poslanika Njegova i nastoje širiti korupciju na zemlji je pogubljenje, raspeće, ili unakrsno odsijecanje ruku i nogu, ili izgnanstvo sa zemlje*). On vjeruje da su ljudi koji su pogubljeni za preljubu u vrijeme Poslanika, a. s., optuženi za krivično djelo *fesad fi l-erd* (korupcija na zemlji).⁷³

Sihir. Posljednje dvije sure Kur'ana, el-Felek (113) i en-Nas (114), zazivaju Allaha, dž. š., tražeći Njegovu zaštitu od mnogih zlih stvari, uključujući sihir (čarobnjaštvo). Dok objašnjavaju ove dvije sure, većina mufessira opisuje incident u kojem je Poslanik, a. s., bio podvrgnut sihiru od strane jevreja.⁷⁴ Čini se da je el-Bika'i prihvatio mišljenje da je Poslanik, a. s., mentalno pogođen neprijateljskim sihirom.⁷⁵ Islahi to odbacuje tvrdeći da su svi poslanici, uključujući i posljednjeg, bili nepogrešivi, pa stoga čarobni trikovi nisu moglo imati negativnog utjecaja na Poslanika, a. s. On smatra da su predaje koje opisuju ovaj incident slabe i nepouzdana.⁷⁶

Zaključak

El-Bika'i i Islahi predstavljaju jedinstvenu školu tefsira. Prvi je prvi predstavnik te škole, a drugi je doprinio razlogu *nazmu l-Kur'an* preoblikovanjem teorije čineći njezinu sliku kristalno jasnom. Čini se da je zadatak koji je izvršio el-Bika'i bio u embrionalnoj fazi i da ga je u njegovoj punoj formi razvio Islahi. Načelo *nazmu l-Kur'an*, kako su ga navedena dva učenjaka obznanila i primijenila, zaslužuje bližu analizu, jer može pomoći obnovi velikog zdanja islamske misli i života. Nažalost, ova djela nisu dostupna za one koji nisu upućeni na arapski i urdu jezik. Čini se da je metod *nazmu l-Kur'an* potencijalno održiv način za prevazilaženje kontroverzi i sukoba, stoga je njegova primjena u tefsiru vrlo imperativna i neizbježna.

72 Al-Biqā'i, *Nazm al-Durar*, vol. 5, str. 231.

73 Islahi, *Tadabbur-e-Quran*, vol. 1, str. 364-374.

74 V. npr. Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, vol. 5 (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 2000), str. 113-114.

75 Al-Biqā'i, *Nazm al-Durar*, vol. 8, str. 607-610.

76 Islahi, *Tadabbur-e-Quran*, vol. 9, str. 265-267.

CONTEXT

Prikazi knjiga / Book Reviews

Znanje kao temeljni pojam islamske civilizacije

Franz Rosenthal, *Trijumfalno znanje: koncept znanja u srednjovjekovnom islamu*. Prijevod s engleskog: Enes Karić, Sarajevo: Centar za napredne studije, 2020. Str 418, ISBN 978-9926-471-16-3.

U izdanju Centra za napredne studije u Sarajevu nedavno je publicirana knjiga *Trijumfalno znanje: koncept znanja u srednjovjekovnom islamu*. Riječ je o studiji Franza Rosenthala, orijentologa i dugogodišnjeg profesora Univerziteta Yale, u kojoj se autor bavi pojmom znanja u islamu i načinima razumijevanja znanja kroz islamsko srednjovjekovlje. Međutim, ovdje nije riječ tek o nekom historiografskom bilježenju različitih oblika i poimanja znanja u jednom dalekom vremenu. Svi koncepti znanja kojima se Rosenthal bavi prisutni su i danas u intelektualnoj areni islamske misli, pa ova knjiga može biti od velike koristi svima koji žele proširiti vlastite spoznajne horizonte i sagledati korijene pojedinih oblika znanja u islamu.

Uz dobrodošao oprez, jer je riječ o autoru koji je stranac u islamskom kulturnom krugu – što ne mora biti uvjetom da se kvalitetno predstavi historija ideje “znanja” u islamskoj civilizaciji – treba istaknuti da ova knjiga nudi izrazito dubok uvid u islamsku baštinu. O kakvoj je obimnoj studiji riječ svjedoči i podatak da knjiga ima više od hiljadu fusnota, u kojima se autor, vrstan poznavalac klasičnih orijentalnih jezika i ekspert za arapski i aramejski jezik, poziva na autentičnu arhivsku i bibliotečku građu. Filološka kompetentnost autora u ovoj knjizi nije neprimjetna, ali je iz studije kao cjeline jasno da Rosenthal filologiju tretira kao sluškinju historijskih i kulturalnih studija. Pritom, njegov pristup, kako to primjećuje Dimitri Gutas u *Predgovoru*, nije dogmatski niti moralistički. Rosenthal nastoji “dati da izvori govore za sebe i izbjeći subjektivno tumačenje”.

Rosenthalova studija konceptualno je uređena u osam poglavlja. Kroz prva četiri autor kroz kaleidoskop islamske tradicije sagledava načine na koje je pojam *znanja* konstituirao islamsku civilizaciju. Ukazujući na različite pristupe islamskom znanju, od pravnog i teološkog, preko filozofskog i racionalističkog, pa sve do sufij-skog, Rosenthal ujedno ukazuje i na pluralnost i bogatstvo islamskog naslijeđa, njegovu širinu i nesvodivosti na singularne kategorije. Riječ znanje (u arapskom jeziku *'ilm*, izvedena iz korijena *'-l-m*) u Kur'anu se spominje na čak 750 mjesta, što, grubo rečeno, čini oko jedan posto kur'anskog vokabulara, jer cio kur'anski tekst sadrži nešto manje od 78.000 riječi. "Učestalost kojom se korijen *'-l-m* ponavlja u Kur'anu nije slučajna stvar. On se spominje s takvom ustrajnošću da to nikome ne može proći neopaženo", zaključuje Rosenthal, ističući da je "znanje" jedna od temeljnih ideja islama koju je Poslanik prenosio svojim sljedbenicima.

