

CONTEXT

JOURNAL OF
INTERDISCIPLINARY STUDIES

■ VOLUME 3
NUMBER 1
2016

ČASOPIS ZA
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE

■ GODINA 3
BROJ 1
2016.

ISSN 2303-6966



9 772303 695801



CENTAR ZA NAPREDNE STUDIJE
CENTER FOR ADVANCED STUDIES

CONTEXT

JOURNAL OF
INTERDISCIPLINARY STUDIES

ČASOPIS ZA
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE

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

REDAKCIJA

Ahmet Alibašić, *Univerzitet u Sarajevu*, glavni urednik
Munir Drkić, *Univerzitet u Sarajevu*, izvršni urednik
Aid Smajić, *Univerzitet u Sarajevu*
Dževada Šuško, *Institut za islamsku tradiciju Bošnjaka*
Ermin Sinanović, *Međunarodni institut za islamsku misao*
Ešref-Kenan Rašidagić, *Univerzitet u Sarajevu*
Munir Mujić, *Univerzitet u Sarajevu*

SAVJET ČASOPISA

Anas Al-Shaykh-Ali, *International Institute of Islamic Thought, London*
Fikret Karčić, *Univerzitet u Sarajevu*
Nusret Isanović, *Univerzitet u Zenici*
Omer Spahić, *Međunarodni islamski univerzitet u Maleziji*

UPUTE ZA PREDAJU RADOVA

Detaljne upute pogledati na cns.ba/context.

ADRESA

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

Context: Časopis za interdisciplinarne studije (ISSN-print 2303-6958, ISSN-online 2303-6966)

dva puta godišnje izdaje

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

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

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

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

Štampano u Bosni i Hercegovini.

CONTEXT

JOURNAL OF
INTERDISCIPLINARY STUDIES ■ VOLUME 3
NUMBER 1
2016

ČASOPIS ZA
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE ■ GODINA 3
BROJ 1
2016.

CONTEXT

JOURNAL OF
INTERDISCIPLINARY STUDIES

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

EDITORS

Ahmet Alibašić, *University of Sarajevo*, Editor in Chief
Munir Drkić, *University of Sarajevo*, Executive Editor
Aid Smajić, *University of Sarajevo*
Dževada Šuško, *Institute for Islamic Tradition of Bosniaks*
Ermin Sinanović, *International Institute of Islamic Thought*
Ešref-Kenan Rašidagić, *University of Sarajevo*
Munir Mujić, *University of Sarajevo*

ADVISORY BOARD

Anas Al-Shaykh-Ali, *International Institute of Islamic Thought, London*
Fikret Karčić, *University of Sarajevo*
Nusret Isanović, *University of Zenica*
Omer Spahić, *International Islamic University Malaysia*

SUBMISSION GUIDELINES

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

CORRESPONDENCE

Context: Journal of Interdisciplinary Studies
Center for Advanced Studies / Centar za napredne studije
Marka Marulića 2C, Sarajevo 71 000
Bosnia and Herzegovina
E: sekretar@cns.ba

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

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

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

Printed in Bosnia and Herzegovina.

General Characteristics of Islamic Education in Contemporary Russia

Elmira Muratova

Abstract

This article looks at certain major characteristics of Islamic education in contemporary Russia. It covers such issues as the status of Islamic educational institutions within the Russian legal system, the forms they take and the problems they face in the system, as well as the nature of reforms initiated, with government backing, by the leaders of the Russian Muslim community and the results achieved. The author argues that the development of Islamic education in contemporary Russia has not been without its problems, but has nonetheless achieved significant results, as reflected in both the number and variety of institutions involved. The reforms aim to convert quantity into quality and raise the standard of teaching in Russian educational institutions to match that of international centers of excellence in Islamic sciences.

Key words: Islamic education, Russia, legal system, problems, reform.

Introduction

The topic of Islam in Russia is not completely unfamiliar to Western readers. In contrast to the conditions under which Muslim communities in other Eastern European countries live, the realities of Islam's existence in Russia have been relatively well-reflected in works by Western scholars, with nearly two dozen books published on the theme in the West over the past twenty years. A review of the issues covered reveals the narrow focus of most of these books, however, viz. the Chechen crisis and the spread of radical Islam in Russia. Other aspects

of Muslim life receive far less coverage, if any. One such topic is Islamic education in contemporary Russia, a sphere completely ignored by Western scholars, for some reason. This is particularly noteworthy, given the attention paid to this topic with regard to European Muslim communities. Educational reform is emerging as a top priority for Muslim intellectuals. The processes taking shape in Islamic education in Russia, which has the largest Muslim population in Europe, should therefore be of interest to Western readers. This work aims to fill this gap.

The contemporary system of Islamic education in Russia has been taking shape over the past three decades. The process began in the late 1980s, with liberalization of the Soviet political regime, when the first mosques opened and began teaching courses on the fundamentals of Islam and Arabic. After the Soviet Union fell, the process of dissemination gained in strength, with courses for Muslims held in all regions with dominant Muslim population, primarily the Middle Volga and the Northern Caucasus. Networks of Muslim educational institutions were developed, with formal educational institutions established at various levels, from elementary schools (*mektebs*) through *madrasas* to universities.

Islamic education in modern Russia has, practically speaking, had to be recreated from scratch. It was almost destroyed and the continuity of the transmission of Islamic knowledge from generation to generation within traditional institutions broken during the Soviet period. It did survive to some extent in the republics of the Northern Caucasus (in informal *mektebs* and *madrasas*). During the years of militant atheism, it became considerably degraded. The revival developed in two main directions. The first was the creation of appropriate infrastructure – mosques, *madrasas*, and, more recently, Islamic universities. New buildings have been built, while nationalized religious buildings have been returned to Muslims and other premises leased. The second has been the education and training of teaching staff for the *madrasas* and universities to ensure a satisfactory standard of transfer of Islamic knowledge. During the 1990s, teachers pursued further Islamic education abroad, particularly in Egypt, Saudi Arabia, Syria, Turkey, and Morocco. In the next phase, teachers could be trained in the new Russian *madrasas*, where the first generation of graduates taught.

Some attention is required to the context in which Islamic education in Russia has developed. Muslims are a minority, numbering, depending on the estimate, from 15 to 20 million people, or 10-15 per cent of the total population. Most Russian Muslims live in the Volga-Urals region, Western Siberia, and the Northern Caucasus. Other parts of Russia, including megacities like Moscow, Nizhny Novgorod and Saint Petersburg, also have significant Muslim populations. Russia's Muslims belong to more than forty ethnic groups, including the Volga Tatars, the Siberian Tatars, Chechens, Ingushs, Bashqorts, Dargins, Balkars, Avars, Karachays, Circassians, Kabardins, and many others. The e are now also

many labor migrants from the newly independent Central Asian republics – mainly from Kyrgyzstan, Uzbekistan, and Tajikistan.¹

Regions of Russia	Muslim population (millions)	% of the total population of the region
Bashkortostan	2.2	54%
Dagestan	2.1	82%
Tatarstan	2.0	54%
Moscow	2.0	20%
Chechnya	1.0	95%
Kabardino-Balkaria	0.6	68%
Ingushetia	0.5	98%
Karachayevo-Cherkessiya	0.2	51%
Northern Ossetia	0.1	20%
Adygea	0.1	26%

Table 1. Major concentrations of Muslim populations by region in Russia (Source: Russian census 2002)

Muslim minority status means Russian realities are comparable to the situation in several EU countries that are home to large Muslim communities and centers of Islamic learning. In the EU, as in Russia, finding ways for the secular state and religious minorities to interact is one of the most pressing issues. The situation in Russia differs in one key regard, however. Russian Muslims are indigenous citizens with a long history of residence in the given territories and a long tradition of Islamic education. Islam is one of the traditional religions of Russia, as top officials have repeatedly stressed in speeches. This creates a totally different context, whereby many Muslims with a strong Russian identity insist on their right to state assistance in solving major problems for Muslim communities in the country. Islamic education is one area where state and Muslim organizations' interests share considerable common ground. The reform of Islamic education, initiated by the centralized Muslim spiritual administrations and financially and organizationally supported by the state, forms the new reality within which Russian Islamic educational institutions function.

The topic of Islamic education is an urgent priority for the country's Muslim community. Numerous conferences and seminars, hundreds of scientific and jour-

1 Elmira Akhmetova, *Islam in Russia: historical facts and modern developments* (Kuala Lumpur: IAIS Malaysia monograph series, 2013), pp. 47-48.

nalistic materials, and many interviews have been devoted to discussing it. A wide range of publicly available sources has therefore been used to write this paper, including: licenses to conduct educational activities, certificates of registration and accreditation for educational institutions, the curricula of the *madrasas* and Islamic universities, their reports on research, official statistics on the number of educational institutions, etc. Another important source has been interviews with leaders of Russian Islamic educational institutions and other representatives of the Ummah. Many of these interviews are from the media, while others were conducted by the author. The interviews with the rectors of the Russian Islamic Institute in Kazan, Rafi Mukhametshin, and of the Moscow Islamic Institute, Damir Khairtdinov, were especially informative. They shed light on many questions as to how their institutions function and the problems they face and their priorities in development. Another source was published academic research into the problem of education, viz. articles and monographs by Russian researchers analyzing the history and modern development of Islamic education in the country. These researchers included Leyla Almazova, Ahmet Yarlykapov, Vladimir Bobrovnikov, Aleksei Starostin, Makhach Musaeu, Amir Navruzov, Rinat Pateev and others. Information posted on the websites of Islamic educational institutions about their creation and history, teaching and research areas, students and teachers, and ongoing activities has also been useful, as were journalistic materials on the topic, particularly those by writers who belong to the Muslim communities in Russia, whether as employees of the Muslim spiritual administrations, Islamic educational institutions, media organizations, etc.

Work on these sources revealed certain problematic issues that came up repeatedly. The first is the sheer volume of information, given the size of the country and the large number of Islamic schools. It was not possible to do all of it justice in the present work. The study focuses accordingly on key regions with dense Muslim populations – Tatarstan, Bashkortostan, Moscow and the Northern Caucasus (mainly Dagestan and Chechnya). Information on the state of Islamic education in each region has been grouped into blocks: A brief history of the development of Islamic education in the region, followed by consideration of the current situation, including analysis of foreign influence on Islamic education and the establishment and operations of elementary schools, *madrasas* and Islamic universities. A separate paragraph highlights the issue of reforming Islamic education within the framework of the Federal program under preparation by specialists with in-depth knowledge of the history and culture of Islam.

A second difficulty is the unequal coverage of Islamic educational development in different regions of the country. The processes in Tatarstan, Bashkortostan and Moscow have been comprehensively covered, through both academic and journalistic material, interviews with the heads of Islamic schools, and information from institutional websites. By contrast, Islamic education in the Northern Caucasus is only modestly reflected in academic and journalistic materials. Moreover, Islamic schools in the region seem to present only basic information on their websites. Many have no websites at all.

Third, Islamic education in the country has been developing quite dynamically, with new developments and processes taking place continuously. In some regions of Russia, the system of Islamic education has been being optimized, which in practice means reducing the number of educational institutions and associations and renaming them. There is also a developmental process of discussing standards in Islamic education at various levels. All of the above has made information processing more difficult and imposed an additional burden of re-checking and refining the information.

Overall, this paper is intended primarily for readers unfamiliar with the realities of Islamic education in Russia. It is designed to offer a good general overview of developments in this area over the past two decades and to present the relevant institutions, characteristics and trends in the process in different regions of the country. The paper focuses on formal Islamic education in Russia – *mektebs*, *madrasas* and Islamic institutes and universities, whose shared goal is to raise the overall level of knowledge among Muslims and to train a professional clergy. The author has also tried to point out the milestones in the ongoing discussion on Islamic education inside Russian society and to present the range of opinions held by officials, the representatives of the Muslim spiritual administrations, Islamic educational institutions, and scholars and journalists, rather than just her own critical voice.

General characteristics of Islamic education in the Russian Federation

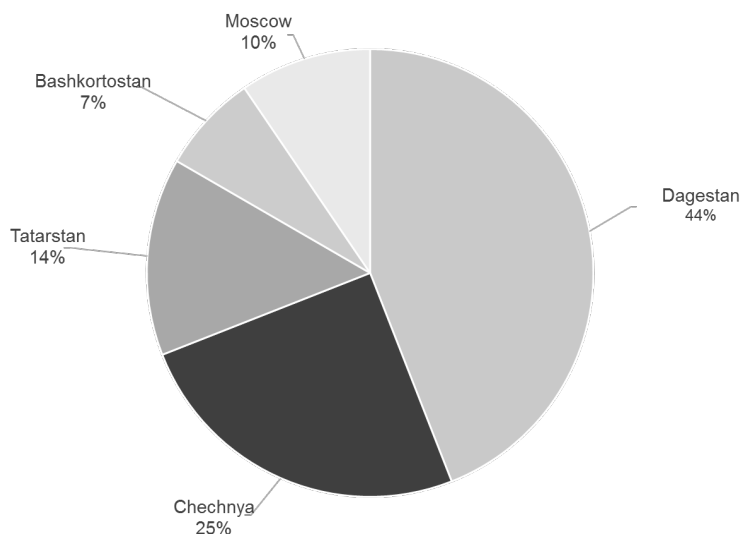
Islamic educational institutions in the Russian legal system

According to the Federal State Statistics Service of the Russian Federation, there were 5206 Muslim religious organizations, including 80 educational institutions, registered in the country on January 1, 2016.²

They included 20 institutions of higher Islamic education, comprising both institutes and universities. The remainder made up the system of professional Islamic education, including colleges and *madrasas*. The region with the largest number of educational centers was Dagestan, with eight Islamic universities and some three dozen *madrasas*. Second was Chechnya, with two higher education Islamic institutions and some two dozen *madrasas*. Tatarstan is another center of education in Russia. It has two Islamic institutions of higher education, in the same building, and a third recently opened institution of higher Islamic education, the Bulgarian Islamic Academy. Tatarstan also has a well-developed system

2 The number of religious organizations registered in the Russian Federation on January 1, 2016. Federal State Statistics Service of Russian Federation: http://www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_main/rosstat/ru/statistics/state/#

of secondary Islamic education, with nine *madrasas*. Other major Muslim regions of Russia with Islamic educational institutions are Bashkortostan, Ingushetia, Moscow and individual cities of the Volga-Urals region with dense Muslim populations (Nizhny Novgorod, Samara, Astrakhan, etc.).



*Fig.1. The distribution of formal Islamic educational institutions in Russia
(Source: Federal State Statistics Service of the Russian Federation,
January 1, 2016)*

According to some representatives of the Muslim community of Russia, official statistics do not fully reflect the situation on the ground in the sphere of Islamic education because, firstly, registering as an educational institution is not the same as actually providing educational services, and, secondly, not all operational religious educational establishments are officially registered and licensed, i.e. some work informally. For example, according to official data for 2014 from the Committee on the Freedom of Conscience and Cooperation with Religious Organizations of the Republic of Dagestan, only six of the eight universities and 13 of the 29 *madrasas* had licenses for educational activities.³ The rest were working without formal registration.

The situation regarding the legal establishment of Russian Islamic educational institutions differs depending on the level of education in question. The situation at the lowest level of Islamic education was problematic right from the start – *mek-tebs* operated within mosques, which traditionally have a significant influence on

3 Information on religious associations in the Republic of Dagestan on July 1, 2014: <http://komrelig.e-dag.ru/activity/statis/34130-informatsiya-o-sostoyanii-religioznogo-obrazovaniya-v-respublike-dagestan-na-1-aprelya-2015-g>

the outlook of ordinary Muslims. Many of these schools had difficult meeting of official requirements for a license to conduct educational activities. These schools rely on the private donations of parishioners and cannot provide the level of logistical and sanitary-epidemiological equipment required for the educational process. For this reason, the vast majority of *mektebs* in the Russian Federation has gone unregistered for years.⁴ Registration by public authorities, and indeed by the centralized Muslim spiritual authorities, has always proved difficult.

This situation was partially resolved in 2015 with the introduction of amendments to Article 5 of the Law 'On Freedom of Conscience and Religious Associations'. The status of the *mektebs* was defined as follows:

Religious associations have the right to carry out the teaching of religion and religious training of their adherents in the manner prescribed by the legislation of the Russian Federation, in the forms of certain internal regulations of religious associations. The teaching of religion and religious training is not an educational activity.⁵

This allowed for the removal of the stipulation for licensing *mektebs*, which from then on have been regarded not as lower-level educational institutions, but as centers of religious training, which do not require official registration or licensing.

There have also been problems at the level of the secondary vocational Islamic schools – the *madrasas*. Neither the state nor the central Islamic religious authorities have full information on how many *madrasas* there actually are in Russia. Again, the reason is rooted in the fact that many are not formally operational. According to some experts, the situation regarding *madrasas* status differs by region across the Russian Federation: there are no difficulties in Tatarstan and Bashkortostan, where all existing *madrasas* are state registered and licensed by the local Ministry of Education, but the situation is less satisfactory in some Northern Caucasus republics.⁶ As mentioned earlier, unlicensed *madrasa* networks were still operating in Dagestan in 2014.

The situation is least problematic regarding the legal regulation of higher Islamic education in Russia. Nearly all Islamic universities and institutes have or are in the process of obtaining licenses. A different problem many have, however, is that without state accreditation they cannot issue state-recognized diplomas. Given the secular nature of the Russian state, enshrined in the Constitution, the Ministry of Education and Science cannot accredit teaching programs for 'Imams'

4 The statute of the Russian Government on the licensing of educational activities on October 28, 2013, no. 966: http://magarifrt.ru/netcat_files/multifile/2311_olozhenie_o_litsenzirovanii.pdf

5 Federal Law 'On Freedom of Conscience and Religious Associations' on September 26, 1997, no. 125-F3 (version of 28 November 2015): http://magarifrt.ru/netcat_files/multifile/2311/O_S_OBODE_SOVESTI_I_O_RELIGIOZNYH_OB_EDINENIYaH.pdf

6 Levichev N. Religioznoe obrazovanie protiv islamskogo ekstremizma [Religious education against Islamic extremism]: <http://expert.ru/expert/2012/36/religioznoe-obrazovanie-protiv-islamskogo-ekstremizma/>

or 'Hafiz' (the Qur'an memorization program) run by the most Islamic universities. This would be regarded as state interference in religious affairs. As a result, there is a problem with the non-recognition of degrees from Islamic higher education institutions by government agencies and consequently of unemployment for graduates.

Muslim leaders in Russia have established several bodies to represent their collective interests vis-à-vis the state and other native or international organizations, with a view to effecting resolution of these and other problems in Islamic education. An important step was the creation in 2005 of the Council on Islamic Education (CIE), a consultative body that currently comprises nine higher and 25 secondary Islamic institutions, from Tatarstan, Moscow, Bashkortostan, Dagestan, Ingushetia, Chechnya, Karachay-Cherkessia, Kabardino-Balkaria and other regions of the country.⁷ The current Chairman of the Council is Rafik Mukhametshin, rector of the Russian Islamic Institute in Kazan.

The Council's objectives include:

1. To create a single educational space in the field of Islamic religious education.
2. To ensure that the conditions required for Russian citizens to exercise their right to religious education are being met and to meet the needs of the state and society for specialists requiring theological, religious, and other training.
3. To coordinate the activities of the various organizations conducting religious education.
4. To develop and adopt common standards in the fields of Islamic theology and religious education.
5. To develop and approve model curricula and syllabi for the religious subjects taught in Islamic theological and religious institutions, etc.⁸

During its first years of active work, the Council developed unified standards for higher, secondary and elementary Islamic education and adopted common models for the diplomas issued by educational institutions of the Council of Muftis of Russia and headed by the mufti Ravil Gainutdin. Another important achievement was development of a concept for Islamic education in Russia, setting out several stages. The first stage comprises elementary religious education, as provided through Weekend (elementary) schools (*mektebs*) and courses at local mosques and religious organizations. The goal is to provide a grounding in the foundations of Islam and the basic duties of a Muslim. The second stage includes secondary religious education, as provided by secondary (evening) schools (*madrasas*). The goal is to prepare students to continue their studies at professional and higher educational institutions or to carry out religious duties as ancillary staff at mosques (ritual service, *muezzins*). The third stage covers secondary

7 ISLAMOBR – the information and education portal: <http://islamobr.ru/>

8 ISLAMOBR – the information and education portal: <http://islamobr.ru/>

professional religious education provided at secondary (day or evening) colleges. The goal of this stage is to prepare students to continue their studies at higher educational institutions or carry out the duties of religious personnel in mosques (imams). The fourth stage comprises the highest level of religious education provided by Islamic institutions during the day or in the evening or through extramural courses. The goal is to train *imam-khatibs*, employees of other spiritual institutions, and religious education teachers. The fifth stage takes place within secular higher educational institutions with an Islamic component. It is provided by Islamic universities (private educational institutions) and created by the Muslim spiritual administrations. The goal is to offer specializations in Islamic theology, philosophy, history, or pedagogy, etc., with a sufficient level of religious knowledge. The sixth stage offers graduate-level education (Master's) at university, whether on daytime or evening courses. The goal is to train specialists capable of carrying out teaching and research work.⁹

This concept for Islamic education in Russia was first developed in the early 2000s, when Marat Murtazin, then rector of the Moscow Islamic University, was head of the Council. With the appointment of Rafik Mukhametshin as head, the new concept was further developed. It is now at the stage of discussion by Council members. During a conference on 'Islam in the Multicultural World', held in Kazan in December 2016, Mukhametshin explained that the concept had still to be fully embraced, as Council members, and especially the Muslim leaders in Moscow, had differing views on the prospects for Islamic education development in Russia.

