

CONTEXT

JOURNAL OF
INTERDISCIPLINARY STUDIES

■ VOLUME 7
NUMBER 2
2020

ČASOPIS ZA
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE

■ GODINA 7
BROJ 2
2020.



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 objavljivat ćemo i prijevode važnijih radova. U *Contextu* su dobrodošli i članci i prikazi knjiga iz svih područja interdisciplinarnih istraživanja.*

REDAKCIJA

Ahmet Alibašić, *Fakultet islamskih nauka, Univerzitet u Sarajevu*, glavni urednik
Munir Drkić, *Filozofski fakultet, Univerzitet u Sarajevu*, izvršni urednik
Aid Smajić, *Fakultet islamskih nauka, Univerzitet u Sarajevu*
Dževada Šuško, *Uprava za vanjske poslove i dijasporu, Rijaset islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*
Ermin Sinanović, *Centar za islam u savremenom svijetu, Univerzitet Shenandoah*
Ešref-Kenan Rašidagić, *Fakultet političkih nauka, Univerzitet u Sarajevu*
Munir Mujić, *Filozofski fakultet, Univerzitet u Sarajevu*
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, preveden, pohranjivan u sisteme za čuvanje i pretraživanje podataka, u bilo kojem obliku i bilo kojim sredstvima, elektronskim, mehaničkim, kopiranjem ili na drugi način, bez prethodnoga odobrenja izdavača.

Štampano u Bosni i Hercegovini.

CONTEXT

JOURNAL OF
INTERDISCIPLINARY STUDIES ■ VOLUME 7
NUMBER 7.2
2020

ČASOPIS ZA
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE ■ GODINA 7
BROJ 7.2
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, Bosnia 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

Higher Education in Challenging Times: Modes of Lifelong Learning Provision and the Case of Islamic Education

Amina Isanović Hadžiomerović

Abstract

Growing insecurity in contemporary society has helped make lifelong learning a prominent feature of postmodern discourses on education and society. As an independent discourse, lifelong learning has generated diversified learning contexts and a proliferation of education provision, issuing a serious challenge to traditional formal and institutional models of education. As a result, higher education, long enclosed in an ivory tower of elitist scholarship and accessible to only a few privileged individuals, has started to change course and open up to non-traditional disciplines, learners, and students. The trend to massification has pushed it to embrace students of various backgrounds and levels of academic preparedness. Policies have been created that facilitate implementation of higher education's "lifelong dimension", just as models have been designed that fit programs ranging from vocational to liberal education.

This paper applies this framework to examine models for incorporating lifelong learning provision into Islamic education at tertiary level. Concluding remarks stress the significance of lifelong learning opportunities in Islamic education, especially given current demand for higher education as a way to meet the diverse needs of society and the public promptly.

Key words: Higher Education, Lifelong Learning Provision, Islamic Education

Introduction

This paper examines models for incorporating Islamic Education programs into lifelong learning provision within higher education. Lifelong learning in higher education is hardly a novel topic, with discussion going back decades, but there seems to have been little focus on Islamic education in this context. Some studies do treat it as one amongst a wider range of issues related to Islamic higher education,¹ but there have been few attempts to incorporate Islamic education into discussions currently emerging within higher education itself or indeed beyond it.² On the other hand, universities and institutes have been developing a broad range of activities within the lifelong learning sector to respond to new demand due to “changes in the environment of higher education which challenge academic values, traditions and practices”.³ In these postmodern times of uncertainty, increasing instrumentalization, and utilitarian expectations, the field of higher education finds itself under pressure to remain “firmly grounded”⁴ and responsive to the needs of the wider host society, which are not necessarily derived from any academic rationale.

Demands for greater social accountability have prompted a multitude of questions, many of which are currently the subject of heated debate between the supporters of the traditional idealist viewpoint and those urging reform.⁵ In this paper, we shall first situate lifelong learning within the overall context of higher education and then examine the models for incorporating Islamic education. Since lifelong learning policy and strategy can conflict with the academic values of higher education, we shall begin by looking at how current changes in higher education affect conceptualisation of its purpose(s).

-
- 1 Paul Morris, et al. (eds.), *The Teaching and Study of Islam in Western Universities* (London-New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2014); Ziauddin Sardar and Jeremy Henzell-Thomas, *Rethinking Reform in Higher Education: From Islamization to Integration of Knowledge* (London-Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2017).
 - 2 Anita Pickerden, “Muslim women in higher education: new sites of lifelong learning”, *International Journal of Lifelong Education*, 21:1 (2002), 37-43; Fatma Nevra Seggie and Reitumetse Obakeng Mabokela (eds.), *Islam and Higher Education in Transitional Societies* (Rotterdam-Taipei: Sense Publishers, 2009).
 - 3 Jussi Välimaa and Oili-Helena Ylijoki, “Introduction to the Book and Its Concepts”, in *Cultural Perspectives on Higher Education*, Jussi Välimaa and Oili-Helena Ylijoki (eds.) (Kluwer: Springer, 2008), p. 8.
 - 4 Ronald Barnett, “The Purpose of Higher Education and the Changing Face of Academia”, *London Review of Education*, 2:1 (2004), p. 62.
 - 5 Cf. Graham Gordon, *The Institution of Intellectual Values: Realism and Idealism in Higher Education* (Exeter: Imprint Academic, 2011).

The Changing Face of the University

The university is deemed “the most time-honoured of all present-day macro-societal institutions”,⁶ an institution axial to the self-definition of the modern civilised world and its capacity for innovation and the bearer of highly ambitious aspirations and expectations on the part of individuals, societies, nations, regions, etc. Throughout history, universities have been considered “powerhouses” of cultural progress and development but have also proved vulnerable to the challenge of dynamic societal change.⁷ The university today is, however, clearly not the same as it was hundreds of years ago or even during the last century. Both the idea⁸ and the various aspects of its institutional structure have undergone change over the course of history. Moreover, the long-standing “historical orthodoxy” that placed the origins of the university squarely within the European milieu has recently faced serious challenge in the scholarship. It is in this context that Lowe and Yasuhara⁹ quote Mehdi Nakosteen on the need to refocus attention on the Islamic cultural milieu as the first cradle of what is today known as the university. Nakosteen claims that learning in the Arab world “took place within centres of higher learning, several of which were known to contemporaries as universities”¹⁰, including the Learning Centre at Jundi-Shapur, the House of Wisdom in Baghdad, and the Learning Centre in Cordoba. Lowe and Yasuhara conclude that “it was at Cordova during the tenth century that developments were most striking and had the greatest impact on the later development of higher education across Europe.”¹¹

While there are several different concepts and understandings of the term *university*, it is most commonly associated with two cognate terms, *higher* and *tertiary education*. Viewed historically, the term “university” dates from the Middle Ages, when it referred to a collective of students and teachers of encyclopaedic knowledge that embraced the totality of human knowledge. The term “higher education” emerged in the second half of the 20th century,¹² while “tertiary

6 Björn Wittrock, “The modern university: the three transformations”, in: *The European and American university since 1800: Historical and sociological essays*, Sheldon Rothblatt & Björn Wittrock (eds.) (Cambridge University Press, 1993), p. 303.

7 Wittrock, “The modern university: the three transformations”, p. 303.

8 For a comprehensive overview of the history of the idea of higher education (from Platonic higher learning to the most recent stage of contesting both the system and the very idea of higher education), see Ronald Barnett, *Thinking and Rethinking the University: The selected works of Ronald Barnett* (London - New York: Routledge, 2015).

9 Roy Lowe and Yoshihito Yasuhara, “The origins of higher learning: time for a new historiography?”, in: *History of Universities*, Vol. XXVII/1 (2013), p. 10.

10 Lowe and Yasuhara, “The origins of higher learning: time for a new historiography?”, p. 10.

11 Lowe and Yasuhara, “The origins of higher learning: time for a new historiography?”, p. 13.

12 Barbara Kehm, “Higher education as a field of study and research in Europe”, in: *European Journal of Education*, 50:1 (2015), pp. 60-74.

education” became widespread during the final decades of the same century.¹³ Universities are the most prominent institutions of higher education, but the field also includes a range of structures offering post-secondary/tertiary education, i.e. academies, research institutions, and sometimes, in the context of traditional Islamic education, madrasas. This last term is, however, most commonly used today to denote institutions providing primary and secondary education. The terminological distinction between *university* and *higher education* is often regarded as denoting the divide between academic and non-academic programs. While the university is the most discipline-centred of the triad, as well as the most focused on academic rigour, the other higher education institutions often include further, continuing, or post-secondary programs that lead to vocational or professional qualifications. By its nature, tertiary education includes not just these forms but also non-credit, non-cyclical programs in various domains, which are not necessarily discipline or research-based. Remaining in the realm of terminological clarification, we may note that lifelong learning discourse strongly fosters diversification in academic structures, environments and learning opportunities. In some contexts, as we shall see below, non-academic or non-credit programs within higher education institutions can serve as an alternative entrance modality for academically less well-prepared candidates. While university programs revolve around disciplines and fields, programs in lifelong learning provision focus primarily on the needs of students and their communities.

Revisiting the Purpose of Higher Education

Ever since modern societies embarked on the journey towards becoming knowledge societies (in some contexts coupled with the concept of the learning society), education systems have faced demands they become more relevant to society’s vision of the knowledge-based economy. This representation contradicts the traditional cultural function of the university, whereby final value is placed on socialising the young in cultural goods. Alongside their traditional role of imparting tertiary-level education and conducting research, contemporary higher education institutions also play a broader role connected with society’s needs and expectations. This is clearly articulated in a number of documents issued by the European Commission,¹⁴ which place considerable emphasis on ecological and socio-economic demands (economic growth, employment, sustainable development,

13 OECD, *Education at a Glance. OECD Indicators 1998*. (Paris: OECD, 1998).

14 European Commission, *Education across Europe* (Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities, 2003); European Commission, *Rethinking Education: Investing in skills for better socio-economic outcomes* (Strasbourg: European Commission, 2012).

competitiveness, etc.). One may justly conclude that higher education's role is expanding and spilling-over into the wider community.¹⁵ This social role of higher education is treated extensively in the literature, in ways that can sound as though it involves a betrayal of the traditional norms of scholarly and educational excellence.¹⁶ According to Sardar, "erosion" of the traditional role of the universities has been followed by substituting for it a new "role of service providers catering for their clients and consumers."¹⁷ On the other hand, the history of higher education amply documents how it has taken on a broader role and redefined its mission and purpose over time, though the processes of institutional shift have never been free of controversy or tension.

Some recent approaches to this broadening of higher education's traditional roles and mission to become more relevant to society and engagement with various stakeholders refer to this as higher education's "third mission".¹⁸ The university's first mission was related to the conservation and transmission of knowledge and was dominant in the medieval university. The second originated with 19th century Humboldtian reforms, which promoted research and teaching as the core missions of the university. From the 1980s onwards, there has been increasing debate on the "direct contribution of university activities to economic development or its 'societal impact'"¹⁹, which is related to the third mission. Ideas as to what this third mission may involve vary across different academic communities and knowledge domains. Drawing on analyses conducted by other authors, Antunes concludes in the context of EU education policy that education has for some decades been viewed "in a multidimensional and unbalanced fashion as a fundamental human and social right, as a private and commercial good, as an economic and employment policy, and as an instrument for the construction of Europe."²⁰ This reflects in part the somewhat contradictory assumptions as to what education is for that inform EU policy. At the same time, this multidimensionality also reflects the superabundance of expectations placed on higher education today, most of which cannot be achieved within traditional forms and structures. The *Memorandum on Lifelong Learning* emphasises the "lifelong dimension" of higher education and promotes a concept of higher education institutions as centres of

15 Andrew Rippin, "The role of the study of Islam at the university: A Canadian perspective", *The Teaching and Study of Islam in Western Universities*, pp. 34-48.

16 Cf. Walter Rüegg (ed.), *A History of the University in Europe, Vol. IV – Universities since 1945*, (Cambridge University Press, 2011).

17 Ziauddin Saradar, "Mapping the Terrain", in: *Rethinking Reform in Higher Education: From Islamization to Integration of Knowledge*, pp. 5-6.

18 Rómulo Pinheiro, Patricio V. Langa, Attila Pausits, "One and two equals three? The third mission of higher education institutions", *European Journal of Higher Education*, 1:17 (2015), 233-249.

19 Saradar, "Mapping the Terrain", p. 2.

20 Fátima Antunes, "Economising education: From the silent revolution to rethinking education. A new moment of Europeanisation of education?", *European Educational Research Journal*, 15: 5 (2016), p. 411.

lifelong learning.²¹ The metaphor of osmosis is utilised to describe complementarity and openness between various learning settings in the provision of learning and education opportunities across the lifespan. Arguments used for this include flexibilization of learning paths, opening of learning opportunities, especially in stratified educational systems, incorporating ICT in learning, and opening space for non-traditional learning forms.

The above views reflect the trend towards opening higher education up to the general public and addressing the needs of society and individuals, with their respective learning needs. The aim is to offer solutions to core social problems. Ways this has been done in the past include expanding distance learning at higher education institutions, blended learning, open online courses (i.e. MOOCs), the introduction of shorter study cycles, broadening access and opportunities for lifelong learning provision, and further education. Current trends clearly show higher education opening up to an “andragogical paradigm”, adopting forms and modes from the realm of higher education, materialized in its lifelong learning provision. This is therefore a good point to inquire into the potential ways Islamic Education programs could be incorporated into such provision. The remainder of the paper addresses this issue.

Incorporating Islamic Education into Lifelong Learning Provision in Higher Education

The role of religion in higher education has gained prominence in public and scholarly discourse since the late 20th century. This increasing interest over the past two decades is related to a set of factors; the *decline of the secular university*,²² the increasingly active religious life of students,²³ a recognised need for holistic personal development,²⁴ and the rise of a post-secular ethos inside the university context.²⁵ The emergence of the discipline of religious studies has also itself been relatively recent, since the 1960s.²⁶ The study of Islam in particular has gained in relevance, given changes to the world scene after 2001 and the rise of Islamophobia. On the other

21 European Commission, *A Memorandum on Lifelong Learning* (Brussels: European Commission, 2000).

22 C. John Sommerville, *The Decline of the Secular University* (Oxford-New York: Oxford university Press, 200).

23 Alan Finder, “Matters of Faith Find a New Prominence on Campus”, *New York Times*, (May 2, 2007), http://www.nytimes.com/2007/05/02/education/02spirituality.html?pagewanted=all&_r=0 (February 2, 2020).

24 Larry Braskamp, Lois Caliana Trautvetter, Kelly Ward, *Putting Students First: How Colleges Develop Students Purposively* (Boston: Anker Books, 2006).

25 Douglas Jacobsen & Rhonda H. Jacobsen (eds.), *The American University in a Postsecular Age: Religion and Higher Education* (New York: Oxford University Press, 2008).

26 Andrew Rippin, “The role of the study of Islam at the university”, in: *The Teaching and Study of Islam in Western Universities*, p. 42.

hand, no other academic field is seen as “seemingly so fraught with paranoia and tension, [and] disparity of opinion over the nature of recent developments.”²⁷

In practice, lifelong learning provision in higher education is based on complementarity and openness between initial and continuing education, contact and distance classes, full-time and part-time studies, and formal and informal learning. Multiple learning opportunities are designed to offer problem- rather than discipline-oriented knowledge, focused on actual learning needs. The literature does, however, display considerable variety in how lifelong learning is conceptualised within the context of tertiary education: as continuing, recurrent, vocational, further, or professional education. Such differences in approach to the concept are generally related to educational arrangements at national level and the position of lifelong learning inside the overall structure of the educational system. On the other hand, one should note that the concepts of learning and knowledge have in recent decades experienced a kind of renaissance in adult education – i.e. in general as well as in occupational and vocational adult education.²⁸ This has resulted in dynamized knowledge structures and learning opportunities that are expanding beyond the existing formal education structures. Among the various things included on its agenda, the Bologna vision entails²⁹ restructuring curriculum planning and how study programs are delivered, as well as broader access to higher education provision and greater scope for both horizontal and vertical mobility.

As a result, the higher education sector finds itself stretching its borders and dismantling barriers between academia and ordinary life so as to perform its public role better. An ivory tower of elitist scholarship that was only accessible to a select few privileged individuals has thus started to collapse under the massification of higher education. This trend is commonly considered the most influential event in modern-day higher education³⁰ and as seriously challenging the traditional purpose of an unconditional search for knowledge. Some authors have thus urged universities to “re-engineer” themselves and de-institutionalize, by which they mean “re-enchantment and the extension of the university’s socio-economic, cultural and scientific roles by opening up of its life-world”.³¹ More recent analyses and policy

27 Paul Morris et al. “Reason, religion and modernity: Reflections on the role of Islam in the modern university”, in: *The Teaching and Study of Islam in Western Universities*, pp. 11-33.

28 Sigrid Nolda “Das Konzept der Wissensgesellschaft und seine (mögliche) Bedeutung für die Erwachsenenbildung”. In *Erwachsenenbildung und Zeitdiagnose: Theoriebeobachtungen*, Jürgen Wittpoth (Hrsg.), (Bielefeld: W. Bertelsmann Verlag BmbH & Co. KG, 2001), pp. 91-117.

29 *The Bologna Declaration of June 19 1999*, retrieved from: http://www.magna-charta.org/resources/files/BOLOGNA_DECLARATION.pdf (accessed August 7 2017)

30 John Brennan, “The Social Role of the Contemporary University: Contradictions, Boundaries and Change”, in: *Ten Years On: Changing Education in a Changing World*, Centre for Higher Education Research and Information (Milton Keynes: The Open University, 2004), pp. 22-26; retrieved from <https://hwww.open.ac.uk/cheri/documents/ten-years-on.pdf> (January 30, 2020).

31 Helga Nowotny, Peter B. Scott, and Michael T. Gibbons, *Rethinking Science: Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty* (Cambridge Malden, MA: Polity, 2001), p. 91, cited in: Ziauddin Saradar, “Mapping the Terrain”, pp. 19-20.

documents press for the role of the formal educational sector to be revisited and re-conceptualised by recognising the lifelong dimension. The focus is on determining how schools and higher education institutions should address their role in shaping a learning society.

Modes of Lifelong Learning Provision and the Case of Islamic Education

The study of religion is generally conducted in two ways: teaching in religion or teaching about religion. The first approach is “that of formal and systematic study, following a claimed traditional syllabus and methods.”³² It includes “education and development within the framework of the faith of the student.”³³ The second “is that of a primarily academic endeavour conducted in the university context under the rubric and canons of the social sciences and/or humanities.”³⁴ While in the first mode religion is studied in such a way that it offers a formation in religious truths and canons, the latter is strictly informed by academic objectives and scholarly pursuit.

In addition to these models of teaching religion, there is an emerging need in higher education for programs tailored to meet the various learning needs of a diverse population. Students participating in lifelong learning provision are often termed “non-traditional” or “post-traditional” students. A common current term is “post-traditional learners”,³⁵ which encompasses a range of specific needs arising from a mix of conditions. It is important to recognize that students in higher education now have multiple identities. Non-traditionality can also be expressed by the use of diverse learning paths and modes that were not previously considered legitimate in higher education (e.g. work-place learning, multimedia learning, digital media learning, etc.).

As higher education opens up towards socially relevant issues, space should also be kept open for such “non/post-traditional” learners, some of whom do not have strictly academic interests. People engaging in lifelong learning may be “late learners” (adults aged 25 and over), employed learners, continuous learners (those with a habit of engaging in learning), academically less well-prepared learners, or those studying in a study format that differs substantially from contact studies (e.g.

32 Nowotny, Scott, and Gibbons, *Rethinking Science: Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty*, p. 12.

33 Nowotny, Scott, and Gibbons, *Rethinking Science: Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty*, p. 12.

34 Nowotny, Scott, and Gibbons, *Rethinking Science: Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty*, p. 12.

35 Louis Soares, L. “Post-traditional Learners and the Transformation of Postsecondary Education: A Manifesto for College Leaders” (American Council of Education, 2013); retrieved from: http://louissoares.com/wp-content/uploads/2013/02/post_traditional_learners.pdf [retrieved January 10, 2020].

“alternative learners”).³⁶ Their motivation varies and, in the case of Islamic programs, can range from the purely spiritual (those wishing to get to know the faith of Islam) to the social and utilitarian (to gain the knowledge needed to improve professional or social interaction and performance). Some universities offer specifically designed programs in Islamic studies for academically less-prepared students, which serve as preparatory programs to facilitate transition to degree programs.³⁷

There are four strategies that can be applied to Islamic Education in higher education lifelong learning provision: *open access*, *continuing education*, *further education*, and the *flexibilization of learning paths*.

Open access means providing accessible learning opportunities, especially for “non-traditional students” or those without an appropriate formal school leaving certificate. In the case of religious education, it should be open to all potentially interested participants, regardless of religious or cultural background. Open access courses can be designed as electives and offered to students studying in diverse fields, not just the humanities or social sciences. One can also design open access courses for the wider community, outside academia, who may have an interest in acquiring or expanding their knowledge of Islam. Existing academic regulations mean that courses for the wider public are commonly kept separate from those intended for enrolled students and implemented through public lectures or workshops on current topics.

Continuing education is commonly designed for qualified participants, whom it offers an opportunity to up-grade competencies. It involves formal requirements, insofar as learners have to have a prior qualification. Continuing education programs in Islamic studies could be offered both to those who already have an Islamic studies qualification and want to up-grade their existing skills and to those with either a non-formal or an informal knowledge basis in Islamic studies who want to pursue a certificate that will formalise their knowledge and competencies. In a context of rapid social change and a concomitant emerging need for new competencies, a continuing education model for Islamic studies offers scope for addressing a myriad of topics, building on the learners’ prior knowledge. Such a model has high potential for integrating the learners’ general knowledge with Islamic education, so that the latter can be fully adapted to the learners’ needs and expectations. In practice, continuing education is implemented through specialised (often multidisciplinary) masters programs in Islamic studies, enrolment in which is open to anyone interested, regardless of educational or professional background.

36 For more, see: Romina Müller et al., “Easing access for lifelong learners: a comparison of European models for university lifelong learning”, *International Journal of Lifelong Education*, 34:5 (2015), pp. 530-550.

37 See, for instance, Lifelong Learning Centre, University of Leeds; <http://www.llc.leeds.ac.uk/blog/widening-participation> (March 30, 2020).

Further education, e.g. foundation degrees, short cycles, part-time studies, work-related training, etc., can include courses on Islam and Islamic culture offered in collaboration with community organisations and various relevant university departments. This mode is more flexible than continuing education, as it does not require any prior qualification to participate. It is often pragmatically designed, oriented towards acquiring the knowledge needed to tackle specific current issues. It does not involve academic aspirations and students in further education are often motivated by an aspiration to move beyond secondary-level education. In such an arrangement, students pursue socialisation or belonging to a learning group in addition to the acquisition of useful practical knowledge.

Lifelong learning provision in higher education institutions is also implemented through regular study programs offering diverse learning modes and strategies, including e-learning and digital technologies. The principle of the flexibilization of learning paths is the one that offers perhaps the greatest scope for providing Islamic education at tertiary level. Given that few universities around the world actually teach Islamic studies as a full-fledged discipline, flexibilization within the institutions does allow for such subjects to be adopted as an integral part of their learning catalogue.

Concluding Remarks

The idea of lifelong learning, which has its origins in the vision of the learning society, has developed into a discourse and a strategy for achieving a society that fights insecurity by relying on knowledge and learning. In early works on the learning society, radical and critical voices were raised to generate a narrative of a deficit in formal education and stressing its obsolescence and inability to meet rising social, economic, and technological demands. The higher education sector was situated within a narrative of crisis, drawing attention to the discrepancy between the customary role of higher education and current needs. Lifelong learning was thus introduced as a strategy for bridging this discrepancy between higher education and society. Islamic education, in particular, involves a need for programs to be offered on a regular basis to anyone interested, regardless of their academic, religious, social, or cultural background. Geopolitical realities and perceptions of Islam and Muslims are increasingly complex, but rigid academic arrangements are not always ready to respond properly to them. Short cycle programs, thematic discussions, and other forms of lifelong learning provision in Islamic education within academia can contribute to addressing emerging learning needs promptly and offer scope for a more critical and open approach to the subject.

Bibliography

- Antunes, Fátima, “Economising education: From the silent revolution to rethinking education. A new moment of Europeanisation of education?”, *European Educational Research Journal*, 15: 5 (2016), pp. 410-427.
- Barnett, Ronald, “The Purpose of Higher Education and the Changing Face of Academia”, *London Review of Education*, 2:1 (2004), p. 62.
- Barnett, Ronald, *Thinking and Rethinking the University: The selected works of Ronald Barnett* (London - New York: Routledge, 2015).
- Braskamp, Larry, Lois Caliana Trautvetter, and Kelly Ward, *Putting Students First: How Colleges Develop Students Purposively* (Boston: Anker Books, 2006).
- Brennan, John, “The Social Role of the Contemporary University: Contradictions, Boundaries and Change”, in: *Ten Years On: Changing Education in a Changing World*, Centre for Higher Education Research and Information (Milton Keynes: The Open University, 2004), pp. 22-26; retrieved from <https://www.open.ac.uk/cheri/documents/ten-years-on.pdf> (January 30, 2020).
- European Commission, *A Memorandum on Lifelong Learning* (Brussels: European Commission, 2000).
- European Commission, *Education across Europe* (Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities, 2003).
- European Commission, *Rethinking Education: Investing in skills for better socio-economic outcomes* (Strasbourg: European Commission, 2012).
- Finder, Alan, “Matters of Faith Find a New Prominence on Campus”, *New York Times*, (May 2, 2007), http://www.nytimes.com/2007/05/02/education/02spirituality.html?pagewanted=all&_r=0 (February 2, 2020).
- Gordon, Graham, *The Institution of Intellectual Values: Realism and Idealism in Higher Education* (Exeter: Imprint Academic, 2011).
- Jacobsen, Douglas and Rhonda H. Jacobsen, (eds.), *The American University in a Postsecular Age: Religion and Higher Education* (New York: Oxford University Press, 2008).
- Kehm, Barbara, “Higher education as a field of study and research in Europe”, in: *European Journal of Education*, 50:1 (2015), pp. 60-74.
- Lowe, Roy and Yoshihito Yasuhara, “The origins of higher learning: time for a new historiography?”, in: *History of Universities*, Vol. XXVII/1 (2013), pp. 1-19.
- Morris, Paul et al. (eds.), *The Teaching and Study of Islamic in Western Universities* (London-New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2014)
- Müller, Romina et al., “Easing access for lifelong learners: a comparison of European models for university lifelong learning”, *International Journal of Lifelong Education*, 34:5 (2015), pp. 530-550.
- Nevra Seggie, Fatma and Mabokela Reitungsetse Obakeng (eds.), *Islam and Higher Education in Transitional Societies* (Rotterdam-Taipai: Sense Publishers, 2009).
- Nolda, Sigrid, “Das Konzept der Wissensgesellschaft und seine (mögliche) Bedeutung für die Erwachsenenbildung”, in *Erwachsenenbildung und Zeitdiagnose: Theoriebeobachtungen*, Jürgen Wittpoth (Hrsg.), (Bielefeld: W. Bertelsmann Verlag BmbH & Co. KG, 2001), pp. 91-117.
- OECD, *Education at a Glance. OECD Indicators 1998*. (Paris: OECD, 1998).
- Pickerden, Anita, “Muslim women in higher education: new sites of lifelong learning”, *International Journal of Lifelong Education*, 21:1 (2002), 37-43.
- Pinheiro, Rómulo, Patricio V. Langa, and Atila Pausits, “One and two equals three? The third mission of higher education institutions”, *European Journal of Higher Education*, 1:17 (2015), pp. 233-249.
- Rippin, Andrew, “The role of the study of Islam at the university: A Canadian perspective”, in: *The Teaching and Study of Islam in Western Universities*, Paul Morris et al. (eds.) (London-New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2014), pp. 34-48.
- Rüegg, Walter, (ed.), *A History of the University in Europe, Vol. IV – Universities since 1945*, Cambridge University Press, 2011.
- Sardar, Ziauddin and Jeremy Henzell-Thomas, *Rethinking Reform in Higher Education: From Islamization to Integration of Knowledge* (London-Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2017).

- Soares, Louis L. "Post-traditional Learners and the Transformation of Postsecondary Education: A Manifesto for College Leaders" (American Council of Education, 2013); retrieved from: http://louissoares.com/wp-content/uploads/2013/02/post_traditional_learners.pdf (January 10, 2020).
- Sommerville, John, *The Decline of the Secular University* (Oxford-New York: Oxford university Press, 2000).
- Välilä, Jussi and Oili-Helena Ylijoki, "Introduction to the Book and Its Concepts", in *Cultural Perspectives on Higher Education*, Jussi Välilä and Oili-Helena Ylijoki (eds.) (Kluwer: Springer, 2008), pp. 1-6.
- Wittrock, Björn, "The modern university: the three transformations", in: *The European and American university since 1800: Historical and sociological essays*, Sheldon Rothblatt and Björn Wittrock (eds.) (Cambridge University Press, 1993), pp. 303-362.
- The Bologna Declaration of June 19 1999*, retrieved from: http://www.magna-charta.org/resources/files/BOLOGNA_DECLARATION.pdf (accessed August 7 2017)

Visoko obrazovanje i izazovi vremena: modeli provođenja cjeloživotnog učenja u području islamskog obrazovanja

Sažetak

Rastuća nesigurnost u današnjim društvima, među ostalim utjecajima, učinila je cjeloživotno učenje neodvojivim dijelom postmodernih diskursa o obrazovanju i društvu. Cjeloživotno učenje, koje samo za sebe predstavlja jednu formu diskursa, rezultiralo je diverzifikacijom konteksta obrazovanja i sve većom ponudom obrazovnih programa, što je dovelo do ozbiljnog preispitivanja tradicionalnih formalnih i institucionalnih modela obrazovanja. Kao posljedica toga, visoko obrazovanje, koje je oduvijek bilo zatočeno u „kuli od bjelokosti“ elitističke učenosti dostupne tek malobrojnim privilegiranim pojedincima, počelo je mijenjati svoj pravac i otvarati se prema netradicionalnim disciplinama i netipičnim studentima. Usto, omasovljenje pristupa visokom obrazovanju dovelo je do njegovog otvaranja prema studentima različitog porijekla i akademske pripremljenosti. To je dalje potaklo kreiranje strategija kako bi se omogućilo ostvarenje dimenzije cjeloživotnog učenja na visokoškolskim institucijama. Polazeći od naznačenog okvira, ovaj rad propituje mogućnosti uključivanja programa cjeloživotnog učenja iz islamskog obrazovanja na tercijarnom nivou. U zaključnim razmatranjima ukazano je na značajne prilike koje se pružaju islamskom obrazovanju u okrilju koncepta cjeloživotnog učenja u visokom obrazovanju, naročito imajući u vidu tekuće zahtjeve za brzim odgovorom na raznovrsne potrebe društava i pojedinaca.

Ključne riječi: visoko obrazovanje, ponuda programa cjeloživotnog učenja, islamsko obrazovanje

Pasojat e luftërave habshurge – osmane në strukturën demografike të Kosovës

Nehat Krasniqi

Abstrakti

Ky punim ka për objekt studimi zhvillimin dhe pasojat e luftërave habshurge – osmane në Kosovën e sotme dhe në viset e tjera etnike shqiptare të Sanxhakut dhe të Maqedonisë së sotme, në kapërcyellin e shekullit XVII dhe në katër dekadat e para të shekullit XVIII. Në këtë studim vihet në dukje roli i shqiptarëve në këto luftëra dhe, në veçanti, pasojat tejet të rënda të këtyre luftërave te popullsia shumicë shqiptare e këtyre viseve. Burime osmane, të panjohura më parë për historiografinë shqiptare dhe më gjerë, hedhin dritë të re mbi rrethanat e krijuara në këto vise në kohën e depërtimit të trupave habshurge dhe të aleatëve të tyre, gjatë tremujorit të fundit të vitit 1689. Ato hedhin dritë të re, sidomos për lëvizjet demografike dhe për shpërnguljet masive të popullsisë shqiptare myslimane nga Kosova e sotme në atë kohë. Këto burime flasin shumë qartë për një shpopullim tejet të madh të etnisë shumicë shqiptare në Kosovën e sotme dhe në viset përreth gjatë këtyre luftërave, si pasojë e shpërnguljeve, vrasjeve dhe e vdekjes nga uria, nga sëmundjet dhe nga epidemia e murtajes e pothuaj dy të tretave të popullsisë shqiptare të Kosovës së sotme në atë kohë.

Fjalë kyçe: Shqipëri, Kosovë, popullsi, Perandoria Osmane, myslimane, demografi

Fundi i shekullit XVII dhe fillimi i shekullit XVIII në tokat shqiptare paraqet një fazë shndërrimesh të rëndësishme në fushën ekonomike, politike, demografike dhe kulturore. Thelbin e këtyre shndërrimeve e përbëjnë faktorë të jashtëm dhe të brendshëm që kanë ndërvepruar rastësisht, si: luftërat e gjata dhe dramatike ndërmjet Perandorisë Osmane dhe fqinjëve të saj evropianë në kapërcyellin e shekullit XVII dhe në katër dekadat e para të shek. XVIII, lëvizjet e mëdha të

popullatës, kalimi nga sistemi i pronës feudale ushtarake në atë të çifligut dhe intensivikimi e zgjerimi i marrëdhënieve tregtare monetare dhe i zejtarisë, fuqizimi ekonomik e politik i fisnikërisë shqiptare dhe i kastës drejtuese të pushtetit vendor dhe dobësimi i kontrollit të pushtetit qendror.

Burime me prejardhje evropiane, nga ato më të besueshmet, vënë në dukje se, në fund të shek. XVII, rreth tri të katërtat ($\frac{3}{4}$) e popullsisë së përgjithshme shqiptare ishin të besimit islam.¹ Ndërsa, sipas burimeve me prejardhje osmane, në territorin e Kosovës së sotme, në atë kohë, mbi tri të katërtat ($\frac{3}{4}$) e popullsisë së përgjithshme të saj ishte shqiptare e besimit islam. Një numër i konsiderueshëm pjesëtarësh të popullsisë shqiptare, në këtë kohë, kishte pozita të rëndësishme në strukturat e pushtetit qendror osman, si dhe në strukturat e pushtetit lokal, gjithandej në Perandorinë Osmane. Ndërkaq, pas disfatës së osmanëve para mureve të Vjenës, më 12 shtator të vitit 1683, u krijuan rrethana të tilla politike shoqërore në Perandorinë Osmane, të cilat mundësuan që drejtuesit e pushtetit lokal dhe komandantët e forcave të sanxhaqeve shqiptare në trojet etnike shqiptare, të jenë të gjithë shqiptarë. Pas kësaj disfate, në territorin e Kosovës së sotme, respektivisht në sanxhaqet e Dukagjinit, Prizrenit, Vushtrrisë (Vuçitërnës) dhe të Shkupit, pushtetin efektiv do ta marrin dyer të mëdha shqiptare nga radhët e oxhakërisë, si ajo e Mahmudbegollëve,² Rrotllajve,³ Kryezinjve,⁴ Gjinollëve⁵ dhe Derallëve,⁶ të cilave, bashkë me oxhaqet e tjera shqiptare, qysh në fillim të shekullit XVIII, Porta e Lartë ua kishte njohur të drejtën e trashëgimit të pushtetit dhe të ofiqeve, duke ia hapur kështu rrugën e krijimit të oxhakërisë apo fisnikërisë shqiptare.

Lajmet që vinin në trojet shqiptare nga fushëbetejat e Hungarisë, ku qytetet binin njëri pas tjetrit në duart e habsburgëve, si: rënia e një numri feudalësh shqiptarë në ato luftime, si shumica e feudalëve të oxhakut të Hoxhollëve të Dib-rës, shumica e feudalëve të Peqinit, të Shkupit etj.; ikja e një numri të konsiderueshëm feudalësh e spahinjsh shqiptarë që kishin pronat e tyre dhe që shërbenin në detyra të ndryshme atje, si të bijtë dhe familjarët e Hasan pashë Gjakovës e të tjerë; ikja e mijëra ushtarëve shqiptarë në vendlindje; si dhe lajmet për sulmet që drejtoheshin kundër territoreve shqiptare pas pushtimit të Nishit nga forcat e "Aleancës së Shenjtë" (më 24 shtator 1689), kishin krijuar një gjendje të rëndë anarkie dhe frike të popullsisë në Shqipërinë etnike dhe gjithandej në Rumeli.⁷

1 Johann Wilhelm Zinkeisen, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (1669-1774)* 5, Istanbul: Yeditepe, 2011, f. 224.

2 Nehat Krasniqi, *Zhvillimi i kulturës shqiptare me ndikime orientale prej shekullit XVIII, deri në fillimet e Rilindjes Kombëtare*, Instituti Albanologjik, Prishtinë, 2017, f. 194-198.

3 Krasniqi, *Zhvillimi i kulturës shqiptare me ndikime orientale prej shekullit XVIII, deri në fillimet e Rilindjes Kombëtare*, f. 203-204.

4 Krasniqi, *Zhvillimi i kulturës shqiptare me ndikime orientale prej shekullit XVIII, deri në fillimet e Rilindjes Kombëtare*, f. 198-202.

5 Krasniqi, *Zhvillimi i kulturës shqiptare me ndikime orientale prej shekullit XVIII, deri në fillimet e Rilindjes Kombëtare*, f. 204-207.

6 Krasniqi, *Zhvillimi i kulturës shqiptare me ndikime orientale prej shekullit XVIII, deri në fillimet e Rilindjes Kombëtare*, f. 211-213.

7 Stanford J. Shaw, *Historia e Perandorisë Osmane*, Tiranë: Jehona Study Center, 2006, f. 264.

Në anën tjetër, kriza serioze e ushqimit dhe zija e bukës, e përcjellë me epideminë e murtajes, që kishte përfshirë pothuajë mbarë Perandorinë Osmane, sidomos gjatë viteve 1685-1686, la pasoja edhe te popullsia e viseve të Kosovës së sotme. Gjithashtu, u godit rëndë edhe siguria e njerëzve nga banda cubash, që u shfaqën e u forcuan me ushtarë të cilët kishin dezertuar nga frontet e luftës dhe nga repartet e tyre ushtarake.⁸

Kjo gjendje krijoi opinione dhe orientime divergjente midis popullsisë shqiptare myslimane dhe popullsisë shqiptare të krishterë, lidhur me këto luftëra të cilat kishin karakter të theksuar fetar. Rrjedhimisht, edhe veprimet dhe angazhimet e popullsisë shqiptare të besimit islam në trojet e tyre etnike, e cila, siç u tha më lart, në këtë kohë përbënte shumicën dërrmuese të popullsisë së përgjithshme shqiptare me afro tri të katërtat e saj, nuk shkuan në të njëjtin drejtim me veprimet dhe angazhimet e popullsisë shqiptare të krishterë. Derisa nga popullsia e krishterë e këtyre viseve kjo gjendje shihet si shans ideal për të ndërruar sundimtarin dhe statusin politik e social të tyre, respektivisht si çlirim, popullsia myslimane, këtë gjendje e shihte dhe e perceptonte si fatkeqësi, si pushtim. Për fat të keq, qëndrimi tejet mizor që shfaqti ushtria e “Aleancës së Shenjtë” dhe vullnetarët e saj ndaj popullsisë shqiptare myslimane, hoqi çdo dilemë të kërret dhe masat e gjera të kësaj popullsie. Në anën tjetër, edhe politika e atëhershme e Monarkisë Habsburge dhe e aleatëve të saj ndaj popullsisë myslimane të Ballkanit në përgjithësi, pasqyrohet mjaft qartë, si në veprimet konkrete ndaj kësaj popullsie, po ashtu edhe në Proklamatin e Leopoldit I, drejtuar popujve të Ballkanit, më 6 prill të vitit 1690, me të cilën i kishte grishur ata për t’u bashkuar në luftë kundër osmanëve.⁹ Nga kjo proklamatin kuptohet se Leopoldi I synonte të “*ndreqej çdo defekt*” që kishte hyrë ndër popujt e Ballkanit gjatë sundimit osman, por gjithashtu synonte edhe rikthimin e pushtetit ashtu siç kishte qenë, *de jure*, para pushtimeve osmane në vendet e Ballkanit.¹⁰ Këto synime nënkuptonin kthimin e popullsisë myslimane të këtyre vendeve në të krishterë, ose shfarosjen e saj nga trojet e veta etnike, apo edhe, siç është thënë nga ndonjë studiues, se në këtë kohë “*Austria bëri përpjekje, që në Kosovë dhe në viset përreth saj të themelonte një principatë serbe*”.¹¹

Në këto rrethana jashtëzakonisht shqetësuese për fatet e vendit, drejtuesit shqiptarë të pushtetit lokal osman, si Mahmud pashë Begolli i Pejës, Mahmud pashë Hasan-begu i Gjakovës dhe vëllai i tij, Kurt Mehmet pasha, Sijavush pasha i Bihorit, Mustafa pashë Zurnapa i Shkupit, Ali pashë Gjini e të tjerë, me forcat e tyre të armatosura (levendët), që përbëheshin kryesisht nga shqiptarë myslimanë,

8 Shaw, *Historia e Perandorisë Osmane*, f. 265.

9 *Dokumente të shekujve XVI-XVII për historinë e Shqipërisë. Vëllimi IV (1675-1699)*. Përgatitur nga Injac Zamputi dhe Selami Pulaha, Tiranë: Akademia e Shkencave e RSP të Shqipërisë – Instituti i Historisë, f. 334-337.

10 *Dokumente të shekujve XVI-XVII për historinë e Shqipërisë. Vëllimi IV (1675-1699)*, f. 335, 336.

11 Midhat Sertoğlu, *Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*, Istanbul Matbaası, 1958, f. 180.

por edhe nga shqiptarë të krishterë dhe rashanë (serbë), ishin faktorë kryesorë që realisht mund të luanin rol në zhvillimet politike ushtarake. Gjithsesi, trupat e sanxhakbejlerëve shqiptarë bartën barrën kryesore kundër depërtimeve habsburge në trojet shqiptare, në mbrojtjen e popullsisë shqiptare nga shfarosja.¹²

Pas pushtimit të Nishit, një pjesë e ushtrisë habsburge, nën komandën e Ludvigut të Badenit, ia mësyu Vidinit, kurse pjesa tjetër, nën komandën e gjeneralit Piccolomini (l. 1640 - vd. 1689), ia mësyu viseve shqiptare veri-perëndimore.¹³ Forcat habsburge, nën komandën e Pikolominit, të përforcuara edhe me forca vullnetare rashane (serbe), të cilat u treguan të vullnetshme për plaçkitje, dhunime, vrasje masive të popullsisë së paarmatosur, si dhe për djegie të shtëpive të popullsisë myslimane, e çfarëdo kombësie qoftë ajo, më 14 tetor të vitit 1689 vazhduan marshimin nga Prokupa drejt Prishtinës.¹⁴ Këto forca, siç tregojnë burimet dubrovnikase, bënë një kasaphanë të vërtetë në Jeni Pazar. “*Plaçkitën vendin, dogjën dhe i prenë të gjithë, pa marrë parasysh gjininë e moshën, kështu që atje, as sot nuk duket njeri i gjallë, por në tërë qytetin janë shpërndarë kufomat e një numër edhe më i madh është nëpër fusha të cilat janë të shkretuara, në një perimetër tri ditë rrugë*”.¹⁵ Për pasojë, në këtë kohë, Jeni Pazarit me rrethinë përjetoj një rralim ekstrem të popullsisë autoktone me etni arbërore (shqiptare).

Pas pushtimit të Jeni Pazarit, forcat habsburge dhe aleatët e tyre, të përforcuara me vullnetarë rashanë dhe shqiptarë të krishterë, zotëruan njëri pas tjetrit qytetet e Kosovës, si: Trepçën, Prishtinën, Vushtrinë, Pejën, Gjakovën, Prizrenin, Kaçanikun, Shkupin, Kumanovën, Tetovën etj. Edhe pse zotërimi i këtyre qyteteve dhe qytezave u bë pothuaj pa ndonjë rezistencë të armatosur, popullsia shqiptare myslimane e këtyre vendbanimeve urbane, sikurse edhe popullsia fshatare, me pleq, gra e fëmijë që nuk kishin pasur mundësi të arratiseshin, apo që nuk e paramendonin se çka mund t’u ndodhte, u plaçkit, u dhunua, u përdhunua dhe u vra në mënyrë masive.

Një përshkrim me interes për rrethanat e krijuara në Prizren, me rastin e pushtimit të këtij qyteti më të madh të Kosovës nga trupat habsburge, më 6 nëntor të vitit 1689, e që mund të merret si pasqyrë pak a shumë e përafërt edhe për qytetet e fshatrat e tjera të Kosovës së sotme dhe të viseve shqiptare përreth, asokohe e paraqet autori Tahir Efendi Rrotlla, myderriz dhe myfti i Prizrenit,

12 Nikolla Jorga, *Histori e Shkurtër e Shqipërisë dhe e Popullit Shqiptar*, përktheu nga frëngjishtja: Viron Koka, Tiranë, 2004, f. 122.

13 *Historia e Popullit Shqiptar I*, Tiranë, Toena, 2002, f. 580.

14 Gligor Stanojević, *Srbija u vreme Bečkog rata (1683-1699)*, Beograd, Nolit, 1976, f. 140.

15 J. Radonić, *Dubrovačka akta i povelje*, knj, IV, sv, 1, f. 628. Cituar sipas: Gligor Stanojević, *Srbija u vreme... Vep. e cit. f. 107 / 108.*

në “Kronikën” e tij, në vargje në gjuhën arabe.¹⁶ Ky autor shqiptar prizrenas, i mirinformuar nga burimet përkatëse osmane, situatën në Prizren, në kohën e pushtimit habsburgas, e paraqet kështu:

”Qyteti im ka qenë vërtet i siguruar me gjërat e dobishme
e me diturinë, ka qenë mburrje e banorëve tanë.
Por, kur pat rënë dija dhe puna e mirë tek ne,
vërtetë u paraqitën të liga që zvogëluan çështjen tonë.
Sidomos, që kur islammohuesit austriakë sunduan
mbi çështjet e simboleve tona që kanë qenë ndër ne.

وقال الم كبحلتنا خذ بنا لنا فأوجعت أعضائي وكحللت أقدائي خذوه فقلوه لأن ذاقنا الحزب وقد أحرز الصدر وسد كبازي	فما وجه أضر أكن سوطاً برحينا ظلمت أيتي سبي الظلم عندنا أما من أضرنا وصار سيدنا ودمر أكثر كبازي إنا منا
وفي قريته رنوه جاعاً بني فما أتم الانتقام من العلما ومن كان غداً بعد دأنا	وكأفأ شهننا باجرا ماأنا أزبل وجوده باصر انا منا أيمان به المولى بأولي وأخرنا
مناقب جابج عقيق وبقال له وفاخ محمد خان بذية محمد بستري له العيني كبحنا جع وقد ضبط الولي لما كان وقع	جمعه جامعياً بولها الإسلام كبار الكنائس وصلى بجمعنا واجبي باوقان كثير بحولنا وقد حرت بند وعسر أهدنا
مناقب سباب استيلاء الكفار وكيفية تحريمه وظهور العقوبات بعد وشهره للمعمر بكل منافع ولمات في العلم والعمل منا خصوصاً من سبب الكفار نجبة	وكان في العلم فخوراً إنا وقد حلت على من سببنا بما كان فينا من أمور شهننا

تاريخها بيان
٩٥٠
وكنار

16 Nehat Krasniqi, *Kronika (Menâkib) e Tahir efendiut – burim i vëndësishëm për historinë e kulturës në Prizren gjatë periudhës turko-osmane*, në: “Edukata Islame”, nr. 57, Prishtinë, 1995, f. 59-113. I njëjti, *Kontribute Albanologjike: Studime dhe dokumente historike e letrare të periudhës osmane*, Prishtinë: Institutit Albanologjik, 2011, f. 101-103.

*Islammohuesit austriakë hynë në atdheun tonë
në vitin “gak” (1101 H./1689)¹⁷, ki në konsideratë sqarimin tonë.
Kur u shfaqën islammohuesit, u ngritën njerëzit tanë dhe luftuan
dhe u vërsulën e u përpoqën shumë.
Kur na mundën dhe erdhën në qytetin tim,
banorët tanë ikën, meqë nuk mund t’u rezistonin.
Ata mësynë të shkatërronin xhaminë e Begzades,
tri prej tyre gjetën vdekjen në të nga Zotynë.
Një e treta e pjesëve në vendin e minberit
janë gjetur tani, me sytë tanë i kemi parë.
Ata qenë trembur nga xhamia dhe e braktisën nga frika
e iu kthyen t’i shkatërronin shtëpitë e banorëve tanë.
Në këtë vend ka pasur personalitete,
kalorës të praruar si mbretërit.
Që aty e gjer tek ura, (qyteti) ka qenë i banuar,
në të dy anët e lumit rrinin banorët tanë”.*

وَمَا رَجَعْنَا غَافِقًا فَاعْتَمِرْنَا وَسَدُّوا جَاهِدًا كَثِيرًا فَلَمْ نَعْدِرْ الدِّعْفَ فَغَرَّاهَا لَيْسْنَا إِمْلَاتُ بِهِ مَرْوَمٌ مُلَاثَمًا الرِّهْنَا وَقَدْ وَجَدْتُ حَالًا لَيْسَ بِأَعْوَجْنَا ضَادًا إِلَى يَدَمِ بَيْتِهَا لَيْسْنَا رِكَابٌ مَهْتَبٌ كَشَلِّ مَلُوكُنَا وَجَانِبِي التَّرْبِ مَقَامٌ أَيْسْنَا وَعَابِي عَشْرَ مَنَازِلَ سَهْرُنَا وَقَدْ أُخْرِجُوا مِنْ بَنِي نَوَازِلِ حَيْرُنَا وَقَدْ وَقِعَ بِهَا عِدَّةٌ مَقَامُنَا وَقَدْ أَعْرَجَ اللَّهُ بَنُو بَيْتُنَا وَمِنْ بَعْضِهِمْ مَا قَدَّرْنَا بَيْتُنَا إِلَى الْآلَاتِ لَمْ يَسْتَرْحِ بِتَوْفِيقِنَا وَبَعْدَهُ دِيمِي بِنَا سِتْرَ عَضْرُنَا	وَكُنْهَارٌ تَجِيحٌ مَسْتَوِي فِي دِيَارِنَا فَمَا بَرَا الْكُفَّارُ قَامُوا وَحَارِبُوا مَسِيَّ عَلَيْنَا لَنَا وَجَاءَ إِلَى سَهْرِنَا لَقَدْ تَصَدَّقُوا بِخَرِيبِ جَانِبِ كَلْدَانِهِ لَعَلَّ سِرَّ السَّلْطَنِ مَوْضِعٌ مَنِيرٌ وَخَانِقَانِ مِنْ جَانِبِ قَدْرِكُو خَوْفَانَا وَقَدْ كَانَ فِي يَدِ الْمَلِكَةِ الشَّيْخَانِ وَمِنْهُ إِلَى الْجَمْرِ كَانَ مَعْمُورًا وَقَدْ حَرَّبَ الْكُفَّارُ دَارَ كَثِيرِنَا وَجَاءَ إِلَى قَبْرِ مَدِينَتِنَا عَلِي وَقَدْ أُجْرِكُوا فِيهِ كَذَلِكَ فِي تَوْفِيقِنَا كَذَا أَوْجَلِكِ الْوَجَلِ بَعْدَ خَيْرِنَا وَحَالًا لَيْسَ فِي بِلَادِنَا فَجِيحٌ بَرَا مِنْ بَعْضِ قَبْرِ هَمِّ بِنَسْرِخِ سَلْمٍ وَبِيدِ لَوْحِنَا
---	--

“Populli ynë është bërë tri grupesh,
luftëtarë që luftonin me islammohuesit, me vendosmëri të fortë.

17 Viti është nxjerrë nga fjala “gak” në origjinal, sipas llogaritjes me sistemin ebxhedik.

Ruajtës të pasurisë, të familjeve e të fëmijëve
dhe një grup që largonin familjet dhe fëmijët.
Shumë prej atyre që kanë luftuar, kanë rënë dëshmorë,
kështu që familjet e fëmijët u kanë vdekur të pikëlluar.
Ata që mbetën (gjallë), u tubuan në Elbasan
dhe atje janë sëmurur e kanë vdekur banorët tanë.
Atje janë të njohura varrezat e Prizrenit
dhe ata që kuptojnë, e dinë gjendjen tonë.
Në qytet ka pasur njëzet mijë (20.000) shtëpi
dhe nuk kanë mbetur përveçse gjashtëmbëdhjetë (16).¹⁸
E ka përfunduar Zotynë me butësi e mirësi,
me ndihmën nga tatarët dhe njësitë ushtarake rreth nesh.
Janë dëbuar islammohuesit pa kurrfarë mëshire,
me ndihmën e prijatarëve të Zotërisë sonë”.¹⁹

فقدوا زناؤا خود طلالا يلموم كانوا	يخونون اسلاما مشرودن دورنا
وابادهم كانوا يعيدون حروبنا	واحداهم شمع بينهم انخدانا
وقدمصار توننا ملعة فرقة	حروب بكفار بسنة حزننا
هغيفط على مان واهل واطفال	وطا لفة ترسل اهلا وطفلنا
واكثر من حارب حصار شهيدينا	كذالك اهل والاطفال ماتوا بقهرنا
الى النضانه ما نبي نتمسوا	وقد امر صونا فيه وعانوا اصابتنا
وفيه قبور برزوين لشهره	ويعلم من هم اهل فيهم بحالنا
وعشرين الفه دار شهر لوقان	ولم يات غير ستة عشر اجلنا
دخضن دليسا بطف ولسان	باعد وانا تار ورزن حوالينا
وطردو كتحار بادته عنابنا	باعد واصحاب الولاية مولانا
وجاوا من الاطراف حصار وجماعتنا	ولكن قولك بحرب قتل علوننا
وكانوا بحددة بحربل كجوان	واطمن من العلم حصار اهلنا
وقد برسه الفجاره قنسنا	افضل كيف كان بامورنا
ننا قبا حيا حالنا بعد حروب الكفار	ديغينه نشانه واخلاتهم حيدرة ووجرنا
يقال صالح زعيمنا واهله ما نونجه	وكان كبار قريه في نضنا

واهل

18 Ky numër i shtëpive të qytetit të Prizrenit mbase është real, nëse e krahasojmë me të dhënat, sipas të cilave Prizreni në vitin 1610 kishte 8600 shtëpi. (Noel Malcolm, *Kosova - një histori e shkurtër*, Prishtinë, Koha 1998, f. 141.) Ndërsa rreth vitit 1651, Prizreni kishte 12000 shtëpi (*Dokumente për historinë e Shqipërisë (1623-1653)*. Transkriptuar e përkthyer nga Injac Zamputi, St. Gallen – Prishtinë, 2015, f. 415.) Rrjedhimisht, në vitin 1689 Prizreni do t'i ketë pasur mbi 16000 shtëpi.

19 Shih faksimilet e kësaj pjese të tekstit të përkthyer të “Kronikës” (*Menakib*) në librin tim *Kontribute Albanologjike ... Vep. e cit.* f. 123-125.

Në kohën e pushtimit të Kosovës së sotme nga Habsburgët dhe aleatët e tyre, qyteti shqiptar i Prizrenit, sipas informacioneve burimore përkatëse, kishte mbi 16000 shtëpi. Nëse marrim për bazë numrin prej 7 anëtarësh për një familje, sa mesatarisht mund të jetonin në një shtëpi, rezultoi se në vitin 1689 ky qytet kishte mbi 112.000 banorë, rreth 95% e të cilëve ishin shqiptarë myslimanë.

Sipas burimeve të tjera osmane, pjesa më e madhe e popullsisë shqiptare myslimane të Rrafshit të Kosovës, pak para ardhjes së forcave Habsburge, kishte ikur drejt Shkupit dhe, së andejmi, në Maqedoninë Lindore, kryesisht në Strumicë dhe në Serez,²⁰ ndërsa pjesa tjetër e popullsisë shqiptare myslimane e Rrafshit të Dukagjinit do të ketë ikur bregut të Drinit, kah Gryka e Lumës, në drejtim të Elbasanit, andej nga kishin ikur banorët e Prizrenit.²¹ Burimet thonë se vetëm një e treta (1/3) e popullsisë shqiptare myslimane e këtyre viseve kishte mundur të shpëtonte nga vdekja.²²

Forcat e "Aleancës së Shenjtë" me gjithë vullnetarët e tyre të krishterë kishin dëmtuar rëndë vendbanimet e popullsisë shqiptare myslimane të sanxhaqeve të Vushtrrisë, Dukagjinit, Prizrenit dhe të Shkupit, duke i plaçkitur, djegur dhe rrënuar shumicën dërmuese të tyre. Dëmtimet më të rënda i kishin pësuar qytetet që ishin seli të sanxhaqeve. Vuçitërna (Vushtrria), pas kësaj kohe, për shkak të dëmtimeve të mëdha që kishte pësuar, nuk mund të ishte më qendër e sanxhakut, kështu që selia e sanxhakut kaloi përgjithmonë në Prishtinë. Tanimë, ky sanxhak kishte humbur përfundimisht dhe pa gjurmë njëren nga gjashtë qendrat e kazave të tij, kasabanë Kosova që ishte në veri të Prishtinës, në rajonin e Llapit. Gjithashtu edhe Peja, Prizreni dhe Shkupi, si qendra sanxhaku, ishin dëmtuar dhe rrënuar pothuajse tërësisht. Dëmtimet të mëdha kishin pësuar gjithashtu kështjellat dhe minierat. Kështjella dhe miniera Kosova e Llapit ishin rrënuar për t'u harruar përgjithmonë.²³ Kështjella dhe miniera e Novobërdës, bashkë me shtëpitë e shqiptarëve myslimanë, ishin dëmtuar shumë. Miniera Trepça, me gjithë kasabanë me të njëjtin emër, ishte rrënuar aq shumë, sa ishte bërë e papërdorshme.

Në krye të qeverisë osmane në këtë kohë, që karakterizohet si një ndër momentet më kritike në periudhën e tatëpjetës së saj, më 25 tetor të vitit 1689, erdhi Fadil Mustafa pashë Qypërliu. Falë aftësive organizative dhe drejtuese të tij, ushtria osmane arriti ta rimerrte veten, të konsolidohej dhe të fillonte të vepronte me sukses në frontin e luftës në Rumeli.²⁴ Hapi i parë që ndërmoi ai, ishte heqja e disa tatimeve të jashtëzakonshme, të cilat godisnin rajën e Gadishullit Ballkanik. Krahas kësaj, Fadil Mustafa pasha reduktoi shpenzimet administrative të aparatit shtetëror.