Rosenthal piše:

Koncept *'ilma* jedan je od onih koji su dominirali islamom i dali muslimanskoj civilizaciji njezinu odjelitu formu i izraz. Zapravo, nema nikakvog drugog koncepta koji je djelovao kao determinanta muslimanske civilizacije u svim njenim aspektima u istom obimu kao *'ilm*. To važi čak i za najmoćniji termin muslimanskog vjerskog života poput, naprimjer, *tauhida* – 'prepoznavanja Božije jedinosti', *al-dina* – 'prave religije' i mnogih drugih koji se konstantno i emfatično koriste. Niti jedan od njih nije jednak *'ilmu* po dubini značenja i širokoj upotrebi.

On primjećuje da ne postoji grana muslimanskog intelektualnog, vjerskog i političkog života, pa čak ni "dnevnog života prosječnog muslimana i muslimanke" koja je ostala nedodirnutu sveprodirućim stavom o znanju kao nečemu od vrhovne važnosti za muslimansko biće.

Peto, šesto i sedmo poglavlje Rosenthalove knjige bave se trima različitim pristupima pojmu *znanja* koja su presudno odredila pravce intelektualnog i duhovnog razvoja muslimanske zajednice. Peto poglavlje – oslovljeno riječima „Znanje je islam (Teologija i religijska nauka)“ – uglavnom se bavi klasičnim islamskim pravom i pravcima u islamskoj teologiji. Autor na pregledan način ukazuje na fundamentalne izvore islamskog prava i teologije, donoseći genezu „ustoličenja“ klasične uleme na poziciju moći. Iako je ovo poglavlje među najobimnijim u Rosenthalovoj studiji, što je i razumljivo s obzirom na temu, ipak se stiče dojam da je ono nedovoljno dugo da bi obuhvatilo široki arhipelag klasičnog islamskog prava i teologije. Rosenthal se na momente čak i gubi u beskrajnim prostranstvima dominantnog diskursa klasične islamske misli. Panika pred bogatstvom teološke i pravne tradicije, s jedne, i autorova zebnja da bi nešto važno mogao ispustiti, s druge strane, rezultirali su jedinim poglavljem u knjizi čija je struktura fluidna a poglavlje kao cjelina nedorečeno. Ipak, ako pretpostavimo da

je moguće na 100 stranica sažeti genezu islamskog prava i teologije, onda je pošteno zaključiti da je Rosenthal u tome uspio.

Šesto poglavlje – „Znanje je svjetlost (Sufizam)“ – posvećeno je ekstenzivnoj upotrebi simbolike svjetlosti u islamu i pravcu koji je do krajnjih konsekvenci doveo simbolizam raznolikih očitovanja svjetlosti: sufizmu. Rosenthal se u ovom poglavlju ponajviše bavi pitanjem definiranja sufijskih pregnuća: Mogu li se ona nazvati *'ilmom*? Šta o tome misle same sufije? Koji su pravci sufijskog razumijevanja znanja oblikovali sufizam kao zaseban, a ipak integralni dio ukupne islamske tradicije? Kako je sufizam pozicioniran u odnosu na klasičnu islamsku teologiju? Kako se na dispozitivu znanje – spoznaja gradi distinkcija između sufija i učenjaka? Na ova i slična pitanja Rosenthal odgovara znalački, nudeći živu i dinamičnu sliku intelektualnih sučeljavanja u areni islamske misli.

Učenjacima i sufijama autor pridodaje i filozofe, kao treći važni krak trougla u kojem je artikulirano znanje u islamu. Helenistička filozofija s grčkom logikom i epistemologijom osvojila je istok još i prije spuštanja Objave Muhammedu, a. s., a s procesima prevođenja klasika Starog svijeta na arapski jezik začet je i jedan sasvim novi način mišljenja unutar islamske civilizacije. Sedmo poglavlje – „Znanje je mišljenje (Filozofija)“ – posvećeno je onima koji za Istinom tragaše oslanjajući se na logiku i *ratio*. Rosenthal ne propušta spomenuti da je izvršila i snažan utjecaj na učenjake, pribavljajući im argumente i sistem kvalifikacije za brojne naučne discipline. Ipak, najveći utjecaj vidljiv je na polju mu'tezilijске teologije i aristotelijanske filozofije, koja će tek kasnije doživjeti istinski procvat.

U posljednjem, osmom poglavlju knjige, autor se bavi institucionalnim obrazovnim okvirima unutar kojih su artikulirane divergentne ideje islamske misli. Iako se o tome i ranije govorilo, tek je u ovom poglavlju ozbiljno razrađeno pitanje utjecaja nauke i znanja na društvo u cjelini, što i Rosenthalovu studiju zaokružuje u jednu sistematičnu i strukturno toliko impozantnu cjelinu da Dimitri Gutas piše da je razumijeva kao odgovor na Ibn Haldunovu *Muqaddimu*. Gutas tvrdi:

Muqaddima ima za cilj da opiše i analizira pokretače svjetske povijesti, ili zapravo islamske povijesti. Rosenthal je odgovorio tvrdeći da je identificirao znanje kao stimulirajući koncept u islamskoj civilizaciji i nastavio da ga proučava do u detalje, baš kao i njegov veliki prethodnik, a da ni za trenutak nije zapao u besmislena poopćavanja.