Types of Islamic education

A common approach by researchers is to define ideological orientations, using different classifications and terminology, in analyzing the development of Muslim education in Russia. One such typology is offered by the political scientist Rinat Pateev, who identifies three main types of Islamic education in the Muslim world: traditionalist, modernist and fundamentalist, and tries to show how present they have been in the various regions of Russia.

According to Pateev, traditionalist Muslim education is the basic system of training for Muslim clergy and the main source of religious education for Muslims. He believes that the supporters of traditionalist Islamic education stand primarily for preserving the basic elements of religious education, particularly the study of the original sources of Islam (the Qur'an and Sunnah), Arabic, the history of Islam, and the foundations of the faith. At the same time, they sometimes hold negative attitudes to the introduction of (in their view unnecessary) secular subjects into the curriculum. He further argues that, since traditionalist Islam is

9 Murtazin M. Islamskoe obrazovanie v Moskve [Islamic education in Moscow]: <http://muslim.ru/articles/281/8579/>

associated with regional ethno-cultural characteristics and to the 'adat component' in particular, the study of the Muslim peoples' local languages and their customs, as they relate to religious ritual practice, is an important element in traditionalist religious education. As a rule, traditionalist teaching is conducted in local languages, with considerable attention to the dissemination of religious literature by domestic authors. A third important component of traditionalism, Pateev believes, is its noninvolvement in politics: the official clergy usually maintains a position of keeping politics separate from religion, which is why the system of traditionalist Islamic education often lacks a political component.¹⁰

The traditionalist trend in education remains strong in the Muslim regions of Russia. Many educational institutions have seen a revival of the so-called 'old school', which existed there in the past. The traditionalist trend is dominant in the Muslim republics of the Northern Caucasus, where a vast majority of Muslim educational institutions continue to prioritize the reproduction of training systems and knowledge as they existed in the pre-revolutionary period. Traditionalism in Islamic education is represented in different forms in the different republics of the region. In the North-Eastern Caucasus, it is widely spread in the form of the Sufism of the Naqshbandi, Shadhili and Qadiri tariqas, where there is less teaching of secular subjects. In the Northwest Caucasus, Islam is mainly present in the form of traditional Sunni thought and particularly the Hanafi school. This region seems to be more tolerant of the inclusion of secular components in religious education. The third characteristic of traditional education, under Pateev's typology, its apparently 'apolitical nature', requires qualification, given the experience in Dagestan, one of the most traditional republics of the Northern Caucasus, where the head of the Republican Muslim Spiritual Administration (SAMRD), who is also mufti and rector of one of the Islamic universities, Akhmet-hajji Abdullaev, is actively involved in the social and political life of the republic and even in the fight for power.¹¹

Muslim religious education of the fundamentalist type, under Rinat Pateev's typology, "acts as the main system for the ideological and practical training of the most politicized, even radical, supporters of the Islamist movement." The supporters of fundamentalist trends in education embrace a radical interpretation of Islamic teachings that fits their political attitudes and goals, as well as justifying their political practices. On the other hand, they can be open to secular subjects within an Islamic education, if secular knowledge can be used in their practice. Moreover, in Pateev's view, given that Islamic fundamentalism entails a critique

10 Rinat Pateev, *Politicheskie aspekty musul'manskogo obrazovaniya v Rossii: Istoriya i sovremennost'* [Political aspects of Muslim education in Russia: History and modernity]. Thesis (Rostov-On-Don, 2006), pp. 33-34.

11 Mufti Akhmet-hajji Abdullaev is rector of the Dagestani Islamic university named after Sheikh Muhammad-Arif in Makhachkala. In spring 2016, he announced their intention of participating in elections to the Dagestan parliament, which led to tensions between the mufti and the head of the republic.

of traditional norms and practices in the education system, it can produce sharp criticism of forms of *adat*, as well as a dismissal of the traditional cultural achievements of Muslim and other peoples.¹²

The fundamentalist model of Islamic education has spread in Russia mainly in areas of acute ethno-political conflict (Chechnya and Dagestan), such as took place in the 1990s and early 2000s. It has also been active in other regions of the country, in both formal and semi-formal elementary Islamic schools and *madrasas*. At present, this model is not very prevalent within the Muslim educational space of Russia, which has increasingly come under state regulation and control.

For adherents of what Pateev calls the modernist current in Islamic education, reform of religious education remains integral. In their view, it is only by embracing the global heritage of human achievements, some of which does need to be examined and rethought, that the Muslim world can set itself on the path of revival and become a full member of world community. By modernist education, the author understands “a system of religious education that aims at familiarizing Muslim peoples with the values of Islam and the achievements of human culture and civilization.”¹³ In his view, its proponents insist primarily on greater balance in interpreting the original sources of Muslim faith and on the need to strengthen the secular elements in Muslim education. Secondly, according to Pateev, modernist religious education is loyal to the traditional (*adat*) forms found in different regions all around the world. There is consequently attention to the study of local languages, history and culture, both Muslim and non-Muslim.

Of all the Muslim educational institutions in Russia, it tends to be the *madrasas* and universities of the Volga-Ural region (Tatarstan and Bashkortostan) and Moscow that are thought of as modernist. Secular subjects, including those with a ‘national-regional component,’ occupy an important place in their curricula. For example, the curricula of Tatarstan Islamic educational institutions include such subjects as ‘The history of Tatarstan and the Tatar people,’ ‘The history of Islam in Tatarstan,’ and ‘Tatar language and literature,’ etc.¹⁴ At the same time, one should note that ‘modernist’ education has different faces in the different Russian regions. In the Islamic universities of Tatarstan and Bashkortostan, there is a mixture of traditional curricula, close to the curricula of famous centers of Islamic knowledge in places like Egypt, Saudi Arabia, Morocco, etc., with modern innovations in teaching, including science and technology. In Moscow, there has been a notable trend toward the development of an exclusively secular specialty, ‘Theology,’ standards for which have been developed by state institutions. These standards embrace a huge number of secular disciplines, many deeply rooted in the Russian context.

12 Rinat Pateev, *Politicheskie aspekty musul'manskogo obrazovaniya v Rossii: Istoriya i sovremennost'*, pp. 34-35.

13 Ibid., pp. 35-37.

14 *Obrazovatel'nye standarty srednego professional'nogo religioznogo obrazovaniya* [Educational standards in secondary vocational religious education] (Kazan, 2014), p. 108.

	Traditionalist	Modernist	Fundamentalist
The main goal	Preserving the basic elements of classical religious education	More balanced view in interpreting the original sources of the Muslim faith	Radical interpretation of Islamic teachings
Attitude toward secular subjects	Negative attitude towards the introduction of secular subjects in the curriculum	Emphasis on strengthening the secular elements in Muslim education	Favorable attitude, if secular knowledge can be of practical use
Attitude towards adat	Close connection to <i>adat</i>	Loyalty to <i>adat</i> forms	Sharp criticism of <i>adat</i>
Regional distribution	Northern Caucasus, Volga-Urals region	Moscow, Volga-Urals region	Northern Caucasus (Chechnya and Dagestan) in the 1990s

Table 2. Types of Islamic education in Russia
(Source: Typology of Rinat Pateev, compiled by the author)

These three types of Islamic education can be used only conditionally to classify educational institutions in Russia. In practice, a mix of types is to be found in almost every region and institution. Global trends and the realities of the Russian political context are increasingly blurring lines between them.

Problems in Islamic education

A lack of sufficient qualified personnel has affected the ability to organize and implement the educational process in Islamic institutions of Russia. The development of a domestic system of Islamic education has been influenced by the adoption of curricula from other countries and regions, and often such curricula have been adopted with the contexts in which they were developed in the respective countries of origin. As a result, Islamic educational development in Russia has faced a number of problems.

One of the most significant problems facing Islamic education in Russia has been the flaws in these adopted curricula. This problem has several dimensions. The first is the obsolescence of the programs, including their incompatibility with current domestic and global trends. The second is the lack of a unified curriculum for Russian Islamic educational institutions. The third problem is the ratio of religious to secular subjects in the curricula of universities and *madrasas*.

It is worth noting that the issue of flaws in the curricula has been recognized by representatives of the Islamic education system. As the rector of the Moscow

Islamic University (MIU), Damir Khairtdinov,¹⁵ pointed out in 2012, not all heads of *madrasas* and Islamic universities have fully understood the need for a revision of the curriculum, both with regard to methodology and the purpose of Islamic education. According to him, education in many institutions is based on

pre-revolutionary experience, on 19th – early 20th century textbooks, so that the style of teaching of religious foundations in modern *madrasas* and Islamic universities in Russia is not much removed from the pre-Soviet past.¹⁶

According to Khairtdinov, two directions had appeared in Islamic education in the country before the October Revolution 1917, namely:

isolationist traditional education, in the spirit of rural *mullahs* with elements of Sufism, and Islamic-secular education, which, despite its higher authority, led to the domination of nationalist sentiment among its graduates.¹⁷

Damir Khairtdinov has also observed the absence of a shared curriculum in most Russian Islamic educational institutions, as every *madrasa* and institute conducts its teaching according to its own curriculum and teaching methods. Basically, he says, most *madrasas* teach only four to five subjects, Qur'an, Hadith, Sharia, Arabic and *Aqidah* (Creed). Only some Islamic universities provide English and computer training. Islamic educational institutions thus provide a highly-specialized education, which is the main obstacle to the recognition of diplomas and the further employment of graduates.¹⁸

According to the deputy head of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation (SAMRF), Damir Mukhetdinov, Islamic educational institutions' poor integration is related to the lack of a common understanding of the goals and objectives of an Islamic university. In the mid-1990s, it was a common theme that Islamic universities were a place for preparing highly-educated imams, in other words – religious leaders. This view of the purpose of higher Islamic education is native to functionaries in the spiritual administrations and *muftis* and was formed at a time when rapid construction of new mosques in major cities coincided with huge staff shortages. It was sympathetically received by the leadership of the larger Islamic foundations and philanthropists from prosperous Gulf countries, who have provided sponsorship for arrangement of these universities. The representatives of the national intelligentsia take a fundamentally different approach, according to Mukhetdinov, as they believe that modern Islamic universities should first and foremost prepare Muslim intellectuals with a balanced awareness of the fields of both the religious and the secular sciences,

15 In March 2012, he replaced Marat Murtazin, one of the founders of the Moscow Islamic University.

16 *Islamskoe obrazovanie v Rossii: Istoriya i perspektivy* [Islamic education in Russia: History and outlook]: <http://www.islamrf.ru/news/analytics/expert/21737/>

17 Ibid.

18 Ibid.

combining both civil and Muslim identity and ready to work in Muslim and secular institutions in the spheres of education, public administration, media, etc. These principles provided the basis for the foundation of the Russian Islamic University in Kazan in 1998.¹⁹

One can view this lack of a common curriculum in secondary and higher Russian Islamic institutions from different perspectives. On the one hand, pluralism of educational programs can be a factor that enriches the Russian experience of Islamic education. Different programs with different priorities for educational activities could occupy different niches in the overall system of Islamic education in the country. On the other hand, it is an obstacle to the development of horizontal cooperation between educational institutions through student and faculty mobility, textbooks and the sharing of manuals.

Another very similar problem is the issue of the balance between religious and secular subjects in the curricula. This question has, for some years, provoked debates in the leadership and among ordinary teachers at educational institutions, many of whom are skeptical of secular 'overreach' within religious sphere. The problem was forcefully expressed during the International conference on 'Humanistic values and the Muslim Youth of Russia' (2006) by the rector of the MIU, Marat Murtazin, who said:

We in the Council on Islamic Education have repeatedly discussed this issue, and most of our colleagues are confident that in Islamic university students should study Russian, the History of the Fatherland, Basic Philosophy, Computer Science and many other subjects, at the universities' discretion. Naturally, in this case, top priority should be given to religious subjects, such as the Qur'an, Hadith, the Prophet's Biography, Interpretation of the Qur'an, and others.²⁰

Murtazin also noted that not everyone agrees with these views and that some *muftis*, imams, teachers and theologians believe that these subjects are unnecessary and even harmful for students. Thus, Philosophy, Pedagogy, Political Science, Cultural Studies, etc., according to the rector, have sometimes been denounced by them as '*kyafir*' (godless) and, as an argument in favor of this, they indicate the need to preserve the purity of religion and fight against '*bidaat*' (innovations) and deviations.

When it comes to introducing secular subjects into the curricula of universities and *madrasas*, the situation differs in the various regions of the country.

19 Mukhetdinov D. Sistema rossiiskogo islamskogo obrazovaniya: Puti razvitiya [The system of Russian Islamic education: The paths to development]: <http://www.idmedina.ru/books/islamic/?1982>

20 Doklad rectora Moskovskogo islamskogo universiteta Marata hazrata Murtazina na Mejdunarodnoi konferentsii "Gumanisticheskie tsennosti i musul'manskaya molodej' Rossii," [Paper by the rector of the Moscow Islamic University, Marat hazrat Murtazin, at the International conference on 'Humanistic values and the Muslim youth of Russia'], Moscow, 30-31 May, 2006: <http://muslim.ru/articles/281/8564/>

Introduction has been most difficult in the Northern Caucasus, where there is a bias towards traditionalism in the field of Islamic education and the perception exists that the pre-revolutionary experience of teaching Islam in the region is the only 'correct' path. This ensures in advance a critical attitude to innovation in the educational process, including the issue of secular subjects and modern teaching methods.

The issue of curricular imperfection is largely due to a lack of textbooks in Russian that take account of the nuances of the Russian Muslim cultural environment. This lack is evident with secular subjects and not just religious ones. As deputy speaker of the Russian parliament, Nikolay Levichev, noted in 2012, within the framework of the special Federal program for training specialists with in-depth knowledge of the history and culture of Islam, over the period of five years only the universities in Kazan had developed a significant number of textbooks (80 of them). Moreover, even the authors themselves admit a low level in content and methodology.²¹ This issue of the lack of teaching materials persists today. In autumn 2015, during a conference on Islamic education in Kazan, the dean of the Moscow Islamic Institute, Gulfiya Khabibullina, complained that her institution was still in dire need of textbooks in disciplines like Qur'anic studies, Hadith studies, Islamic Law and legislation, and the History and Culture of Islam.²²

In recent years, some institutions have made significant improvements in the quality of their curricula. In particular, the Council on Islamic Education has developed uniform standards in the field of Islamic education that provide for a wide range of religious and secular subjects for *madrasas* and Islamic universities. The problem of outdated programs, insufficient attention to secular subjects and modern methods of teaching remains a challenge for most Russian Islamic institutions, nonetheless.

One of the crucial problems of Islamic education in Russia is graduate unemployment and their unwillingness to work in the field. As Marat Murtazin noted in 2006, in many Islamic educational institutions there is a significant outflow of students after the second year of study. He referred to case studies carried out in the Russian Islamic University and Madrasa 'Muhammadiyah' in Kazan, which showed that about half of the students at admission were guided by an interest in the religious field. However, at the upper level, students started to think about their future employment and salaries. The rector admitted that the prestige of the profession 'imam', especially in rural areas, is still very low and that:

21 Levichev N. Religioznoe obrazovanie protiv islamskogo ekstremizma [Religious education against Islamic extremism]: <http://expert.ru/expert/2012/36/religioznoe-obrazovanie-protiv-islamskogo-ekstremizma/>

22 Gafiyatullina I. Musul'manskoe obrazovanie: ot pervogo litsa [Muslim education: In the first person]: http://islam-today.ru/islam_v_rossii/tatarstan/musulmanskoe-obrazovanie-ot-pervogo-litsa/

an imam's salary is just two to three thousand Russian Rubles (about 30-40 EUR), which is why mainly pensioners work in the mosques and many young and better educated graduates of Islamic institutions combine religious work with a business or go directly into business, teaching or public service.²³

Marat Murtazin also explained that the CIE is looking for measures to resolve these problems by signing contracts with students that make them work as imams after the graduation, as well as finding the resources to offer them good salaries.

Despite all attempts to resolve the problem, the situation has not changed significantly over the years. According to the new rector of MIU, Damir Khairtdinov, the 2012 graduates went on to work 'in markets and construction', and no one took work as an imam.²⁴ He drew attention to an interesting point: in the late 1990s – early 2000s, when the material and methodological components of the teaching process were much worse, the situation regarding graduate employment was much better. In those difficult conditions, says Kha etdinov,

our educational institutions prepared a professional body of imams, who now head the major religious organizations throughout Russia and have become the face of Islam in Russia in the regions. The number of graduates of that period who became imams was more than 50% ... today we no longer see graduates with burning eyes, ready to go to a distant region and start from scratch, to educate, to develop relationships, to build communities, to construct mosques, to make sermons.²⁵

This situation seems particularly strange to the rector given the obvious real shortage of qualified personnel, not only in far distant rural areas but also in urban areas, where imams enjoy the support of the community, business and diaspora, and are not in poverty. He believes that, compared to the situation 10 to 15 years ago, young imams now have much better opportunities. Nevertheless, he says,

we are unable to retain the graduates of *madrāsas* and Islamic universities in the profession or provide them a higher level of training, despite serious financial investment through the federal program and grant support.²⁶

23 Doklad rektora Moskovskogo islamskogo universiteta Marata hazrata Murtazina na Mejdunarodnoi konferentsii "Gumanisticheskie tsennosti i musul'manskaya molodej' Rossii"

24 Vystuplenie rektora Moskovskogo Islamskogo Universieta D. Z. Khairtdinova na II Vserossiiskom musul'manskom soveshanii [Speech of the rector of the Moscow Islamic University, D. Z. Khairtdinov, at the 2nd All-Russian Muslim meeting]: <http://www.dumrf.ru/dumer/speeches/7008>

25 Doklad rektora Moskovskogo Islamskogo Universiteta Damira Khairtdinova na Mejdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii 'Formirovanie dukhovnogo prostranstva sovremennoi Rossii' [Speech of the rector of the Moscow Islamic University, Damir Khairtdinov, at the International scientific conference on 'The formation of spiritual space in contemporary Russia'], Pyatigorsk, 31 May – 2 June, 2012: <http://muslim.ru/articles/281/8525/>

26 Ibid.

While experts note that this is not the situation in all Islamic universities in the country, they recognize that the problem is systemic. It is connected, in their view, in particular, with the fact that, despite the efforts and funds invested, development of a Russian Muslim educational system has not yet taken place. One of the reasons for the failure is the low professional level of teachers at Islamic institutions, who lack specialized education. For example, Sergey Jannat, chief editor of *'Islamic culture'*, a magazine, has said: "...there is currently only one doctor of Sharia Sciences in the whole of Russia and even he got his degree abroad."²⁷

Damir Khairtdinov connects the problem of graduate unemployment with the general weakening of control over educational institutions on the part of the Muslim spiritual administrations. According to him, educational institutions have received greater financial support, while at the same time got out the tutelage of the spiritual administrations and gained independence. Their performance has, however, dropped significantly, and the very development of an Islamic educational system has reached stagnation. He agrees with the head of the Russian Council of Muftis Sheikh, Ravil Gainutdin, who said that,

just acquiring independence does not make education independent in the fullest sense of the word. Instead it may fall under the influence of and become dependent on foreign organizations, often associated with borough needs.²⁸

One result, according to Khairtdinov, is that new prominent figures are not being born.

Difficulties with student enrollment in *madrasas* and Islamic universities, with their retention through the senior years of study and involvement and progress into work in the field after graduation are common to all Islamic educational institutions of Russia, regardless of region. The professional prestige of imams remains low, and graduates do not receive attractive offers of employment with clear career prospects from the spiritual administrations and other Muslim institutions. The experience obstacles applying for jobs in government agencies, etc. Tatarstan offer an example of a potential solution to the problem of the recognition of diplomas of religious universities, with two Islamic universities work in one building: one prepares imams, the other secular experts. Students can study in both universities at the same time and receive two diplomas, one of which is recognized by the state. Another way to solve the employment issue is by opening a secular specialty, 'Theology', which allows students to receive a state-recognized diploma.

27 A est' li v Rossii islamskoe obrazovanie? Vopros ne ritoricheskii, a ostro jiznennii [Is there Islamic education in Russia? A vital, not a rhetorical question]: <http://www.islamnews.ru/news-140581.html>

28 Doklad rektora Moskovskogo Islamskogo Universiteta Damira Khairtdinova na Mejdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii 'Formirovanie dukhovnogo prostranstva sovremennoi Rossii'

Foreign influence on Islamic education

Views on such influence vary, from the very rosy to the extremely negative. Certainly, foreign Islamic centers have played and continue to play a role in Islamic education in the country.