20 Sadik Mehmeti, *Dorëshkrimet orientale në Arkivin e Kosovës*, Prishtinë, 2008, f. 129.

21 Nehat Krasniqi, *Kontribute Albanologjike...*, Vep. e cit, f. 103.

22 Süleyman Külçe, *Osmanlı tarihinde Arnavutluk*, Izmir, 1944, f. 103.

23 Skender Rizaj, *Rударство Kosova i susednih krajeva od XV do XVII veka*, Priština, 1968, f. 165.

24 Skender Rizaj, *Historia e Përgjithshme – Koha e Re (1453-1789)*, Prishtinë, 1985, f. 258.

Pas këtyre hapave, më vonë, në verën e vitit 1690, ai ndërmoi një fushatë ushtarake kundër habsburgëve. Kështu, më 9 shtator, habsburgëve ua mori Nishin, për t'ua marrë pastaj, më 27 shtator, Smederevën, kurse më 8 tetor edhe Beogradin.²⁵

Në dimrin e vitit 1689, Fadil Mustafa pashë Qypërliu shpalli mobilizim të përgjithshëm (*nefriām*) në Shqipëri. Për ta kryer sa më mirë këtë mobilizim, ai u dha detyra të caktuara pashallarëve më autoritarë shqiptarë të kohës, si bejlerbeut të Halepit, vezirit Arnaut Koxha Halil pashë Shkupit (kryekomandant), bejlerbeut të Rumelisë, vezirit Xhafer pashë Vlora, sanxhakbeut të Shkodrës, vezirit Sylejman pashë Bushatit dhe mytesarifit të Prizrenit dhe Dukagjinit, Mahmud pashë Mahmutbegollit.²⁶

Në fillim të janarit të vitit 1690, forcat e sanxhakbejlerëve shqiptarë, në bashkëveprim me forcat tatarë të hanit të Krimesë, korrën fitore ndaj forcave habsburge dhe i dëbuan ato nga viset e Maqedonisë së sotme dhe nga Kosova. Fillimisht, eliminuan Karposhin dhe anëtarët e bandës së tij, të cilët kishin bërë krime të papara mbi popullsinë shqiptare myslimane të Maqedonisë së sotme, pastaj u drejtuan kah Kaçaniku. Ndër pashallarët shqiptarë që kanë marrë pjesë me forcat e tyre në luftime kundër habsburgëve në rrethinën e Shkupit, gjatë dimrit të vitit 1689-90 dhe në betejën e Kaçanikut, më 1 e 2 janar të vitit 1690, kanë qenë bejlerbeu i Halepit, Arnaut Koxha Halil pashë Shkupi me 15000 shqiptarë të sprovuar në luftime, muhafizi i Shkupit, Koxha Mahmud pashë Gjakova, bejlerbeu i Rumelisë, Mustafa pashë Zurnapa, mytesarifi i Vlorës, Arnaud Xhafer pasha, sanxhakbeu i Dukagjinit, Mahmut pashë Mahmutbegolli i Pejës.²⁷ Kryekomandanti dhe veziri shkupjan Arnaut Koxha Halil Pasha, bashkë me Selim Giraj Hanin e Krimesë, ishin në ballë të ushtrive që marshuan drejt Grykës së Kaçanikut në Kosovë. Me ta ishte edhe *serhadlu* (*komandanti kufitar*), Mehmet pashë Hasan beg-zadeja nga Gjakova.²⁸ Të gjithë këta sanxhakbejlerë me ushtritë e tyre nga Shkupi shkuan në Grykën e Kaçanikut, ku u ndeshën me forcat habsburge të komanduara nga koloneli Shtraser, duke u shkaktuar atyre disfatë të thellë. Forcat habsburge në këtë betejë numëronin 12.000 trupa të zgjedhura dhe kishin në dispozicion 45 topa të ashtuquajtura “*Shahi*”.²⁹

Pas fitores që korrën në betejën e Kaçanikut, forcat e bashkuara të sanxhakbejlerëve shqiptarë, së bashku me ato të hanit të Krimesë, i ndoqën habsburgët edhe nga Prizreni, Gjakova, Peja dhe Prishtina.³⁰ *Serhadlu* - Mehmet pashë Hasan beg-zadeja i Gjakovës, me forcat e tij shqiptare, së bashku me Kallgaj Devlet Giraj

25 Robert Mantran, *Historia e Perandorisë Osmane*, Tiranë, Dituria, 2004, f. 239.

26 Süleyman Külçe, *Osmanlı tarihinde Arnavudluk*, Izmir, 1944, f. 104.

27 Silahdar Mehmet Ağa, *Silahdar Tarihi*, II, Istanbul, 1928, f. 492.

28 T. Yılmaz Öztuna, *Başlangıcından zamanımıza kadar Türkiye Tarihi*, 10 cilt, /Istanbul/: Hayat Yayınları, 1966, f. 120.

29 Silahdar Mehmet Ağa, *Silahdar Tarihi*, f. 492.

30 Mehmet Ağa, *Silahdar Tarihi*, f. 494.

(Kalgay Devlet Giray), në krye të forcave tatare, afër Prizrenit ngadhënjyen mbi një forcë ushtarake prej 8000 vetash, të cilët në gjokset e tyre mbanin kryqin si simbol, sikurse në luftërat e Kryqëzatave.³¹

Me ushtrinë habsburge, nga Kosova ikën edhe aleatët e krishterë shqiptarë e serbë, të udhëhequr nga kleri i lartë i tyre dhe të motivuar nga frika e hakmarrjes së shqiptarëve myslimanë, ndaj të cilëve kishin bërë krime të papara. Numri i aleatëve habsburgas dhe familjarëve të tyre të shpërngulur serbë, shqiptarë, bullgarë e të tjerë, nga i gjithë Ballkani, arrinte nga 20.000 deri në 30.000 njerëz.³² Ndërsa numri i të shpërngulurve të krishterë nga Kosova e sotme dhe viset shqiptare përreth saj, nuk shkonte më shumë se 10.000 veta, pjesa më e madhe e të cilëve ishin shqiptarë ortodoksë dhe katolikë, kurse pjesa tjetër, më e vogël, ishin rashanë (serbë).³³ Lidhur me këtë ikje, historiografia serbe, e cila është mjaft analogjike me ikjen e serbëve nga Kosova, pas përfundimit të luftës çlirimtare (1999), të paktën për nga motivi i frikës së hakmarrjes nga popullsia shqiptare, ndaj së cilës kishin bërë krime, ka sajuar hipotezën për të ashtuquajturën “Dyndja e madhe serbe” nga Kosova.

Në nëntor të vitit 1690, pas rimarrjes së Nishit, Beogradit dhe territoreve të tjera, deri në Osjek, sadriazemi Fadil Mustafa pashë Qypërliu i ftoi qytetarët e krishterë, të ikur nga vatrat e tyre, që të ktheheshin në shtëpitë e tyre dhe të merrnin tokat e tyre.³⁴ Një numër të krishterësh ortodoksë që ishin shpërngulur nga viset shqiptare të Veriut, të pakënaqur me trajtimin armiqësor nga autoritetet habsburgase dhe nga Kisha Katolike, ishin kthyer në këto territore në gjysmën e parë të vitit 1691.³⁵

Nuk kaluan as njëmbëdhjetë vjet pas Traktatit të Paqes, të lidhur në Karlovac të Sremit, më 26 janar 1699, ndërmjet osmanëve në njërën anë dhe të austriakëve, venedikasve dhe polakëve, më vonë, më 15 korrik 1700, edhe të rusëve, nga ana tjetër, përsëri, gjatë viteve 1710-1739, ndodhën luftëra të reja me Rusinë, Austrinë dhe me Venedikun.³⁶ Edhe këto luftëra nuk kaluan pa pasoja për popullin shqiptar dhe për trojet shqiptare. Shqetësime, rirreshtime, përplasje dhe lëvizje të popullatës në trojet shqiptare të Veriut solli sidomos lufta habsburge-osmane e viteve 1737-1739.³⁷

Krahinat shqiptare të përfshira në luftërat e fundshekullit XVII dhe të fillimshkullit XVIII, pësuan shkatërrime, masakra, arratisje të popullsisë dhe rrënim të përgjithshëm.³⁸ Këto luftëra, bashkë me epideminë e murtajes, morën me vete

31 T. Yılmaz Öztuna, *Başlangıcından zamanımıza kadar ... Vep. e cit.*, f. 120.

32 Skender Rizaj, *Historia e Përgjithshme ... Vep. e cit.*, f. 259; Noel Malcolm, *Kosova – një histori e shkurtër*, Prishtinë, Koha, 1998, f. 166.

33 *Historia e Popullit Shqiptar I*, f. 583.

34 *Dokumente të Shekujve XVI- XVII për Historinë e Shqipërisë*, *Vep. e cit.*, f. 356-357.

35 Noel Malcolm, *Kosova- një histori...* *Vep. e cit.* f. 170.

36 Zhil Veinshtein, *Provincat Ballkanike (1600-1774)*, në: *Historia e Perandorisë Osmane* Nën drejtimin e Robert Mantran, Tiranë: Dituria, 2004, f. 288.

37 I. Hakki Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, V.cilt, 6.basku, /s.l., s.a./, f. 268-272.; Nikolla Jorga, *Histori e shkurtër e Shqipërisë dhe e Popullit Shqiptar*, Tiranë; Saraçi, 2004, f. 124.

38 Jorga, *Histori e shkurtër e Shqipërisë dhe e Popullit Shqiptar*, f. 299.

një pjesë të madhe të popullsisë shqiptare, shpopullimi i së cilës do të ndihet për një kohë të gjatë, sidomos në Kosovë.

Një pasqyrë mjaft të qartë të gjendjes së përgjithshme ekonomike, demografike dhe të sigurisë në Kosovë, në kohën e pushtimit të saj nga forcat habsburge dhe aleatët e tyre, na paraqet peticioni (mazbata) e ulemasë dhe parisë së kasabasë së Prishtinës, Vëlçetrinës (Vushtrrisë), Novabërdës (Novobërdës), Janovës së Vjetër (Janjevës) dhe të Moravës (Gjilanit), drejtuar Portës së Lartë, më 29 mars të vitit 1695. Për shkak të rëndësisë që ka ky dokument, i pa vërejtur nga historianët tanë dhe i pa botuar më parë, po e sjellim të përkthyer në gjuhën shqipe.

“Ulemaja, besimtarët dashamirës, të dobëtit dhe robërit e varfër të kasabave të Prishtinës, Vëlçetrinës, Novabërdës, Janovës së Vjetër dhe të Moravës, të cilat ndodhen brenda Kosovës, nëpërmjet këtij peticioni, i parashtrojnë strehimores së Portës së Drejtësisë (Portës së Lartë: N. K.), që është streha e njerëzimit, sa vijon: Kohë më parë, kur vendin tonë e pushtuan dinmohuesit (Habsburgët dhe aleatët e tyre: N. K.), të gjithë ne, së bashku me njerëzit dhe me familjet tona, u degdisëm e u mjeruam dhe ikëm në vende të tjera. Duke qenë secili prej nesh të vendosur në një vend tjetër, me ndihmën e Zotit të Lartmadhërisëm, vilajeti ynë u çlirua dhe hyri brenda pushtetit islam. Me urdhër të lartë, ne robërit u kthyem prapë dhe u vendosëm duarthatë në tendat tona. Midis nesh, ata që kishin mundësi, kanë shitur veshmbathjet e gjësendet me vlerë dhe me hua kanë blerë nga vendet e tjera farën (për mbjellje: N. K.) dhe qetë (për lëvrimin e tokës: N. K.). Nja dy vjet u morëm me bujqësi dhe me çifçillëk, duke kaluar me varfëri e skamje, deri kur më tepër se dymijë (2000) kalorës të rëndë hungarezë dhe hajdutë keqbërës,³⁹ përsëri shkelën kasabatë dhe vilajetin tonë. Disa nga tanët u zunë robër, disa ranë dëshmorë dhe shtëpitë tona u dogjën përsëri. Ata të llojit të egërsirave që gjendeshin nën mbrojtjen tonë, i tërhoqën dhe i çuan në atë vend ku mjaft nga tanët u degdisën dhe u mjeruan. Ne që kemi mbetur në atdheun e ndritur, kemi ngelë të vobektë dhe të dëmtuar. Kjo u bë shkak i vendimit tonë, për ta njoftuar me shkrim Portën e Lartë për gjendjen tonë, që të kihet dhembshuri për gjendjen tonë dhe të mbrohet vilajeti ynë. Por ka dy vjet që në vilajetin tonë jemi të shtrënguar nga zia e bukës dhe shtrenjtësia, kështu që është bërë e nevojshme që drithërat dhe ushqimet tona t'i sjellim nga vendet e tjera. Kështu, përveç që jemi detyruar të paguajmë çmimin e shkallës më të lartë për çështjet tona jetësore, në anën tjetër, edhe këtë vit në anët tona hajdutët dhe keqbërësit e kanë bërë shqetësuese gjendjen tonë individuale dhe masive. Prandaj, kohë më parë, janë dërguar njerëz të caktuar që kreut të Portës së Drejtësisë (Sulltanit: N. K.) t'i kumtojnë ankesat tona, me lutjen që edhe këtë vit vilajeti ynë të ketë mirësinë dhe të mbrohet. Në u lejofitë, jemi të gatshëm ta presim vendimin, në mos u lejofitë, jemi të gatshëm të presim shkatërrimin tonë. Në këtë kohë ka arritur

39 Fjala osmane *esbkëjâ* (*eşkiyâ*) ka domethënie: keqbërës; hajdut, kusar, rebel. Duket se që nga kjo kohë, ka filluar të përdoret nga popullsia shqiptare myslimane e Shqipërisë së Sipërme, në trajtën ‘shkâ’, ‘shkjâ’, si sinonim i fjalës ‘serb’.

fermani (urdhri sulltanor: N. K.), sipas të cilit këtë vit, nga rrethinat e Shkupit dhe të Kosovës, duhet të blihen dymbëdhjetëmijë (12.000) kile stambollase (307.906 kg.: N. K.) drithërash të përzier. Është qartë e dukshme, se këta robër të varfër, duke qenë të nevojshëm për energjinë (kafshatën: N. K.) ditore, nuk kemi fuqi ekonomike që të mbledhim kaq drithëra të përzier dhe kaq kafshë transportuese. Nisma për njoftimin e Portës së Lartë u bë me sigurinë se do të na falë e mëshirojë Sulltani, e jo nga frika se do të hidhërohet me ne dhe do të na ndëshkojë për pamundësitë tona për ta zbatuar fermanin. Aktualisht, pesë kazatë e përmendura të Kosovës kanë nga pesëmbëdhjetë palë fshatra me nga një deri në dy shtëpi, po ashtu edhe kasabatë e përmendura kanë nga pesë deri në dhjetë shtëpi të mbetura të neve robërve myslimanë. Nëse të gjithë ne do të vinim në një vend dhe të uritur do të parapëlqenim vdekjen tonë e do të jepnim tërë prodhimtarinë bujqësore që zotërojmë, nuk është e mundur t'i arrijmë 200 /kile⁴⁰ stambollase (afro 5000 kg.: N. K.) drithërash të përzier. Sa i përket kafshëve transportuese, përveç kafshëve ngarkuese të timariotëve tanë që janë luftëtarë, nga kasabatë dhe fshatrat tona nuk mund të bëhen dhjetë krerë kafshë transportuese. Varfëria dhe nevojat tona janë të një shkalle të atillë, që mundësitë tona nuk janë as të vendimit, as të dezertimit. Jemi robërit e vendit të mëshirës. Për hir të Zotit të Lartësuar dhe të Profetit fisnik, kini mëshirë për gjendjen e këtyre robërve të varfër dhe të dobët, që të mos na ngarkoni me këtë detyrim të vështirë, por të na lironi dhe kështu, të fitoni një sevap të madh! Titullarit të Portës së Drejtësisë (sulltanit: N. K.) - urdhrin dhe fermanin të përjetshëm dhe mëshirës, dhembshurisë dhe mirësisë së pafund.

Kazaja e Prishtinës: Mehmed hatibi, Mustafa hatibi, Haxhi Mustafa hatibi, Mustafa hatibi, Ibrahim imami, Mehmed imami, Hasan myezini, Hysejn myteveliu, Haxhi Mehmed pensioneri, Ali koloneli aktual, Mustafa ish koloneli, Mustafa pensioneri, Osman zaimi, Skënder pensioneri, Ymer bakalli, Ahmed këpucari, Ali kazazi.

Kazaja e Vuçitërnës: Mehmed hatibi, Ibrahim hatibi, Hasan hatibi, Hysejn imami, Ibrahim imami, Ahmed imami, Emrullah myezini, Haxhi Selim myezini, Mehmed pensioneri, Haxhi Shabani, Jusufi, Haxhi Ahmedi, Ibrahim, Sejdiu, Mustafa, Ahmed bakalli, Aliu, Mehmedi, Ahmed bukëpjekësi.

Kazaja e Novobërdës: Mehmed hatibi, Ali sejjidi, Mustafa imami, Mahmud imami, Ahmed myezini, Ali myezini, Ahmed myteveliu, Mustafa dizdari, Hysejn bajraktari, Mustafa mbrojtësi, Ismail mbrojtësi, Osman mbrojtësi, Halil mbrojtësi, Ibrahim mbrojtësi.

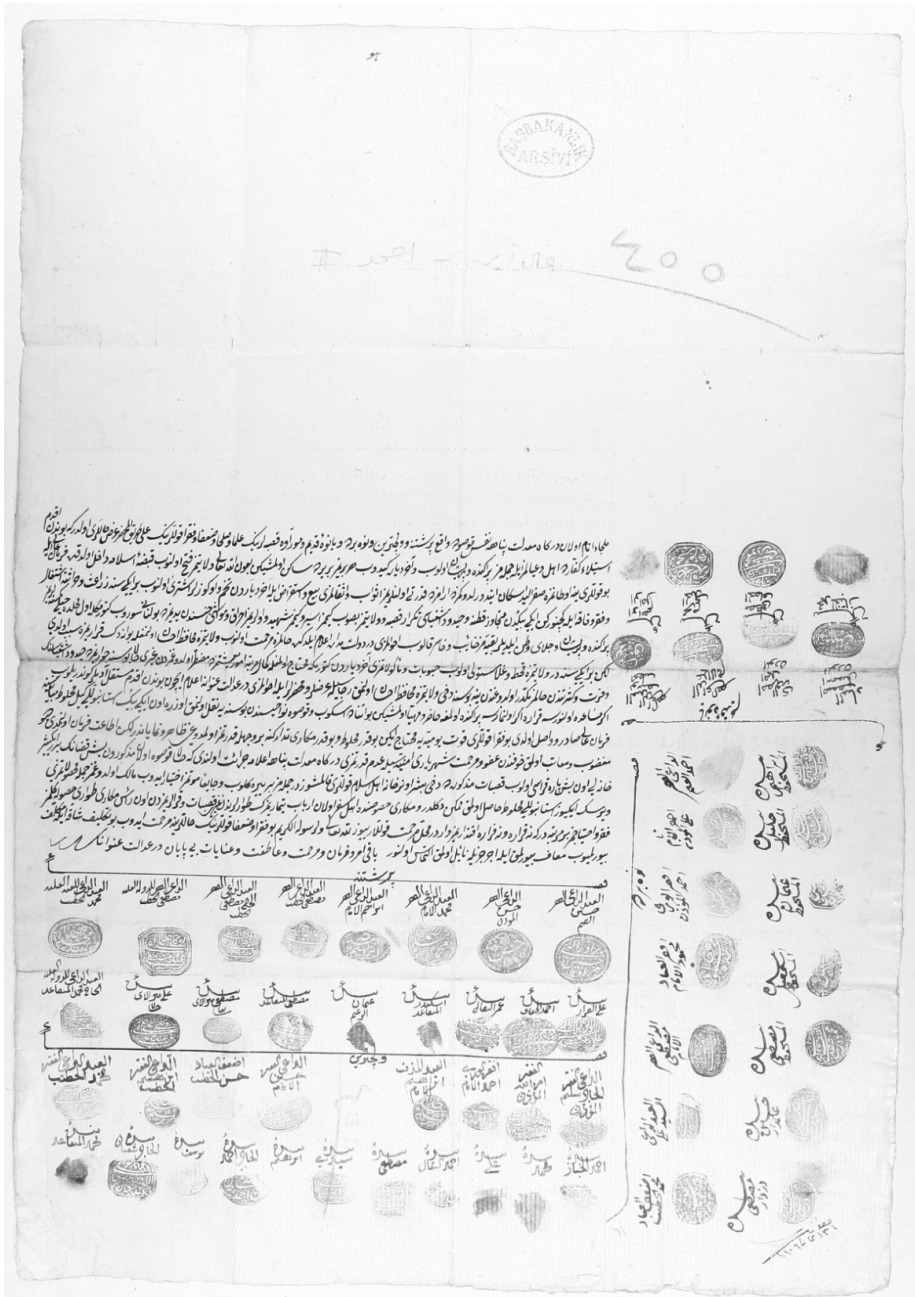
Kazaja e Janjevës: Jusuf hatibi, Ali imami, Ahmed myezini, Ismail myezini, Ibrahim emigranti, Muharrem ushtaraku, Mustafa këpucari, Mehmed bukëpjekësi.⁴¹

Më 13 Sha'ban 1106 H./ 29 mars 1695⁴².

40 Fjala 'kile' mungon në dokument.

41 Të gjithë këta persona, nën emrin dhe profesionin e tyre, kanë vënë vulat (myhyrët) personale.

42 T. C. Başbakanlık Osmanlı Arşivi: AE. SAMD. II Dosya No 5 Gömlek sıra No 455. (Shih faksimilen në vazhdim).



Ky dokument tregon qartë për ikjen e popullsisë shqiptare myslimane të këtyre pesë kazave të Kosovës nga ushtria habsburge dhe aleatët e vullnetarët e saj të krishterë, si dhe për degdisjen dhe mjerimin e kësaj popullsie në vende të huaja. Dokumenti tregon se, pas shpërrjes së ushtrisë së "Aleancës së Shenjtë" nga Kosova,

një pjesë e vogël e popullsisë shqiptare myslimane, që për shkaqe lufte ishte arratisur, ia kishte dalë mbanë të kthehej në atdhe, ku kishin gjetur shtëpitë të djegura e të rrënuara, për çka, duarthatë, ishin vendosur nëpër tenda. Dy vjet më vonë, sapo kishte filluar ta merrte veten kjo popullsi, pas shumë vuajtjesh e sakrificash, në këto vise të Kosovës depërtoi furishëm një trupë prej mëse 2000 kalorësish të rëndë hungarezë dhe hajdutësh keqbërës, të cilët, pasi vranë disa, zunë robër disa të tjerë dhe dogjën përsëri shtëpitë e kësaj popullsie, bashkë me robërit e zënë, tërhoqën me vete edhe një grup të krishterësh të këtyre viseve. Për këtë depërtim të kësaj trupe kalorësish dhe për tërheqjen e një numri banorësh të krishterë nga këto vise, ky dokument sjell informacione të reja, të panjohura më parë. Nga ky dokument shohim se 5 kazatë e përmendura të Kosovës, në vitin 1695 numëronin nga 15 fshatra, që gjithsej bëjnë 75 fshatra me maksimalisht 150 shtëpi shqiptare myslimane. Ndërsa në 5 kasabatë (qytezat) e përmendura të Kosovës, të cilat ishin qendra të sanxhaqeve të përmendura, kishin mbetur maksimalisht 50 shtëpi. Kështu, del se në këto 5 kaza të Kosovës, në vitin 1695 kishin ngelur jo më shumë se 200 shtëpi shqiptare myslimane. Nëse marrim për bazë numrin prej 7 anëtarësh për një familje, sa mesatarisht mund të jetonin në një shtëpi, rezulton se në vitin 1695, në këto pesë kaza të Kosovës kishin mbetur rreth 1400 banorë shqiptarë të besimit islam.

Ky dokument, kronika e Prizrenit (*Menâkib*) e Tahir efendiut dhe burime të tjera që u përmendën më lart, dëshmojnë për një dyndje të madhe të popullsisë shumicë shqiptare myslimane nga sanxhaqet e Prizrenit, Dukagjinit, Vuçitërnës dhe Shkupit, respektivisht nga Kosova e sotme dhe nga viset me popullsi shumicë shqiptare të Maqedonisë së sotme, nga mesi i tetorit deri në fillim të nëntorit të vitit 1689. Ky dokument dhe burime të tjera dëshmojnë për plaçkitje, rrënime, djegie të vendbanimeve të popullsisë shqiptare myslimane të Kosovës së sotme dhe të Maqedonisë së sotme në këtë kohë nga trupat habsburge dhe nga trupat vullnetare nga radhët e popullsisë të krishtera të viseve ballkanike. Ky dokument dhe burime të tjera dëshmojnë katërçipërisht për një shpopullim tejet të madh të Kosovës së sotme dhe të viseve të tjera etnike shqiptare përreth saj, që kishte ndodhur në atë kohë. Ky shpopullim kishte ndodhur si pasojë e vrasjes dhe e vdekjes nga uria dhe nga sëmundjet të mbi dy të tretave ($\frac{2}{3}$) të popullsisë shqiptare të këtyre viseve. Por, si për ironi, historiografia serbe mbi këtë fatkeqësi të madhe të shqiptarëve ka ngritur hipotezën e shpifur dhe tejet djallëzore për të ashtuquajturën “Dyndje të madhe serbe” nga Kosova. Këtë hipotezë të historiografisë serbe, të mbështetur edhe nga ndonjë historian evropian, madje edhe nga ndonjë nxënës shqiptar i shkollës historiografike serbe, qysh herët, me të drejtë, e ka hedhur poshtë Profesor S. Rizaj, si të papabazë, joshkencore dhe të papranueshme.⁴³

43 Skënder Rizaj, *Mbi të ashtuquajturën dyndje e madhe serbe nga Kosova në krye me patrikun Arsenije Çarnojeviq (1690), në: Gjurmime Albanologjike – Seria e Shkencave Historike*, XII – 1982, Prishtinë, Instituti Albanologjik, 1983, f. 81-103.

Përfundim

Disfata ushtarake osmane para mureve të Vjenës, më 12 shtator të vitit 1683, shënon një ngjarje historike të rëndësishme të veçantë. Kjo disfate shënon një moment kthese dhe ndryshimi të thellë në raportet midis Perandorisë Osmane dhe Europës. Luftërat e gjata dhe dramatike ndërmjet Perandorisë Osmane dhe fqinjëve të saj evropianë, në kapërcyellin e shekullit XVII dhe në katër dekadat e para të shekullit XVIII, kanë shkaktuar tronditje dhe një varg ndryshimesh edhe brenda shtetit dhe shoqërisë osmane. Me rëndësi të veçantë për zhvillimin historik të etnisë shqiptare e të viseve etnike shqiptare të Perandorisë Osmane në përgjithësi dhe të Kosovës së sotme në veçanti, janë ndryshimet në sistemin politik dhe në sistemin ekonomik osman të fillimit të shekullit XVIII. Me ndryshimet në sistemin politik, sidomos me njohjen e pushtetit të trashëgueshëm në sanxhaqet shqiptare, jo vetëm që është decentralizuar pushteti osman, por janë krijuar kushtet për konsolidimin e oxhakërisë apo fisnikërisë shqiptare dhe për formimin e elitës politike shqiptare. Ndërsa, me ndryshimet në sistemin ekonomik shoqëror osman, përkatësisht në sistemin agrar juridik, që solli përfundimisht mbizotërimin e sistemit çiflig–sahibinj (*çiflik–sâhibîler*), mbi sistemin timar–spahinj (*timâr–sipâhîler*), u krijuan kushtet për lindjen e shtresës së çifligarëve të mëdhenj dhe të ajanëve shqiptarë, si dhe për fuqizimin ekonomik të elitës politike shqiptare. Viset të përfshira nga flakët e luftërave midis forcave të “Aleancës së Shenjtë” dhe atyre osmane, në veçanti viset e Kosovës së sotme dhe viset e tjera etnike shqiptare të Sanxhakut dhe të Maqedonisë së sotme, kanë përjetuar pasojat më të rënda dhe më të thella të këtyre luftërave. Burimet që kemi konsultuar, hedhin dritë të re për zhvillimet e këtyre luftërave, për rolin e shqiptarëve në këto luftëra, si dhe për rrethanat politike, ekonomike e sociale të popullsisë shumicë shqiptare në këto vise. Këto burime hedhin dritë të re edhe për pasojat tejet të rënda që sollën këto luftëra për qenien etnike shqiptare dhe për të mirat materiale e kulturore të kësaj etnie në Kosovën e sotme. Hedhin dritë të re sidomos për lëvizjet demografike dhe për shpërnguljet e popullsisë shqiptare nga Kosova e sotme. Të dhënat që sjellin këto burime, janë dëshmi e qartë për shpopullimin tejet të madh të etnisë shumicë shqiptare në Kosovën e sotme, si pasojë e numrit të madh të vrasjeve dhe të vdekjeve nga uria, nga sëmundjet dhe nga epidemia e murtajes të pothuaj dy të tretave ($\frac{2}{3}$) të popullsisë shqiptare të Kosovës së sotme. Këto të dhëna hedhin poshtë përfundimisht hipotezën e shpifur të historiografisë serbe mbi të ashtuquajturën “Dyndje të madhe serbe nga Kosova” dhe pasojat e saj në strukturën demografike etnike të vendit. Burimet osmane dëshmojnë se popullsia serbe në Kosovë, gjatë shekujve osmanë, ka qenë pakicë dhe nuk ka pasur asnjë rol të rëndësishëm në zhvillimin historik të vendit, sidomos nga fundi i shekullit XV, deri në gjysmën e shekullit XIX.

Referencat

- Jorga, Nikolla, *Histori e Shkurtër e Shqipërisë dhe e Popullit Shqiptar*, përktheu nga frëngjishtja: Viron Koka, Tiranë: Saraçi, 2004.
- Krasniqi, Nehat, *Kronika (Menâkib) e Tahir efendiut – burim i rëndësishëm për historinë e kulturës në Prizren gjatë periudhës turko-osmane*, në: “Edukata Islame”, nr. 57, Prishtinë, 1995.
- Krasniqi, Nehat, *Zhvillimi i kulturës shqiptare me ndikime orientale prej shekullit XVIII, deri në fillimet e Rilindjes Kombëtare*, Instituti Albanologjik, Prishtinë, 2017.
- Külçe, Süleyman, *Osmanlı tarihinde Arnavutluk*, Izmir, 1944.
- Malcolm, Noel, *Kosova – një histori e shkurtër*, Prishtinë, Koha, 1998.
- Mantran, Robert, *Historia e Perandorisë Osmane*, Tiranë, Dituria, 2004.
- Mehmeti, Sadik, *Dorëshkrimet orientale në Arkivin e Kosovës*, Prishtinë, 2008.
- Öztuna, T. Yılmaz, *Başlangıcından zamanımıza kadar Türkiye Tarihi*, 10 cilt, /Istanbul/: Hayat Yayınları, 1966.
- Rizaj, Skender, *Historia e Përgjithshme – Koha e Re (1453-1789)*, Prishtinë, 1985.
- Rizaj, Skender, *Rudarstvo Kosova i susednih krajeva od XV do XVII veka*, Priština, 1968, f. 165.
- Rizaj, Skënder, *Mbi të ashtuquajturën dyndje e madhe serbe nga Kosova në krye me patrikun Arsenije Çarnojeviq (1690)*, në: Gjurmime Albanologjike – Seria e Shkencave Historike, XII – 1982, Prishtinë, Instituti Albanologjik, 1983.
- Sertoğlu, Midhat, *Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*, Istanbul Matbaası, 1958.
- Silahdar, Mehmet Ağa, *Silahdar Tarihi*, II, Istanbul, 1928.
- Stanojević, Gligor, *Srbija u vreme Bečkog rata (1683-1699)*, Beograd, Nolit, 1976.
- Shaw, Stanford J., *Historia e Perandorisë Osmane*, Tiranë: Jehona Study Center, 2006.
- Veinshtein, Zhil, *Provincat Ballkanike (1600-1774)*, në: *Historia e Perandorisë Osmane* Nën drejtimin e Robert Mantran, Tiranë: Dituria, 2004.
- Zinkeisen, Johann Wilhelm, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (1669-1774) 5*, Istanbul: Yeditepe, 2011.

The aftermath of the Habsburg-Ottoman wars in the demographic structure of Kosovo

Abstract

This paper focuses on the development and consequences of the Habsburgs - Ottoman wars in today's Kosovo and the other ethnic Albanian areas of Sandžak, as well as of today's Macedonia, at the turn of the XVII century and in the first four decades of the eighteenth century. This study highlights the role of Albanians in these wars, and in particular, the extremely serious consequences that these hostilities had on the majority of Albanian population inhabiting these areas. Indeed, Ottoman sources that were previously unknown to the Albanian historiography and beyond, have shed fresh new light on the circumstances moulded in those areas, at the time of the subversion of the Habsburg forces and their allies during the last quarter of 1689. They shed first-hand light, particularly on the demographic discrepancies and the massive displacement, of the Albanian Muslim population from today's Kosovo at that particular time. These sources express very plainly the enormous depopulation of ethnic Albanian majority in today's Kosovo and surrounding areas all through these conflicts, as a result of displacements, murder, death from starvation, disease and eventually plague epidemics, which at that time ultimately annihilated almost two thirds of the Albanian population of today's Kosovo.

Key words: Albania, Kosovo, population, Ottoman Empire, Muslim, demography

Prikaz vjerskih običaja Bošnjaka iz životnog ciklusa

Elvir Duranović

Sažetak

Početakom 90-ih godina XX stoljeća u Bosni i Hercegovini desio se niz događaja koji su ostavili nesumnjivi trag na bosanskohercegovačko društvo u cjelini i u značajnoj mjeri doveli do diskontinuiteta u narodnim i vjerskim običajima. Od tog vremena do danas, usljed otvorenosti društva, Bošnjaci su izloženi različitim vjerskim i kulturnim utjecajima s Istoka i sa Zapada. Očuvanje kontinuiteta u vjerskim običajima Bošnjaka u takvoj situaciji postalo je izuzetno teško. Cilj ovog rada jeste pokazati na koji se način prelamanje interkulturalnih i međumuslimanskih utjecaja u Bosni i Hercegovini odrazilo na vjerske običaje Bošnjaka. S tim u vezi autor je predstavio dio vjerskih običaja iz životnog ciklusa Bošnjaka: povodom rođenja djeteta, ženidbe i smrti, koji pokazuju da Bošnjaci čvrsto čuvaju propise islama uz postepeno usvajanje zapadnjačkih dostignuća i kulturnih vrijednosti.

Ključne riječi: Bošnjaci, vjerski običaji, tradicija, rođenje djeteta, obrezivanje, kumstvo, šerijatsko vjenčanje, dženaza

Uvod

Tokom komunističkog i socijalističkog perioda u historiji Bosne i Hercegovine država je insistirala na uklanjanju međuetničkih i međukonfesionalnih razolikosti kod građanstva, što je za posljedicu imalo gubljenje mnogobrojnih kulturoloških slojeva kroz koje su se muslimani razlikovali od katolika, pravoslavaca i sl. poput,

recimo, kulture odijevanja.¹ Primarni cilj ovog rada jeste predstaviti vjerske običaje Bošnjaka vezane za prijelomne životne situacije: rođenje djeteta, sklapanje braka i smrt. U okviru toga, ovaj rad će pokazati da li se Bošnjaci kroz njegovanje vjerskih običaja unutar intimnog porodičnog kruga vraćaju orijentalno-islamskim korijenima ili se pri tome približavaju savremenim evropskim vrijednostima?

Svakodnevica neke etničke ili vjerske skupine, zavisno od naučne discipline koja se tim pitanjem bavi, može se predstaviti na različite načine. U ovom radu odlučili smo se da temu vjerskih običaja obradimo multidisciplinirano s: teološkog, antropološkog, etnološkog i historijskog stajališta. Uz pisanu građu i izvore, prevashodno smo koristili metode intervjua i deskripcije. Imajući u vidu obim rada, svjesno smo običaje iz životnog ciklusa predstavili u njihovom današnjem obliku ne zanemarujući pri tome osnovne historijske pretpostavke koje su ih usloville, a na koje smo ukazali u pojedinim dijelovima rada.

Rođenje djeteta

Ranije, dok nije bilo specijaliziranih medicinskih ustanova koje danas vode brigu o trudnici, među Bošnjacima je postojao cijeli set narodnih vjerovanja, obreda i rituala preko kojih se nastojao osigurati zdrav porod.² U današnje vrijeme brigu o zdravlju buduće majke i njenog djeteta od začeca do poroda u Bosni i Hercegovini vode doktori specijalisti – ginekolozi. Ako u nekom gradu postoji doktorica ginekologije, islamski učenjaci preporučuju muslimankama da na redovne preglede odlaze njoj, a ako nema doktorice, dozvoljeno je da se na preglede ide i kod doktora ginekologa, jer zdravlje majke i djeteta imaju prioritet u odnosu na vjerske zabrane o čuvanju intime.³ Muslimanke rađaju u savremeno opremljenim porodilištima, koja se značajno ne razlikuju od istih na Zapadu. Također, brigu o zdravlju djeteta vode kvalificirani doktori pedijatri, tako da se može konstatovati da se u Bosni i Hercegovini prate savremeni trendovi i metode u liječenju djece i odraslih. U bolničkim sobama, u porodilištima u Bosni i Hercegovini nerijetko se desi, posebno u većim gradovima, da jedna do druge nakon poroda leže muslimanka i nemuslimanka. Rađanje djeteta i briga o njegovom i majčinom zdravlju osigurana je za sve građane Bosne i Hercegovine i ni na koji način nije povezana s pripadnošću ovoj ili onoj vjerskoj zajednici ili crkvi.⁴

1 Ovaj rad predstavlja dio šire studije o vjerskim običajima Bošnjaka.

2 Elvir Duranović, *Elementi staroslavenske tradicije u kulturi Bošnjaka* (Bugojno: autor, 2011), str. 99-102.

3 Na pitanje: Da li je ženama muslimankama dozvoljeno ići ginekologu muškarcu? fetva-i emin Vijeća muftija Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini dr. Enes Ljevaković odgovorio je: „Ako je to neophodno, a nema žene ginekologa, dozvoljeno je.“ Vidi: <http://www.islamskazajednica.ba/zdravlje-bolest/3009-posjeta-muskom-ginekologu> (pristupljeno 18. marta 2019).

4 Vidi: „Zakon o zdravstvenoj zaštiti“, *Službene novine Federacije BiH*, Sarajevo, 46/10, (2010), čl. 3, 1.

S ciljem osiguravanja Božije blagodati i Njegove zaštite, muslimani izvršavaju niz vjerskih obreda povezanih s rođenjem djeteta, od kojih ćemo u nastavku rada obraditi:

- obred nadijevanja imena djetetu uz učenje *ezana*⁵ i *ikameta*⁶ i
- obrezivanje muške djece.

Uz svaki od spomenutih vjerskih obreda s vremenom su se formirali lijepi islamski običaji.

Obred nadijevanja imena novorođenčetu uz učenje *ezana* i *ikameta*

Iako su roditelji u Bosni i Hercegovini dužni djetetu dati ime u zakonom predviđenom roku,⁷ vjerski čin nadijevanja imena novorođenčetu uz učenje *ezana* i *ikameta* najčešće se odvija u porodičnoj kući nakon izlaska majke i djeteta iz porodilišta. Obred učenja *ezana* i *ikameta* novorođenčetu utemeljio je Allahov Poslanik, a. s., objasnivši pri tome i njegovu dvojaku svrhu: „Kome se rodi dijete, neka mu prouči *ezan* u desno uho i *ikamet* u lijevo uho, pa mu neće nauditi šejtanovo djelovanje.“⁸ Učenjem *ezana* i *ikameta* novorođenčetu zajednici se obznanjuje da je dobila novog člana, pa se ovaj obred može promatrati i kao svojevrsna duhovna inicijacija ili prijem djeteta, muškog ili ženskog, u ummet (zajednicu) muslimana. Druga funkcija učenja *ezana* i *ikameta* na uho novorođenčetu jeste zaštita djeteta od zlih sila otjelovljenih kroz šejtansko (đavolje) djelovanje. U tom smislu, učenje *ezana* i *ikameta* novorođenčetu simboliziraju kratkoću čovjekovog života, koji traje tek koliko je od *ezana* do *ikameta*.⁹

U prvo doba islama ashabi su imali običaj da Božijem Poslaniku, a. s., donesu novorođenče, koje bi Muhammed, a. s., uzeo u krilo, nadio mu ime i proučio dovu za njega.¹⁰ Imajući to u vidu, islamski učenjaci preporučuju da obred nadijevanja imena uz učenje *ezana* i *ikameta* izvrši dobar i pobožan čovjek ili imam. U Bosni i Hercegovini ovaj obred najčešće u porodičnoj kući roditelja obavljaju džematski imami.¹¹

Struktura obreda nadijevanja imena jeste sljedeća. Pošto se pozvani prijatelji, rodbina i komšije okupe u kući, imam prouči kratki odlomak iz Kur'ana, potom spomene Božije ime, svesrdno Mu zahvali na darovanim blagodatima, zamoli

5 *Ezan*, poziv na molitvu koju upućuje mujezin na arapskom jeziku s džamijske munare. Vidi: Abdulah Škaljić, *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku* (Sarajevo: Svjetlost, 1966), str. 273.

6 *Ikamet*, poziv na namaz neposredno pred zajedničko klanjanje obaveznog farz-namaza (op. a.).

7 „Zakon o ličnom imenu“, *Službene novine Federacije BiH*, Sarajevo, 7/12 (2012), str. 12-14.

8 Fuad Sedić, *Ogranci imana* (Novi Pazar: El-Kelime, 2008), str. 319.

9 Ismet Spahić, „Evo čovjeka“, *Preporod*, 23:415 (1. 12. 1987), str. 4.

10 Muhammed b. Ismail el-Buhari, *Sahihu-l-Buhari – Buharijeva zbirka hadisa* (Sarajevo: Visoki saudijski komitet za pomoć Bosni i Hercegovini, 2008), 4, str. 67-69.

11 Enver Mulahalilović, *Vjerski običaji Muslimana/Bošnjaka* (Sarajevo: El-Kalem, 2013), str. 19.

blagoslov za Božijeg Poslanika, a. s., i održi kraće predavanje, najčešće o važnosti samog obreda i nadijevanja lijepih muslimanskih imena. Potom majka ili otac predaju svježe okupano i namirisano dijete, odjeveno u najljepšu odjeću imamu, koji oba roditelja pita da li su odabrali ime djetetu. Pošto mu roditelji odgovore da jesu, imam ustane držeći novorođenče u naručju, okrene se prema kibli i, okrenuvši i dijete prema kibli, na desno uho poluglasno mu proučio *ezan*: *Allahu ekber, Allahu ekber, Allahu ekber, Allhu ekber, Eshedu en la ilahe illallah...* Kada završi s učenjem *ezana*, imam dijete malo pomjeri ustranu, a potom mu na lijevo uho prouči *ikamet*. Iza toga imam se okrene prema prisutnim, pokaže im dijete i tri puta glasno ga zovne po imenu upoznavajući na taj način starije s novim članom zajednice. Imam zatim sjedne i, još uvijek držeći dijete u krilu, prouči odlomak iz Kur'ana i dovu u kojoj traži Božiji blagoslov za dijete, njegove roditelje i cijelu zajednicu muslimana. Učenjem dove završava se obred nadijevanja imena djetetu. Iza toga postavlja se svečani ručak za sve prisutne na svečanosti.¹²

U većim gradovima u Bosni i Hercegovini zbog skućenog stambenog prostora roditelji se u posljednje vrijeme odlučuju ovaj obred izvršiti u džamiji, što je svakako lijep običaj prepun simbolike, jer su i ashabi svoju djecu donosili Allahovom Poslaniku, a. s., u džamiju. U dogovoreno vrijeme roditelji donesu dijete u džamiju, gdje se uz prisustvo članova porodice izvršava obred. Učenjem *ezana* i *ikameta* u džamiji, obred inicijacije novorođenčeta u islam dobija na većem značaju jer se novi član uvodi u islam i predstavlja široj društvenoj zajednici u džamiji, temeljnoj vjerskoj ustanovi muslimana.¹³

Shodno praksi Božijeg Poslanika, a. s., imami u Bosni i Hercegovini preporučuju da se obred nadijevanja imena čini sedmi, četrnaesti ili dvadest i prvi dan po rođenju djeteta. Ako to iz nekih razloga nije moguće, roditeljima se prepušta da oni odrede termin za obred onda kada im to najviše odgovara.¹⁴

Koja se imena nadijevaju muslimanskoj djeci u Bosni i Hercegovini?

Tokom širenja islama u Bosni i Hercegovini, od XV stoljeća i kasnije muslimanskoj djeci uglavnom su se nadijevala imena orijentalnog porijekla s osnovom u arapskom, turskom ili perzijskom jeziku, mada ni neka predislamska narodna imena poput: Zlata, Zlatka, Muška, Gospa, Draga itd. nisu bila u potpunosti

12 Elvir Duranović, Intervju s Kemal-ef. Tokmićem (Bugojno, 28. aprila 2017).

13 Elvir Duranović, Intervju sa Šefik-ef Čavčićem (Mostar, 30. august 2017).

14 Više o tome vidi: Ibn Kajjim el-Dževzije, *Ukrasi novorođenčeta* (Sarajevo: Bookline, 2006), str. 55.

iskorijenjena.¹⁵ U stoljećima koja su uslijedila došlo je do određene modifikacije muslimanskih imena, odnosno do njihovog skraćivanja, što je polovinom XVII stoljeća primijetio i zabilježio Evlija Čelebija u svojim *Putopisima*. Opisujući Bošnjake, on je, između ostalog, napisao: „*Narod u ovoj zemlji svoja imena izgovara skraćeno, pa umjesto Mehmed kaže Meho, umjesto Ahmed – Ahmo, Šaban – Šabo, Ibrahim – Ibro, Zulfikar – Zuko, Hasan – Haso, Husejn – Huso, Sulejman – Suljo, Ramadan – Ramo, Alija – Aljo.*“¹⁶ Važno je napomenuti da skraćivanje imena nije karakteristično samo za muslimane, već je ta praksa podjednako prisutna i kod pripadnika drugih konfesija u Bosni i Hercegovini.¹⁷ Iako su se islamski učenjaci tome protivili,¹⁸ njihova nastojanja nisu polučila značajniji rezultat, a praksa skraćivanja imena, u većem ili manjem obimu, očuvala se do danas.

Tokom 70-ih i 80-ih godina XX stoljeća kao posljedica dubokih političkih, društvenih i kulturnih promjena iniciranih socijalističkom ideologijom Bošnjaci su se postepeno udaljavali od stoljetne tradicije nadijevajući svojoj djeci imena slavenskog porijekla kao što su: Goran, Jasenko, Srebrenko, Una, Višnja itd. odnosno imena nastala samovoljnim premještanjem glasova nekog orijentalnog imena tako da po formi liče na arapsko, perzijsko ili tursko ime, ali koja po etimologiji i značenju nemaju nikakve veze s tim jezicima poput: Adis, Džermin, Fatmir, Zurahid i sl. Za ovakva imena Ismet Smajlović navodi kako: „(...) ne pripadaju nijednom jeziku jer su samovoljno konstruirana i izmišljena.“¹⁹ Premda su se islamski učenjaci u Bosni i Hercegovini usprotivili ovom trendu, koji se posebno proširio među urbanim muslimanima, nisu postigli značajniji rezultat.²⁰

15 O porijeklu muslimanskih imena u Bosni i Hercegovini napisani su brojni radovi. Vidi, naprimjer, radove Ismeta Smailovića: „Lična imena neorijentalnog porijekla u bosanskohercegovačkih muslimana“, *Vitara jugoslovenska onomastička konferencija* (Skopje, 1977), str. 321-328; „O osobnim imenima slavenskog porijekla u bosanskohercegovačkih Muslimana“, *Filologija*, 8 (1978), str. 283-290.

16 Evlija Čelebi, *Putopis – odlomci o jugoslovenskim zemljama* (Sarajevo: Svjetlost, 1967), str. 116.

17 Općenito o skraćivanju imena u Bosni i Hercegovini vidi: Sulejman Lisičić, *Savremena imena Bošnjaka, Hrvata i Srba* (Maglaj: JU Opća biblioteka, 2006), str. 29-33.

18 Tako naprimjer Zufer Bešlić u *Glasniku IVZ-a* 1945. piše: „Također se preporučuje i skreće pažnja svim džematskim imamima, da ne dozvoljavaju nadievanje skraćenih i donekle izopačenih islamskih imena kao Redžo, Ahmo, Salko, Suljo, Avdo, Zajko, Mujo, Kada, Hafa, Nafa, Iša, Fata, Zulka, Nada itd., nego ta imena imaju glasiti: Redžeb, Ahmed, Salih, Sulejman, Abdulah, Zaim, Mustafa, Kadira, Atifa, Nafia, Aiša, Fatima, Zulejha, Nadija itd.“ Vidi: Zufe, Bešlić, „Ezan i ikamet i njihova upotreba kod nadievanja imena“, *Glasnik IVZ-a*, 1-3 (1945), str. 9.

19 Smailović, „Lična imena neorijentalnog porijekla u bosanskohercegovačkih muslimana“, str. 24.

20 Početkom 70-ih godina XX stoljeća h.fz. Sinanuddin Sokolović i Enver Mulahalilović vodili su javnu raspravu u *Glasniku VIS-a* o spomenutom trendu u nadievanju imena muslimanskoj djeci. Strahujući od potpunog gubljenja vjerskog identiteta kod Bošnjaka koji se javno manifestirao kroz davanja nemuslimanskih imena muslimanskoj djeci, h.fz. Sokolović je ponudio „Abecedni pregled imena“, u koji je uvrstio i neka tradicionalna muslimanska imena neorijentalnog, kao i imena orijentalnog porijekla u skraćenom obliku. Enver Mulahalilović mu je to zamjerio kazavši da mu se „koža ježi“ od nekih imena u Sokolovićevom pregledu. U odgovoru Sokolović mu je napisao: „(...) a ne veli da mu se koža ježi kad čuje imena: Mirna, Bojna, Suzana, Svjetlana, Vesna, Jasna, Jadranka, Snježana, Gorana, Zdravka, Denis, Zoran, Slobodan, Dejan, Goran, Zlatan, Zlatko, Indira itd. – koja neki roditelji-muslimani nadievanju svojoj djeci.“ O ovome vidi: E. M. H., „Razmišljanje o muslimanskim imenima“, *Glasnik VIS-a*, 1-2 (1970), str. 8; Sinanuddin Sokolović, „Malo objašnjenje uz članak 'Razmišljanja o muslimanskim imenima'“, *Glasnik VIS-a*, br. 1-2 (1970), str. 11.

S takvom praksom, ali sa nešto slabijim intenzitetom nastavljeno je do danas. Nakon agresije na Bosnu i Hercegovinu i preživljenog genocida (1992–1995), dakle poslije prijelomnog događaja u njihovoj savremenoj historiji, Bošnjaci su, ponosno ističući pripadnost islamu, svojoj djeci počeli nadijevati imena orijentalnog porijekla, ali sada prema pravilima arapskog ili turskog jezika. Naime, tradicionalna muslimanska imena orijentalnog porijekla bila su prilagođena bosanskom jeziku, pa se tako umjesto imena Alauddin među Bošnjacima raširilo ime Aladin, umjesto imena Rustem – Hrustan, umjesto Lutfija – Lutvija, umjesto Kerim – Ćerim itd.²¹ Danas, međutim, u nastojanju da se imena djece što više približe arapskom izvorniku, ide se čak dotle da se, poštujući striktno pravila arapskog jezika, neka ženska imena poput Merjem, Iman i sl. uopće ne završavaju samoglasnikom *a*, uobičajenim za imena ženskog roda u bosanskom jeziku. Ovakva i slična imena bosanski jezik ne prihvata, pa ostaju nepromjenjiva, što nije uobičajeno za imenice. Također je prisutan trend da se djeci daju imena s udvojenim suglasnikom²² (Ammar) ili vokalom (Imaad). Prisutna su i muška imena koja se, prema pravilima arapskog jezika završavaju na *i* (Sabri, Ali, Hamdi, Zuhi i sl.).²³ U 2017. godini u Staroj Maoči kod Brčkog novorođenoj djeci data su sljedeća imena: Benjamin, Adna, Fatih, Sumeja i Hanna.²⁴

U današnje vrijeme nije zanemariv ni utjecaj sveprisutnih medija, društvenih mreža i izuzetno popularnih turskih TV novela na izbor imena djeteta. Naime, mladim bračnim parovima koji očekujući dijete gledaju neku popularnu TV seriju sviđi se ime nekog muškog ili ženskog lika, prema kojem kasnije nadijevaju ime svom djetetu.²⁵ Slično je i s davanjem imena nekih filmskih, muzičkih, sportskih ili nekih drugih 'zvijezda' poput imena Alen, Mia, Arijana, Lana, Din i sl.²⁶

Ovdje spomenuti trendovi u nadijevanju muslimanskih imena u Bosni i Hercegovini lahko se mogu pratiti kroz tematski bilten *Žene i muškarci u Bosni i Hercegovini*, koji je objavila Agencija za statistiku Bosne i Hercegovine 2018. Prema ovom biltenu prije 1950-ih godina najčešće muslimansko žensko ime u našoj zemlji bilo je Fatima, a muško Ibrahim. Tokom 1950-ih i 1960-ih Fatima je i dalje bilo najčešće žensko muslimansko ime, dok su tada najpopularnija muška imena bila Mirsad i Senad. Naravno, u 1950-im i 1960-im godinama gotovo svi roditelji bili su rođeni prije Drugog svjetskog rata i dramatičnih društveno-političkih promjena koje su uslijedile nakon njega, što znači da su prije rata tradicionalno

21 Ismet Smailović, *Muslimanska imena orijentalnog porijekla u Bosni i Hercegovini*, str. 61-63

22 Arapski *tešdid*.

23 Lisičić, *Savremena imena Bošnjaka, Hrvata i Srba*, 40-41.

24 Elvir Duranović, Intervju s Asmirom Bektićem (Stara Maoča, 14. septembar 2017).

25 Neposredno nakon rata u Bosni i Hercegovini emitirala se izuzetno popularna TV serija *Esmeralda*. Kako ovo ime ima orijentalni prizvuk, asociira na ime *Esma*, brojna muslimanska ženska djeca rođena u periodu emitiranja serije dobila su ime po glavnom liku u seriji.

26 Ajnija Omanić, Mevlida Serdarević, Hajrunisa Čubro, „Nadijevanje imena i promjene prakse u zajednici“, *Takvim za 2014* (2013), 221.

odgojeni roditelji svojoj ženskoj djeci nastavili davati tradicionalna imena, dok su muškoj, što je fenomen koji zavređuje posebnu pažnju, počeli davati moderna i do tada gotovo nepoznata imena među muslimanima Mirsad i Senad.

Roditelji pak rođeni nakon Drugog svjetskog rata, koji su odgajani na tekovinama socijalizma otvorenije kidaju tradicionalne veze, a to su javno pokazivali kroz nadijevanje 'modernih imena'. Najčešće žensko ime tokom 1970-ih i 1980-ih godina bilo je Sanela, pa Alma, dok su kod muškaraca to bila imena Edin i Adnan. Mada imena Edin i Adnan jesu orijentalnog porijekla i imaju lijepo značenje, to nisu bila široko zastupljena tradicionalna muslimanska imena u Bosni i Hercegovini jer se vrlo rijetko mogu naći među ranijim generacijama. Nakon demokratskih promjena i agresije na Bosnu i Hercegovinu tokom 1990-ih i 2000-ih godina najčešća ženska imena su Emina, Lejla, Sara, Ajla i Amina, a muška Haris i Amar.²⁷

Obrezivanje muške djece – *sunetluk*

Obrezivanje muške djece, shodno pravilima hanefijskog mezheba, kojem pripadaju Bošnjaci, jeste *sunnet*, tradicija koja potječe od Božijeg poslanika Ibrahima, a. s.²⁸ Preko Ibrahimovog, a. s., sina Ismaila, a. s., obrezivanje se proširilo među predislamskim Arapima, tako da je Abdulmutallib, djed Allahovog Poslanika, a. s., obrezao svog unuka Muhammeda sedam dana nakon njegovog rođenja.²⁹ Budući da je našem Božijem Poslaniku, a. s., u Kur'anu naređeno da slijedi vjeru Ibrahimovu,³⁰ obrezivanje muške djece, *sunetluk* ili *sunećenje*, postalo je jedan od znakova islama, poput ezana. Neki islamski učenjaci smatraju da obrezivanje predstavlja primordijalni ritualni čin čišćenja i tjelesne inicijacije u islam.³¹ S tim u vezi zanimljivo vjerovanje zabilježili smo u Bosanskoj krajini. Desi se, naime, istina vrlo rijetko, da se dijete rodi obrezano. Za takvo dijete u Krajini se smatra da su ga meleki obrezali. Međutim, roditeljima tog djeteta ipak se savjetuje da djetetu, bez obzira na to što je rođeno obrezano, doktori malo puste krvi s polnog organa, jer se smatra da je sunećenje dio tjelesne inicijacije u islam kao što je učenje *ezana* i *ikameta* novorođenčetu sastavni dio duhovne inicijacije.³²

27 *Žene i muškarci u Bosni i Hercegovini*, tematski bilten (Sarajevo: Agencija za statistiku Bosne i Hercegovine, 2018).

28 O obrezivanju Ibrahima, a. s., vidi: el-Buhari, *Sahihu-l-Buhari – Buharijeva zbirka hadisa*, 2, 949.

29 El-Dževzije, *Ukrasi novorođenčeta*, str. 151.

30 U Kur'anu stoji: *Poslije smo tebi objavili: „Slijedi vjeru Ibrahimovu, vjeru pravu, on nije Allahu druge ravnim smatrao.“* (En-Nahl, 123).

31 Ebu Abdullah Muhammed ibn Ahmed el-Ensari el-Kurtubi, *el-Džami li ahkami-l-Kur'an – Sveobuhvatni tumač kur'anskih poruka* (Sarajevo: Bookline, 2014), 2, 129.

32 Elvir Duranović, Intervju sa Senaidom Harčevićem i Mehmedom Harčevićem, (Mahmića Rijeka, 31. juli 2017).

Obredu obrezivanja djece Antun Hangi posvetio je veliku pažnju. Razlog za to bila je nekadašnja velika popularnost ovog obreda. Krajem XIX stoljeća i ranije bogati Bošnjaci povodom sunetluka organizovali su velika slavlja, višednevne svečanosti i sportska takmičenja.³³

Takvo stanje, uz manje izmjene, potrajalo je do iza Drugog svjetskog rata, kada je nastavljeno s praksom obrezivanja djece, ali se usljed nepovoljnih političkih okolnosti i potiskivanja vjere iz javnog života sunećenje obavljalo i proslavljalo isključivo unutar porodičnog doma. Savjet za narodno zdravlje i socijalnu politiku Narodne Republike Bosne i Hercegovine bio je predložio 1954. godine Izvršnom vijeću NRBiH da sunećenje mogu obavljati samo ljekari, a ne kao što je do tada bio slučaj specijalno obučena lica za to – *berberi*.³⁴ Međutim, budući da je ovaj prijedlog bio nepraktičan i nepovoljan za Bošnjake koji su živjeli u udaljenim selima, Vrhovno islamsko starješinstvo pokrenulo je aktivnosti s ciljem rješavanja ovog problema. Ubrzo nakon toga u „Izvjestaju o radu Vrhovnog islamskog starješinstva za period od 25. novembra 1956. do 15. septembra 1957. godine“ konstatuje se:

Sunećenje se obavlja bez ikakvih smetnji na cijelom području FNRJ na tradicionalan način. Zastoj koji je bio u posljednje dvije godine nastao u vršenju ovog akta na području BiH (zbog toga što je bilo dopušteno da sunećenje mogu vršiti samo ljekari) otpao je, jer je ponovo dopušteno da pored ljekara ovaj akt mogu vršiti i osposobljena lica, *berberi*, kao što je to i ranije bilo.³⁵

Berberi su, dakle, uz određene uslove koji su podrazumijevali dobijanje dozvole od nadležene medicinske ustanove³⁶ i uz saglasnost viših organa Islamske zajednice, nastavili s obrezivanjem djece po kućama uz prigodan vjerski program i porodično slavlje. Takva praksa potrajala je sve do 90-ih godina XX stoljeća.³⁷

33 O tome vidi: Antun Hangi, *Život i običaji muslimana u Bosni i Hercegovini* (Sarajevo, 1907), str. 145-150.

34 „Izvjestaj o radu Vrhovnog islamskog starješinstva u FNRJ u 1955 god. podnijet Vrhovnom vakufskom saboru na zasjedanju od 4. decembra 1955 (za period između dva zasjedanja Vrhovnog vakufskog sabora 17. XI. 1954 do 4. XII. 1955.“, *Glasnik VIS-a*, 11-12 (1955), str. 429.

35 „Izvjestaj o radu Vrhovnog islamskog starješinstva za vremenski period između dva zasjedanja Vrhovnog vakufskog sabora od 25-XI-1956 do 15-IX-1957.“, *Glasnik VIS-a*, 10-12 (Sarajevo, 1957), str. 465.

36 Ministarstvo narodnog zdravlja Kraljevine SHS donijelo je 1923. godine Uredbu po kojoj obrezivanje djece može vršiti samo osoba koja ima dozvolu izdatu od sanitetskih vlasti. Tadašnji *berberi* su, da bi dobili dozvolu za sunećenje, pohađali seminar u trajanju od šest sedmica, koji su organizovali higijenski zavodi u Sarajevu i Skoplju. Sa sličnom praksom nastavljeno je i u socijalističkom periodu. Vidi: Dr. A. B. „Sunet (obrezivanje) muške djece kod muslimana sa higijenskog stanovišta“, *Glasnik VIS-a*, 4-6 (1956), str. 151.

37 Enver Mulahalilović uredno je naveo sve zakonske odredbe kojima se od 1960. do 1976. godine u Bosni i Hercegovini regulisalo pitanje obrezivanja djece. Vidi: Enver Mulahalilović, *Vjerski običaji...*, str. 29-30. Međutim, iako je država podsticala građane da obrezuju djecu u medicinskim ustanovama, ipak su berbe obavljale najveći dio posla.