I doista, Rosenthal se ovom knjigom dotaknuo svih važnih oblasti unutar kojih se strukturirao pojam znanja u islamu: džahilijjeta, kur'anskih studija, kelama i islamskog prava, sufizma, filozofije i historije islamskog društva. Zbog toga se tvrdnja da je Rosenthal napisao „*Muqaddimu*“ našeg vremena i ne čini kao pretjerivanje.

Stihovi kao nadahnuće za de/konstruktivni bijes

Shabbir Akhtar, *Oprezno s Muhammedom! Afera Salman Rushdie*. Prijevod s engleskog: Elmina Mušinović. Sarajevo: Centar za napredne studije, 2020. Str. 160, ISBN 978-9926-471-24-8.

Knjiga *Oprezno s Muhammedom! Afera Salman Rushdie*, britanskog pisca Shabbira Akhtara, predstavlja jezgrovit prikaz kompleksne recepcije *Satanskih stihova* Salmana Rušdija te brojnih reperkusija koje je Rušdijev osebjuni pamflet uzrokovao diljem svijeta u sumrak XX stoljeća. Akhtar je bio aktivni sudionik muslimanskog odgovora na zloradu parodiju muslimana, njihove vjere, te posebno poslanika Muhammeda, a. s. Stoga okvirnu priču ove knjige ustvari čini autorovo duboko intimno prisjećanje i pamćenje doba kada su muslimani „otpisivali Imperiji“ iz njenog središta. U tom smislu *Oprezno s Muhammedom* nudi panoramsku sliku muslimanske polemike s Rušdijem i njegovim poklonicima, pri kojoj su od samog početka mjesta unaprijed bila čvrsto dodijeljena i vrijednosno markirana, pa su muslimani, ustaljeno, bili grupa gnjevnih i nerazumnih demonstranata, dok su Rušdijeve pristalice bili branitelji slobode i najnaprednijih ljudskih prava. Shabbir nam vjerno prenosi iskustvo dijasporalne izglobljenosti i drugotnosti iz prve ruke, odnosno kao lokalni koordinator inicijative da se zabrani objavljivanje i promocija knjiga, kao sudionik u debatama iz Bradforda i Londona, te (često cenzurirani) gost/autor u brojnim medijima, koji su zorno pratili „afere“ oko Rušdijeve knjige. U ovom se, centralnom dijelu, razabiru možda i najvrednije poruke knjige vezane za kompleksno polje apsolutne slobode izražavanja te za muslimansko (ne)snalaženje u globalnom kulturalnom kontekstu.

Shabbir koristi ovu narativnu okosnicu da bi na njoj kristalizirao značajne teme vezane za Rušdijeve *Stihove*, ali i poziciju/sliku muslimana u savremenoj geopolitičkoj areni. One su razrađene u šest nevelikih poglavlja. Na početku, u

poglavlju „Oprezno s Muhammedom“ nastoji se opisati uloga i prisutnost Muhammeda, a. s., u svakodnevnom životu muslimana, što bi pomoglo razumijevanju njihove goleme osjećajnosti kada je riječ o njihovom voljenom Poslaniku, a. s., a na osnovu toga i sagledavanju nezapamćene reakcije na Rušdijevu *Stihove*. Toj slici autor suprotstavlja dio knjige znakovito naslovljen „Iz Teherana s ljubavlju“, u kojem se pak pitanje svetogrđa i blasfemije prelama u diplomatskom ključu, pri čemu autor pokazuje kako se jedan zlonamjerni narativ koristiti da se unaprijedi politička moć i izazove histerija dok se zanemaruje zahtjev da se jedna grupa ljudi prestane javno degradirati, a njihove svetinje izvrgavati ruglu u svjetlu neoliberalnog diktata sveslobode pojedinca. U tom kontekstu, Shabbir analizira mehanizme liberalne inkvizicije, kako je i naslovljeno jedno poglavlje, i to na primjeru Rušdijevu promocije i ikonizacije na Zapadu. Sa nešto manjom uvjerljivošću, autor dotiče polje književne teorije i umjetničku (ne)utemeljenost Rušdijevog romana i to u poglavlju „Umjetnost ili književni terorizam?“

Shabirova najzvučnija misaona sidrišta data su u završnim poglavljima: „Šta nije u redu s fundamentalizmom“ i „Vjera i moć“, u kojima se predstavljaju minuciozna zapažanjima o vjeri kao aktivnom subjektu, te snažnoj destrukciji takvog razumijevanja vjere od prosvjetiteljstva do danas. Savremenu krivicu islama i muslimana autor prepoznaje u njihovom otporu da prihvate mentalnu i moralnu modu koju Zapad proskribira ostalom dijelu svijeta, i koja predstavlja jedinu ulaznicu u okrilje napredne, savremene civilizacije. Kako su se muslimani u Britaniji usprotivili samodegradaciji, koja je pak s druge strane okarakterisana kao emancipacija, islam je postao simbolom subverzivne i destruktivne sile koja želi uništiti Britaniju kao multikulturalno društvo. Obični građanski aktivizam i traženje zaštite od nepravdanih i zlonamjernih provokacija preinačeni su, preko noći, i to one rušdijevsko-satanske, u zahtjev za teokratijom. Ovakve iskrivljene slike i propagandni fanatizmi, nažalost, postali si kanonska mjesta u medijskom nepregledu, ali i u geopolitičkim konceptima.