Foreign educators have had significant influence on the formation of Muslim education in Russia since the early 1990s. The leadership of the spiritual administrations from that early period contributed to this. Firstly, as Rinat Pateev points out, it embraced the admission of foreign Islamic educators into the process of Islamic education as natural (as Muslim solidarity) and had no issues with it. Secondly, there has been a lack of educated Islamic leaders, which made the admission of foreign teachers essential.²⁹

Foreign educational activity has been evident at all levels of Islamic education. At the level of *mektebs*, it has been evident in the teaching of Arabic, the Qur'an and the fundamentals of Islam (mainly the rules of religious rites). At the level of *madrasas*, foreign educators conducted lessons on the rules for reading the Qur'an (*Tajweed*), the Basics of Faith (*Aqidah*), Fiqh (jurisprudence), and so on. Thus, Rinat Pateev believes, foreign educators have played an important role in the formation of a new stratum of Russian Muslim clergy, educated in the newly-formed *madrasas*.³⁰ Furthermore, educators from foreign Islamic countries contributed to the development of Islamic universities in the country, which began to appear in the mid-to-late 1990s. In particular, they helped develop the curriculum at the Russian Islamic University in Kazan, which opened in 1997.³¹

It is possible to identify where different Islamic countries have exerted the most influence on Muslim education in Russia. Thus, due to the linguistic and ethnic proximity of the Turkic peoples, Turkey has influenced the formation and development of Islamic education in the Volga-Urals region and the European part of Russia, where large Tatar and Bashkir communities live. Turkey has also had significant influence in the North-Western Caucasus, not just because of the linguistic proximity of Turkic peoples, but also the influence of Caucasian diasporas (especially Adyghe), whose ancestors emigrated to the territory of the Ottoman Empire after the Caucasus wars of the 19th century. Turkey's impact has also been significant in the Eastern Caucasus, in particular the Nogai and Kumyk communities.³²

29 Rinat Pateev, *Politicheskie aspekty musul'manskogo obrazovaniya v Rossii: Istoriya i sovremennost'*, p. 113.

30 Ibid.

31 Zakirov G.G. *Stanovlenie vysshego religiozno-svetskogo obrazovaniya v Tatarstane: Opyt Rossiyskogo Islamskogo universiteta* [The formation of religious-secular education in Tatarstan: The experience of the Russian Islamic university]; http://www.e-riu.ru/knldg/prepod_publ/?id=229

32 Rinat Pateev, *Politicheskie aspekty musul'manskogo obrazovaniya v Rossii: Istoriya i sovremennost'*, p. 114.

Turkish influence was exercised both through the State Administration for Religious Affairs (*Diyanet*) and Turkish private foundations and organizations, many of which were operating freely in Russia by the mid-2000s. They offered courses on Islam at mosques, oversaw the activities of several *madrasas*, and participated in Islamic higher education. Among private Turkish organizations, the Gülen schools have played a significant role, with, according to various estimates, their representatives supporting activities at about 30 educational institutions throughout Russia.³³

Arab countries, particularly Saudi Arabia and other Gulf states, have also had a significant impact on religious education in the North-Eastern Caucasus. Some scholars limit this impact primarily to support from the Salafi movement. For example, Rinat Pateev tells us that one of the ideologists of Dagestani Salafism, Bagauddin Kebedov, opened a *madrasa* in Kizilyurt in 1989 with the support of educators from the Gulf states, at which up to 700 students studied,³⁴ before it was closed down in 1997 on the grounds of spreading 'radical ideas'. In our opinion, however, the impact of Arab countries has been broader than this and should not be limited to the support of a single movement, particularly one with a tarnished reputation in Russian official discourse. In any case, Arab educators have been active, not only in the North-Eastern Caucasus, but in other regions of Russia, including the Volga-Urals and Moscow.

Another major source of influence on the formation of Islamic education has been Russian graduates returning from foreign Islamic universities. In the early 1990s, given the lack of a developed system of Islamic education at home and unprecedented demand for Islamic knowledge, Muslims began to leave to travel to Islamic countries for their professional religious education. This outflow of students was also promoted by the widespread view among local Muslims that 'true' Islamic education could only be obtained in Muslim countries. Thousands of Muslims used a range of different channels and opportunities to travel to Turkey, Saudi Arabia, Egypt, Jordan, Syria and other countries.

Many Russian Muslims went to study abroad through initiatives of the local spiritual administrations, managed by foreign education institutions. In many cases, these initiatives included the offer to cover travel and accommodation expenses. Even more young people left to pursue Islamic knowledge off their own bat, however, without the good office of the official Muslim agencies in Russia. In such cases, students generally did not have the means to live and study and, not infrequently, received help from charities.³⁵

33 From the beginning of the 2000s, the activities of representatives of the organization came under the close scrutiny of the Russian security services, who accused them of disseminating ideas of radical Islam and Pan-Turkism. The result was the deportation of Turkish teachers at lyceums and schools and the determination that Said Nursi's books were 'extremist': Vitaliy Ponomarev, *Rossiiskie spetssluzhby protiv 'Risale-i Nur' 2001-2012* [Russian special services against 'Risale-i Nur' 2001-2012] (Moscow: Zven'ya, 2012), p. 248.

34 Rinat Pateev, *Politicheskie aspekty musul'manskogo obrazovaniya v Rossii: Istoriya i sovremennost'*, pp. 115-116.

35 Ibid., pp 145-146.

The exact number of Russian Muslims graduates from foreign educational institutions is difficult to assess. According to some data, in 1997 there were more than 800 young Muslims studying overseas, including 400 from Dagestan.³⁶ According to reports, in 2004 some 600 people from Russia were studying at the Egyptian university of Al-Azhar.³⁷ In 2016, the number was more than 900.³⁸ According to estimates of the Justice Ministry of the Russian Federation, a total of 1,500 Russian Muslims left for foreign Islamic institutions, availing of various grants and scholarships.³⁹

It is important to address the set of problems associated with Russian Muslims' studying in foreign Islamic universities. According to Damir Khairtdinov, the approach was also harmful for foreign institutions of higher Islamic education, with 'all and sundry' going abroad, because the process of studying abroad was not controlled by anyone and few succeeded in actually graduating. It is equally important, in his opinion, that practically no Muslim state has an agreement with Russia on the mutual recognition of degrees. Therefore, anyone spending five to seven years at an Islamic university may well have spent those years in vain, because he or she has not acquired a valid degree under Russian law.⁴⁰

The pursuit of Islamic knowledge abroad, away from Russian realities and traditions, has raised the question as to whether the negative consequences outweigh the positive. This has given rise to broad public debate, among both experts and the leadership of the spiritual administrations and Islamic educational institutions. Some believe that the Russian Ummah cannot yet do without the help of foreign educational centers, as its own system of Islamic education is still not at high enough a level. For example, a leading Russian scholar, Alexei Malashenko, has argued that there are still no opportunities for a good Islamic education in Russia, so that the problem of young people leaving for famous Islamic educational centers around the world is inevitable. According to him,

the leading theological centers of Islam are located in the Arab world and people will surely go there. The matter is compounded by the fact that Russian Islam is largely ceremonial. And the Islam that students bring from abroad provides answers to contemporary questions: what is power, what is the state, and what is social justice.⁴¹

36 Rinat Pateev, *Politicheskie aspekty musul'manskogo obrazovaniya v Rossii: Istoriya i sovremennost'*, pp. 117-118.

37 V universitete al-Azhar nachalis' ekzameny [Exams start at Al-Azhar university]: http://nurlat.kazan.ws/cgi-bin/guide.pl?id_org=78&action=fullnews&id_news=3563

38 Damir Mukhetdinov. *Shag vpered, dva nazad? Mirovye islamskoe obrazovanie v Rossii: Ugrozy i perspektivy* [One step forward, two steps back? World Islamic education in Russia: Challenges and perspectives]: <http://www.islamsng.com/rus/opinion/10576>

39 Rinat Pateev, *Politicheskie aspekty musul'manskogo obrazovaniya v Rossii: Istoriya i sovremennost'*, p. 148.

40 Doklad rektora Moskovskogo Islamskogo Universiteta Damira Khairtdinova na Mejdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii 'Formirovanie dukhovnogo prostranstva sovremennoi Rossii'

41 *Mojno li poluchit' khoroshee islamskoe obrazovanie v Rossiiskoi Federatsii?* [Is a good Islamic education possible in the Russian Federation?]: <http://www.dagestanpost.ru/odagestane/religion/4633-mozhno-li-poluchit-xoroshee-islamskoe-obrazovanie-v-rf>

Other experts and representatives of the Islamic community understand that it is too early to limit Russian Muslims to within their own educational system and call for strict oversight by the spiritual administrations and government agencies to regulate the process of sending students abroad. The Law of the Republic of Dagestan ‘On the freedom of conscience, freedom of religion and religious organizations’ has been seen as reflecting this position, as it regulates the mechanisms for citizens travelling for religious education abroad. According to it, study abroad “is to be arranged by religious organizations with the consent of the republican religious organization.” At the same time, all contracts concluded to organize studying “must be registered with the state body on religious affairs of the Republic of Dagestan.”⁴²

Some representatives of the Russian Muslim clergy have suggested introducing restrictions related to age and the possession of a basic religious education for anyone wishing to pursue religious studies abroad. Thus, the rector of the Russian Islamic University in Ufa, Rinat Raev, has said:

We send some of our best graduates for further education to Egypt, to Al-Azhar University – the largest Islamic university in the world. However, they received their basic religious education and knowledge on the fundamentals of Islam in Russia. Many of these students mainly learn Arabic abroad.⁴³

The head of the Central Muslim Spiritual Administration (CSAMR), Talgat Tadzhuiddin, also supports the idea of the spiritual administrations tightening up the sending of students abroad. He particularly advocates intergovernmental agreements between Russia and Arab countries, according to which student visas would be issued only by agreement with the Russian Muftiyats, pointing out:

There was a time when not young people, but children 14-15 years and even 13 years old were going abroad. They went there without any consideration or direction from the Muslim spiritual administrations... Many got an education that does not correspond to our traditions.⁴⁴

Tadzhuiddin has noted that only students who have completed two years at a Russian preparatory school and four years at university should then be sent to Al-Azhar. According to him, the CSAMR does not send students to study in Saudi Arabia, but mainly to Morocco and Syria.

42 Zakon Respubliki Dagestan ‘O svobode sovesti, svobode veroispovedaniya i religioznikh organizatsiyaakh’ (s popravkami ot 29 aprelya 2004 g.): Gosudarstvo, religiya, zakon. Sbornik dokumentov i metodicheskikh materialov dlya rabotnikov administratsii gorodov i raionov Respubliki Dagestan [The Law of the Republic of Dagestan ‘On the freedom of conscience, freedom of religion and religious organizations’ (with amendments of the 29th of April, 2004): State, religion, law. A collection of documents and training materials for employees of city and district administrations of the Republic of Dagestan] (Makhachkala, 2004), pp. 50-51.

43 V regionakh nachalsya protsess ob’edineniya musul’manskikh obshin [The process of uniting Muslim communities started in the regions]: <http://www.interfax-religion.ru/?act=interview&div=57>

44 Verkhovnyi mufti Talgat Tadzhuiddin: “Prava obshchestva vyshhe prav ot del’noi lichnosti” [Supreme mufti Talgat Tadzhuiddin: “Society’s rights are higher than individual rights”]: <http://www.interfax-religion.ru/?act=print&div=3480>

Similar views are shared by the Muslim clergy of the Northern Caucasus. The head of the Muslim spiritual administration of the Republic of Dagestan (SAMRD), Ahmad-Haji Abdullaev, has noted that, during his two years in office some 30 people with an elementary religious education at home were sent abroad, adding:

I do not support sending our children abroad; on the contrary, I keep saying that there are worthy *ulama* in our country and the basics of Islam should be studied here.⁴⁵

In recent years, Al-Azhar in Egypt has become a key Islamic educational center for Russian Muslims. In March 2016, a large representative delegation of Russian Islamic leaders visited the university. At a meeting, according to Damir Mukhetdinov, “unprecedented results were achieved that have made it possible to realize a breakthrough in religious education in Russia”. Al-Azhar sheikh Ahmad Tayyib issued an order requiring that applicants from Russia be accepted only on the basis of agreement with the Council on Islamic Education and the Embassy of the Russian Federation. A list of current Russian students (total of 920) was to be sent to the CIE for approval. Also on the instructions of the sheikh, 20 scholarships were to be allocated to the CIE. But the most important thing, according to Mukhetdinov, was that the leader of Al-Azhar ordered the creation of a working group to adopt the necessary documents for recognition of the educational standards of the CIE. The Russian side wants the CIE standards for higher Islamic education to have equal status to the Al-Azhar’s high school (*thanaviyya*). That will allow Russian graduates to enter directly at Bachelor level at the university. In addition, an agreement was reached on establishing a Union of Al-Azhar Students and opening a branch of the League of Al-Azhar Graduates in Russia. Further, consideration was given to opening branches of the university in Kazan and Grozny. This would allow Russian citizens to obtain a classical Islamic education without needing to travel to Egypt.⁴⁶

The Reform of Islamic Education in Russia

By the mid-2000s, politicians, government officials, researchers and representatives of the Muslim community of the Russian Federation had acknowledged the need to reform the system of Islamic education in the country. The outflow of young people to foreign educational institutions, the problem of adjustment after returning home, the low prestige of training programs for imams in Russia, and other negative processes have forced the issue of improving the quality of the domestic Islamic education onto the agenda.

45 V tselyakh rasprostraneniya islama. Interv’yu muftiya A.Kh. Abdullaeva [With the aim of spreading Islam. An interview with mufti A.Kh. Abdullaev]: http://assalam.dgu.ru/html5/a5_9.html

46 Damir Mukhetdinov. Shag vpered, dva nazad? Mirovye islamskoe obrazovanie v Rossii: Ugrozy i perspektivy

Around this time, the need to reform Islamic education in Russia was taken up in the public sphere and has been widely discussed in scientific, theological and other arenas, with the participation of representatives from the Islamic establishment, government agencies and academic institutions. Towards the end of June, 2007, a conference on “The development of the religious education of the Muslims of Russia” took place in Moscow, which some analysts hailed as a new milestone in the history of Islamic education in Russia. Dozens of international conferences have subsequently been devoted to domestic Islamic education, including: “The development of Islamic theology and religious education in Russia and abroad” (Moscow, November 13, 2008); “Islamic education in the multicultural space of Russia: Yesterday, today and tomorrow” (Pyatigorsk, October 7-9, 2015); “Islamic education in Tatarstan: The past, present, and future” (Kazan, October 10, 2015); “The ideals and values of Islam in the educational space of the 21st century” (Ufa, October 22, 2015); “Intellectual Islam – the preservation and development of the Islamic heritage and religious education in Russia” (Novosibirsk, October 28-29, 2016); and “Islamic theology and the objectives of Islamic education” (Moscow, October 31 - November 1, 2016).

The process of reforming Islamic education could not have gained traction without the direct involvement of the state. By initiating and sponsoring reform, the state acts not as a philanthropist, but a party, pursuing its own interests. As former rector of the Dagestan Institute of Theology and International Relations, Maksud Sadikov has stated that the reform of Islamic education is a mutually beneficial process, as the Muslim clergy cannot conduct such reform and raise the level of religious education on its own. This requires organizational, intellectual, and financial support from the state. By helping the clergy, the state helps, above all, itself and society, because it is not just about the development of Islam, but about the moral and spiritual health of the nation and the preservation, strengthening and promotion of human values.⁴⁷

Statements by high-ranking Russian politicians and official and their decisions show the level of attention being given to the problem of Islamic education from the perspective of the state. One example is the Order by President of Russian Federation, Vladimir Putin, on June 19, 2002, in which he stated:

The ongoing manifestations of religious extremism in the country require additional measures to increase the level of interaction between the state and religious associations. I ask, as a priority, that a range of measures be taken to provide organizational, financial and methodological assistance to the development of the sphere of religious, primarily Muslim, education.⁴⁸

47 Ibragimova E. *Islamskoe obrazovanie v Rossii, kakim emu byt'?* [Islamic education in Russia, what will it look like?]: <http://assalam.ru/content/story/634>

48 Ponkin I.V. *O soderzhanii, napravlenosti i posledstviyakh realizatsii Plana meropriyatiy po obespecheniyu podgotovki spetsialistov s uglublennym znaniem istorii i kul'tury islama v 2007-2010 godakh. Analiticheskaya zapiska* [On the content, direction and consequences of the plan of events on the training of specialists with in-depth knowledge of history and culture of Islam in 2007-2010. An analytical note]: <http://www.state-religion.ru/index.php?p=post&id=15>

In October 2013, at a meeting with Russian *muftis* in Ufa, Vladimir Putin outlined the main challenges facing Islamic education. One of them is countering terrorism and extremism. The second task is the socialization of Russian Islam. A third is revival of the domestic Islamic theological school.⁴⁹

Thus, from the early 2000s, there has been a direct link between the sphere of Islamic education and anti-extremism policy in the official discourse in Russia. And, in our opinion, it explains the essence of the state interest in this sphere. Illustrative of state interest in reform of the Islamic educational system is the Federal program on training specialists with in-depth knowledge of the history and culture of Islam (henceforth the Federal program).

The Federal Program

The federal program was launched in 2007.⁵⁰ The decisive official argument in favor of it was that all activities would be aimed at combatting extremism within the Islamic community of Russia. Its essence was to bring together religious and secular universities in order fundamentally to change the quality and nature of Islamic education. The main objective of the project, as stated by its creators, was the development and implementation of measures “to support the loyalty of the Muslim religious communities (mosques) to the government and to strengthen their property and financial situation in order to organize a counterweight to radical elements.”⁵¹

For the period of 2007-2010, two main tasks were identified. The first was to build up the system and a complex structure of Islamic education, that would be organically integrated and coordinated within all kinds of learning – both professional religious and secular education at all levels. The second task was to build a system of teaching and methodological support for Muslim education through the existing base of secular universities.⁵²

49 Muftii, uchenye i vostokovedy o konferentsii ‘Islamskaya teologiya i zadachi islamskogo obrazovaniya’ [Muftis, scholars and orientalists on the conference on ‘Islamic theology and the challenges of Islamic education’]: <http://www.ansar.ru/person/muftii-uchenye-i-vostokovedy-o-konferentsii-islamskaya-teologiya-i-zadachi-islamskogo-obrazovaniya>

50 Order of the Federal Agency for Education, dated August 15, 2007, number 1476 ‘On the implementation of projects carried out in 2007 within the framework of an action plan to ensure training of specialists with in-depth knowledge of the history and culture of Islam in 2007-2010, financed by the federal budget’: http://www.edu.ru/db/mo/Data/d_07/a1476.html

51 Igor Alekseev, “Traditsii i novatsii v prepodavanii islama v Rossii” [Traditions and innovations in teaching Islam in Russia] in *Izuchenie i prepodavanie islama v Evrazii: sbornik statei* [The studying and teaching of Islam in Eurasia: A collection of articles] (ed. M.S. Meier) (Moscow: Klyuch-S, 2010), p. 20.

52 Ibid., pp. 20-21.

On June 4, 2007, an order 'On ensuring the training of specialists with in-depth knowledge of the history and culture of Islam in 2007' was issued by the Ministry of Education and Science of the Russian Federation. A working group was also established to implement the program. An 'Action plan to ensure the training of specialists with in-depth knowledge of the history and culture of Islam in 2007-2010' was developed and approved by government decree. The plan included a package of measures, among which were the following:

1. Development of exemplary educational programs, based on state standards for higher professional education in such areas of training (specialties) as the Arts and Humanities, Cultural Studies, Regional Studies, Sociology, Theology and based on state standards of secondary professional education in the specialty of 'The Organization of Educational Activities'.
2. Development and testing of the textbooks, manuals, dictionaries, anthologies, workshops, guidelines, and worksheets needed for implementation of educational programs of higher and secondary professional education in these areas of training.
3. Training of teaching staff for these areas of education.
4. Determination of the need for specialists in the areas of training in the Volga, North-Western, Central and Southern federal districts.
5. Development and testing of regulatory and methodological support of educational programs of higher and secondary professional education in these areas of training, etc.⁵³

In subsequent years, new 'Action Plans' on the implementation of the Federal program with lists of priority actions were adopted.