U današnje vrijeme obrezivanje muške djece obavlja se u specijaliziranim medicinskim ustanovama širom Bosne i Hercegovine. U dogovoreno vrijeme roditelji donesu dijete u zdravstvenu ustanovu i predaju ga medicinskoj sestri, koja ga odnosi u operacionu salu, gdje se obavi obrezivanje. Nekoliko minuta kasnije sestra ili hirurrg iznose uplakano osunečeno dijete i čestitaju roditeljima. Iako su bili dužni uplatiti novac za obrezivanje, roditelji iz zahvalnosti najčešće ponovo daruju hirurga i sestru. Nakon toga vraćaju se kući, gdje rodbinu, komšije i prijatelje obavještavaju o tome da je dijete osunečeno. U većini krajeva Bosne i Hercegovine povodom sunečenja danas se ne organizuju nikakve posebne vjerske svečanosti. Izdvajanjem samog čina obrezivanja djece iz porodične kuće došlo je do ukidanja i običaja povezanih s tim. Međutim, pošto se radi o izuzetno važnom događaju iz životnog ciklusa čovjeka, rodbina, komšije i prijatelji, svako kako mu odgovara, dolaze na sunetluk noseći darove za roditelje i dijete.³⁸

Sklapanje braka

Sklapanje braka ima višestruku svrhu i cilj: njime se postiže produženje ljudske vrste, stvaraju savezi te jača društvena i ekonomska moć porodice i šire zajednice. Da bi brak postigao željeni cilj, Bošnjaci, poštujući vjerske propise, uz građansko obavljaju i šerijatsko vjenčanje, na kojem uče dovu moleći od Boga Njegovu naklonost i blagoslov za mladence. Tokom osmanskog i austrougarskog perioda šerijatska vjenčanja obavljale su kadije u sudovima ili njihovi opunomoćenici imami u seoskim džamijama i porodičnim kućama. Takva situacija potrajala je do marta 1946. godine, kada je donesen Zakon o ukidanju šerijatskih sudova u Bosni i Hercegovini.³⁹ Od tada su svi muslimani, kao i pripadnici drugih konfesija u Bosni i Hercegovini, bili obavezni obaviti građansko vjenčanje pred matičarem u nadležnoj općini.

Prestankom važenja šerijatskog prava u Bosni i Hercegovini, od 1946. godine do danas šerijatsko vjenčanje više nije izazivalo nikakve pravne posljedice, već je svedeno na vjerski obred,⁴⁰ koji su po vjerskom ubjeđenju i dobrovoljnom izboru pojedinaca izvršavali imami u prostorijama Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini ili privatnim kućama. Uz agresivni sekularizam koji se kroz sve pore društvenog života nametao Bošnjacima tokom prvih decenija komunističke vlasti, broj šerijatskih vjenčanja u urbanim sredinama rapidno se smanjivao. O

38 Elvir Duranović, Intervju s Esadom Bajićem (Konjic, 15. august 2017).

39 „Zakon o ukidanju šerijatskih sudova na području BiH“, *Službeni list NR BiH*, 10 (6. mart 1946).

40 Enes Durmišević, „Prestanak važenja šerijatskog prava kao pozitivnog prava 1945. godine u Bosni i Hercegovini“, *Glasnik RIZ-a*, 11-12 (2007), str. 1071-1072.

razmjerama napuštanja prakse šerijatskog vjenčanja dovoljno svjedoče pitanja koja su tokom 60-ih godina XX stoljeća postavljana tadašnjem uredništvu *Glasnika VIS-a*. Naprimjer, čitalac *Glasnika* Rasim Dreković 1966. godine konstatuje da oko 95% muslimana u Tutinu, Srbija, poslije registracije braka u matičnom uredu ne odlazi imam radi obavljanja vjerskog braka,⁴¹ dok Agan-ef. Jakupović iz Banjaluke 1968. navodi da je vjenčanje po islamskim propisima „umrlo“ i apeluje na uredništvo *Glasnika* da češće aktualizira ovo pitanje.⁴² U jednom od odgovora na postavljeno pitanje Husein Đozo i sam tvrdi da je 1967. godine, dakle nepunih dvanaest godina iza Drugog svjetskog rata u Sarajevu, u kojem je tada živjelo oko 100 000 muslimana zvanično obavljeno samo 36 šerijatskih vjenčanja.⁴³ Naravno, šerijatskih vjenčanja obavljenih po porodičnim kućama bilo je mnogo više, ali i ovaj podatak dovoljno ilustruje opseg izopćavanja vjere iz javnog života u prvim decenijama komunističke vlasti.

Statutom Vrhovnog islamskog starješinstva iz 1956. godine bilo je predviđeno da šerijatska vjenčanja, nakon predloženog dokaza o obavljenom građanskom vjenčanju, vrše i evidentiraju džematski imami, da bi ta obaveza donošenjem Pravilnika o organizaciji i radu odbora Islamske zajednice čl. 21 s džematskog imama prešla na vjersko-prosvjetnog referenata.⁴⁴ Istina, vjersko-prosvjetni referenti vršili su šerijatska vjenčanja u službenim prostorijama odborā Islamske zajednice, ali su džematskim imamima odobravali da obavljaju vjenčanja po svojim džematima, o čemu su vodili lični registar. Do agresije na Bosnu i Hercegovinu po selima se šerijatsko vjenčanje obično obavljalo u porodičnoj kući iste noći kada se priređivao i svadbeni pir ili večera, na koju bi se pozivali rodbina, komšije i prijatelji. Interesantno je da šerijatska vjenčanja nisu bila javna. Nakon svečane večere imam bi s mladencima i dva muška svjedoka odlazio u drugu praznu prostoriju u kući, gdje bi se obavljalo šerijatsko vjenčanje, poslije kojeg bi se ponovo vraćali u glavnu prostoriju i tu bi se učila dova za sretan i skladan brak.⁴⁵ Nije bio rijedak slučaj, posebno u urbanim sredinama, da mladenci kriju da su uopće i obavili vjenčanje pred imamom.⁴⁶

Od 90-ih godina XX stoljeća do danas šerijatska vjenčanja ponovo su postala važan segment vjerske prakse u tradiciji Bošnjaka. Iako su odgovorni u Islamskoj zajednici potencirali formalno-pravno izjednačavanje šerijatskog vjenčanja s

41 „Pitanja čitalaca i naši odgovori“, *Glasnik VIS-a*, 9-10 (1966), str. 442.

42 „Pitanja čitalaca i naši odgovori“, *Glasnik VIS-a*, 11-12 (1968), str. 506-507.

43 „Pitanja čitalaca i naši odgovori“, *Glasnik VIS-a*, 1-2 (1967), str. 42.

44 „Pravilnik o organizaciji i radu odbora Islamske zajednice“, *Zbirka propisa Islamske zajednice i državnih propisa koji se primjenjuju u radu Islamske zajednice* (Sarajevo: Starješinstvo Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, 1982), čl. 21, str. 168.

45 D. H., „Šerijatska vjenčanja“, *Preporod*, 6-7 (15. 3. 1984), str. 11.

46 Elvir Duranović, Intervju s Abdulmalikom Abdibegovićem (Prusac, 11. maj 2017).

građanskim,⁴⁷ to se nije desilo. Usvajanjem Porodičnog zakona Federacije Bosne i Hercegovine 2005. godine čl. 6.3 preuzete su odredbe ranijeg Zakona, prema kojem bračni partneri mogu obaviti vjersko vjenčanje tek nakon sklopljenog braka pred matičarem.⁴⁸ Imajući u vidu da su samo bračni partneri koji se vjenčaju građanski obuhvaćeni Zakonom, Islamska zajednica insistira na tome da se šerijatsko vjenčanje obavlja tek nakon sklopljenog braka pred matičarem, odnosno da su oba vjenčanja potrebna za ostvarivanje punih državnih i vjerskih prava Bošnjaka. Na pitanje: Da li je valjan brak ako se obavi samo šerijatsko vjenčanje i da li se čini grijeh prema Uzvišenom Bogu ako se ne obavi vjenčanje pred matičarem?, fetva-i emin dr. Enes Ljevaković odgovorio je:

Kao građani ove države trebamo poštovati njene zakone koji nisu u suprotnosti sa intencijama šerijata, a u zakonu je predviđen obavezan građanski brak. Kao muslimani dužni smo poštovati i primjenjivati islamske propise o braku, a oni predviđaju sklapanja braka kada se ispune predviđeni uvjeti i procedura, tj. šerijatsku formu braka. Nema nikakvih razloga da se ne ispoštuju obje forme i procedure, jer je to moguće, a i neophodna je pretpostavka stabilne bračne zajednice u kojoj će prava i obaveze biti osigurani i zakonskom i vjerskom sankcijom. Država ne priznaje brak koji nije sklopljen na zakonom predviđen način, a šerijat ne priznaje brak koji ne ispunjava šerijatske uvjete. Ispunjenje jedne forme ne odmjenjuje onu drugu. U pitanju su forme koje imaju svoje specifičnosti i ne poklapaju se u svim detaljima i propisima. Zato zanemarivanje bilo koje od dvije spomenute forme smatramo neispravnim postupkom iza koga obično stoje sumnjivi i neprihvatljivi motivi i izgovori. Dakle, u našim uslovima treba ispuniti obje forme braka: i građansku i šerijatsku.⁴⁹

Šerijatska vjenčanja danas se u Bosni i Hercegovini obavljaju u džamijama, službenim prostorijama Islamske zajednice, porodičnim kućama, restoranima, svadbenim salonima i sl. Iako je Allahov Poslanik, a. s., preporučio da se vjenčanje obavi u džamiji, islamski učenjaci ne insistiraju na tome. naprimjer, u Sarajevu se vjenčanja najčešće obavljaju u Istiklal-džamiji i Hadžijskoj džamiji, a onima koji to žele omogućava se da im imam koji će obaviti vjenčanje dođe u porodičnu kuću ili restoran.⁵⁰ S druge strane, u Bugojnu se vjenčanja uglavnom obavljaju u svadbenom salonu unutar administrativne zgrade Medžlisa Islamske zajednice Bugojno uz mogućnost da se, po želji mladenaca, vjenčanje obavi u džamiji ili nekom drugom mjestu. Prema Pravilniku o imamima čl. 48 šerijatska vjenčanja

47 Vidi, naprimjer, Dževad Hodžić, „O šerijatskim vjenčanjima koja to nisu“, *Preporod*, 2/604 (15. 1. 1997), str. 12.

48 „Porodični zakon Federacije Bosne i Hercegovine“, *Službene novine Federacije BiH*, 35:05 (Sarajevo, 2005), čl. 6.3.

49 „Pitanja i odgovori“, *Preporod*, 20:862 (15. 1. 2007), str. 13.

50 Elvir Duranović, Intervju s Elvedinom Klisurom (Sarajevo, 6. novembar 2017).

u pravilu obavljaju glavni imami, koji shodno čl. 50 ovlaštenje za to mogu preneti na imama u džematu.⁵¹ O nekadašnjim narodnim vjerovanjima, običajima i vjerskoj tradiciji povezanoj sa šerijatskim vjenčanjima u Bosni i Hercegovini zanimljive radove napisali su Antun Hangi,⁵² Vedada Hadžimešić,⁵³ Ahmed Aličić,⁵⁴ Faik Bahtić,⁵⁵ Muhamed Fejzi-beg Kulinović,⁵⁶ Enver Mulahalilović⁵⁷ i dr.

U današnje vrijeme, kada se momak i djevojka u Sarajevu odluče šerijatski vjenčati, prvo će otići u nadležnu općinu i tu odrediti termin vjenčanja pred matičarem, nakon čega im službenik u matičnom uredu izdaje potvrdu o zakazanom vjenčanju. Potom budući mladenci odlaze u Medžlis IZ Sarajevo gdje, uz predočavanje potvrde o zakazanom građanskom vjenčanju, dogovaraju termin i mjesto šerijatskog vjenčanja.

Ako se vjenčanje obavlja u Istiklal ili Hadžijskoj džamiji, svi prisutni moraju biti odjeveni prema islamskim propisima. Neposredno pred šerijatsko vjenčanje u dvorištu Hadžijske džamije okupljaju se mladenci, njihovi svjedoci i dio svatova koji želi prisustvovati obredu. Imam potom poziva sve prisutne da uđu u džamiju. U Blagaju, kod Mostara mlada i mladoženja u džamiju ulaze praćeni tekbirima.⁵⁸ Imam rasporedi mladence tako da ispred njega, u centralnom dijelu džamije, sjede mladoženja i mlada. Desno od mladoženje sjede njegov svjedok ili svjedoci, a lijevo od mlade njen svjedok ili svjedoci. Ostali svatovi sjedaju iza njih. Imam zatim prouči E'uzu i Bismillu, zahvali Dragom Bogu, donese salavat na Allahovog Poslanika, a. s., a zatim održi kratko predavanje s fokusom na važnost braka i porodičnog života. Nakon toga imam podsjeti prisutne da je razlog njihovog okupljanja u džamiji sklapanje šerijatskog braka među mladencima. Zatim imam utvrđuje da li su svjedoci prisutni i identifikuje ih. Iako su ranije svjedoci bili isključivo muškarci, u današnje vrijeme, prema propisima hanefijske pravne škole, najčešće su svjedoci jedan muškarac i dvije žene. Imam potom provjerava da li postoje ikakve šerijatske zapreke za sklapanje braka i pita mladence da li su se dogovorili o iznosu vjenčanog dara (mehr)⁵⁹. Posljednjih desetak godina u Bosni i Hercegovini je popularno da mlada kao mehr zahtijeva novčani iznos u

51 „Pravilnik o imamima“, *Glasnik RIZ-a*, 5-6 (2008), str. 48-51.

52 Antun Hangi, *Život i običaji muslimana u Bosni i Hercegovini* (Sarajevo, 1907).

53 Vedada Hadžimešić, „Svadbena i njima prethodeći običaji muslimana u BiH“, *Preporod*, 12-19 (1988), str. 6.

54 Ahmed Aličić, „O bajanju kod muslimanskog ženskinja u Bosni“, *Novi Behar*, 19-20 (1939-1940), str. 286-288.

55 Faik Bahtić, „Ženidbeni običaji kod muslimana na selu“, *Novi Behar*, 20-21 (1938-1939), str. 248-251.

56 Muhamed Fejzi beg Kulinović, „Muhamedanska ženidba u Bosni“, *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, sv. IV (Zagreb: 1899), str. 127-131.

57 Mulahalilović, *Vjerski običaji Muslimana/Bošnjaka*, str. 93-108.

58 Tokom 2017. godine autor je obavio terensko istraživanje o šerijatskim vjenčanjima u više gradova u Bosni i Hercegovini. Svi ispitanici potvrdili su da je najčešći mehr u iznosu cijene odlaska na hadž (op. autor).

59 O zaprekama za sklapanje šerijatskog braka i mehru (vjenčanom daru) vidi: Mehmed Begović, *Šerijatsko bračno pravo* (Beograd: Geca, 1936).

visini cijene odlaska na hadž.⁶⁰ Pošto se utvrde sve potrebne pojedinosti, budući da nije vjerskim propisima posebno naglašeno, imam mladu naglas pita: „Da li ti (spomene ime), kćerko tog i te, uz mehr u iznosu cijene odlaska na hadž, u ime Boga, uzimaš za svog zakonitog muža (spomene ime), sina tog i te, obećavajući da ćeš ga poštovati, cijeniti, voljeti i čuvati njegovu čast i imovinu?“ Mlada glasno, tako da je svjedoci i prisutni čuju, odgovara: „Da.“ U nekim mjestima u Bosni i Hercegovini imam isto pitanje postavlja tri puta, a mlada tri puta glasno odgovara na njega. Iza toga imam isto pitanje postavlja mladoženji. Kada i od njega dobije potvrđan odgovor, imam svečano naglašava: „U ime Allaha, slijedeći sunnet Allahovog Poslanika, a. s., proglašavam brak između Esme i Faruka sklopljenim. Neka vam Uzvišeni Allah podari da se smirite jedno uz drugo i da među vama vlada ljubav i milost.“ Nakon proglašenja braka sklopljenim imam poziva mladence i svjedoke da se potpišu u Matičnu knjigu vjenčanih, koja se vodi u svim medžlisima u Bosni i Hercegovini. Dok se mladenci potpisuju, prisutni tiho uče tekbire veličajući Dragog Boga. Nakon toga imam prouči odlomak iz Kur’ana i dovu, čime se obred sklapanja šerijatskog braka završava.⁶¹ Zatim slijedi čestitanje i darivanje mlade, najčešće u nakitu. Zavisno od medžlisa do medžlisa, imam mladencima poklanja Kur’an da im bude vodič u budućem zajedničkom životu, ili neku prigodnu vjersku knjigu.⁶² U većim gradovima u Bosni i Hercegovini danas je uobičajeno da se nakon obavljenog građanskog i šerijatskog vjenčanja slavlje nastavlja po restoranima i svadbenim salonima. Ovakva praksa sve više uzima maha i u ruralnim krajevima.⁶³ Nekoliko dana nakon šerijatskog vjenčanja uobičajeno je da imućniji mladenci odlaze na bračno putovanje.

Smrt

Ranije smo napomenuli da nema razlike među muslimanima i pripadnicima drugih konfesija u Bosni i Hercegovini u vezi sa zdravstvenim osiguranjem i liječenjem. Shodno učenju islama, veliko je dobročinstvo posjetiti bolesnika, a posebno bolesnika na samrti. U skladu s tim, među muslimanima u Bosni i Hercegovini raširen je običaj posjećivanja bolesnih prijatelja, komšija i rodbine.⁶⁴

60 Elvir Duranović, Intervju s Hišamom Hafizovićem (Blagaj, 29. augusta 2017).

61 O proceduri za sklapanje šerijatskog braka vidi: Ifet Mustafić, „Šeri’atsko vjenčanje Nikah“, *Preporod*, 13-14:662/663 (1. 7. 1999), str. 28-29.

62 U Mostaru se mladencima nakon šerijatskog vjenčanja daruje Kur’an, a u Konjicu, recimo, knjiga *Bračni život*. (Elvir Duranović, Intervju sa Šefik-ef Čavčićem [Mostar, 30. august 2017] i Elvir Duranović, Intervju s Esadom Bajićem [Konjic, 28. august 2017]).

63 Elvir Duranović, Intervju s Hišamom Hafizovićem (Blagaj, 29. augusta 2017).

64 Sinanuddin Sokolović, *Islamski propisi o čuvanju zdravlja, posjeti bolesnika i sabrani umrlih*, (Sarajevo, 1972), str. 19-23.

Kada musliman ili muslimanska umru u bolnici ili nekoj drugoj medicinskoj ustanovi, ljekari konstatuju smrt, a zatim se tijelo umrle osobe prenese u bolničku mrtvačnicu. Slično se postupa ako smrt nastupi kao posljedica nesrećenog slučaja. Ako, pak, musliman ili muslimanka umru u svojoj kući ili stanu, članovi porodice dužni su pozvati ljekara, koji će konstatovati smrt.⁶⁵ Naprimjer, u gradskim sredinama u Bosni i Hercegovini članovi porodice obavijestit će pogrebno preduzeće, koje će doći po tijelo i prevesti ga u gasulhanu.⁶⁶ Na isti način postupit će se i s tijelom iz mrtvačnice.⁶⁷

Danas se u gotovo svakom džematu u Bosni i Hercegovini nalaze savremeno opremljene gasulhane, u kojima se umrle osobe obredno kupaju i oblače u ćefine, posmrtna haljine sastavljene od triju bijelih platana. Umrlo osobu muškog spola kupaju i opremaju muškarci, a umrlu žensku osobu žene. Ranije su umrle osobe uz imama najčešće opremali članovi uže porodice. U današnje vrijeme u većini slučajeva to čine samo imami ili profesionalni gasali, osobe specijalizirane za tu djelatnost.⁶⁸ Nakon opremanja umrle osobe, članovi porodice daruju osobe koje su to učinile.⁶⁹

Pošto se umrla osoba ogasuli i pripremi, stavlja se na tabut, koji se prekriva bijelim platnom. U zadnje vrijeme na prostoru sjeveroistočne Bosne i Mostara sve više muslimana zahtijeva da se njihovi najbliži ukopaju u sanducima, koji se od mrtvačkih sanduka u kojima se ukopavaju pripadnici drugih konfesija razlikuju samo u nijansama.⁷⁰ Položena na tabut ili u sanduku umrla osoba se iznosi pred imama i džemat, koji joj klanjaju dženazu.

Iako nema vjerskih zabrana za to, žene u Bosni i Hercegovini tradicionalno ne prisustvuju dženazama.⁷¹ Zavisno od mjesta do mjesta dženaze se klanjaju pored džamija ili na mezarima. Neposredno pred klanjanje dženaze imam se kratko obrati prisutnima ukazujući na neminovnost smrti i potrebu da se vjernici za nju pripremaju. Budući da dženaza nije svakodnevna molitva, u nekim mjestima u Bosni i Hercegovini prije namaza imam objašnjava način klanjanja dženaze.⁷² Zatim imam glasno kaže za osobu kojeg spola će se klanjati dženaza kako bi

65 Vidi: „Pravilnik o obaveznom pregledu umrlih i utvrđivanju uzorka smrti“, *Zbirka propisa Islamske zajednice i državnih propisa koji se primjenjuju u radu Islamske zajednice* (Sarajevo: Starješinstvo Islamske zajednice, 1982), str. 313-319.

66 *Gasulhana* – posebna prostorija ili zgrada u kojoj se mrtvaci obredno kupaju pred dženazu (sahranu). Vidi: Škaljić, *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*, 290.

67 Elvir Duranović, Intervju sa Suljom Čakićem, osobom zaduženom za pogrebnu djelatnost na nivou Medžlisa IZ Bugojno (Bugojno, 23. jula 2017).

68 Duranović, Intervju sa Suljom Čakićem, osobom zaduženom za pogrebnu djelatnost na nivou Medžlisa IZ Bugojno.

69 Elvir Duranović, Intervju s Asmirom Bekrićem (Stara Maoča, 12. august 2017).

70 Elvir Duranović, Intervju s Ibrahimom Softićem (Dobrnja, Tuzla, 14. august 2017).

71 Vidi fetvu fetve-i emina dr. Enesa Ljevakovića o prisustvu žena na dženazi, dostupno na: http://www.islamskazajednica.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=1378:rene-i-klanjanje-dfenaze-namaza (pristupljeno 28. marta 2019).

72 Sokolović, *Islamski propisi o čuvanju zdravlja, posjeti bolesnika i sahrani umrlih*, str. 42.

prisutni mogli donijeti valjan nijet, ili imam naglas izgovori nijet dok prisutni ponavljaju za njim, a potom se klanja džezaza-namaz. Iza namaza imam se ponovo okrene prema džematlijama, zahvali im na prisustvu i pozove ih da se, ukoliko je umrla osoba ostala nekome nešto dužna, obrate njenim nasljednicima kako bi namirili dug.⁷³ Nakon toga imam pita prisutne da li će umrloj osobi halaliti (oprostiti) eventualne međuljudske nesuglasice, poneku grubu riječ i sl. Kada prisutni halale umrloj osobi i imam joj naglas halali, nosi se do mezara.⁷⁴

Umrlo osobu u mezar spuštaju najbliži članovi porodice. Pošto se spusti u mezar, iskusniji član porodice ostane u mezaru da postavi daske iznad umrle osobe, koje će njeno tijelo zaštititi od zemlje kojom se mezar zakopava. Prvih nekoliko grumenova zemlje prilikom zakopavanja mezara baca imam učeći ajet iz Kur'ana: *Od nje (zemlje) vas stvaramo, u nju ćemo vas vratiti, i iz nje ćemo vas ponovo oživjeti.*⁷⁵ Nakon toga prisutni, jer se to smatra velikim sevapom, nastoje baciti nešto zemlje na mezar.⁷⁶ U Mostaru i drugim gradovima u Hercegovini u posljednje vrijeme sve više je prisutna praksa da se od mezara napravi grobnica na način da se grob iznutra betonira, a pripreme se i betonske ploče koje se, pošto se umrla osoba stavi u grob, postave iznad groba i zaliju betonom.⁷⁷ Poslije džezaze imam prouči nekoliko odlomaka iz Kur'ana i dovu za umrlu osobu, čime se obredi oko džezaze završavaju.

Zaključak

Bošnjaci su evropski narod koji je od polovine XV do kraja XIX stoljeća živio unutar Osmanske države i orijentalno-islamske kulturne zone. Nakon austrougarske okupacije Bosne i Hercegovine, 1878. godine do danas Bošnjaci se nalaze pred velikim izazovom usklađivanja svog vjerskog života s vrijednostima evropske kulture i civilizacije. U ovom radu smo, samo na primjerima običaja životnog ciklusa, pokazali koliko su muslimani u našoj zemlji uspjeli u tome. S jedne strane Bošnjaci su sačuvali svoju religiju islam, dok su, s druge strane, postepeno počeli prihvatili evropske vrijednosti.

Vidjeli smo da brigu o zdravlju trudne muslimanke i njenom nerođenom djetetu u Bosni i Hercegovini vode savremeno opremljene medicinske ustanove, koje se ni po čemu ne razlikuju od sličnih u Evropi. Isto je i s rođenjem djeteta. Danas se muslimanska djeca u Bosni i Hercegovini rađaju uz nadzor ljekara u

73 Elvir Duranović, Intervju sa Suljom Čakićem (Bugojno, 23. jula 2017).

74 Elvir Duranović, Intervju sa Suljom Čakićem (Bugojno, 23. jula 2017).

75 Tā Hā, 55.

76 Elvir Duranović, Intervju sa Suljom Čakićem (Bugojno, 23. jula 2017).

77 Elvir Duranović, Intervju sa Šefik-ef Čavčićem (Mostar, 30. august 2017).

porodilištima, nakon čega roditelji, poštujući preporuke svoje religije, njeguju vjerske običaje s ciljem zazivanja Božije naklonosti za dobrobit majke, djeteta i cijele porodice. Obrezivanje muške djece, za razliku od nekadašnjih vremena, muslimani danas obavljaju u specijaliziranim medicinskim ustanovama, čime je ova stoljetna vjerska tradicija dobila novo, savremeno ruho.

Zapadni utjecaji mogu se prepoznati i u običajima prilikom sklapanja braka, među kojima su najizraženiji organiziranje svadbenog veselja po restoranima, hotelima i salonima te odlazak na bračno putovanje.

Budući da nema jasnih vjerskih zabrana o pojedinim posmrtnim običajima, naprimjer o sahranjivanju u sanduku kao što je običaj na Zapadu, takva praksa zaživjela je posljednjih nekoliko decenija i među muslimanima. Ovakih je primjera mnogo i njihovo nabiranje prevazilazi obim ovog rada.

Živeći stoljećima unutar osmanske kulturne zone Bošnjaci su prihvatili orijentalno-islamsku kulturu. Čini se da su tokom stoljeća i pol života unutar evropske kulturne zone Bošnjaci počeli stvarati i njegovati zapadno-islamsku kulturu.

Literatura

- Aličić, Ahmed, „O bajanju kod muslimanskog ženskinja u Bosni“, *Novi Behar* 19-20 (Sarajevo, 1939–1940).
- Bahtić, Faik, „Ženidbeni običaji kod muslimana na selu“, *Novi Behar* 20-21 (Sarajevo, 1938–1939).
- Begović, Mehmed, *Šerijatsko bračno pravo* (Beograd: Geca, 1936).
- Bešlić, Zufer, „Ezan i ikamet i njihova upotreba kod nadievanja imena“, *Glasnik IVZ-a*, 1–3 (Sarajevo, 1945).
- Čelebi, Evlija, *Putopis – odlomci o jugoslovenskim zemljama* (Svjetlost: Sarajevo, 1967).
- Dr. A. B., „Sunet (obrezivanje) muške djece kod muslimana sa higijenskog stanovišta“, *Glasnik VIS-a*, 4–6 (Sarajevo, 1956).
- Duranović, Elvir, *Elementi staroslavenske tradicije u kulturi Bošnjaka* (Bugojno, 2011).
- D. H., „Šerijatska vjenčanja“, *Preporod*, 6–7 (Sarajevo, 1984).
- Durmišević, Enes, „Prestanak važenja šerijatskog prava kao pozitivnog prava 1945. godine u Bosni i Hercegovini“, *Glasnik RIZ-a*, 11–12 (Sarajevo, 2007).
- El-Buhari, Muhammed b. Ismail, *Sabihu-l-Buhari – Buharijeva zbirka hadisa* (Sarajevo: Visoki saudijski komitet za pomoć Bosni i Hercegovini, 2008).
- El-Dževzije, Ibn Kajjim, *Ukrasi novorođenčeta* (Sarajevo: Bookline, 2006).
- El-Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed ibn Ahmed el-Ensari, *el-Džami li ahkami-l-Kur'an – Sveobuhvatni tumač kur'anskih poruka* (Sarajevo: Bookline, 2014).
- Hangi, Antun, *Život i običaji muslimana u Bosni i Hercegovini* (Sarajevo, 1907).
- Hadžimešić, Vedada, „Svadbeni i njima prethodeći običaji muslimana u BiH“, *Preporod*, 12–19 (Sarajevo, 1988).

- Hodžić, Dževad, „O šerijatskim vjenčanjima koja to nisu“, *Preporod*, 2/604 (Sarajevo, 1997).
- „Izvještaj o radu Vrhovnog islamskog starješinstva u FNRJ u 1955 god. podnijet Vrhovnom vakufskom saboru na zasjedanju od 4 decembra 1955 (za period između dva zasjedanja Vrhovnog vakufskog sabora 17. XI. 1954 do 4. XII. 1955.“, *Glasnik VTS-a*, br. 11–12 (Sarajevo, 1955).
- „Izvještaj o radu Vrhovnog islamskog starješinstva za vremenski period između dva zasjedanja Vrhovnog vakufskog sabora od 25-XI-1956 do 15-IX-1957.“, *Glasnik VIS-a*, 10–12 (Sarajevo, 1957).
- Kulinović, Muhamed Fejzi beg, „Muhamedanska ženidba u Bosni“, *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, sv. IV (Zagreb, 1899).
- Lisičić, Sulejman, *Savremena imena Bošnjaka, Hrvata i Srba* (Maglaj: JU Opća biblioteka, 2006).
- E. M. H., „Razmišljanje o muslimanskim imenima“, *Glasnik VIS-a*, 1–2 (Sarajevo, 1970).
- Mulahalilović, Enver, *Vjerski običaji Muslimana/Bošnjaka* (Sarajevo: El-Kalem, 2013).
- Mustafić, Ifet, „Šerijatsko vjenčanje Nikah“, *Preporod*, 13–14 (Sarajevo, 1999).
- Omanić, Ajnija, Mevlida Serdarević i Hajrunisa Čubro, „Nadijevanje imena i promjene prakse u zajednici“, *Takvim za 2014.* (Sarajevo: 2013).
- „Pitanja čitalaca i naši odgovori“, *Glasnik VIS-a*, 9–10 (Sarajevo, 1966).
- „Pitanja čitalaca i naši odgovori“, *Glasnik VIS-a*, 1–2 (Sarajevo, 1967).
- „Pitanja čitalaca i naši odgovori“, *Glasnik VIS-a*, 11–12 (Sarajevo, 1968).
- „Pitanja i odgovori“, *Preporod*, 20/862 (Sarajevo, 2007).
- „Porodični zakon Federacije Bosne i Hercegovine“, *Službene novine Federacije BiH*, 35/05 (Sarajevo, 2005).
- „Pravilnik o imamima“, *Glasnik RIZ-a*, 5–6 (Sarajevo, 2008).
- „Pravilnik o obaveznom pregledu umrlih i utvrđivanju uzorka smrti“, u *Zbirka propisa Islamske zajednice i državnih propisa koji se primjenjuju u radu Islamske zajednice* (Sarajevo: Starješinstvo Islamske zajednice, 1982).
- „Pravilnik o organizaciji i radu odbora Islamske zajednice“, *Zbirka propisa Islamske zajednice i državnih propisa koji se primjenjuju u radu Islamske zajednice* (Sarajevo: Starješinstvo Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, 1982).
- Sedić, Fuad, *Ogranci imana* (Novi Pazar: El-Kelime, 2008).
- Smailović, Ismet, „Lična imena neorijentalnog porijekla u bosanskohercegovačkih muslimana“, u *Vtora jugoslovenska onomastička konferencija* (Skopje, 1977), str. 321–328.
- Smailović, Ismet, „O osobnim imenima slavenskog porijekla u bosanskohercegovačkih Muslimana“, *Filologija*, 8 (1978), str. 283–290.
- Sokolović, Sinanuddin, *Islamski propisi o čuvanju zdravlja, posjeti bolesnika i sahrani umrlih* (Sarajevo, 1972).
- Sokolović, Sinanuddin, „Malo objašnjenje uz članak 'Razmišljanja o muslimanskim imenima'“, *Glasnik VIS-a*, 1–2 (Sarajevo, 1970).
- Spahić, Ismet, „Evo čovjeka“, *Preporod*, br. 23/415 (Sarajevo, 1987).
- Škaljić, Abdulah, *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku* (Sarajevo: Svjetlost, 1966).
- „Zakon o ličnom imenu“, *Službene novine Federacije BiH*, 7/12 (Sarajevo, 2012).
- „Zakon o zdravstvenoj zaštiti“, *Službene novine Federacije BiH*, 46/10 (Sarajevo, 2010).
- „Zakon o ukidanju šerijatskih sudova na području BiH“, *Službeni list NRBiH*, 10 (6. mart 1946).
- Žene i muškarci u Bosni i Hercegovini*, tematski bilten (Sarajevo: Agencija za statistiku Bosne i Hercegovine, 2018).

A Review of Bosniak religious customs related to the lifecycle

Abstract

Početakom 90-ih godina XX stoljeća u Bosni i Hercegovini se desio niz događaja koji su ostavili nesumnjivi trag na bosansko-hercegovačko društvo u cjelini i u značajnoj mjeri doveli do diskontinuiteta u narodnim i vjerskim običajima. Od tog vremena do danas, usljed otvorenosti društva, Bošnjaci su izloženi različitim vjerskim i kulturnim utjecajima sa Istoka i sa Zapada. Očuvanje kontinuiteta u vjerskim običajima Bošnjaka u takvoj situaciji postalo je izuzetno teško. Cilj ovog rada je pokazati na koji način se prelamanje interkulturalnih i međumuslimanskih utjecaja u Bosni i Hercegovini odrazilo na vjerske običaje Bošnjaka. S tim u vezi autor je predstavio dio vjerskih običaja iz životnog ciklusa Bošnjaka: rođenje djeteta, ženidba i smrt koji pokazuju da Bošnjaci čvrsto čuvaju propise islama uz postepeno usvajanje zapadnjačkih dostignuća i kulturnih vrijednosti.

The series of events in Bosnia and Herzegovina during the early 1990s had an undeniable impact on society and contributed significantly to rupturing the continuity of popular and religious customs. In the meantime, social openness means that Bosniaks are increasingly exposed to religious and cultural influences from both the East and West. This situation has made it exceptionally difficult to preserve the continuity of Bosniak religious customs. The aim of this paper is to demonstrate how the refraction of intercultural and inter-muslim influences in Bosnia and Herzegovina is reflected in Bosniak religious customs. The author therefore examines a selection of Bosniak religious customs related to the lifecycle: the birth of a child, marriage, and death, all of which show Bosniaks cleaving strongly to the regulations of Islam, with a gradual adoption of Western attainments and cultural values.

Key words: Bosniaks, religious customs, tradition, birth of a child, circumcision, godparenthood, sharia wedding, funeral

CONTEXT

Prijevod / Translations

Umjerenost u grčkoj i islamskoj tradiciji i etika vrline Kur'ana

M. Ashraf Adeel*

Sažetak

Ovaj članak razmatra neke od najistaknutijih analiza koncepta *vesatijja* (umjerenost) u drevnim grčkim i islamskim tradicijama i iznosi savremeni pogled na to pitanje. Grčka etika igrala je veliku ulogu u oblikovanju etičkih pogleda muslimanskih filozofa i teologa i stoga ovaj članak počinje pregledom preporoda savremene zapadne etike vrlina, u mnogo čemu jednog produžetka platonsko-aristotelovske etike, a zatim se kratko osvrće na mjesto umjerenosti ili uzdržljivosti u platonsko-aristotelovskoj etici. Zatim slijedi izlaganje stavova Ibn Miskavejha i el-Gazalija, što je poslužilo kao pozadina da se sugeriše oživljavanje kur'anske etike vrline. Nakon što je iznesena njegova osnova za etiku vrline, ukratko se raspravlja o kur'anskom pogledu na vrlinu *vesatijja* i ukratko je predstavlja njegov stav o prirodi ove vrline s obzirom na pojedinca i zajednicu.

* M. Ashraf Adeel, „Moderation in Greek and Islamic Traditions, and a Virtue Ethics of the Qur'an“, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, (Herndon, VA: IIIT, 2015), Vol. 32, No. 3, 1-28. Prijevod: Merjema Karić. M. Ashraf Adeel je šef katedre i vanredni profesor filozofije na Kutztown University of Pennsylvania, Kutztown, PA. Diplomirao i magistrirao na Univerzitetu u Pešavaru (Pakistan), a doktorirao na Univerzitetu Havaji. Njegova filozofska interesovanja uključuju savremenu filozofiju jezika i nauke kao i moderno islamsko mišljenje. Predaje simboličku logiku, uvod u kritičko mišljenje, uvod u logiku, filozofiju jezika, historiju naučnih ideja, američku filozofiju, tumačenje Kur'ana i modernu filozofiju.

Uvod

Živimo u teškim vremenima. Svijet općenito, a posebno muslimanski svijet, treba da budu utemeljeni na etičkoj mudrosti vjekova kako bi sobom upravljali kroz savremene političke preokrete. S obzirom na to da je čovječanstvo pogođeno različitim ekstremističkim idejama i ideologijama, vrlo je važno da istražimo naše etičke dokumente kako bismo postigli osjećaj ravnoteže u našem životu.

Stoga, kur'anski koncept *vesatijja* treba istražiti pažljivo, iz različitih uglova i disciplinarnih perspektiva na sveobuhvatnom filozofskom nivou. Ovaj esej nastoji doprinijeti onome što u ovoj oblasti rade i muslimanski i nemuslimanski učenjaci, sagledavanjem nekih istaknutih analiza ovog konkretnog koncepta u drevnim grčkim i islamskim tradicijama, a zatim ih koristeći za razvoj savremenog pogleda o ovom pitanju.

Grčka etika igrala je ogromnu ulogu u oblikovanju etičkih pogleda muslimanskih filozofa i teologa i zbog toga ovaj članak započinje osvrtom na oživljavanje savremene zapadne etike vrlina, koja je u mnogo čemu jedan produžetak platonsko-aristotelovske etike. Potom se ukratko razmatra mjesto umjerenosti ili uzdržljivosti u ovoj struji grčke etike, kako bi se postavio temelj za objašnjenje stavova Ibn Miskavejha i el-Gazalija. Zatim se ova rasprava koristi kao okvir prijedloga za oživljavanje kur'anske vrline etike. Nakon što je zacrtana osnova za to, ukratko se govori o vrlini *vesatijja* ili umjerenosti, koja se pojavljuje u kur'anskim ajetima. Također je predstavljen kur'anski pogled na prirodu ove vrline kad je postrijedi pojedinac i zajednica.

Savremeni preporod etike vrline na Zapadu

Trenutno postoje tri glavna pristupa u etičkoj filozofiji: kantijanizam, utilitarizam i etika vrline. Prva dva pristupa dominantna su u zapadnoj etičkoj filozofiji još od doba prosvetiteljstva.² Oba pristupa nastoje razumjeti etička pitanja u smislu razumijevanja karakteristika ljudskih djela. Stoga su oni, moglo bi se reći, pristupi usmjereni na djelo. Kantovci gledaju na moralni kvalitet djela kroz objektiv pravila ili dužnosti na kojoj se ono može zasnivati. Ovaj pristup naziva se deontološki, od grčke riječi *deont* (ono što je obavezujuće).³ Stoga je to pristup razumijeva-

2 Vidi, naprimjer, A. MacIntyre, *After Virtue*, 3d ed. (University of Notre Dame, 2007), x, chaps. 4-5; Jennifer Welchman (ed.) *The Practice of Virtue: Classic and Contemporary Readings in Virtue Ethics* (Indianapolis and Cambridge: Hackett, 2006), ix-xvi. Za pregled ovih dvaju pristupa, vidi Larry Alexander and Michael Moore, "Deontological Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (spring 2015), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/ethics-deontological>.

3 Vidi: <http://www.thefreedictionary.com/deontology>.

nju etike utemeljen na obavezama. Suprotno ovome, različiti utilitarni pristupi pokušavaju da procijene djela u vezi s njihovim posljedicama za sve one kojih se ta djela tiču. Zbog toga su ti pristupi poznati kao *konsekvencijalizam*.

Ova dva dominantna pristupa odnedavno su pred izazovom preporoda povijesne tradicije etike poznate kao etika vrline, koja se može pratiti unatrag do Homera, Platona i Aristotela. Ona je bila i dominantan etički pristup u islamu i kršćanstvu tokom srednjeg vijeka.⁴ U stvari, konfučijanska etika je također i etika vrline.⁵ U biti, ovaj pristup fokusira se na karakteristike moralnoga činioca umjesto njegova djela, jer ovaj pristup smatra da je karakter činioca osnov za razumijevanje moralnosti djela.

U savremenoj etičkoj literaturi u toku je rasprava između pristalica ovih triju etičkih pristupa.⁶ Ovdje se, međutim, bavimo pristupom etike vrline, jer je to dominantna etička perspektiva u islamskim religijskim i filozofskim tradicijama. Stoga, u ovomj dijelu dajemo kratki pregled savremene zapadne etike vrline kako bismo postavili temelj za daljnju raspravu.

Početak savremenog preporoda etike vrline obično se vezuje uz objavljivanja poznatog rada E. Anscombe „Moderna moralna filozofija“,⁷ u kojem se lamentira nad modernom filozofijom i tvrdi da etički pojmovi moderne filozofije ne sadrže stvarni sadržaj. Izrazi poput „moralno pogrešni“ postupci ne isključuju mogućnost da ista radnja nije moralno pogrešna u drugim okolnostima. Ona, također, tvrdi da su pojmovi poput ispravnog i pogrešnog ili obaveza prije svega pravni pojmovi koji pretpostavljaju postojanje nekog pravnog autoriteta. Ali, moderni filozofi nemaju vjerodostojan pojam takvog autoriteta, ukoliko taj status ne pripisuju Bogu i utoliko što drugi pretpostavljeni izvori takvog pravnog autoriteta (npr. društvo, savjest, društveni ugovor ili priroda) pate od raznih nedostataka.⁸ Stoga tvrdi da, ako ne prihvatimo da je Bog izvor naših etičkih „normi“, onda te norme moramo potražiti drugdje. Predložila je da se potraže u ljudskim vrlinama.

Baš kao što čovjek ima toliko mnogo zuba, što sigurno nije prosječan broj zuba koje imaju ljudi, već je to broj zuba za tu vrstu, tako, možda, i vrsta *čovjek*, promatrana ne samo biološki već i s gledišta aktivnosti mišljenja i izbora u pogledu

4 MacIntyre, *After Virtue*, poglavlja 10-13. Također vidi Robert B. Kruschwitz and Robert C. Roberts, *The Virtues: Contemporary Essays on Moral Character* (Wadsworth: 1987), 6-16.

5 Vidi, naprimjer, različita poglavlja u *Virtue Ethics and Confucianism*, Stephan Angle and Michael Slote (ed.) (Routledge, 2013) and Justin Tiwald, “Confucianism and Virtue Ethics: Still a Fledgling in Chinese and Comparative Philosophy”, *Comparative Philosophy*, 1:2 (2010), 55-63.

6 Vidi, naprimjer: *Contemporary Debates in Moral Theory*, James Dreier (ed.) (Wiley Blackwell, 2006); Kruschwitz and Roberts, *The Virtues*, 16-17; Timothy Chappell, *Values and Virtues: Aristotelianism and Contemporary Ethics* (Oxford: Clarendon Press, 2006).

7 E. Anscombe, “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy* 33 (1958).

8 Anscombe, “Modern Moral Philosophy”, 13-14

različitih segmenata života – moći i sposobnosti i upotrebe potrebnih stvari – „ima“ takve-i-takve vrline: i ovaj „čovjek“ s potpunim nizom vrline je „norma“, kao što je norma „čovjek“ sa, npr., kompletnim nizom zuba.⁹

Anscombe je željela da se savremena etika okrene aristotelovskom pristupu u njegovoj potrazi za etičkim normama, definiranim kao ono što je „normalno“ za ljudska bića u smislu pravilnog funkcionisanja u različitim područjima života. Ona vjeruje da ako želimo zadržati ideje obaveze i ispravnog i pogrešnog u našoj etici, onda treba zadržati Boga kao Zakonodavca ili kao izvor naših obaveza. Norme koje je Bog propisao ne moraju biti u sukobu sa zahtjevima koji proizlaze iz ljudske prirode. U suprotnom, te bi pojmove onda trebalo ukloniti.

Ovo je bila prva kap kiše za savremeno oživljavanje etike vrline. Sljedeći veliki pomak bio je pojava djela Alasdaira MacIntyre *After Virtue* (Univerzitet Notre Dame Press, 1981), složene historijske rasprave koja je ponovno pokretanje etike vrline postavila na jaku osnovu. MacIntyre, poput Anscombe prije njega, modernu etičku filozofiju smatra prilično beznadežnom kad je riječ o rješavanju savremenih moralnih pitanja racionalnim argumentima. Načinu razmišljanja generiranom onim što on naziva „modernim liberalnim individualizmom“ nedostaju resursi koji bi proizveli bilo kakav sporazum o *premisama* argumentacija koje čine savremene moralne rasprave. Po njegovom mišljenju čovjek treba pripadati nekoj moralnoj tradiciji da bi se postigao takav dogovor o moralnim *premisama*. Savremeni liberalni individualizam ne pripada takvoj tradiciji i svoje koncepte i pravila crpi iz fragmenata tradicije.

Površinska retorika naše kulture jeste podesna da se govori o moralnom pluralizmu s ovim u vezi, ali je pojam pluralizma previše neprecizan, jer se on podjednako može primijeniti i na uređeni dijalog ukrštenih gledišta i na neharmoničnu mješavinu inkompatibilnih fragmenata. Sumnja – a za sada ona može biti samo sumnja – da je upravo ovo drugo sa kojim se moramo baviti, povećava se, kada prepoznamo da su svi ti različiti koncepti koji informiraju naš moralni diskurs izvorno utemeljeni u većim ukupnostima teorije i prakse u kojima su uživali ulogu i funkciju koju su im pružali konteksti koji su im sada uskraćeni. Štoviše, ovi koncepti koje mi koristimo barem su u nekim slučajevima promijenili svoj karakter u proteklih tristo godina; evaluativni izrazi koje koristimo promijenili su svoje značenje. U prelasku iz različitih konteksta u kojima su oni izvorno bili na mjestu do naše vlastite savremene kulture „vrline“ i „pravda“ i „pobožnost“ i „dužnost“, pa čak i „trebanja“ postali su drugačiji nego što su nekad bili. Kako bi onda trebalo pisati historiju takvih promjena?¹⁰

9 Anscombe, „Modern Moral Philosophy“, 14.

10 MacIntyre, *After Virtue*, 10.

Tako je moderna kultura odvojena od sistema pravila i koncepata koji su sačinjavali različite tradicije. Kao rezultat toga, modernisti konstruišu svoje argumente fragmentima koji su izdvojeni iz ukupnog sistema moralnih koncepata. Zbog toga što nema sveobuhvatnog sistema u koji bi mogli smjestiti svoje argumente, oni polaze od različitih početaka/pretpostavki i ne uspijevaju pronaći tačke slaganja za rješavanje moralnih razlika.

Kroz složenu povijesnu analizu MacIntyre razvija argument da od Homerovog / herojskog doba preko Platona i Aristotela do stoika, a zatim nastavljajući kroz srednji vijek i prosvjetiteljstvo do pojave modernosti, postoji slijed moralnih tradicija, od kojih svaka objedinjuje svoje moralne koncepte sa svojim specifičnim društvenim/historijskim kontekstom. U Homerovom / herojskom dobu, vrline su osobine ili odlike koje su zahtijevale od osobe da izvršava svoju ulogu na odgovarajući način u skladu sa svojim statusom u kontekstu svoje porodice. Prema mišljenju Platona i Aristotela, vrline su osobine potrebne za obavljanje nečije uloge na odgovarajući način prema nečijoj poziciji kao stanovnika grada države. I u Homerovom / herojskom dobu i u platonskoj / aristotelovskoj tradiciji, vrline su namijenjene poboljšanju društvenog poretka, porodice ili grada države.¹¹

Međutim, za stoike, vrline nisu raznolike niti su ugrađene u društveni poređak. Oni (stoici) govore o samo jednoj vrlini, naime, podvrgavanju prirodi i to također u individualističkom smislu. Nastanak helenističkih i kasnije Rimskog carstva oslabio je osjećaj za zajednicu. Građani su morali djelovati ne u ime zajednice, već u svoje ime kako bi dokazali svoju vrijednost carstvu. Prema MacIntyreu, ovaj stoički individualizam javljao se iznova i iznova kroz historiju tokom razdoblja oslabljenog osjećaja za vrline.¹² Ovaj individualizam preteča je modernog individualističkog načina razmišljanja, koje je prosvjetiteljsko razmišljanje dovelo do kritične tačke.

Zapravo, MacIntyre vjeruje da je sama naša koncepcija razuma, s dolaskom prosvjetiteljske nauke, doživjela obrat, od teleološkog do „kalkulativnog“. Kao rezultat toga, platonsko-aristotelovska shema za razumijevanje moralnosti koju su bez poteškoća usvojili jevreji, kršćani i muslimani srednjeg vijeka postala je fragmentirana djelovanjem prosvjetiteljske modernosti.

Ta je shema složena i dopunjena, ali nije suštinski izmijenjena kada se postavi u okvir teističkih vjerovanja, bilo da su kršćanska, kao kod Akvinskog, ili jevrejska, s Majmonidom, ili islamska, sa Ibn Rušdom. Propisi etike sada se moraju shvatiti ne samo kao teleološke naredbe već i kao izrazi od Boga određenog zakona. Popis vrlina i poroka mora se promijeniti i dopuniti, a koncept

11 MacIntyre, *After Virtue*, 133.

12 MacIntyre piše: “Zaista, kad god vrline počnu gubiti svoje središnje mjesto, stoički obrasci mišljenja i djelovanja odjednom se ponovo pojavu”, MacIntyre, *After Virtue*, 170.

grijeha mora se dodati aristotelovskom konceptu greške. Božiji zakon zahtijeva novu vrstu poštovanja i strahopoštovanja. Istinski cilj čovjeka više se ne može u potpunosti postići na ovom svijetu, već samo na drugom. Ipak, ova trostruka struktura neobrađene ljudske prirode, takve kakva jeste, ljudske prirode kakva bi mogla biti ako bi ostvarila svoju svrhu, i propisi racionalne etike kao sredstva za prelazak od jednog do drugog, ostaju središnji za teističko razumijevanje evaluativnog mišljenja i rasuđivanja. Tako je bilo moralni izričaj tokom cijelog ovog perioda u kojem je teistička verzija klasične moralnosti bila predominantna kako nad dvostrukom svrhom tako i nad dvostrukim standardima. Reći šta bi neko trebalo da učini znači reći kakav će put u tim okolnostima zapravo dovesti do čovjekovog istinskog cilja i reći šta zakon, određen od Boga i shvaćen razumom, propisuje. Moralni sudovi se, stoga, koriste u ovom okviru za iznošenje tvrdnji koje su istinite ili lažne. Većina srednjovekovnih zagovornika ove sheme, naravno, vjerovala je da je ona i sama dio Božije objave, ali također i otkriće razuma i da je racionalno odbranjiva. Ovo veliko područje saglasnosti nije međutim preživjelo kada su se protestantizam i jansenistički katolicizam – i njihovi neposredni kasnosrednjovekovni prethodnici – pojavili na sceni. Oni, naime, utjelovljuju novu ideju razuma.¹³

Ovo je ključni odlomak u MacIntyreovoj analizi razloga zbog kojih savremena društva treba da se vrata tradicionalnom planu etike vrlina. Također, on primjećuje kontinuitet svog argumenta s argumentom Anscombe. Ako se ne dopusti etičkim konceptima da obitavaju u svom tradicionalnom kontekstu, ne možemo se složiti oko osnovnih premisa naših moralnih argumenata, i prema tome, na kraju ne uspijevamo razumjeti ili riješiti naše etičke razlike. U karakterizaciji koju daje Anscombe, naši etički izrazi nemaju „sadržaj“. MacIntyreova poenta u ovom odlomku je da su se srednjovekovna jevrejska, kršćanska i islamska misao lijepo stopile s platonsko-aristotelovskom tradicijom da bi joj dale jednu teističku dimenziju. Vrline i poroke istovremeno utvrđuju i božanski zakon i teleološki razum, čime se nastoji ostvariti suština ljudskosti ili sušinska funkcija. Prosvijetljena modernost poremetila je ovu mješavinu razarajući teleološku koncepciju ljudskog razuma/prirode.

Prema MacIntyreu, moderno moralno mišljenje i dalje je emotivističko, čak i nakon emotivističkog filozofskog povlačenja kao filozofske teorije. Ne samo da tom moralnom mišljenju nedostaje sposobnost da racionalno riješi moralne rasprave zbog svoje fragmentirane prirode, već također zato što nema u vidu pravu vrstu moralnog sopstva. Budući da ovaj emotivistički pristup ukida razliku između manipulativnih i nemanipulativnih društvenih odnosa, svi karakteri koji nam služe kao modeli u modernim vremenima manipuliraju ljudima i teže dobrima koja MacIntyre karakterizira kao „izvanjska“ u njihovoj praksi. On daje primjere takvih karaktera.

13 MacIntyre, *After Virtue*, 53.

Dva od takvih karaktera već smo primijetili: bogati esteta i menadžer. Ovome sada moramo dodati i treći karakter: terapeut. Menadžera karakterizira brisanje razlike između manipulativnih i nemanipulativnih društvenih odnosa; terapeuta karakterizira isto to u sferi ličnog života.¹⁴

Karakteristični poput birokratskog menadžera i terapeuta žele stvoriti bogatstvo ili steći moć (psihološku efikasnost); oboje su dobra koja su vanjska za njihovu praksu, umjesto da pomažu ljudima ili izliječe pacijenta (tj. da ulože dobra koja su unutrašnja za njihovu praksu). Slično tome, esteta, koji je lično bogat ili je parazit kod nekoga ko je bogat, neprestano radi da bi uživao kako bi izbjegao dosadu, umjesto da svoj život temelji na bilo kakvom sadržajnom radu i vrijednosti.

MacIntyre tvrdi da za izlazak iz trenutne krize u moralnom mišljenju treba da se vratimo tradiciji etike vrlina, čiji je najveći predstavnik, prema njegovom mišljenju, Aristotel. Fragmentirano prosvjetiteljstvo i postprosvjetiteljska moralnost moraju se zamijeniti čestitom potragom za dobrima koja su unutrašnja za različite društvene prakse. U stvari, on definira vrlinu u odnosu na društvene prakse:

Vrlina je stečeni ljudski kvalitet koji nam, ako ga posjedujemo i primjenjujemo, omogućuje postizanje onih dobara koja su unutrašnja spram prakse; ukoliko ga nemamo, onemogućeni smo da ta dobra učinkovito ostvarimo.¹⁵

Prema njemu, standardi izvrsnosti, pravila i dobra tri su osnovne komponente takvih praksi. Svako ko stupi u praksu mora prihvatiti njene standarde da bi postigao njena unutrašnja dobra. Moguće je steći, a zatim i iskoristiti odgovarajuće kvalitete (vrline) za postizanje odgovarajućih dobara. Neuspjeh u prakticiranju takvih vrlina očigledno rezultira neuspjehom u postizanju relevantnih unutrašnjih dobara i, prema tome, to zaslužuje moralnu osudu. Što se tiče standarda takve prakse, oni s vremenom postaju podložni kritičkoj procjeni. Međutim, prakse i dalje mogu imati historijski kontinuitet i stabilnost. Ulazak u takvu praksu da bi se postigla njena unutrašnja dobra pruža narativnu strukturu našim životima, objedinjuje ih i omogućava nam da ih razumijemo.

Za MacIntyre, zajednice daju život i kontekst ovim praksama, bilo da se radi o umjetnosti, nauci ili bilo kojem drugom području. Stoga se vrline, s obzirom na to da su povezane s praksama, mogu shvatiti samo kroz njihove odnose sa zajednicama u kojima te prakse postoje. Poput Platona i Aristotela, on težnju za vrlinama smatra zajedničkom aktivnošću zajednice.

Pokazalo se da ovaj sveukupni argument za oživljavanje etike vrlina u kontekstu života u zajednici ima ogroman značaj za oživljavanje etike vrlina u muslimanskoj

¹⁴ MacIntyre, *After Virtue*, 30.

¹⁵ MacIntyre, *After Virtue*, 191.

zajednici i na lokalnom i na globalnom nivou. Nekoliko okolnosti nalaže muslimanskim misliocima, vođama i zajednicama da ožive svoj tradicionalni pristup etici vrlina.

Prije svega, fragmentacija etičkog mišljenja o kojoj on govori u odnosu na moderni Zapad u muslimanskoj zajednici postoji na daleko dubljem i sveobuhvatnijem nivou.¹⁶ Zbog kolonijalnog interregnuma kojem je Zapad podvrgao većinu muslimanskih društava došlo je do poremećaja u njihovom kolektivnom i historijskom umu. Veliki broj tradicionalnih institucija i društvenih praksi bio je srušen i zamijenjen zapadnim institucijama i praksama, koje nisu efektivno funkcionisale, posebno nakon odlaska kolonijalnih sila. To je dovelo do širokog nezadovoljstva i političkih nemira širom muslimanskog svijeta.¹⁷

Drugo, ovaj poremećaj izazvao je općeprisutnu zabunu, zapravo neznanje, o intelektualnom naslijeđu islamske civilizacije. Doprinos islama modernoj intelektualnoj tradiciji, nauci i tehnologiji ostaje u velikoj mjeri nepoznat čak i muslimanima. Treće, moralni nerv zajednice ozbiljno je oštećen zbog nestručnog i često korumpiranog rukovodstva i njihovog lošeg političkog i ekonomskog upravljanja poslovima. Zbog toga se moraju oživjeti intelektualne tradicije islamskog „zlatnog doba“, čiji je sastavni dio, od presudne važnosti bila etika vrlina.

Vrlina umjerenosti među grčkim i srednjovjekovnim muslimanskim misliocima

Umjerenost ili uzdržljivost jedna je od četiriju glavnih vrlina u Platonovoj etici, a ostale tri jesu mudrost, hrabrost i pravednost. Grčka riječ *sophrosune*,¹⁸ koja se obično prevodi kao umjerenost ili uzdržljivost, nema tačan ekvivalent u drugim jezicima. To je vrлина ili izvrsnost karaktera koja navodi sve one koji je posjeduju da u svojim postupcima pokazuju svestranu umjerenost, samokontrolu i razboritost – samosvjesnu umjerenost ili dobar karakter. Muslimanski etičari usvojili su arapski izraz *'iffa'*¹⁹ za ovu naročitu vrlinu, koja između ostalog podrazumijeva sveobuhvatnu samokontrolu i čistotu.

16 Za jedan dobar pregled stanja u muslimanskom svijetu, vidi W. W. Cooper and P. Yue, *Challenges of the Muslim World* (Emerald Group Publishing, 2008), particularly chaps. 5-7 and 9-10.

17 Vidi, naprimjer, "The Tragedy of the Arabs", *The Economist* (5. juli 2014), dostupno na: <http://www.economist.com/news/leaders/21606284-civilisation-used-leadworld-ruinsand-only-locals-can-rebuild-it>; Toby Matthiesen, *Sectarian Gulf: Bahrain, Saudi Arabia, and the Arab Spring That Wasn't* (Stanford University Press, 2013) and Hamid Dabashi, *The Arab Spring: The End of Post-colonialism* (Zed Books, 2012) for an analysis.

18 A. MacIntyre, "Sophrosune: How a Virtue Can Become Socially Disruptive", *Midwest Studies in Philosophy* 13 (1988), 1-3.

19 Mohamed Ahmed Sherif, *Ghazali's Theory of Virtue* (State University of New York Press, 1975), str. 24.

Vrlina umjerenosti kod Platona

Platon je četiri glavne vrline podijelio u dvije skupine: mudrost (zasnovana na racionalnom dijelu ljudske duše, koja regulira ili usklađuje sve druge dijelove) i hrabrost, umjerenost i pravednost (koje su sve podređene mudrosti). Od toga hrabrost odgovara srčanom dijelu ljudske duše. Ne postoji vrlina koja specifično odgovara požudnom dijelu duše. Umjerenost je izvrsnost ili vrlina koja duši daje čvrst karakter u pogledu zadovoljavanja njenih poriva i želja; međutim, ona također određuje koji dio vlada i nad kojim se dijelom vlada. Na kraju, pravda je vrlina pomoću koje različiti dijelovi ljudske duše funkcioniraju u skladu i bez međusobnog ometanja. Čini se da postoji bliska veza između pravde i umjerenosti, utoliko što ove vrline omogućuju duši da moralno djeluje.