Afera s Rušdijevim *Stihovima* danas se čini odveć dalekom i maglovitom, ali njene reperkusije te nedovršenost brojnih pitanja koja su s ovom aferom isplivala na lomljivu plohu naše savremenosti pokazuju se mnogostruko značajnim. Istaknuti muslimanski mislilac Shabbir Akhtar ova je pitanja na vrijeme prepoznao te ih uvjerljivo artikulirao i prenio jedinstvenim narativnim šarmom. Osim ove knjige, dokaz njegove intelektualne visprenosti i originalnih stavova jesu i njegove posljednje knjige *The Qur'an and the Secular Mind: A Philosophy of Islam* (2008) te *Islam as Political religion: The Future of an Imperial Faith* (2011), koja je objavljena u izdanju Centra za napredne studije 2017. godine.

Munir Mujić, *Rječnik klasičnih arapskih termina: gramatika, književnost, stilistika, metrika: arapsko-bosanski*, Sarajevo: Centar za napredne studije, 2019. Str. 198, ISBN 978-9926-471-17-0.

Rječnik klasičnih arapskih termina: gramatika, književnost, stilistika, metrika: arapsko-bosanski djelo je prof. dr. Munira Mujića, objavljeno u izdanju Centra za napredne studije 2019. godine. Recenzenti su akademik prof. dr. Esad Duraković i prof. dr. Amra Mulović. Rađen je dvostubačno, na arapskom i bosanskom jeziku.

Rječnik sadrži predgovor, uvod, popis literature i glavni dio. Autor se u predgovoru osvrće na evoluciju i historijski razvoj disciplina spomenutih u naslovu djela i njihove terminologije, na probleme u vezi s prenošenjem tih termina u druge jezike, raniji doprinos autora u Bosni i Hercegovini i susjednim zemljama u ovim granama filologije te metodologiju korištenu pri izradi rječnika. U uvodu pojašnjava koncept i namjenu rječnika, njegov sadržaj i daje praktična uputstva vezana za organizaciju i korištenje ovoga djela. U glavnom dijelu navedeni su prijevodni ekvivalenti ili opisi za skoro tri hiljade klasičnih termina iz četiriju oblasti. Glavni dio koncipiran je tako da se svaka leksička jedinica, poredana po alfabetskom redu shodno svom morfološkom korijenu, sastoji od tri dijela: arapskog termina, oznake oblasti kojoj termin pripada i bosanskog termina, s tim da se jedan termin može odnositi na više oblasti, koje su u tom slučaju označene brojevima. Svaki dio naveden je različitim stilom. Kada je riječ o bosanskim terminima, autor navodi prijevodni ekvivalent na bosanskom jeziku (ili više njih, vodeći računa o prioritnosti pri redosljedu) ili opisni termin uz maksimalnu ekonomičnost, a ponekad dodaje i pojašnjenje u vidu konkretne upotrebe u klasičnom jeziku ili reference na klasični tekst.

Rječnik je prevenstveno namijenjen onima koji se bave proučavanjem različitih oblasti klasične arapske filologije: morfologije, sintakse, stilistike, retorike, književnosti, književne kritike, metrike i nauke o rimi te drugih vrsta klasičnih arapskih tekstova iz različitih oblasti. U tom smislu mogao bi biti koristan i istraživačima u oblasti stilistike Kur'ana i drugih islamskih disciplina, jer je njihovo izučavanje povezano s arapskom gramatikom i književnošću, te onima koji se

bave pisanom baštinom Bošnjaka na arapskom, ali i perzijskom jeziku, s obzirom na to da perzijski preuzima dobar dio arapske terminologije u svim granama filologije. Knjiga ne sadrži termine koji su nastali u moderno doba pod utjecajem zapadne lingvističke, književne ili književnokritičke tradicije. Naravno, takvu terminologiju bilo bi nemjerljivo lakše prevoditi, ukoliko za tim uopće postoji potreba, jer su ti utjecaji u najvećoj mjeri došli kroz indoevropske jezike, te su kod nas takvi termini uglavnom već prevedeni.

Termini obuhvaćeni rječnikom nastaju u periodu od ranog VIII stoljeća i oblikuju se sve do modernog doba. No, i nakon susreta sa zapadnom gramatičkom, književnom i stilističkom tradicijom, oni ostaju dominantni. To ukazuje da je posrijedi rječnik koji će biti od koristi i prilikom gramatičke ili stilističke analize modernog, a ne samo klasičnog teksta.

Dakle, Mujić se fokusira na “autohtone arapske izraze”, tj. na terminologiju koja je najvećim dijelom nastala u klasičnom periodu i eventualno bila obogaćivana u postklasičnom. Ta orijentiranost rječnika na klasični period zapravo je jedna od glavnih njegovih tipoloških odrednica, budući da je riječ o jedinstvenom slučaju u novijoj bosanskoj, a koliko nam je poznato, i balkanskoj arabistici, u kojoj dominiraju opći rječnici, bez tematskog ili vremenskog određenja.

Druga važna odrednica bila bi njegova koncentrisanost na četiri filološke discipline, čije termine tretira preciznije i sistematičnije u odnosu na opće rječnike. U tom smislu posebno nam se značajnim čini njegov doprinos u oblasti metrike, budući da su raniji autori u svojim radovima, u manjoj ili većoj mjeri, nudili određena prevodilačka rješenja za terminologiju u preostalim navedenim disciplinama, uključujući i samog Mujića (Munir Mujić, *Tropi i figure u arapskoj stilistici*, Sarajevo: Orijentalni institut u Sarajevu, Posebna izdanja XXXVII, 2011). Iako je i u ovom rječniku metrika najmanje zastupljena, što je proporcionalno njenom obimu i razgranatosti u odnosu na preostale tri discipline, Mujić navodi nazive svih metrova i stopa u klasičnoj arapskoj književnosti, njihove vrste, različite vrste rimovanih završetaka i promjena u metru, a ponekad nudi i praktična pojašnjenja. To smatramo prvim sistematičnim naporom te vrste u bosanskohercegovačkoj arabistici kada je metrika u pitanju.