Thus, the plan was to streamline the system of Islamic education, within the framework of Islamic educational reform and in cooperation with traditional Islamic institutions, in order to ensure the possibility of training a sufficient number of specialists of proven loyalty to the government and able to work in its institutions (clerics, teachers, employees of spiritual administrations and publishers). Part of the envisioned reform was a significant reduction in the number of officially-registered Islamic educational institutions through merger or consolidation. Thus, given the existence of Islamic universities in Moscow, Kazan, Ufa, Makhachkala and other cities, the plan was to create five to six Islamic university centers (with higher and secondary educational institutions). It was supposed to provide significant financial, organizational and methodological assistance to these centers, to accelerate finalization and approval by the Ministry of Education and Science of the Russian Federation of the Islamic component of the state standards in education for the specialty of 'Theology'. Islamic educational institutions were to be granted the right to pass state accreditation, implement some secular state educational standards, for example in Arabic Philology, Oriental

53 Ibid., pp. 22-24.

Studies, Religious Studies, and Theolog , and to issue state-recognized diplomas to graduates. Islamic universities were to create departments teaching secular social-humanitarian disciplines (Russian History, Social Studies, Regional Studies, Theolog , etc.).⁵⁴

The Ministry of Education and Science developed a 'Comprehensive program to promote development of the sphere of religious education in 2005-2015'. It provided training at secular state programs of higher education for about 600 specialists for the Muslim spiritual administrations and the Islamic educational institutions in state universities (in Moscow, Nizhny Novgorod, St. Petersburg, Krasnodar, Tyumen). This was to support field research and situational monitoring and the development and implementation of a system to promote Islamic educational institutions. To implement this comprehensive program and promote reform of Islamic education, an Interuniversity Consortium was established at the Ministry of Education and Science of the Russian Federation. It allows higher education institutions to prepare and co-ordinate programs, as well as direction of training for specialists on Islam, to monitor the needs for them in religious organizations and state institutions, as well as to provide organizational and methodological assistance to Islamic institutions.⁵⁵

Within the framework of the program, the Ministry of Education and Science, the Ministry of Culture and Mass Communications and the Ministry of Regional Development have been tasked with ensuring implementation of the project on the basis of the existing Islamic educational institutions of two major Islamic educational centers in the Southern Federal District: in Makhachkala, on the basis of the Northern Caucasus University named after Muhammad Arip, and in Nalchik, on the basis of the Islamic Institute. The possibility of establishing similar centers in the Volga Federal District on the basis of the Islamic universities of Kazan and Ufa was also considered.⁵⁶

State funding for the federal program comes from the federal budget and regional budgets through programs funded under state policy in the fields of demography, culture and education, as well as from programs related to countering extremism and terrorism that finance activities on closed budget lines. Financing is also executed through a specially formed Foundation for the Support of Islamic Culture and Education and Science, which consists of representatives of Islamic organizations and government agencies. The well-known academician, Evgeniy Primakov, heads the board of trustees. The Foundation was established with the aim of providing additional funding for reform of Islamic education and to pool funds received from the Organization of the Islamic Conference and Islamic charities. According to an employee of the Presidential Administration of the Russian Federation and the Foundation, Alexei

54 Ibid., pp. 34-35.

55 Ibid., pp. 35-36.

56 Ibid., p. 36.

Grishin, in 2008-2009, the Islamic Development Bank was to allocate \$ 1.5 billion for humanitarian projects.⁵⁷

The algorithm for cooperation between religious and secular universities in the consortium is as follows. Funding is to be allocated for a given state institution, determined on as a partner of a specific Muslim university. These two universities jointly carry out the tasks from the plan of activities for various fields (scientific, educational and methodological). Under a decision of the Ministry of Education and Science, five Islamic universities were attached to five state universities. The universities include the Moscow State Linguistic University, Kuban State University (Krasnodar), Nizhny Novgorod State University, the Smolny College of Liberal Arts and Sciences of St. Petersburg State University, and the Northern Caucasus State Technical University. The non-state Islamic universities participating in the project are the Moscow Islamic University, Russian Islamic University (Kazan), Russian Islamic University (Ufa), Northern-Caucuses Islamic University named after Abu Hanifa (Nalchik), and Northern-Caucuses Islamic University Center (Makhachkala). These state universities accept target applicants under quotas (on religious grounds), based on recommendations of the Muslim spiritual administrations.⁵⁸

The results of reform

It is to be noted that the Federal program for training specialists with in-depth knowledge of the history and culture of Islam has received contradictory assessments, both within the Muslim community and beyond it. For example, a lawyer and member of the Moscow City Public Chamber on Education, Igor Ponkin draws attention to how the program contradicts constitutional norms regarding the secular nature of the state and its noninterference in religious affairs. In his opinion, even by initiating and sponsoring the program, the state is violating the balance within Russia's multicultural society. According to him, the state

not just brought Muslim education from zero to a level unattainable for the Orthodox Church (the number of Islamic universities is much greater than the number of Orthodox institutions of higher education), but also gave an intense impetus to what is envisaged as a large-scale and imminent Islamization of Russia.⁵⁹

57 Ponkin I.V. O sodержanii, napravlennosti i posledstviyakh realizatsii Plana meropriyatii po obespecheniyu podgotovki spetsialistov s uglublennym znaniiem istorii i kul'tury islama v 2007-2010 godakh. Analiticheskaya zapiska

58 Igor Alekseev, "Traditsii i novatsii v prepodavanii islama v Rossii", pp. 39-40.

59 Ponkin I.V. O sodержanii, napravlennosti i posledstviyakh realizatsii Plana meropriyatii po obespecheniyu podgotovki spetsialistov s uglublennym znaniiem istorii i kul'tury islama v 2007-2010 godakh. Analiticheskaya zapiska

Islam, he says, thus *de facto* becomes a state-funded religion, enjoying unprecedented preference in the fields of education, training, and the organization of religious pilgrimage. The organizers of the project, Ponkin notes, intend to cultivate, 'incubator-style', a large body of Islamic functionaries in an unprecedentedly short period of time – theologians, philosophers, linguists, administrators and other staff for Muslim religious organizations, journalists, editors of Muslim media, professionals in publishing, etc. As a result, he believes, Islam's potential to penetrate and spread to traditionally Orthodox territories will increase.⁶⁰

Within the Muslim community of Russia, the program's existence is perceived primarily as positive and as something necessary and important for the Ummah. The prevailing attitude is close to that expressed by Damir Mukhetdinov, namely that

without fundamental support from the state, Muslim education, which is only now finding its feet, will certainly face new challenges, including from the supporters of anti-Russian ideas, critics of the government, and non-systemic opposition⁶¹.

Prolongation of the program is therefore certainly needed and to decide otherwise would be 'a huge mistake and tragedy'.

At the same time, there is criticism of how the Federal program has been implemented, as indeed of the results achieved. This criticism was most obvious in 2012-2013. Its epicenter was in Moscow and, in pride of place, the Spiritual Administration of the Muslims of the European part of Russia (from 2014 – the Spiritual Administration of the Muslims of the Russian Federation), led by Mufti Ravil Gainutdin. The staff of the Spiritual Administration and other affiliate institutions launched a harsh public attack on how the program has been implemented and how state-allocated funds were distributed.

In June 2012, the rector of the Moscow Islamic University, Damir Khairatdinov, noted that (five years from the start of the program) it was still not clear what kind of specialists were to be prepared at *madrasas* and Islamic universities in the country. He said:

Today, we need to define conceptually our priority: the development of religious education, with emphasis on teaching religious disciplines and the revival of domestic religious schools, or the development of secular theological education, which can incorporate graduates into the system of secular sciences and open up appropriate career prospects. As a result, there are still ongoing debates about who an Islamic educational institution is supposed to prepare – imams, ulama and theologians or secular specialists with an Islamic outlook and training?

60 Ibid.

61 Damir Mukhetdinov: Bez podderjki so storony gosudarstva musul'manskoe obrazovanie nepremenno stolknulos' by s novymi vyzovami [Damir Mukhetdinov: Without state support, Muslim education will inevitably face new challenges]: <http://www.dumrf.ru/upravlenie/speeches/10571>

In his opinion, the Muslim community of Russia needs all these kinds of specialist and it should be possible for each educational institution to find its niche within this variety, as was the case in the pre-revolutionary period. Khairatdinov also drew attention to the need to assess the effectiveness and benefits of the Federal training program for specialists with in-depth knowledge of the history and culture of Islam, stating that:

In 2011-2013, about 900 million rubles was allocated from the federal budget, but more than half of these funds remained at secular universities – partners, who often produce anti-Islamic product in the form of atlases, field studies and other projects, which in fact profane science. All these products contribute to the spread of Islamophobia, especially in the form of Caucasophobia, and undermine the unity of the Russian civil nation. Today, we all need to ensure that the money will go to education, to our common needs.⁶²

In 2013, Sergey Markus, a journalist and staff member of the information and analysis center of the Council of Muftis of Russia, also noted that if you look at the program's results, it is clear that domestic approaches in Islamic education are still not fully formed. He points out that very few of the graduates with a high-quality professional religious education are going on to work in the field. In each institution, he says,

Islam is taught in line with the qualifications and integrity of the teachers and individual programs. There are no clear educational standards, not to mention high-quality textbooks. Even the length of training varies from one to six years.⁶³

One of the reasons for the poor results of the reform, according to Marcus, is the low level of training of the leadership and teaching staff at the Islamic universities. Nor is it possible to evaluate the social impact of training Islamic cadres at secular universities, in his view. He asks:

How many professionals have been trained since the beginning of the project in 2007? What areas do they go on to work in? Who among them has become an imam or works at the interface between 'society-state-Muslims' and 'business-society-Muslims'? There are more questions than clear answers. And this is despite the fact that so much money has already been spent. The state allocates heavily for the development of Islamic education. According to reports, financing for the program amounts to one billion and eight hundred million rubles.

Those who should, in his opinion, answer these burning questions include, first of all, those engaged in distributing funds at the Ministry of Education and, secondly, the universities that have spent their last penny on reforms.⁶⁴

62 Doklad rektora Moskovskogo Islamskogo Universiteta Damira Khairatdinova na Mejdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii 'Formirovanie dukhovnogo prostranstva sovremennoi Rossii'

63 Markus S. A est' li v Rossii islamskoe obrazovanie? Vopros ne ritoricheskii, a ostro jiznennii: <http://www.islamnews.ru/news-140581.html>

64 Ibid.

The question of the low effectiveness of the Federal program was also raised in spring 2013 by Damir Mukhetdinov. According to him, the Ministry of Education annually allocates 100 million rubles for this program, but most of the money goes to secular universities, while religious ones received only 20 million a year. These funds are not enough to purchase textbooks and equipment and send students for training abroad. Damir Mukhetdinov argued that secular universities do not produce well-trained specialists in Islam. During the years of the program the Russian universities prepared some 300 graduates with an in-depth knowledge of Islam, but only 10 per cent of them found employment in the system of spiritual administrations and religious institutions. According to Mukhetdinov, the activities of the secular universities in this sphere might be considered effective if graduate employment reached at least 50 per cent.⁶⁵

Rafik Mukhametshin presented a more balanced view on the results of reform in Islamic education, noting in 2015 that there have been positive developments in the field of Islamic education in recent years and that complex underlying problems are being addressed. Thus, a system of joint confessional-public management of Islamic education is emerging. Moreover, mechanisms for developing and implementing religious education policy in Russia that provide for the integration of Islamic education within a single educational and legal space are being developed. The preparation of pedagogical and administrative staff for Muslim educational institutions is taking on systemic shape, and their training and professional retraining is taking place. This includes both scientific and methodological Islamic education within theological and legal frameworks. The organizational and administrative mechanisms ensure the availability of Islamic education, given the growing religious needs of the population.⁶⁶

According to Mukhametshin, since the Federal program began, secular and Islamic universities have created a significant number of syllabi, teaching materials, textbooks and anthologies, as well as developing new methods for teaching Arabic, designed specifically for Islamic educational institutions. Many university professors and *madrassa* teachers, imams, employees of state agencies and law enforcement agencies have been trained in the fields of the history and culture of Islam and state-confessional relations in multicultural regions. Still, Mukhametshin admits, developing Islamic education is a complex process, which is why problems in conceptual development and knowledge creation still exist and require further attention.

Thanks to the efforts of representatives of the Muslim Spiritual Administration in the Russian Federation, a new paradigm has been operating within the Federal program since 2014. According to Mukhetdinov, it has been possible

65 Lyalyakina A. V Rossii sozhdut edinoe islamskoe vysshee obrazovanie [A unified system of Islamic higher education will be established in Russia]: <http://izvestia.ru/news/545703>

66 Rafik Mukhametshin, "Strategicheskie napravleniya razvitiya musul'manskogo obrazovaniya v Rossii" [Strategic directions in the development of Muslim education in Russia], *Islam in the modern world*, 11:4 (2015), 37-39.

significantly to improve the educational and ideological level of several thousand imams from all over Russia in a short time, particularly with regard to religion-state relations. Several major events,

including international ones, have taken place within which it has become possible to change the image of our Islamic universities, the image of our country in the eyes of the world's most influential Muslim scholars and functionaries.

In his view, particularly significant results have been achieved in active co-operation with *Muftiyats* and Islamic universities of the CIS countries, in the form of the joint development of curricular and training courses for imams from CIS countries. To do this, it was, he admitted, necessary to revise the action plan, as it relates to secular universities, and introduce a mechanism for a more equitable distribution of funds within the Federal program.⁶⁷

A major issue troubling the leaders of Islamic educational institutions is the development of uniform educational standards. Despite the actualization of the Federal program throughout the whole period of activity, Muslim institutions continue to apply their own standards in their operations. As Rafik Mukhametshin has noted, colleges and *madrasas* across the country continue to operate largely independently – they themselves develop educational programs, curricula, training programs, etc. The scientific councils of institutions often initiate the development of educational programs and monitor their implementation and quality of training themselves. In practice, they do not coordinate their activities with each other. As a result, Russian Muslim educational institutions, particularly the *madrasas*, carry out their educational processes on two, three, four, or five-year programs, while universities do so on either a four or a five-year program. Work has not been carried out on identifying the optimal training systems. According to Mukhametshin, implementation of the action plan for 2007-2013 did not introduce any major changes to the situation.⁶⁸

Damir Khairtdinov agrees with his colleague. He believes that standardization of the educational system could increase horizontal cooperation and the exchange of experiences between Islamic educational institutions. It would allow for optimization of the modest possibilities Islamic universities have in terms of methodological support for the educational process. Moreover, Khairtdinov points out, standardization does not mean total uniformity:

It is impossible and totally unnecessary, given the richness and diversity of the Islamic tradition developed in different regions of Russia, as with the differences in the *madhhab*.

67 Damir Mukhetdinov: Bez podderjki so storony gosudarstva musul'manskoe obrazovanie nepremenno stolknulos' by s novymi vyzovami

68 Rafik Mukhametshin, "Strategicheskie napravleniya razvitiya musul'manskogo obrazovaniya v Rossii", p.38.

The work on curriculum standardization has, he thinks, been hampered by complications in the work of the Council on Islamic Education. In particular, he notes that:

Meetings of the heads of Islamic educational institutions within the CIE in recent years have become irregular and are not always well planned. The geographical factor also has an impact: the rectors of Islamic universities and *madrasa* directors live in far-flung parts of the country and it is not easy to get them together, especially in Kazan, where the chairman of the CIE, the rector of the Russian Islamic University, Rafik Mukhametshin, is located.⁶⁹

The issue of the standardization of Muslim education was raised again in spring 2015, during an extended meeting of the Council on Islamic Education, held in Kazan. The participants discussed the prospects for the creation of uniform educational standards, issues of oversight over the activities of Muslim universities, and a draft proposal for the development of Islamic education in Russia. For the Volga region, the Urals and Northern Caucasus, experts suggested aligning programs to schools of thought as part of the reform to create higher standards in education: one to be in accordance with the Hanafi *madhhab*, which is traditional for Tatar Muslims, another in accordance with the Shafi'i school, which is traditional for the Caucasian republics.⁷⁰ As Mukhametshin noted during a conference in Kazan in December 2016, the standards for higher Islamic education and the proposal for Islamic education in Russia have been developed by members of the CIE and already distributed to the major Islamic educational institutions of the country. It was his hope they would be approved by the leadership of the institutions in early 2017.

Future development plans

Damir Mukhetdinov has prioritized several areas of work within the updated action plan of the Federal program for the coming years. One is training specialists in the area of 'Theolog'. Here, he says, Muslims are behind their Orthodox colleagues. Islamic universities primarily have undergraduate programs. Only the Russian Islamic Institute in Kazan offers an MA in Theolog, which has not yet passed accreditation.⁷¹ To create a complete training cycle of Bachelor's and Master's degrees in the first place, one must create a database of textbooks on Islamic

69 Islamskoe obrazovanie v Rossii: Problemy i perspektivy. Interv'yū s rektorom MII Damirom Khairtdinovyū [Islamic education in Russia: Problems and perspectives. An interview with the rector of the MII, Damir Khairtdinov]. *Islam minbare*, 8 (2014): <http://idmedina.ru/minbare/?6056>

70 V Kazani proshlo zasedanie po islamskomu obrazovaniyu Rossii [A meeting dedicated to Islamic education in Russia held in Kazan]: <http://islamdag.ru/news/17654>

71 In July 2016, the Dagestani Humanitarian Institute received state accreditation for BA and MA training programs in 'Theolog'. It is now the only institution in Russia with an accredited MA program in Islamic Theolog.

theology for Master's level. According to Mukhetdinov, this is a very difficult task, because

you cannot just automatically translate textbooks from Oriental languages, without adapting them from the theological point of view, as many classic works display a medieval mentality, with its hate speech.

It would be ideal, he believes, for modern Tatar and Dagestani theologians to write works in beautiful Arabic, as they did for centuries before the twentieth century. Then Russian Islamic education would be competitive. Mukhetdinov admits, however, that this is merely a dream, for the present. In the meantime, Russian undergraduate programs at Islamic universities are recognized as *ibtidaiya* (entry-level) for Al-Azhar, as agreed in March 2016.⁷²

The absence of an accredited graduate level within Islamic education is, according to rector Damir Khairtdinov, mainly due to a lack of teachers with degrees. In his words,

most problematic is the fact that diplomas issued in Arab and other Muslim countries cannot be formally recognized in Russia. PhD diplomas in Theology obtained at leading Islamic universities in the Arab world are not equivalent in Russia even to BA diplomas.

This is due to the fact that the relevant authorities, and in particular the Russian Federal Ministry of Education and Science, lack experts capable of comparing the Islamic theological programs at foreign Islamic and secular universities with the programs at Russian Islamic universities. He believes a commission should be set up, as a special body to deal with the issue and allow graduates of foreign universities in Muslim countries to validate their diplomas in Russia.⁷³

Among other areas of work, Mukhetdinov also mentioned the further education of imams and their final recertification, Russian and international conferences, and working with CIS countries and Muslim minorities in Europe. Regarding the need to optimize the program, he also proposed revising the list of participants from secular universities to make it more effective.⁷⁴

In autumn 2015, at a meeting of a working group on the organization and supervision of implementation of the 'Action plan on ensuring the training of experts with in-depth knowledge of the history and culture of Islam in 2014-2016', held at the Federal Ministry of Education and Science, the proposal for training such specialists was approved. The proposal is designed to address problems in implementing the program, including the uneven development of Muslim schools in different regions

72 Damir Mukhetdinov: Bez podderjki so storony gosudarstva musul'manskoe obrazovanie nepremenno stolknulos' by s novymi vyzovami

73 Islamskoe obrazovanie v Rossii: Problemy i perspektivy. Interv'yu s rektorom MII Damirom Khairtdinovym

74 Damir Mukhetdinov: Bez podderjki so storony gosudarstva musul'manskoe obrazovanie nepremenno stolknulos' by s novymi vyzovami

of the Federation, the poor competitiveness of formal educational institutions in comparison with foreign centers and domestic informal religious schools, the lack of effective standards for programs and curricula, and a unified system for monitoring and supervising the activities of religious educational institutions, etc.⁷⁵

The Strategy for the Development of Muslim Education in Russia, published at the end of 2015 and authored by Rafik Mukhametshin, identified three main options. The first is the quality of education. It stressed that education at Muslim educational institutions in the Russian Federation must be competitive with foreign religious schools in Islamic countries. Graduates from Muslim institutions must have sufficient competence in religious and secular subjects and Arabic, as well as the skills required for religious work in the Russian context. The second is the ideology of education. Ideologically, the Muslim educational institutions should guide students to align with the interests of the Russian state and society, cultivate their sense of patriotism and continue national traditions of Muslim theology. Finally, the third is the demand for education. Muslim educational institutions must tackle the problem of the lack of personnel in the field of Islamic religion in Russia.⁷⁶

Opće karakteristike islamskog obrazovanja u savremenoj Rusiji

Sažetak

U ovom članku se analiziraju glavne karakteristike islamskog obrazovanja u savremenoj Rusiji. Obraduju se pitanja kao što je status islamskih obrazovnih institucija unutar ruskog pravnog sistema, njihove forme i problemi sa kojima se suočavaju u tom sistemu, kao i karakter reformi koje su, uz podršku države, pokrenule vođe ruske muslimanske zajednice i postignuti rezultati. Autorica tvrdi da razvoj islamskog obrazovanja u savremenoj Rusiji nije tekao bez problema, ali su, bez obzira na to, ostvareni značajni rezultati, što se ogleda i u broju i u raznovrsnosti obuhvaćenih institucija. Cilj reformi je da pretvore kvantitet u kvalitet i da podignu standard nastave u ruskim obrazovnim institucijama kako bi u tome dostigli najbolje centre islamskih nauka u svijetu.

Ključne riječi: islamsko obrazovanje, Rusija, pravni sistem, problemi, reforma.

75 Kontseptsiya podgotovki spetsialistov s uglublennym znaniem istorii i kul'tury islama [A proposal for training experts with in-depth knowledge of the history and culture of Islam]: *Islam in the modern world*, 11:4 (2015), pp. 39-40.

76 Rafik Mukhametshin, "Strategicheskie napravleniya razvitiya musul'manskogo obrazovaniya v Rossii", pp. 39-40.

Manipulacija u političkom diskursu: govor „Zenga“ Muammara al-Gaddafija

Amra Mulović

Sažetak

Manipulacija je diskrsna praksa određenih namjera i jasno utvrđenih ciljeva, kao što su zadržavanje kontrole i moći u okviru političkog diskursa. Ovaj rad istražuje teorijsku osnovu na kojoj počiva fenomen manipulacije i utvrđuje neke od načina na koje se jezik koristi u manipulativne svrhe. U radu se analiziraju manipulativne strategije i jezička sredstva koja se obično upotrebljavaju u njihovoj realizaciji i to na primjeru al-Gaddafije i govora poznatog kao govor „Zenga“. Fokus će biti na strategiji polarizacije, t.j. predstavljanja *nas* u pozitivnom svjetlu, a *drugoga* u negativnom. Analiza se ograničava na leksičko-semantička sredstva (izbor riječi s negativnim značenjem za *njih* i pozitivnim značenjem za *nas*), određene gramatičke formulacije (pasiv, nominalizacija) te retorička sredstva (metafora, metonimija, hiperbola i sl.). Analizom se potvrđuje da se u tekstu al-Gaddafije i govora manipulacija ostvaruje na različite načine na više nivoa diskursa.

Ključne riječi: politički diskurs, politički govor, manipulacija, lingvistička manipulacija, persuzivnost, moć, kontrola, ideologija, al-Gaddafi

Uvod

Fenomenom manipulacije kao posebne vrste diskursnog utjecaja na djelovanje i aktivnost ljudi bave se naučnici različitih naučnih disciplina, od socijalne psihologije, preko antropologije, filo ofije, lingvistike, do kritičke analize diskursa. Heterogena priroda ovog fenomena ne dozvoljava jedan sveobuhvatan pristup, već zahtijeva postojanje različitih modela istraživanja za pojedine njegove aspekte.

Mi ćemo se zadržati na posrednom karakteru manipulacije u političkom diskursu koja se ostvaruje putem jezičkih specifičnosti. Budući da manipulativni diskurs nema posebnu gramatiku niti formu, ove jezičke specifičnosti je teško ma kirati.