Ova podjela duše na razumski, srčani ili voljni i požudni ili nagoni dio temelji se na trodijelnoj podjeli društvenog poretka u Platonovom djelu *Republika*. Vrline idealnog grada države iste su kao i vrline duše. Tri klase idealnog društvenog poretka, naime poljoprivrednici/zanatlije, vojnici i vladari odgovaraju nagonim, voljnim i razumskim dijelovima duše, odnosno, treba da se ravnaju prema istim vrlinama kao i dijelovi duše. Platon opisuje ulogu uzdržljivosti ili umjerenosti u društvenom poretku kao što je (sažeo James Adam):

Ova vrlina [umjerenost] podsjeća na neku vrstu „harmonije“ ili međusobnoga sklada. Često se objašnjava kao samokontrola. Samokontrola znači da bolji dio u nama vlada lošijim; a to sigurno vrijedi za naš grad, jer u njemu viši kontroliraju niže, a iracionalne želje mnogih inferiornih podliježu racionalnim željama nekolicine čestitih. Nadalje, naši se građani međusobno slažu oko toga ko će vladati i nad kime će se vladati, tako da je umjerenost prisutna i kod onih kojima se vlada i kod vladara, prožimajući čitav grad uzduž i poprijeko i dovodeći ga u sklad s tom vrlinom. Umjerenost možemo definirati kao sklad između prirodno boljeg i prirodno goreg, oko pitanja ko od njih treba da vlada. (430D – 432A)²⁰

James Adam ističe da su Aristotel i drugi, čini se, pogriješili tvrdeći da je umjerenost „posebna vrlina najniže klase u državi i najniži elemenat u duši”.²¹ Ta je pogreška, tvrdi on, djelomično proizašla iz želje da se u Platonovu teoriju unese površna simetrija dodavanjem vrline svakoj društvenoj klasi. Međutim, u Platonovoj teoriji, umjerenost nije svojstvena najnižoj društvenoj klasi ili najnižem dijelu ljudske duše. Zapravo, svi dijelovi društvenog poretka i ljudske duše trebaju umjerenost jer je to podudarnost između „prirodno boljeg i prirodno goreg“.

20 *The Republic of Plato*, James Adam (prev.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1902), str. 232.

21 *The Republic of Plato*, 235.

U Adamovoj podjeli sve tri vrline (tj. mudrost, hrabrost i umjerenost) pripadaju vladarima ili kraljevima / kraljicama filozofima, dok hrabrost i umjerenost pripadaju vojnicima, a samo umjerenost pripada poljoprivrednicima i zanatlijama. Pravda, koja omogućava sve ostale vrline, objedinjuje ih sve tjerajući ih da izvršavaju svoju posebnu ulogu (tj. gledaju svoja posla) u državi, kao i u ljudskoj duši. To je moguće zato što je „podjela dužnosti prema prirodnoj sposobnosti“²² izvor svake vrline u državi, kao i u duši. Pravda je upravo takva podjela dužnosti prema prirodnoj sposobnosti. Stoga, bez pravde, druge se vrline neće čak ni pojaviti. Pravda također objedinjuje sve ostale vrline tako što ih sve prožima kako bi ih držala svaku u svojoj sferi.

Iako je umjerenost sklonost karakternom i skladnom ponašanju svih dijelova duše ili države, ona se razlikuje od pravde. Naprimjer, umjerenost ne omogućava druge vrline, uprkos činjenici da umjerenost mora biti prisutna u svim dijelovima i osigurati sklad među njima. Zapravo, umjerenost mora regulirati samu sebe, da ostane umjerenost, jer, kako napominje Adam, „ona je vrlina i cjeline i svakog od dijelova“.²³ Za razliku od pravde, ona ne stvara podjelu dužnosti prema prirodnim sposobnostima. Sve što ona čini jeste da omogućava sklad među ovim dijelovima tako da bolji može da vlada gorim. Na požudnom nivou duše i na nižem nivou društvenog poretka, umjerenost ublažava i pravilno obuzdava želje pojedinca i relevantne društvene grupe.

Aristotel o umjerenosti

Aristotelova etika takođe prihvata mudrost, hrabrost, umjerenost i pravdu kao vrline. Međutim, za razliku od Platona, on smatra da su one, zajedno sa mnogim drugim, individualne vrline, iako društveni poredak ili grad država pomaže građanima da ih ostvare. Stoga se umjerenost ne doživljava kao izvrsnost ili vrlina društvenog poretka, već kao izvrsnost individualnog karaktera poput vrlina mudrosti, hrabrosti itd. Njegova se etika temelji na takozvanom argumentu svrhe. Nakon što je ustvrdio da je *eudaimonia* (tj. sreća ili ljudski procvat) vrhunsko dobro prema kojem su usmjereni svi ljudski postupci, bilo direktno ili indirektno putem takvih instrumentalnih dobara kao što su zdravlje, bogatstvo i druge stvari, on iznosi sljedeći argument:

Mi i dalje trebamo jasnije tumačenje onoga što čini sreću. Možda bismo tada mogli doći do ovoga utvrđivanjem šta je čovjekov zadatak. Jer, kao što se smatra da su dobro i vrsnoća nekog svirača flaute ili kipara ili zanatlije bilo koje vrste, i

22 *The Republic of Plato*, 237.

23 *The Republic of Plato*, 236.

uopšte bilo koga ko ima neki zadatak ili posao da obavlja, u njegovom zadatku, tako se, slično, može smatrati da se dobro čovjeka nalazi u zadatku čovjeka, ako takav zadatak uopće postoji.²⁴

Racionalno mišljenje je funkcija koja, prema Aristotelu, nije zajednička čovjeku i životinjama. Stoga je racionalnost specifično ljudska funkcija. Upotrebom razuma čovjek ispunjava osnovnu funkciju svoje prirode. Prema njemu, te umne sposobnosti imaju teorijsku i praktičnu stranu i na njima se temelje intelektualne vrline teorijske i praktične mudrosti.

Aristotel vrline definira kao sklonosti ili stanja ljudske duše koja su usađena navikama i na taj način mogu pružiti pravilan emocionalni i racionalni odgovor u različitim situacijama. Ugrađene u nas od djetinjstva kroz osjećaje i djelovanje na određene načine, ove naravi polahko postaju navike, čija ukupnost čini karakter neke osobe. Međutim, ponašanje u skladu s ovim navikama ne može se smatrati potpuno kreposnim dok ih ne reguliše *fronezis* (praktična mudrost), što nam pomaže da prepoznamo najprikladniji mogući put u datoj situaciji. Aristotel tvrdi da je vrlina vrijednost između dviju krajnosti, viška i nedostatka. Naprimjer, velikodušnost je sredina između rasipnosti (višak) i škrtosti (manjkavost). Slično tome, hrabrost je sredina između brzopletosti (višak) i kukavičluka (manjkavost).

Kao što je primijetio Nussbaum, Aristotel identificira sfere ljudskog iskustva, a zatim spominje vrline koje im odgovaraju.²⁵ Kao vrlina, uzdržljivost ili umjerenost odgovaraju sferi tjelesnih želja i njihovih užitaka i boli. Tjelesne želje poput gladi, žeđi i seksualnog nagona moraju se zadovoljiti umjerenom, bez pretjeranog ili uskraćenog zadovoljstva. Da bi se otkrio način zadovoljenja nečije želje, treba usaditi prave navike od početka i koristiti njegovu/njezinu praktičnu mudrost, *fronezis*, da bi se djelovalo na umjeren način. U svome pomnom proučavanju aristotelovske vrline umjerenosti, Charles Young sumira ovo pitanje na sljedeći način:

Aristotel čini moralnu umjerenost proizvodom različite [drugačije od Platona] vrste intelektualne suzdržljivosti. Po njemu, ljudi pravilno kontroliraju svoje želje kada se pravilno priklone svojoj animalnosti – kad je priznaju, a da joj se ne pokore. Dakle, imati aristotelovsku umjerenost jeste utjeloviti spoznaju da je pojedinac životinja po rodu, a racionalan po vrsti. To znači znati svoje mjesto u zajednici duša.²⁶

24 *Aristotel* u 23 toma, tom. 19, H. Rackham (prev.) (Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1934).

25 Martha C. Nussbaum, "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach", *Midwest Studies in Philosophy*, 13, str. 35-36.

26 Charles M. Young, "Aristotle on Temperance", *The Philosophical Review*, 97:4 (1988), str. 542.

Čini se da Aristotel daje neku vrstu univerzalne uloge vrlini *fronezis* u carstvu vrlina. Vježbanje svih vrlina uključuje upotrebu praktične mudrosti (rezonovanje), što je samo po sebi vrlina, iako ona umna. Čini se da je ova univerzalna uloga praktične mudrosti prilično slična ulozi umjerenosti u Platonovoj shemi, u kojoj je ovo drugo vrlina koja osigurava da elementi duše koji vladaju (razum) ili kojima se vlada (volja i nagon) ili države pristaju da vladaju ili da se njima vlada. Drugim riječima, umjerenost ima neku vrstu univerzalne uloge što se tiče prakticiranja drugih vrlina.

Međutim, postoje tri ključne činjenice koje treba imati na umu kada se uspoređuju Platon i Aristotel u ovom pogledu. Prvo, Aristotel ne izdvaja mudrost, hrabrost, umjerenost i pravdu kao glavnu stvar ili ono što je kasnije nazvano osnovnim vrlinama.²⁷ Umjesto toga, oni su dio veće skupine vrlina. Drugo, on ne proširuje ove četiri vrline na društveni poredak. Treće, njegovo shvaćanje o njima uže je od Platonovog u smislu njihovog konceptualnog sadržaja. Naprimjer, Aristotel ne smatra umjerenost vrlinom države i, na individualnom nivou, ograničava je na kontrolu želja koje uključuju naš osjećaj dodira. Stoga nema ulogu u odnosu na voljne i razumske dijelove duše.

Muslimanski mislioci o umjerenosti

Počevši od ranih komentatora Kur'ana i pravnika, muslimanski učenjaci su cijelo vrijeme razmatrali vrline. Tokom VIII i XIX stoljeća, mutazilijski i ašarijski teolozi izgradili su razrađene etičke sisteme. Glavni predstavnici etičara ovih škola su Kadi Abd el-Džebbar (umro 1025), mu'tezilija basranske škole, i el-Gazali (umro 1111), jedan od najutjecajnijih ašarijskih teologa svih vremena. Filozofi od el-Kindija (u. 866) naovamo bavili su se etičkim pitanjima u svojim sistemima, a elaborirane etičke doctrine mogu se naći i u djelima el-Farabija (umro 950), Ibn Sine (umro 1037) i mnogih drugih. Međutim, najveći etičar u ovoj tradiciji je Ibn Miskevejh (umro 1030).

Mutazilijaska etika je deontološka po svom duhu, dok se ašarijska etika bavi pitanjem božanske svemoći i stoga nastoji biti voluntaristička etika. U svome pristupu vrlinama, filozofi poput el-Farabija i Ibn Sine pod utjecajem su Platona. Ibn Miskavejh je također pod utjecajem Platona u pogledu njegovog pristupa glavnim vrlinama, iako je njegovo shvaćanje sreće aristotelovsko. Elementi neoplatonizma i stoičke etike također su prisutni kod Ibn Miskevejha. Ovdje se ukratko osvrćemo na stavove Ibn Miskevejha i el-Gazalija.

27 Istvan P. Bejczy, "The Cardinal Virtues in Medieval Commentaries on the Nicomachean Ethics", in *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's "Nicomachean Ethics"*, 1200-1500, Istvan P. Bejczy (ed.) (Brill, 2007), str. 199.

Ibn Miskevejh, koji se smatra najvećim muslimanskim etičarem srednjeg vijeka, prihvaća četiri glavne Platonove vrline kao osnovne i oko njih organizira sve ostale vrline. Hamid Alavi sumira njegov stav o ovome na sljedeći način:

Ljudska duša ima tri različite moći: moć povezana s razlikovanjem i razmišljanjem o istini stvari, koja se naziva intelektualnom (racionalna sposobnost), a njezin instrument u tijelu je mozak. Druga se moć odnosi na ljutnju, strah, neustrašivost i hegemonizam, itd; to se naziva "moć srdžbe", a njezin instrument u čovjekovom tijelu je srce. Treća moć, koja je povezana sa požudom i željom za hranom, prebivalištem, brakom i drugim osjetilnim užicima naziva se nagonskom, a njezin instrument u tijelu je jetra. Svaka od ovih moći postaje jaka ili slaba, u skladu sa naravi, navikom i obrazovanjem. Ako je težnja intelektualne moći umjereni i usmjereni postizanju ispravnih nauka, stvorit će se vrline znanja i, kao njihova posljedica, "mudrost". Ako je težnja nagonске moći umjereni, potčinjava se intelektualnoj moći, i ne ide ka ostvarivanju tjelesnih želja, iz nje će se stvoriti vrline čednosti. Ako je težnja "moći srdžbe" dolična i vrijedna, i ako prati intelektualnu moć, stvorit će se vrline "hrabrosti". Proizvod i rezultat ovih triju vrlina je četvrta vrline koja se naziva „pravda“, a to je savršenstvo vrline (Ibn Miskevejh, 1992).²⁸

Jasno je da je njegovo gledište o ljudskoj duši slično Platonovom jer povezuje četiri glavne vrline s trima aspektima ljudske duše (naime, mudrost, hrabrost, čednost – prijevod arapskog izraza *iffa*, koji muslimanski filozofi upotrebljavaju za umjerenost) pri čemu svaka od njih igra svoju određenu ulogu (pravda). Međutim, treba napomenuti da njegovo gledište ovdje nije platonsko jer on te vrline ne povezuje s društvenim poretom.

Pogled na sreću Ibn Miskavajha barem je dijelom aristotelski. On tvrdi da Aristotel razlikuje tri vrste sreće: sreću koja se nalazi u ljudskoj duši (npr. dobra poput znanja i gnoze), sreću u ljudskom tijelu (npr. dobra poput ljepote i zdravlja) i u dobrima izvan ljudske duše i tijela (npr. inteligentna djeca, prijatelji i drugi resursi).²⁹ On umjerenosti podređuje brojne vrline, među njima samodisciplinu i ispravno vrednovanje sebe.³⁰ Ovo ustrojstvo pokazuje da on slijedi izvorni smisao *sofrosuna*, koji uključuje samospoznaju i izbjegava sve oblike pretjeranosti.

Ako se sada osvrnemo na el-Gazalija, vidimo da on, u svojoj etici vrlina, uglavnom slijedi filozofe, bez obzira na to što ih kritikuje:

28 Hamid R. Alavi, "Ethical Views of Miskawayh and Aquinas", http://www.academicjournals.org/article/article1379169273_Alavi.pdf, pristupljeno u decembru 2014, prema Ibn Miskawayh, *Tabzib al-Akhlaq va Tahrir al-Araq (Purification of Morality and Refinement of Souls)* (Qom: Bidar, 1992). Također cf. Y. Mohamed, "Greek Thought in Arab Ethics: Miskawayh's Theory of Justice", *Phronimon* 2 (2000), str. 242.

29 Cf. Ibrahim Abu Bakr, "Some Aspects of Ibn Miskawayh's Thought", *Islamiyyat* 10 (1989), 121, na <http://journalarticle.ukm.my/7607/1/2507-5133-1-SM.pdf>, pristupljeno u decembru 2014.

30 A. Sherif Mohamed, *Ghazali's Theory of Virtue* (Albany: State University of New York Press, 1975), str. 179.

Sherif to izražava sljedećim riječima:

Gazali započinje raspravu o vrlini onim što naziva "majkama" (*ummahat*) ili temeljnim vrlinama; „majke karaktera“ (*ummahat al-akblaq*) odnose se na iste glavne vrline. One se navode kao četiri vrline: mudrost (*bikmah*), hrabrost (*shaja'ah*), umjerenost (*iffah*) i pravda (*adl*). On ih izvodi iz analize duše i razlikuje ih prema njihovim sposobnostima. Ove vrline i njihova psihološka osnova identične su s onima u grčkoj filozofskoj tradiciji, posebno kod Platona i Aristotela.³¹

Međutim, el-Gazalijeva analiza ljudske duše jedinstvena je unatoč svojim korijenima u filozofskoj tradiciji. Prema Sherifovom sažetku, on dušu dijeli na tri dijela ili moći: vegetativne (*en-nebatijje*), životinjske (*el-hajevanijje*) i ljudske (*el-insanijje*) moći. S etičkog gledišta, posljednje su dvije grupe moći presudne. Životinjske moći duše dalje se dijele na pokretačke (*muharrika*) i perceptivne (*mudrika*).³² Pokretačka moć je ona koja nam daje impuls i nagoniska je; želje i srdžba temelje se na nagonskom dijelu. Perceptivni dio ima vanjska i unutarnja čula. Vanjska čula su uobičajenih pet čula, a unutrašnjih pet čula jesu: predodžba (*hajalijje*), memorija (*hafiza*), procjena (*vehmijje*), podsjećanje (*zakira*) i osjetilna imaginacija (*mutehajjila*). Na kraju, ljudski dio ima dva dijela: teorijsko rasuđivanje (*alima*) i praktično rasuđivanje (*amila*).³³

Čovječanstvo naklonost ka vrlini usvaja praktičnim rasuđivanjem, tako što obuzdava sve dijelove životinjske duše. Ako se pasivno prihvate, tjelesne želje stvaraju sklonost prema poroku. Naklonost za vrlinu umjerenosti razvija se kada željom (*ševvanijje*) upravlja praktični razum. Želje treba zadovoljiti, ali treba izbjegavati krajnosti pretjeranog zadovoljenja ili njihovog potpunog ignorisanja. Praktični razum u tom pogledu nalazi odgovarajuću sredinu, i sve dok se podvrgava ograničenjima koja nameće razum, čovjek biva suzdržan ili umjeren. Ali Šerif ističe da el-Gazali umjerenost ne ograničava samo na želje, već proširuje koncepciju ove vrline.

Pod utjecajem ovih [tj. kur'anskih, poslaničkih i leksikografskih] upotreba izraza *iffah*, Gazalijev koncept umjerenosti proširen je, apstinencija i suzdržanost nisu ograničeni na objekte požude. Primjenjujući umjerenost na sve moći duše i sve organe tijela, Gazali proširuje njezino značenje izvan onoga što je prihvaćeno u filozofskoj tradiciji.³⁴

31 Sherif Mohamed, *Ghazali's Theory of Virtue*, 24.

32 Sherif Mohamed, *Ghazali's Theory of Virtue*, 25.

33 Sherif Mohamed, *Ghazali's Theory of Virtue*, 25-26.

34 Sherif Mohamed, *Ghazali's Theory of Virtue*, 64.

Sherif nam dalje kaže da al-Gazali proširuje umjerenost kao vrlinu u pravcu suzdržavanja od stvari koje su zabranjene vjerskim zakonom i, u konačnici, suzdržavanja od svega onoga što nema za cilj „konačnu sreću“ ili „vjersko spasenje“. Čini se da ova proširena koncepcija ima određenu sličnost s Platonovim viđenjem ove vrline (spomenuto ranije) kao vrline koja uređuje sve dijelove ljudske duše i društvenog poretka prikazanog u djelu *Republika*. Stoga, suprotno onome što Sherif kaže, el-Gazali u pogledu ovog pitanja ne izlazi iz okvira filozofske tradicije jer je cilj prakticiranja vrlina, kao kod Platona, dosegnuti najviše Dobro. To ne izgleda kao izričito vjerski cilj.

Ka etici vrline Kur'ana

Kur'an se opisuje kao knjiga uputa za one koji imaju sveobuhvatnu vrlinu *takvaa* (*taqwā*), tj. za *muttekin* (Kur'an, 2: 2). Prevodioci termin *takva* obično prevode kao 'strah od Boga'. Međutim, takav prijevod može dovesti u zabludu jer arapski korijen riječi *w – q – y* znači 'čuvati se ili zaštititi se od nečega'.³⁵ Kako se izvještava, halifa Omer napomenuo je Ubejja ibn K'a'ba da je posjedovati *taqwā* kao hodati trnovitim putem i paziti da se izbjegne sve trnje.³⁶ Poenta ovog poređenja jeste da je *taqwā* svojstvo, sposobnost ili težnja da u svakom trenutku ostanemo čestiti i da se čuvamo od svih poroka i zala čak i u najtežim okolnostima. Mislioci poput Fazlura Rahmana definiraju *taqwā* kao sposobnost razlikovanja ispravnog od neispravnog (savjest), a zatim kao sposobnost da se zaista uradi ono što je ispravno bez osjećaja samodopadnosti.³⁷

Iz prethodnog se može vidjeti da *takva* (*taqwā*) nije specifična predispozicija za izvođenje ovog ili onog određenog čestitog djela, već opća težnja ili skup težnji koje bi pojedinac mogao imati, da bi uspio, općenito, u odabiru i izvođenju čestitih djela u različitim situacijama. Takođe se može reći da je to opća težnja koja rađa druge specifične težnje ka čestitim djelima. Ali ako je to tako, onda je *takva* (*taqwā*) određeni oblik karaktera koji omogućava osobi da donosi čestite izbore. Dakle, *mutaki* (*mutaqqi*) je osoba koja posjeduje poseban karakter koji generalno usmjerava njega/nju prema ispravnim izborima i ispravnom postupanju.

Stoga, čini se da Kur'an sebe opisuje kao knjigu upute za one koji imaju opću sklonost ili karakter da se zaštite od svih poroka. To se doslovno svodi na sklonost karaktera ka vrlini. Ako je ovo tumačenje *takvaa* tačno, onda je Kur'an po svom

35 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, dostupno na: http://ebooks.rahnuma.org/religion/Fazlur_Rehman/Fazlur_Rehman-Major-Themes-of-the-Qur-an.pdf, 20.

36 *Tafsir ibn Kathir*, dostupno na: http://www.qatafsir.com/index.php?option=com_content&task=view&id=451&Itemid=36, (pristupljeno 9. aprila 2015).

37 Rahman, *Major Themes*, 28-29.

opisu knjiga smjernica za one koji vode čestit život. Dakle, iz toga slijedi da bi se njegova etika mogla adekvatno tumačiti kao etika vrlina. Ovakav stav potvrđuje i činjenica da su muslimanski filozofi i etičari koji su bili aktivni tokom srednjeg vijeka uglavnom zauzimali sličan stav prema islamskoj etici.

Neko se možda neće složiti s navedenom karakterizacijom ove teme i reći će da Kur'an sebe opisuje kao smjernicu i za čovječanstvo u cjelini (Kur'an, 2: 185, 17: 9), što naravno uključuje ljude koji ne posjeduju *takva*. On je uputstvo za svakoga i stoga se ne bi trebalo ograničavati samo na one s *takvaom* (*taqwā*). To je istina; međutim, treba shvatiti da Kur'an takođe kaže da je sposobnost razlikovanja ispravnog od neispravnog (taj najosnovniji sastojak *takvaa*) dodijeljena čitavom čovječanstvu: I tako mi duše (nafs) i Onoga Koji je stvorio, pa je nadahnu da znade šta zlo joj je, a šta dobro joj je (Kur'an, 91: 7–8). Dakle, ako su sve duše ovim prosvjetljene, onda svi ljudi imaju sposobnost da prime uputu iz Kur'ana. Nikome nije automatski zabranjena ova uputa. Međutim, to što neko nikako ne uspijeva iskoristiti ovu sposobnost za razlikovanje dobrog od lošeg sputava pojavu sklonosti čestitim djelima (još jedan dio *takvaa*) i za *posljedicu* može imati ono što Kur'an naziva otvrdnjavanjem ili pečačenjem srca (Kur'an, 2: 7). U takvoj situaciji, čovjek završi tako da ne uspije primiti i iskoristiti uputu Kur'ana. Istog je smisla i ova kur'anska objava: Bog na pravu stazu neće uputiti narod nevjernički (5: 67).

Imajući na umu ovaj kontekst, ovdje predlažemo jednu skicu kur'anske etike vrline. Međutim, umjesto da platonsko-aristotelisku etiku uzmemo kao putokaz, najbolje je jednostavno pustiti da Kur'an govori sam za sebe. Osnovna tvrdnja ovdje jeste da Kur'an sadrži najmanje pet temeljnih faktora etike vrlina:³⁸ (1) ispravan moralni karakter kao jedinu osnovu za procjenjivanje moralne vrijednosti čovjeka, (2) slobodu izbora, (3) savjest, (4) namjeru plus princip kao kriterij moralne vrijednosti djela i (5) odbijanje samodopadne moralnosti.

Treba objasniti zašto je ovih pet elemenata izabrano za osnove kur'anske etike vrline. Etika vrline u osnovi je etika bazirana na karakteru. Ona prirodu nekog čestitog djela razumijeva u smislu karakteristika čovjeka koji to djelo izvršava, a ne u odnosu na karakteristike djela samog.³⁹ Kur'anski princip ispravnog moralnog karaktera kao jedine osnove za moralnu vrijednost neke osobe jeste, stoga, osnovni preduslov za izgradnju etike vrline. On pokazuje na pravi smjer za procjenjivanje vrijednosti čovjeka i njegovih djela sa stajališta etike vrline. Slično, i ostale četiri ovdje spomenute osnove više su karakteristike moralnog činioca, a ne čina. Čak se ni ova četvrta ne odnosi čisto na princip koji stoji iza djela, jer ona taj princip povezuje s namjerom osobe koja izvodi djelo.

Na pitanje zašto je ovih pet osnovnih elemenata potrebno i dovoljno za izgradnju etike vrline Kur'ana može se odgovoriti zapažanjem da su oni potrebni jer su

38 Cf. M. Ashraf Adeel, "Islamic Ethics in Dialogue with Socrates, Jesus, and Confucius", neobjavljeno.

39 Vidi Welchman, *The Practice of Virtue*, x.

povezani s karakterom moralnog činioca, a da su dovoljni jer njihova općenitost dozvoljava da odgovore na sva osnovna pitanja o moralnosti. Ako pojedinac ima savjest i može napraviti slobodan izbor u moralnim stvarima, uz odgovarajući stepen poniznosti (odbijanje samodopadnosti), spojen s ispravnom namjerom i principom, tada se može smatrati odgovornim za svoj karakter. A pretpostavlja se da je to ono što svaki etički nazor treba dosegnuti. Odgovori na bilo koja druga pitanja etike, kao i karakterizacije drugih etičkih koncepata, mogu se objasniti na temelju ovih osnova.

Zato se u okviru ovih pet osnova može prepoznati da sve njegove etičke i vjerske vrline daje Kur'an. Ideja ovih pet osnova jeste da čovjek može postići *falāh*, što je kur'anski termin za sveobuhvatnu sreću i uspjeh, samo na osnovu svog karaktera. Dakle, karakter pojedinca određuje njegovu krajnju moralnu vrijednost. Međutim, kako bi se oblikovao ovaj karakter ili razvio *takva*, čovjek mora imati sposobnost da razlikuje ispravno od neispravnog (savjest), kao i slobodu izbora da odabere pravi put koji dovodi do *falāh* (*falāh*).⁴⁰

I za ljudski kriterij odlučivanja o moralnoj vrijednosti nekog djela potrebno je razlikovati vrlinu od grijeha, tako da čovjek u određenim situacijama može učinkovito djelovati po svojoj savjesti. Naravno, prilikom donošenja ovih izbora čovjek se mora postojano čuvati licemjerja, kako ne bi uništio moralnu vrijednost svojih djela. Pod uslovom da imamo ove osnove, možemo uspješno graditi određene etičke i vjerske vrline i postići *falāh*, potpunu sreću i uspjeh na ovom i budućem svijetu.

Prvo ću ukazati na kur'anske temelje za ovih pet osnova, a zatim ih povezati tako da čine osnovu za etiku vrline. Što se tiče ispravnog moralnog karaktera (*takva*), koji je jedina osnova za procjenu moralne vrijednosti pojedinca, mi navodimo sljedeće:

O čovječanstvo! Mi smo vas od muškarca i žene stvorili i plemenima i narodima vas učinili, da biste se međuse upoznavali! Od vas je kod Boga najplemenitiji onaj koji se Njega najviše boji! Bog sve zna i obaviješten je. (Kur'an, 49: 13)

Izraz preveden kao „najčestitiji od vas“ izvedenica je iz istog korijena kao i *takva*.⁴¹ Dakle, *takva* je jedini temelj rasuđivanja za utvrđivanje vrijednosti osobe. Ovaj karakter zasnovan na *takvau* temelj je moralne vrijednosti svake osobe ili moralne vrijednosti njenih pojedinačnih postupaka. Ljudskim bićima povjerena je sloboda izbora kako bi ih učinili odgovornima za usađivanje takvog karaktera. Kur'an kaže: Mi smo doista Polog ponudili nebesima i Zemlji i Planinama, pa su odbili

40 *Takva* je izričito povezan s *falāhom* (uspjehom) u kur'anskim ajetima kao što su 2: 189, 3: 130 i 3: 200.

41 Vidi *Tafsīr ibn Kathīr*, dostupno na: http://www.qtafsir.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1750&Itemid=105.

da ga ponesu i od njega se sustegli bijahu, a čovjek Polog ponese, doista je čovjek nepravedan spram sebe i nezalica velika (Kur'an, 33: 72).

Komentatori Kur'ana ovo „povjerenje“ (polog) uzimaju kao slobodnu volju ili slobodu izbora.⁴² Time se želi reći da svim ostalim stvorenjima u svemiru nedostaje ova sposobnost. Ta stvorenja podložna su prirodnim zakonima, kakve je stvorio Bog, a samim tim za njih ne postoji ništa više. Samo je čovječanstvo preuzelo ovaj ogromni teret slobode i ogromne rizike koji se pod tim podrazumijevaju. Ipak, upravo je ta sloboda izbora ona koja uzdiže čovječanstvo nad svime ostalim u stvorenom svijetu. Kada se ova slobodna volja izvršava odgovorno, što znači u kombinaciji s nečijim karakterom koji se temelji na *takvau* ili sklonošću da se zaštititi od svih poroka ili zala, onda čovjek u određenoj situaciji bira ispravan put. Mora se dodati da je takav slobodan izbor zasnovan na *takvau* podstiče osobu da radi ono što je u datoj situaciji dobro, a ne da čini ono što je zlo.

Očigledno je da savjest, koja je središnje obilježje *takvaa*, pomaže u tom pogledu. Prema Kur'anu, ova sposobnost razlikovanja ispravnog od neispravnog svojstvena je ljudskoj prirodi: *I tako mi duše, i Onoga Koji je stvorio, pa je nadabnu da znade šta zlo joj je, a šta dobro joj je.* (Kur'an, 91:7–8). Dakle, ljudskoj duši dat je savršeni oblik, kao i sposobnost da razluči šta je dobro, a šta loše. Ovaj omjer i poredak čine unutarnji sklad duše u njenom zdravom stanju, dok je sposobnost raspoznavanja dobrog od lošeg savjest sama. Ova sposobnost pomaže duši ili jasstvu da znaju koja je alternativa prava i zatim je slobodno odaberu usljed svoje sklonosti vrlini (*taqwā*).

Pri odabiru prave alternative treba procijeniti princip na kojem se takva alternativa temelji. To prosuđivanje uključuje upotrebu razuma, naravno, tako da savjest ima pomoć razuma ili inteligencije. Jednom kada savjest prosudi da je princip koji stoji u osnovi alternative ispravan ili zasnovan na vrlini, čovjek može odlučiti ili da se ravna prema tom principu ili da ga izbjegne, odnosno suprotstavi mu se, prema nalogu svoje savjesti. Tako se ispravan princip koji je prepoznala savjest kombinira s namjerom koja će na kraju rezultirati nekim djelom. Kriterij dobrog/čestitog djela jeste da se ono mora temeljiti na ispravnom principu u kombinaciji s ispravnom namjerom.

Bog vas neće kazniti ako se neoprezno zakunete, ali će vas kazniti ako pod zakletvom nešto s predumišljajem srdaca svojih uradite! Bog prašta i Blag je. (Kur'an, 2: 225)

42 Vidi *Tafsir ibn Kathir*, gdje se smatra da povjerenje znači poslušnost, na http://www.qtafsir.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1810&Itemid=http://Abul Ala Maududi u svom tefsiru pojašnjava da je povjerenje sloboda izbora između poslušnosti i neposlušnosti. Vidi www.alim.org/library/Qur'an/AlQur'antafsir/ MDD/33/72.

Posinke zovite po očevima njihovim, to je kod Boga pravednije, a ako im ne znate očeva, pa oni su vam braća po vjeri, I štićenici su vaši! I nije vam grijeh ako u tome pogriješite, već ako to namjerno srca vaša učine! A Bog prašta i Samilostan je. (Kur'an, 33: 5)

Da li je djelo čestito ili ne može se ocijeniti samo prema namjeri s kojom je učinjeno. Da bi učinjeno djelo bilo čestito, mora postojati namjera da se postupi po principijelnoj alternativni. Međutim, neko može postati žrtvom vlastitog licemjerja i moralne arogancije, čak i kad ga je savjest navela da identificira principijelnu alternativu i ako je imao namjeru da prema njoj postupi. To se može dogoditi ako neko povjeruje da posjeduje konačnu istinu u pogledu ispravnosti date alternative. Takav stav očito zanemaruje mogućnost greške u ljudskoj savjesti.

Kad se ova mogućnost zanemari, ljudska savjest prisvaja status Boga, Poznavatelja Nevidljivog, a oholost koja slijedi otupljuje je i uništava čovjekovu sklonost prema vrlini. Stoga, Kur'an smatra da je oholost ključni grijeh. Ustvari, što se tiče Kur'ana, Šejtan (ili Iblis) je personificirana oholost. Stoga, čovjek mora odabrati šta će činiti po savjesti, uz razumijevanje da je ukupna moralna vrijednost njegovog djela poznata samo Bogu, Znalcu Nevidljivog.

Takve sudove uvijek mora pratiti osjećaj pogrešivosti. Ovo se jasno vidi iz kur'anskog opisa uslova za *takva* u 2: 2–4. Jedan od ovih uslova jeste vjerovanje u Nevidljivo. Ovo Nevidljivo očito je Bog. Ali Bog, kao krajnje utjelovljenje svih vrijednosti, uvijek nadilazi ljudsko razumijevanje. Drugim riječima, ljudska bića ne mogu u potpunosti shvatiti krajnju prirodu vrijednosti, pa stoga nikada ne mogu procijeniti krajnju vrijednost svojih vlastitih postupaka. Eto zašto se uvijek mora uzimati da je savjest jednog bogobojaznog čovjeka (*muttaki*) po sebi falična.

Prethodne napomene daju nam osnovnu konceptualnu strukturu u kojoj bi se razumjela etika kur'anske vrline. Primarna stvar jeste ukorijeniti čestiti karakter (*taqwā*), definiran kao predispozicija ili sklonost da se djeluje čestito u svjetlu slobodne i savjesne prosudbe između više alternativa u datoj situaciji. Ovaj savjesni sud pruža čovjeku priliku da stvori namjeru da postupi ili ne postupi u skladu s njom. Kao jedna opća sklonost, *taqwā* potiče čovjeka da djeluje u skladu s njom, bez licemjerja, tako da, u određenoj situaciji, ishod bude čestito djelo.

S obzirom na ovaj scenarij, vrlinu ne moramo definirati samo kao sredinu između krajnosti. Ljudska savjest može odabrati ispravnu alternativu u datoj situaciji na nekoliko različitih osnova, uključujući kriterij sredine između krajnosti. Ostali kriteriji mogu biti principi i vrijednosti utemeljeni na konceptu *falah* (sveobuhvatno blagostanje i uspjeh), koji je od ključne važnosti za relevantnu društvenu ili vjersku praksu relevantne zajednice/tradicije. Ljudska savjest djeluje u kontekstu tradicije/društva, a ne u vakuumu.

Na ovom mjestu, moglo bi se postaviti pitanje šta Kur'an smatra glavnim vrlinama. To je očito veliko pitanje i daleko izvan okvira malog rada poput ovog. Međutim, mora se naglasiti da se u njemu izričito spominju vrline mudrosti, hrabrosti, umjerenosti (ili uzdržljivosti), kao i pravde. Arapska riječ *hikma* (mudrost) spominje se dvadeset puta, čak i ako ne računamo druge varijante korijena riječi *h - k - m*. Kur'an o značenju *hikme* kaže sljedeće, kako to stoji prema Pickthallovom prijevodu: *On mudrost kome hoće podaruje! A kome je data mudrost dato mu je Dobro veliko! I samo pametni Opomenu prihvataju* (Kur'an, 2: 269).

Na primjer, u ajetu 46: 35, Poslanik se podstiče na strpljenje i ono se spominje i na drugim mjestima. Pravda kao jedna vrline jeste stalna tema, jer se u njemu korijeni *q - s - t*, i *' - d - l*, odnosno *qist* i *adl*, javljaju preko pedeset puta u različitim oblicima. Kur'an opisuje pravdu kao nešto blisko *takvau* (sklonosti vrlini):

O vjernici! Odlučni za Božiju istinu budite, i pravedno svjedočite! Nek vas mržnja prema nekom narodu ne navede pa da nepravedni budete. Vi pravedno postupajte, to je bogobožnosti bliže! I Boga se bojte, On je doista obaviješten o svemu što činite. (Kur'an, 5: 8)

U ovom prijevodu Abdullaha Yusufa Alija za *takva* se koristi riječ pobožnost.

Međutim, prije nego što se pozabavimo umjerenošću/uzdržljivošću u Kur'anu, treba dodati da Kur'an naglašava brojne druge vjerske i društvene vrline. Sljedeći ajet dobar je primjer za to:

Nije dobročinstvo u tome da istoku ili zapadu okrećete lica svoja, nego su dobročinitelji oni koji vjeruju u Boga, i u onaj svijet, i u meleke, i u knjigu, i u vjerovjesnike, i oni koji od imetka, premda im je srcu mio, daju rodbini, i siročadi i ubogima, i putnicima, i prosjacima, i za oslobađanje iz ropstva, i oni koji namaz klanjaju i zekat daju, i obaveze svoje, kad se njima obavežu izvršavaju, i koji su strpljivi u siromaštvu i bolesti, iza borbe junačke! Eto, takvi jamačno vjeruju i takvi su bogobožni. (Kur'an, 2: 177)

Ovaj ajet naglašava vrline vjere, dobročinstva, molitve, pravde i strpljenja. Poenta ovdje jeste da u Kur'anu postoji sistem vrlina i da ga treba sistematizirati u svjetlu kur'anskog svjetonazora.

Kur'an o umjerenosti

Trilateralni korijen od *vasatiyya*, arapski ekvivalent za umjerenost ili uzdržljivost jeste $w - s - t$. On se u Kur'anu javlja pet puta. Najvažnije za ono čime se ovdje bavimo jeste da taj korijen Kur'an koristi i za umet (društveni poredak) kao i za pojedinca, čime se objavljuje da je umjerenost i komunalna/društvena i individualna vrlina. S te tačke gledišta, kur'anska pozicija bliža je poziciji Platona i platonista nego Aristotela i aristotelovaca. U Kur'anu je objavljeno:

I mi smo tako vas učinili zajednicom središnjom da biste bili svjedoci protiv svijeta ostalog, i da poslanik bude protiv vas svjedok. I mi promijenismo kibliu spram koje si bio ti samo zato da pokažemo na onoga ko će poslanika slijediti, i na onoga koji će se prošlosti svojoj vratiti. Tako učinismo, mada je to bilo teško, ali ne i onima kojima Bog pravu stazu pokazao. A Bog neće dati da propadne vaše vjerovanje! Bog je ljudima blag i samilostan. (Kur'an, 2: 143)

Abdullah Yousaf Ali preveo je *ummeten vesetan* kao 'umet valjano uravnotežen'. To u osnovi znači središnju ili umjerenu zajednicu, što je i koncept fraze 'valjano uravnotežen umet'. Dakle, Kur'an karakteriše muslimansku zajednicu kao središnju ili umjerenu ili uzdržljivu zajednicu. Ista odlika pripisuje se i pojedincima u sljedećem ajetu, prema Arberryjevom prijevodu: *A najumjereniji među njima reče: "Zar vam ne rekoh ja: Zašto ne slavite Boga?"* (Kur'an, 68: 28). Ovdje Kur'an govori o ljudima koji su posjedovali jedan vrt, ali su bili škrti i arogantni. Kada ih je zadesila Božija kazna, onaj najumjereniji⁴³ podsjetio ih je na to da su propustili slaviti Boga. Naime, konkretno u ovom slučaju vrlina umjerenosti ili uzdržljivosti odnosi se na pojedinca.

Iz ovih dvaju ajeta jasno se vidi da Kur'an gleda na umjerenost kao na vrlinu koja može biti prisutna i kod pojedinaca i u zajednici ili u društvenom poretku. Međutim, temeljnija stvar jeste otkriti prirodu ove vrline kada je posjeduju zajednice. Zašto muslimansku zajednicu opisuje kao središnju ili umjerenu ili „valjano uravnoteženu“ zajednicu? U kojem smislu zajednica može posjedovati vrlinu ili izvrsnost umjerenosti ili uzdržljivosti? Komentirajući ajet 2: 143, Fazlur Rahman kaže:

Najvjerovatnije je da je ono na što Kur'an ovdje cilja srednja pozicija ili balansirajući efekat muslimanske zajednice između nepokretnosti ili krutosti jevrejskog partikularizma s jedne strane i pretjerano „prilagodljive“ prirode

43 Vidi *Tafsir ibn Kathir*, dostupno na: http://www.qtafsir.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1281&Itemid=124#1.

kršćanstva s druge strane. Ali, naravno, ovaj neposredni cilj Kur'ana može se i mora proširiti principom *kijasa* na druge krajnosti, naprimjer na onu između komunizma i kapitalizma. Izraz "svjedok" ovdje se, kako nas podsjećaju komentatori Kur'ana, odnosi na ravnotežu dvaju tasova vage. Ideja je, dakle, da su muslimani mjerilo ili sudija, a da se ekstremi moraju odrediti; da su oni i posrednici gdje te krajnosti valja izglati. Prva je intelektualna ili dijagnostička funkcija, dok je druga operativna.⁴⁴

Dakle, od zajednice se očekuje da obavlja dvostruku funkciju: otkriva krajnosti, s jedne strane, i da ih ublažava, s druge. Obje ove funkcije „središnje“ zajednice mogu se / treba da se obavljaju u historiji kako u unutarnjem životu zajednice, tako i u njenim vanjskim relacijama. To znači, u vanjskoj dimenziji svoje uloge u historiji, zajednica treba da djeluje umjereno u odnosu na druge zajednice ili države. U unutarnjoj dimenziji zajednica treba da upotrebljava vrlinu umjerenosti u svim aspektima svog etičkog, društveno-političkog kao i vjerskog i duhovnog života. U platonskim terminima, vrlina umjerenosti reguliše sve druge vrline kao i sve težnje zajednice u historiji. Rahman sumira kur'anski pogled na ulogu društva sljedećim riječima:

Sažmimo naš iskaz o općoj društvenoj filozofiji Kur'ana: ljudska historija u osnovi se sastoji od stalnog procesa stvaranja i rastvaranja društava i civilizacija prema određenim normama koje su u suštini moralne; njihov izvor je transcendentalan, ali njihova primjena je isključivo unutar kolektivnog ljudskog postojanja. Ove norme se zovu "Božiji sunet" (praksa ili zakon za čovječanstvo koji je neizmjenjiv):

[Pogledaj primjer] onih (Poslanika) koje smo Mi poslali prije tebe [O Muhammede], i ti nećeš naći nikakve promjene u našem zakonu. (Kur'an, 17: 77)

To je bio Božiji običaj s onim narodima koji su minuli, a Božija naredba [zakon] je nepromjenjivo određena. (Kur'an, 33: 38)

Ovo je bio Božiji zakon za drevne narode, i ti nećeš, doista, naći promjenu u Božijem zakonu. (Kur'an, 33: 62)

Pa da li su ovi narodi (Muhammedovi oponenti) oni koji čekaju da ih zadesi sudbina ranijih zajednica? Doista oni neće naći nikakvo odstupanje, niti promjenu za

44 Fazlur Rahman, "The Principle of Shura and the Role of the Umma in Islam", dostupno na: <http://i-epistemology.net/politics-a-government/330-the-principle-of-shuraand-the-role-of-the-umma-in-islam.html>, pristupljeno u decembru 2014.

bilo šta u Božijem zakonu (ili postupku). (Kur'an, 35: 43; vidjeti također: Kur'an, 8: 38; 15: 13; 18: 55; 40: 85; 48: 23)

Ovo je kur'anski koncept "suđenja u historiji", koji može snaći ljude i nacije, a ne pojedince (kojima će se prvenstveno suditi na Sudnjem danu).⁴⁵

Prema tome, zajednice, društva i civilizacije podređeni su moralnim normama, a stalno kršenje tih normi može dovesti do njihovog nestanka ili zamjene u historiji. Dakle, čini se da je zajednica srednjeg puta ona koja prati transcendentne etičke norme dok ustrajno ostaje unutar granica umjerenosti. Njezini zakoni i vrijednosti ne prelaze granice umjerenosti ni u unutrašnjim ni u vanjskim odnosima s drugim zajednicama. Takva zajednica jeste "svjedok" drugim zajednicama u smislu da je standardni nosilac umjerenosti. Drugim riječima, ona im omogućava standard kojim mogu mjeriti svoje vlastito ponašanje u pogledu umjerenosti, a nakon toga izgaditi postojeće krajnosti.

Gledano iznutra, slijediti vrlinu umjerenosti značilo bi, između ostalog, da se od muslimanske zajednice očekuje da sve svoje zakone mjeri prema najboljim standardima umjerenosti, osiguravajući tako da se uravnoteženo rješavaju situacije od važnosti. Ali, nijedan zakon ne može garantovati tako uravnoteženo rukovođenje jednom zauvijek. S protokom vremena, ljudsko razumijevanje relevantnih situacija i/ili struktura tih relevantnih situacija može doživjeti promjene. Stoga, odgovarajuće zakone treba pregledati u svjetlu tih intelektualnih i društvenih promjena. Drugim riječima, zajednica mora na odgovarajući način preispitati vlastite zakone kako bi osigurala da budu izbalansirani i umjereni, u kontekstu trenutnih intelektualnih i društvenih uslova. Čini se da je to jedini način da neko društvo, u pogledu svojih zakona, prakticira vrlinu zajednice sredine ili umjerene zajednice.

Međutim, savremena muslimanska zajednica daleko je od one umjerene. Pretjerani konzervativizam tradicionalističkih pristupa islamskom zakonu znatno se razlikuje od umjerenog. Druga krajnost, odreći se islamskih korijena, također krši vrlinu umjerenosti zajednice. Sva društva u historiji moraju uspostaviti jednu ravnotežu između tradicije i promjene, jer nijedno sebi ne smije dozvoliti niti da živi u prošlosti, niti da je potpuno napusti. Kako se vremena i okolnosti mijenjaju, zakoni društva moraju se preispitivati izbalansirano i umjereno i tako osigurati da odražavaju dosadašnja saznanja čovječanstva i odgovaraju na izazove promijenjenih društvenih okolnosti.

Ideja da su najranije generacije muslimanskih pravnika na osnovu Kur'ana i sunneta donosile zakone za sva buduća vremena jednostavno je u suprotnosti s

45 Rahman, *Major Themes*, str. 35.

kur'anskim i poslaničkim viđenjem zajednice sredine ili umjerene zajednice. Takva tvrdnja ukazuje na pretjerani konzervativizam i u tamnicu prošlosti zaključava sposobnost muslimana da prakticiraju *idžtihad* (kreativno i kritičko mišljenje). Iako se iz prošlih zakona može dosta naučiti, određeni broj reformski orijentiranih savremenih muslimanskih mislilaca ustvrdio je⁴⁶ da ih treba na odgovarajući način prilagoditi i revidirati kako bi bili relevantni za novo vrijeme i okolnosti. U suprotnom, zajednica krši kur'anski zahtjev da bude umjerena ili zajednica sredine.

Ono što vrijedi za zakone vrijedi i za obrazovanje. Muslimanske su zajednice danas uhvaćene između dviju krajnosti tradicionalnog obrazovanja u medresi, s jedne strane, i modernog obrazovanja, s druge strane. To su krajnosti jer se u većini slučajeva ove dvije struje obrazovanja ne uspijevaju razumjeti i, gdje je to racionalno opravdano, prilagoditi se jedna drugoj. Obrazovanje se, kao ni zakon, ne može odvojiti od tradicije ili zauvijek zatočiti u tradiciju. U prvom slučaju ono se nađe u situaciji da lebdi u jednoj intelektualnoj i moralnoj praznini; u drugom slučaju ono postaje apsurdno i nebitno. Obrazovanje u medresi uglavnom je postalo nerelevantno za savremeno doba, a njegov pretjerani konzervativizam sprečava ga da koristi savremena znanja čak i u oblasti društvenih i humanističkih nauka. Ono se zatvorilo za moderne hermeneutičke, lingvističke i filozofske metode i ideje, na štetu bogate intelektualne tradicije islamske civilizacije. Očito je da takav neumjereni pristup krši ideju da budemo zajednica sredine.

S druge strane, moderni univerziteti u muslimanskom svijetu, sve u svemu, nisu uspjeli razviti održiv program općeg obrazovanja zasnovan na historijskom intelektualnom naslijeđu islama kao i čovječanstva u cjelini.⁴⁷ Bez tako sveobuhvatnog programa, oni se ne mogu nadati da će izvesti adekvatno obrazovane diplomante bilo prirodnih bilo društvenih i humanističkih nauka. S obzirom na to da u njihovim nastavnim planovima i programima ne postoji ravnoteža i umjerenost, obrazovanje koje pružaju tradicionalne i moderne institucije u zajednici mora se revidirati kako bi se ostvarilo ono što nalaže vrlina umjerenosti.⁴⁸

46 Postoji duga tradicija reformski nastrojenih muslimanskih mislilaca od Muhammeda Abduhua i Jamala al-Dina Afghanija preko Muhammeda Iqbal do savremenog doba koji su zagovarali takvo prilagođavanje. Za izvanrednu filozofsku izjavu ovog reformski nastrojenog pristupa, vidi Muhammad Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Oxford, 1934).

47 Naprimjer, savremeni američki univerziteti zahtijevaju općeobrazovne kurseve za sve stepene. Ovo opće obrazovanje može se razlikovati od jedne do druge ustanove, ali njegova je ukupna svrha da se učenicima prenosi opće intelektualno naslijeđe čovječanstva, uključujući njegovu kulturnu i vjersku raznolikost. Ovakva vrsta strukturiranog općeg obrazovanja uglavnom nedostaje na mnogim modernim univerzitetima muslimanskog svijeta.

48 Za pregled nekih napora na obrazovnim reformama u muslimanskom svijetu vidi Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: Chicago University Press, 1982), naročito poglavlje 2.

Sada se okrećemo političkoj situaciji. Uglavnom, savremeni muslimanski narodi nalaze se u političkom metežu. Monarhije, diktature, namještene i izmanipulirane “demokratije” i militantni radikalni pokreti sada su naprosto svakodnevnica. Međutim, Kur'an karakterizira muslimane kao zajednicu koja obavlja svoje poslove kroz savjetovanje ili međusobno dogovaranje (*šura; emruhum šura bejnehum* [Kur'an, 42:38]). Podrazumijeva se da ovaj opći princip ne vrši diskriminaciju između različitih dijelova društva, jer svi oni imaju pravo da budu konsultirani. Čini se da je najbolje tumačenje ovog principa istinsko demokratsko uređenje.⁴⁹ U ovom općem principu upravljanja, nijednom djelu ili grupi nije data elitistička uloga.

Stoga, postoji očigledan sukob između savremenog političkog stanja u muslimanskom svijetu i kur'anskog principa upravljanja. Čini se da je upravljanje putem međusobnog dogovaranja (*šura*) srednji put između diktatura i tiranija različitih boja, s jedne strane, i anarhije, s druge strane. Diktature i tiranije primjeri su pretjerane kontrole i dotiču suprotnu krajnost na razne načine; anarhija je nedostatak ili pomanjkanje s obzirom na to da ne priznaje nijedan autoritet kontrole. Islamska tradicija ne podržava nijednu od ovih krajnosti. To se može u potpunosti uvažavati samo ako se shvati da je islamska tradicija uglavnom insistirala na izbjegavanju tiranije, diktature i anarhije. Tako Abdul'aleem Islahi kaže:

El-Maverdi (991–1058), Abu Ja'la el-Ferra' (990–1065), el-Gazali (1031–1111), Ibn Džema'a (1241–1333) i Ibn Haldun (1332–1406) naglasili su potrebu za državom i njenim vjerskim karakterom... Za Ibn Tejmijju vlast je bolja od anarhije. Pa ipak, on traži od muslimana da ne poštuju naredbe suprotne Allahovim zapovijedima i zabranjuje ljudima saradnju s nepravednim vladarom.⁵⁰

Slično tome, islamska tradicija također odbacuje tiraniju i diktaturu utoliko što pretežno preporučuje izbor vladara radi promicanja pravde u društvu. Kao što je detaljno objasnio Abdi Shuriye, većina muslimanskih političkih mislilaca (npr. Ibn Haldun, el-Maverdi, Ibn Tejmijje i el-Ghazali) zalagali su se za izbore kada je trebalo birati halifu tokom srednjeg vijeka: „[Većina] ovih mislilaca složila se oko toga da, budući da ljudi imaju različite intelektualne sposobnosti, izbori, ili proces odabira pravog vođe, postaju prijeka potreba (*darurah*).”⁵¹

49 Rahman, “The Principle of Shura and the Role of the Umma in Islam”.

50 Vidi Abdul'aleem Islahi, *Economic Thought of Ibn Taymiyyah* (Islamic Book Foundation), dostupno na: <http://www.al-adala.de/attachments/article/2699/Islahi%20-%20Ibn%20Taymiyyah%20%20Need%20for%20a%20State.pdf> [dostupno April 11, 2015].

51 Abdi O. Shuriye, “The Culture of Election and Democracy in the Taxonomy of Islamic Political Literature in Relation to the Democratic Revolutions in the Middle East and North Africa”, *Asian Social Science*, 8:1 (2012), str. 195.

Čini se, dakle, da je upravljanje putem procesa globalnog međusobnog dogovaranja (*šura*) na pošten i pravedan način jedan smjer koji izbjegava spomenute krajnosti. U takvoj situaciji, čini se da vrlina umjerenosti na nivou zajednice leži u onom obliku vlasti koja je u osnovi demokratska i, prema tome, spremna udovoljiti savremenim društvenim i međunarodnim zahtjevima.

Dakle, većina savremenih sistema u muslimanskom svijetu krši vrlinu umjerenosti i uništava središnji karakter zajednice utoliko što vrijeđa duh upravljanja šurom (*shūra*). Bilo koja ili sve forme ugnjetavanja i iskorištavanja koje provode političke strukture, kao i svi oblici haosa i poremećaja koje izazivaju radikalni militanti, a koji se danas mogu naći širom muslimanskog svijeta, dakle, jesu teška kršenja kur'anskih principa i predaju muslimane Božijem sudu u povijesti.

Zaključak

Započevši kratkim osvrtom na oživljavanje etike vrlina u današnje vrijeme, ovaj članak prati vrlinu *vasatijja* (umjerenost ili uzdržljivost) kroz učenja nekih antičkih i srednjovjekovnih etičara i na kraju ukazuje na elemente etike vrlina u Kur'anu. Ukratko smo se osvrnuli i na kur'ansku karakterizaciju umjerenosti kao individualne i društvene vrline. Na društvenom nivou, čini se da muslimani danas grubo zapostavljaju ovu vrlinu. U takvim središnjim životnim područjima kao što su zakon, obrazovanje i političko uređenje, muslimanske zajednice mogu se naći u jednoj ili drugoj krajnosti. Istinska ravnoteža "zajednice sredine" treba se iznova uspostaviti kroz valjano etičko obrazovanje i kroz uspostavljanje izbalansiranih institucija u svim sferama života. Mnogo se poroka nalazi u jednoj ili drugoj krajnosti, dok su mnoge vrline ukorijenjene u umjerenosti određenoj praktičnom mudrošću. Kur'an nas podstiče: *u dobrim djelima se natječite* (Kur'an, 5: 48).⁵²

52 Svi prijevodi su iz Abdullah Yousaf Ali, *The Meaning of the Qur'an* (Beltsville, MD: Amana Publications, 1999) osim ako nije drugačije naznačeno.

Šejh Google kao *Hafiz el-asr*: internet, tradicionalna ulema i samoučenje

*Emad Hamdeh**

Sažetak

Više nego u bilo kojem drugom periodu, u posljednjih sto godina svjedoci smo porasta dostupnosti informacija putem knjiga, medija i interneta. To je uvelo nove načine učenja i dijeljenja islamskog znanja. U ovom članku razmatra se pred kakvim su se izazovom našli tradicionalno islamsko znanje i pedagoške tehnike zbog sve većeg broja muslimana laika koji sudjeluju u religijskim diskusijama putem štampe i interneta. Ovdje objašnjavamo i zašto ulema smatra da samoučenje prijeti ne samo navodnom ispravnom razumijevanju religije već i redefinicijom i nadogradnjom ulemanskog autoriteta. Zaključujemo da su štampani i digitalni mediji uzrokovali odmak od potrebe za učiteljem i stvorili uvjete za autodidaktičko učenje i tvrdnje o tome ko jeste autoritet. Bez obzira na to što kritiziraju samoučenje, tradicionalisti su prihvatili internet kako bi ostali relevantni i nadmetali se s nestručnjacima.

Pisana riječ slabija je od živog govora. Ona je poput slike, zapitaš li je što, ne daje nikakva odgovora i ima samo varljivu sličnost sa živim bićem. Nema moć da se prilagodi, nego koristi iste riječi za sve. Nije zakoniti sin znanja, već kopile, pa kada ga ko napadne, ono nema roditelja niti bilo koga drugog da ga odbrani. (Platon)

* Emad Hamdeh, „Shaykh Google as Ḥāfiẓ al-ʿAṣr: The Internet, Traditional ‘Ulamā’, and Self Learning“, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, (Herndon, VA: IIIT, 2020), Vol. 37, No. 1-2, 67-102. Prijevod: Merjema Karić.

Uvod

Nekoliko naučnika pisalo je o vezi novih medija, prenošenja znanja i vjerskih autoriteta u islamu.² Ovi radovi prate razvoj novih medija i njihov izazov autoritetu. Međutim, ostaje potreba da se ispituju obrazovne metode tradicionalnog učenja kako bi se razumjelo zašto su vjerski učenjaci (*ulema*) kritični prema samoučenju. Nesporazum oko toga zašto se ulema protivi religijskom obrazovanju koje se odvija izvan tradicionalnih metoda može dovesti do pogrešne karakterizacije njihovog protivljenja kao puke odbrane svoga vlastitog autoriteta. Kako bi otklonio taj jaz, ovaj će članak objasniti zašto tradicionalistički učenjaci smatraju da su njihove obrazovne metode sastavni dio pravog okvira za razumijevanje islama.

U svom članku "The Death of Expertise" Tom Nichols je tvrdio da se svaka tvrdnja o stručnosti danas odmah odbacuje kao pribjegavanje autoritetu. On insistira na tome da ono što se dogodilo nije po sebi "smrt stručnosti", već nestajanje razlika između onih s dostignućima u nekom polju i onih koji takva dostignuća nemaju. Ta se razlika podriva fokusiranjem na greške i zablude stručnjaka kako bi se srušio njihov autoritet. U jednoj takvoj klimi, tvrdnje o stručnosti posmatraju se kao pretenciozni napori da se uguši dijalog.³ Možda je ovo najočitije u praksi odbacivanja činjenica i stručnih mišljenja kao "lažnih vijesti". Nichols piše da je ovaj širi proces povezan s globaliziranim komuniciranjem, koje uklanja stražara u publikacijama. Prije interneta, časopisi i *op-ed* stranice bili su često strogo uređivani. Da bi se učestvovalo u javnoj raspravi, bilo je potrebno predati članak, koji je morao biti inteligentno napisan, te proći uredničku recenziju, uz priloženo ime autora. Ovaj proces, koji se ranije primjenjivao čak i na lokalne novine, prestigili su samostalno objavljeni blogovi, odjeljci za komentare u člancima i videosnimci sa YouTubea, koji svi mogu biti anonimni.⁴

Internet predstavlja izazov za kler i stručnjake u mnogim religijskim tradicijama, ali je, od njih, pred sunijskim islamom poseban izazov zbog toga što nema

2 Gary Bunt, *Islam in the Digital Age: E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments* (London: Pluto Press, 2003); Gary Bunt, *Virtually Islamic: Computer-Mediated Communication and Cyber Islamic Environments* (Cardiff: University of Wales Press, 2000); Goran Larsson, *Muslims and the New Media: Historical and Contemporary Debates* (Vermont: Ashgate, 2011); Jon Anderson, "The Internet and Islam's New Interpreters", in *New Media in the Muslim World*, Dale F. Eickelman and Jon W. Anderson (ed.) (Indiana: Indiana University Press, 1999); Francis Robinson, "Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print", *Modern Asian Studies* 27, 1 (1993), str. 229-251.