Najveći broj izraza odnosi se na gramatiku, što je također srazmjerno obimu te nauke. Pod tom oznakom nalaze se termini vezani za njene glavne discipline, morfologiju i sintaksu, ali i, u nešto manjoj mjeri, fonetiku. Manje poznati izrazi i ovog su puta često popraćeni praktičnim pojašnjenjima i primjerima upotrebe u klasičnom jeziku.

Rječnik nudi prijevodne ekvivalente koji su se ustalili u literaturi na bosanskom jeziku, ali i uvodi nova rješenja u slučaju potrebe. Autor navodi da je prilikom izrade rječnika konsultirao enciklopedije, arapske i engleske rječnike

termina iz spomenutih oblasti te ranije naučne i stručne tekstove. Odvažnost njegovog poduhvata ogleda se u hvatanju u koštac sa značajnim brojem arapskih termina koji ranije nisu bili prevedeni na naš ili druge evropske jezike i koji su u tim jezicima uglavnom navođeni u transkripciji. Autor ih sam prevodi ili barem opisuje nakon konsultiranja klasične arapske literature.

Značajno je što se u popisu literature nalazi znatan broj novijih radova bosanskih arabista koji su se bavili spomenutim oblastima. U popisu je naveden i niz stručnih arapsko-arapskih rječnika, enciklopedijskih i djela iz oblasti arapske književnosti, književne kritike, stilistike, metrike i gramatike, koja bi mogla biti od koristi istraživačima koji budu željeli dalje produbiti svoja znanja iz tih oblasti.

Razlika u odnosu na opće rječnike jeste i kvantitativna i kvalitativna. Naime, Mujić je uvrstio brojne stručne termine iz oblasti filologije koje nije moguće naći ni u tako opsežnom i kvalitetnom rječniku kakav je Muftićev ili za koje pak nisu navedena njihova specifična značenja u četirima disciplinama (Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, Sarajevo: El-Kalem, 1997). S druge strane, Mujić se koncentriše samo na njihova značenja u spomenutim oblastima, dok ih opći rječnici često nude tek kao jednu od opcija prijevodnog ekvivalenta ili pojašnjenja, ali vrlo rijetko kao prvotnu. U tom smislu, istraživač koji se bude koristio Mujićevim rječnikom štedi vrijeme i dobija konkretnije i preciznije rješenje.

Do sada su se istraživači pri izradi radova koristili općim rječnicima, prijevodnim rješenjima ranijih autora ili su pak sami nudili svoja rješenja za one izraze oko kojih u bosanskom i srodnim jezicima ne postoji usaglašenost, što je u izvjesnoj mjeri uzrokovalo terminološku zbrku na bosanskom jeziku. Može se očekivati da će ovo Mujićevo djelo, u tom smislu, postati referentna tačka na našim prostorima i pomoći u standardizaciji prijevoda arapskih termina iz ovih oblasti.

Rječnik je prvi tom šireg projekta pod nazivom "Rječnik klasičnih arapskih termina", koji će obuhvatiti različite arapske i islamske discipline. Nadamo se da će i preostali tomovi kvalitetom pratiti prvi, ali i podstaći izradu sličnih stručnih rječnika drugih orijentalnih jezika.

Sinanudin Tatarević

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 objavljivat ćemo i prijevode značajnih radova. *Contextu* su dobrodošli i članci i prikazi knjiga iz svih područja interdisciplinarnih istraživanja. Svi radovi za ovaj časopis moraju biti originalni i zasnovani na znatnom korištenju primarnih izvora. Uredništvo također podstiče mlade naučnike, na počecima karijere, da dostavljaju svoje radove.

Etički i pravni uvjeti

Podnošenje rukopisa za objavljivanje u *Contextu* podrazumijeva sljedeće:

1. Svi autori saglasni su u pogledu sadržaja rukopisa i njegovog objavljivanja u časopisu.
2. Sadržaj rukopisa je prešutno ili eksplicitno odobren od odgovornih rukovodilaca institucije u kojoj je istraživanje provedeno.
3. Rukopis nije prethodno objavljivani, ni u dijelovima ni u cijelosti, na bilo kojem jeziku, osim kao sažetak, dio javnog predavanja, magistarskog rada ili doktorske teze.
4. Rukopis nije i neće biti ponuđen za objavljivanje nijednom drugom časopisu dok se o njegovom objavljivanju razmatra u ovom časopisu.
5. Ako rad bude prihvaćen, autor pristaje da prenese autorska prava na Centar za napredne studije, pa se rukopis neće moći objaviti nigdje drugdje, ni u kom obliku, na bilo kojem jeziku, bez prethodne pismene saglasnosti izdavača.
6. Ako rad sadrži slike, grafikone ili veće dijelove teksta koji su ranije objavljeni, autor će od prethodnog vlasnika autorskih prava pribaviti pisanu dozvolu za reproduciranje ovih stavki u sadašnjem rukopisu, kako za *online*, tako i za štampano izdanje časopisa. U rukopisu će se, za sav navedeni materijal, propisno navesti kome pripadaju autorska prava.