Istraživanje lingvističkih instrumenata manipulacije koje se oslanja na analizu diskursa imat će fokus na onim skrivenim odnosima između diskursne prakse, događaja i teksta, koji se održavaju u širem socio-kulturnom kontekstu. Analizom teksta pokušat ćemo otkriti diskursne izvore moći, dominacije, nejednakosti, i načine na koji se ovi izvori koriste, reproduciraju i transformiraju unutar specifično društvenog i historijskog konteksta. Cilj ovoga rada jeste analiza al-Gaddafije og govora mladima, poznatog kao govor „Zenga“,¹ u svrhu detektovanja i razotkrivanja manipulativnog karaktera ovog političkog govora. Analiza manipulativne poruke podrazumijeva analizu namjere govornika kroz izbor manipulativnih strategija što podrazumijeva, između ostalih, i lingvo-stilističku analizu teksta.

Definiranje manipulacije

Van Dijk manipulaciju definira kao „komunikativnu i interaktivnu praksu u okviru koje manipulator vrši kontrolu nad drugim ljudima, obično protiv njihove volje i suprotno njihovom interesima“². Neki autori propituju segmente navedene široko prihvaćene definicije manipulacije, te ističu da se ljudima može manipulirati i u njihovu korist, ili bar ne na štetu svih njihovih interesa.³ Van Dijk pojam manipulacije dalje ograničava sa tri različita aspekta. U društvenom smislu manipulacija podrazumijeva nelegitimnu dominaciju koja potvrđuje društvenu nejednakost, i pri tome manipulacija ne podrazumijeva samo upotrebu moći, već prije zloupotrebu moći. U spoznajnom smislu manipulacija se shvaća kao kontrola uma koja uključuje procese razumijevanja mentalnih modela i društvenih reprezentacija, kao što su znanje i ideologija. Diskursno, manipulacija uglavnom uključuje forme ideološkog diskursa, isticanjem *naših* dobrih i *njihovih* loših strana.⁴ Povezanost jezika i manipulacije, jezika i moći, jezika i ideologije naširoko se istražuje, naročito u okviru političkog diskursa i političke retorike s kojima su ovi fenomeni u najtješnjoj vezi.

1 Predmet analize je transkript govora Muammara al-Gaddafija mladima, koji je održao 22.02.2011. godine ispred ruševina svoje rezidencije u Tripoliju tokom Arapskog proljeća, tj. vala protesta, demonstracija i pobuna koji su zahvatili arapski svijet, a koji su bili motivirani diktaturama, siromaštvom, ekonomskom i političkom nesigurnošću. Potrebno je naglasiti da se motivi pobune u Libiji razlikuju od motiva protesta u drugim zemljama. Dakle, govor je nastao u jednom izuzetno kompliciranom političkom kontekstu, kojim ćemo se baviti samo onda kada je u vezi s bogatim repertoarom korištenih strategija manipulacije.

2 Teun Van Dijk, „Discourse and Manipulation“, *Discourse and Society*, 17:2 (2006), str. 360.

3 Vidjeti: Didier Maillat and Stewe Oswald, „Defining Manipulative Discourse: The Pragmatics of Cognitive Illusions“, *International Review of Pragmatics*, 1 (Brill, 2009), str. 354-355.

4 Van Dijk, „Discourse and Manipulation“, str. 359-383.

Budući da je korpus ovog istraživanja poseban žanr političkog diskursa, politički govor, potrebno je naglasiti da je osnovna funkcija jezika političkih govora nedvojbeno persuazivna. Međutim, manipulativni i persuazivni karakter diskursne prakse nerijetko se stavljaju rame uz rame, pri čemu se terminološko polje manipulacije rasteže zahvatajući semantičke sastavnice persuazivnosti. Iako se katkada naglašava neophodnost uspostavljanja distinkcije između ova dva termina, apsolutnu komplementarnost njihove upotrebe bilo bi pogrešno nametati, budući da se u literaturi nerijetko prenebregava. Distinktivni kriterij koji se izdvađa pri terminološkom razdvajanju neopravdane manipulacije od opravdane persuazivnosti jeste da manipulaciju obilježava „negativna“ namjera govornika, koja sagovorniku nije očita. Dakle, to bi značilo da manipulativne strategije političkog diskursa stvaraju zamagljene, prikrivene, maskirane slojeve lingvističkog sadržaja, koje nije lako razdvojiti od čisto informativnog dijela poruke, ali još teže od onog dijela poruke koji ima persuazivni karakter.

Manipulativne strategije političkog govora

Chilton definira politiku kao borbu za moć između onih koji teže da steknu i održe moć i onih koji se tome odupiru.⁵ Jezikom se u političkom diskursu potpiruje vatra sukoba, ali isto tako jezik služi kao sredstvo za upravljanje sukobima i lijek za vidanje rana nakon sukoba. U kontekstu izrazitih sukoba i nasilja, govornici u političkim govorima koriste manipulativne strategije u svrhu zadržavanja stečene moći, dominacije i kontrole. Značajno obilježje manipulacije kao govorne aktivnosti koja ima jasno definirane namjere i ciljeve jeste da objekt manipulacije nema osjećaj da je izmanipuliran. Manipulator koristi strategije manipulativnog diskursa koje se odnose na kognitivni i društveni status recipijenta, koristi poluistine, falsificira stvarnost, tako da recipijent misli da, i onda kada donosi pogrešnu odluku, čini racionalan čin. Koristeći persuazivne taktike ubjeđivanja manipulator provodi proces prisiljavanja recipijenata na djelovanje pri čemu su oni uvjereni da odluku o tome donose sami.

Svrha upotrebe specifičnih manipulativnih strategija u većini slučajeva jeste manipulirati emocijama, stavovima i idejama, pri čemu manipulator mora poznavati slabosti i potrebe ciljane grupe, a sam posjedovati autoritet, što je nedvojbeno neotuđiva osobina dugogodišnjih predsjednika, kakav je al-Gaddafi. U govoru koji je trajao duže od sat vremena, a kojim se al-Gaddafi obraćao mladima Libije, možemo markirati brojne manipulativne strategije koje se obično mogu identificirati u političkim govorima upućenim recipijentima u svrhu zadržavanja moći i dominacije.

5 Paul Chilton, *Analysing Political Discourse. Theory and Practice* (London and New York: Routledge, 2014), str. 3.

Generalizacija je naročito efikasna strategija manipulacije u političkom diskursu kojom se konkretan slučaj koji je imao utjecaj na ljude generalizira kao opće znanje, stajalište ili čak osnovna ideologija. Al-Gaddafi demonstrante na jednom mjestu opisuje kao šačicu terorista, pri čemu radikalizaciju pojedinih grupa demonstiranata prisutnu na terenu pripisuje cijelom pokretu. Strategija generalizacije otvara put persuazivnim strategijama izazivanja straha i upozoravanja. Ona omogućuje al-Gaddafiju da označi Ameriku kao stvarnog neprijatelja:

هم قلة إرهابية تريد أن تحول ليبيا إلى إمارات تبع الظواهري أو تبع بن لادن، أهذه آخرها، لكي تدخل أمريكا ؛ وتقول إنها لن تسمح بأفغانستان جديدة هنا في شمال أفريقيا؟! يريدون أن يأتوا لنا بالإستعمار، وتصبح بلادنا قنابل.⁶

To je nekoliko terorista koji žele da Libiju pretvore u pokrajine koje slijede el-Zavahirija i Bin Ladena. Da li će ovo dovesti do toga da se umiješa Amerika i kaže da neće dozvoliti novi Avganistan na sjeveru Afrike? Žele nas kolonijalizirati, a zemlju bombardirati.

Uskraćivanje znanja i kontrola informacija strategija je kojom manipulator prikriva relevantno znanje i pruža samo nepotpune, pristrane i pogrešne informacije.⁷ Ključni kontekstualni uvjet svakog diskursa, a svaki diskurs kontroliran je modelima konteksta, jeste postojanje znanja govornika o nekoj temi, te znanja i pretpostavke govornika o znanju koje posjeduje recipijent poruke. Na taj način kontrolira se znanje koje treba uvesti kao novo, te znanje koje se pretpostavlja i stoga uvijek smatra impliciranim. Al-Gaddafi, nakon što je Ameriku i NATO u govoru označio kao neprijatelja, govori o specifičnim slučajevima pobuna u Rusiji, Kini, umiješanosti Amerike u stanje u Gazi, Somaliji, Iraku te o katastrofalnim posljedicama saradnje s neprijateljem. Govornik pretpostavlja neki stupanj općeg znanja i zajedničkih uvjerenja, ali istovremeno i kontrolira obim informacija kako bi ovim postupkom uspješno evocirao stereotipne kontekste. Koristi propagandne resurse implicitne manipulativne strategije koja je, po pravilu djelotvornija od razvidnijih strategija.

Poigravanje emocijama strategija je koja podrazumijeva da govornik mora dokazati kako je sam sposoban za samilost i razumijevanje tako što će isticati vrijednosti za koje se bori i za koje su se borili njihovi preci. Manipulativne strategije koje se baziraju na empatiji i saučesću al-Gaddafi obilno koristi kroz metareprezentacije ponašanja neprijatelja, metareprezentacije odnosa prema situaciji i metareprezentacije stanja objekta kroz isticanje jedinstva govornika i recipijenata koje povezuju iste moralne vrijednosti.⁸ Govornik šalje poruku da

6 <https://ar.wikisource.org/wiki>

7 Klasifikacija manipulativnih strategija i njihovo određivanje u radu preuzeti su iz: Van Dijk, "Discourse and Manipulation", str. 359-83.

8 O empatiji kao cilju manipulacije više vidjeti u: Anna Antonova, „Empathy as Speech Manipulation Target in Pre-election Discourse of Great Britain“, *GEMA Online Journal of Language*

razumije recipijente, pokazuje da im pripada. On je *vodio demonstracije*, on je *revolucionar iz šatora, iz pustinje*... U primjerima koji slijede javljaju se repeticija, kumulacija i paralelizam, a ovim produkovanim ritmičkim obrascem govornik snažnije privlači pažnju recipijenata. Al-Gaddafi vješto manipulira svojim porijeklom i revolucionarnom prošlošću. Identificira se s demonstrantima, ali suptilno poručuje da je nasilje neprihvatljivo:

أنا نفسي قدت مظاهرات سلمية كثيرة في العهد المباد، لكن لاحرق ؛ ولا كسرت ؛ ولا شيء، وكانت الشرطة يميني ويساري ؛ (...) ؛ المظاهرات السلمية شيء ؛ والتمرد المسلح وقطع أجزاء من تراب الوطن، شيء آخر.

Sam sam vodio brojne mirne demonstracije u prošlosti, ali nisam palio, niti sam razbijao. Ništa od toga. Policija mi je stajala zdesna i slijeva. (...) Mirne demonstracije su jedno, a oružana pobuna i separacija dijelova zemlje nešto drugo.

أنا مقاتل ؛ مجاهد ؛ مناضل ؛ ثائر من الخيمة .. من البادية ، والتحمت معي المدن والقرى والواحات ؛ في ثورة تاريخية جاءت بالأعجاز لليبين

Ja sam ratnik, vojnik, borac, revolucionar iz šatora, iz pustinje. Meni su se pridružili gradovi, sela i oaze u historijskoj revoluciji koja je Libiji donijela slavu.

Sveobuhvatna i uvijek prisutna strategija političkog diskursa, bio on manipulativan ili ne, jeste *polarizacija*, odnosno predstavljanje *drugoga/njih* u negativnom svjetlu, a *sebe/nas* u pozitivnom. Stoga će naredni dio rada biti posvećen jezičkim sredstvima koja se koriste u realizaciji ove strategije. Glavni zadatak govornika jeste formulacija određenih poveznica koje sačinjavaju opoziciju: *jal/mi* (sigurnost, pozitivne emocije, empatija, saučesće i saosjećanje, sposobnost da se odgovori na zahtjeve auditorija) / *oni* (nesigurnost, negativne emocije, nesposobnost da odgovore potrebama auditorija).

Jezička sredstva u realizaciji polarizacije

Manipulaciju ne treba shvatati samo kao obmanjivanje recipijenata izvrtanjem istine ili konceptata specifičnom upotrebom riječi. Političari pokušavaju da usade neke mentalne modele konceptualizacijom određenih fenomena. Pri tome se jezik upotrebljava na različite načine da predstavi šta možemo znati, vjerovati pa čak i misliti.⁹ Govornik različite manipulativne mehanizme ili tehnike koristi za predstavljanje pozitivne slike o sebi i negativne slike o drugome. Među njima je

Studies, 11:3 (2011), str. 100-102.

9 J. Wilson, „Political Discourse“, u *The Handbook of Discourse Analysis*, D. Schiffrin, D. Tannen and H. E. Hamilton (ur.) (Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 2001), str. 401.

manipulativna upotreba ili „zloupotreba“ leksema u političkoj komunikaciji, koja podrazumijeva univerzalnost pragmatičkog kapaciteta recipijenata. Dakle, veoma značajno obilježje svakog, a naročito manipulativnog političkog diskursa, jeste da iskaz pored eksplicitnog sadržaja, ima i implicirani dio sadržaja, kao dio zajedničkog znanja, o čemu je već bilo riječi. Kako bi govor imao manipulativnu ulogu govornik bira dvosmislene iskaze upotrebom metafore, eufemizama i sl., naglo mijenja temu ili više puta ponavlja dijelove govora koje smatra naročito bitnim, na specifičan način upotrebljava lične zamjenice, primjenjuje pravilo broja tri i sl. Sve ove manipulativne tehnike, i mnoge druge, nalazimo u govoru „Zenga“. Pri tome al-Gaddafi koristi slabosti ciljne grupe (briga za porodicu, nesigurnost), ali i potrebe (sigurnost, dostojanstven život).

Lingvistička sredstva koja al-Gaddafi koristi u realizaciji spomenutih tehnika i polarizacije kao strategije manipulacije javljaju se na više nivoa diskursa (semantičkom, pragmatičkom, retoričkom, kontekstualnom i td.). Ovom prilikom na primjerima ćemo pokazati kako se strategija polarizacije ostvaruje na semantičko-leksičkom (odabir leksema pozitivnog značenja za *nas* i negativnog za *njih*), sintaksičkom (aktiv nasuprot pasivu, nominalizacija) i retoričkom nivou (hiperbola, eufemizam, metafora i metonimija). Različita jezička sredstva mogu se javiti u istom primjeru pri realizaciji polarizacije. Navest ćemo nekoliko takvih primjera markirajući elemente zanimljive upotrebe jezika u manipulativne svrhe.

Pri opisu demonstranata, al-Gaddafi upotrebljava lekseme negativnog značenja kao što su *pobunjenici* (متمردون), *izdajnici* (خونة), *teroristi* (قذافي ارايية), *apatridi* (شذاد الآفاق), *bradonje* (متنوع اللحى), *plaćenici* (مرتزقة), *drogeraši* i *narkomani* (متاعين الهلوس، متاعين الحبوب). Metonimijski, parafrizirajući pri tom popularne stihove, al-Gaddafi protestante naziva *generacijom koja jede banane* (الجيل الجديد الذي يأكل الموز), tj. nezrelom, nepromišljenom, lahkomislenom generacijom koja je zaboravila na slavu djedova.

Kreirajući pozitivnu sliku o sebi, govornik nerijetko koristi frazeme i frazeosheme koje su dio pretpostavljenog općeg znanja i zajedničkih uvjerenja govornika i recipijenata. Ovaj intertekstualni mehanizam izvrsno je jezičko sredstvo koje krije ideološke komponente i manipulativna obilježja. Na primjer, al-Gaddafi parafrizira popularnu izreku poznatog libijskog političara iz prve polovine dvadesetog stoljeća, Bešira el-Sa'davija, koja glasi: Sloboda je stablo koje pruža hlad samo onom ko ga je posadio i zalio svojom krvlju. Al-Gaddafi tako naglašava svoje pozitivne osobine i pozitivne osobine svojih saboraca i glorifikuje svoje zasluge u političkoj prošlosti Libije. Inkluzivna lična zamjenica *mi* u realizaciji manipulativnih strategija vrlo se često upotrebljava u svrhu prezentiranja specifične ideologije, kao u primje u:

ليبيا شجرة نحن نتقيها ظلها ، لأننا غرسنا بيدنا وسقينا بدمنا.

Libija je stablo u čijem hladu uživamo, jer smo ga posadili i svojom krvlju zalili.

Nominalizacija i pasivizacija inteligentan su način upotrebe jezičkih sredstava u političkom diskursu u slučajevima kada je potrebno prikriti odgovornost za negativne rezultate ili loše postupke. Na taj način izbjegava se personalizacija neke radnje negativne denotacije, odnosno eksplicitno referiranje na vršitelja. Za-

nimljiva je činjenica da al-Gaddafi, s obzirom na nesvakidašnju dužinu govora, rijetko koristi pasiv i rijetko nominalizira iskaz. Razlog tome vidimo u tematici govora. Naime, najveći dio govora posvećen je predstavljanju sebe u pozitivnom svjetlu i neprijatelja u negativnom, što je strategija koja zahtijeva upotrebu aktiva. Al-Gaddafi se ne izvinjava, ne opravdava, niti maskira odgovornost. Pasivnu konstrukciju *kažnjava se smrću* (يعاقب بالاعدام) često ponavlja samo kada citira izvode iz kaznenog zakona. Nominalni iskaz, pored uobičajene upotrebe imenskih rečenica, bira rijetko, samo kada želi izbjeći odgovornost, kao u primjeru:

المطلوب تسليم الأسلحة فوراً التي روعت الناس.

Neophodno je odmah predati oružje koje je zastrašilo narod.

Kako bi umanjio značaj demonstracija u pojedinim dijelovima zemlje, protestante često opisuje kao *djecu, šačicu unajmljenih plaćenika, šačicu imitatora mladeži Tunisa i Egipta* kojih ima toliko da se *na prste jedne ruke mogu prebrojati*. U sljedećem primjeru koristi hiperbolu prebrojavajući svoje pristalice i one koji su se okrenuli protiv njega:

أنتم ملايين وهم (١٠٠) نفر. أمسكوهم في الشوارع.

Vas ima na milione, a njih je stotinu duša. Hvatajte ih po ulicama!

Metafora igra značajnu ulogu u javnom diskursu, pa tako i u političkom diskursu. Naročito je važan persuazivni i manipulativni potencijal metafore koji političari bez zadrške iskorištavaju, najčešće u realizaciji manipulativne strategije polarizacije, kako bi stekli moć, a potom zadržali kontrolu i dominaciju. Al-Gaddafi u narednim primjerima koristi metaforu i imenuje neprijatelje *mačkama* i *miševima*, označavajući ih tako kao nekog neozbiljnog, plašljivog, ko se skriva i igra mračne igre. U drugom primjeru pobunjenike naziva *štakorima*, opisujući ih tako kao štetočine, izdajice i špijune. S jedne strane omalovažava neprijatelja, a s druge strane, ističe svoju nadmoć i moralnu superiornost, što se vidi i iz trećeg primjera:

لا يمكن أن يُعطّل هذه المسيرة الطافرة ، حفنة من شذاد الآفاق المأجورين من هؤلاء القطط والفئران التي تقفز من شارع إلى شارع ؛ ومن زنقة إلى زنقة ، في الظلام

Ovaj trijumfalni marš ne može zaustaviti šaka apatrida koje su unajmili ovi mačke i miševi što skaču od ulice do ulice, od sokaka do sokaka, u mraku.

نحن أجدر بليبيا من تلك الجرذان وأولئك المأجورين ، من هم هؤلاء المأجورين المدفوع لهم الثمن من المخابرات الأجنبية ؟

Mi smo dostojniji Libije od tih štakora i tih plaćenika. Ko su ovi plaćenici koje plaćaju strane obavještajne službe?!

أنتم تواجهون صخرة صماء ؛ صخرة صلبة تحطمت عليها أساطيل أمريكا ، ألا تتحطم عليها شرادكم أنتم .
Vi se suočavate sa postojanom stijenom, čvrstom stijenom o koju su se razbijale američke flote.

Uz metaforu, koja se nerijetko koristi da pojednostavi kompleksne koncepte u političkom diskursu, u isticanju pozitivne slike o sebi široko se upotrebljava i metonimija. U narednom primjeru al-Gaddafi metonimiju koristi za samohvalu. Egocentrizam i narcisoidnost dodatno se naglašavaju specifičnim imenovanjem, tj. upotrebom trećeg lica:

...ولكن لأن «معمر القذافي» تاريخ مقاومة ؛ تحرر ؛ مجد ؛ ثورة...
...ali, pošto je Muammar al-Gaddafi historija otpora, oslobođenje, slava, revolucija...

Činjenica da na više od dvadeset mjesta u govoru al-Gaddafi o sebi govori u trećem licu svjedoči o zbrkanom identitetu govornika, koji kao da se pokušava odmaći od identiteta diktatora, ali istovremeno zadržati moć i kontrolu. Ovakav jezički postupak zvuči komično i još je jedan primjer pretjerivanja pri realizaciji manipulativne strategije polarizacije.

Pretjerivanje u upotrebi retoričkih sredstava u realizaciji strategije polarizacije, tj. onog njenog pola koji se odnosi na predstavljanje pozitivne slike o sebi, uvijek vodi u opasnost da persuazivni i manipulativni iskaz pređe u patetiku. Sljedeći primjer bio je inspiracija jednom izraelskom novinaru i muzičaru da napravi klip, parodiju na ovaj govor koju su brzo prihvatili i opozicija i pobunjenici. Govor mladima postao je poznat po nazivu „Zenga“, upravo zahvaljujući riječi *uska ulica, sokak* (زنفة), koja se ponavlja u ovom primjeru, a na libijskom dijalektu se izgovara *zenga*:

أنا «معمر القذافي» قائد أممي ؛ أنا تدافع عني الملايين. أنا سنوجه نداء للملايين من الصحراء إلى الصحراء،
 وسنزحف أنا والملايين، لتطهير ليبيا شبرا شبرا ؛ بيتا بيتا ؛ دارا دار ؛ زنفه زنفه ؛ فردا فردا، حتى تطهر
 البلاد من الدنس والأنجاس.