3 Tom Nichols, "The Death of Expertise", *The Federalist* (17. januar 2014), <http://thefederalist.com/2014/01/17/the-death-of-expertise/>. Nichols je kasnije objavio jednu knjigu s istim naslovom (New York: Oxford University Press, 2017). Citati o *The Death of Expertise* kroz ovaj članak preuzeti su iz knjige, osim ako nisu popraćeni brojem stranica. O internetu i vjerskom autoritetu vidi Heidi Campbell, "Who's Got the Power? Religious Authority and the Internet", *Journal of Computer-Mediated Communication*, 12:3 (2007), str. 1043-1062.

4 Nichols, "Death of Expertise".

institucionaliziranog vjerskog autoriteta.⁵ Prije štampe i interneta *ulema* je mogla ograničiti naučne tekstove i građu samo za sebe.⁶ Internet je to drastično promijenio, i poseban je izazov za tradicionalističku *ulemu*, obučavanu u vrlo razrađenom didaktičkom sistemu.

Definiranje tradicionalizma

Radi pojašnjenja, korisno je identificirati šta znači tradicionalizam i kako se upotrebljava kroz ovaj članak. Dopustivši da oni kao grupa nisu monolitni, izraz "tradicionalisti" koristimo kao oznaku za muslimanske učenjake koji smatraju da pripadnost nekom *mezhebu*, spekulativnoj teologiji i sufijskim redovima predstavlja istinsko utjelovljenje islama.⁷ Tradicija se često koristi da označi praksu određene grupe koja stoji u suprotnosti s modernošću ili prihvatanjem promjena, ali to nije sasvim tačno.⁸ U islamskoj historiji religijsko znanje prvenstveno je vrednovano utvrđivanjem veze s ranijim pojedincima i institucijama, veza kao što su *sened* (lanac prenosilaca) koji seže do Poslanika, *idžaza* (diploma) koja seže do učitelja ili učenik koji se povezuje sa sufijskim učiteljem.⁹ William Graham tvrdi da "tradicionalizam" nije odbacivanje promjena, već se sastoji od vjerovanja da je povezanost s uzornom prošlošću i osobama jedini ispravni način reformiranja

- 5 Nabil Echchaibi napominje da je za razliku od političke arene, religiozna omogućavala više individualne autonomije i manevrisanja strukturama. Pojedini muslimani osjećaju se pozvanima da koriste internet kao mjesto posredovane *dave* (dawa) kako bi doprinijeli obnovi svojih zajednica kao i širem muslimanskom umetu. Vidi Echchaibi, "From Audiotapes to Videoblogs: The Delocalization of Authority in Islam", *Nations and Nationalism*, 17 (2009), str. 20.
- 6 Popularni propovjednici bili su istaknuti u islamu još od srednjovjekovnih vremena, ali su tek nedavno stekli tehnološke medije (poput interneta) kako bi se promovirali. U mnogim srednjovjekovnim tekstovima popularni propovjednici posmatrani su kao prijetnja islamskom vjerskom autoritetu i javnom moralu. Neki bi mogli privući ogromne gomile sljedbenika (kroz ličnu harizmu, emotivne nastupe, ličnu pojavu, impresivnu odjeću i tako dalje); pravnici su ih gledali sa sumnjom jer se često nisu školovali ili obrazovali u pravu i teologiji. Vidi Jonathan Berkey, *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East* (Seattle: University of Washington Press, 2001); Abdurrahman ibn el-Dževzi, *Kitab el-Kussas ve el-muzakkirin* (Bejrut: Dar el-Mašrik, 1971).
- 7 Nekoliko drugih učenjaka slično je definiralo ovu grupu. Vidi Jonathan Brown, *Misquoting Muhammed: The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy* (London: Oneworld, 2014). Suheil Laher ispravno primjećuje da se tradicionalizam sastoji od "trostrukog čvora": odanosti pravnoj školi, teologiji i sufizmu. Vidi Laher, "Re-Forming the Knot: 'Abdullah al-Ghumārī's Iconoclastic Sunnī Neo-Traditionalism", *Journal of College of Sharia and Islamic Studies*, 1 (2018), str. 202.
- 8 O modernosti vidi Emin Poljarević, "Islamic Tradition and Meanings of Modernity", *International Journal for History, Culture, and Modernity*, 3 (2015), str. 29-57.
- 9 William Graham, "Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation", *Journal of Interdisciplinary History*, 233 (1993), str. 522. O 'tradiciji' više nego o 'tradicionalizmu', vidi Muhammed Q. Zaman, "The 'Ulamā': Scholarly Tradition and New Public Commentary", in *The New Cambridge History of Islam*, 6, Robert W. Hefner (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), str. 3-16; Talal Asad, "The Idea of an Anthropology of Islam" (Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986); Kasper Mathiesen, "Anglo-American 'Traditional Islam' and its Discourse of Orthodoxy", *Journal of Arabic and Islamic Studies* 13 (2013), str. 191-195.

društva. Tradicionalizam se zasniva na prošlosti, ali je fluidan i nije zaglavljen u njoj. Drugim riječima, tradicionalizam bi se mogao uporediti s naukom, u kojoj se današnji radovi nadovezuju i navode prijašnje eksperimente koji se smatraju „vjerodostojnim“.¹⁰ Tradicionalizam je ponajprije tradicija komentara u kojoj je bitno navesti i uzeti u obzir prethodnu nauku.¹¹ To nije puko naslijeđe iz prošlosti, ali, kako Muhammad Qasim Zaman primjećuje, ono se „stalno zamišlja, rekonstruiše, o njemu se raspravlja, ono se brani i mijenja“.¹²

Tradicionaliste od samoukih učenjaka ne razlikuje nužno sadržaj onoga što znači biti musliman praktični vjernik, već su to adekvatni načini kojima se stječe vjersko znanje. Za tradicionaliste nije dovoljno držati se ispravnih uvjerenja i vršiti islamske obrede. Mora se steći znanje od učitelja koji ima čvrste korijene u tradiciji kroz uspostavljeni lanac učitelja koji seže sve do Poslanika, a. s. Mohammad Fadel piše:

Ovladavanje vjerskim vrijednostima teče putem procesa akulturacije koji početnicima omogućuje utjelovljenje tih vrijednosti. Ovaj proces akulturacije razlikuje se od religijske istine i nadilazi intelektualnu spoznaju (*ilm*) te istine. Iako religijskai stina može biti pravi predmet podučavanja (*ta'lim*), puka pouka, bez pouzdanih učitelja koji pravilno utjelovljuju islamska učenja, ne može proizvesti ispravno akulturirane vjerske subjekte.¹³

Stoga, tradicionalisti vjeruju da pojedinci ne mogu postići vjerodostojnost ili autoritet u religijskoj domeni bez učitelja. Shodno tome, tradicionalisti ne vide sebe kao reformski pokret, već kao pojedince koji su povezani s Poslanikom kroz učenjački lanac autoriteta.¹⁴ Učitelji u ovom lancu nadoknađuju tradiciju. Historijski gledano, *mezhebi* su bili dio pravosudnih procesa koji se odvijaju sudovima i

10 Naučna istina temelji se na empirijski ponovljivim podacima, dok se vjerska istina (za svete religije poput normativnog islama) temelji na autoritetu svetih tekstova i presedanima unutar vjerske zajednice.

11 Naprimjer, otprilike 55 od 73 publikacije Abd el-Fettah Ebu Ghudde jesu komentari djela prethodnih učenjaka. Vidi Muhammed Al Rašid, *Imdaad el-Fettah bi esanid ve Mervijat eš-šejh 'Abd el-Fettah* (Rijad: Mekteba el-Imam eš-Šafi'i, 1999), str. 180-215. O Ebu Ghuddi vidi Emada Hamdeha "The Role of the 'Ulamā' in the Thoughts of 'Abd al-Fattāh EbuGudda", *The Muslim World*, 107:3 (2017), str. 359-374.

12 Zaman, „The Ulamā“, str. 10. U tom smislu, „tradicionalna“ nauka sastojala se od preispitivanja, prilagodavanja i proširenja pravne tradicije, dok „moderna“ nauka često predmoderno islamsku tradiciju prikazuje kao krutu i zaostalu. Nedavna djela iz historije predmodernog islamskog prava pokazala su da vrata prema *idžtihadu* nikada nisu bila zatvorena, već su se pravne škole kontinuirano razvijale. Vidi Zaman, „The 'Ulamā“, str. 18-21; Sherman Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi* (Leiden: E. J. Brill, 1996); Wael Hallaq, „Was the Gate of Ijtihad Closed?“, *International Journal of Middle East Studies*, 16 (1984), str. 3-41.

13 Mohammad Fadel, „Islamic Law and Constitution-Making: The Authoritarian Temptation and the Arab Spring“, *Osgoode Hall Law Journal*, 53:2 (2016), str. 474-475.

14 Izraz tradicionalni islam ili tradicionalizam uključuje bitnu antitezu i lijek mnogim manifestacijama i verzijama reformističkog, modernističkog, pa čak i preporoditeljskog islama u modernom razdoblju u samom njegovom nazivu. Vidi Mathiesen, „Anglo-American 'Traditional Islam'“, str. 193-194.

zakonodavnim ograncima vlasti. Zbog toga što danas ne postoji država koja donosi i provodi islamske zakone, tradicionalisti pokušavaju sačuvati kontinuitet ove pravne tradicije. U ovom članku koristimo izraz „tradicionalno učenje“ da imenujemo pedagoški proces „prenošenja“ znanja i stava vrednovanja tradicije (tj. sadržaja ili ideja) i predanosti njenom održavanju kroz taj proces.

Tradicionalizam je struja unutar sunijskog islama koja se pridržava onoga što se smatra autentično ukorijenjenim u objavi, što se iskristaliziralo pod zastavama konsenzusa pravnih učenjaka (*idžma*) i što se prenosilo kao islamsko znanje (*'ilm nakl*) u lancima učenjačkih autoriteta (*sened*). To je didaktička i obrazovna struja koja je u suprotnosti s autodidaktičkim islamom „uradi sam“.¹⁵ Zaman objašnjava da je to „kombinacija njihovog intelektualnog *formiranja*, njihovog *zvanja* i, krucijalno, njihovog *usmjerenja*, tj. određeni osjećaj kontinuiteta s islamskom tradicijom koja ulemu definira kao *ulemu*“.¹⁶ Jednostavno rečeno, termin tradicionalisti kako ga mi upotrebljavamo široko označava *alime* koji služe kao čuvari, prenosioci i tumači islamskog znanja. Ta *ulema* smatra da se islam može pravilno shvatiti samo pod vodstvom nekog učitelja. To se ne smije shvatiti kao potpuno odbacivanje interneta ili knjiga, već da se oni odbace kao jedini način učenja i stjecanja vjerskog autoriteta.

Taj osjećaj kontinuiteta jeste ono što razlikuje tradicionalističku ulemu od ostalih autodidaktičkih, reformističkih ili modernističkih verzija islama. Iako su muslimanske feministkinje, progresivci, sekularisti i selefije svi različiti, oni, kao zajedničko, imaju jedan antiklerikalistički pristup proučavanju islama. Skloni su da *ulemu* vide kao zaostalu i kao barijere koje sprečavaju ljude da prepoznaju „istinska“ učenja islama. Tradicionaliste smatraju objektom reforme, a ne njenim činiocima. Insistiranje tradicionalista na tome da laici moraju slijediti autoritet (*taklid*) često se odbacuje kao pozivanje na autoritet – zaključak koji, iako može biti validan, u konačnici odbacuje i legitimno pitanje načina na koji se stvara vjerski autoritet.

U ovom članku analiziramo tradicionalističke kritike učenja putem interneta bez obzira na to da li i sami ti kritičari sudjeluju u *online* obrazovanju, zato što i tradicionalisti koji kritiziraju učenje putem interneta, ili se žale na internet kao izvor koji stvara zbrku, često objavljuju svoja predavanja na YouTubeu i, prema tome, podučavaju studente koje nikad neće upoznati. Dakle, ironično, oni postaju sudi-onici u istim modalitetima obrazovanja na koje upozoravaju. Iako ovi kritičari ne odobravaju učenje isključivo putem interneta, oni prepoznaju prednosti, pa možda i neophodnost sudjelovanja u *online* svijetu kako bi ostali relevantni.

K tome, postoji dosta institucija koje podučavaju po netradicionalnim nastavnim programima, bez obzira na to što su neke njihove vođe kritičari onih koji

15 Mathiesen, „Anglo-American ‘Traditional Islam’“, str. 193-194.

16 Zaman, „The ‘Ulamā’“, str. 10.

govore o islamu bez tradicionalne obuke. Naprimjer, Institut el-Magrib koristi pedagoške oblike zajedničkih odmora vikendom, kada se predaju islamski programski sadržaji, ali oni imaju i brojne predavače koji nisu prošli kroz formalno islamsko obrazovanje. Svršenici tradicionalnih medresa također pribjegavaju upotrebi niza medija kao što su blogovi, video i zvučno snimanje predavanja, kao i internet-stranice, kako bi pružili vjersku pouku. *Qiblu*, jednu *online* islamsku obrazovnu instituciju čine tradicionalno osposobljeni učenjaci koji naglašavaju važnost direktnog obrazovanja uz učitelja, ali uviđaju da se svijet promijenio i da se metode tradicionalnog učenja moraju prilagoditi takvoj promjeni.¹⁷

Prije nego što ispitamo kakav izazov za tradicionalno učenje i stručnost predstavlja internet, pokazat ću kako su se u tradicionalističkim krugovima prenosili i čuvali znanje i autoritet.

Sened učitelj – učenik

Kako neko postaje učenjak? Koji su glavni zahtjevi, ako ih ima, da bi se neko smatrao stručnjakom za islam? U tradicionalnim islamskim krugovima smatra se da se znanje prvenstveno treba prenositi putem *seneda* učitelj – učenik, ne samo kroz knjige.¹⁸ Autentično znanje bilo je pohranjeno kod učenjaka, a umijeće pamćenja bilo je među najcjenjenijim umijećima; učenjaci su bili majstori mne-moničkih trikova i dovitljivosti.¹⁹ Obrazovanje uz učitelja bilo je ono što je činilo znanje pouzdanim. Vrijednost i autoritet znanja nisu mu bili toliko svojstveni, koliko su bili proizvedeni kroz proces stjecanja znanja valjanim metodama.

Širom muslimanskog svijeta, u mnoštvu islamskih tema, među učenjacima postoji širok raspon razlika. Međutim, religijski autoriteti također su bili oprezni u ujedinjavanju te raznolikosti unutar jedne skladne prizme, u osnovi koje je veza između učitelja i učenika. Po ovome sudeći, kada se lanac muslimanskih učitelja čije obrazovanje vodi porijeklo od najranijih muslimanskih škola teologije i prava zaobiđe, bilo putem samostalnog učenja ili studiranja na zapadnim univerzitetima, znanje gubi svoju autentičnost i autoritet. Tradicionalistički muslimanski učenjaci vjeruju da se prenošenjem znanja od učitelja do učenika stvara i prenosi autoritet. To je živa tradicija koja prenosi i sveta učenja. Uvoditi, kao novinu svoj vlastiti

17 Vidi <https://qibla.com/about/how-we-teach/>, pregledano 10. septembra 2015. Postoje i druge aktivnosti i internet-stranice, poput shafifiqh.com, koje su manje popularne, ali koje ipak žele odgovoriti na savremene pravne izazove, uz očuvanje zaostavštine sunijskog tradicionalnog znanja. Vidi Fachrizal Halim, "Reformulating the Madhhab in Cyberspace: Legal Authority, Doctrines, and Ijtihad Among Contemporary Shāfi'i 'Ulamā'", *Islamic Law and Society*, 22 (2015), str. 425.

18 Isnad je zapis prijenosa i nije instrument pedagogije. Međutim, zapis o prenošenju mogao bi se koristiti za uspostavljanje neke veze. Drugim riječima, riječ *isnad* ovdje se odnosi na odnos učenika i nastavnika.

19 Robinson, "Technology and Religious Change", 231.

komentar o tradiciji, bez generacijskih kolektivnih komentara koje objašnjava neki učitelj smatra se neautentičnim.²⁰

U ovom lancu, od učitelja se očekuje da postepeno vodi učenika u izučavanju tekstova kroz nastavni program. Bez učitelja, učenici bi bili prepušteni sami sebi, i mogli bi proizvoljno proučavati napredne tekstove za koje su slabo pripremljeni. Muhammad Avvama (r. 1940), jedan sirijski hadiski učenjak, kaže da danas ljudi pristupaju klasičnim izvorima i tekstualnim dokazima direktno, bez proučavanja osnova islama. To često za posljedicu ima da svoja mišljenja smatraju superiornijim u odnosu na četiri *mezheba*.²¹ U tradicionalnom islamskom učenju, učenicima su dati alati tumačenja svetog teksta prije nego što svetom tekstu pristupe direktno. Stoga je srž nastavnog plana bila izučavanje *fikha*, dok su se hadiske zbirke i komentari Kur'ana izučavali samo kao dopune prava. Učitelj je bio nezaobilazan u ovom procesu učenja. Učenici su obično počinjali s memoriziranjem Kur'ana i učenjem od lokalnih učenjaka. Ako bi se pokazali sposobnim, putovali bi od grada do grada, učeći kod učenjaka različitih specijalnosti. Kad bi učenici završili proučavanje neke knjige s učiteljem, dobili bi *idžazu* (licenca za podučavanje), kao svjedodžbu o svojim postignućima.²² Znanje jednog učenika procjenjivalo se na osnovu broja certifikata koje je dobio, kao i učenjaka od kojih ih je dobio.²³

Za razliku od modernih univerzitetskih sistema, u tradicionalnom islamskom obrazovanju nije bilo važno gdje je ko studirao, nego kod kojeg je učitelja učio. To je vidljivo iz biografskih rječnika srednjovjekovnih učenjaka, koji nam govore malo o tome gdje se neko obrazovao i praktično ništa o školama u kojima je neki mladi učenjak dobio obuku. Ne radi se o tome da su informacije o

20 Jonathan Brown, *Hadīth: Muhammed's Legacy in the Medieval and Modern World* (Oxford: Oneworld, 2009), str. 273-274. Uprkos tome što prolaze kroz ovaj sistem, neki tradicionalisti još uvijek dolaze do zaključaka koje ogromna većina muslimanskih učenjaka osuđuje. Naprimjer, egipatski učenjak Izzet Atijja dao je kontroverznu fetvu da ako žena može dobiti svog muškog kolegu, onda bi oni osnovali porodičnu vezu koja bi im dopustila da se osame na radnom mjestu. To je izazvalo mnoge negativne reakcije i on je na kraju povukao svoju fetvu.

21 Muhammed 'Avvama, *Edeb el-Ihtilaf fi Mesa'il el-'Ilm ve ed-Dīn* (Bejrut: Dar el-Beša'ir el-islamijja, 1997), str. 159.

22 O nastavnim planovima i sistemu *idžaze*, vidi Jan Witkam, "The Human Element between Text and Reader: The Ijāza in Arabic Manuscripts", in *Education and Learning in the Early Islamic World*, Claude Gilliot (ed.) (Burlington: Ashgate Publishing Company, 2012); G. Vajda, "Ijāza", in *EI2*, 3, str. 1020-1021. O *idžazama* vidi Salah ed-Dīn el-Munedždžid, "Idžaza es-sema' fi el-mahtutat el-kadima", *Medželle Ma'bed el-mahtutat el-'ArabijalRevue de l'institut des manuscrits arabes*, 1 (Cairo, 1955), str. 232-251; Kasim Ahmed es-Samarra'i, "el-Idžaza ve tetavvuruha et-tarihijja", *'Alem el-Kutub*, 2 (1981), str. 278-285; Junus el-Haruf, "es-Sema' a ve el-idžaza fi el-mahtutat el-'arabijja", *Risala el-mekteba*, 10 (Jordanien, 1975), str. 16-22; Devin J. Stewart, "The Doctorate of Islamic Law in Mamluk Egypt and Syria", in *Law and Education in Medieval Islam*, Joseph Lowry, Devin Stewart and Shawkat Toorawa (ed.) (Cambridge: E. J. W. Gibb Memorial Trust, 2004), str. 45-90.

23 Barbara Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900* (New Delhi: Oxford University Press, 2002), str. 18-20. Također vidi George Makdisi, *Institutionalized Learning as a Self-Image of Islam, Islam's Understanding of Itself*, Speros Vryonis, Jr. (ed.) (UCLA Press, 1983); Dale Eickelman, "The Art of Memory: Islamic Education and its Social Reproduction", *Comparative Studies in Society and History*, 20:4 (1978), str. 485-516.

nečijem obrazovanju bile nedostupne, već da su učitelji bili najvažniji. Historičari i biografi redovno su davali duge liste učenjakovih učitelja kao neku vrstu životopisa. Jedan od najključnijih elemenata ovog životopisa činila su imena onih po čijem autoritetu je neko prenosio islamske tekstove.²⁴

U svojim najranijim fazama, studenti bi učili Kur'an i sunnet u krugu učenjaka. Bilo je razumljivo da učenici početnici, a kamoli laici, ne mogu samostalno izvoditi propise iz ovih izvora, jer je taj posao bio ograničen na *mudžtehide*. Laici muslimani koji imaju direktni pristup naučnim tekstovima bez tutorstva učitelja pokazali bi se katastrofalnim za klasu učenjaka. Tradicionalno obrazovan učenjak Yusuf Talal DeLorenzo tvrdi da je, naprimjer, vrlo malo ljudi kvalificirano za analitički rad na Buharijevom *Sahihu*, djelu koje je lahko dostupno *online* i na arapskom i u prijevodu. On ukazuje da se u krugovima tradicionalnog obrazovanja *Sahih el-Buhari* izučavao tek nakon što je učenik proveo godine učeći klasične discipline kao što su arapski, retorika i književnost, racionalne nauke logike i islamske pravne teorije, mnoge kur'anske nauke, od dikcije (*tedžvid*) do kur'anske egzegeze (*tefsir*) i nauke o hadisu. Tek nakon što bi učenik pokazao da je ovladao ovim predmetima, bilo bi mu dopušteno da pohađa predavanja o Buharijevom *Sahihu*, koja su obično držali najučevniji i najugledniji od svih učitelja.²⁵

DeLorenzo dalje navodi da je u ovoj tradicionalnoj obrazovnoj shemi bilo mnogo razloga za ovaj postupni pristup. Status koji je dodijeljen Buharijevom *Sahihu* bio je toliko visok da su se samo oni koji su savladali klasične discipline smatrali spremnima da se poduhvate njegova izučavanja. *Sahih* je toliko pun tehničkih nijansi povezanih s načelima hadisa (*usul el-hadis*) i biografskim priručnicima (*ilm er-ridžal*) da je potrebno temeljito poznavanje tih predmeta ako bi se željele u cijelosti shvatiti. Slično tome, ukoliko neko nije ovladao drugim klasičnim disciplinama, previdjet će se mnoga značenja.²⁶ DeLorenzo objašnjava da zaobilaženje učitelja i direktno proučavanje tekstova rezultira ozbiljnim nerazumijevanjem svetog teksta:

Sjećam se riječi koju je je šejh koristio kako bi opisao kakve su posljedice kada nepripremljeni neučenjak pokušava čitati hadisku literaturu; bila je to riječ *fitna* ili smutnja, a posljedice bi bile što bi bio toliko zbunjen i svladan nakon što bi se poduhvatio takvog jednog neupućenog i jednodimenzionalnog čitanjate literature (tj. u prijevodu, bez prisustva šejha koji bi ga vodio kroz prepreke), da bi se suočio/la s krizom svoje vjere, odnosno sa smutnjom duhovnih razmjera.²⁷

24 Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education* (Princeton: Princeton University Press, 1992), str. 23.

25 Yusuf Talal DeLorenzo, *Imam Bukhari's Book of Muslim Morals and Manners* (Alexandria: al-Saadawi Publications, 1997), i-iii.

26 DeLorenzo, *Imam Bukhari's Book of Muslim Morals and Manners*, ii.

27 DeLorenzo, *Imam Bukhari's Book of Muslim Morals and Manners*, ii-iii.

Insistiranje na učenju od učitelja imalo je za cilj nadzor nad učenikovom metodologijom i tumačenjem svetog teksta. Bez nadzora učitelja, znanje se nije smatralo legitimnim. Avvama kaže da su čak i onima koji su postigli velika znanstvena dostignuća još uvijek potrebni učitelj ili recenzent, da im daju povratne informacije kako bi znanje bilo autentično.²⁸ Čak i za najveće učenjake neophodni su učitelj i grupa učenjaka za konsultacije. Obrazovati se s učiteljem nekoliko godina, a zatim okrenuti samoobrazovanju bez učenjaka, nije dovoljno.²⁹

Da bi stekli legitimnost učenjaka, učenici su morali provesti značajno razdoblje učeći od učenjaka. Završetak proučavanja neke knjige podrazumijeva da učenik ponovo uči tekst, uz njegovo objašnjenje. Ako bi učitelj time bio zadovoljan, učeniku bi se potom izdala dozvola za podučavanje (*idžaza*). Sistem *idžaze* bio je metod učenjaka kojim je licencirao druge za podučavanje njegovih djela i koji je služio kao svjedočanstvo o obrazovanju učenika. Sasvim jasno bi se pokazalo da je učenik povjerenik svoje generacije u dugoj tradiciji islamskog obrazovanja koje se prenosi iz prošlosti i da je sada odgovoran za nastavljanje ovog lanca na sljedeću generaciju.³⁰

Ova metoda učenja podrazumijeva da učenik čita cijeli tekst, redak po redak, u prisustvu učitelja koji daje uputni komentar svakog stava. Često bi to bilo praćeno pomnom gramatičkom analizom razloga zbog kojih je neka riječ odabrana i šta ona znači. Učitelj bi objašnjavao kakve teološke ili pravne poruke saopćava autor u nekoj svojoj frazi. Ovaj didaktički način podučavanja često je praćen pitanjima učenika i debatama između nastavnika i učenika. Ovaj oblik aktivnog učenja trebalo je da da bolju strukturu, povratne informacije i interakciju, podstičući učenike da postanu sudionici u izgradnji svojih vlastitih znanja, a ne njegovi pasivni primatelji. Za tradicionaliste to je bio jedini način da čitaju neki tekst i da sačuvaju njegov autoritet u nesigurnim okolnostima.³¹

U hadiskim krugovima, kada god bi učenik završio objašnjavanje hadisa svom učitelju, stavio bi oznaku pored hadisa kako bi ga razlikovao od onih koje još nije učio pred svojim učiteljem. Čak i kada bi učenik naučio hadise iz knjiga, nije imao pravo koristiti te hadise za podučavanje ili svoju vlastitu zbirku sve dok ih ne bi usvojio putem takvih priznatih metoda učenja. Ovaj nadzor služio je kao oblik recenziranja. Hadiski učenjaci su nekoga ko je zaobilazio ovaj proces etiketirali kao „kradljivca hadisa (*sarik el-hadis*)“. Uprkos činjenici da je informacija

28 Muhammed 'Avvama, "Hadis ez-zikrejat me'a eš-Šejh Muhammed 'Avvama", <http://www.youtube.com/watch?v=6cgbKunEEQY>. Avvama je bio jedan od glavnih učenika Abd el-Fettaha Ebu Gudde. Ebu Gudde je bio žestoki kritičar samoučenja, a također je bio učenik Mustafe Sabrija (umro 1954), posljednjeg šejhul-islama Osmanskog carstva. Iskusi je iz prve ruke frustraciju i pad tradicionalističkog autoriteta i proveo je svoj život pokušavajući da ga oživi.

29 'Avvama, *Edeb el-ibtilaf*, str. 149.

30 Robinson, "Technology and Religious Change", 236.

31 Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (Berkeley: University of California Press, 1991), str. 133. O aktivnom učenju vidi Annie Murphy Paul, "Are College Lectures Unfair?", *The New York Times* (12. septembar 2015).

sama po sebi bila tačna jer je bila uzeta iz učiteljeve knjige, takav pojedinac se ne bi smatrao autoritetom u hadisu zbog metode kojom ga je stekao.³²

Učenje nekog teksta s učiteljem trebalo je da osigura da se tekstovi ne izopače ili sasvim pogrešno ne protumače. Na praktičnom nivou, mnogi tekstovi na arapskom (bilo da su pojedinačni hadisi ili čitave knjige) bili su napisani bez mnogo samoglasnika i dijakritičkih oznaka. Da bi se neka knjiga učila kako treba, morala se učiti od učitelja koji je čuo kako se ta knjiga uči naglas.³³ Muhammed Mustafa el-Azami (umro 2017) tvrdi da su, povremeno, muslimanski učenjaci namjerno koristili teške riječi ili rukopis kako bi natjerali učenike da uče direktno od učenjaka. On navodi da je čak i treći halifa Osman osigurao da Kur'an bude napisan na način koji bi jamčio da ga neki učenik uči direktno od učenjaka, a ne sam. Iako su postojale i koristile se u to vrijeme, dijakritičkih tačaka i dijakritičkih znakova nema u Osmanovoj recenziji Kur'ana. Zbog svoje suglasničke težine i toga što po svojoj prirodi nema tačaka, Osmanova recenzija Kur'ana bila je zaštićena od prevare bilo koga ko je želio zaobići usmenu nauku i učiti Kur'an na svoj osobni način; takva bi osoba bila lahko otkrivena ako bi se ikada i usudila da uči Kur'an javno.³⁴ Među argumentima koje tradicionalisti iznose je i to da je sveti tekst bio uvijek od Boga poslan s poslanikom koji će objasniti njegov sadržaj. Bilo je poslanika koji su slani bez svetog teksta, ali sveti tekst nikada nije bio poslan bez poslanika.³⁵ Ova racionalizacija zasniva se na ideji da ljudi ne bi bili u stanju pravilno shvatiti sveti tekst bez pouke od poslanika.³⁶ Poslanikovo objašnjenje Kur'ana imalo je svrhu očuvanja njegovog značenja, i bez tog objašnjenja tekst bi bio pogrešno shvaćen. Dio čuvanja svete knjige i teksta jeste da se očuva i prenese njegovu „ispravno“ razumijevanje. Zbog toga tradicionalni religijski autoritet karakteriziraju ustanovljeni i nadgledani pristupi tekstovima. Kada se učenje i obrazovanje odvijaju izvan ovog nadziranog sistema, mogu postati haotični. Tradicionalisti poput Avame karakteriziraju moderni autodidaktizam kao obrazovni nered (*el-fevda el-ilmijja*).³⁷

Na kraju, veza nastavnika i učenika imala je za cilj spriječiti nestručnjake da govore u ime religije. Tradicionalisti vjeruju da samo oni koji su prošli određenu obuku imaju pravo na tumačenja svetih tekstova.

32 Muhammed Mustafa el-Azami, *Studies in Hadīth Methodology and Literature* (Indianapolis: Islamic Teaching Center, 1977), str. 30. Azami napominje da je ovo slično modernim zakonima o autorskim pravima u kojima bi se moglo kupiti hiljadu primjeraka jedne knjige, ali ne bi bilo moguće štampati ni jednu kopiju bez dozvole. Slično tome, muslimanski učenjaci ne bi dopustili da neko koristi materijal u knjizi tako da ga jednostavno preuzme. Vidi također 'Abd el-Fettah Ebu Gudda, *el-Isnad min ed-Dīn* (Halep: Mekteba el-Matbu'a el-islamijja, 1996), str. 146.

33 Brown, *Hadīth*, str. 273.

34 Muhammed Mustafa el-Azami, *The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments* (UK: Islamic Academy, 2003), str. 147-148.

35 Muhammed ibn Adam, "Learning from a Teacher & the Importance of Isnad" (Dar el-iftaa: 3. september 2004), http://www.daruliftaa.com/node/5795?txt_QuestionID.

36 Vidi Daniel Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

37 'Avvama, "Hadis ez-zikrejat".

Oponašanje Poslanika

Sunijski muslimani do najveće moguće mjere poštuju Poslanikove ashabe jer se vjeruje da su utjelovljavali njegova učenja i ponašanje.³⁸ Andaluzijski literalista, učenjak Ali ibn Hazm (u. 456/1064) izjavio je da niko nikada ne može nadmašiti generaciju ashaba, koji su bez premca u svojoj pravednosti.³⁹ Status koji im je dat u sunijskoj doktrini rezultat je činjenice da su bili najbliži Poslaniku u to vrijeme, kao i njihove predanosti islamu. Obrazovati se kod učenjaka koji se povezuju s najranijim generacijama pokušaj je stjecanja jednog dijela poslaničkog naslijeđa. Stoga tradicionalisti veoma poštuju klasu učenjaka, zato što ona kolektivno utjelovljuje znanje i karakteristike koje vode porijeklo još od Poslanika.⁴⁰

Učenjaci su pokušali primijeniti metode poučavanja koje je koristio Poslanik, jer se smatralo da njegove pedagoške tehnike imaju najveći utjecaj. Jedan poznati hadis opisuje učenjake kao „nasljednike poslanika“, i tradicionalistička *ulema*, u skladu s tim, tako misli o sebi.⁴¹ To se očituje u tome da su se najbliži učenici učenjaka nazivali njegovim *ashabima* (drugovima). George Makdisi objašnjava da su raniji učenjaci namjerno oblikovali odnos sa svojim učenicima po uzoru na Poslanika i njegove ashabe. On piše: “Baš kao što je Poslanik bio vođa sa sljedbenicima, tako je i svaku školu činio jedan vođa, imam, sa sljedbenicima, *sahib*, mn. *ashab*.”⁴² Učenjaci su nastojali da, u svim islamskim naukama, oponašaju model prenošenja znanja Poslanik – sljedbenik /učitelj – učenik. Važnost Poslanika kao pedagoškog uzora vidljiva je iz mnogih hadiskih zbirki s poglavljima koja posebno opisuju kako je Muhammed podučavao svoju zajednicu. Ove hadiske zbirke mogu se posmatrati kao priručnici poslaničke pedagogije.⁴³

Oponašati Poslanikove pedagoške metode bilo je važno zbog znanja koje učitelj prenosi na učenike, ali također i zbog ličnih osobina koje učenici nasljeđuju od svojih učitelja. Obrazovanje nije samo informacija ili znanje, ono se sastoji i od odgoja moralnih pojedinaca. Ova tradicionalna obrazovna paradigma naglašava važnost posebnih vjerskih rituala, ponašanja i normi za sticanje znanja. Kasper Mathiesen

38 O historiji statusa ashaba, posebno u hadiskoj književnosti, vidi Scott C. Lucas, *Constructive Critics, Hadith Literature, and the Articulation of Sunni Islam: The Legacy of Ibn Sa'd, Ibn Ma'in, and Ibn Hanbal* (Boston: Brill, 2004), str. 221-282.

39 'Ali ibn Ahmed Ibn Hazm, *el-Fisal fi el-Milel ve el-ehwa' ve en-nihel* (Bejrut: Dar el-dzil, 1996), 4, str. 185-188.

40 'Abd el-Fettah Ebu Gudda, “Lecture in Turkey”, <https://www.youtube.com/watch?v=dobft16fNe8>.

41 Muhammed b. 'Isa et-Tirmizi, *el-Džami' el-Kebir Sunen et-Tirmizi* (Bejrut: Dar el-Garb el-islami, 1996), Bab el-'ilm, 4:414, no. 2682. Ibn Redžeb el-Hanbeli ima traktat o ovom hadisu u kojem definira ko je učenjak i kako pravilno postići nivo učenosti. Vidi Ibn Redžeb el-Hanbeli, *Medžmu' Resa'il ibn Redžeb el-Hanbeli* (Cairo: el-Faruk el-Hadise li et-tiba'a ve en-nešr, 2001), 1, str. 5-60.

42 George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), str. 7.

43 Laury Silvers, “The Teaching Relationship in Early Sufism: A Reassessment of Fritz Meier's Definition of the Shaykh al-Tarbiya and the Shaykh al-Ta'lim”, *The Muslim World*, 93:1 (2003), str. 72.

napominje da biti učenik u tradicionalnim krugovima za učenje „podrazumijeva *subbu*, učiti kod učenjaka koji daju *idžazu* i biti u njegovu prisustvu kako bi se upio njihov duhovni *hal* (stanje srca i bića)“.⁴⁴

Veza učitelj – učenik trebalo je da osigura da učenici uče iz duhovnog stanja svog učitelja. Dok bi pratio nekog učenjaka, od učenika se očekivalo da upije duhovno stanje svog učitelja, i kroz intelektualne razmjene i u svakodnevnim aktivnostima. To je učeniku davalo model naučnog ponašanja i ulijevalo poštovanje prema učenjačkoj klasi. Duhovni element učenja zahtijeva uvid učitelja i ne može se postići samoučenjem. U nekim slučajevima, kao što je prenošenje hadisa, nije bilo uobičajeno da učenici imaju blisku vezu s učiteljem hadisa od kojeg su prenošeni. Ipak, učenik bi naučio da poštuje učenjake općenito. Drugim riječima, nije uvijek bilo potrebno temeljito pratiti jednog određenog učenjaka, jer i učenje od više učenjaka može imati sličan utjecaj.⁴⁵

Muslimanski učenjaci od 3. stoljeća nakon Hidžre napisali su veliki broj radova koji predstavljaju smjernice za sticanje znanja.⁴⁶ Postojanje ovih smjernica pokazuje da je, za razliku od mnogih modernih obrazovnih sistema, u tradicionalnom islamskom obrazovanju učitelj, prije svega, *murabbi* (mentor). Yedullah Kazmi tvrdi da se, u posljednje vrijeme, naglasak u obrazovanju pomjerio s toga ko je učitelj na to čemu učitelj podučava. Drugim riječima, znalac se odvaja od onoga što zna, tako da je učenjak jednostavno prenositelj informacija. Opisujući ovaj fenomen, Kazmi piše:

Ono što se od učitelja očekuje da donese na čas jeste ono šta on/ona zna, a ne ono šta on/ona jeste. To šta je učitelj čisto je slučajni kvalitet s malim ili nikakvim značenjem za njegovu/njezinu sposobnost kao učitelja sve dok on/ona imaju potrebne certifikate i nemaju krivičnog dosjea.⁴⁷

Pomjeranje naglaska s učitelja na ono što on podučava usko se odnosi na svrhu i prirodu obrazovanja. Islamske nauke nisu se razlikovale od duhovnosti. Jon Anderson daje zanimljivo opažanje da su modusi prenošenja, odnosi između učitelja i učenika i grupne mreže sufizma i tradicionalističke *uleme* vrlo slični.⁴⁸ Mnoge

44 Mathiesen, “Anglo-American ‘Traditional Islam’ and its Discourse of Orthodoxy”, str. 204.

45 Mathiesen, “Anglo-American ‘Traditional Islam’ and its Discourse of Orthodoxy”.

46 Naprimjer, vidi Muhammed ibn Džema‘a, *Tezkira es-Sami’ ve el-Mutekellim fi Edeb el-limlim ve el-Mute‘alim* (Bejrut: Dar el-Beša‘ir el-Islamijja, 2012); Burhan el-Islam el-Zarnudži, *Ta‘lim el-Mutte‘allim Tarik el-Te‘allum* (Bejrut: el-Mekteb el-Islami, 1981); Jusuf b. ‘Abdullah Ibn Abd el-Berr, *Jami‘ Bejan el-‘Ilm ve Fadlihi ve ma jenbegi fi Rivajetih i vebamlihi* (Kairo: Dar el-kutub el-hadise, 1975); Ebu Bekr Ahmed ibn Ali, el-Hatib el-Bagdadi, *el-Džami‘ li Ahlak er-Ravi ve Adab es-sami’* (ed-Dammam: Dar Ibn el-Dževzi, 2011).

47 Yedullah Kazmi, “The Notion of Murabbi in Islam: An Islamic Critique of Trends in Contemporary Education”, *Islamic Studies*, 2 (1999), str. 231.

48 Vidi Anderson, “The Internet and Islam’s New Interpreters”, str. 42.

sufije nisu bili samo duhovni tragaoci, već učenjaci hadisa i jurisprudencije. I oni koji nisu bili takvi učenjaci, ipak su, do nekoga stepena, bili obrazovani u vjerskim naukama.⁴⁹ Čak su i medrese, izgrađene isključivo za obuku *uleme*, često bile spajane s *hanikasima*.⁵⁰ Učenost je obično bila središnji dio duhovnog nastojanja. Ovaj proces putovanja i učenja od nekog učenjaka smatran je duhovnim iskustvom po sebi, nečim što se temelji na nostalgiji i čežnji za vezom s Poslanikom.⁵¹ Učenjaci i hadiski prenosioци željeli su biti što bliže Poslaniku, koliko je to vrijeme dopuštalo. Koristili su *senede* kao sredstvo da se „teleportiraju“ natrag Poslaniku, a kraći *senedi* bili su bolji ne samo zato što su smanjivali vjerovatnost greške u prenošenju, nego zato što su bili sredstvo bliže povezanosti s Poslanikovim blagoslovima. U sufizmu, ovaj *sened* bio je lanac prenošenja za Poslanikove blagoslove, učenja i ezoterijsko znanje.⁵²

Kazmi tvrdi da postoje dvije vrste znanja: teorijsko i lično. Teorijsko znanje je ono što obično povezujemo s pojmom znanja: „To je apstraktno, formalno, bezlično, univerzalizirano i gotovo u potpunosti objektivizirano u jeziku, bilo prirodno ili umjetno, bilo kombinacijom ovog dvoga.“⁵³ Personalizirano znanje ne može se u potpunosti formalizirati ili objektivizirati, ono u cijelosti ovisi o jezičkoj komunikaciji i, što je još važnije, o stilovima i strategijama za življenje.⁵⁴ Iako su ova dva oblika znanja različita, za tradicionalne učenjake oni se ne mogu odvojiti; kada su razdvojeni, tada znanje gubi svoj legitimitet. U tradicionalnim obrazovnim krugovima, tek kada su ona spojena, znanje se smatralo autentičnim i ispravnim.

Ovo personalizirano teorijsko znanje prenosi se ne samo kroz jezik već i, između ostalog, kroz strategije za život i orijentaciju na znanje i svijet. Sticanje znanja samo čitanjem tekstova smatra se nedovoljnim jer ne proizvodi suštinske procese lične transformacije i moralnog i duhovnog pročišćenja koji su u srži islamskog obrazovanja.⁵⁵ Odnos učitelj – učenik u ovom modelu zasniva se na prisutnosti, bliskosti i zajedništvu. Informacije i znanje mogu se prenositi i preko interneta, ali se to odvija u prostoru koji podstiče udaljenost i bestjelesnost. Kako religijsko obrazovanje prelazi na internet, možemo očekivati da tradicionalisti sve više spuštaju standarde proizvodnje znanja.

49 Silvers, “The Teaching Relationship in Early Sufism”, 73.

50 Zahra Sabri, “Why ‘Sufism’ Is Not What It Is Made out to Be”, *Herald Magazine* (28. maj 2018), <https://herald.dawn.com/news/1398514>.

51 Naprimjer, Muhammed b. Isma'il el-Buhari sačinio je svoj *Tarih el-Kebir* dok je sjedio pored Poslanikovog mezara. Organizirao je imena po abecednom redu, ali počeo je s Poslanikom, a zatim i onima s imenom Muhammed, iz ljubavi i poštovanja prema njemu. Vidi njegov *Kitab et-Tarih el-Kebir* (Bejrut: Dar el-Kutub el-Ilmijja, 1986), 1, str. 6-11.

52 Brown, *Hadith*, str. 273.

53 Kazmi, “The Notion of Murabbi in Islam”, str. 213.

54 Kazmi, “The Notion of Murabbi in Islam”, str. 213.

55 Mathiesen, “Anglo-American ‘Traditional Islam’ and its Discourse of Orthodoxy”, str. 204.

Nazadovanje tradicionalnog obrazovanja

Nazadovanje tradicionalnog islamskog obrazovanja drastično je promijenilo kurs već krajem 1700-ih. Okupacija Egipta od strane Napoleona Bonaparte i uvodnje štamparije bili su važni faktori koji su utjecali na vjerski autoritet.⁵⁶ Kasnije su pad Osmanskog carstva, kolonizacija muslimanskih zemalja i uspon sekularnih vlada u muslimanskom svijetu dodatno doprinijeli propadanju tradicionalnih pedagoških metoda neophodnih vjerskom autoritetu. Modernizacija, institucionalizacija religijskog znanja i razbijanje „starog“ sistema učenja proizveli su „demokratizaciju“ stjecanja i prenošenja znanja. Nekoliko društveno-političkih događaja poslužili su kao ulazne stavke i doveli do propadanja infrastrukture islamskih obrazovnih ustanova, što je ugrozilo i neutraliziralo učitelje, na koje se gledalo kao na prijetnju sekularnim vladama. Među njima su pritisak da se modernizira Osmansko carstvo, neravnoteža političkih moći i slabljenje tradicionalnih elita.⁵⁷ Hilafet je služio kao utjelovljenje muslimanskog jedinstva, i obrazovnog, ne samo političkog. Oni koji su imali vjerski autoritet i, stoga, govorili u ime islama bili su tradicionalno školovani učenjaci koji su imali utjecajne položaje u vladi i obrazovanju. U Osmanskom carstvu uloga učenjaka širila se zajedno sa širenjem odgovarajuće birokracije. Bili su to učenjaci zaduženi za obrazovanje plemstva, uposlenici na različitim nivoima pravosuđa i oni koji su nadzirali dobrotvorne ustanove Carstva. Pripadnici ove učenjačke klase kretali su se od onih koji su molitvu vodili u malim gradovima pa do najprestižnijih dvorjana.⁵⁸

Kroz svoje položaje sudija, muftija, čuvara vjerskih zadužbina, pisara i tržišnih inspektora, pripadnici *uleme* služili su kao glasnogovornici različitih ogranaka islamske tradicije. Imali su priznat autoritet da tumače sveti tekst i definiraju religijski nazor društva.⁵⁹ Ipak, kroz utjecaj evropskih i kolonijalnih sila i kroz uspon sekularnih vlada u muslimanskom svijetu, tradicionalna *ulema* postala je obespravljena i zamijenile su je nove elite. Stvorio se vakuum u religijskoj vlasti, i nije bilo jasno ko je govorio u ime religije. Ovo je fragmentiralo autoritet *uleme* kao jedinog autoritativnog glasa islama i otvorilo vrata za reformatore koji su bili kritički nastrojani prema ovoj učenjačkoj klasi.

Reformatori su smatrali da je tradicionalna pedagogija dovela do pretjeranog poštovanja prema učiteljima, što je rezultiralo slijepim i nekritičnim imitiranjem učenosti. Tradicionalno obrazovanje kritizirano je zbog toga što je bilo ograničeno

56 Eickelman, "The Art of Memory", str. 487-488.

57 Mona Hassan, *Longing for the Lost Caliphate: A Transregional History* (Princeton: Princeton University Press, 2017), str. 10.

58 Metcalf, *Islamic Revival*, 18-20.

59 Suha Farouki & Nafi Basheer (eds.), *Islamic Thought in the Twentieth Century* (London: I. B. Tauris, 2004), str. 6.

na memoriranje tekstova i proučavanje komentara pravnih priručnika koji imaju malo veze sa savremenim svijetom. Egipćanin Muhammed Abduhu (u. 1905) smatrao je da je tradicionalno obučena *ulema* zaostala, irelevantna i da nije u dodiru sa savremenim pitanjima jer su proučavali priručnike, komentare i glose koji nisu mogli dati odgovore na pitanja modernog vremena. Tražio je uvođenje novih metoda, koje bi dale rješenja za probleme muslimanskog svijeta. Abduhuovo prvo iskustvo s učenjem napamet, pamćenjem tekstova i komentara zakona za koje nije dobio alat za razumijevanje, bilo je od odlučujuće važnosti za njegovu kasniju posvećenost temeljitoj reformi egipatskog obrazovnog sistema.⁶⁰

Abduhu je predvodio zamjenu tradicionalnih metoda učenja savremenim univerzitetskim sistemom. Da bi se suočile s prijetnjama evropskih institucija, mnoge islamske obrazovne institucije bile su primorane da uvode zapadne metode kao što su formalni nastavni programi, novi predmeti, prijemni i tečajni ispiti, formalno imenovani fakulteti i budžeti koji su bili podložni vanjskoj državnoj kontroli.⁶¹ Tunižanski učenjak Tahir b. Ašur (u. 1973) također je bio pod utjecajem ovih težnji da se reformiše obrazovanje u Egiptu i Abduhuovih mišljenja izraženih u časopisu *Menar*. Učenjaci poput Abduhua i Ibn Ashura bili su proizvod euro-osmanske kulture modernizacije iz 19. stoljeća. Oni su nastojali reformirati ono što se činilo kao nedostatak dinamike i inovacija u tradicionalističkim organizacijama. Za ove pojedince, formulacija definisanog plana *uleme*, svjesne potreba vremena i mjesta, prvi je korak ka reformi obrazovanja.⁶² Tradicionalisti često kritiziraju Abduhua zbog njegove uloge u zanemarivanju radova klasičnih učenjaka. Muhammed Avvama zamjera Abduhuu što je kritizirao većinu knjiga koje su podučavane na al-Azharu, jer je to navelo mnoge mlade intelektualce da ih etiketiraju kao zastarjele, a to je, opet, imalo za posljedicu da se i sami ti učenjaci odbace. On navodi da je to bila prva pukotina koja je odvojila muslimane od njihove naučne tradicije – što je možda pretjerivanje, ali, prema Avvami, Abduhu i drugi poput njega bili su prvi u islamskoj historiji koji su zahtijevali uvođenje metode proučavanja islama koja je bila kritična prema klasičnom obrazovanju i odbacivala ga.⁶³ Naprimjer, Taha Husein (u. 1973), istaknuta ličnost u egipatskom modernističkom pokretu, bio je nadahnut Abduhuovom kritikom ranije nauke i obrazovanja. Promovisao je ideju da su islamska nauka i većina njenih disciplina bile pune netačnosti i izmišljotina. Husein je tvrdio da su predislamsku poeziju izmišljali kasniji muslimanski učenjaci iz nekoliko razloga, od kojih

60 Vidi Yvonne Haddad, "Muhammed Abduh: Pioneer of Islamic Reform", u *Pioneers of Islamic Revival*, Ali Rahnama (ur.) (London: Zed Books, 1994), str. 31. Također vidi Osman Emin, *Ra'id el-Fikr el-Misri: el-Imam Muhammed Abduh* (Kairo: Mekteba el-Endžlu el-Misrija, 1965), str. 25.

61 Eickelman, "The Art of Memory", str. 488-489.

62 Basheer Nafi, "Tāhir Ibn 'Āshūr: The Career and Thought of a Modern Reformist 'ālim, with Special Reference to His Work of Tafsīr", *Journal of Qur'anic Studies*, 7:1 (2005), str. 13.

63 'Avvama, *Edeb el-Ihtilaf*, str. 161-162.

je jedan bio da kur'anskim mitovima daju vjerodostojnost.⁶⁴ Huseinovi stavovi izazvali su negativne reakcije, što ga je navelo na to da odustane od nekih svojih radikalnijih tvrdnji. Ipak, njegov vrlo kritički pristup ostavio je značajan utjecaj.

Odkraja 18. do početka 20. stoljeća, velike transformacije, koje su proizveli modernizacijski programi, kao i evropski imperijalizam, utjecale su na položaj tradicionalno obrazovane uleme i stvorile uvjete za pojavu novih glasnogovornika u ime islama. Štaviše, moderno obrazovanje donijelo je sa sobom nove discipline i metode učenja, lišavajući *ulemu* njezinog stoljećima starog monopola nad obrazovnim procesom. Ovo je proizvelo nove vrste stručnjaka i intelektualaca, koji su tradicionalno islamsko znanje smatrali nebitnim.⁶⁵ Pošto je Osmansko carstvo podržavalo *ulemu*, mnoge su njihove institucije padom Carstva izgubile izvor finansiranja. Tradicionalna učenost i obrazovanje propali su kada ih je država prestala podržavati.⁶⁶

S obzirom na to da se, s tehnološkog i naučnog gledišta, svijet brzo mijenjao, mnogi su u muslimanskom svijetu željeli sustići Zapad i tradicionalna metoda učenja sve više je gubila popularnost. Danas se šerijatske studije smatraju domenom neuspješnih ljudi. Uglavnom, diploma iz šerijatskih nauka ne vodi ka dobro plaćenju karijeri. Tanzimatske reforme osmanskog sultana Mahmuda II usvojile su neke aspekte zapadnjačkog prava i tako počele osporavati nadmoćnost islamskog zakona. Međutim, pad Carstva doveo je do zamjene cijlog islamskog pravnog sistema zapadnim materijalnim pravom. Shodno tome, državi, koja je bila glavni finansijer obrazovanja i poslodavac, više nisu bili potrebni stručnjaci za islamsko pravo.⁶⁷ Konsolidacija obrazovnih sistema koje su uspostavile kolonijalne vlade još više je marginalizirala islamsko znanje. Uz promjene u obrazovanju, muslimanski pravni sistemi u velikoj su mjeri zamijenjeni uvođenjem evropskih kodeksa. David Wanes zapaža da je „u oba slučaja to značilo da je onima koji su stekli tradicionalno islamsko znanje, *ulemi*, bilo oduzeto pravo glasa i da su u društvu zamijenjeni novom sekulariziranom muslimanskom elitom“.⁶⁸

To što se *ulema* više nije zapošljavala na državne pozicije važno je da bi se shvatio uspon intelektualaca koji nisu prošli tradicionalno obrazovanje. Međutim, njihova je nezaposlenost također važna da bi se razumjelo kako je *ulema* vidjela sebe. Shvatanje da *ulemu* čine samo „religijski“ profesionalci bilo je novo. Prije uspona sekularnih država, primarna funkcija medresa bila je obrazovanje

64 'Avvama, *Edeb el-Ihtilaf*. Also see "Tāhā Husayn", *Encyclopadia Britannica* (10. novembar 2018), <https://www.britannica.com/biography/Taha-Husayn>.

65 Farouki and Basheer, *Islamic Thought*, str. 6.

66 Vidi Rudolph Peters, "Religious Attitudes towards Modernization in the Ottoman Empire. A Nineteenth Century Pious Text on Steamships, Factories and the Telegraph", *Die Welt des Islams*, 1:4 (1986).

67 Cardinal Monique, "Islamic Legal Theory Curriculum: Are the Classics Taught Today?", *Islamic Law and Society*, 12:2 (2005), str. 268-269.

68 David Waines, "Islam", in *Religion in the Modern World: Traditions and Transformations*, Linda Woodhead (ed.) (New York: Routledge, 2002), str. 194.

učenjaka za državno zaposlenje.⁶⁹ Iako je gubitak ove funkcije značio da je šerijat sada institucionalno nefunkcionalan, on i dalje ostaje važan moralni resurs.

Novi obrazovni sistemi paralizirali su tradicionalističke institucije. Učenjaci i učenici koji su se godinama obrazovali u tradicionalnom sistemu ostali su bez posla, a država ih više nije priznavala. Većina učenika koji su išli na fakultet težili su da postanu ljekari, inženjeri, učitelji ili pravnici. Oni učenici koji nisu mogli upisati nijedan od ovih fakulteta zbog loših ocjena studirali su islamske nauke na novouspostavljenim odsjecima i fakultetima na savremenim univerzitetima. Država i javnost prihvatili su ih kao religijske autoritete zbog ove akreditacije – što je razljutilo tradicionalističke učenjake, koji su prošli mnogo rigorozniji nastavni plan i program i obrazovni sistem, a koji su sad imali malo nade za karijeru ili da će biti prihvaćeni bilo gdje izvan tradicionalističkih krugova.⁷⁰ Göran Larsson objašnjava: „Polako, postalo je isplativije steći doktorsku diplomu na nekom zapadnjačkom univerzitetu nego imati sličan stupanj s neke islamske obrazovne ustanove.“⁷¹

Davanje prednosti ovom modernom univerzitetском sistemu nad tradicionalnim obrazovanjem doprinijelo je tome da se umanjí autoritet *uleme* i utre put drugima, da se ti drugi smatraju autoritetima. Eickelman kaže da je uvođenje masovnog višeg obrazovanja na Bliskom Istoku narušilo položaj tradicionalista. On piše: “Vjerski autoritet u ranijim generacijama izvodio se iz poznavanja autoritativnih tekstova, proučavanih kod priznatih učenjaka. Masovno obrazovanje podstíče direktan, iako selektivan, pristup štampanoj riječi i raskid s ranijim tradicijama autoriteta.”⁷² Avvama žali što je ova promjena u obrazovnim metodama proizvela novu generaciju profesora koji predaju islam na osnovu onoga što misle, čak i kada se to ne slaže sa četiri pravne škole ili hadiskim učenjacima kao što su Buhari ili Muslim.⁷³

Vjersko obrazovanje kroz univerzitetски sistem predstavlja značajan prekid s ranijim naglaskom na pisanu riječ, posredovanu usmenom tradicijom i usmjerenu ka poznavanju prihvaćenih vjerskih tekstova, koje se steklo kod priznatih vjerskih učenjaka. Univerzitetски sistem razgraničava predmete, a propisane tekstove predaje niz učitelja; znanje se mjeri ispitivanjem.⁷⁴ Čak i prestižni univerzitet al-Azhar bio je prisiljen napustiti svoju stoljećima staru politiku, po kojoj je preduvjet za upis znanje Kur’ana napamet.⁷⁵ Na kraju, postosmanski politički, obrazovni

69 Brannon Ingram, *Revival from Below: The Deoband Movement and Global Islam* (Oakland: University of California Press, 2018), str. 40-44.

70 Ebu Gudda, “Lecture in Turkey”.

71 Larsson, *Muslims and the New Media*, str. 41.

72 Dale Eickelman, “Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies”, *American Ethnologist*, 19:4 (1992), str. 646.

73 ‘Avvama, *Edeb el-Ihtilaf*, str. 164.

74 Eickelman, “Mass Higher Education”, str. 650.

75 Larsson, *Muslims and the New Media*, str. 37.

i religijski kontekst (oblikovan kolonizacijom, modernizacijom i globalizacijom) omogućio je da središnje mjesto zauzmu pobijanje tradicionalne uleme i pitanje vjerske vlasti. Tradicionalisti su na diverzifikaciju i fragmentaciju autoriteta u savremenom svijetu odgovorili tvrdnjom da slijeđenje *mezheba* štiti pojedince i zajednicu od nedosljedne primjene islamskog zakona. Prema njihovom mišljenju, zaobilazanje tradicionalnog učenja otvara vrata pravnoj anarhiji i neredu.⁷⁶

Utjecaj novih medija na tradicionalno učenje

S razvojem interneta, islamsko znanje postalo je pristupačno i može se masovno koristiti. Prije interneta, svako ko je tražio detaljnu informaciju o islamu morao se posavjetovati s učenjakom ili pretražiti stručne knjige. Obilje islamskih informacija koje su danas dostupne omogućilo je ljudima učenje bez napuštanja svojih domova. Iako je pristup informacijama mnogima od velike koristi, on ima i neke zamke. Uvođenje štamparije u muslimanski svijet igralo je središnju ulogu u opadanju tradicionalnog obrazovanja, jer je veća dostupnost knjiga omogućila da se uči bez direktnog kontakta s učiteljem. Budući da se učenost u Osmanskom carstvu primarno temeljila na sistemu *idžaze*, oni koji su tražili autoritet izvan ovog sistema nisu se smatrali vjerodostojnim.

Tradicionalne obrazovne metode sastojale su se od razvijene i slojevite skolaštike tradicije religijskih tumačenja, koja inače ograničava i reguliše, na rigorozan način, rezultate mišljenja. Uz minimiziranje ove metode, zbog pada tradicionalnih institucija i širenja štampe i interneta, upečatljivo je kako je relativno lahko postati autoritet. Napredak novih oblika komunikacije i medija (štampa, audiokasete, televizija i internet) ljudima je omogućio da obznane svoje razumijevanje islama, čak i ako nisu imali formalnu obuku u islamskim naukama.⁷⁷ Čak su, u 1960-im i 1970-im, i učenjaci koristili audiokasete kako bi dospjeli do narodnih masa. Naprimjer, kasete poznatog egipatskog propovjednika Abd el-Hamida Kiška (umro 1996) bile su distribuirane širom svijeta. Masovno visoko obrazovanje, štampa i internet omogućili su neviđeni pristup islamskim tekstovima, i njihova su tumačenja podvrgli tehnikama koje su izvan okvira tradicionalističkog obrazovanja.⁷⁸ To je proširilo krug ljudi koji su mogli učestvovati u vjerskom obrazovanju.