Dvostruko anonimna recenzija

Context koristi sistem dvostruko anonimne recenzije, što znači da autori rukopisa ne znaju ko su njihovi recenzenti, a recenzenti ne znaju imena autora. Stoga vas molimo da izbjegavate spominjanje svake informacije o autoru nakon naslovne strane. U slučaju da je takva informacija iz nekog razloga neophodna, molimo vas da nam na to skrenete pažnju kako bismo anonimizirali taj dio prije predavanja rukopisa recenzentu.

Uvjeti za prijavu

Radove slati u elektronskom obliku u programu Microsoft Word. Rukopisi treba da budu napisani na engleskom ili bosanskom. U radu na engleskom, dosljedno se držati jednog pravopisa (britanskog ili američkog) u cijelom radu. Rukopis ne treba imati više od 10.000 riječi skupa s fusnotama. Di-jakritički znakovi ne smiju se koristiti u transliteraciji turskih, arapskih ili perzijskih imena i naziva.

Struktura rukopisa

Tekst treba biti napisan dvostrukim proredom. Svi radovi treba da imaju sažetak od maksimalno 100 riječi, kao i popis od 3–10 ključnih riječi. Autori moraju dosljedno pisati velika slova. Treba izbjegavati pretjerano korištenje velikih slova. Skraćenice „vol.“, „no.“ i „pt.“ ne pišu se velikim slovom. Naslove djela i periodike po pravilu pisati italicom. Strane riječi također treba pisati italicom.

Bibliografske jedinice u fusnotama

1. Rad iz časopisa: Ime autora, „Naslov rada u časopisu“, *Naziv časopisa*, 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 latiniziranim pismima navoditi transliterirane, s prijevodom na jezik na kojem je rad pisan, kao gore.
8. Koristiti samo fusnote i označavati ih brojevima (a ne latiniziranim slovima). Kada se u glavnom tekstu spominje referenca iz fusnote, potrebno je da broj kojim je označena prati neki interpunkcijski znak.

Slike

Dijagrami, grafikoni, mape, nacrti i drugi crteži moraju se predati u formatiranom obliku. Mora se dati popis potpisa pod slikama označenih kao Slika 1, Slika 2, itd., uključujući odgovarajuće priznanje autorskih prava. Fotografije se dostavljaju u elektronskom formatu (JPEG ili TIFF) i moraju imati minimalno 300 dpl. Za sve ilustracije na koje postoje autorska prava autori moraju pribaviti odgovarajuće saglasnosti od njihovih vlasnika.

Opće upute za oblikovanje rada

- Autor prvenstveno mora biti dosljedan. U cijelom radu mora se pridržavati pravopisa; organizacija rukopisa (naslovi i podnaslovi) mora biti razgovijetna.
- Ako autor nije izvorni govornik engleskog jezika, preporučuje se da verziju rukopisa na engleskom provjeri izvorni govornik.
- Navodnici: Polunavodnici (‘ ’) se koriste za isticanje riječi, pojmova ili kratkih fraza unutar teksta. Direktni citati koji sadrže manje od dvadeset i pet riječi stavljaju se pod navodnike („ “). Pod navodnike se stavljaju i naslovi članaka iz časopisa i referentnih djela. Veći dijelovi citiranog teksta

(npr. više od dva retka) pišu se u posebnom odjeljku, uvučenom s lijeva, sa po jednim praznim redom iznad i ispod odjeljka. Ove veće odjeljke, tzv. „blok-citate“, ne treba stavljati u navodnike.

Prikazi knjiga

Prikaz obično sadrži između 800 i 1.200 riječi. Podnaslove treba svesti na minimum, a fusnote treba što rjeđe koristiti. Prikaz knjige treba biti naslovljen bibliografskom informacijom u skladu sa sljedećim pravopisom:

Ime i prezime autora, *Naslov knjige*, Sarajevo: Matica bosanska, 2014. Str. 215, ISBN, 25 KM.

ili

Observing the Observer: The State of Islamic Studies in American Universities, By Mumtaz Ahmad, Zahid Bukhari & Sulayman Nyang (eds). London: IIIT, 2012. Pp. xxxiii+258. ISBN 978 1 56564 580 6. €17. \$23.

Ime autora prikaza i njegovu institucionalnu pripadnost navesti na kraju rada (npr. Sarah Kovačević, Free University of Sarajevo).

Sadržaj prikaza

Prikazi se pišu za multidisciplinarno čitateljstvo koje obuhvata naučne, političke i religijske zajednice. Na autoru je da odluči na koje će se elemente u prikazu usredotočiti, kojim redoslijedom i koliko temeljito, ali, kao putokaz može poslužiti sljedeći spisak:

- Dati *kratak pregled* glavnih ciljeva djela za koje se piše prikaz, glavnih teza i tema kojima se bavi te koju vrstu empirijskih izvora koristi. Za uredničku knjigu, sumirati glavne teme i naznačiti, samo ukoliko je to potrebno, pojedina poglavlja.
- Navesti koji je *originalni doprinos* tog djela kako konkretnom području istraživanja, tako i nauci općenito (i uporediti ga s drugim djelima, ako je potrebno).
- Ako je svrsishodno, označiti širi kontekst (npr. društvene, političke, naučne probleme ili kontroverze), kojemu ovo djelo daje doprinos i/ili njegov značaj za politiku, istraživanja i praksu.
- *Procijeniti snage i slabosti* (konstruktivno): Koliko je to djelo ispunilo svoju svrhu? Je li ono teorijski i metodološki pouzdano? Jesu li empirijski podaci tačni i dostatni? Je li dobro napisano i dobro urađeno?
- Ako je potrebno, ukazati na greške kojih čitatelji treba da budu svjesni. (Pri tome se treba čuvati klevete). Preporučiti ciljno čitateljstvo za knjigu (npr. istraživači, učenici, studenti, nastavnici, opće čitateljstvo – precizirati na kom nivou, u kom području studija i u kakvoj vrsti nastavnog plana i programa).