Ja, Muammar al-Gaddafi, vođa sam svoga naroda. Mene brane milioni. Ja ću uputiti poziv milionima od pustinje do pustinje. Marširat ćemo ja i milioni da očistimo Libiju stopu po stopu, kuću po kuću, dom po dom, sokak po sokak, čovjeka po čovjeka, sve dok se zemlja ne očisti od prljavštine i smeća.

Neverbalne manipulativne tehnike

Manipulacija može biti suptilnija i otvorenija. Uvijek podrazumijeva ciljanu upotrebu jezika, ali i neverbalnih tehnika koje se nerijetko zanemaruju u istraživanjima, iako se njihov značaj neizostavno naglašava. Vješt vođa namjerno koristi neočekivan izgled, emocionalno manipulativan govor i pažljivo planiran spektakl. Govor mladima al-Gaddafi je održao ispred svoje srušene kuće u Tripoliju, koju su sa zemljom savrnile snage NATO-a. U takvom prostoru koji simbolizira „apokaliptičnu“ sliku budućnosti, al-Gaddafi nosi pocijepanu odjeću. Koliko god da lokacija djeluje u suprotnosti s logičkom prostornom pozicijom, ona semiotički gledano ima izvanredan manipula-

tivni učinak. Koliko god neposredan i dostupan može izgledati, kao što je slučaj ovdje, prostor je uvijek konstrukcija konceptualno projektovana ne samo od onoga gdje smo već i od onoga ko smo i što znamo. Izborom prostora, „scene“, al-Gaddafi amplificir efekte manipulativnog sadržaja, a pojavom i gestama označava stvarnog neprijatelja.

Geste, koje obilno prate al-Gaddafijev govor, ne koriste samo neposredni prostor, već konceptualni entitet koji iz takvog prostora proizlazi.¹⁰ Geste ne opisuju prostor, one manipuliraju njim. Udružene s referencijalnim izrazima kreiraju bogat repertoar mogućnosti u kojima veze govornika i grupa i pojednaca postaju razvidne. Markeri lokacije i lica – deikse, se zato smještaju u fokus pažnje:

أخاطبكم من هذا المكان الصامد؛ هذا البيت في طرابلس، الذي أغارت عليه «١٧٠» طائرة؛ تقودها
الدول النووية الكبرى أمريكا وبريطانيا والحلف الأطلسي

Obraćam vam se sa ovog postojanog mjesta, ove kuće u Tripoliju na koju je napad izvršilo 170 aviona koje su poslale velike nuklearne sile, Amerika, Britanija i NATO.

Važan element manipulacije u al-Gaddafije om govoru mladima jeste i intonacija, čiji je utjecaj dalekosežan. Usklađena s gestama, neobičnim ponašanjem i scenografijom trebala bi omogućiti da se grupom manipulira brže i lakše. Problem koji nastaje jeste upravo u pretjerivanju pri upotrebi neverbalnih tehnika, te svih manipulativnih strategija, što ih čini razvidnijim, a manipulaciju neučinkovitom.

Zaključak

Al-Gaddafijev govor ima sve elemente uspješnog i efektnog govora: tematski je određen, izgrađen je stav govornika, cilj je jasno postavljen, koncept govora, iako govorimo o izrazito dugom govoru, osmišljen je i u većem dijelu saopćen bez čitanja, što svjedoči o izvršnoj memorijskoj moći govornika i/ili njegovom talentu za improvizaciju. U analizi teksta imali smo u vidu mikronivo teksta koji obuhvata jezik, tekst, govornu interakciju, te makronivo teksta, koji obuhvata društveni kontekst, odnose moći, dominacije, kontrole, te samu diskursnu praksu, tj. proces stvaranja teksta.

U komunikacijskoj relaciji između govornika i auditorijuma, kakva se manifestuje u političkim govorima, govornik automatski zna reakciju auditorijuma. Dakle, uspješnost govora trebalo bi da bude poznata govorniku. Međutim, u kriznim situacijama, kakva je Arapsko proljeće, ovo pravilo nije primjenljivo. Naime, al-Gaddafijev govor upućen je širem auditorijumu od prisutnog, svim mladima

10 Vidjeti: Sônia Orit Waisman, *Body, Language and Meaning in Conflict Situations. A semiotic analysis of gesture-word mismatches in Israeli-Jewish and Arab discourse* (Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 2010), str. 13.

zemlje, a segmenti govora upućeni su cjelokupnom stanovništvu. Pozitivna reakcija na prostoru komunikacijskog događaja nije podrazumijevala po automatizmu pozitivnu reakciju ciljne grupe. Naprotiv. U tom smislu, važna je demistifikacija govora onih koji imaju moć. Stoga se ovakve analize manipulativnih strategija i lingvističkih sredstava koji se koriste u suptilnim formama da izraze moć i njome manipuliraju stavljaju na stranu potlačenih i marginaliziranih grupa.

Namjerna manipulacija temelji se i zasniva na kulturnom i društvenom kontekstu i veoma često, ako ne i uvijek ona je skrivena. Al-Gaddafijev govor predstavlja pokušaj da se manipulira sociopolitičkom situacijom u Libiji s ciljem da se zadrži moć i dominacija. Onda kada su manipulativne namjere postale očite, neskrivene, cijeli sistem, odnosno manipulativna struktura urušila se. Manipulativne strategije al-Gaddafije og govora „Zenga“ u vihoru promjena nisu se mogle održati „na terenu“.

Manipulation In Political Discourse: Muammar Al-Gaddafi's Speech Zenga

Abstract

Manipulation is a kind of speech activity which has definite intentions and aims, such as gaining control and power within political discourse. This paper will shed light on the theoretical ground on which this phenomenon is based to determine how language is utilized for manipulation. The analysis aims to investigate manipulative strategies and the language devices used in generating these strategies in al-Gaddafi's speech known as Zenga. Also, it will pay more attention to strategy of polarisation, i.e. basic strategy of positive self-presentation and negative other-presentation. This paper will be limited to lexical-semantic devices (selection of negative words for *them* and positive words for *us*), certain grammatical mechanisms (passive, nominalisation) and rhetorical devices (metaphor, metonymy, hyperbole). The study shows the diversity of modes of how language of the speech is manipulated on different levels of discourse.

Key words: political discourse, political speech, manipulation, linguistic manipulation, persuasion, power, control, ideology, al-Gaddafi

O ključnim temama islamske umjetnosti očima historije umjetnosti

Haris Dervišević

Sažetak

Rad preispituje najčešće teme islamske umjetnosti koje se dotiču njene naravi, izvora, načela i likovnosti. Poseban osvrt daje se na odnos između islama i umjetnosti, odnosno nastojalo se utvrditi koliko je islam kao vjera utjecao na islamsku umjetnost. Neizbježna tema u tretiranju islamske umjetnosti kao fenomena jeste zabrana prikazivanja likova, o čemu također govori jedan dio rada. Cilj teksta nije ponuditi konačne odgovore, već započeti dijalog o nekim temama koje se dotiču islamske umjetnosti, a svaki od podnaslova zaslužuje biti predmetom izdvojene studije.

Ključne riječi: islam, islamska umjetnost, historija umjetnosti

Uvod

Islamska umjetnost ubraja se u najrasprostranjenije fenomene, čiji je izvor počeo klobučati između pustinjskih dina Arapskog poluostrva, zatalasao se i formirao veliku rijeku štoje potekla Bliskim Istokom, Sjevernom Afrikom, Anadolijom, Iberijskim poluotokom, te potom svježinom zapljusnula Centralnu i Južnu Aziju, Daleki Istok, Balkan, a riječni rukavci dosegнули su još i dalje, te 1 400 godina bez prestanka napajaju cvjetne poljane umjetnosti. U mirisa punoj bašti nikle su ruže poput jeruzalemske Kupole na stijeni, Velike džamije u Kordobi, Tadž Mahala u Agri i istanbulske Plave džamije. Izuzev arhitekture, skoro svi drugi oblici islamske umjetnosti nalaze se u svakom većem svjetskom muzeju, odnosno u Muzeju Louvre u Parizu, Metropolitan muzeju u New Yorku, British muzeju u Londonu, u specijaliziranim kolekcijama nalik onima u Muzeju islamske umjet-

nosti u Dohi, Muzeju islamske umjetnosti u Kairu, Tursko-islamskom muzeju u Istanbulu, Muzeju islamske umjetnosti u Berlinu i Islamskom muzeju Australije u Melburnu.

Ako se krene u studiozniju diskusiju, nezaobilazno je pitati – šta je to islamska umjetnost? Odgovor koji često uslijedi jeste da „islamska umjetnost jeste umjetnost islama“ ili „islamska umjetnost jeste plod islama“. U oba odgovora, pod islamom se podrazumijeva vjera islam. Ipak, da li je baš tako? Da li je islamska umjetnost neposredni pupoljak islama kao vjere? Kada se zagazi dublje u oštre vode interogacije, neizbježno je upitati – koja su to načela islamske umjetnosti? Teško je ponuditi kratak a smislen odgovor kao u televizijskim kvizovima jer je područje slojevito, ali će se ipak u elaboraciji biti koncizno, jasno, bez dužih i suvišnih ekskursa.

Šta je islamska umjetnost?

Na kratka i naizgled jednostavna pitanja, kakvo je pitanje – šta je to islamska umjetnost, najteže je odgovoriti. Odgovoriti se može definicijom iz opće enciklopedije ili stručnog leksikona, ali time se ne bi pojmla kompleksna problematika koja stoji iza denominacije „islamska umjetnost“. Da odgovor zahtijeva eruditski pristup pokazuje esej „The Mirage of Islamic Art: reflections on the study of an unwieldy field“, u kojem su Sheila S. Blair i Jonathan M. Bloom bacili svjetlo na veličinu problema,¹ gdje su predložene brojne nedoumice, propitana uvriježena mišljenja i otvorena vrata za novo viđenje islamske umjetnosti. Naslov eseja „The Mirage of Islamic Art“, na bosanski prevedeno „Fatamorgana islamske umjetnosti“,² potvrđuje da je riječ o oblasti čiji obrisi i nisu najjasniji. Čini se boljim kazati da ono za šta se općenito smatra islamska umjetnost jeste fatamorgana, dok je stvarnost islamske umjetnosti nešto potpuno drugo. Po čitanju eseja teško se suspregnuti i ne dodati da je ovo aksiomski tekst za one koji se namjeravaju baviti islamskom umjetnošću.

Ispod mikroskopa spomenutog dvojca vjerovatno je najvažnije pitanje definicije islamske umjetnosti. Prema njima, termin islamska umjetnost nije usporediv s terminima „kršćanske“ ili „budističke“ umjetnosti, a koji se uobičajeno

1 Sheila S. Blair, Jonathan M. Bloom, „The Mirage of Islamic Art: Reflections on the Study of an Unwieldy Field“, *The Art Bulletin*, 85:1 (Mar. 2003), 152-184.

2 Sheila S. Blair, Jonathan M. Bloom (prev. Aida Abadžić-Hodžić), „Fatamorgana islamske umjetnosti: Razmišljanja o proučavanju jedne opsežne oblasti (I)“, *Novi Muallim*, 36 (2008), 43-53; Sheila S. Blair, Jonathan M. Bloom (prev. Aida Abadžić-Hodžić), „Fatamorgana islamske umjetnosti: Razmišljanja o proučavanju jedne opsežne oblasti (II)“, *Novi Muallim*, 37 (2008), 61-74; Sheila S. Blair, Jonathan M. Bloom (prev. Aida Abadžić-Hodžić), „Fatamorgana islamske umjetnosti: Razmišljanja o proučavanju jedne opsežne oblasti (III)“, *Novi Muallim*, 38 (2008), 88-96; Sheila S. Blair, Jonathan M. Bloom (prev. Aida Abadžić-Hodžić), „Fatamorgana islamske umjetnosti: Razmišljanja o proučavanju jedne opsežne oblasti (IV)“, *Novi Muallim*, 39 (2008), 103-116.

razumijevaju da se odnose specifično na „religijsku umjetnost“.³ Oni smatraju da islamska umjetnost nije isključivo sakralna te da joj bez obzira na njen naziv „islamska“ treba pristupiti prije svega kao umjetnosti. U biti se želi kazati da je umjetnost društveni, odnosno civilizacijski fenomen, pa je zbog toga treba promatrati kroz ono što je ponudila bez obzira na nazivlje. Termin islamska umjetnost „najlakše je definirati [prema onome] što on nije: niti se odnosi na određenu regiju, niti na određeni period, niti na školu, niti na pokret, niti na dinastiju, već na vizualnu kulturu onih mjesta i perioda u kojima su narodi (ili barem njihovi vladari) prihvatili određenu religiju“,⁴ to jest islam. Da ne bi došlo do nesporazuma, ovaj dvojac ne negira ulogu islama u formiranju islamske umjetnosti, nego smatra da bi islamskoj umjetnosti trebalo pristupiti kao likovnoj pojavi koja sadrži sakralna i profana umjetnička djela. Naizgled se doima da se ovakvim određenjem islamska umjetnost sekularizira, odvaja od islama, ali naprotiv ovakvim određenjem islamska umjetnost dobiva na punini jer doista ona nije dominantno umjetnost islama kao vjere niti se njena estetika napaja isključivo iz islama. U biti, islamska umjetnost podrazumijeva umjetničko stvaralaštvo nastalo na područjima gdje su vladali muslimani, stvaranu za muslimane ili stvaranu od muslimana, a pridjev „islamska“ jeste civilizacijska, a ne vjerska odrednica – to je ključna distinkcija. Bez obzira na to, ovaj termin najbolji je poveznik svih onih različitih fenomena ujedinjenih pod okriljem zajedničke tradicije⁵ i islama kao vjere koja je bila i ostala *perpetuum mobile* te tradicije. Dakako da određeni teoretičari, filozofi i mislioci islamsku umjetnost promatraju kroz prizmu filozofije svetog, definirajući tako umjetnost kao jedan od puteva približavanja Uzvišenom Bogu,⁶ što nije sporno kada je riječ o predmetima i arhitekturi

3 Blair, Bloom, „Fatamorgana islamske umjetnosti (I)“, 45.

4 Blair i Bloom, „Fatamorgana islamske umjetnosti (I)“, 45.

5 Amir-Hussein Radjy, „How Islamic is Cairo's Museum of Islamic art?“, *Apollo: The International Art Magazine*, 24. april 2017, <https://www.apollo-magazine.com/how-islamic-is-cairos-museum-of-islamic-art/>, pristupljeno 25.5.2017.

6 U knjizi *Islamska umjetnost i duhovnost* Seyyed Hossein Nasr veli da islamska umjetnost „potiče i izvire iz islamske objave, kao i iz Božijeg Zakona i Puta. [...] kristalizira unutarnje stvarnosti islamske objave u svijet forme [...]“, Seyyed Hossein Nasr, *Islamska umjetnost i duhovnost*, Edin Kukavica (prev.) (Sarajevo: Lingua Patria, 2005) [*Islamic art and spirituality*, 1987], 15; Učitelj iste duhovne tradicije poznate kao *philosophia perennis*, kojoj je pripadao Nasr, jeste Martin Lings, koji je, ipak svjestan granica sakralnosti islamske umjetnosti, napisao da je „minijaturno slikarstvo, u kojem su Perzijanci izvanredni, na periferiji islamske umjetnosti i ne dolazi blizu središta i domene svetoga“, [u originalu: „Miniature painting, in which the Persians excelled, is only on the periphery of Islamic art and does not come near to the central and sacred domain“], Martin Lings, *Splendours of Qur'an Calligraphy & Illumination* (Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation – London: Thames & Hudson, 2005), 16.

sakralne provenijencije,⁷ ali se mora priznati da isto nije primjenljivo na ne-sakralna umjetnička ostvarenja.⁸

Sušтина u pristupu islamskoj umjetnosti jeste naglašavanje činjenice da je islamska umjetnost prije svega umjetnost, dok je sakralnost ili profanost likovnih formi podređena tome. Predmet ili arhitektonski objekat potpada pod okrilje islamske umjetnosti zato što oslikava njena estetska načela. Tako, naprimjer, kada se aparaturom historije umjetnosti analizira Velika džamija u Damasku ili poznati Plavi Kur'an, oba djela uvrštavaju se u opus islamske umjetnosti zbog likovnosti i estetike, a ne zbog svetog prostora džamije ili časnih riječi Kur'ana.⁹ Sakralnost džamije i drugih umjetničkih oblika koji u središtu imaju duhovnost ne bi trebalo pretakati na ostale umjetničke izričaje. Svetost džamije i Kur'ana ne dovodi se u pitanje, ali kada se islamskoj umjetnosti pristupa kao likovnom fenomenu, sakralnost dolazi u drugi plan. Nužno je skrenuti pažnju da se profanim umjetničkim djelima ne može nijekati pripadnost islamskoj umjetnosti zbog odsustva sakralnosti. Ulazeći u dalju elaboraciju, zaključuje se da je islamska umjetnost određena svojim estetskim načelima, formiranim na prostorima gdje su islam i islamska civilizacija bili dominantni, zbog čega se određeni umjetnički predmeti i arhitektonski objekti smatraju djelima islamske umjetnosti.

7 Islamsku umjetnost zanimljivo je gledati očima kozmoloških studija, a među primjećenijim djelima tog obzora jeste *Cosmology and Architecture in Premodern Islam* australskog profesora Samera Akkacha. Kozmologija je naučna disciplina koja zahtijeva naročito pregalaštvo, čiji je cilj, laički kazano, pročitati sponu između poretka kosmosa u totalitetu i poretka kosmosa u tačno određenim partikularijama. To bi u Akkachevom slučaju bilo nastojanje da se islamska kozmološka načela promatraju kroz okna islamske arhitekture, a lijep primjer u studiji *Cosmology and Architecture in Premodern Islam* jeste analiza Kabe. Prema islamskom učenju, Kaba je Allahova kuća i najsvetiji prostor muslimana. Ostavljajući po strani sakralnost, arhitektonski promatrano, Kaba je jednostavna kubična struktura, bez dekoracije. Oslanjajući se na islamsku tradiciju, Kaba je sagradio poslanik Ibrahim sa sinom Ismailom. U gradnji im je pomogao govoreći oblak, poslan od Uzvišenog Boga. Prema jednoj predaji, sjena oblaka poslužila je ocu i sinu kao uzor za dimenzije Kabe. Osim toga, Kaba se smatra kopijom nebeske Kabe, a obje se nalaze na istoj svetoj osi – *Axis Mundi*, tako da je zemaljski sveti hram preslik nebeskog hrama i njegovih atributa. Prethodno poređenje učvrstilo je poziciju Kabe kao središnjeg objekta islamskoga svijeta, prema kojem se okreću svi muslimani i prema kojem su usmjerene sve džamije. Samer Akkach, *Cosmology and Architecture in Premodern Islam: An Architectural Reading of Mystical Ideas* (New York: State University of New York Press, 2005), 179, 183-185.

8 Duhovnost i sakralnost nije moguće tražiti u svakom umjetničkom ostvarenju koje se ubraja u islamsku umjetnost. Sigurno da bi šira javnost bila iznenađena, možda i zgrožena, brojem erotskih minijatura koje se pojavljuju u rukopisima nastalim u islamskom svijetu, ali to nije prepreka da se ona prepoznaju kao djela islamske umjetnosti. Ovi rukopisi formalnim i stilskim kvalitetama sadrže iste likovne elemente kao minijature svetih gradova i svetih prizora. Za više, pogledati *Eros and Sexuality in Islamic Art*, F. Leoni i M. Natif (ur.) (London: Ashgate, 2013).

9 Ne slažemo se s mišljenjem da je islamska umjetnost *a priori* sveta umjetnost, kako tvrde velika imena poput Titusa Burckhardta, premda ne odbacujemo da islamsku umjetnost u određenim segmentima krasi sakralnost, vidjeti Titus Burckhardt, *Art of Islam, Language and Meaning: Commemorative Edition* (World Wisdom, 2009), xv.

Izvori likovnosti islamske umjetnosti

Bez razumijevanja filo ofije i estetike datog vremena nije moguće govoriti o bilo kojoj umjetnosti. Naprimjer, kada se govori o ranokršćanskoj umjetnosti, neizbježan je uvid u ranokršćansko učenje, bolji uvid u umjetnost renesanse nemoguć je bez razumijevanja humanizma, odnosno uvid u umjetnost kraja 19. i početka 20. stoljeća nemoguć je bez Charlesa Baudleairea, Friedricha Hegela i Friedricha Nietzschea. Svaka umjetnost dobije punu dimenziju tek kada se promatra kroz dati historijski i društveni kontekst. Umjetnost ranog kršćanstva nastavlja i nadopunjuje estetiku kasne antike, što je bio razlog da preuzme njene obrasce, pa tako Isus Krist zauzima mjesto Apolona, Helija ili dobrog pastira. Razvijena gotika bila je odskočna daska za renesansu i bez nje se ne može razumjeti; velikim dijelom na formiranje renesanse utjecao je novi pristup u nauci tokom 15. i 16. Stoljeća, koji se oslanjao na klasične grčke i rimske mislioce. Umjetnost *fin de siècle*, na prijelazu iz 19. u 20. stoljeće, započela je glasnicima poentilizma, impresionizma te simbolizma, da bi se te promjene rasplamsale s velikanima kakvi su bili Pablo Picasso, Vasilij Kandinski, Kazimir Maljevič, odnosno s kubizmom, fauvizmom, futurizmom i dadaizmom. Na novine u umjetnosti utjecala je pojava novih tehničkih otkrića (fotografija, film), zatim ugleđanje na likovnost Dalekog Istoka uz sinhroni otpor akademizmu itd. Prema tome, za razumijevanje bilo kojeg razdoblja u umjetnosti bitno je razumjeti kontekst.