76 Halim, "Reformulating the *Madhhab* in Cyberspace", str. 433.

77 O kasetama i islamskom preporodu vidi Charles Hirschkind, *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics* (New York: Columbia University Press 2009). Također vidi Jakob Skovgaard-Petersen, "New Media in the Muslim World", in *Oxford Encyclopedia of Islam and Politics* (Oxford, 2014).

78 Anderson, "The Internet and Islam's New Interpreters", str. 49.

Kao što je napomenuto, početak korištenja štamparske prese u 19. stoljeću u arapskom svijetu doveo je do pojave nove klase muslimanskih intelektualaca koji su se uspješno usprotivili autoritetu uleme. Bez ovog novog medija, reformatori 19. i 20. Stoljeća teško bi imali isti utjecaj.⁷⁹ Naprimjer, štampa je bila od presudne važnosti za popularnost Muhammeda Nasir ed-Dina el-Albanija (umro 1999), najutjecajnijeg selefije 20. stoljeća. Godine 1957, Zuhejr el-Šaviš (umro 2013), jedan damašćanski selefija, osnovao je izdavačku kuću u Damasku, el-Mekteb el-Islami, koja je rano izgradila reputaciju naučne štamparije. Ova štamparija objavljivala je kritička izdanja klasičnih djela koja su poduprla selefijsku misiju, uključujući mnoga djela Ibn Tejmije (u.728/1328) i njegovog učenika Ibn Kajjima (u. 751/1350). Te su publikacije bile karakteristične po detaljnim sadržajima i indeksima, malo štamparskih grešaka i najvažnije, strogoj dokumentaciji hadisa. Upravo u ovom posljednjem svojstvu – kao urednika hadisa – Šaviš je unajmio el-Albanija, u čemu će el-Albani demonstrirati svoju učenost.⁸⁰

Prije toga, el-Albanijeva djela objavljivana su u jednom damašćanskom reformističkom časopisu, *Tamaddun el-Islami*, koji je imao ograničen tiraž. Šaviš je objavio mnoga ranija el-Albanijeva djela u izdavačkoj kući el-Mekteb el-Islami i preko svojih distributivnih mreža izgradio je ime i ugled el-Albanija u selefijskoj javnosti u zemljama Zaljeva i na drugim mjestima. Zapravo, el-Albanijevi tekstovi koje je objavila kuća el-Mekteb el-Islami privukli su pažnju vodećih selefija u Saudijskoj Arabiji, poput bivšeg muftije Abdulaziza b. Baza (um. 1999). El-Mekteb el-Islami bio je ekskluzivni el-Albanijev izdavač desetljećima, sve dok se 90-ih njegovi odnosi sa Šavišom nisu pokvarili te su se njih dvojica razišla. Šavišovu ključnu ulogu u širenju selefijskih učenja najbolje je izrazio Ali et-Tantavi (umro 1999. godine), koji je rekao: „Da nije bilo Zuhejra, stavovi Nasira [ed-Dina el-Albanija] ne bi se tako raširili.”⁸¹ Šaviš i el-Mekteb el-Islami pomogli su širenju jednog oblika selefizma koji se fokusirao na provjeru i autentičnost hadisa kao osnove istinske religije.

Suprotno tome, *ulema* je vjekovima imala isključivi prerogativ za tumačenje svetih tekstova i vjerskog autoriteta. Laici nisu imali ulogu u interpretaciji svetih tekstova i nisu imali sredstva da se usprotive vjerskim autoritetima jer su tekstovi i mjesta za razmjenu mišljenja bili ograničeni. Jasan primjer kako se masovno širenje vjerskih tekstova (putem štampe i interneta) značajno promijenilo jeste

79 Jan Scholz, Are Selge, Max Stille and Johannes Zimmermann, “Listening Communities? Some Remarks on the Construction of Religious Authority in Islamic Podcasts”, *Die Welt Des Islams*, 3:4 (2008), str. 460. Isto vidi Anderson, “The Internet and Islam’s New Interpreters”, str. 48.

80 Jawad Qureshi, “Zuhayr al-Shāwīsh (1925-2013) and al-Maktab al-Islami: Print, Hadith Verification, and Authenticated Islam”, predstavljanje neobjavljenog rada na Američkoj akademiji religije, 21. novembar 2016. ‘Ali Džum’a također pripisuje el-Albanijevu popularnost Šavišu: vidi “Wallahu A’lem: ed-duktur ‘Ali Džum’a jetchaddes’an edavat el-Albani fi Tad’if el-ehadis”, <https://www.youtube.com/watch?v=yhiYnXx2d9Q>.

81 Qureshi, “Zuhayr al-Shāwīsh (1925-2013) and al-Maktab al-Islami”.

porast broja kur'anskih prijevoda u posljednjih dvadeset godina.⁸² Pomoću interneta mogu se pronaći stotine kur'anskih prijevoda koji ranije nisu postojali, kao i zbirke hadisa na mnogim jezicima.⁸³ Važno je napomenuti da nijedna od ovih internet-stranica nije specifično autodidaktička, ali skupno, te stranice imaju masovni utjecaj.

Charles Hirschkind primjećuje da je „štamparija zaprijetila da će sveti tekst lišiti strukture discipline i autoriteta koji su upravljali njegovim društvenim postojanjem i osiguravali njegovu etičku recepciju“.⁸⁴ To je dovelo u pitanje tradicionalne pedagoške metode i omogućilo kanal autodidaktima da redefiniraju islam, tako što su uzeli njegovo tumačenje iz ruku uleme i prisvojili sebi pravo tumačenja islama. Sada je neka knjiga, kada se odštampa, bila izvan sfere izravnog učenjačkog autoriteta. Taj autoritet više nije mogao utjecati na čitateljev odnos prema tekstu. Usto, čitalac koji je izgubio komunikaciju s učenjakom često zanemaruje komentar i usredotočuje se isključivo na original.⁸⁵

Neovisnost laika od vjerskih učenjaka i njihov direktni pristup svetom tekstu predstavljaju značajan izazov za *ulemu* jer ih laici muslimani često pitaju da objasne autentičnost tekstualnih dokaza koje koriste kao i svoj metod donošenja religijskih sudova. Göran Larsson objašnjava da su nove informacije i tehnologija agensi koji pokreću proces u kojem se autoritet tradicionalističke uleme dovodi u pitanje. To je otvorilo put učenjacima koji su preferirali *idžtihad* nad *taklidom*, jer se radije naglašava važnost pojedinca, umjesto da se učenjaci stavljaju u centar.⁸⁶ Naprimjer, reformatori poput el-Albanija, samoukog selefijskog učenjaka, mogao je inspirirati formu islama “uradi sam”. Albani smatra da je učitelj važan u procesu učenja, ali je kritizirao *taklid* i prekomjerno poštovanje učenjačke klase.⁸⁷ Posebno je insistirao na tome da laici uvijek traže od učenjaka da navedu dokaze (*delil*) za svoja pravna mišljenja, što je laike muslimane osnažilo da preuzmu tumačenje i poređenje aspekata svetoga teksta u svoje ruke.⁸⁸

82 O pojavi i utjecaju štampe u muslimanskom svijetu vidi Larsson, *Muslims and the New Media*, str. 21-45.

83 Naprimjer, postojala su ukupno četiri engleska prijevoda od 17. do 19. stoljeća. Suprotno tome, bilo je otprilike 40 prijevoda u 20. stoljeću, a 30 u 21. stoljeću. Charles Hirschkind tvrdi da su autoritet i prenošenje Kur'ana bili utemeljeni kako na slušanju, tako i na usmenom praćenju. Nije moguće steći vjerski autoritet kroz samo jedan medij, jer on povezuje uho, srce i glas. Vidi Charles Hirschkind, “Media and the Qur’ān”, in *The Encyclopedia of the Quran*, Jane McAuliffe (ed.) (Leiden: Brill, 2003), str. 342. O Kur'anu i novim medijima vidi također Larsson, *Muslims and the New Media*, str. 167-193.

84 Hirschkind, “Media and the Qur’ān”, 343.

85 Reinhard Schulze, “The Birth of Tradition and Modernity in the 18th and 19th Century Islamic Culture: The Case of Printing”, *Culture and History*, 16 (1997), str. 48.

86 Larsson, *Muslims and the New Media*, str. 44.

87 O el-Albanijevom ohrabrenju laika da izazovu znalce vidi Emad Hamdeh, “Qur’ān and Sunna or the Madhhabs? A Salafi Polemic Against Islamic Legal Tradition”, *Islamic Law and Society*, 24:3 (juni 2017), str. 1-43. O el-Albanijevom životu i autodidaktičkom obrazovanju, vidi Emad Hamdeh, “The Formative Years of an Iconoclastic Salafi Scholar”, *The Muslim World*, 106:3 (2016), str. 411-432.

88 Vidi Jonathan Brown, “Is Islam Easy to Understand or Not? Salafis, the Democratization of Interpretation and the Need for the Ulema”, *Journal of Islamic Studies* (2014), str. 1-28. O el-Albanijevom ohrabivanju laika da osporavaju učenjake, vidi Hamdeh, “Qur’ān and Sunna or the Madhhabs?”

Internet i pretraživačke *online* religijske biblioteke olakšale su laicima muslimanima da prakticiraju ovaj *idžtihad*. Dostupnost izvora navela je selefiju Muhammeda Sultana el-Hudžnedija (u. 1960) da četiri pravne škole proglasi ograničenim. Po ovakvom shvatanju, za razumijevanje religije potrebni su samo Kur'an i glavne hadiske zbirke.⁸⁹ Fachrizal Halim ovo naziva fenomenom „instant-eksperata“. To su intelektualci koji ne moraju imati formalno islamsko pravno obrazovanje, kakvo ima tradicionalna *ulema*, ali koji su, ipak, sposobni steći znatno pravno znanje.⁹⁰ Internet pozicionira ulemu kao stalnu konkurenciju algoritamskim rezultatima pretraživanja na Googleu. Stoga, postoji jedan lahak put da se dovede u pitanje prihvaćeno religijsko tumačenje i da se to iznese pred javnost, koja najverovatnije ne bi došla u kontakt s takvim mišljenjima bez interneta.⁹¹ Intelektualni muslimanski reformatori, *daije*, laički propovjednici, poput kakvih zabavljača, nude se kao alternativni glasovi vjerskog autoriteta.

Obični muslimani ne treba da se oslanjaju na svoje lokalne učenjake kao na medije znanja, jer im *internet*-stranice kao što su islamqa.info i askimam.com omogućuju da postavljaju pitanja a da ne napuštaju udobnost svog doma ili da otkrivaju svoj identitet.⁹² Uklanjanje ljudskog elementa iz obrazovnog procesa također stvara brojne prepreke za tradicionalno školovane učenjake. Naprimjer, njih brine to što su neobučene osobe, bez odgovarajućeg obrazovanja, spremne tumačiti islam. Peter Mandaville dobro zapaža da nikada ne možemo biti sigurni da li savjet dobijen na internetu „dolazi od klasično obrazovanog vjerskog učenjaka ili od inženjera hidraulike kao amaterskog *alima*“.⁹³

Ovaj fenomen traženja religijskih znanja od nestručnjaka kroz nove medije može se vidjeti u sponu muslimanskih „televangelista“ i *youtubera*. Naprimjer, emisije egipatskog TV propovjednika Amra Halida (rođ. 1967) gledaju milioni širom svijeta. Halid ima preko 30 miliona fanova na Facebooku i preko 300.000

89 Muhammed Sultan el-Hudžnedi (u. 1380/1960), *Hal el-Muslim Mulzem bi it-tibaa' Mezheb Mu'ajjen min el-Mezahib el-erbe' a'*, Selim Hilali (ed.) (Amman: el-Mekreba el-Islamijja, 1984).

90 Halim, "Reformulating the *Madhhab* in Cyberspace", str. 425.

91 Scholz et al., "Listening Communities", str. 462.

92 Važnost poznavanja identiteta ispitivača važnija je u fetvi nego u prenošenju znanja. Fetve su često usmjerene prema određenom ispitivaču i nemaju opću namjenu. Međutim, ove su fetve dostupne na internetu da bi im drugi mogli pristupiti i usvojiti ih za svoj određeni slučaj, čak i ako muftija to nije namijenio njima. To predstavlja problem učenjacima jer to ponekad rezultira time da ljudi biraju fatve koje najbolje odgovaraju njihovim osobnim interesima ili onome što im je najlakše (ovaj proces jednostavno naziva "kupovina fetvi"). U prošlosti, da bi se dobila razna mišljenja, moralo bi se putovati ili direktno komunicirati telefonom ili poštom s brojnim učenjacima. U nekim slučajevima, učenjaci su odbijali dati fetve ako je pitanje bilo vezano za lokalni kulturni problem o kojem nisu imali saznanja. Internet uklanja vrijeme, lokalitet i posebnost fetve. Internet pretraživači pružaju veliku bazu podataka koje opskrbljuju obične ljude širokim spektrom fetvi i religijskih učenja, ali ne i sredstvima za pravilno postupanje po njima. O internetu i procesu donošenja odluka i izgradnje islamskog znanja, vidi Vit Sisler, "The Internet and the Construction of Islamic Knowledge in Europe", *Masaryk University Journal of Law and Technology*, 1:2 (2007).

93 Peter Mandaville, "Reimagining Islam in Diaspora: The Politics of Mediated Community", *International Communication Gazette*, 63:2-3 (2001), str. 183.

pretplatnika na YouTubeu. Godine 2007. magazin *Time* proglasio ga je trinaestom najutjecajnijom osobom u svijetu. Halid mladim gledateljima širom svijeta objavljuje svoje vjerske savjete, pouke i mišljenja o svetom tekstu. Ironično je da Halid nije školovani religijski učenjak. Nikad nije studirao na al-Azharu ili bilo kojoj ustanovi za obuku imama ili teološkoj školi, već je po struci računovođa.⁹⁴ Bez obzira na to što nema obrazovanja i što tradicionalisti kritikuju njegov autoritet, Halidova poruka ima odziva kod velikog broja muslimana koji žele na lagan način razumjeti islamsku tradiciju. Halidova scena slična je onoj kod Oprah Winfrey, a stil i modeli metoda su kao kod Billyja Grahama i Joel Osteena.⁹⁵ Halid i drugi YouTube učenjaci prijemčivi su modernom senzibilitetu i često se prihvatjua s očitim osjećajem sigurnosti. Njihove metode, koje su antihijerarhijske, jačaju pojedinca i pojednostavljene su hermeneutike, privukle su mnoge muslimane, ali stoje u oštroj suprotnosti s tradicionalizmom, koji pruža složeniji i obuhvatniji pristup islamskom svetom tekstu.

Prema standardima tradicionalno školovanih učenjaka, Halid nije kvalificiran za iznošenje svog mišljenja o islamu. Mnoga *ulema*, uključujući slavnog Jusufa el-Karadavija (rođ. 1926), ispitivali su da li Halid posjeduje odgovarajuće kvalifikacije.⁹⁶ Ipak, daleko od toga da je on jedini koji preuzima ovu ulogu na novi način. Kao što Reza Aslan primjećuje:

Svuda u svijetu, mnoštvo samozvanih propovjednika, duhovnih gurua, akademika, aktivista i amaterskih intelektualaca počeli su redefinirati islam, otimajući njegovu interpretaciju iz željeznog stiska *uleme* i iskorištavajući za sebe moć da diktiraju budućnosti ove vjere, koja se brzo širi i koja je duboko podijeljena.⁹⁷

Internet je rekonfigurirao tradicionalne strukture autoriteta i javljaju se novi autoriteti. Prilike za stjecanje znanja o islamu stvaraju se na YouTubeu, internetskim sveučilištima, društvenim medijima i pretraživačima poput Googlea. Milioni ljudi koriste internet kao primarni izvor informacija o islamu. Postavljajući pitanja „šejh Googleu“, učenici više ne moraju trošiti novac na putovanje u potrazi za znanjem, suočavati se s izazovima i doživljavati kulturni šok koji ih prati. Umjesto toga, oni istovremeno mogu pretraživati teme i pojmove u Kur'anu, hadiskim zbirkama i hiljadama islamskih tekstova. Internet, također, omogućuje laicima da prenesu svoje razumijevanje

94 Reza Aslan, *No God but God* (New York: Random House, 2011), str. 281.

95 Peter Mandaville, *Islam and Politics*, 2nd ed. (New York: Routledge, 2014), str. 394. Khaleda su, također, odbacile aktivističke grupe poput Muslimanskog bratstva zbog toga što nije u dodiru sa stvarnošću i borbama običnih Egipćana. Odbacuju ga i kao predstavnika onoga što su Haenni i Tammam nazvali "egipatskim klimatiziranim islamom"; vidi Patrick Haenni and Husam Tammam, "Egypt's Air-Conditioned Islam", *Le Monde Diplomatique* (septembar 2003).

96 Mandaville, *Islam and Politics*, str. 395.

97 Aslan, *No God but God*, str. 281.

islama. To ima ozbiljne implikacije na način učenja islama, s obzirom na raznovrstan materijal i gledišta koji su dostupni na mreži, kao i na često nasumičnu i nesistematičnu metodu kojom se ovim informacijama pristupa.⁹⁸

Tradicionalisti se postavljaju kao učitelji islamske tradicije, koja je složena. Internet i pretraživači stvaraju kulturu neposrednosti (svi odgovori dobiju se pritiskom na dugme ili brzim pretraživanjem). Na tradicionaliste se stoga gleda kao na zastarjele, zbog teškoće da prenesu složenu islamsku pravnu tradiciju a da je ne razvodne ili ne potkopaju svoj autoritet.⁹⁹ Usto, tradicionalisti se stalno nadmeću s popularnim propovjednicima koji privlače veliki broj sljedbenika uz dopadljive (iako pojednostavljene) prezentacije islamskih tema.

Ograđivanje moderne *uleme* od samoučenja

Tradicionalno obrazovani učenjaci i tokom historije upozoravali su na obrazovne zamke učenja bez učitelja, kao što je utvrđeno. Smatrali su da samostalno korištenje knjiga predstavlja prijetnju epistemološkoj osnovi na kojoj počivaju islamska objava i tradicionalne obrazovne metode.¹⁰⁰ Tradicionalno obrazovani učitelji smatraju samoučenje problematičnim jer ono prijeti čitavom obrazovnom i autoritativnom sistemu islamskog učenja. Bez određenih očekivanih kvalifikacija, stečenih putem veze učitelj – učenik, neobrazovani bi za sebe mogli prisvajati naučni autoritet. Ebu Ishak eš-Šatibi (u. 790/1388) tvrdi da kada se ta veza prekine, dolazi do hereze (*bid'a*), jer je napuštanje učitelja pokazatelj slijeđenja zle novotarije u vjeri.¹⁰¹ Drugim riječima, eš-Šatibi smatra da znanju stečenom izvan ove veze nedostaje autoritet i vrijednost.

U savremeno doba ova kritika je pooštrena. Neko može diplomirati na najprestižnijem zapadnom univerzitetu, ali ako o islamu nije učio od kvalifikovanog muslimanskog učitelja kroz sistem *idžaze*, muslimani koji se drže tradicionalnog sistema ne smatraju njegovo znanje pravim znanjem.¹⁰² Proizvodnja učenjaka u

98 Bunt, *Virtually Islamic*, str. 3.

99 Ingram, *Revival from Below*, str. 213.

100 Paul Heck, "The Epistemological Problem of Writing in Islamic Civilization: al-Ḥaṭīb al-Baġdādī's (u. 1071/463) 'Taḳyīd al-'ilm'", *Studia Islamica*, 94 (2002), str. 86.

101 Ebu Ishak eš-Šatibi, *el-Muwafekat* (el-Huber: Dar Ibn 'Affan, 1997), 1, str. 145.

102 O jednom drugom, ali povezanom pitanju, 'Abd el-Fettah Ebu Gudda kaže da, iako su neki orijentalisti koji proučavaju islam objektivni i dobronamjerni, njihovo znanje i dalje se ne smatra autentičnim jer mu nedostaje metodologija i duhovnost koja se prenosi u tradicionalnim krugovima. On objašnjava da orijentalisti često griješe jer „znanje ne stječu od svojih ljudi, stječu ga iz knjiga i proučavaju ga na jeziku koji nije njihov. Izučavaju nauke, a da nemaju duhovnu povezanost s njima, a svoje istraživanje temelje na manjkavim metodologijama koje su ustanovili njihovi prethodnici. Povrh toga, još uvijek postoji utjecaj njihovog odgoja i uvjerenja koja ih prevladaju i oni završe tako što se odvoje od istinskog znanja." Vidi Ahmed Šakir, *Tašihel-kutub vesun 'u el-Febaris vekejjatdabt el-kitab ve sebk el-Muslimin el-efrendž fi zalik*, 'Abd el-Fettah Ebu Gudda (ed.) (Kairo: Mektebat es-Sunna, 1994), str. 13.

tradicionalnom sistemu ne bi bila moguća samoučenjem, intenzivnim vikend seminarima ili *online* predavanjima. Učenje direktno s učiteljem u dužem periodu bilo je važno jer je omogućavalo učitelju da jamči za učenika na naučnom, duhovnom i ličnom nivou. Oni koji se ne drže tradicionalne metode učenja skloni su smatrati da je muslimanska zajednica otišla u pogrešnom pravcu i vjeruju da je njihov zadatak da je vrate na pravi put. Oni pokušavaju spašavati istinska učenja islama od onoga što oni smatraju opresivnim institucijama koje su uzrokovale višestoljetno nazadovanje nauke i obrazovanja i slijepo oponašanje naučnog autoriteta. Oni smatraju da će neko doći do autentičnog čitanja svetog teksta tako što će odgurnuti tradiciju na stranu i pristupiti islamskim tekstovima na nov način.¹⁰³ Pojava reformatora tokom posljednjih nekoliko stoljeća koji su insistirali da su ovi tekstovi lahko razumljivi, otvorila je vrata masi pojedinaca koji su odbacili važnost naučne stručnosti u interpretaciji teksta.

Muhammed Seid Ramadan el-Buti (u. 2013), sirijski učenjak i jedan od najtjecajnijih tradicionalista 20. stoljeća, kaže da postoje određeni nedvosmisleni tekstovi čija značenja lahko mogu razumjeti kako učenjaci, tako i neučenjaci. Međutim, postoje također i ajeti koje obični muslimani ne mogu pravilno razumjeti, poput ajeta koji se odnose na razvod, nasljeđivanje, molitvu i milosrđe. U ovom slučaju, samo *ulema* ima sposobnost da tumači ove tekstove. Tradicionalno obrazovana *ulema* često brani svoju stručnost i ekskluzivnu sposobnost tumačenja svetog teksta, uspoređujući sebe sa stručnjacima iz drugih oblasti i upozoravajući na kaos koji bi nastao ako bi obični ljudi zaobišli te stručnjake.¹⁰⁴ Uobičajena je analogija s ljekarima kojim bi se pacijenti suprotstavljali, mašući internetskim mišljenjima o liječenju i dijagnozama. Ljekari bi ukazali na opasnosti od ljudi koji prakticiraju medicinu koja se zasniva samo na *online* istraživanju.¹⁰⁵ Međutim, popularistički propovjednici često odbacuju analogije tradicionalista kao pozivanje na autoritet.

Abd el-Fettah Ebu Gudda (u. 1997), hanefija rođen u Siriji, učenjak hadisa, fenomen tumačenja religije bez odgovarajućih kvalifikacija opisuje kao "nesreću modernog vremena" (*musibet el-asr*). On navodi da neki ljudi misle da mogu nadmašiti prethodne učenjake koristeći samo knjige, Kur'an, sunnet i svoj razum. Ebu Gudda napominje da autodidakti (samouki) tvrde da je sada široko dostupno neviđeno mnoštvo informacija. Kao i druga *ulema*, Ebu Gudda tvrdi da postoje i stvari izvan tekstova, poput interpretacije učenjačke zajednice, koja se gubi ako ih neko proučava sam. Njegov je stav da je pristupiti tekstovima i raspravljati o njima izvan njihovog povijesnog, kulturnog i jezičkog konteksta

103 Vidi Brown, "Is Islam Easy to Understand?", str. 1-28; Zaman, "The 'Ulamā'", str. 8.

104 Muhammed Ramadan el-Buti, *el-Lamezhebija ahtar bid'a tuhaddid eš-šeri'a el-islamija* (Samask: Dar el-Farabi, 2005), str. 146.

105 Bunt, *Islam in the Digital Age*, str. 3.

opasno i može navesti na pogrešno mišljenje.¹⁰⁶ Ismail el-Ensari (u. 1997), saudijski učenjak hadisa, primjećuje da postoje i drugi problemi u pogledu učenja samo iz tekstova. Tekstovi obično imaju tipografske greške, koje će čovjek nesvjesno slijediti bez učitelja koji bi ih prepoznao. Samouki pojedinci zaobilaze nastavnike u nadi da neće primjenjivati *taklid*, ali, umjesto toga, oni završe tako što praktiraju *taklid* spram štampanih knjiga. On tvrdi: „To je ono što pokuđeni *taklid* stvara od onoga koji okrivljuje pohvalni *taklid*“¹⁰⁷

Internet često stvara više zabune nego znanja. Iako ljudi mogu pomisliti da uče dok pretražuju internet, vjerojatnije je da će ih preplaviti podaci koje ne razumiju. Kao što Tom Nichols ističe: „Vidjeti riječi na ekranu nije isto što i razumjeti te riječi.“¹⁰⁸ Drugim riječima, ono što se često događa putem interneta jeste izbjegavanje čitanja u tradicionalnom smislu. To nije čitanje s ciljem da se nauči, već čitanje da se pobijedi u raspravi ili potvrdi već postojeće uvjerenje. Stručnjaci koji insistiraju na sistematskom načinu učenja i logici ne mogu se nadmetati s mašinom koji čitateljima daje željene odgovore.¹⁰⁹

Pozni osmanski hanefijski pravnik Ibn Abidin (u. 1258/1842), najugledniji učenjak svog vremena, kaže da izostanak učitelja koji ispravlja greške učenika ima za posljedicu to da čitaoci laici ne shvataju u potpunosti tehničku terminologiju. Površnost je ono što često prati samoučenje i možda se pojačava u današnjem dobu neposrednog pristupa informacijama i njihove trenutne dostupnosti.¹¹⁰ Muhammed Hasan Hitou (rođ. 1943), sirijski šafijski pravnik koji je studirao na al-Azharu, navodi primjer jednog svog učenika koji je čitao tekst koji glasi *Jendub seddu furdža fi es-saff*, što znači da onaj ko se moli može popuniti prazninu u safu. Tačke na posljednjem slovu u riječi *furdža* izostale su, kao što je uobičajeno u mnogim arapskim tekstovima. Učenik je pogrešno pročitao kao *Jendub seddu fardžih fi es-saff*, što znači da neko treba pokriti svoj intimni dio dok stoji u safu za molitvu. Kada je od njega zatraženo da objasni tekst, student je rekao da tokom molitve treba staviti maramicu u donje rublje kako bi se osiguralo da se, tokom molitve, urin ne nađe na odjeći. Hitou napominje da ne treba prekorigiti ovog učenika, zato što je on učio s učiteljem i njegova je greška umjesno ispravljena. Međutim, autodidakti nemaju nikoga da ih ispravi kada pogrešno razumijutekstove. Što je još gore, kako objašnjava Hitou, oni žele nametnuti svoje pogrešno shvatanje tekstova svima drugima.¹¹¹

Mustafa es-Sibai (u. 1964), istaknuti sirijski političar i učenjak hadisa, iznosi slično mišljenje. On daje primjer laika koji se nekoliko godina suzdržavao od

106 Ebu Gudda, “Lecture in Turkey”.

107 Ismail el-Ensari, *Ibāhat et-Teballi bi ez-zeheb el-Muhallek ve el-Redd 'Ala el-Albani fi Tahrimih* (Rijad: Mekteba el-Imam eš-Šafi'i, 1988), str. 106.

108 Nichols, *Death of Expertise*, str. 119.

109 Nichols, *Death of Expertise*, 115-120.

110 Muhammed Emin Ibn 'Abidin, *Redd el-Muhtar 'ala ed-Durre el-Muhtar Šarh Tenwir el-Ebsar* (Rijad: Dar 'Alim el-Kutub, 2003), str. 139.

111 Muhammed Hasan Hitou, *el-Mutefehjhikun* (Sirija: Dar el-Farabi, 2009), str. 26-27.

šišanja petkom ujutro, jer je prije pročitao hadis koji zabranjuje brijanje (*halk*) prije molitve petkom. Na kraju je saznao da je taj hadis zapravo govorio o grupama koje sjede u krugovima u džamijama (*hilak*) i tako narušavaju red i ometaju prisutne.¹¹²

Tradicionalisti žale što nova generacija površno razumijeva islam, a ipak je na rukovodećim pozicijama. Pozivi na *idžtihad* i reforme dolaze od neobrazovanih laika. Hitou napominje da se ovaj poziv na *idžtihad* pretvorio u odbacivanje *fikha* kome su doprinijele desetine hiljada najvećih učenjaka ummeta, kako bi izgradili islamski sistem koji je upravljao islamskim svijetom četrnaest stoljeća. On kaže: "Ovaj poziv na *idžtihad* zapravo je poziv na uništenje ovog velikog zdanja." On dalje kaže da samoučenje rezultira mišljenjem da su rani učenjaci grijehili i optužbama da nisu slijedili sveti tekst. "Oni kažu ljudima da ne slijede velike klasične učenjake, već da slijede sunnet Božijeg Poslanika, kao da su klasični učenjaci neprijatelji sunneta."¹¹³ Tradicionalisti smatraju poziv na povratak Kur'anu i sunnetu umjesto *mezhebima* implicitnom optužbom da *mezhebi* slijede nešto drugo, a ne Kur'an i sunnet. Ono što se podrazumijeva pod pozivima da se preferira sveta knjiga prije učenjačkih mišljenja jeste da *mezhebe* ne treba slijediti kad su u suprotnosti sa svetim tekstom. Iako je ta uputa namijenjena učenjacima, laici muslimani sada često odgovaraju na ovaj poziv i uključuju se u ocjenjivanje pravnih mišljenja u svjetlu svetog teksta. Shodno tome, laici muslimani počinju ispitivati učenjačka mišljenja uprkos manjku svoje stručnosti.

Ebu Gudda napominje da se *idžtihad* ne može postići samo čitanjem tekstova. To je jedan izazovan poduhvat, za koji većina ljudi nije kvalificirana. On odgovara samoukima koji tvrde da zaobilaze pravne škole i slijede Kur'an i sunnet: "Znači li to da Ebu Hanife, Malik, Ahmed i Šafi'i slijede Bibliju?! Neki ljudi misle da postaju muhadisi ako pročitaju nekoliko knjiga o hadisu!"¹¹⁴ Drugim riječima, tvrdeći da koriste samo svoj razum, samouki insinuiraju da *ulema* slijedi svoja osobna mišljenja, a ne sveti tekst.

Kada samouki odbacuju tradicionalne metode učenja, to ne znači samo traženje prečica, već i odbacivanje naučnih institucija i njihovog autoriteta. Za tradicionalno osposobljenu ulemu obrazovanje nije samo sposobnost citiranja svetog teksta, već njegovog razumijevanja u skladu s njihovim principima tumačenja. Internet je donio demokratizaciju islamskog znanja koja ruši standardne ideje vjerskog autoriteta. Na ovu demokratizaciju znanja nisu svi gledali pozitivno. Jonathan Brown kaže da, iako su pozivi za "muslimanskim Martinom Lutherom" česti, tradicionalistička *ulema* mogla bi dokazati da mnogo nemira i ekstremizma u muslimanskom svijetu proizlazi

112 Mustafa es-Sibai, *es-Sunne ve Mekanetuha fi et-Těšri' el-Islamī* (Bejrut: el-Mekteb el-Islami; Kairo: Dar es-salam, 2006), str. 367.

113 Hitou, *el-Mutefejhikun*, str. 2-3.

114 Ebu Gudda, "Lecture in Turkey".

upravo iz toga što su neobrazovani muslimani odlučili prekinuti s tradicijom i pristupiti svojoj religiji poput Luthera, isključivo po svetom tekstu.¹¹⁵ Naprimjer, kada osuđuje ISIS, Hamza Jusuf Hanson (rođen 1960), poznati američki musliman, žali se da su „glupi mladići“ odbacili naučnu tradiciju koja zahtijeva godine školovanja zbog površnosti i greški pretraživanja na internetu.¹¹⁶

Sličnotome, Hitou napominje da samoučenje podstiče intelektualce laike da pomisle da su ovladali tekstovima, pa daju fetve koje su u suprotnosti s konsenzusom učenjaka.¹¹⁷ To potkopava tradicionalne učenjake, jer autodidakti koriste tekstove pronađene na internetu kako bi zasjenili hiljade učenjaka školovanih unutar tradicionalnog sistema. Ebu Gudda kompjuter podrugljivo naziva *hafizom el-asrom* („najvećim učenjakom modernih vremena“), gdje ljudi napuštaju učitelje iz stvarnog života i pribjegavaju mašini za informacije.¹¹⁸ Kao i Ebu Gudda, američki naučnik Yasir Qadhi (r. 1975) opisao je pojavu internetske kulture i njezino nepoštovanje istinskog znanja kao jednu od „najvećih tragedija modernog doba“.¹¹⁹

Qadhi kaže da većina ljudi ne može razlikovati vjerskog učenjaka, studenta religijskih nauka, elokventnog propovjednika kojem nedostaje znanje i pojedinca u zabludi. Iako sve ove kategorije ljudi postoje izvan interneta, u internetskom svijetu često ih je teško razlikovati. On upozorava svoje sljedbenike na Facebooku da bi ležerno slušanje neuređenih predavanja putem interneta, i iz različitih disciplina, moglo stvoriti lažni dojam da je neko potkovan u islamskim znanostima. Međutim, on upozorava da većina ovih ljudi nije temeljito studirala niti jednu islamsku nauku. Zašto je ljudima teško praviti razliku između laika propovjednika i učenjaka? Internet omogućava ljudima da oponašaju intelektualna dostignuća, stvarajući ono što Nikols naziva „iluzijom stručnosti“ koju podupire neograničena količina činjenica. Često su ove činjenice i same sumnjive, s obzirom na poplavu dezinformacija na internetu. Ni tada činjenice nisu isto što i znanje i učenje. Upisivanje riječi u pretraživač nije istraživanje; to je, zapravo, postavljanje pitanja programiranoj mašini koja zapravo ne razumije ljudska bića i onoga ko pita.¹²⁰ Tradicionalisti, kao najbolji način da se spriječe greške i zabune, predlažu stvaranje stvarne veze sa stvarnim učenjakom. Zahtjev da muslimani osobno konsultiraju učenjake iz tradicionalističke perspektive važan je jer omogućava naučnicima da daju kontekst izvan informacija koje se nalaze na internetu. Također, pojedincima se tako pruža mogućnost da postavljaju pitanja, a ne da pasivno primaju informacije.

115 Brown, *Misquoting Muhammed*, str. 7.

116 Vidi Hamza Yusuf Hanson, „The Crisis of ISIS: A Prophetic Prediction,“ <https://www.youtube.com/watch?v=hJo4B-yaxfk>. Isto vidi Hassan, *Longing for the Lost Caliphate*, 254-255.

117 Hitou, *el-Mutefejhikum*, str. 17.

118 Ebu Gudda, „Lecture in Turkey“.

119 Yasir Qadhi, „One of the Biggest Tragedies...“, *Facebook*, <https://www.facebook.com/yasir.qadhi/posts/10153261512888300>, pregledano 16. augusta 2015.

120 Nichols, *Death of Expertise*, str. 106-110.

Pakistanski učitelj u medresi Adnan Kaka Khel tvrdi da je, kada u religiji izostane lično prenošenje, pogrešna uputa zagarantovana. Prema njegovom mišljenju, pompezni moderni učenjaci, koji tvrde da reformišu islam novim metodama učenja, zapravo nose sjekire i ruše znanje koje su muslimani čuvali više od jednog milenijuma. Kaka Khel tvrdi da ti pojedinci ne rade ništa drugo nego siju sumnju o islamu.¹²¹ *Online* učenje predstavlja prijatnu tradicionalističkoj stručnosti, jer stvara jedan prostor u kojem laici pogrešno izjednačavaju dojmljivu propovijed ili objavu na društvenim medijima s rigoroznim izučavanjem islama pred pravim učenjakom. Qadhi izražava zabrinutost mnogih muslimanskih učenjaka širom svijeta kada izjavljuje da «nema zamjene za prolazak kroz odgovarajuće i profesionalno osposobljavanje koje je bilo zaštitni znak ove religije od najranijih vremena».¹²²

Transformacija u islamskom obrazovanju

Internet nije glavni način podriivanja stručnosti tradicionalista. Zapravo, internet je samo ubrzao kolaps komunikacije između stručnjaka i laika. Ta loša komunikacija između stručnjaka i laika počela je dosta ranije, sa štamparijom. Tom Nichols dobro kaže da je i „internet štamparija, ali s brzinom optičkih vlakana“.¹²³ Štamparija i internet nisu samo doveli u pitanje autoritet uleme, oni su ga i promijenili. Dok laici postaju pismeniji nego ikad prije, učenjaci koji uče prema tradicionalnoj metodi uglavnom nisu spremni baviti se tim fenomenom. Osjećaju se ugroženim od interneta jer su svjedoci „smrti stručnosti“, kada se oni, kao stručnjaci, s nestručnjacima nadmeću oko pravilnog tumačenja vjerskih tekstova.

Internet je, također, promijenio način na koji se predstavljaju sami učenjaci.¹²⁴ *Ulema* je, kako bi privukla širu publiku, bila primorana usvojiti novu tehnologiju u predavanjima i nastavi. Umjesto studenata koji se okupljaju oko prestižnih učenjaka, učenjaci, kako bi privukli gledatelje, sada imaju fan stranice, hiljade pratilaca, lične logotipove i često profesionalno montirane videozapise s muzičkim i vizualnim efektima. U prostoru interneta, tradicionalno obrazovani učenjaci, autodidakti, aktivisti, kao i popularni propovjednici sada se smatraju slavnima sa stotinama hiljada sljedbenika na društvenim mrežama.

Ova tehnološka revolucija preobrazila je prirodu odnosa student – učitelj i pravila ponašanja u tom odnosu. Internet ukida društvene ugovore kojima tradicionalisti nastoje održati pravila akademskog ponašanja i smanjiti prekomjerne interakcije. Pomoću direktnih poruka i privatnih oblika komunikacije, muškarci i žene

121 Ebrahim Moosa, *What is a Madrasa?* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2015), str. 59.

122 Qadhi, “One of the Biggest Tragedies”.

123 Nichols, *Death of Expertise*, str. 106-109.

124 Echchaibi, “From Audiotapes to Videoblogs”, str. 27.

moгу se obratiti učenjacima u bilo koje doba dana ili noći.¹²⁵ Internetski odnos često je u sukobu s tradicionalnim pedagoškim ponašanjem. Pomoću kompjutera i pametnih telefona učenici mogu komunicirati sa svojim nastavnikom u stvarnom vremenu. Iznenada, distanca između nastavnika i učenika postaje sve manja, a pravila ponašanja u odnosu učenik – učitelj, koja su ograničavala njihove interakcije, promijenila su se. U tradicionalnoj shemi učenici su morali napustiti svoj dom, sjediti uz učiteljeve stope, družiti se s drugim učenicima, moliti se u džematu i živjeti načinom kojim žive učenici vjerskih škola. *Online* učenju nedostaje ta ljudska interakcija, koja je suštinski element tradicionalnog učenja.

Zaključak

Štampa i internet promijenili su način na koji savremeni muslimani uče i prenose islamsko znanje. Mnoge institucije i pojedinci koji se bave poučavanjem usvajaju nove načine učenja, stvaraju novu dinamiku autoriteta koji je historijski strukturirao tradicionalno obrazovanje. Dok je prije to bila *ulema* koja je govorila u ime islama, internet svima omogućava da objavljuju svoje stavove o islamu putem videa, blogova i društvenih medija. Tradicionalisti su ponekad kritični prema učenju isključivo putem interneta, jer to stvara prostor u kojem laici mogu sudjelovati u poučavanju islama i preoblikovanju učenjačkog autoriteta. Ipak, tradicionalisti su u konačnici prihvatili štampu i internet kako bi zadržali relevantnost i nadmetali se s drugima koji tvrde da govore u ime islama.

Ovaj novi način učenja udaljava se od integralnog statusa učitelja u islamskom obrazovanju. Internet proizvodi novi oblik islamskog učenja, onaj u kojem je učitelj daleka, bezlična i podesiva figura u rukama korisnika informacije. Ova tehnološka transformacija stvara konkurenciju za vjerski autoritet između uleme, koja je obrazovana u islamskim naukama, i vjerskih aktivista, čiji se autoritet zasniva na uvjerenju, harizmi i interpretaciji tekstova, umijećima koja su prije svega stekli putem štampe i interneta. Iako je tradicionalno učenje živo u mnogim muslimanskim zajednicama, tradicionalno obrazovanje i autoritet sve više pomjeraju i preoblikuju oni pojedinci kojima je osnovna metoda proučavanja islama putem teksta.

125 Lagan pristup učitelju i privatna internetska komunikacija ponekad su rezultirali slučajevima seksualnog zlostavljanja. Vidi Zaynab Ansari, "Blurred Lines: Women, 'Celebrity' Shaykhs, and Spiritual Abuse", MuslimMatters.org, 27. maj 2015, <https://muslimmatters.org/2015/05/27/blurred-lines-women-celebrity-shaykhs-spiritual-Abuse/>.

CONTEXT

Osvrti / Opinions

Anne Norton, *On the Muslim Question*. Princeton:
Princeton University Press, 2013. Str. 272.

Tokom 2013. godine u izdanju Princeton University Pressa objavljena je knjiga *On the Muslim Question*, autorice Anne Norton. Anne Norton je profesorica političkih nauka i komparativne književnosti na Univerzitetu u Pensilvaniji. Napisala je mnoga djela o političkoj teoriji i političkoj kulturi, među kojima su, osim spomenutog, i *Leo Strauss and the Politics of American Empire* (New Haven: Yale University Press, 2004), *95 Theses on Politics Culture, and Method* (New Haven: Yale University Press, 2003), *Bloodrites of the Post-Structuralist* (Routledge: 2002) i dr.

Naslov knjige *On the Muslim Question* odražava naslov poznatog eseja Karla Marxa iz 1843. godine – „On the Jewish Question“, u kojem je on kritizirao jednog od svojih savremenika, Brunu Bauera, koji je smatrao da Jevreji mogu postići potpunu političku emancipaciju samo ako se odreknu svoje religije.¹

Uočivši da kao što je nekoć jevrejsko pitanje, koje je označilo i najveća dostignuća, ali i posrnuća prosvjetiteljstva, bilo suštinsko za politiku i filozofiju prosvjetiteljstva, Anne Norton smatra da je to u naše vrijeme muslimansko pitanje. I kao što su u skorijoj prošlosti Jevreji bili označeni kao prijetnja, čak i onda kada su bili predmet političkih napada i kada je odnos prema njima ukazivao na propast etičkih sistema koji ih nisu obuhvatili, u savremenom kontekstu se islam (i muslimani) smatra političkom prijetnjom: kršćanima, Jevrejima, ženama, vrijednostima i ustanovama prosvjetiteljstva (str. 3). Liberalne i socijalne demokratske države našeg vremena oklijevaju pred muslimanima, ističe. Oklijevaju da ih uključe, da im daju prava i privilegije građanstva. „Sloboda, jednakost, bratstvo“ u odnosu prema muslimanima više nisu imperativi, već postaju pitanja: Sloboda? Jednakost? Bratstvo? Na istim mjestima na kojima se nekada pozivalo na protjerivanje Jevreja, danas se čuju zahtjevi za zaustavljanje i sprečavanje muslimanske imigracije (str. 3).

Međutim, zabrinutost koju Evropa projicira na muslimane, smatra Norton, odraz je starih evropskih strahova o značenju prošlosti i smjeru budućnosti. Evropska

1 Joost Legendijk, „On the Muslim Question“, *HuffPost* (2. 5. 2013), https://www.huffpost.com/entry/anne-norton-on-the-muslim-question_b_3195268, pristupljeno 7. 2. 2020.

ustavna kriza, tvrdi, djelimično je uzrokovana nemogućnošću odgovora na pitanje da li je Evropa kršćanska ili sekularna (str. 4). Iako se smatra da zapadni sekularizam ima porijeklo u razdvajanju crkve i države, u mnogim državama nije postignuto to razdvajanje (str. 8). Čak ni francuski strogi sekularizam – *laïcité* nije stvorio obećanu neutralnost javne sfere, smatra.

Sekularni okvir osiguravao je zaštitu crkve od „kritike razuma“, od grubih rasprava u javnom prostoru. Dakle, to nije bio trijumf ateizma ili prosvjetiteljstva, već dogovor starih neprijatelja, nemoćnih da pobijede jedni druge. Stoga, tvrdi, strah od islama nije samo strah od islama, već od povratka religijske moći (str. 9).

Shodno tome, prema Norton, izvor najvećih strahova u Evropi jesu vlastiti unutrašnji sukobi. Ne plaši se budućnosti, već prošlosti. Prošlosti otjelovljene u običajima i tradicijama ruralne, primitivne Evrope, moći religije da veže i odvezuje. Upamćene prošlosti ratova, siromaštva, religije i represije. Plaši se njenog povratka. Prisustvo useljenika podsjeća na prisustvo te prošlosti (str. 24).

Prema tome, muslimansko pitanje, kao i jevrejsko u skorijoj prošlosti, ukazuje na nedostatak vrijednosti zapadne civilizacije: ljudskih prava, građanske slobode, demokratije, jednakosti i dr. U nastavku ćemo bliže predstaviti neke od njenih ideja u vezi sa spomentim vrijednostima, koje su još uvijek vrlo značajne, iako je prošlo relativno dosta vremena od objavljivanja knjige.

Sloboda (od) govora

Teorija o sukobu civilizacija, koja je, ističe Norton, muslimane označila neprijateljima slobode govora, dominira zapadnim javnim prostorom još od 19. stoljeća. Međutim, tvrdi, Zapad je mnogo manje slobodan nego što bi se željelo vjerovati. Postoji više načina oduzimanja slobode govora. Ljudi mogu biti utišani, ali i prisiljeni da govore. „Mi, Zapadnjaci, ohrabreni smo da mislimo da smo slobodni onda kada smo najviše ograničeni. Mijenjamo opasniju praksu govorenja istine onima koji imaju moć za manje rizičnu praksu vrijeđanja nemoćnih. Zaboravljamo da je pravo na šutnju ključno u slobodi govora“ (str. 40). Na Zapadu postoji još mnogo toga o čemu se mora šaptati, tvrdi (str. 44).

Označavanje muslimana neprijateljima slobode govora, ističe, istovremeno ih čini i subjektima obavezujućeg govora: moraju osuđivati terorizam i terorističke napade, moraju se pridružiti ismijavanju vlastite religije i sl. (str. 42). Mogu (i moraju) govoriti, ali ne mogu govoriti slobodno.

Zapadna kritika Tariqa Ramadana, ističe, pokazuje da ni obavezujući govor nije dovoljan. Caroline Fourest u knjizi *Brat Tariq Brother Tariq: The Double-speak of Tariq Ramadan*, Encounter Books, 2008) naziva „dvostrukim govorom“

izjave u kojima se Ramadan zalaže za jednakost žena, podržava slobodu govora, demokratiju i liberalne principe. Kako bi se znalo šta Tariq Ramadan *zaista* (kurziv dodat) misli, mora se konsultirati Caroline Fourest, zaključuje Norton. Štaviše, ona ide korak dalje od zahtjeva da muslimani govore ono što su im drugi naložili, tvrdi. Oni to mogu govoriti, ali im se neće vjerovati. Stoga je uzaludan zahtjev da se „osudi terorizam“ i „prihvate liberalne vrijednosti“ (str. 173).

Isto tako, smatra, američki autor Paul Berman kritiku Tariqa Ramadana ne centrira na njegove ideje i stavove, već na njegovo porijeklo. Prema njemu, Tariq Ramadan ne može biti čovjek kao što je Paul Berman. Ne može imati slobodnu volju, mišljenje, ideje i odluke. On je samo prenosilac misli svog djeda, osnivača Muslimanske braće, Hassana al Bannaa. On nije čovjek poput nas. On ne pripada racionalnom, već iracionalnom. Bermanova misao oblikovana je slobodom i izborom, Tariqova krvlju i precima. On je musliman. Ne može biti ništa drugo (str. 172).

Autorica Norton podsjeća da ideja da određeni ljudi treba da budu isključeni iz politike zbog svog porijekla pripada feudalizmu ili modernom rasizmu. Antisemiti smatraju da ateista može biti Jevrej, kao i da je pobožni kršćanin (još uvijek) Jevrej. Njihova uvjerenja smatraju se prikriivanjem (str. 172).

Opasnost oduzimanja prava na šutnju i obavezujućeg govora prepoznao je rani moderni liberalizam, ističe. Kasna moderna misao prepoznala je da zahtjev za govorenjem čini mogućim nadzor, represiju i kontrolu (str. 44). Stoga, najveća prijetnja slobodi govora ne dolazi od onih koji bi je ugušili, već od onih koji bi nam nalagali šta bi trebalo da govorimo, zaključuje Norton.

Jednakost

U poglavlju o jednakosti analizira, između ostalog, djela američkog filozofa John Rawlsa, egipatskog autora Sayyida Qutba, posebno pronalazeći paralelu u njegovim stavovima o jednakosti i borbi protiv siromaštva sa stavovima američkog ekonomiste Milтона Friedmana.

U djelu *Pravo naroda* (*The Law of the Peoples*, Harvard University Press, 1999), ističe Norton, filozof John Rawls suprotstavlja liberalni Zapad i nasilne, imperijalističke muslimanske države, koje nastoje da „prošire teritoriju“ (str. 98–99). Kritizirajući ovakav stav, Norton podsjeća da je uspostavljanje carstava i širenje teritorije pripadalo liberalnim narodima, među kojima su Britanci, Francuzi i Amerikanci, podstaknuti liberalnim teoretičarima poput Johna Stuart Mila, u dugoj epohi prije naše ere (str. 98–99). Ovakav pristup, ističe, uzrokovan je Rawlovim suprotstavljanjem idealnog i idealno liberalnog Zapada stvarnom

muslimanskom svijetu (i ne najboljim od muslimanskog svijeta), kao i smještanjem muslimanskih uspjeha i zapadnih neuspjeha u prošlost (str. 100).

Naprimjer, iako u fusnoti, Rawls priznaje da su muslimanske zemlje tolerisale vjerske manjine. Ali, tolerancija je smještena u prošlost (u Osmansku državu). U prošlost je smješten i progon vjerskih manjina na Zapadu, iako je holokaust još uvijek u sjećanju živih (str. 100).

Dok je Rawls, ističe Norton, označio hijerarhiju stranim liberalnim narodima, razlike između bogatih i siromašnih nastavile su rasti u tim društvima. Jednakost je napuštena kao ideal. S druge strane, Sayyid Qutb (egipatski autor, vodeći član Muslimanske braće), na Zapadu poznat isključivo kao inspiracija teroristima i arhetip ekstremiste, kritizirao je nejednakost i isticao vrijednost ljudskog dostojanstva (str. 105), navodi Norton. U djelu Društvena pravda u islamu (*al-'Adalah al-ijtimā'iyah fi al-Islam*, Cairo: Maktabat Mirr, 1945) objavljenom 1945, isticao je da su žene „potpuno jednake muškarcima“ i da njihovo obrazovanje nije samo moguće, već i obavezno. Priznavao je pravo privatnog vlasništva i slobodnog tržišta, kao i liberalne revolucije koje su prepoznale „svetost i nepovredivost“ prava na vlasništvo. Ako je Qutb antiteza liberalizmu, ističe, onda nije u ovim pitanjima (str. 106–108).

Iako je neupitno da Qutb ima određene političke i teološke stavove, koji mogu i treba da se osuđuju, nije li to tačno za sve ljude čija djela koristimo i čak kanoniziramo, pita se. Platonovo osuđivanje demokratije i Aristotelovo služenje tiranima može izgledati kao da pripada dalekoj prošlosti, ali osuđivanje pokreta za građanska prava i studenata Afroamerikanaca Hannah Arendt teško da se može smjestiti u neprosvijećenu prošlost, tvrdi (str. 115).

Možda bi, ističe Norton, pravičan pristup Qutbovim djelima i stavovima postavio teška pitanja liberalnim društvima Zapada, koja se još uvijek pozivaju na slobodu, jednakost i bratstvo. Bili bi prisiljeni priznati da je čovjek bez novca manje od brata. Da je nejednakost neprijatelj slobode (str. 116).

Demokratija

U poglavlju o demokratiji dekonstruira uobičajene pretpostavke i stavove u djelima zapadnih autora o suprotstavljenosti i nepomirljivosti islama i demokratije. Na prvom mjestu analizira djela francuskog filozofa Jacquesa Derridaa. Derrida, ističe, u knjizi *Nasilnici* (*Voyous*, Paris: Galilée, 2003) „neprijateljima demokratije“ smatra islam u prvom redu. Nazvao ga je „drugim demokratiji“, zasnivajući svoj stav na otporu islama evropskom procesu „sekularizacije i time i demokratizacije“. Norton podsjeća da se mnogi ne bi složili da je sekularizacija isto što i demokratizacija (str. 118–121).

U poimanju „odsustva Aristotelove *Politike* iz islamskog preuzimanja“, te uvjerenju da je „Al-Farabi preuzeo samo ‘temu o filozofskom kralju’“, Derrida je, ističe Norton, napravio trostruku grešku u jednoj rečenici. Podsjeća da islam nije preuzeo Aristotela iz Evrope, već obrnuto, da je pozivanje na *Politiku* prisutno u islamskoj filozofiji, i da Al-Farabi ne samo da je preuzeo više od dijela o filozofu kralju, već je usmjerio Platona ka demokratiji (str. 121).

Naime, u opisu demokratskog grada, Al-Farabi, ukazuje i na prednosti i na opasnosti demokratije – na „užitak i užas“, navodi Norton. On citira Platona, ali ga usmjerava ka demokratiji, dodajući na njegov opis užasa i opasnosti demokratije, obećanja i njene mogućnosti:

Na površini izgleda kao vezena haljina puna različitih figura, različitih boja. Svi ga vole i vole da borave tu, jer nema ljudske želje ili čežnje koje ovaj grad ne može zadovoljiti. Narodi se useljavaju i ostaju tu i grad se širi (...) stranci se ne mogu razaznati od stanovnika. Sve različite želje i načini života tu se mogu pronaći. Što je veći, civiliziraniji, useljeniji, produktivniji i savršeniji, veća su dobra i zla koje posjeduje (str. 133).

Dakle, Al-Farabi je vidio demokratski grad kao kosmopolitski. Demokratski grad nije homogen, već raznolik i rastući. Privlači useljenike i oni su dobrodošli. Svi su u potrazi za srećom (str. 135-136).

Zatim, navodi Norton, Derrida, u djelu *Politika prijateljstva (The Politics of Friendship)*, smatra da je prijatelj uvijek već izgubljen, predstavlja duh ili sjećanje, a neprijatelj se uvijek krije u prijatelju: „O moji prijatelji, ne postoji prijatelj“ (str. 127). To je odraz dobro poznatog straha u Evropi, sadržanog i u strahu od savremenih terorista – od nepoznatog u poznatom, od prijetnje u neprijetećem, od čovjeka, koji je čovjeku vuk (Thomas Hobbs). Taj strah je, prema Hobbsu, i doveo do stvaranja države (str. 92). Međutim, ističe Norton, krhkost života u teškim vremenima okreće ljude jedne ka drugima, što je prepoznao muslimanski historiograf Ibn Haldun (str. 128). Ibn Haldun je smatrao da ljudi u teškim vremenima moraju imati dvije vrline ako žele preživjeti: hrabrost i oslanjanje na druge. Oni koji nauče ove dvije vrline i prežive, prosperiraju. Oni će zadobiti moć jer djeluju zajedno. Potreba ih je učinila političnim.

Gdje je Evropa?

U poglavlju „Gdje je Evropa“ Norton analizira šta je / gdje je Evropa, šta su to njene vrijednosti i odakle im je porijeklo. Kada je papa Benedict XVI rekao da Evropa ima kršćanske korijene, rekao je istinu, smatra Norton, ali to nije potpuna

istina, dodaje. Evropa je bila dom i najvećim prijetnjama kršćanstvu, poput ateizma, koji Slavoj Žižek naziva „najvećim evropskim naslijeđem“ (str. 141).

Sekularizam, liberalizam, kapitalizam i sve ostale ornamente evropske kulture oblikovali su kako kršćani, tako i Jevreji. Nastojanje da budu izolirani i isključeni Jevreje je učinilo ključnim u stvaranju evropskih ustanova i ekonomskom razvoju. Njihovo uključivanje i emancipacija postali su osovina liberalnih ustanova, kako je uočio Marx (str. 142).

Nacistička prošlost, koja poput tamnog oblaka bdi nad Evropom, oblikovala je pravo, filozofiju, politiku, popularno sjećanje i umjetnost. Ta prošlost progoni Evropu. Oživljavaju je doprinosi savremenih Jevreja (str. 142–143).

Kršćanstvo se u Evropi širilo mačem. Ako je zapadna civilizacija kršćanska, ili je bila kršćanska, kršćanstvo nije zapadno. Potječe iz onoga što je sada muslimanski svijet: Turske, Sjeverne Afrike i Arabije (str. 143–146).

Gdje je, onda, Evropa? Da li dopire dokle i jezici i kultura šireni kolonizacijom? Da li je u Americi, Kanadi, Australiji i Izraelu? Da li je Evropa mjesto ili ideja? I šta je Evropa kada je kod kuće? (str. 156).

Put do evropskih vrijednosti bio je dug i mukotrpan, kao i put do tolerancije. Stoga je nepovjerenje u nove dolaske ukorijenjeno u evropskom nepovjerenju u sebe, tvrdi Norton. Budući da su Irci prije svega Irci, kako je pisao njemački novinar, Danci prije svega Danci, novim useljenicima nije ostavljena druga mogućnost osim da postanu Evropljani, više nego što su Evropljani bili ili će ikada biti. Dakle, zaključuje Norton, Evropa dvostruko duguje muslimanima: njen identitet nastao je kao odgovor istočnim muslimanima, a u zapadnim muslimanima ostvarit će se u potpunosti (str. 156).

Na kraju, iako tako čvrsto prihvaćen, sukob civilizacija ne postoji, ističe autorica. Tamo gdje se islam susreće sa Zapadom ne vidi se sukob, već svakodnevni život. Svakodnevno, obični ljudi pronalaze načine za zajednički život. Ti susreti nisu bez sukoba, „jer ovo nije utopija, ovo je dom“ (str. 195).

Odbacujući teoriju o sukobu civilizacija, prijetnjama islama i muslimana vrijednostima zapadne civilizacije kojoj su suprotstavljeni, Anne Norton dekonstruira dvostruke zapadne standarde i neosnovanu netrpeljivost (predstavljenu kao strah) Zapada prema islamu.

Otporom obavezujućem govoru, prividu slobode i hrabrosti, koja se dokazuje ugnjetavajući nemoćne, i kritičkim pristupom prema prošlosti i zapadnoj civilizaciji kojoj pripada, ona gradi mostove. Nakon napada na redakciju satiričnog magazina *Charlie Hebdo* odbila je identifikaciju sa *Charlie Hebdo*, smatrajući to napadom na slobodu govora, jer zahtijeva da govorimo po nalogu, i da slobodu govora svodimo na pravo na vrijeđanje, i to vrijeđanje nemoćne manjine, koja je predmet kontinuiranih napada i institucionalne diskriminacije.

„Ja nisam *Charlie Hebdo*... Žalim sve izgubljene živote, uključujući i život policajca Ahmeda Merabeta, koji je poginuo braneći *Charlie Hebdo*. Njegova smrt je pala u zaborav. On je bio tu da zaštiti *Charlie Hebdo*. To je dužnost. To je hrabrost. To je odbrana slobode govora. On pripada većoj Francuskoj i boljoj Evropi.“²

Kritizirajući strah, posebno uočen u pisanju američkog autora Paula Bermana, da se zidovi koji dijele (ili štite op. a.) Zapad od islama urušavaju i da bi se mogao naći u društvu muslimana, podsjeća da nema razloga za strah, da su zidovi već urušeni i da je Berman bogatiji zbog toga.

Njena ideja susreta, a ne sukoba islama i Zapada možda jeste utopijska, ali je ohrabrujuća. Pokazuje da prijatelj ipak postoji, da nije dalek i nedostižan te da nema razloga za strah. Čovjek čovjeku ipak nije (ili ne mora biti) vuk!

Ehlimana Memišević

2 Anne Norton, “Charlie Hebdo and Europe’s Rising Right”, HuffPost, 10. 01. 2015., https://www.huffpost.com/entry/charlie-hebdo-and-europes_b_6444368, pristupljeno 07. 02. 2020.