Priprema: Korektura i separat

Nakon što je prihvaćen, rad se s ispravkama u PDF formatu e-mailom dostavlja autoru da provjeri ima li činjeničnih i štamparskih grešaka. Autori su odgovorni za provjeru korigiranog rada i preporučuje im se da koriste alatnu traku Comment & Markup da unesu svoje izmjene direktno na korigirani tekst. U ovoj fazi pripreme dozvoljene su samo manje izmjene. Rad s ovim izmjenama treba vratiti u najkraćem roku.

Izdavač će rad u PDF formatu besplatno dostaviti autoru za njegovu ličnu upotrebu. Autorima je dozvoljeno da postavljaju odštampane verzije svog rada u PDF formatu na vlastite web-stranice, bez naknade izdavaču.

Saglasnost za objavljivanje i prijenos autorskih prava

Ako i kada se rad prihvati za objavljivanje, autor pristaje da se autorska prava za ovaj rad prenesu na izdavača. U tu svrhu autor treba potpisati **Saglasnost za objavljivanje** koja će mu se poslati uz prvu, lektoriranu i korigiranu verziju rukopisa.

Kontakt

Sva pitanja mogu se poslati glavnom i odgovornom uredniku na: sekretar@cns.ba.

CONTEXT

Instructions for Authors

Scope

Context: Journal of Interdisciplinary Studies is a peer-reviewed journal committed to the advancement of interdisciplinary research in exploration of the most pressing social and political themes of our time such as the implications of accelerated globalization, pluralism and diversity, human rights and freedoms, sustainable development, and inter-religious encounters. Researchers in humanities and social sciences are invited to contribute to a better understanding of major moral and ethical issues through creative cross-pollination of ideas, perspectives, and methodologies. *Context* welcomes articles as well as book reviews in all areas of interdisciplinary studies. All contributions to the journal must be original and need to display a substantial use of primary-source material. The editors also encourage younger scholars, in early stages of their career, to submit contributions.

Ethical and Legal Conditions

Submission of an article for publication in *Context* implies the following:

1. All authors are in agreement about the content of the manuscript and its submission to the journal.
2. The contents of the manuscript have been tacitly or explicitly approved by the responsible authorities where the research was carried out.
3. The manuscript has not been published previously, in part or in whole, in English or any other language, except as an abstract, part of a published lecture or academic thesis.
4. The manuscript has not and will not be submitted to any other journal while still under consideration for this journal.
5. If accepted, the author agrees to transfer copyright to the Center for Advanced Studies and the manuscript will not be published elsewhere in any form, in English or any other language, without prior written consent of the Publisher.
6. If the submission includes figures, tables, or large sections of text that have been published previously, the author has obtained written permission from the original copyright owner(s) to reproduce these items in the current manuscript in both the online and print publications of the journal. All copyrighted material has been properly credited in the manuscript.

Double-blind Peer Review

Context uses a double-blind peer review system, which means that manuscript author(s) do not know who the reviewers are, and that reviewers do not know the names of the author(s). Please make sure to avoid mentioning any information concerning author name beyond the first page. In case that such information is for some reason necessary, please make sure to draw our attention to that fact so we can anonymize that too before sending the manuscript to the reviewers.

Submission Requirements

Contributions should be submitted in Microsoft Word. Manuscripts should be written in English or Bosnian. For English, the spelling (either British or American) should be consistent throughout.

Manuscripts should not normally exceed 10,000 words inclusive of footnotes. Diacriticals will not be used in transliteration of Turkish, Arabic or Persian.

Manuscript Structure

The text must be formatted with 1.5-inch margins and be double-spaced. All full articles should include an abstract of max. 100 words, as well as the list of 3-10 Key words. Authors should be consistent in their use of capitalization. Overcapitalization should be avoided. The abbreviations ‘vol.’ ‘no.’ and ‘pt.’ are not normally capitalized. The titles of works and periodicals should normally be *italicized*. Foreign words should also be *italicized*.

Bibliographical References in Footnotes

1. Article in journal: John Smith, “Article in journal”, *Journal Name*, 16:2 (1992), 142-53.
2. Article in edited book: John Smith, “Article in journal”, in *Book Name*, John Smith (ed.) (Place: Publisher, Date), pp. 24-9.
3. Book: John Smith, *Book Name* (Place: Publisher, Date), pp. 65-73.
4. If a reference in a footnote has been mentioned already in an earlier footnote, the footnote should give surname and a brief title only, e.g. Smith, *Book*, p. 23 or Smith, “Article”, p. 45. Do not use op.cit.
5. Works with more than three authors, the footnote citation should give the name of the first listed author followed by ‘et al.’ or ‘and others’ without intervening punctuation.
6. For the Internet sources the following format should be applied: Ziauddin Sardar, „Welcome to postnormal times“, <http://ziauddinsardar.com/2011/03/welcome-to-postnormal-times/>, accessed 4 December 2014.
7. Where necessary titles of works in languages other the language of the paper will be given in the original language with a translation into the language of the paper added after the title in square brackets. Titles in non-roman scripts will be given in transliteration with a translation in the language of the paper if needed, as above.
8. Use only footnotes and mark them by numbers (not roman letters). Footnote reference numbers in the main text should follow any punctuation mark(s).