Koji bi to bio kontekst islamske umjetnosti, šta je utjecalo na njeno oblikovanje, koji su to njeni izvori i estetska načela?

Na svom početku, islamska umjetnost nadahnuće je crpila iz bogate kasnoantičke isanijske tradicije, čijim je spajanjem nastao novi likovni izraz – islamska umjetnost. Svakako da su na područjima bližim Sredozemlju dominirala kasnoantička umjetnička ostvarenja, dok je na tek osvojenom perzijskom teritoriju prevladavao sasanijski utjecaj. Lijep svjedok čarobnog spoja umjetnosti Istoka i Zapada, kasnoantičke i sasanijske tradicije, ogleda se u Kupoli na stijeni, sagrađenoj 691. godine,¹⁰ remek-djelu rane islamske umjetnosti, koje je u Jeruzalemu dao sagrađiti emevijski halifa Abdulmelik. Izuzev nekoliko detalja, građevina nema mnogo doticaja s predislamskom arapskom umjetničkom baštinom. Ono što se razumije kao islamska inovacija jeste uvođenje monumentalnih natpisa, odabranih kur'anskih ajeta, kao sastavnog dijela arhitektonske cjeline. Svojem planom, Kupola na stijeni nalikuje na ranokršćanske građevine centralne osnove podizane diljem Bliskog Istoka,¹¹ poput poznate Crkve Svetog groba, koju je 335. godine u Jeruzalemu sagrađio Konstantin Veliki. Sličnost Crkve Svetog groba i Kupole na stijeni očigledna j ei u promjeru kupola, jer promjer prve iznosi 20,44 a druge 20,46 metara. Kamene ukrasne oplata u donjim dijelovima zida Kupole na stijeni formom i dekoracijom

10 Postoje također indicije da je Kupola na stijeni završena 692. godine. Vidjeti: Sheila Blair, „What Is the Date of the Dome of the Rock“, u *Bayt al-Maqdis: 'Abd al-Malik's Jerusalem*, Julian Raby i Jeremy Johns (ur.) (Oxford: Oxford University Press, 1992), 59–87.

11 Sheila Blair, „What Is the Date of the Dome of the Rock“, 70.

podsjecaju na kamene ploče Aja Sofije u Konstantinopolju, dok su mozaici tehnikom i likovnošću direktan potomak kasnoantičkih mozaika. Treba dodati da su određena likovna rješenja i ikonografski elementi neosporno sasanijski.

Kupola na stijeni nastala je za vrijeme emevijske dinastije, čija se vladavina smatra prvim razdobljem islamske umjetnosti, odnosno periodom koji historičari umjetnosti nazivaju razdobljem formiranja.¹² Laički kazano, neislamski kasnoantički i sasanijski likovni elementi prisutni u Kupoli na stijeni nisu izuzetak u emevijskoj umjetnosti, pa je tako oslanjanje na umjetničku neislamsku tradiciju primjetno na freskama, mozaicima, reljefima i skulpturama pustinjaških palata *Kasr Amra*, *Kasr el-Mšatta*, *Kasr el-hajr el-garbi* i *Hirba el-medžar*. Islamska umjetnost je i poslije Emevija nastavila primati impulse i vibracije izvana, što je doprinijelo tome da se razvija pronalazeći vlastite likovne forme, koristeći se temama i tehnikama drugih tradicija. Naprimjer, na abasijsku umjetnost utjecala je perzijska sasanijska, sogdijanska i seldžučka umjetnost, osmanska umjetnost dijelom je crpila inspiraciju iz bizantske umjetnosti, a umjetnost Mogula najviše je bila nadahnuta umjetnošću Centralne Azije i hinduističkom baštinom. Ne treba biti zaveden i staviti pod znak pitanja originalnost islamske umjetnosti zbog činjenice da je preuzimala likovne obrasce iz umjetnosti s kojima je dolazila u doticaj. Naime, to su činile i druge velike umjetnosti – grčka slobodnostojeća skulptura *kouros* vodi porijeklo iz antičke egipatske umjetnosti, dok je grčka skulptura utjecala na formiranje klasične rimske skulpture, koja je bila uzorom skulpturi renesanse u 15. i 16. stoljeću, odnosno skulpturi evropskog neoklasicizma 19. stoljeća. Umjetnost je živo tkivo, razvija se kada crpi inspiraciju iz različitih izvora i kada te iste utjecaje modifikuje nudeći nešto novo. To je slučaj s islamskom umjetnošću: ona se razvijala i još uvijek se razvija zahvaljujući otvorenosti, zbog čega ima neprekinuti kontinuitet. Moglo bi se kazati da brod islamske umjetnosti plovi pod kormilom islama i kompasom islamske civilizacije, dok njena glavna vesla čine predislamska arapska baština s primjesama kasnoantičke, bizantske i sasanijske umjetnosti potpomognuta veslima lokalnih tradicija. Umjetnička razdoblja, to jest stilovi islamske umjetnosti određeni su likovnim strujanjima datog vremena i prostora; bez obzira na određene razlike, oni se nalaze u tijesnoj sprezi uokvireni širim kontekstom islamske umjetnosti.

Prožimanje islama i umjetnosti

Nakon prva dva poglavlja, razumljivo je da se postavlja pitanje da li je islam uopće utjecao na formiranje islamske umjetnosti. Odgovor je jasan – jeste, u ogromnim razmjerama.¹³ Kada se javio u 7. stoljeću, islam je u kratkom intervalu

12 Oleg Grabar, *The formation of Islamic art* (New Haven – London, Yale University Press, 1987).

13 Alija Bejtić, „Ideja lijepog u izvorima islama”, u *Prilozi za orijentalnu filologiju*, XXIV (1974) (Sarajevo, Orijentalni institut, 1976), 33-54.

izvršio globalni preokret na kulturnom, civilizacijskom pa i umjetničkom planu. Osim kao religiju, islam bi trebalo promatrati kao naročit društveni pokret, koji je spajao nespojivo i objedinio pod svojim okriljem nevjerovatne identitete. Različite likovne fenomene ispod kišobrana islamske umjetnosti objedinila je izjava da je „Allah lijep i da voli ljepotu“.¹⁴ Ovaj iskaz bio je svjesno ili nesvjesno stalna zvijezda vodilja umjetnicima od najranijeg perioda do danas, što je dovelo do toga da u islamskoj umjetnosti uvijek biva prisutan jedan od tri aksioma – sklad, proporcija i simetrija. U umjetničkim djelima nije nužno istovremeno prisustvo sva tri elementa, jer se umjetnost ne može svesti na prostu aritmetičku jednačinu. Bez obzira na to što je Allah, dž.š., ljudskom oku nevidljiv a umu nedokučiv, On se čovjeku približio lijepim imenima te atributima, poput spomenutog atributa „Ljep“.¹⁵ Muslimani vjeruju da je uzvišeni Allah tvorac svega što postoji, što je objelodanjeno u ku'ranskom ajetu: *On je Allah, Tvorac, Onaj koji iz ničega stvara, Onaj koji svemu daje oblik, On ima najljepša imena* (Kur'an, 59: 24)¹⁵, te je tako za umjetnike „ljepota“ postala imperativ. Premda je božansko stvaranje predstavljalo nadahnuće, umjetnici su imali težak zadatak jer se nisu smjeli nadmetati s tim nadahnućem, budući da bi to impliciralo nadmetanje s Allahom, dž.š.

Svjesni da je Allah lijep i da se Njegova ljepota spušta na vidljivi svijet, umjetnici su također bili svjesni da je ta ista ljepota prisutna i u nevidljivom svijetu, odnosno u eshatološkoj realnosti, Džennetu. Upravo u opisima Dženneta, Raja, kao savršenog božanskog okruženja, islamska tradicija pronalazi uporišta za estetska načela. Jedno od ljepših opisa dženetskih prostranstava sadržano je u suri Milostivi (Er-Rahman):

... biće dva perivoja [...] puna stabala granatih [...]u kojima će biti dva izvora koja će teći [...] u njima će od svakog voća po dvije vrste biti [...] naslonjeni na posteljama čije će postave od kadife biti, a plodovi u oba perivoja nadohvat ruke će stajati [...]. Osim ta dva, biće još dva neznatnija perivoja [...] modrozeleni, [...] sa izvorima koji prskaju, u svakom, [...] u njima će biti voća i palmi i šipaka, [...] u njima će biti ljepotica naravi divnih, [...], hurija u šatorima skrivenih, [...], koje prije njih ni čovjek ni džinn nije dodirnuo, [...]. Oni će biti naslonjeni na uzglavlja zelena, prekrivena čilimima čarobnim i prekrasnim, [...] (Kur'an, 55, 46–76)¹⁶

Opisi dati u ovom i ajetima sličnog sadržaja poslužili su umjetnicima da na Zemlji preslikaju dženetsku stvarnost. Primjer za ovo jesu različiti vrtovi građeni kroz historiju, a među najljepšim nalaze se vrtovi u sklopu nasrijske palate Al-hambre u Španiji. Pored opisa dženetskih ljepota, Kur'an sadrži niz drugih asocijacija vezanih za ljepotu, pa bi se moglo govoriti „o prostranstvima i horizontima u kojima Kur'an raskriva ljepotu“.¹⁷

14 Zekijjuddin El-Munziri, *Muslimova zbirka hadisa: sažetak*, Muhamed Mrahorović et al. (prev.) (Sarajevo, El-Kalem, 2004), 33-34.

15 *Kur'an s prevodom*, Besim Korkut (prev.) (Medina: Kompleks Hadimu-l-Haremejni-š-Šerifejni-l-Melik Fahd za štampanje Mushafirifa, 1991), 548.

16 *Kur'an s prevodom*, 533-543.

17 Enes Karić, „Ljepota - Iz Enciklopedijskog leksikona Kur'ana“, u *Novi Muallim*, 50 (2012), 14.

Kada je riječ o islamu i njegovom utjecaju na umjetnost, nezaobilazno je dotaći se jednog važnoga pitanja, a riječ je o zabrani figuralnih predstava (*Bilderverbot*).¹⁸ Ukoliko se konsultuje islamski vjerezakon, Šerijat, koji se oslanja na Kur'an i Sunnet, onda je stav o figuralnoj umjetnosti jasan – ona je nepoželjna. Dakako, u Kur'anu se neće naći eksplicitna zabrana¹⁹ poput biblijske: „Ne gradi sebi lika rezana niti kakve slike od onoga što je gore na nebu, ili dolje na Zemlji, ili u vodi ispod Zemlje“ (Izlazak, 20:4)²⁰, ali su zato brojni kur'anski ajeti koji pokazuju negativan stav prema skulpturama predislamskih arapskih božanstava.²¹ Direktniji od Kur'ana jeste Sunnet, praksa Poslanika islama, koja izravno govori protiv slika s ljudskim i životinjskim predstavama, odnosno protiv umjetnika koji ih čine. Dobar primjer jesu riječi Poslanika: „Svaki će slikar u vatru.“²²

Premda islam nije blagonaklon prema figuralnoj umjetnosti, umjetnici su uspješno zaobilazili pravila, zbog čega je moguće govoriti o diskrepanciji između norme i prakse. Kako se ne bi pogrešno shvatilo, umjetnici se nisu oglašili o vjerska stajališta, nego su često stvarali na rubu dozvoljenoga. Kada se neblagonaklonost prema figuralnoj umjetnosti razmatra u historijskoj vizuri, postaju očigledni razlozi te netrpeljivosti. U okruženju u kojem je živio poslanik Muhamed figura – na umjetnost bila je personifikacija paganskih božanstava, svetih i mitskih ličnosti, protiv čega se islam kao monoteistička religija borio. Nakon detaljne analize Kur'ana i Sunneta, moglo bi se kazati da negativan stav nije usmjeren prema slici, nego prema idolopoklonstvu, koje je kao potencijal vrebalo u svakoj figuraciji

Izuzev nekoliko slučajeva, generacije prvih muslimana nisu bile ikonoklastične, to jest nisu bile sklone uništavanju predstava živih bića, nego su u većoj mjeri bile ikonofobične, *id est* izbjegavale su predstave živih bića. Ova dva termina, ikonoklazam i ikonofobija, određena su kompleksnim kulturološkim bremenom. Termin ikonoklazam kao historijski fenomen više je aplikativan za određene periode bizantske umjetnosti, dok ikonofobija kao estetska norma preciznije pojašnjava odnos prema figuraciji u islamskoj umjetnosti²³

18 Almir Ibrić, *Zabrana figurativne umjetnosti u islamu: uvodna filozofska analiza* (Sarajevo: Zalihica, 2007), 86-96.

19 Ibrić, *Zabrana figurativne umjetnosti u islamu*, 47.

20 *Biblija ili Sveto pismo Starog i Novog zavjeta*, Đura Daničić i Vuk Stefanović Karadžić (prev.) (Beograd, Glas mira, 2008), 70.

21 Lijep primjer jeste priča o poslaniku Ibrahimu iz Kur'ana Časnog: *Mi smo još prije Ibrahimu razboritost dali i dobro smo ga poznavali. Kad on ocu svome i narodu svome reče: „Kakvi su ovo kumiri kojima se i dan i noć klanjate?“, oni odgovoriše: „I naši preci su im se klanjali.“ „I vi ste, a i preci vaši su bili u očitoj zabludi“ - reče. „Govoriš li ti to ozbiljno ili se samo šališ?“ - upitaše oni. „Ne“ - reče – „Gospodar vaš je Gospodar nebesa i Zemlje, On je njih stvorio, i ja ću vam to dokazati. Tako mi Allaha, ja ću, čim se udaljite, vaše kumire udesiti!“ - I porazbija ih on u komade, osim onog najvećeg, da bi se njemu obratili* (Kur'an, 21:51-58), u *Kur'an s prevodom*, 326-327.

22 Zekijjudin el-Munziri, *Muslimova zbirka hadisa: izbor*, Šefik Kurdić (prev.) (Sarajevo: El-Kalem, 2004), 434.

23 Christian C. Sahner, „The First Iconoclasm in Islam: A New History of the Edict of Yazid II (AH 104/AD 723)“, *Der Islam*, 94:1 (2017), 51-52.

Umjetnost kao prostor za dijalog

Razumjeti umjetnost znači shvatiti sintaksu, semantiku i morfologiju umjetnosti, a kada se savlada forma, na korak smo do boljeg razumijevanja okruženja izvornog govornika, u ovom slučaju muslimana – umjetnička djela su platforma, dok je jezik umjetnosti kanal komunikacije. Na dijaloške potencijale umjetnosti referira se Seyyed Hossein Nasr, koji navodi:

Islamska je umjetnost u svojim brojnim formama od goleme važnosti za razumijevanje suštine islama, i središnji je put prenošenja njegove poruke suvremenom svijetu. [...] Danas više negoli ikada ranije, razumijevanje islamske umjetnosti je neizbježan ključ za poimanje samog islama. Oni koji imaju sluha za jezik umjetnosti [...] mogu mnogo naučiti iz te umjetnosti.²⁴

Složena sintaksa islamske umjetnosti razlučuje se kada se zaplovi njenim morima. Putovanje nije namijenjeno isključivo historičarima umjetnosti, čiji je životni poziv usredotočen na likovnu umjetnost, nego su srdačno pozvani svi dobronamjernici. Tako su prije deset godina istraživači Peter J. Lu s Univerziteta Harvard i Paul J. Steinhardt s Univerziteta Princeton napisali zajednički naučni rad posvećen islamskoj umjetnosti.²⁵ Spomenuti naučnici, koji se primarno bave teorijskom fizikom, pokazali su da su srednjovjekovni muslimanski umjetnici izvodili kompleksne dekorativne forme koristeći se geometrijskim metodama koje na Zapadu nisu bile shvaćene do druge polovine 20. stoljeća. Kako tvrde J. Lu i J. Steinhardt, muslimanski umjetnici su kombinacijama ukrašenih zvijezda i višegaonika otvorili mogućnost da kreiraju simetrične oblike koji su pet stotina godina izmicali formalnom matematičkom opisu.²⁶ Primjeri se nalaze na kupolama džamija, palata, kupatila, škola, odnosno na umjetničkim djelima i objektima Sjeverne Afrike, Male Azije, Centralne Azije, Dalekog Istoka, konkretnije na mauzoleju Hadže Abdullaha Ensarija u Heratu (Afganistan), mauzoleju Mama Hatum u Terdžanu (Turska), te mauzoleju Darb-i Imam u Isfahanu.

Multidisciplinarna istraživanja islamske umjetnosti doprinose razumijevanju islamske civilizacije, odnosno islama kao sveobuhvatnog pokretačkog goriva. O islamu i islamskoj civilizaciji može se dosta naučiti kada se shvati jezik islamske umjetnosti, a svako je srdačno pozvan na dijalog.

24 Seyyed Hossein Nasr, *Srce islama: tajne vrijednosti za čovječanstvo*, Enes Karić et al. (prev.) (Sarajevo, El-Kalem, 2002), 297.

25 Peter J. Lu, Paul J. Steinhardt, "Decagonal and Quasi-Crystalline Tilings in Medieval Islamic Architecture", *Science*, 315:5815 (2007), 1106-1110.

26 Peter J. Lu i Paul J. Steinhardt, "Decagonal and Quasi-Crystalline Tilings in Medieval Islamic Architecture", 1110.

Vrste umjetničkih formi

Predislamski Arapi nisu bili veliki ljubitelji pisane riječi, dok su s druge strane naročito cijenili govorništvo i pjesništvo. S pojavom islama dolazi do nevjerovatnog preokreta;²⁷ Arapi postaju zaljubljenici pera i umjetnosti lijepog pisanja – kaligrafije. Širenjem islama širili su se arapski jezik i pismo, te islamska kaligrafija, koja je postala najprepoznatljiviji vizualni iskaz islamske umjetnosti. Danas broji na desetine različitih vrsta pisama, a najzastupljeniji su *kufi*, *sulus*, *nesh*, *muhakkak*, *rejhani*, *tevki*, *rik'a*, *ta'lik*, *nesta'lik* i *šikaste*.²⁸

Kaligrafija se zasigurno može smatrati poddisciplinom u kojoj je islamska umjetnost pokazala svoju punu osobnost, ali ni drugi oblici umjetnosti ne zaostaju za njom. Remek-djela mozaika nastaju već u 7. stoljeću, za vrijeme vladavine Emevija, što dokazuje ogromna mozaička kompozicija iz Velike džamije u Damasku, koja je po završetku imala dimenzije preko 3 400 m².²⁹ Kako je riječ o džamiji, razumljivo je odsustvo ljudskih i animalnih likova, ali zato u emevijskoj palati Hirba el-mefdzar mozaik s prikazom napada lava na gazelu svjedoči da ikonoklazam u ranoj islamskoj umjetnosti nije prisutan.³⁰ Kompozicija lava i gazele iz Hirba el-mefdzara svrsatava se u najbolja mozaička ostvarenja u historiji umjetnosti. Iluminacija rukopisa sa figuralnim predstavama ili bez njih dosegla je naročitu perfekciju i ljepotu,³¹ a do nas su doprla imena velikih majstora koji su bili visoko cijenjeni i bogato nagrađivani. Teško je kazati koje je razdoblje najzaslužnije za nenadmašna iluminirana djela, ali se ipak vrhuncem punog procvata minijature može smatrati 15. i 16. stoljeće, kada su se uz tri različite muslimanske dinastije – Safavije, Osmanlije, Mogule – uzdigli izvanredni majstori. U safavijskoj Perziji u to vrijeme pojavljuje se minijaturist Behzad, koji se nalazio na mjestu upravitelja dvorske radionice minijaturista. Pozicija Behzada u historiji perzijske minijature neprikosnovena je; ovaj autor smatra se njenim najboljim minijaturistom, a bio je poznat i izvan granica Perzije. Ništa manje vrijedni pažnje nisu mlađi savremenici Behzada, osmanski minijaturist Nesuh Matrakçı i mogulski Dasvant.

Precizno ubiciranje kolijevke tepiha još uvijek se nagađa. Istraživači smatraju da se tehnika tkanja javila istovremeno na nekoliko različitih lokaliteta.³² Jedan

27 Martin Lings, *Splendours of Qur'an Calligraphy & Illumination* (Liechtenstein: Thesau us Islamicus Foundation; London: Thames & Hudson, 2005), 15.

28 Za pregled islamske kaligrafije konsultirati studiju Sheila S. Blair, *Islamic Calligraphy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006).

29 Robert Hillenbrand, „Reflections on the Mosaics of the Umayyad Mosque in Damascus“, u *Arabia, Greece and Byzantium: Cultural Contacts in Ancient and Medieval Times*, vol. 2, Abdulaziz Al-Helabi et al. (ur.) (Riyadh, King Saud University, 2012), 174.