CONTEXT

Prikazi knjiga / Book Review

Taha Džabir el-Alvani, *Reviving the Balance: The Authority of the Qur'an and the Status of the Sunnah*. Herndon: Internacionalni institut za islamsku misao, 1438/2017. Str. 210. ISBN 978-1565646902.

U recentnije doprinose hadiskoj nauci može se ubrojiti sljedeće: osavremenjena djela iz hadiske nauke pisana jezikom prilagođenim novijem dobu kako bi se olakšalo izučavanje hadisa, izdavanje djela koja su sačuvana samo u rukopisima i njihova stručna obrada, digitalizacija hadiske građe i softverski programi namijenjeni (i) za pretraživanje hadisa i hadiske literature, tematske studije koje elaboriraju različite aspekte hadiske nauke, indeksi hadisa te konferencije i simpoziji na lokalnom, regionalnom i planetarnom nivou koji su posvećeni sunnetu ili su u vezi s njim. Pored toga, i pokušaj zasnivanja hermeneutike hadisa, kao hadiske discipline koja se bavi metodologijom interpretacije/izvođenja značenja hadisa i njene sistematičnije primjene na konkretne hadise spada u doprinose koje su (hadiski) učenjaci dali u recentnije doba. Sržni aspekt djela iz ove discipline jesu metodološka pravila u tumačenju hadisa. U literaturi se za ova metodološka pravila upotrebljavaju izrazi kao što su metodološki regulatori (*ed-davabit el-menhedžijje*), načela (*el-mebadi*), smjernice (*el-mealim*), pravila (*el-kavaid*) i teorijska pravila ili osnove (*muntalakat nazarijje*). Svi ovi doprinosi značajno su olakšali pristup različitim aspektima hadiske nauke. Na hiljade djela učinili su dostupnim čitalačkoj publici i iscrpno i savremenim jezikom i metodologijom obradili brojne teme.

Djelo Taha Džabira el-Alvanija pod naslovom *Iškalijje et-teamul mea es-sunne en-nebevijje* (dosl. Pitanje recepcije Vjerovjesničkog sunneta) bavi se upravo metodološkim aspektom poimanja sunneta. Izdavač ovog djela je Internacionalni institut za islamski misao sa sjedištem u Herndonu, Virdžinija, SAD. Izdato je 1435/2014. i sadrži 421 stranicu. Premda se autor u njemu dotakao još nekih metodoloških determinanti i regulatornih principa koje ćemo naznačiti u nastavku, najveći dio posvetio je metodološkom zasnivanju suodnosa Kur'ana i sunneta. Otuda je naslov ovog djela na engleskom jeziku: *Reviving the Balance: The Authority of the Qur'an and the Status of the Sunnah* (dosl. Revitalizacija balansa: Autoritet Kur'ana i status sunneta). Potonje djelo na engleskom jeziku (s

arapskog prevela: Nancy Roberts. Herndon i London: Internacionalni institut za islamsku misao, 1438/2017. Str. 210), ustvari je prijevod skraćene verzije ovog djela na arapskom jeziku (Herndon: Internacionalni institut za islamsku misao, 1437/2016. Str. 243), koja je po svom obimu znatno kraća te sadrži puno manje citata i fusnota u odnosu na integralnu verziju ovog djela. Napokon, prijevod ovog djela s engleskog na bosanski jezik u izdanju Centra za napredne studije, koji je pripremila malenkost autora ovih redaka pod naslovom: *Kako razumijevati sunnet: autoritet Kur'ana i status sunneta*, u fazi je pripreme.

Djelo je podijeljeno na šest poglavlja. U prvom poglavlju, pod naslovom „Vjerovjesništvo i dužnosti vjerovjesnika“, autor definira pojmove *resul* – poslanik i *nebijj* – vjerovjesnik, pravi distinkciju između njih te navodi dužnosti vjerovjesnika općenito i Muhammeda, a. s., posebno, shodno onome što Kur'an o tome kaže. Razlog zbog kojeg je autor ovim poglavljem započeo svoju knjigu svakako je u vezi s glavnim ciljem ovog djela, a to je metodološki utemeljiti Poslanikov, s. a. v. s., sunnet isključivo kao pojašnjenje i idealnu primjenu Kur'ana. Naime, kao što el-'Alvani na nemalo mjesta u ovom djelu ističe, Poslanikova, s. a. v. s., misija oličena je u različitim dimenzijama njegovog dostavljanja Kur'ana ljudima, koje uključuju njegovo čitanje, prenošenje, pojašnjavanje i slijeđenje te afirmiranje njegovog prvenstva nad prethodnim objavama (*el-bejmene*). Ovo poglavlje analizira i značenje riječi ajet i mu'džiza, razlike između ajeta, kao izvornog pojma kojim se označava ono što je kasnije postalo poznato kao mudžiza, i mudžize, zatim različita značenja koja riječ ajet ima te specifične karakteristike Kur'ana kao ajeta datog Muhammedu, a. s., i njegovom ummetu.

U drugom poglavlju, koje je naslovio „Sunnet između pojma i tehničkog termina“, autor se bavi jezičkim i terminološkim značenjem sunneta, kao i još nekih sunnetu srodnih pojmova. Pored toga, on razmatra značenje ove riječi u Kur'anu, hadisima te iskazima ashaba i tabiina. el-Alvani sunnet razumijeva kao koncept/pojam (*mefhum*), a ne kao tehnički termin (*mustalah*), što ima implikacije na njegovo razumijevanje sunneta, budući da pojam asocira na značenje koje je rastegljivo i fleksibilno, za razliku od tehničkog termina, koji ima fiksirano i uokvireno značenje. Prema njegovom mišljenju, sunnet je opći/nadređeni pojam pod koji potpada mnoštvo pojmova koji su mu podređeni. Analizirajući značenje riječi sunnet u Kur'anu, hadisima, jeziku te iskazima ashaba i tabiina, el-Alvani dolazi do zaključka da sunnet označava prirodne i društvene zakone (Kur'an), običaj, prirodu/karakter nečega, način/metodu/put, kontinuitet i kontinuiranu praksu, bilo da je ona pozitivna ili negativna, i bez obzira da li se temelji na Kur'anu, Poslanikovo, s. a. v. s., uzornoj praksi ili naslijeđenoj tradiciji (hadisi, jezik i iskazi ashaba i tabiina), te da u kontekstu govora o Poslaniku, s. a. v. s., označava „Vjerovjesnikovu, s. a. v. s., [idealnu] primjenu Veličanstvenog Kur'ana u konkretnoj stvarnosti, tj. Kur'an utjelovljen u formi čovjeka“ (str. 131).

S druge strane, definicije sunneta date u specijalističkim islamskim naukama koje odražavaju spoznajni referentni okvir koji je karakterističan za njih, shodno mišljenju autora, reducirale su i zamaglile njegovo značenje te, posljedično tome, doprinijele iskrivljenom poimanju suodnosa Kur'ana i sunneta. Najvažnija posljedica terminološkog fiksiranja pojma sunnet unutar specijalističkih islamskih nauka u kontekstu govora o suodnosu Kur'ana i sunneta bila je „ideja o dvodijelnom zakonodavstvu“ (*fikre es-sunaijje et-tešri'ijje*), ideja kojoj se autor žestoko protiviti.

U trećem poglavlju on nastavlja razvijati i argumentirati svoju teoriju o sunnetu kao primjeni Kur'ana, o čemu zorno svjedoči naslov ovog poglavlja: „Kur'an kao primarni/centralni izvor i sunnet kao praktično pojašnjenje“. Ovo poglavlje ključno je za razumijevanje el-Alvanijeve recepcije sunneta i njegovog kritičkog pristupa onome što smatra naslijeđenim metodološkim pogreškama koje se tiču suodnosa Kur'ana i sunneta. On rezolutno tvrdi „da je ono što se naziva sunnetom Allahovog Poslanika, s. a. v. s., ustvari, izraz kojim se upućuje na Vjerovjesnikovo, s. a. v. s., slijeđenje Kur'ana, životni stil koji je u skladu s Kur'anom, pojašnjenje Kur'ana i njegovu primjenu“ (str. 136).

Ovo poglavlje el-Alvani započinje analizom značenje riječi *vahj* (objava), naglašavajući da to čini kako bi bacio dodatno svjetlo na suodnos Kur'ana i sunneta. U ovom dijelu poglavlja on obrazlaže svoj stav da ne smatra prikladnim nazivati sunnet objavom, budući da takvo označavanje ne uzima u obzir sve specifičnosti i odlike koje Kur'an ima u odnosu na sunnet/hadis. Kako bi objasnio „da se sunnet kreće u njegovoj orbiti [orbiti Kur'ana]“ (*daire fi felekihi ve medarihi*) (str. 130), el-Alvani napominje da sunnet svoju autoritativnost crpi iz Kur'ana, da mnogi aspekti sunneta nisu zakonodavni te da Kur'an ponekad korigira Poslanika, s. a. v. s., i usmjerava ga na način na koji treba primjenjivati Kur'an. Tumačeći ajet: *On ne govori po hiru svome – to je samo Objava koja mu se obznanjuje* (53:3–4), el-Alvani kaže da se Objava u njemu zasigurno ne odnosi na sunnet, budući da (jezički) kontekst jasno i nedovosmisleno upućuje na to da se Allah ne obraća vjernicima kako bi im stavio u obavezu da se pokoravaju svemu što Poslanik, s. a. v. s., kaže, već onima koji ga smatraju lašcem. Naravno, sve ovo ne znači da autor sunnet smatra neautoritativnim. Naprotiv, on ističe da sam Kur'an potvrđuje autoritativnost sunneta, te da to što je Kur'an u nekoliko navrata korigirao Poslanika, s. a. v. s., dodatno afirmira tu autoritativnost.

„Teoriju tumačenja/pojašnjavanja“ (*nezarijje el-bejan*) el-Alvani gradi na temelju jezičkog značenja riječi *el-bejan* – ‘pojašnjenje, tumačenje’. On se kritički osvrće na tvrdnje učenjaka da Kur'an potrebuje pojašnjenje, te drži da svaki aspekt sunneta ima svoju osnovu u Kur'anu i da je kur'ansko pojašnjenje najviši stepen tumačenja. Tvrdnja da Kur'an potrebuje pojašnjenje, kao i nedovoljno metodološki i na sistematičan način razvijene tvrdnje da ono što pojašnjava /

sunnet ne može oponirati onome što pojašnjava / Kur'anu, da sunnet svoju autoritativnost izvodi iz Kur'ana i tome slično, po mišljenju autora, jesu razlozi zbog kojih nisu prevaziđeni brojni problematični stavovi koji su imali utjecaja na stvaranje konfuzne recepcije relacije između Kur'ana i sunneta.

Pozivajući se na eš-Šafijija, es-Serahsija, eš-Šatibija i još neke autoritete, el-Alvani rezolutno tvrdi da se sunnet mora sagledavati u svjetlu Kur'ana (*'arḍu s-sunnati 'alā l-Qur'ān*), te da Kur'an ima prvenstvo i arbitrarnu ulogu u odnosu na sunnet, kao što ima istu ulogu u odnosu na naslijeđe prijašnjih vjerovjesnika. Ovo poglavlje autor završava navodeći metodološke probleme u poimanju sunneta, opet, u svjetlu njegovog suodnosa s Kur'anom. Simbiotski i komplementaran odnos Kur'ana i sunneta autor razvija između dvaju pristupa: a) onog koji sunnet sagledava neovisno o Kur'anu i b) i onog koji sunnetu odriče autoritativnost. U kontekstu govora o prvom pristupu, neke od tvrdnji koje autor smatra nespretnim i neutemeljenim jesu: a) sunnet može derogirati Kur'an; b) Kur'an više potrebuje sunnet nego što sunnet potrebuje Kur'an, c) sunnet ima prvenstvo u odnosu na Kur'an, d) cjelokupan sunnet je normativan, e) kur'anski ajeti su konačni, dok su situacije s kojima se ljudi mogu suočiti beskonačne i f) Kur'an svoju kategoričku izvjesnost crpi iz mnoštva predajnih puteva kojima je prenesen.

Četvrto poglavlje, koje nosi naslov „Rastuća uloga prenošenja: historijski prikaz“, pruža historijski pregled recepcije sunneta i njegovog suodnosa s Kur'anom. Autor govori o četiri generacije muslimana: generaciji koja je svjedočila objavi Kur'ana, generaciji transmisije hadisa, generaciji fikha i generaciji taklida/slijepog slijedenja. U vrijeme prve generacije pitanje odnosa između Kur'ana i sunneta nije se ni problematiziralo. U ovoj fazi sunnet nije bio neovisan izvor zakonodavstva, a ashabi su autentičnost hadisa određivali uspoređujući ga s Kur'anom i pravili razliku između Poslanikovih, s. a. v. s., djela koja su normativna i onih koja nisu normativna. Autor u ovom poglavlju obrazlaže svoju tezu da je negativan ishod sabiranja hadisa bio upravo ono čega se generacija koja je svjedočila objavi Kur'ana pribojavala, a to je da su ljudi postali zaokupirani predanjima i da su, posljedično tome, zapostavili Kur'an, tako da je Kur'an kod nekih učenjaka praktično postao samo podržavajući dokaz, da bi u kasnijim fazama i sâm sunnet bio zapostavljen i sveden na podržavajući dokaz pravničkim mišljenjima.

Peto poglavlje, koje je autor naslovio „Historijski kontekst organiziranog bilježenja i sabiranja hadisa“, usredređuje se na razvoj i okolnosti koje su pratile bilježenje hadisa. U ovom poglavlju naznačava se utjecaj jevrejske kulture, koji se ogleda i u raširenosti israilijata – predanja iz jevrejske tradicije među muslimanima. Pored toga, potcrtava se da su prve generacije muslimana bile protiv pretjeranog bilježenja hadisa, što se obrazlaže prvenstveno strahom da se ne zapostavi Kur'an. Projekt sistematskog bilježenja hadisa koji je započeo krajem prvog i početkom

drugog stoljeća, prema autoru, polučio je i neke rezultate koji su bili u koliziji s namjerom koja je stajala u pozadini tog projekta. Naime, ovaj projekt doprinio je marginalizaciji Kur'ana i, umjesto da sabiranje hadisa ujedini muslimane i njihova razilaženja svede na minimum, što je bio njegov prvobitni cilj, ono je dodatno produbilo tenzije i razilaženja u redovima muslimana. U ovom poglavlju el-Alvani analizira Malikov „el-Muvetta“ i el-Buharejev „es-Sahih“ kao dvije hadiske zbirke koje su paradigma pristupa usmjerenog na sadržaj hadisa i njihovo razumijevanje. Zato će on kazati da je Malikov „el-Muvetta“, „djelo o razumijevanju sunneta“ (*kitab fifikh es-sunne*) (str. 268), te se pozvati na dobro poznatu maksimu u hadiskoj nauci prema kojoj je „el-Buharijevo razumijevanje dato u naslovima potpoglavlja njegove hadiske zbirke“ (*fikh el-Buhari fi teradžimih*) (str. 274).

U posljednjem i najobimnijem poglavlju djela, koje nosi naslov „Autoritet hadisa“, el-Alvani govori o autoritativnosti sunneta kao takvog i autoritativnosti predanja koja govore o sunnetu, odnosno hadisa. Kada je u pitanju autoritativnost Poslaničke prakse, autor rezolutno zagovara tu autoritativnost, tvrdeći da postoji nepodijeljeno mišljenje među učenjacima o tome, ali ističe i da nije isti slučaj s autoritativnošću i normativnošću svih hadisa. Naime, el-Alvani potcrtava da je autentičnost (nekih) hadisa bilo kontroverzno pitanje i navodi određene razlike među učenjacima o tom pitanju.

Neki od najvažnijih zaključaka i stavova koje el-Alvani u ovom poglavlju iznosi jesu: a) postoje značajne razlike u terminološkim određenjima osnovnih pojmova hadiske nauke; b) većina hadisa nema kategoričku, već spekulativnu vjerodostojnost; c) razlika između hadiskih učenjaka prvih i učenjaka kasnijih generacija (učenjaka koji su živjeli nakon el-Hatiba el-Bagdadija, u. 463. po H.) ogleda se u tome što su učenjaci prvih generacija vjerodostojnost svakog hadisa razmatrali zasebno, uzimajući u obzir indicije koje su vezane za njega i koje su jedinstvene, dok su učenjaci kasnijih generacija vjerodostojnost hadisa određivali na temelju općih pravila i kriterija, čemu je doprinijelo i usvajanje metodologije usulista koja je bila prožeta utjecajem aristotelijanske logike i filozofije; d) metodologija utvrđivanja autentičnosti hadisa i ocjene prenosilaca spada u domen idžtihada i ovisi o perspektivi kritičara, što je i razlog zbog kojeg postoje razlike u ocjeni stepena autentičnosti hadisa i ocjeni prenosilaca; e) postoji nasušna potreba za analizom sadržaja/metna hadisa kao i za tim da se ona primjenjuje na sistematičniji način, budući da analiza niza prenosilaca/seneda, zbog svojih nedostataka (prenošenje po smislu, potencijalno „obmanjivanje“, mezhepska pristrasnost, provinacijalizam izražen u ocjeni prenosilaca, slijepo slijedenje prilikom ocjene prenosilaca...) ne garantira uvijek ispravnu i objektivnu ocjenu autentičnosti hadisa. Potonji zahtjev je, svakako, u vezi s temeljnim zahtjevom djela da se sadržaju hadisa treba pristupiti u svjetlu njegove usporedbe sa sadržajem Kur'ana.

Nakon ovog kratkog prikaza poglavlja možemo zaključiti da el-Alvani zagovara pravljenje jasne distinkcije između Kur'ana i sunneta te određenje sunneta isključivo kao pojašnjenja Kur'ana, kako na teorijskoj, tako i na praktičnoj ravni. Definicije pojmova i njihovu kritiku, historijsku perspektivu i distinkciju između autoritativnosti sunneta (kao normativnog aspekta Poslanikovog, s. a. v. s., života) i hadisa (kao predanja o svim aspektima Poslanikovog, s. a. v. s., života) autor navodi s ciljem da baci svjetlo na pitanje suodnosa Kur'ana i sunneta te na metodološke pretpostavke i greške koje su u osnovi recepcije tog suodnosa.

Metodološko zasnivanje simbiotske veze između Kur'ana i sunneta te ovisnosti sunneta o Kur'anu jeste metodološka determinanta koja se na sistematičniji i dosljedniji način treba afirmirati i konceptualizirati u metodologiji islamskih nauka – temeljna je poruka el-Alvanijevog djela. Njegova kritika brojnih tvrdnji, poput one da sunnet može derogirati Kur'an, i pristupa koji u ovoj ili onoj formi izjedančavaju status Kur'ana i status sunneta jeste umjesna i suštinski važna za što ispravniju interpretaciju konstitutivne tradicije i njeno što valjanije življenje.

Smatramo da bi djelo imalo veću naučnu vrijednost da je autor jedno poglavlje posvetio praktičnim implikacijama pristupa i metodoloških grešaka na koje se kritički osvrće, i to kroz prizmu utvrđivanja autentičnosti hadisa i njihovog tumačenja – dvaju temeljnih aspekata hadiske nauke. Naime, autor ne spominje nijedan primjer hadisa koji je negativno ocijenjen ili pogrešno protumačen zbog metodologije koja stoji u pozadini takve ocjene, odnosno tumačenja. Usto, neke od tvrdnji koje on iznosi, blago rečeno, nedorečene su i nedovoljno obrazložene. On se, naprimjer, kritički osvrće na „metodologiju niza prenosilaca“, pod tim podrazumijevajući metodologiju utvrđivanja autentičnosti hadisa koja se usredsređuje na niz prenosilaca i ne posvećuje dovoljno pažnje analizi teksta/sadržaja hadisa, pa na jednom mjestu kaže: „Da su hadiski učenjaci primjenjivali metodologiju brojnih muslimanskih pravnika, oni bi prvo proučili sened hadisa i utvrdili da li je on autentičan, a zatim bi pristupili kritici njegovog teksta u skladu s metodologijom kritike teksta i njenim kriterijima, analizirajući tekst hadisa i valorizirajući ga shodno kriterijima koji proizlaze iz vrhovnih vrijednosti: Allahove jedinosti (*et-tevhid*), pročišćenja duše (*et-tezkije*) i civilizacijskog razvoja (*el-umran*). Na ovaj način dvije metodologije bile bi komplementarne i razvijale bi se uporedo“ (str. 183). Analizirati primjenu kritike metna kod hadiskih učenjaka, a ne dovesti je u kontekst intelektualnog sukoba između hadiskih učenjaka i mutezilija i ne spomenuti brojne forme analize i kritike sadržaja kod hadiskih učenjaka u svim epohama razvoja hadiske kritike, ne odražava objektivni i naučno utemeljen pristup. Isto bi se moglo kazati i za el-Alvanijevo objašnjenje protivljenja (pretjeranom) bilježenju hadisa koje je bilo svojstveno nekim učenjacima prvih generacija. Naime, objašnjenje takvog fenomena nepotpuno je ukoliko se

ne uzme u obzir društveno-kulturni ambijent u kojem se bilježenje hadisa odvijalo, tj. ukoliko se ne uzmu u obzir faktori kao što su kulturno preferiranje usmenog prenošenja, mali broj pismenih ljudi i arapsko pismo, koje je u to vrijeme bilo u svom rudimentarnom obliku i koje je, posljedično tome, bilo podložno različitim čitanjima i/ili iskrivljavanjima.

Dodajmo još i to da je urađena doktorska disertacija koja je objavljena u formi knjige, a koja kritički analizira ovo djelo pod naslovom „Dirase hadisije tahlilije nakdije li kitab *Iškalije et-teamuli mea es-sunne en-nebevije* li duktur Taha Džabir el-Alvani“ [Analitička i kritička hadiska studija djela: *Pitanje recepcije Vjerovjesničkog sunneta* dr. Taha Džabira el-Alvanija], čiji je autor Ahmed Džemal Ebu Sejf (Aman: Markaz el-imam el-Albani li ed-dirase ve el-buhus, 1439/2018. Str. 313). El-Alvanijevo djelo u prijevodu na bosanski jezik, čije je izdavanje u fazi pripreme, toplo preporučujemo čitalačkoj publici koja je zainteresirana za islamske nauke, a posebno onima u čije uže područje interesovanja spadaju hadis i savremeni trendovi u recepciji Kur’ana i sunneta, u nadi da će se njime okorisiti, ali i da će mu kritički pristupiti.

Fadilj Maljoki

Bibliografija o temi religije i izgradnje mira (Bibliography on Religion and Peace Building)

Aldina Franca
Ernada Avdibegović

Uvodne napomene

Selektivna bibliografija o temi religije i izgradnje mira nastala je u sklopu istraživanja Master programa „Međureligijski studij i izgradnja mira“ koji organiziraju tri teološka fakulteta u Bosni i Hercegovini, Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu, Katolički bogoslovni fakultet Univerziteta u Sarajevu i Pravoslavni bogoslovni fakultet „Sv. Vasilije Ostroški“ u Foči, ali pri Univerzitetu u Istočnom Sarajevu.

Bibliografija se sastoji od knjiga, zbornika, priručnika, naučnih članaka, leksikona, hrestomatija i časopisa na bosanskom, crnogorskom, hrvatskom i srpskom, te na engleskom jeziku.

Izvori korišteni pri izradi bibliografije bili su na internetu dostupni katalozi biblioteke Fakulteta islamskih nauka, online katalog Gazi Husrev-begove biblioteke, bibliografsko-kataloška baza podataka COBISS, Katalog Knjižnica grada Zagreba i online katalog izdavačke kuće El-Kalem. Na engleskom jeziku pretraživane su online baze <http://gen.lib.rus.ec> i <https://sci-hub.se>, te internetski pretraživači.

Od naučnih časopisa, najčešće konsultirani bili su: *Znakovi vremena, časopis za filozofiju, religiju, znanost, i društvenu praksu*,¹ *Bosna Francisana, časopis franjevačke teologije*² i *Vrhbosnensia, časopis za teološka i međureligijska pitanja*,³

1 Izdavač: Naučnoistraživački institut "Ibn Sina" Sarajevo.

2 Izdavač: Franjevačka teologija Sarajevo.

3 Izdavač: Katolički bogoslovni fakultet Univerzitet u Sarajevu.

*Mjesto za drugog u našoj vjeri i životu*⁴ kao i časopise na engleskom jeziku: *Journal of Peace and Research*,⁵ *The Journal of Philosophy*,⁶ *Zygon: Journal of Religion and Science*,⁷ *Journal of Conflict Resolution*,⁸ *Journal of Islamic Thought*⁹ and *Journal of Ecumenical Studies*.¹⁰

Ključne teme ovoga istraživanja bile su: religija i izgradnja mira, abrahamske religije i izgradnja mira, pluralizam, tolerancija, praštanje i pomirenje, razrješavanje konflikta.

Vanredno stanje izazvano pandemijom utjecalo je i na istraživanje, zbog čega je prevagnula online pretraga izvora iz online baza i dostupnih bibilotekskih kataloga, kao i literatura iz određenih privatnih izvora. S obzirom na to da je tema aktualna i da smo svjedoci da je nemoguće obuhvatiti svu literaturu o ovoj temi, ovaj popis nije iscrpan nego je istraživački pokušaj da se objedini ono što je trenutno dostupno na jezicima naroda Zapadnog Balkana, kao i da se navedu značajni izvori na engleskom jeziku.

Religija može imati veliki utjecaj na izgradnju mira i pomiriteljski ulogu posebno među abrahamskim religijama promovirajući kulturu mira i dijaloga, iako smo svjedoci nemile prošlosti gdje se religija često zloupotrebljavala, a u njezino ime vršilo nasilje. Međureligijski dijalog neophodan je jer nas uči kako živjeti u miru poštujući sve razlike i uočavajući zajedničko. Izgradnja mira podrazumijeva uključenost različitih aktera, od pojedinca i organizacija civilnog društva do institucija države. To je zahtjevan posao, a u ovom je dijelu svijeta i neophodan. Prostor Zapadnog Balkana prošao je kroz brojne sukobe, dva svjetska rata, kao i ratove devedesetih godina XX stoljeća. Iako je od posljednjeg rata prošlo više od dvadeset godina, ovdašnja društva još uvijek u javnom prostoru mir ne afirmiraju kao vrijednost. Stoga ovu bibliografiju smatramo korisnom i u promociji i afirmaciji vrijednosti mira.

Iskreno se želimo zahvaliti dr. Ahmetu Alibašiću na korisnim sugestijama i savjetima, kao i izvršnom uredniku Contexta, dr. Muniru Drkiću.

4 Izdavač: Abraham – Udruženje za međureligijski mirotvorni rad, Sarajevo.

5 Izdavač: SAGE Publications Inc.

6 Izdavač: Columbia University.

7 Izdavač: Wiley-Blackwell, USA.

8 Izdavač: SAGE Publications Inc.

9 Izdavač: Universiti Kebangsaan Malaysia Press.

10 Izdavač: Dialogue Institute.

A

1. Abdallah, Amr, i dr., 2016, *Islamic Perspectives on Peace and Conflict Resolution Teaching and Training Manual*, [online], URL: https://www.peace-ed-campaign.org/wp-content/uploads/2018/01/Peace_Education_in_the_Islamic_Context_.pdf [posjećeno 15. avgusta 2020].
2. Abdallah, Amr, 2009, Principles of Islamic Conflict Intervention, in Shedrack Best (ur.), *Introduction to Peace and Conflict Studies in Africa*, Spectrum Books, Ibadan.
3. Abu-Nimer, Mohammed, 2001, Conflict Resolution, Culture, and Religion: Toward a Training Model of Interreligious Peacebuilding, *Journal of Peace Research*, 38(6), 685–704.
4. Abu-Nimer, Mohammed, 2003, *Nonviolence and Peace Building in Islam: theory and practice*, 1st ed., University Press of Florida.
5. Abu-Nimer, Mohammed, 2004, Religion, Dialogue, and Non-Violent Actions in Palestinian-Israeli Conflict, *International Journal of Politics, Culture and Society*, 17(3), 491–511.
6. Abu-Nimer, Mohammed, Khoury, I., Amal i Welty Emily, 2007, *Unity in diversity: Interfaith dialogue in the Middle East*, US Institute of Peace Press, Washington.
7. Abu-Nimer, Mohammed i Kadayifci-Orellana, Ayse, S., 2008, Muslim Peace-Building Actors in Africa and the Balkan Context: Challenges and Needs, *Peace & Change, Journal of Peace Research*, 33 (4), 549-581.
8. Abu-Nimer, Mohammed i Augsburger, David, 2009, *Peace-Building by between, and beyond Muslims and Evangelical Christians*, Lexington Books, Lanham.
9. Abu-Nimer, Mohammed, 2011, Religious Leaders in the Israeli-Palestinian Conflict: From Violent Incitement to Nonviolence Resistance, *Peace and Change*, 36(4), 556–580.
10. Abu-Nimer, Mohammed, 2012, *Religion and Peacebuilding: reflection on current challenges and future prospects*, United States Institute of Peace, Washington.
11. Abu-Nimer, Mohammed, 2013, So you want to be and Interfaith Peacebuilder, The Path Ahead for a Challenging New Field, *The Interfaith Observer*, [online], URL: <http://www.theinterfaithobserver.org/journal-articles/2013/12/15/so-you-want-to-be-an-interfaith-peacebuilder.html#> [posjećeno 08. avgusta 2020].
12. Abu-Nimer, Mohammad i Nasser, Ilham, 2013, Forgiveness in The Arab and Islamic Context, Between Theology and Practice, *Journal of Religious Ethics*, [online], 41(3), 474-494. URL: <https://doi.org/10.1111/jore.12025> [posjećeno 15. avgusta 2020].
13. Abu-Nimer, Mohammed i Seidel, Timothy, 2017, Culture, Religion and Politics in Interantional Meditation, u Georgakopoulos, Alexia (ur.), *The Handbook of Meditation: theory, research and practice*, 1st edition, Routledge, London.
14. Abu-Nimer, Mohammed i Garred, Michelle, 2018, *Making peace with faith. The challenges of religion and peacebuilding. Series: Peace and Security in the 21st Century*, Rowman & Littlefield Publisher, Lanham.
15. Abu Nimer, Muhammed, 1999, *Dialogue, Conflict Resolution and Change: Arab-Jewish Encounters in Israel*, State University of New York Press, New York.
16. Adamović, Mirjana, Gvozdanović, Anja i Kovačić, Marko, 2017, *Proces pomirenja na zapadnom Balkanu i Turskoj: Kvalitativna studija*, Compex d.o.o. Banja Luka, BiH i Insitut za socijalna istraživanja, Zagreb.
17. Ademović, Kenan, 2004, *Ljudska prava u svjetlu islamsko-evropskog dijaloga*, Magistarski rad, Univerzitet u Sarajevu, Centar za interdisciplinarne postdiplomske studije, Sarajevo.
18. Akbaba, Yasemin i Taydas, Zeynep, 2011, Does Religious Discrimination Promote Dissent? A Quantitative Analysis, *Ethnopolitics: Formerly Global Review of Ethnopolitics*, 10(3–4), 271–295.
19. Alibašić, Ahmet (ur.), 2007, *Religija i sekularna država*, Konrad Adanauer Stiftung, Sarajevo.

20. Alibašić, Ahmet, i Jusić, Muhamed (ur.), 2014, *Islamofobija – pojam, pojava, odgovor*, Sarajevo, Centar za napredne studije, El-Kalem, Sarajevo.
21. Alibašić, Ahmet i Jusić, Muhammed (ur.), 2015, *Savremene muslimanske dileme: pluralizam, ljudska prava, demokratija, pravda, džihad, ekstremizam, terorizam*, 3. izd., Centar za napredne studije i Centar za dijalog - Vesatijja, Sarajevo.
22. Alger, Chadwick, F, 2002, Religion as a Peace Tool, *Global Review of Ethnopolitics*, 1(4), 94–109.
23. Almond, Gabriel, Appleby, Scoot i Sivan, Emmanuel, 2002, *Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms Around the World*, University of Chicago Press, Chicago.
24. Alfani, Roger, B., 2019, *Religious Peacebuilding in the Democratic Republic of Congo*, Peter Lang Inc., Bern.
25. Asad, Muhammed, 2002, *Islam na raspuću*, El-Kalem, Sarajevo.
26. Aly, Anne, i Striegher, Jason, L., 2012, Examining the Role of Religion in Radicalization to Violent Islamist Extremism, *Studies in Conflict & Terrorism*, 35(12), 849–862.
27. Anastasiou, Harry, 2008, *The Broken Olive Branch: Nationalism, Ethnic Conflict, and the Quest for peace in Cyprus (Syracuse Studies on Peace and Conflict Resolution)*, Syracuse University Press, New York.
28. Anić, Rebeka (ur.), 2001, *Zbornik radova s međunarodne konferencije o temi Oprost i pomirenje - izazov Crkvi i društvu, Zagreb, 09. – 13. svibnja*, Hrvatski Caritas, Zagreb i Franjevački institut za kulturu mira, Split.
29. Appleby, Scott, R., 2000, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*, Rowman & Littlefield Publishers, London.
30. Appleby, Scott, R., 2001, Religion as an Agent of Conflict Transformation and Peacebuilding, u Crocker, Chester. A. i dr. (ur.), *Turbulent Peace: The Challenges of Managing International Conflict*, 2nd ed., United States Institute of Peace Press, Washington, 821–840.
31. Appleby, R. Scott, Omer, Atalia i Little, David, 2015, *The Oxford Handbook of Religion, Conflict, and Peacebuilding*, 1st ed., Oxford University Press, Oxford.
32. Armstrong, Karen, 2007, *Bitka za Boga: fundamentalizam u judaizmu, kršćanstvu i islamu*, s engleskog preveo Ensar Eminović, Šahinpašić, Sarajevo.
33. Armstrong, Karen, 2012, *U prilog Bogu: šta religija zapravo znači?*, s engleskog preveo Marko Gregorić, Naklada Ljevak d.o.o., Zagreb.
34. Armstrong, Karen, 2013, *Muhammed poslanik za naše vrijeme*, s engleskog preveo Mirnes Kovač, Dobra knjiga, Sarajevo.
35. Armstrong, Karen, 2016, *Polja krvi: religija i historija nasilja*, s engleskog preveo Mirnes Kovač, Buybook, Sarajevo.
36. Aroua, Abbas, 2010, Danish 'Faces of Mohammed' Cartoons Crisis: Mediating Between Two Worlds, in Aroua, Abbas. i dr. (ur.), *Transforming Conflicts with Religious Dimensions: Methodologies and Practical Experiences*, The Centre on Conflict, Development and Peacebuilding/CCDP, Zurich, 34–35.
37. Auerbach, Yehudith, 2005, *Forgiveness and Reconciliation: The Religious Dimension, Terrorism and Political Violence*, [e-journal], 17(3), 469–485. URL: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09546550590929174?needAccess=true> [posjećeno 2. septembra 2012].

B

38. Babić, Mile, 2019, *Nasilje idola*, University Press, Sarajevo.
39. Babović, Emina, 2006, *Zbornik radova s konferencije Međureligijsko razumjevanje, Trebinje 8-9 decembar*, Forum Gradana Tuzla, Tuzla.

40. Balić, Smail, 2000, Međuvjersko pomirenje, *Most*, [online], XXVI(128-129), s.p. URL: <http://www.most.ba/03940/014.html> [posjećeno 01. septembra 2020].
41. Banchoff, Thomas (ur.) 2007, *Religious Pluralism, Globalization, and World Politics*, Oxford University Press, Oxford.
42. Barišić, Srđan, 2005, Međureligijski dijalog u lokalnoj sredini: primer Beograda, *Sociologija, časopis za sociologiju, socijalnu psihologiju i socijalnu antropologiju*, 47(3), 257-280.
43. Barnett, Michael i Stein, Janice (ur.), 2012, *Sacred Aid: Faith and Humanitarianism*, Oxford University Press.
44. Bauschke, Martin, 2007, Projekt svjetskog etosa s muslimanskog gledišta, s njemačkog preveo Alen Krišić, *Znakovi vremena, časopis za filozofiju, religiju i društvenu praksu*, XVIII-XIX(70-71), 91-95.
45. Bauschke, Martin, 2007, Tko je Isus? Uloga Isusa u dijalogu između kršćana i muslimana, s njemačkog preveo Mato Zovkić, *Znakovi vremena, časopis za filozofiju, religiju i društvenu praksu*, X(37), 56-64.
46. Beglerović, Samir (ur.), 2005, *Mjesto za drugog u našoj vjeri i životu - istraživanja*, II, ABRAHAM - udruženje za međureligijski mirotvorni rad.
47. Beglerović, Samir, 2015, Svjet bez nasilja i ekstremizma: od izraza prema značenju, *Znakovi vremena, časopis za filozofiju, religiju i društvenu praksu*, XVIII(67), 99-107.
48. Berholz, Max, 2018, *Nasilje kao generativna sila: identitet, nacionalizam i sjećanje u jednoj balkanskoj zajednici*, s engleskog prevela Senada Kreso, Buybook, Sarajevo i Zagreb.
49. Begović, Nedim, 2014, Definiranje slobode religije u savremenoj islamskoj misli, u Bušatlić, Ismet (ur.), *Zbornik radova 18*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo.
50. Bercovitch, Jakob i Kadayifci-Orellana, Ayse, S., 2009, Religion and Mediation: The Role of Faith-Based Actors in International Conflict Resolution, *International Negotiation*, 14, 175-204.
51. Berry, Thomas, CP i Clark, Thomas, CJ., 1991, *Befriending the Earth: A Theology of Reconciliation Between Humans and the Earth*, Twenty Third Pubns, New London.
52. Blažević, Velimir (ur.), 2000, *Zbornik radova znanstvenog skupa održanog u Sarajevu od 27.-29. travnja, Ljudska prava i Katolička crkva, dostojanstvo osobe i temeljna ljudska prava u naučavanju Katoličke crkve*, Pravni centar, Vijeće „Pravda i mir“ BK BiH, Franjevačka teologija, Sarajevo.
53. Bloomfield, David (ur.), i dr., 2003, *Reconciliation After Violent Conflict*, Handbook, International Institute for Democracy and Electoral Assistance, Stockholm, Sweden.
54. Blustein, Jeffrey, 2010, Forgiveness, Commemoration, and Restorative Justice, The Role of Moral Emotions, *Metaphilosophy*, [online], 41(4), 582-617. URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-9973.2010.01652>. [posjećeno 18. avgusta 2020].
55. Bogdanović, Miloš, 2011, *Prokletstvo nacije*, 2. izd., Eden, Novi Sad, Beograd.
56. Boisard, Marcel, A., 2017, *Humanizam islama*, El-Kalem, Sarajevo.
57. Bormans, Maurice, 2010, *Islam i kršćanstvo*, HKD Napredak, Sarajevo.
58. Bormans, Maurice, 1984, *Smjernice za dijalog između kršćana i muslimana*, Nadbiskupijski duhovni stol, Zagreb.
59. Boulding, Elise, 1986, Two Cultures of Religion as Obstacles to Peace, *Zygon, Journal of Religion and Science*, 21(4), 501-518.
60. Bouta, Tsjear, Kadayifci-Orlleana Ayse S., Abu-Nimer Mohammed, 2005, *Faith-Base Peace-Buliding, Mapping and Analysis of Chriстан, Muslim and Multi- Faith Actors*, Netherlands Institute of International Relations ‚Clingendael‘ in cooperation with Salam Insitute for Peace and Justice, Washington.
61. Brekke, Torkkel, 2012, *Fundamentalism*, Cambridge University Press, Cambridge.
62. Brkić, Marko, Antonio i Kuburić, Zorica (ur.), 2016, *Zbornik radova s konferencije Istraživanje uloge religije u procesu izgradnje povjerenja i pomirenja, Bijakovo – Međugorje 2015*, Centar za empirijska istraživanja religije u BiH, Sarajevo, Sveučilište Hercegovina, Mostar.
63. Browning, Robert, L. i Reed, Roy A., 2004, *Forgiveness, Reconciliation, and Moral Courage: Motives and Designs for Ministry in a Troubled World (Studies in Practical Theology)*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids.

64. Burton, John (ur.), 1990, *Conflict: Human Needs Theory*, Palgrave Macmillan, London.
65. Buttry, Daniel, L., 1994, *Christian Peacemaking, From Heritage to Hope*, Judson Press, Valley Forge.
66. Byrnes, Timothy, A. i Katzenstein, Peter, J. (ur.), 2006, *Religion in an Expanding Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.

C

67. Cadoux, John, Cecil, 1919, *The early Christian attitude to war*, Headley Bros. publishers, London.
68. Campell, Andrew, C., 2017, Forgiveness and Reconciliation as an Organizational Leadership Competency-within Restorative Transitional Justice Instruments, *International Journal of Servant Leadership*, [online], 11, 140-179. URL: https://www.gonzaga.edu/-/media/Website/Documents/Academics/School-of-Leadership-Studies/DPLS/IJSL/Vol-11/IJSL-Vol-11-08_Campbell.ashx?la=en&hash=EE398FF132CA66DCB-29B65E27FE31257A6904FCF [posjećeno 16. avgusta 2020].
69. Cavanaugh, Willam, T., 2009, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford University Press, Oxford.
70. Canetti, Daphna, Hobfoll, Stevan, Pedahzur, Ami i Zaidise, Eran, 2010, Much ado about religion: Religiosity, resource loss, and support for political violence, *Journal of Peace Research*, 47(5), 575–587.
71. Cheng, Chung-ying, 2007, Postoji sve više dijaloga među filozofskim i religijskim tradicijama u svijetu danas, za odjek razgovarao Nevad Kahteran, *Odjek*, 60(11), 91-94.
72. Chouraqui, André, 2005, *Deset zapovijedi, Deset besjeda za pomirenje čovjeka s ljudskošću*, preveli s francuskog Jadranka Brnčić i Krno Pranjčić, Konzor, Zagreb.
73. Clark, Janine, Natalya, 2010, Religion and reconciliation in Bosnia and Herzegovina: are religious actors donig enough?, *Europe-Asia Studies*, 62(4), 671-694.
74. Cole, Juan, 2020, *Muhammed poslanik mira usred sukoba imperija*, s engleskog preveo Mirnes Kovač, Kupola d.o.o. Sarajevo.
75. Contryman, L., Wiliam, 1998, *Forgiven and Forgiving*, Morehouse, New York.
76. Coppola, David, L., (ur.), 2006, *What Do We Want the Other to Teach About Us*, Sacred Heart University Press, Fairfield.
77. Coward, Harold i Smith, Gordon, S., 2004, *Religion and Peacebuilding*, SUNY Press, Albany, New York.
78. Corri, Zoli, Bassiouni, M., Cherif i Khan, Hamid, 2017, Justice in Post-Conflict Settings: Islamic Law and Muslim Communities as Stakeholders in Transition, *Utrecht Journal of International and European Law*, [online], 33(85), 38-61. URL: <https://www.utrechtjournal.org/articles/10.5334/ujiel.382/> [posjećeno 16. avgust 2020].
79. Corletti, J. Angelo, 2004, *Forgiveness, Mercy, and Retributivism*, Springer, Berlin.
80. Coulter, Leah, 2006, *Rediscovering the Power of Repentance and Forgiveness*, Ampelton Publishing, Garden City.
81. Coward, Harold, G. i Smith, Gordon, S., 2004, *Religion and Peacebuilding Series, Suny Series in Religious Studies*, State University of New York Press, New York.
82. Cramer, Christopher i Goodhand, Jonathan 2002, Try Again, Fail Again, Fail Better? War, the State, and the “Post-Conflict” Challenge in Afghanistan, *Development and Change*, 33(5), 885–909.
83. Cutsinger, James, S., 2003, *Paths to the Heart: Sufism and the Christian East Paperback*, World Wisdom, Bloomington.
84. Cvitković, Ivan, 2005, *Rječnik religijskih pojmova*, 2. izd., Des, Sarajevo.

85. Cynthia, Sampson i Lederach, John, Paul, 2000, *From the Ground Up: Mennonite Contributions to International Peacebuilding*, 1st ed., Oxford University Press, Oxford.

Č

86. Čupić, Čedomir, Vukomanović, Milan i Sitarski, Milan, 2008, *Religije Srbije – mreža dijaloga i saradnje*, Beogradska otvorena škola, Beograd.

Ć

87. Ćurak, Nerzuk, 2016, *Rasprava o miru i nasilju, (geo)politika rata, (geo)politika mira*, Buybook, Sarajevo, Zagreb, Bosna i Hercegovina, Hrvatska.
88. Ćurak, Nerzuk i Brand, Judith, (ur.), 2018, *Zbornik radova, Politike izgradnje mira u regionu, opterećenja prošlosti i vizije budućnosti*, Fakultet političkih nauka, Univerzitet u Sarajevu i Forum ZFD (Forum civilna mirovna služba), Sarajevo,

D

89. Dafeld, Maïke (ur.), 2017, *Balkan Perspectives*, časopis o suočavanju s prošlošću, [online], 06-07/2017, URL: http://www.mreza-mira.net/wp-content/uploads/2017/08/BalkanPerspectives_Religion_BIH_Sml.pdf [posjećeno 16. avgusta 2020].
90. Delač, Matej, 2006, Moje shvatanje međureligijskog dijaloga, *Teološki časopis*, 5/6, 92-98.
91. Denffer, Ahmed, 1984, *Dialogue Between Christians and Muslim, part 1 A survey*, Islamic Foundation Leicester.
92. Denffer, Ahmed, 1984, *Dialogue Between Christians and Muslim, part 2, Christian Guidelines with Dialogue with Muslims*, Foundation Leicester.
93. Denffer, Ahmed, 1984, *Dialogue Between Christians and Muslim – statements and resolutions, part 3*, Foundation Leicester.
94. Diegoli, Tommaso, 2017, *Kolektivno pamćenje i obnova društva u poslijeratnoj Bosni i Hercegovini*, Fond otvoreno društvo, Sarajevo.
95. Dogan, Nikola, 1999, Katoličko gledanje na međureligijski dijalog, *Vrhbosnensia, časopis za teološka i međureligijska pitanja*, 3(1), 31-56.
96. Dubensky, S. Joyce, 2016, *Peacemakers in Action: volume 2 profiles in Religious Peacebuilding*, 2nd ed., Cambridge University Press, Cambridge.
97. Duplević, Veljko, S., 2011, Moralnost, religioznost i politička kultura tolerancija, *Religija i tolerancija, časopis Centra za empirijska istraživanja religije*, 9(16), 245-255.
98. Duncan, Ross i Carsozo, Mieke, Lopes, 2017, Reclaiming reconciliation through community education for the Muslims and Tamils of post-war Jaffna, Sri Lanka, *Research in Comparative and International Education, Special Issue: Revisiting Peace Education: Bridging Theory and Practice*, [online], 12(1), 76-94. URL: <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/1745499917696425> [posjećeno 04. avgusta 2020].

DŽ

99. Džanić, Lana, 2009, *Inter-religious dialogue in a deeply divided society: case study of Macedonia and Bosnia and Herzegovina*, Magistarski rad, Univerzitet u Sarajevu, Centar za interdisciplinarne postdiplomske studije, Sarajevo.

Đ

100. Đurić, Marko, P. 2007, Šta će naš dijalog prvo da pokaže?, *Znakovi vremena, časopis za filozofiju, religiju i društvenu praksu*, X(38), 82-96.
101. Đurić, Marko, P., 2010, *Rušiti zidove i graditi mostove u duhu*, Mešihat Islamske Zajednice u Hrvatskoj, Zagreb.
102. Đurić, Marko P., 2013, Medureligijska povezanost i upućenost kao naša zajednička sudbina, *Bosna Franciscana, časopis Franjevačke teologije*, XXI(39), 205-214.
103. Đurić, Marko P., 2015, O toleranciji iz verske perspektive, *Bosna Franciscana, časopis Franjevačke teologije*, XXIII(42), 19-33.
104. Đurić Marko, 2016, *Biblijom i Kur'anom do jednog Boga Stvoritelja*, Naučno istraživački insititut Ibn Sina, Sarajevo.
105. Đurić, Marko, P., 2016, O toleranciji iz različitih uglova, *Znakovi vremena, časopis za filozofiju, religiju i društvenu praksu*, XVIII-XIX(70-71), 91-95.
106. Đurić, Marko, P., 2016, Od jednog do drugog monoteizma, *Znakovi vremena, časopis za filozofiju, religiju i društvenu praksu*, XIX(73), 105-119.
107. Đurić, Marko P., 2018, O moralu iz različitih perspektiva i krizi kroz koju on danas prolazi, *Bosna Franciscana, časopis Franjevačke teologije*, XXVI(48), 151-164.
108. Đurić, Marko, P., 2018, O miru i drugim pitanjima vezanim za njega, *Znakovi vremena, časopis za filozofiju, religiju i društvenu praksu*, XXI(82), 115-132.
109. Đurić, Marko, P., 2018, Orthodoxy between two Worlds, *Znakovi vremena, časopis za filozofiju, religiju i društvenu praksu*, XXI(79), 129-144.

E

110. Eisikovits, Nir, 2004, Forget Forgiveness: On the Benefits of Sympathy for Political Reconciliation, *Theoria*, [online], 52(1), 31-63. URL: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=691366 [posjećeno 04. avgusta 2020].
111. Emerson, O., Michael i Smith Cristian, 2001, *Divided by Faith: Evangelical Religion and the Problem of Race in America*, Oxford University Press, Oxford.
112. Enright, Robert, D., 2012, *The Forgiving Life: A Pathway to Overcoming Resentment and Creating a Legacy of Love*, 1st ed., American Psychological Association, Washington.

F

113. (Al-) Faruqi, Ismail, Raji, 2017, *Islam i druge vjere*, s engleskog preveo Džemaludin Latić, Centar za napredne studije, Sarajevo.
114. Frändå, Irén, 2016, *Interfaith Dialogue and Religious Peacebuilding in the Middle East*, Master Thesis, Faculty of Theology, Uppsala University, [online], URL: <https://uu.diva-portal.org/smash/get/diva2:942759/FULLTEXT01.pdf> [posjećeno 04. avgusta 2020].
115. Fearon, James i Laitin, David, 1996, Explaining interethnic cooperation, *The American Political Science Review*, 90(4), 715–735.
116. Fitzgerald, Michael, I., 1999, Kršćansko-muslimanski dijalog, dostignuća, teškoće i smjerovi, *Vrhbosnensia, časopis za teološka i međureligijska pitanja*, 3(2), 193-204.
117. Fleischmann, Leonie, 2019, *The Transformation of Israel Peace Activism Since the Second Intifada*, PhD Thesis, City University London, London.
118. Fox, Jonathan, 2000, The Ethnic-Religious Nexus: The Impact of Religion on Ethnic Conflict, *Civil Wars*, 3(3), 1–22.
119. Fox, Jonathan, 2001, Are Middle East Conflicts More Religious?, *Middle East Quarterly*, 8(4), 31–40.
120. Fox, Jonathan, 2004, *Religion, Civilization and Civil War: 1945 Through the New Millennium*, Lexington Books, Lanham.
121. Fox, Jonathan i Sandler, Shmuel, 2004, *Bringing Religion into International Relations*, Palgrave Macmillan, New York.
122. Franić, Frane, 2001, *Putovi dijaloga*, Grafok, Zagreb.
123. Frazer, Owen i Friedli, Ricards, 2015, *Approaching Religion in Conflict Transformation: Concepts, Cases and Practical Implications*, CSS ETH, Zurich. URL: <https://css.ethz.ch/content/dam/ethz/special-interest/gess/cis/center-for-securities-studies/pdfs/Approaching-Religion-In-Conflict-Transformation2.pdf> [posjećeno 04. decembra 2020].
124. French, Peter A. i Short, Jason, A. (ur.), 2005, *War and Border Crossings: Ethics When Cultures Clash*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham.
125. Friesen, Duane, K, 1986, *Christian Peacemaking and International Conflict: A Realist Pacifist Perspective*, Herald Press, Scottsdale.
126. Frisch, Hillel i Sandler, Shmuel, 2004, Religion, State, and the International System in the Israeli-Palestinian Conflict, *International Political Science Review*, 25(1), 77–96.
127. Frithjof, Schuon, 1975, *The Transcendent Unity of religions*, Revised ed., Harper and row, New York.
128. Funk, Nathan, C. i Woolner, Christina. J. (2001, Religion and Peace and Conflict Studies, u Matyok, Tom, Senehi, Jesica i Byrne, Sean (ur.), *Critical Issues in Peace and Conflict Studies*, Lexington Books, Toronto.

G

129. Gabeljić, Saudin, 2018, *Međureligijski dijalog i mirotvorstvo*, El-Kalem, Sarajevo.
130. Galtung, Johan, 1958, *Theories of Conflict. Definitions, Dimensions, Negations, Formations*, Columbia University, [online], URL: www.transcend.org/files/Galtung_Book_Theories_Of_Conflict_single.pdf [posjećeno 05. decembra 2020].
131. Galtung, Johan, 1964, A Structural Theory of Aggression, *Journal of Peace Research*, 1(2), 95–119.
132. Galtung, Johan, 1969, Violence, Peace and Peace Research, *Journal of Peace Research*, 6(3), 167–191.

133. Galtung, Johan, 1975, Three Approaches to Peace: Peacekeeping, Peacemaking and Peacebuilding, u Galtung, Johan (ur.), *Peace, War and Defence – Essays in Peace Research*, 2, Christian, Copenhagen.
134. Galtung, Johan, 1985, Twenty-Five Years of Peace Research: Ten Challenges and Some Responses, *Journal of Peace research*, 22(2), 141-158.
135. Galtung, Johan, 1996, *Peace by Peaceful Means*, Sage, London.
136. Galtung, Johan i Ejlers, Christian, 1997/98, Religions, Hard and Soft, *Cross Currents*, 47(4), 437–450.
137. Galtung, Johan, 2000, *Conflict Transformation by Peaceful Means (The Transcend Method, Participants' and Trainers' Manual*, United Nations Disaster Management Training Programme, Geneva.
138. Galtung, Johan, 2001, After violence, reconstruction, reconciliation, and resolution: Coping with visible and invisible effects of war and violence, u Abu-Nimer, Mohammed, (ur.), *Reconciliation, Justice, and Coexistence: Theory & Practice*, Lexington Books, Lanham, 3-23.
139. Goddard, Hugh, 2000, *A history of Cristian-Muslim relations*, Univeristy Press, Edinburhg, Scotland.
140. Galtung, Johan i Webel, Charles (ur.), 2007, *Handbook of Peace and Conflict Studies*, (e-book), Routledge Handbooks Online, URL: <https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9780203089163> [posjećeno 10. oktobra 2020].
141. Galtung, Johan i MacQueen, Graheme 2008, *Globalizing God, Religion, Spirituality and Peace*, Transcend University Press, Basel.
142. Galtung, Johan, 2012, *Religions Have Potential for Peace*, Lecture at the World Council of Churches, Ecu-
menical Centre, 22 May, World Council of Churches, Geneva.
143. Galtung, Johan, 2014, Peace, Conflict and Violence, u Hintjens, Helen i Zarkov, Dubravka (ur.), *Conflict, Peace, Security and Development: Theories and Methodologies*, Routledge, London.
144. Gardner, Roland i Barcella, Wiliam, 2016, The value of forgiveness in Western and Arab/Muslim concep-
tualizations of interstate conflict resolution, *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, [online], 22(1),
91–93. URL: <https://doi.org/10.1037/pac0000128> [posjećeno 04. avgust 2020].
145. Garfinkel, Renee, 2004, *What Works? Evaluating Interfaith Dialogue Programs, Special Report 123*, United
States Institute of Peace Press, Washington.
146. Garred, Michelle i Abu-Nimer, Mohammed, 2018, *Making Peace with Faith: The Challenges of Religion and
Peacebuilding*, Rowman & Littlefield Publishers, London.
147. Gellner, Ernest, 1992, *Postmodernism, Reason and Religion*, Routledge, London.
148. Gioia, Francis (ur.), 2006, *Interreligious Dialogue: The Official Teaching of the Catholic Church from the
Second Vatican Council to John Paul II, 1963-2005*, Pauline books and media, Lonodon.
149. Glock, Charles, Y. i Stark, R, 1965, *Religion and Society in Tension*, Rand McNally, San Francisco.
150. Gnanadason, Aruna, Kanyoro, Angogo, Rachel, McSpadden i Lucia, Ann, (ur.), 1996, *Women, Violence
and Non Violent Change*, World Council of Churches Publications, Geneva.
151. Gnilka, Joachim, 2007, *Biblija i Kur'an*, Što ih povezuje, što razdvaja, s njemačkog jezika preveo Mato
Zovkić, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
152. Gobodo-Madikizela, Pumla, 2004, *A Human Being Died That Night: A South African Woman Confronts the
Legacy of Apartheid*, 1st ed., Mariner Books, New York.
153. Goluža, Božo, 1995, *Katolička Crkva u Bosni i Hercegovini 1918-1941: Bosna i Hercegovina zemlja katolika,
pravoslavaca i muslimana*, Teološki institut Mostar Mostar.
154. Goodwin, Stephen, R, 2002, Fractured Land, Healing Nations: Religious Barriers and Contributions
Toward Reconciliation in Post-War Bosnia and Herzegovina, *Journal of ecumenical studies*, 39, 151-164.
155. Goodwin, Stephen, R., 2006, *Fractured Land, Healing Nations. A Contextual Analysis of the Role of Religious
Sodalities Towards Peace-Building*, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main.

156. Goodwin, Stephen, R., 2009, *World Christianity in Muslim encounter essays in memory of David A. Kerr*, 2, Continuum International Publishing Group, London.
157. Gopin, Marc, 2000, *Between Eden and Armageddon: The future of world religions, violence, and peacemaking*, Oxford University Press, Oxford.
158. Gopin, Marc, 2001, Forgiveness as an Element of Conflict Resolution in Religious Cultures: Walking the Tightrope of Reconciliation and Justice, in Abu-Nimer Mohammed (ed.) *Reconciliation, Coexistence, and Justice in Interethnic Conflicts: Theory and Practice*, Lanham i Lexington Books, Oxford.
159. Gopin, Marc, 2005, *Holy War, Holy Peace: How Religion Can Bring Peace to the Middle East*, revised ed., Oxford University Press, Oxford.
160. Grubišić, Ivan i Zrinščak, Siniša, (ur.), 1999, *Religija i integracija*, Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, Zagreb.
161. Gülen, M., Fetullah, 2013, *Ka globalnoj civilizaciji ljubavi i tolerancije*, s engleskog preveo Džemaludin Latić, El-Kalem, Sarajevo.

H

162. Haar, Gerie i Busuttill, James, 2001, *Bridge or Barrier: Religion, violence, and visions for peace*, Brill, Boston.
163. Hadžić, Mehmedalija, 2002, Kur'anski vidik slobode, dijaloga i tolerancije, *Forum Bosnae: kultura-znanost-društvo-politika*, 19, 204-216.
164. Hafizović, Rešid, 2002, *Muslimani u dijalogu s drugima i sa sobom, svetopovjesne i hijeropovjesne paradigme*, El-Kalem, Sarajevo.
165. Hafizović, Rešid, 2015, *Stubovi islama i džihad*, Connectum, Sarajevo.
166. Haliović, Nezir, Srdanović Aleksandra, Tomčić Nikolina, 2010, *Priručnik za međureligijsko razumijevanje*, Meligraf, Zenica.
167. Hamber, Brandon, 2007, Forgiveness and Reconciliation: Paradise lost or Pragmatism? Peace and Conflict, *Journal of Peace Psychology*. [online], 13(1), 115-125. URL: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/10781910709336771?scroll=top&needAccess=true> [posjećeno 04. avgusta 2020].
168. Hart, Alvin i Rozen, Stiven, 2006, *Dijalog istoka i Zapad, krišnijanizam i hrišćanstvo*, Pešić i sinovi, Beograd.
169. Haynes, Jeffrey (ur.), 2011, *Religion, Politics and International Relations: Selected Essays*, Routledge, London.
170. Helmick, Raymond, G. i Petersen, Rodney, L., 2001, *Forgiveness and Reconciliation: Religion, Public Policy, and Conflict Transformation*, Templeton Foundation Press, Radnor, Philadelphia.
171. Henzell-Thomas, Jeremy, 2002, *The Challenge of Pluralism and the Middle Way of Islam*, 1st ed., The Association of Muslim Social Scientist (AMSS) UK, Richmond.
172. Hermann, Tamar, 2009, *The Israeli Peace Movement: A Shattered Dream*, Cambridge University Press, New York.
173. Hertog, Katrien, 2010, *The Complex Reality of Religious Peacebuilding: Conceptual Contributions and Critical Analysis*, Lexington Books, Lanham.
174. Hick, John i Kniter, Paul, F, 1987, *The myth of Cristian Uniqueness, Toward Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Marvknoll, New York.
175. Hick, John, 1993, *The Metaphor of God Incarnate: Christology in a Pluralistic Age*, American edition, Westminster John Knox Press, Louisville.
176. Hodžić, Lejla, 2019, *Uloga religije u društvima Zapadnog Balkana*, Analitika - Centar za društvena istraživanja, Sarajevo.