Figures

Diagrams, charts, maps, plans, and other line drawings must be submitted in camera-ready form. A list of captions, including the appropriate copyright acknowledgements, labelled Figure 1, Figure 2, etc. must be supplied. Photographs should be submitted in electronic format (JPEG or TIFF files) and should have a minimum of 300 Dpi. Authors should ensure that the appropriate copyright for all illustrations has been obtained from the copyright-holder.

General style considerations

- Consistency should be the author’s priority. Spelling should be consistent throughout; the structure of the manuscript (heading and subheadings) should be clear.
- If author is a non-native speaker of the English language, it is highly recommended to have the English of the manuscript checked by a native speaker.
- Quotation marks: Single quotation marks (‘ ’) are used to distinguish words, concepts or short phrases under discussion. Direct quotations of fewer than twenty-five words should be enclosed in double quotation marks (“ ”) and run on in the text. Double quotation marks should also be used for titles of articles from journals and reference works. Larger sections of quoted text (i.e. anything over two lines): set these off from other text by adding a blank line above and below the section, and indent the block of text on the left. These larger sections, or ‘block quotations’, should not be enclosed in quotation marks.

Book Reviews

Reviews should normally be between 800 words and 1,200 words in length. Subheadings should be kept to a minimum and footnotes used sparingly. A book review should be headed by the bibliographical information according to the following convention:

Observing the Observer: The State of Islamic Studies in American Universities. By Mumtaz Ahmad, Zahid Bukhari & Sulayman Nyang (eds). London: IIIT, 2012. Pp. xxxiii+258. ISBN 978 1 56564 580 6. €17. \$23.

The reviewer's name and institutional affiliation will be given at the end of the manuscript (eg. Sarah Kovacevic, Free University of Sarajevo).

Contents of a review

Reviews should be written for a multi-disciplinary readership that spans academic, policy, and religious communities. It is up to the individual reviewer to decide exactly what points should be covered in the review, in what order and in what depth, but as a rule of thumb, please consult the following checklist:

- Give a *brief summary* of the main objectives of the work, the main theses and topics covered, the kinds of empirical sources used. In an edited volume, summarise the main themes and refer to individual chapters only as appropriate.
- Describe the *original contribution* of the work to its particular field of study, and to scholarship in general (compare with other works as appropriate).
- If appropriate, delineate the wider *context* (e.g. social, political, scientific problems or controversies) to which this work contributes and/or its *implications* for policy, research, or practice.
- *Assess the strengths and weaknesses* (in a constructive way): How well does the work meet its purpose? Is it theoretically and methodologically sound? Are the empirical data accurate and adequate? Is it well written and well produced?
- If necessary, point out *errors* that readers should be aware of (beware of libel!).
- Recommend a *target audience* for the book (e. g. researchers, students, teachers, general readers – detailing at what level and field of study, in what kind of course curriculum).

Production: Proofs and Offprints

Upon acceptance, a PDF of the article proofs will be sent to the author by e-mail to check carefully for factual and typographic errors. Authors are responsible for checking these proofs and are strongly urged to make use of the Comment & Markup toolbar to note their corrections directly on the proofs. At this stage in the production process only minor corrections are allowed. Proofs should be returned promptly.

A PDF file of the article will be supplied free of charge by the publisher to the corresponding author for personal use. Authors are allowed to post the pdf post-print version of their articles on their own personal websites free of charge.

Consent to Publish and Transfer of Copyright

By submitting a manuscript, the author agrees that the copyright for the article is transferred to the publisher if and when the article is accepted for publication. For that purpose the author needs to sign the **Consent to Publish** which will be sent with the first proofs of the manuscript.

Contact Address

All inquiries can be sent to the editor in chief at: sekretar@cns.ba.

CONTEXT

Sadržaj | Contents

Članci i rasprave / Articles	5
Teistički evolucionizam	7
<i>Nusret Isanović</i>	
Attitudes toward Bosniak Muslims and Kosovar Albanians and historical revisionism in the Serbian media: Reaffirming the Greater Serbia project	31
<i>Ivan Ejub Kostić</i>	
Freedom of Religion or Belief: Bosnian Muslim Engagement with a Fundamental Human Right.....	63
<i>Nedim Begović</i>	
Razvoj javnog tužilaštva u savremenim muslimanskim zemljama.....	85
<i>Sead Bandžović</i>	
Prijevod / Translations	107
Zajednica, pravda i džihad: Elementi muslimanske historijske svijesti.....	109
<i>Mona Abul-Fadl</i>	
El-Bika'i i Islahi – komparativna studija tefsirske metodologije	127
<i>Israr Ahmad Khan</i>	
Prikazi knjiga / Book Reviews	147
Uputstva autorima	159
Instructions for Authors	163

CONTEXT

VOLUME 7
NUMBER 1
2020

■ GODINA 7
BROJ 1
2020.

Sadržaj | Contents

Članci i rasprave / Articles	5
Teistički evolucionizam	7
<i>Nusret Isanović</i>	
Attitudes toward Bosniak Muslims and Kosovar Albanians and historical revisionism in the Serbian media: Reaffirming the Greater Serbia project	31
<i>Ivan Ejub Kostić</i>	
Freedom of Religion or Belief: Bosnian Muslim Engagement with a Fundamental Human Right.....	63
<i>Nedim Begović</i>	
Razvoj javnog tužilaštva u savremenim muslimanskim zemljama.....	85
<i>Sead Bandžović</i>	
Prijevod / Translations	107
Zajednica, pravda i džihad: Elementi muslimanske historijske svijesti.....	109
<i>Mona Abul-Fadl</i>	
El-Bika'i i Islahi – komparativna studija tefsirske metodologije	127
<i>Israr Ahmad Khan</i>	
Prikazi knjiga / Book Review	147
Uputstva autorima	159
Instructions for Authors	163