177. Hodžić, Naira (ur.), 2009, *Zbornik radova trauma i pomirenje*, HKO „Kruh sv. Ante“ - Trauma centar, Sarajevo.
178. (Al-) Husayyin, Salih bin Abdulrahman, 2011, *Islamsko poimanje odnosa muslimana s nemuslimanima*, KC „Kralj Fahd“, Sarajevo.

I

179. Identitet, Religija, Politika, 1999, *Znakovi vremena, časopis za filozofiju, religiju i društvenu praksu*, 2(6), 1-110.
180. *If you ask me – Ako mene pitate, vizija mladih o njihovoj budućnosti u Bosni i Hercegovini*, 1998, Svjetska konferencija religija za mir, Sarajevo, Bosna i Hercegovina.
181. Ihsanoglu, Ekmeleddin, 2006, *Kultura suživota*, engleskog preveli Džermana Šeta i Enes Karić, Connec-tum, Sarajevo, Bosna i Hercegovina.
182. Ikić, Niko, 2003, *Ekumenske studije i dokumenti. Izbor ekumenskih dokumenata Katoličke i Pravoslavne Crkve s popratnim komentarima*, VKT, Sarajevo.
183. Ijin, Ivan, 2001, *O suprostavljanju zlu zlom*, Zepet Book World, Beograd.
184. Imamović, Samed, 2015-2016, Kako religije mogu doprinjeti međunacionalnom pomirenju na prostoru zapadnog Balkana, *Znakovi vremena, časopis za filozofiju, religiju i društvenu praksu*, XVIII-XIX(70-71), 104-121.
185. Indžić, Abdulkadir, 2020, *Religijske zajednice u BiH kroz prizmu dijaloga i tolerancije*, Udruženje građana za kulturu i obrazovanje „Progres centar“, Travnik.
186. Irvin-Erickson, Douglas i Phan Peter C., 2016, *Violence, Religion, Peacemaking: interreligious studies in theory and practice*, 1st ed., Palgrave Macmillan, London.
187. Ipgrave, Michael (ur.), 2008, *Building better bridge: Muslims, Christians, and the common good: record of the fourth Building bridge seminar held in Sarajevo May 15-17, 2005*, Bosnia and Herzegovina, Georgetown University Press, Washington.
188. Isanović, Nusret, 2016, *Refleksije o kulturnim i društvenim fenomenima: odgoj, realnosti, tolerancija, islamo-fobija*, Centar za napredne studije i El-Kalem, Sarajevo.
189. *Islamska povelja*, 2010, s arapskog preveli Mehmed Kico i Safvet Halilović, Svjetska unija islamskih učenjaka, El-Kalem i Svjetska unija islamskih učenjaka, Sarajevo.
190. Ivan Pavao II, 2003, Poruka Ivana Pavla II za Dan mira 2003, *Bosna Francisana*, časopis Franjevačke teologije, XI(19), 253-268.
191. *Izgradnja mira trauma i pomirenje*, HKO „Kruh sv. Ante“ - Trauma centar, (online), URL: <http://www.kruhsvetogante.com/common/info/download.html> [posjećeno 01. septembra 2020].

J

192. Jagiełło-Szostak, Anna i Kulska, Joanna, 2020, The role of religious institutions in the process of reconciliation and peacebuilding – A case study of Bosnia and Herzegovina (Ahmići, Trusina and Bradina), *TEORIJA I PRAKSA*, 57(2), 489-507.

193. Jackson, Richard i Gunning, Jeroen, 2011, What's So "Religious" About "Religious Terrorism?", *Critical Studies on Terrorism*, 4(3), 369–388.
194. Jelić, Miloš, 2015, Avgustinova teorija pravednog rata, teorija pravednog rata, *Godišnjak*, 14, 76–89.
195. Jevtić, Miroljub, 2011, Multikulturno društvo i religija, *Srpska politička misao*, 3, 245-265.
196. Joksimović, Snežana i Kuburić, Zorica, 2004, Mladi i verska tolerancija, *Religija i tolerancija, časopis Centra za empirijska istraživanja religije*, 2(1), 17-30.
197. Johnston, Douglas i Sampson, Cynthia (ur.), 1994, *Religion, the Missing Dimension of State-Craft*, Oxford University Press, Oxford.
198. Johnston, Douglas (ur.), 2003, *Faith-Based Diplomacy Trumping Realpolitik*, Oxford University Press, Oxford.
199. Jok, Madut, Jok, 2007, *Sudan. Race, Religion and Violence*, Oneworld, Oxford.
200. Jones, Clive, 1999, Ideo-Theology and the Jewish State: From Conflict to Conciliation?, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 26(1), 9–26.
201. Jones, Gregory, L. i Musekura, Celestin, 2010, *Forgiving As We've Been Forgiven: Community Practices for Making Peace (Resources for Reconciliation)*, IVP Books, London.
202. Jozić, Branko, Mihaljević, Vine i Tadić, Stipe, 2005, Od (ne)tolerancije do dijaloga i zajedništva, *Društvena istraživanja, časopis za opća društvena pitanja*, 14(3), 545-564.
203. Jusić, Muhamed, 2012, Religija kao pokretač mira, *Al-Jazeera: Mišljenja*, [online], URL: <http://balkans.aljazeera.net/vijesti/religija-kao-pokretac-mira> [posjećeno: 09. avgusta 2020].
204. Jusić, Muhamed (ur.), 2015, *Savremene muslimanske dileme*, Centar za nepredne studije, Sarajevo.
205. Justenhoven, Heinz, Gerhard, i dr., (ur.), 2004, *Religijski pristup pomirenju u Bosni i Hercegovini*, MAG Plus, Sarajevo.

K

206. Kadayifçi-Orellana, Ayşe, S., 2003, Religion, violence and the islamic tradition of nonviolence, *The turkish yearbook*, [online], XXXIV, 23-62. URL: <https://pdfs.semanticscholar.org/da74/bc6d1f650c5d47ab637d5b10481e1411dd1f.pdf> [posjećeno 08. avgusta 2020].
207. Kako Zapad razumjeva islam, 1999, *Znakovi vremena, časopis za filozofiju*, 1(5), 5-131.
208. Kalin, Ibrahim, 2005, Islam and Peace: A Survey of the Sources of Peace in the Islamic Tradition Source, *Islamic Studies*, 44(3), 327–362.
209. Kane, John, F., 1981, *Pluralism and Truth in Religion*, Oxford University Press, Oxford.
210. Kalayjian, Ani i Paloutzan, Raymond P., 2010, *Forgiveness and Reconciliation: Psychological Pathways to Conflict Transformation and Peace Building*, Springer-Verlag, New York.
211. Karam, Azza (ur.), 2014, *Religion and development post-2015, Report of a consultation among donor organizations, United nations Development agencies and faith-based organizations*, UNFPA, New York. URL: <https://www.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/DONOR-UN-FBO%20May%202014.pdf> [posjećeno 01. septembra 2020].
212. Karić, Enes (prir.), 1996, *Ljudska prava u kontekstu islamsko-zapadne debate*, Pravni centar i Fond otvoreno društvo BiH, Sarajevo.

213. Karić, Enes i Edhem, Pašić, 2010, *Tolerancija i harmonija u Bosni, dokumenti i ilustracije na bosanskom, arapskom i engleskom jeziku*, Fondacija Abdulaziza Sauda al-Babina, Kuvajt.
214. Karić, Enes, 2015a, Mir nije moguć ako nema mira među religijama, *Preporod*, [online], URL: <https://www.preporod.com/index.php/sve-vijesti/drustvo/aktuelno/item/2184-mir-nije-moguc-ako-nema-mira-medu-religijama> [posjećeno: 09. avgusta 2020].
215. Karić, Enes, 2015b, Muslimani, kršćani i Židovi danas–susjedstvo u doba globalizacije, *Evropski glasnik-Le Messenger européen*, 20, 333-352.
216. Karić, Enes i Spahić, Mustafa, 2019, *Nasuprot zlu – Muslimanske rezolucije iz 1941. Zajednička izjava 2015.*, El-Kalem, Sarajevo.
217. Karlić, Ivan, 2008, Crkva (teologija) i kultura u dijalogu, *Filozofska istraživanja*, 28(4), 793-804.
218. Karlić, Ivan, 2011, Identitet i dijalog u suvremenom europskom kontekstu doprinos kršćanstva suživotu u europskom kulturalnom i religijskom pluralizmu, *Filozofska istraživanja*, 31(4), 751-764.
219. Karlsson, Ingmar, 2005, *Vjera, teror i tolerancija*, Hamidović, Tuzla, Bosna i Hercegovina.
220. Katava, Božana, 2010, *Muslimansko-kršćanski dijalog, u svjetlu zajedničke riječi*, Magistarski rad, Univerzitet u Sarajevu, Centar za interdisciplinarne postdiplomske studije, Sarajevo.
221. Kaufman, Edy, Salem, Walid i Verhoeven, Juliette (ur.), 2006, *Bridging the Divide: Peacebuilding in the Israeli-Palestinian Conflict*, Lynne Rienner Publishers, Boulder, Colorado, London.
222. (El-) Karavi, Rašid, Mutlak, 2012, *Uloga islama u jačanju, svjetskog mira*, El-Kalem, Sarajevo.
223. Karuna Centar, 2020, *Societal Transformation and Reconciliation in Bosnia and Herzegovina, Training Manual*, [online], URL: https://www.karunacenter.org/wp-content/uploads/2020/10/BiH-STaR-Manual-Eng-Web.pdf?fbclid=IwAR0K0A3F3LUqW0CBBDZD7FXLTMYeHyePhkmyj4nb9g-9dz3XPdhwuRqB_6EdI [posjećeno 20. septembra 2020].
224. Kaul-Seidman, Lisa, Nielsen, Jorgen, S. i Vincent, Markus, 2003, *European identity and cultural pluralism, Judaism, Christianity and Islam in European curricula, recommendation*, a project of the Herbert-Quandt-Stiftung, Bad, Homburg von der Hohe Herbert-Quandt-Stiftung, München.
225. Kerr, Donald, A., 1992, *Religion, state and ethnic groups*, New York University Press, New York.
226. Khatami, Mohammad, 2000, *Islam, dialogue and civil society*, Centre for Arab and Islamic studies, Canberra.
227. Killela, Steve, 2020, *Peace in the age of chaos: the best solution for the sustainable future*, Hardie Grant books, Melbourne.
228. Kim, Sengupta, 2013, Mali's Religious Scholars Cunningly Save Ancient Islamic Manuscripts from Salafist Fighters in Timbuktu, *The Independent*, [Online], 6 February, URL: www.independent.co.uk/news/world/africa/malis-religious-scholars-cunningly-save-ancient-islamic-manuscripts-from-salafist-fighters-intimbuktu-8483952.html [posjećeno 11. decembar 2020].
229. Knežević, Nikola, 2011, Potreba za afirmacijom kontekstualne političke teologije: teologija posle Srebrenice i stratišta bivše Jugoslavije, *Bosna Franciscana, časopis Franjevačke teologije*, XIX (34), 61-73.
230. Kober, Ted, 2002, *Confession and Forgiveness: Professing Faith As Ambassadors of Reconciliation*, Concordia Publishing, St. Louis.
231. Kollontai, Pauline, Yore, Sue i Kim, Sebastian, 2017, *The Role of Religion in Peacebuilding: crossing the boundaries of prejudice and distrust*, Jessica Kingsley Publishers, London.
232. Komarica, Franjo, 2000, *Proces pomirenja i budućnost BiH*, Vijeće Kongresa bošnjačkih intelektualaca, Sarajevo.
233. Kovač, Mirnes, 2017, *One Book for Peace*, Interreligious Council of Bosnia and Hercegovina, Sarajevo.
234. Kovač, Tomislav, 2016, Crkva gleda s poštovanjem i muslimane, (Post)koncilski zaokret u odnosima Katoličke crkve prema islamu i njezovi teološki izazovi, izvadak iz doktorske disertacije, vlastita naklada, Zagreb, XVII, 133.

235. Kozić, Faruk, 2008, Zajedništvo kao pricip religija, u Arnaut, Muhamed (ur.), *Zbornik radova Pedagogškog fakulteta u Zenici*, 321- 338.
236. Kreider, Alan, 2003, Military Service in the Church Orders, *The Journal of Religious Ethics*, 31(3), 415-442.
237. Kristić, Alen, 2008, Ozdravljenjem pamćenja do pomirenja, *Nova prisutnost, časopis za intelektualna i duhovna pitanja*, 6(1), 33-70.
238. Kristić, Alen, 2009, *Religija i moć*, Rabic, Sarajevo.
239. Kristić, Alen (ur.), 2014, *Svjetski etos pod školskim krovom, priručnik za integriranje svjetskog etosa u nastavne procese*, TPO Fondacija, Sarajevo.
240. Kristić, Alen (ur.), 2016, *Prognani u zaboravu, fragmenit o pozitivnom potencijalu religioznog*, Synopsis, Zagreb i Sarajevo.
241. Kuburić, Zorica, 2006, Naučno proučavanje religije i verska tolerancija, *Religija i tolerancija, časopis Centra za empirijska istraživanja religije*, 4(6), 33-39.
242. Kuburić, Zorica, 2010, Međureligijski dijalog i tolerancija, prikaz knjige, *Religija i tolerancija, časopis Centra za empirijska istraživanja religije*, 8(13), 197-198.
243. Kuschel, Karl, Jozef, 2000, *Spor oko Abrahama. Što Židove, kršćane i muslimane dijeli a što ih ujedinjuje*, s njemačkog preveo Ladislav Z. Fišić, Svjetlo Riječi, Sarajevo.
244. Kuzanski, Nikola, 2005, *O miru među religijama*, s latinskog preveo Mile Babić, Connectum, Sarajevo.
245. Küng, Hans, 1993, *Cristianity and World Religions, Paths and dialogs*, Orbis books, Maryknoll.
246. Küng, Hans, 1994, *Kršćanstvo i svjetske religije: Uvod u dijalog s islamom, hinduizmom i budizmom*, prevela Darija Domić, Naprijed, Zagreb.
247. Küng, Hans i Van Ess, Joseph, 1995, *Kršćanstvo i svjetske religije - Islam*, Svjetlo riječi, Livno.
248. Küng, Hans, 1997, Christianity and World Religions: the Dialogue with Islam as One Model, *The Muslim World*, LXXVII (2), 96.

L

249. Lampam, Barnes, Lisa, 1999, *God and the Victim: Theological Reflections on Evil, Victimization, Justice, and Forgiveness*, Wm. B. Eerdmans-Lightning Source, Grand Rapids.
250. Landau, Yehzekel, 2003, *Healing the Holy Land: Religious Peacebuilding in Israel Palestine*, Peace Works Series of the United States Institute of Peace, Washington.
251. Lapide, Pinchas, 1982, *Židovi i kršćani: naputak o dijalogu*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
252. Larson, Marion i Shady, Sara, 2009, Interfaith Dialogue in a Pluralistic World, Insights From Buber, Martin i Volf, Miroslav, *Journal of College and Character*, 10(3), s.p.
253. Lederach, John, Paul, 1996, *Preparing for Peace: Conflict Transformation Across Cultures*, Syracuse University Press, Syracuse, New York.
254. Lederach, John, Paul, 1997, *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies*, United States Institute of Peace Press, Washington.
255. Lederach, John Paul, 2016, *Moralna mašta, umijeće i duša izgradnje mira*, s engleskog prevela Lejla Efendić, Art Rabic, Sarajevo.
256. Leustean, Lucian, 2014, *The Ecumenical Movement and the Making of the European Community*, Cambridge University Press, Cambridge.

257. Little, David (ur.), 2007, *Peacemakers in Action: Profiles of Religion in Conflict Resolution*, Cambridge University Press, Cambridge.
258. Luke, Arnold, 2011, *From pacifism to just war theory: the development of Christian attitudes to war and military service from the late first century to the early fifth century*, Portland.

M

259. Mardešić, Željko, i dr., 2001, *Razgovori o opraštanju*, Hrvatski Caritas i Franjevački institut za kulturu mira, Split, Zagreb.
260. Markešić, Luka, 2013, Šta je nama Ahdnama, *Bosna Franciscana*, časopis Franjevačke teologije, XXI(39), 195-203.
261. Markešić, Luka, 2009, *Kako živjeti zajedno*, Svjetlo riječi, Sarajevo.
262. Maros, Zorica, 2013, Erička vrijednost oprosta kao iskustva Božje ljubavi u Starom zavjetu, u Župarić Drago i Višaticki, Karlo (ur.), *Zbornik radova povodom 70 godina života i 35 godina profesorskog djelovanja na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Sarajevu profesora dr. sc. Tomislava Jožića, Za slobodu stvoreni*, Katolički bogoslovni fakultet, Sarajevo, Glas Koncila, Zagreb, 59-87.
263. Maros, Zorica, 2012, Oprost kao mogućnost nemogućeg, Dijalog između Vladimira Jankelevitcha, Jacquesa Derridaa i Paula Ricoeura, *Dijalog*, 135-157 ,2-1.
264. Maros, Zorica, 2013, Iz vjere graditi kulturu života, Vjera kao zadani i uvijek novi izazov, *Vrhbosnensia, časopis za teološka i međureligijska pitanja*, 17(1), 119-138.
265. Maros, Zorica i Tomašević, Darko (ur.), 2018, *Oprost i pomirenje, krilatice lišene sadržaja?*, Katolički bogoslovni fakultet, Sarajevo i Glas koncila, Zagreb.
266. Maros, Zorica, 2018, *Relationships between memory, justice and forgiveness with a focus on Bosnia and Herzegovina*, Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 59, 127-154.
267. Maros, Zorica, 2018, *Nasilje u etničkim sukobima: etika otpora, odgovornosti i oprosta*, Katolički bogoslovni fakultet, Sarajevo i Glas Koncila, Zagreb.
268. Marshall, Katherine i Hayward, Susan, 2015, *Women, Religion, and Peacebuilding: illuminating the Unseen*, United States Institute of Peace Press, Washington.
269. Matyok, Thomas, i dr., 2015, *Peace on Earth: The Role of Religion in Peace and Conflict Studies*, Lexington Books, Lanham.
270. McGuire, Meredith, 2008, *Lived Religion*, Oxford University Press, New York.
271. Mehdi, Shehu, Fatmir, 2006, *Inter-religious dialogue*, International Islamic University Malaysia, Kuala Lumpur.
272. Merdjanova, Ina i Brodeur, Patrice, 2009, *Religion as a conversation starter: interreligious dialogue for peacebuilding in the Balkans Series: Continuum advances in religious studies*, Continuum International Publishing Group, London - New York.
273. Merdjanova, Ina, 2013, *Rediscovering the Umma. Muslims in the Balkans between Nationalism and Transnationalism*, Oxford University Press, New York.
274. Merdjanova, Ina i Brodeur, Patrice, 2014, *Religija kao pokretač razgovora: međureligijski dijalog za izgradnju mira na Balkanu*, s engleskog prevela Azra Mulović, Sarajevo.
275. Merdjanova, Ina, 2016, Overhauling Interreligious Dialogue for Peacebuilding, *Occasional papers on religion in Eastern Europe*, XXXVI, 1(30), 25-33.

276. (El-) Mewdudi, Ebul Ea'la, s.a., *Put do mira i spokoja*, El-Kalem, Sarajevo.
277. Mihaljević, Vine, 2007, "Religija u izgradnji mira", dijalog i (ne)tolerancije, u Živić, Dražen i Žebec, Ivana, (ur.), *Vukovar-hrvatske baština i perspektiva razvoja*, Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, Zagreb.
278. Michael, Thomas i dr., 1994, *Recognize the spiritual bonds which unite us: 16 years of christian-muslim dialogue*, Pontifical Council for Intreligious Dialogue, Vatican City.
279. Mikulić, Goran (ur.), 2017, *Međureligijske studije i izgradnja mira: hrestomatija za master studij*, Art Rabić, Sarajevo.
280. Mitrović, Ljubiša, 2009, Međureligijski dijalog i kultura mira, *Godišnjak za sociologiju*, 5(5), 25-38.
281. Mitrović, Ljubiša, 2009, Obnova religije u savremenom društvu i njena uloga u afirmaciji kulture mira, *Srpska politička misao*, (3), str. 231-256.
282. Mitrović, Ljubiša, 2010, Religija, mediji i kultura mira, *Srpska politička misao*, (1), 251-265.
283. Mojtebaji, Fethullah, 2006, Međureligijski dijalog, s perzijskog preveo Muamer Kodrić, *Znakovi vremena, časopis za filozofiju, religiju i društvenu praksu*, IX(32), 106-113.
284. Mojzes, Paul, 2003, *Interreligious dialogue toward recognition in Macedonia and Bosnia*, Ecumenical Press, Philadelphia.
285. Mojzes, Paul i dr., 2003, *Interreligious dialogue toward recognition in Macedonia and Bosnia*, Ecumenical Press, Philadelphia.
286. Mojzes, Paul, (ur.), 2002, The role of religious leaders in times of conflict in multinational and multireligious societies: a contribution toward interreligious dialogue in Macedonia, *Journal of Ecumenical Studies*, 39(1-2), 82-87.
287. Mojzes, Paul, 2002, Religiously inspired reconciliation in Bosnia and Herzegovina: introductory remarks, *Journal of Ecumenical Studies*, 39 (1-2), 115-119.
288. Mojzes, Paul, 2008, Orthodoxy and Islam in the Balkans, Conflict or Cooperation?, *Religion, State and Society*, 36(4), 407-421.
289. Mosher, Lucinda i Marshall, David, 2016, *Sin, Forgiveness, and Reconciliation: Christian and Muslim Perspectives*, Georgetown University Press, Washington.
290. Musić, Elvir, 2015, *Mevlana i Mir, rat i mir u djelima Dželaludina Rumija*, Mevlana Social Research Center Konya i International Burch University Sarajevo, Sarajevo.
291. Mustafić, Ifet (ur.), 2012, *Religije u Bosni i Hercegovini, monografija vjerskih zajednica i crkava*, Međureligijsko vijeće u BiH, Sarajevo.

N

292. Naidu-Silverman, Ereshnee, 2015, *The contribution of art and culture in peace and reconciliation processes in Asia*, Danish Centre for Culture and Development, Copenhagen.
293. Nanić, Senad, 2011, *Multimonolog*, Kulturno društvo Bošnjaka Hrvatske "Preporod", Zagreb.
294. Nasr, Seid, Hossein, 2000, Islamsko-kršćanski dijalog, problemi i prepreke koje treba promisliti i nadvladati, s engleskog preveo Nevad Kahteran, *Znakovi vremena, časopis za filozofiju, religiju i društvenu praksu*, III(9-10), 161-186.
295. Nasr, Seyyed, Hossein, 2004, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*, Harper One, New York.
296. Nasr, Seyyed, Hossein i dr. 2015, *The Study Quran, a New Translation and Commentary*, Harper One, Broadway, New York.

297. Nel, Marius, Johannes, i dr., 2020, *Reconciliation, Forgiveness and Violence: Biblical, pastoral and ethical perspectives*, African Sun Media, Stellenbosch.
298. Newman, Edward i Richmond, Oliver, 2006, *Challenges to Peacebuilding: Managing Spoilers During Conflict Resolution*, United Nation University Press, Tokyo.
299. Nikolić, Marko, Ekumenizam, 2010, Ekumenski pokret i Svetski savet crkava (SSC), *Religija i tolerancija, časopis Centra za empirijska istraživanja religije*, 8(14), 305-329.
300. Nikolić, Marko i Petković, Petar, 2011, Institucionalne forme savremenog ekumenskog dijaloga, *Međunarodni problem*, 63(2), 276-296.
301. Nimac, Dragan i Ćurković - Nimac, Jasna, 2014, Religija kao socijalni kapital u kontekstu sigurnosne politike suvremenoga europskog društva, *Bogoslovska smotra*, 84(1), 111–136.
- 302.
303. Nivonzima, David i Fendall, Len, 2001, *Unlocking Horns: Forgiveness and Reconciliation in Burundi Paperback*, Barclay Press, Newberg.
304. *Novi zavjet, s uvodima i bilješkama Ekumenskog prijevoda Biblije*, preveli Bonaventura Duda, Marijan Jerko Fućak, 1992, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

O

305. Odak, Stipe, 2020, *Religion, Conflict, and Peacebuilding. The Role of Religious Leaders in Bosnia and Herzegovina*, Springer International Publishing.
306. Odošić, Božo, 1997, Dijalog pomirenja i obraćenja, *Vrhbosnensia, časopis za teološka i međureligijska pitanja*, 1(2), 173-193.
307. Odošić, Božo, 2006, Šalóm - mir u starozavjetnim knjigama, *Biblija Danas*, 4(VI/XI), 7-10.
308. Ognjenović, Gordana i Jozelić, Jasna (ur.), 2014, *Politicization of Religion, the Power of Symbolism. The Case of Former Yugoslavia and its Successor States*, Palgrave Macmillan, New York.
309. Omer, Atalia, i dr., 2015, *The Oxford Handbook of Religion, Conflict, and Peacebuilding*, Series: Oxford Handbooks, 1st ed., Oxford University Press, Oxford.
310. *Osnovi socijalne koncepcije Ruske Pravoslavne Crkve*, 2007, Arhijerejski sabor Ruske Pravoslavne Crkve, Jubilarno zasjedanje, s ruskog preveli Marina Obizajeva i Vladimir Kuriljov, Beseda, Novi Sad, Srbija.
311. Orlovac, Anto, 2001, Bez dijaloga među kulturama nema budućnosti čovječanstva: prikaz Papine poruke za Svjetski dan mira 2001., *Vrhbosnensia, časopis za teološka i međureligijska pitanja*, 5(1), 155-167.
312. Oršolić, Marijan, 2015, Religija i proces pomirenja u BiH, *Prometej: Društvo i znanost*, [online], URL: <http://www.prometej.ba/clanak/drustvo-i-znanost/religija-i-proces-pomirenja-u-bih-1900> [posjećeno: 10. oktobra 2020].

P

313. Pace, Enzo, 2009, *Zašto religije ulaze u rat?*, Golden marketing – Tehnička knjiga, Zagreb.
314. Paden, John, N., 2006, *Muslim Civil Cultures and Conflict Resolution: The Challenge of Democratic Federalism in Nigeria (Brooking series on U.S. Policy Toward the Islamic World)*, Brookings Institution Press, Washington.

315. Pandžo Amra (ur.) 2008, *Priručnik za nastavnike i nastavnice islamske vjeronauke o mirovnoj dimenziji islama*, Udruženje za dijalog u porodici i društvu Mali koraci, Sarajevo.
316. Pandžo, Amra i Jakubović, Amela, 2016, *Put mira, izgradnja mira i islam u Bosni i Hercegovini*, Udruženje za dijalog u porodici i društvu Mali Koraci, Sarajevo.
317. Parlament religija svijeta, 1993, *Deklaracija o svjetskoj etici*, s engleskog preveo Mato Zovkić, Hrvatski ogranak Svjetske konferencije religija za mir (WCRP), Zagreb.
318. Parlevliet, Michelle, s.a., Human Rights and Conflict Transformation: Towards a More Integrated Approach, Handbook, Bergof Foundation, Berlin Germany. URL: https://berghof-foundation.org/files/publications/parlevliet_handbookII.pdf [posjećeno 30. avgusta 2020].
319. Pašić-Delahmetović, Sanela i Delahmetović, Benjamin, 2006, *Rješavanje sukoba*, Helsinški parlament građana, Banja Luka.
320. Pavlica, Dražen, 2011, Kroz virove ekumenizma ovdašnjeg, *Sociološki pregled*, časopis Sociološkog društva Srbije, 45(3), 453-456.
321. Pekmezović, Naida, 2009, *Doprinos bosanskih muslimana razvoju međureligijskog dijaloga*, Magistarski rad, Univerzitet u Sarajevu, Centar za interdisciplinarnu postdiplomske studije, Sarajevo.
322. Peno, Zdravko, 2003, O ratu i miru, Hrišćanski etos i dogma, *Godišnjak*, 2, 131-137.
323. Perhoc, Philippe, 2016, *Religious organisations and conflict resolution*, Briefing, European Parliamentary Research Service, [on-line], URL: https://www.europarl.europa.eu/at-your-service/files/be-heard/religious-and-non-confessional-dialogue/events/en-20171206-eprs_religions-conflict-resolution.pdf [posjećeno 09. avgusta 2020].
324. Perica, Vjekoslav, 2019, Vežbanje pomirenja, *Peščanik: Tekstovi*, [on-line], URL: <https://pescanik.net/vjezbanje-pomirenja/> [posjećeno 07. avgusta 2020].
325. Plenković, Juraj, Kučič, Vlasta, Mustić, Daria, Plenković, Mario, 2010, Utjecaj vjerskih sloboda na komunikaciju i povjerenje među narodima, *Informatologia*, 43(2), 105-111.
326. Polner, Murray i Goodman, Naomi, 1994, *The Challenge of Shalom: The Jewish Tradition of Peace and Justice*, New Society Publishers, Philadelphia.
327. Popović, Anto, 2006, Mir u Psalmu 46, *Biblija Danas*, 4(IV/IX), 11-14.
328. Popov, Momčinović, Zlatiborka, 2007, Udžbenici islamskog, pravoslavnog i katoličkog veronauka u BiH, ima li mesta za toleranciju i međureligijski dijalog?, *Religija i tolerancija*, časopis Centra za empirijska istraživanja religije, 5(7), 95-106.
329. Popov, Momčilović, Zlatiborka, 2018, Žene i procesi pomirenja u Bosni i Hercegovini: Izazov rodnom ulogama, usta(nov)ljenim narativima i performativnim praksama s osvrtom na religiju, Fondacija Cure i Centar za empirijska istraživanja religije, Sarajevo.
330. Philpott, Daniel, 2007, What Religion Brings to the Politics of Transitional Justice, *Journal of International Affairs*, 61(1), 93-110.
331. *Prema susretu religija, sugestije za dijalog, opći dio*, 1968, Sekretarijat za nekršćane, Hrvatsko kulturno društvo sv. Ćirila i Metoda, Zagreb.
332. Puhalo, Srđan (ur.), 2010, *Spremnost na pomirenje u Bosni i Hercegovini*, Friedrich Ebert Stiftung, Sarajevo.
333. Puljić, Vinko, 1997, Međureligijski dijalog i ekumenizam, temeljno usmjerenje, *Vrhbosnensia*, časopis za teološka i međureligijska pitanja, 1(1), 5-7.
334. Puljić, Želimir, 2001, Psihološka podloga i smetnje dijalogu, *Vrhbosnensia*, časopis za teološka i međureligijska pitanja, 5(2), 209-226

R

335. Rahman, Fazl, 1994, *The People of the Book and Diversity of Religions*, u Fazlu Rahman, 1994, *Mayor Themes of the Quran*, Bibliotheca Islamica, Minneapolis, 162-170.
336. Ramadan, Tariq, 2010, *The Quest for Meaning Developing a Philosophy of Pluralism*, Allen Lane, London.
337. Ramadan, Tariq, 2016, *Radikalna reforma, islamska etika i oslobođenje*, CNS i El- Kalem, Sarajevo.
338. Ramadan, Tariq, 2017, *The Islamic Tradition and Interreligious Dialogue*, *Articles*, [on-line], URL <https://tariqramadan.com/english/general-principles-of-dialogue/> [posjećeno 04. avgusta 2020].
339. Ramadan, Tariq, 2017, *General Principles of Dialogue*, *Articles*, [on-line], URL: <https://tariqramadan.com/english/general-principles-of-dialogue/> [posjećeno 04. avgusta 2020].
340. Ramsbotham, Oliver, 2009, *Transforming Violent Conflict: Radical Disagreement, dialogue, and survival*, Taylor & Francis, Abingdon.
341. Rapoport, Anatol, 1974, *Game theory as a theory of a conflict resolution*, Springer.
342. Raymon, Helmick i Petersen, Rodney, 2001, *Forgiveness and Reconciliation: Religion, Public Policy and Conflict Transformation*, 1st ed., Templeton Press, West Conshohocken.
343. (Al-) Raysuni, Ahmed, 2018, *Šura, kur'anski princip dogovaranja*, CNS i El-Kalem, Sarajevo.
344. Richmond, Oliver, 2008, *Peace and International Relations: A New Agenda (Routledge Studies in Peace and Conflict Resolution)*, 1st ed., Routledge.
345. Robinson, Bruce, A, 2007, *Religious Aspects of the Yugoslavia – Kosovo Conflict, Religious Tolerance, Ontario Consultants on Religious Tolerance*, [online], URL: [from: www.religioustolerance.org/war_koso.htm](http://www.religioustolerance.org/war_koso.htm) [posjećeno 13. novembra 2020.]
346. Robinson, Peter, Rufo, 2019, *Apology, Forgiveness, and Reconciliation for Good Lawyers and Other Peacemakers*, (e-book), (online) URL: https://www.amazon.com/Apology-Forgiveness-Reconciliation-Lawyers-Pacemakers-ebook/dp/B07YQD2Q4X/ref=sr_1_4?crid=1P1O0SX79BTWC&dc-child=1&keywords=forgiveness+and+reconciliation&qid=1601496794&s=books&sprefix=for-givnes%2Cstripbooks-intl-ship%2C393&sr=1-4 [posjećeno 08. avgusta 2020].
347. Roy, Oliver, 2004, *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*, Hurst, London.
348. Rothacher, Albrecht, 2008, *Clashes and dialogues of civilizations revisited, the case of contemporary East Asia and Europe*, *Asia Europe Journal*, 6(1), 129-143.
349. Ryan, Edvard, A., 1952, *The rejection of military service by the Christians*, *Theological Studies*, 13, 1–32.

S

350. Sachedina, Abdulaziz, 2000, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, Oxford University Press, Oxford.
351. Sacks, Johnatan, 2003, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations*, 2nd ed., Continuum, London.
352. Sacks, Johantan, 2017, *Not in God's Name: Confronting Religious Violence*, Reprint ed., Schocken, Tel-Aviv-Yafa.
353. Sadiqi, Ali, M., 2010, *Islamic Dispute Resoluiom in the Shade of the American Court House*, [online], s.n., 1-41, URL: <https://www.amjonline.org/wp-content/uploads/2019/04/2010-7-dispute.pdf> [posjećeno 18. avgusta 2020].

354. Said, Abdul, Aziz, Funk, Nathan, C. i Kadayfci, Ayse, 2001, *Peace and Conflict Resolution in Islam, Precept and Practice*, University Press of America, Lanham.
355. Said, Abdul, Aziz i Funk, Nathan, 2009, *Islam and Peacemaking in the Middle East*, new ed., Lynne Rienner Pub, Boulder.
356. Saje, Vjekoslav, 2002, The Center for Religious Dialogue, activities and future steps regarding the dialogue between different religious communities in Bosnia and Herzegovina, *Journal of Ecumenical Studies*, 39(1-2), 210-212.
357. Salter, Mcneil, Brenda, 2020, *Roadmap to Reconciliation 2.0: Moving Communities into Unity, Wholeness and Justice*, Revised and Expanded ed., IVP, Lonodn.
358. Sande, Ken, 2004, *The Peacemaker: A Biblical Guide to Resolving Personal Conflict*, 3rd ed., Baker books, Ada.
359. Sandole, Dennis J.D., i dr., 2009, *Handbook of Conflict Analysis and Resolution*, Routledge Taylor Francis, Abingdon.
360. Sattrewhite, H., James, 2007, Kršćanski mirotnovni timovi kao alternativa "Otkupiteljskom nasilju", *Bosna Franciscana, časopis Franjevačke teologije*, XV (26), 3-21.
361. Sazonova, Liliya, 2003, *The role of interfaith dialogue in protection and implementation of human rights*, Magistarski rad, Univerzitet u Sarajevu, Centar za interdisciplinarnu postdiplomske studije, Sarajevo.
362. Schellenberg, James, A., 1996, *Conflict Resolution, theory, research and practice*, Sunny Press, Albany, New York.
363. Schirch, Lisa, 2012, *Priručnik za stratešku izgradnju mira, vizija i okvir za pravedni mir*, prevela s engleskog Emina Trumić, Fondacija Mirovna akademija, Sarajevo.
364. Schreirner, Stefan, 2018, Teologija suživota, šta tome mogu doprinjeti kršćanstvo i islam, kršćani i muslimani?, preveo Sidik Spahić, *Novi Mualim*, XIX(76), 13-24.
365. Sherman, A., Jackson, 2002, *On the boundaries of theological tolerance in Islam: Abu Hamid Al-Gazali's Faysal al-Tafrika bayna al-Islam wa al-Zandaqa*, Oxford University Press, New York.
366. Shore, Megan, 2009, *Religion and Conflict Resolution: Christinity and South Africas Truth and Reconciliation Commission*, 1st ed., Routledge, London.
367. Sewel, Lucie, Judith, 2018, The Contribution of Religion to Social Reconciliation: A Case Study of Liberia, *Journal of Global Peace and Conflict*, [online], 6 (2), 1-9. URL: <https://doi.org/10.15640/jgpc.v6n2a1> [posjećeno 03. avgusta 2020].
368. Singh, Vandana, 2017, Alternative dispute resolution in islam: an analysis, *ILI Law Review*, [online], I, 136-146. URL: <http://ili.ac.in/pdf/paper917.pdf> [posjećeno 02. avgusta 2020].
369. Silajdžić, Adnan, 2003, *Islam u otkriću kršćanske Evrope*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo.
370. Silajdžić, Adnan, 2006, *Muslimani u traganju za identitetom*, El-Kalem, Sarajevo.
371. Silajdžić, Adnan, 2006, *Muslim perceptions of other religions, experience of Bosnia and Herzegovina*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo.
372. Silajdžić, Adnan, 2013, Muslim initiatives and projects for inter-religious dialogue in Bosnia and Herzegovina, *Znakovi vremena, časopis za filozofiju, religiju i društvenu praksu*, XVI(60), 73-84.
373. Silajdžić, Andan, 1999, Potreba i mogućnosti muslimansko-kršćanskog dijaloga - islamski pogled, *Vrbbosnensia, časopis za teološka i međureligijska pitanja*, 3(2), 205-216.
374. Skidmore, Monique i Lawrence, Patricia (ur.), 2007, *Women and the Contested State. Religion, Violence, and Agency in South and Southeast Asia*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
375. Skoko, Iko, 2005, *Mojsije, Isus, Muhamed – paradigma religijskom dijalogu s posebnim osvrtom na Bosnu i Hercegovinu*, Doktorska disertacija, Univerzitet u Sarajevu, Fakultet političkih nauka, Sarajevo.
376. Skola, Anđelo, 2010, Dijalog hrišćanstva i modernog sveta, *Bogoslovlje*, 69(1-2), 203-212.

377. Smajić, Aid, 2017, *Religioznost i međuetnička tolerancija u BiH*, El-Kalem, Sarajevo.
378. Smith, Gordon, S. i Coward, Harold, 2004, *Religion and Peacebuilding*, Suny Series in Religious Studies, State University of New York Press, New York.
379. Smock, David, R. (ur.), 2002, *Interfaith Dialogue and Peace Building*, United States Institute of Peace Press, Washington.
380. Smock, David R., 2010, *Religious Contributions to Peacemaking: When Religion Brings Peace, Not War*, Nova Science Pub Inc, Hauppauge, New York.
381. Smock, David, R., 1995, *Perspectives on Pacifism: Christian, Jewish and Muslim Views on Non-Violence*, United States Institute of Peace Press, Washington.
382. Smock, David, R., 2009, *Nigeria: Religion as Identity, Religion as Bridge, in Transforming Conflicts with Religious Dimensions: Methodologies and Practical Experiences, Conference Report, 27–28 April*, The Centre on Conflict, Development and Peacebuilding/ CCDD, Zurich, 26-27.
383. Sokolović, Osman, Arif, 1969, Nekoliko dokumenata o toleranciji naših predaka, *Glasnik VIS-a*, 1-4, VIS, Sarajevo.
384. Spears, Ian, S., 2019, *Belivers, Skeptics, and Failure in Conflict Resolution*, Palgrave Macmillan, London.
385. Spahić, Mustafa, 1995, *Islam i međuljudski odnosi*, Udruženje uleme u BiH „El-Hidaje“, Visoko.
386. Spahić-Šiljak, Zilka i Abazović, Dino (ur.), 2009, *Monoteističko troglasje - uvod u judaizam, kršćanstvo i islam*, Rabić, TPO Sarajevo.
387. Spahić-Šiljak, Zilka, 2010, *Women, Religion and Politics*, IMIC, CIPS, TPO, Sarajevo.
388. Spahić-Šiljak, Zilka, 2012, *Contesting Female, Feminist and Muslim Identities –Post-Socialist Contexts of Bosnia and Herzegovina and Kosovo*, CIPS, University of Sarajevo Press, Sarajevo.
389. Spahić-Šiljak, Zilka, 2014, *Nations, Religion and Gender*, Palgrave Macmillan, New York.
390. Spahić-Šiljak, Zilka, 2014, *Shining Humanity – Life Stories of Women Peacebuilders in Bosnia and Herzegovina*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge.
391. Spahić-Šiljak, Zilka, 2014, *Women, Religion and Peace Leadership*, Ecumenical Womens Initiative, Fellowship Programme, [online], URL: <http://www.eiz.hr/wp-content/uploads/2014/12/Zilka-Spahic-Siljak-ENG.pdf> [posjećeno 02. avgusta 2020].
392. Spajić, Zdenko, 2013, *Zakonita uporaba sile u učenju Ivana Pavla II., traženje novog pristupa za razrješenje međunarodnih sukoba*, Katolički bogoslovni fakultet Sarajevo, Glas koncila, Zagreb.
393. Spencer, Graham, 2011, *The Lord Eames of Armagh, Forgiving and Remembering in Northern Ireland: Approaches to Conflict Resolution*, Continuum International Publishing Group, London.
394. Srakić, Marin, 2013, *Blago mirotvorcima!- teološke rasprave o kreposti pravедnosti i istinoljubivosti, pitanja rata i izgradnja mira te o društveno-socijalnim temama i školskom vjeronauku*, Đakovačko-osječka nadbiskupija, Nadbiskupski ordinarijat, Đakovo.
395. Strabbing, Twedt, Jada, 2011, Forgiveness and Reconciliation, *Australasian Journal of Philosophy*, [e-journal], 98 (3), 531-545. URL: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00048402.2019.1687532> [posjećeno 01. septembra 2020].
396. Steele, David, 2011, *A Manual to Facilitate Conversations on Religious Peacebuilding and Reconciliation*, United States Institute of Peace Press, Washington, DC.
397. Stefanov, Janko, 2012, *Peaceful Life in a Land of War: Religion & the Balkan Conflicts*, World Student Christian Federation, [online], URL: <http://wscf-europe.org/mozaik-issues/peaceful-life-in-a-land-of-war-religion-and-thebalkan-conflicts> [posjećeno 12. novembra 2020.].
398. Sterchele, Davide, 2007, The Limits of Inter-religious Dialogue and the Form of Football Rituals: The Case of Bosnia and Herzegovina, *Social Compass, International Review of Sociology of Religion*, 54(2), 211-224.

399. Steen-Johnsen, Tale, 2017, *State and Politics in Religious Peacebuilding: Palgrave Studies in Compromise after Conflict*, Palgrave Macmillan, London.
400. Steinberg, Gerald, M., 2000, Conflict Prevention and Mediation in the Jewish Tradition, *Jewish Political Studies Review, Special Issue: Jewish Approaches to Conflict Resolution*, 12(3–4), 3–21.
401. Sulaiman, Muhammad, i dr., 2017, Reconciliation as a platform for peaceful co-existence among aggrieved persons, ethnic and religious, *International Journal of Research Publications*, [online], 5(2), 1–21. URL: <http://ijrp.org/paper-detail/184> [posjećeno 01. septembra 2020].
402. Svensson, Ishak, 2007, Fighting with Faith: Religion and Conflict Resolution in Civil Wars, *The Journal of Conflict Resolution*, 51(6), 930–949.

Š

403. Šarčević, Ivan, 2017, Religijske zajednice na Balkanu između nacionalizma i multikulturalnosti, *Bosna Franciscana, časopis Franjevačke teologije*, XXV (45), 77–93.
404. Šarčević, Ivan, 2020, Franjo Asiški i Martin Luther, prilog receptivnom ekumenizmu, *Bosna Franciscana, časopis Franjevačke teologije*, XXVIII (52), 7–34.
405. Škrijelj, Halid, 1999, Moderno društvo i religija, dijalog među religijama (ekumenizam), *Znakovi vremena, časopis za filozofiju, religiju i društvenu praksu*, II(6), 119–128.
406. Šordan, Zdravko, 2012, Uloga religije u izgradivanju svjetske zajednice, *Znakovi vremena, časopis za filozofiju, religiju i društvenu praksu*, XV(56), 79–80.
407. Šukrić, Nijaz, 1982, Etika milosrđa ili „Traktat od samilosti i sažaljenja spram živih stvorenja“ od h. Mustafe sina Muhameda Pruščaka, u Hamdija Čemerlić (ur.), *Zbornik radova Islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu 1*, Islamski teološki fakultet, Sarajevo, 155–204.
408. Šušnjić, Đuro, 2002, Vjerski dijalog i tolerancija, drama razumjevanja, V(15), *Znakovi vremena, časopis za filozofiju, religiju i društvenu praksu*, V(15), 77–95.

T

409. Tahlil, Azimi, Mohammad, 2017, Religiosity and Conflict Handling Styles: A Study of a Muslim Community, *International Journal of Islamic Thought*, [online], 12, 15–26. URL: <https://doi.org/10.24035/ijit>. [posjećeno 01. septembra 2020].
410. Tanović, Arif, 2001, Dijalog i Tranzicija, *Dijalog, časopis za filozofiju i društvenu teoriju*, 01-02, 219–221.
411. Tatalović, Siniša, 2016, *Globalna sigurnost i etnički sukobi*, Centar za međunarodne i sigurnosne studije, Fakultet političkih znanosti, Sveučilište u Zagrebu, Zagreb.
412. (Al-)Tayyib, Ahmad i Papa, Franjo, *Deklaracija o ljudskom bratstvu za svjetski mir i zajednički suživot*, preveo Branko Jurić, [online], URL: <https://ika.hkm.hr/dokumenti/deklaracija-o-ljudskom-bratstvu-za-svjetski-mir-i-zajednicki-suzivot/> [posjećeno 08. avgusta 2020.]
413. The British Academy, 2015, *The Role of Religion in Conflict and Peacebuilding*, [on-line], URL: https://www.thebritishacademy.ac.uk/documents/325/Role-of-religion-in-conflict-peacebuilding_0_0.pdf [posjećeno 09. avgusta 2020].
414. Trapll, Robert Trapll, 2006, *Advances in Group Decision and Negotiation, Programming for peace: Computer-Aided methods for international conflict resolution and prevention*, 1^a ed., Springer, Berlin.

415. Thimmerman, Christian, Segaert, Barbara i Fragniere, Gabriel, (ur.), 2005, *How to Conquer the Barriers to Intercultural Dialogue: Christianity, Islam and Judaism. Gods, Humans and Religions*, Peter Lang Publishing, Bern.
416. Tocci, Nathalie, 2007, *The EU and Conflict Resolution: Promoting Peace in the Backyard*, (Routledge UACES *Contemporary European Studies*), 1st ed., Routledge, London.
417. Tokić, Dario, 2017, *Govor o opraštanju u Evandelju po Luki*, Karmelska izdanja, Zagreb.
418. Topić, Franjo, 1997, Drugi Europski ekumenski sabor, *Vrhbosnensia, časopis za teološka i međureligijska pitanja*, 1(1), 110-124.
419. Tutu, Desmond, 2000, *No Future Without Forgiveness*, New Edition, Doubleday a division of Random House Inc., Brodway, New York.
420. Tutu, Desmond i Tutu Mpho, 2015, *The Book of Forgiving: The Fourfold Path for Healing Ourselves and Our World*, Illustrated ed., HarperOne, San Francisco.
421. (Al-) Twajiri, Abdulaziz, Othman, 1998, *Islam and inter-religious coexistence on the 21st Century*, ISECO, Rabat.

U

422. Umar, Muhammed, Suheyl, 2013, Mir, održivost i drugačije vjersko, u Bušatlić, Ismet (ur.), *Zbornik radova 17*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 199-238.
423. United States Institute Of Peace, 2003, *Can Faith-Based NGOs Advance Interfaith Reconciliation? The Case of Bosnia and Herzegovina*, Special Report, 103, 1-12.
424. U-Thant, Mudd, Stuard, 1966, *Conflict Resolution and World Education*, Springer.
425. Uzman, Rehma, 2011, *Conflict Resolution and Peacemaking in Islam: Toward Reconciliation and Complementarity between Western and Muslim Approaches*, Islamic Research Institute, International Islamic University Islamabad. URL: https://www.researchgate.net/publication/262097203_Conflict_Resolution_and_Peacemaking_in_Islam_Toward_Reconciliation_and_Complementarity_between_Western_and_Muslim_Approaches [posjećeno 01. septembra 2020].

V

426. Van Dijkhuizen, Jan, 2018, *A literary of Reconciliation: Power, Remorse and the Limits of Forgiveness*, Bloomsbury Publishing PLC, London.
427. Van Tongeren, Paul i dr. (ur.), 2005, *People Building Peace II: Successful Stories of Civil Society*, Lynne Rienner, Boulder.
428. Vehapi, Flamur, 2016, *Peace and Conflict Resolution in Islam: Islamic Perspectives on War, Peace and Conflict Resolution*, 1st ed., TaHa Publishers Ltd., London.
429. Vereš, Tomo, 1989, *Pružene ruke, prilozi za dijalog između marksista i kršćana*, Filozofsko teološki institut Družbe isusove, Zagreb.
430. Volf, Miroslav, 2019, *Exclusion and Embrace, Revised and Updated: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Revised, Updated ed., Abingdon Press, Nashville.

431. Vukšić, Tomo, 1997, Ekumenski i međureligijski aspekti pastoralnoga pohoda pape Ivana Pavla II. Sarajevu, *Vrhbosnensia, časopis za teološka i međureligijska pitanja*, 1(1), 31-51.
432. Vukomanović, Milan i Vučinović, Marniko, 2001, *Interreligijski dijaog kao vid pomirenja u Jugosločnoj Evropi = Inter-religious dialogue as a way of reconciliation in South Eastern Europe*, Beogradska otvorena škola, Beograd.
433. Vuleta, Bože, Vučković, Ante, Litre, Ivan (ur.), 2005, *Zbornik radova u čast Željku Mardešiću, Dijalogom do mira*, Franjevački institut za kultur mira, Split.

W

434. Wallensteen, Peter, 2002, *Understanding Conflict Resolution: War, Peace and Global System*, 3rd ed., SAGE Publications Ltd., London.
435. Wanis-St. John, Anthony, 2011, *Back Channel Negotiation: Secrecy in the Middle East Peace Process (Syracuse Studies on Peace and Conflict Resolution)*, Kindle Ed., Syracuse University Press, New York.
436. Weller, Marc, 2005, *Autonomy, Self Governance and Conflict Resolution: Innovative approaches to Institutional Design in Divided Societas*, Routledge, London.
437. Wilkes, George, R. i dr., 2013, Factors in Reconciliation: Religion, Local Conditions, People and Trust, Results from a Survey Conducted in 13 Cities Across Bosnia and Herzegovina in May 2013, *Diskursi – Special Issue*, Centre for Empirical Research on Religion, Sarajevo.
438. Wolford, Andrew, 2008, *Informal Reckonings Conflict Resolution in Mediation, Restorative Justice, and Reparations*, 1st ed., Routledge-Cavendish, London.
439. Worthington, Jr., Everett L., 2006, *Forgiveness and Reconciliation: Theory and Application*, 1st ed., Routledge, New York.
440. Worthington, Jr., Everett, L., 2009, *A Just Forgiveness: Responsible Healing Without Excusing Injustice*, Illustrated ed., IVP Books, London.
441. Worthington, Jr., Everett, L., 2019, *Handbook of Forgiveness*, 2nd ed., Routledge, London.

Z

442. Zago, Marcello, 1998, Duhovnost dijaloga, *Vrhbosnensia, časopis za teološka i međureligijska pitanja*, 2(2), 213-226.
443. Zalta, Anja, 2006, *The role of religion in Bosnia and Herzegovina and the universal necessity of the inter-religious dialogue*, The Western Balkans, s.n., 573-584.
444. Zovkić, Mato, 1993, Katolički Caritas u miru i ratu, *Crkva u svijetu*, 28(4), 460-468.
445. Zovkić, Mato, 1994, Uključivanje Hrvata u međureligijske mirovne pokrete, *Crkva u svijetu*, 29(1), 45-56.
446. Zovkić, Mato, 1995, Mir s Bogom i s ljudima prema Poslanici Efežanima, u Marko Josipović i Mato Zovkić (prir.), *Zbornik radova u povodu imenovanja vrhbosanskog nadbiskupa Vinka Puljića kardinalom, Crtajte granice ne precrtajte ljude*, VVTŠ, Bol, Sarajevo, 180-225.
447. Zovkić, Mato, 1997a, Papin susret s predstavnicima muslimana i židova u Sarajevu, u Tomašević, Ivo i Vukšić Tomo (ur.), *Papa u Sarajevu*, Nadbiskupski ordinarijat vrhbosanski, Sarajevo, str. 155-171.

448. Zovkić, Mato, 1997b, Međureligijski susreti Ivana Pavla II. od Asiza 1986. do Sarajeva 1997., *Vrhbosnensia, časopis za teološka i međureligijska pitanja*, 1(1), 9-30.
449. Zovkić, Mato, 2000, Zalaganje religija za mir i povjerenje na pragu novog milenija, *Znakovi vremena, časopis za filozofiju, religiju i društvenu praksu*, III(7/8), 123-141.
450. Zovkić, Mato, 2002a, Reconciliation in Bosnia-Herzegovina in the prospective of its Catholic inhabitants, Contribution at the International Conference on Reconciliation in Bosnia, Dubrovnik, September 12-14, *Journal of Ecumenical Studies*, XXXIX, 181-185.
451. Zovkić, Mato, 2002b, Mir s Bogom i s ljudima prema Poslanici Rimljanima, u Vidoslov, *Sabornik Eparhije zabumsko-hercegovačke i primorske*, IX (26), 77-101.
452. Zovkić, Mato, 2003, „Zlatno pravilo“ kao jedan od biblijskih temelja za ljudska prava, *Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije*, CXXXI, 715-719.
453. Zovkić, Mato, 2004a, Univerzalni moral u međureligijskom dijalogu i suradnji, *Vrhbosnensia, časopis za teološka i međureligijska pitanja*, VIII(2), 284-304.
454. Zovkić, Mato, 2004b, Pavlova multikulturalnost – impuls kršćanima BiH, u Niko Ikić (priř.), *Teološke tribine 2002. – 2003.*, VKT, Sarajevo, str. 92-109.
455. Zovkić, Mato, 2005a, Kako svojima govoriti o svetoj knjizi drugih bez karikiranja?, *Vrhbosnensia, časopis za teološka i međureligijska pitanja*, IX(1), 115-128.
456. Zovkić, Mato, 2005b, Četrdeseta obljetnica Drugog vatikanskog sabora iz perspektive katolika u BiH, *Vrhbosnensia, časopis za teološka i međureligijska pitanja*, IX (2), 221-234.
457. Zovkić, Mato, 2005c, Recepcija Drugog vatikanskog sabora u Crkvi u Hrvata, *Bogoslovska Smotra*, 75(3), 687-712.
458. Zovkić, Mato, 2005d, Što muslimani vjeruju o Isusu i što uče o Novom zavjetu, *Biblija danas*, III(4), 14-17.
459. Zovkić, Mato, 2006, Dekalog kao most među Židovima, kršćanima i muslimanima, *Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije, časopis za pastoralnu orijentaciju*, 134(2), 103-109.
460. Zovkić, Mato, 2010, *Iskustvo ekumenskih i religijskih susreta*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, Hrvatska.
461. Zovkić, Mato, 2013, Opraštanje i traženje opraštenja među etničkim zajednicama u Bosni i Hercegovini, *Concilium*, 1, 153-169.
462. Zovkić, Mato, 2015a, *Majka Isusova u dijalogu kršćana, muslimana i Židova*, Vrhbosnanska nadbiskupija, Sarajevo.
463. Zovkić, Mato, 2015b, *Pozitivna recipročnost u religijskim odnosima*, Napredak, Sarajevo, Bosna i Hercegovina.
464. Zovkić, Mato, 2018, *Dialogue between Catholics and Muslims in Bosnia and Herzegovina*, Center for Advanced Studies, Sarajevo.

Ž

465. Žički, Nikolaj, Vladika, 1996, *Rat i Biblija*, Glas Crkve, Valjevo.
466. Žiga, Jusuf, 2002, Zašto dijalog, a ne sukob civilizacija i kultura, *Znakovi vremena, časopis za filozofiju, religiju i društvenu praksu*, V(17), 89-93.

CONTEXT

Uputstva autorima

Tematika

Context: Časopis za interdisciplinarnu studiju je recenzirani, naučni časopis posvećen unapređenju interdisciplinarnih istraživanja najurgentnijih društvenih i političkih tema našeg vremena kao što su posljedice ubrzane globalizacije, pluralizam i raznolikost, ljudska prava i slobode, održivi razvoj i međureligijska susretanja. Pozivamo istraživače u humanističkim i društvenim naukama da daju doprinos boljem razumijevanju glavnih moralnih i etičkih problema kroz kreativnu razmjenu ideja, gledišta i metodologija. U nastojanju da premostimo razlike među kulturama, u ovom časopisu 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 mlađe naučnike, na počecima karijere, da dostavljaju svoje radove.

Etički i pravni uvjeti

Podnošenje rukopisa za objavljivanje u *Contextu* podrazumijeva sljedeće:

1. Svi autori saglasni su u pogledu sadržaja rukopisa i njegovog objavljivanja u časopisu.
2. Sadržaj rukopisa je prešutno ili eksplicitno odobren od odgovornih rukovodilaca institucije u kojoj je istraživanje provedeno.
3. Rukopis nije prethodno objavljan, 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 nelinearnim pismima navoditi transliterirane, s prijevodom na jezik na kojem je rad pisan, kao gore.
8. Koristiti samo fusnote i označavati ih brojevima (a ne latiničnim slovima). Kada se u glavnom tekstu spominje referenca iz fusnote, potrebno je da broj kojim je označena prati neki interpunkcijski znak.

Slike

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

Opće upute za oblikovanje rada

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

(npr. više od dva retka) pišu se u posebnom odjeljku, uvučenom slijeva, sa po jednim praznim redom iznad i ispod odjeljke. 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 svrshodno, 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
Higher Education in Challenging Times: Modes of Lifelong Learning Provision and the Case of Islamic Education.....	7
<i>Amina Isanović Hadžiomerović</i>	
Pasojat e luftërave habsburge – osmane në strukturën demografike të Kosovës.....	19
<i>Nehat Krasniqi</i>	
Prikaz vjerskih običaja Bošnjaka iz životnog ciklusa	37
<i>Elvir Duranović</i>	
Prijevod / Translations	55
Umjerenost u grčkoj i islamskoj tradiciji i etika vrline Kur'ana	57
<i>M. Ashraf Adeel</i>	
Šejh Google kao <i>Hafiz el-asr</i> : internet, tradicionalna ulema i samoučenje	83
<i>Emad Hamdeh</i>	
Osvrti / Opinions	113
Prikazi knjiga / Book Reviews.....	123
Uputstva autorima.....	159
Instructions for Authors.....	163

CONTEXT

VOLUME 7
NUMBER 2
2020

■ GODINA 7
BROJ 2
2020.

Sadržaj | Contents

Članci i rasprave / Articles	5
Higher Education in Challenging Times: Modes of Lifelong Learning Provision and the Case of Islamic Education.....	7
<i>Amina Isanović Hadžiomerović</i>	
Pasojat e luftërave habsburge – osmane në strukturën demografike të Kosovës.....	19
<i>Nehat Krasniqi</i>	
Prikaz vjerskih običaja Bošnjaka iz životnog ciklusa	37
<i>Elvir Duranović</i>	
Prijevod / Translations	55
Umjerenost u grčkoj i islamskoj tradiciji i etika vrline Kur'ana.....	57
<i>M. Ashraf Adeel</i>	
Šejh Google kao <i>Hafiz el-asr</i> : internet, tradicionalna ulema i samoučenje	83
<i>Emad Hamdeh</i>	
Osvrti / Opinions	113
Prikazi knjiga / Book Reviews	123
Uputstva autorima	159
Instructions for Authors	163