30 Doris Behrens-Abouseif, „The Lion-Gazelle Mosaic at Khirbat al-Mafjar“, *Muqarnas*, 14 (1997), 11-18.

31 Richard Ettinghausen, „Islamic Art“, *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, 36:2 (Fall, 1978).

32 Walter Denny, *How to Read Islamic Carpets* (New York: Metropolitan Museum of Art, 2015), 55-56.

od njih jeste prostor zapadne Azije, koja je od davnina bila mjestom uzgoja ovaca, čija je vuna najzastupljeniji materijal u tkanju. Čini se da su iranski nomadi od davnina uspjeli na najbolji način iskoristiti vunu kao gradivni materijal, da bi s vremenom perzijski tepih postao sinonim za lijep i kvalitetan tepih. Premda je umjetnost tepiha postojala prije dolaska muslimana u Perziju, s islamom započinje pravi preporod. Pored Irana, ne smije se zaboraviti Anadolija, koja je također doprinijela razvoju ćilimarstva. Naročito su anadolski tepisi bili traženi u Evropi, što između ostalog potvrđuje činjenica da su nerijetko bili gosti na platnima evropskih slikara, poput slika Nijemca Hansa Holbeina Mlađeg, zbog čega se u literaturi prepoznaju kao holbein tepisi.³³ Neumjesno je estetske kvalitete umjetničkih djela cijiniti sumama koje se za njih nude na dražbama, ali je također nemoguće zažmiriti pred stvarnošću. Tako je prije nekoliko godina Jason Nazmijal, kolekcionar i prodavač starih tepiha, kupio perzijski tepih za 34 miliona dolara, što je do sada najveća suma izdvojena za jedan tepih.

U ovom kratkom osvrtu dodajmo još da su se umjetnici usavršili u obradi metala, stvarajući prekrasan nakit i oružje poput poznatih čeličnih sabli iz Damaska. Kratki pregled sigurno bi bio manjkav ako ne spomenemo visoke domete umjetnosti keramike, koji sežu u najraniji period islamske umjetnosti. Posude od keramike proizvedeno u islamskom svijetu bilo je posebno cijenjeno u Evropi. Nesumnjivo važno mjesto u razvoju keramike imao je grad Iznik u Turskoj, koji je postao simbol uspjeha osmanske keramike.³⁴

Grobni kompleks Tadž Mahal u Agri, palata Alhambra u Granadi, Velika džamija u Kordobi, jeruzalemska Kupola na stijeni, Plava džamija u Istanbulu – samo su neki od spomenika islamske arhitekture poznati širem krugu zainteresiranih, dok se na UNESCO-voj listi spomenika svjetske baštine nalazi na desetine objekata islamske arhitekture, arhitektonskih kompleksa, gradskih četvrti, odnosno čitavih gradova koji su ispoštovali visoke kriterije i bili prepoznati kao neponovljiva ostvarenja čovječanstva. U vremenu kada se islam i muslimani povezuju s destrukcijom, sigurno je da su objekti poput ovih odlični ambasadori prave slike muslimana i pokazatelji njihove ljubavi prema lijepom. Spomenici islamske umjetnosti i arhitekture nisu samo naslijeđe islama nego cijeloga svijeta, čime se nadilaze nacionalne, konfesionalne i kulturne razlike.

Savremena islamska umjetnost

Na početku studije *Historija islamske filozofije* njen autor Henry Corbin dotakao se nekoliko uvriježenih mišljenja o islamskoj filozofiji, poput česte upotrebe pogrešnog naziva „muslimanska“ ili „arapska filozofija“. Osim toga, skrenuo je

33 Denny, *How to Read Islamic Carpets*, 58.

34 Tim Stanley, „Iznik Ceramics between Asia and Europe, 1470s-1550s“, *Arts of Asia*, XLI:6 (2011), 123-132.

pažnju na to da je pristup islamskoj filozofiji anahron, jer se dugo smatralo da je smrću filozofa Ibn Rušda (1126–1198) ona doživjela kraj.³⁵ Kratka digresija u vezi s Corbenom, naročito opaska o pogrešnom datiranju, primjenljiva je na islamsku umjetnost jer je uvriježen stav da je ona stvar prošlosti, dok s druge strane sve ide u prilog tezi da se ona neprekidno razvija čitavih petnaest stoljeća.

Na pitanje da li postoji savremena islamska umjetnost? najbolji odgovor jeste *The Jameel Prize* – nagrada koja se dodjeljuje za djela savremene umjetnosti nadahnuta tradicionalnom islamskom umjetnošću, zanatstvom i dizajnom. Bitniji od natjecanja, koje zajedno organizuju fondacija Art Jameel i Muzej Victoria & Albert, jeste podstrek na promišljanje o islamskoj umjetnosti kroz nove medije i nove mogućnosti. The Jameel Prize je samo jedna od kulturnih manifestacija koje podstiču razvoj savremene islamske umjetnosti, čemu se po značaju može pridružiti *Sharjah Islamic Art Festival* u Ujedinjenim Arapskim Emiratima. Potreba za novim pristupom islamskoj vizualnoj kulturi nije prepoznata isključivo u zemaljama s muslimanskom većinom, nego ideju podržavaju svjetski muzeji poput British muzeja, koji je 2006. godine organizirao izložbu „Word into Art: artists of the modern Middle East“, s ciljem promoviranja savremenih umjetnika iz zemalja Bliskog Istoka. Njujorški Muzej moderne umjetnosti iste je godine bio mjestom izložbe sličnog sadržaja, naslovljene „Without Boundary: Seventeen Ways of Looking“, gdje su se bliskoistočni umjetnici predstavili djelima načinjenim u različitim medijima – slikom, skulpturom, videom, fotografijom i tekstilom. Dvije su glavne smjernice prema kojima se razvija savremena islamska umjetnost, a to je propitivanje novih vizualnih mogućnosti i društvena angažiranost. Najrecentniju izložbu koja je privukla pažnju otvorio je njujorški Muzej moderne umjetnosti, gdje su djela pionira moderne Picassa, Matissea, Picabia i Boccionia zamijenjena djelima Siaha Armajana, Marcosa Grigoriana, Tala Madania, Ibrahima el-Salahia, Shirana Shahbazia, Parviza Tanavolija, Charlesa Hosseina Zenderoudia i Zahe Hadid. Spomenuta izložba bila je u znaku protesta zbog odluke američkog predsjednika Donalda Trumpa o zabrani ulaska državljanima sedam zemalja s muslimanskom većinom u Sjedinjene Američke Države, pokazujući na taj način da su oni već ušli u Ameriku.

Najave većih promjena u tradicionalnim islamskim umjetnostima i arhitekturi osjetile su se u drugoj polovini 20. stoljeća, a moguće ih je prepoznati bilo gdje pa i u maloj zemlji kakva je Bosna i Hercegovina. Međunarodnom Aga Khanovom nagradom za arhitekturu 1983. godine nagrađena je Šerefudinova Bijela džamija u Visokom, sagrađena 1980. godine, iza koje stoji bosanskohercegovački arhitekt Zlatko Ugljen. Ono što je Ugljen inaugurirao i što je genijalno jeste to što je uspješno inkorporirao lokalnu arhitektonsku tradiciju u moderno tkivo Bijele džamije.³⁶ Rezultat neosporno podsjeća na katedralu Ronchamp, djelo slavnog Le Corbusiera.

35 Henry Corbin, *Historija islamske filozofije*, 1-2, Nerkez Smailagić i Tarik Haverić (prev.) (Sarajevo: Veselin Masleša, Svjetlost, 1987), 17.

36 Martin Frishman et al., *The Mosque: History, Architectural Development & Regional Diversity* (Cairo: The American University in Cairo Press, 2002), 245.

Proboji u novim medijima prisutni su i u kaligrafiji. Umjetnici odgajani u islamskoj klasičnoj kaligrafiji, poput Wissama Shawkata, nastoje pokazati sve mogućnosti ove umjetnosti, dok su slični vizualni eksperimenti prisutni u radovima Ahmeda Moustafe te Hassana Massoudya. Zanimljivo je dodati da je islamska kaligrafija poslužila i generacijama mlađih umjetnika, koji su se potpuno odmakli od papira i pera kao francusko-tunižanski umjetnik grafita eL Seed i francuski umjetnik light grafit Julien Bretton.

Slojevitost umjetničkog djela

Potencijali umjetničkog djela odnose se na to da saznajemo više o umjetničkim formama, dometima nauke, matematike, historiji trgovine, odnosno svemu onome što umjetnost i civilizaciju čini primamljivim i intrigantnim.³⁷ Na prvi pogled nije uočljivo da umjetničko djelo sažima mnoštvo informacija kao kakav centripetalni bubanj. Slojevitost umjetničkog djela može se demonstrirati na samo jednom primjeru, tugri sultana Sulejmana Zakonodavca iz 16. stoljeća.

Tugra je kaligrafski oblikovan znak osmanskih sultana koji sadrži ime vladara;³⁸ nalazi se na početku zvaničnih sultanskih dokumenata, a najstarija je datirana 1324. godine. Počevši od tada, tugre su s vremenom dobijale na kompleksnosti, da bi u konačnici postale prepoznatljive po dvjema ovalnim petljama i trima vertikalnim zastavama. Jedna od najljepših osmanskih tugri pripada sultanu Sulejmanu Zakonodavcu, a čuva se u Metropolitan muzeju u New Yorku.³⁹ Tugru nije pisao sultan, nego kaligraf koji je ime vladara ispisao u kompleksnoj formi, u teško čitljivom ali oku dopadljivom obliku. Dok je pisao, kaligraf se morao držati pravila tugre, kaligrafskih pravila i usto ne štedjeti maštu. U likovnom upotpunjavanju kaligrafu je pomagao iluminator, koji je slova tugre obogaćivao floralnim i amorfnim detaljima. Za ovaj poduhvat obojica su se pripremali godinama, jer se postati kaligrafom ili iluminatorom moglo tek nakon višegodišnjeg školovanja.

Veliki broj tugri ubraja se u remek-djela umjetnosti, ali se ne smije zaboraviti njihova utilitarna strana, jer su one bile potvrda vjerodostojnosti dokumenata. Zbog toga su tugre osmanskih sultana, pa i Sulejmana, teško čitljive i teško ih je bilo krivotvoriti. Ovdje je nužno dodati da je tugra u suštini proizvod razvijenog birokratskog sistema, koji su sultani vodili uspješno nekoliko stoljeća. Tu se otvara

37 O potencijalima kulture kao otvorenog prostora za dijalog lijepo je zapisala Wijdan Ali: „If we want to develop culturally we have to free ourselves of our fear of the other, of taking the challenge, of facing reality, of understanding our problems, of embracing change, of accepting differences like our ancestors did, without apologies or regrets“; vidi: Wijdan Ali, „Islamic Art as a Means of Cultural Exchange“, <http://www.muslimheritage.com/article/islamic-art-means-cultural-exchange>, pristupljeno 25.5.2017.

38 Blair, *Islamic Calligraphy*, 508-512.

39 The Metropolitan Museum of Art, AN: 38.149.1, <http://www.metmuseum.org/art/collection/search/449533>, pristupljeno 25.5.2017.

poglavlje o osmanskoj diplomatiji, koja je, uz razgranat aparat unutar Carstva, vodila živu korespondenciju i diplomatiju s drugim državama Evrope, Azije i Afrike. Otjelovljenje razrađene hijerarhije u diplomatskoj komunikaciji jeste tugra.

Osim političkih konotacija, tugra sultana Sulejmana Veličanstvenog oslikava prosperitet Osmanskog carstva na političkom, ekonomskom i kulturnom polju. Blještavilo monograma sultana zrcali period osmanske historije koji se naziva zlatnim razdobljem. Ovaj sultan bio je mecena brojnim djelima, a pod njegovim pokroviteljstvom podignuti su objekti koje je projektirao najslavniji arhitekt islamskoga svijeta Mimar Sinan.⁴⁰ U krugu dvora djelovala je posebna zajednica umjetnika (*ehl-i hiref*) dovođenih iz različitih dijelova Carstva, kao i izvan nje-ga. Najpoznatiji umjetnici iz Sulejmanovog vremena jesu slikari Šahkuli i Kara Memi, kovač mačeva Ahmed Tekelu, rezbar slonovače Gani te kaligraf Ahmed Karahisari. Vladarska porodica i krug ljudi oko sultana slijedili su njegov primjer te su bili mecene brojnim projektima na polju kulture i umjetnosti, a najviše su se istakli sultanova supruga Hurem, kćerka Mihrimah te zet i veliki vezir Rust-em-paša. Sulejmanova tugra i druga umjetnička djela najljepša su manifestacija veličanstvenih trenutaka islamske umjetnosti i civilizacije.

Zaključak

Islamsku umjetnost, bez obzira na naziv, treba promatrati kao likovni, a ne kao vjerski fenomen, jer ona nije direktni plod islama kao vjere, nego muslimana i islamske civilizacije. Sukladno tome, predmeti islamske umjetnosti nisu nužno sakralni, a oni koji jesu ne ubrajaju se u korpus islamske umjetnosti zbog svetosti, nego zbog likovnosti, jer je estetika osnovna determinanta za prepoznavanje umjetničkih djela i arhitektonskih ostvarenja kao objekata islamske umjetnosti. Boljim uvidom u islamski vjerovodstvo i umjetničku praksu zaključuje se da se u islamskoj umjetnosti može govoriti o bojazni od slike (ikonofobiji), a ne o zabrani slike (ikonoklazmu). Na početno formiranje ove umjetnosti najviše su utjecala zatečena likovna ostvarenja kasne antike, helenizma, sasanidske i bizantske likovne tradicije, a kasnije druge kulture i civilizacije. Ovim se ne spori uloga islama, koji je Kur'anom i Sunetom utjecao na likovnost, nego bi se moglo kazati da je islam kao učenje bio režiser i scenarista, dok glumci potječu iz različitih umjetničkih tradicija. Glavni faktori koje potencira „režiser islam“ jesu sklad, proporcija i simetrija. Islamska umjetnost nudi više od pojavnosti, jer kontekstualizira islamsku civilizaciju, filozofiju, historiju, ekonomiju, trgovinu u svoj njihovoj punini. Bitno je potcrtati da je islamska umjetnost živuća i nije fenomen minulih vremena, a svoje prisustvo dokazuje kako kroz tradicionalne, tako i kroz savremene likovne tendencije.

40 Gülrü Necipoglu, *The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire* (Reaktion Books, 2010).

On the Key Themes of Islamic Art as Seen by The History of Art

Abstract

This paper examines a number of very common themes in Islamic art and relates them to its nature, sources, principles, and artistic character. Particular attention is paid to the relationship between Islam and art and to determining the extent to which Islam as a faith has influenced Islamic art. As one can hardly pass over in silence the ban on representing persons, when dealing with Islamic art as a phenomenon, that too is discussed at the appropriate point in the paper. This paper involves no attempt to offer final answers, the author's hope being to initiate dialogue on themes affecting Islamic art. A satisfactory treatment of the topics of the subsections would require a series of dedicated studies.

Key words: Islam, Islamic art, History of Art

Odgojno-obrazovni prilozi u časopisu *Novi Behar* 1939–1945. godine

Edina Nikšić Rebihić

Sažetak

Novi Behar, list za pouku i zabavu, izlazio je od 1927. do 1945. godine. Kao porodični magazin, *Novi Behar* tretira odgojno-obrazovne teme, religijske, političke, društvene, zdravstvene, književne i mnoge opće životne teme koje su pomagale društvenom razvoju Bošnjaka. Autori su nastojali svojim tekstovima utjecati na razvoj bošnjačke svijesti o pismenosti, školstvu, kulturnim, političkim ali i religijskim dešavanjima. Uredništvo je ostavljalo prostora za izražavanje kako bošnjačkoj inteligenciji, tako i mladim istraživačima i književnicima. Ovaj rad donosi analizu članaka u listu *Novi Behar* u periodu 1939–1945. godine, koji tretiraju odgojno-obrazovne teme.

Ključne riječi: Novi Behar, odgoj, obrazovanje, Bošnjaci

Uvod

Odgojno-obrazovno djelovanje unutar jednog društva ostvaruje se i kroz proces socijalizacije i prihvatanja društvenih vrijednosti, normi i ponašanja. Pored direktnog odgoja i obrazovanja čovjeka postojani su i odgojni procesi koji nisu uvijek u direktnom odnosu čovjeka prema čovjeku, nego u tom procesu mogu posredovati i neki mediji (časopisi, publikacije itd.). U ovom radu obratit ćemo pažnju na medijatorsku ulogu časopisa u oblikovanju svijesti pojedinca i kolektiva te koliko časopis i časopisna politika imaju snažnu ulogu u afirmaciji određenih odgojno-obrazovnih vrijednosti. Uz sve ovo, posebnu pažnju usmjerit ćemo na oblike odgoja i obrazovanja koji se afirmiraju u određenom časopisu. Stoga, cilj ovoga rada jeste na jedan način opisati i sistematizirati pedagoške teme zastupljene u

jednom od nacionalnih časopisa. Predmet našeg interesovanja upravo je proizašao iz potrebe da se napravi uvid u tekstove o odgoju i obrazovanju koji do sada nisu dobili adekvatan tretman unutar pedagoške historiografije.

Šarenilo u nacionalnom, vjerskom, socijalnom i političkom pogledu koje je u Bosni i Hercegovini vladalo prije Drugog svjetskog rata potaklo je nacionalna kulturna društva da svoju ideologiju šire kroz odgojno-obrazovne, kulturne, religijske, političke i druge tekstove u svojim glasilima. Časopisi koji su izlazili u tom periodu odraz su socijalnih previranja u svim aspektima života.

Kako bismo ostvarili cilj ovoga rada, primijenit ćemo historijsku metodu i metodu analize sadržaja, tj. priloga u časopisima. Naš istraživački korpus upravo je arhivska građa časopisa *Novi Behar* u periodu od 1939. do 1945. godine, tj. neposredno prije i tokom Drugog svjetskog rata. To je period početka i završetka režima Nezavisne države Hrvatske. Taj period bio je prekretnica u političkom, kulturnom, ali i obrazovnom segmentu bosanskohercegovačkog i bošnjačkog stanovništva. Također, jedan od razloga ovakvog odabira jeste i to što su narodu u ovome periodu časopisi nacionalnih izdanja bili bliži, razumljiviji i prihvatljiviji nego državni. Časopisi su pokazatelji raznolike duhovne tvorbe u kulturi, običajima, moralu, nauci, ideologiji itd. Analizom primarnih izvora postiže se uvid u konkretna socijalna previranja, koja su direktno determinirala obrazovnu politiku, kao i svijest pojedinca i društva o odgojno-obrazovnoj jezgri društva.

Autentični odgoj, te sociološki aspekti odgoja i obrazovanja imaju značajno mjesto u ovom radu, s obzirom na činjenicu da je društvo u Bosni i Hercegovini u razdoblju 1939–1945. godine prolazilo kroz teške društvene, ideološke i političke oblike života. Stoga su časopisi često propagirali i odgojne vrijednosti koje nisu proizašle iz bića tog naroda, nego su usvojene i često neprirodno i prisilno imputirane kao nova odgojna vrijednost. Autori su prije svega predstavili kako su proticali procesi odgojnog djelovanja u školama i porodici, te pojedina odgojno-obrazovna djelovanja u prošlosti, ali i aktuelne pedagoške ideje i odgojne vrijednosti u spomenutom periodu.

Pratit ćemo i kulturnu i društvenu svijest o odgoju i obrazovanju, koje se vrste tema o odgoju i obrazovanju javljaju, te na koje su načine one predstavljene bosanskohercegovačkom čovjeku: kroz priče, anegdote, poučne priče itd. – priče koje su napisane i priče koje su sačuvane kao narodno predanje. Tu ćemo pronaći teme o odgoju iz vjerskog, obrazovnog i umjetničkog ugla, ali ćemo isto tako vidjeti kako se kroz različite časopise propagirala određena vjersko-nacionalna svijest o odgojnim vrijednostima koje su izrasle na pričama o vjerskim, nacionalnim uzorima itd. Pored toga, uočava se koliko se prožimaju ili pak razlikuju odgojne metode iz različitih sfera života – javne i privatne. S druge strane, posebna pažnja bit će usmjerena i na komponente odgojno-obrazovnog rada: društvenu aktivnost, intelektualno-kreativni odgoj, radni odgoj, društveno-koristan rad, estetski odgoj itd.

Kroz spomenute segmente časopisne politike primjećuje se kako su se odgojni procesi preobražavali iz broja u broj časopisa *Novi Behar*, te kako su kroz različite oblike znanja prenosili odgojni, ali i obrazovni zadatak vremena.

Cilj nam je ukazati na one segmente iz časopisa koji govore o vjersko-nacio-

nalnoj svijesti o odgojnim vrijednostima koje su izrasle na člancima i obavijestima tog perioda, te koliko časopis i njegova politika imaju snažnu ulogu u afirmaciji određenih odgojno-obrazovnih vrijednosti. U radu je predstavljen i kratak historijat časopisa *Novi Behar*, a posebna pažnja posvećena je periodu od 1939. do 1945. godine. Analizirani su svi tekstovi koji direktno govore o odgojno-obrazovnim temama. Tekstove o odgoju najčešće su pisali poznati i cijenjeni pedagozi Hamdija Mulić i Enver Pozderović, o školstvu su najviše pisali Ahmed Omerhodžić, Husejin Dubravić Đogo, Abdulah Bukvica i drugi. Na kraju rada izdvojene su neke, po našem mišljenju važne, kulturno-društvene teme.

O listu za pouku i zabavu – *Novi Behar*

Novi Behar, list za pouku i zabavu, izlazio je u Sarajevu od 1. maja 1927. do 15. marta 1945. godine. Pokretači časopisa bili su poznati muslimanski intelektualci i književnici, među kojima se ističu Safvet-beg Bašagić, Edhem Mulabdić, Husejin Dubravić Đogo, Mehmed Džemaluddin Čaušević (reisul-ulema), Abdulah Ajni Bušatlić, Abdurahman Adil Čokić i drugi.

Novi Behar je u koncepciji slijedio tradiciju veoma popularnog lista *Behar*, koji je izlazio u Sarajevu od 1. maja 1900. do 1. februara 1911. godine. Nakon prestanka izlaza *Behara*, u muslimanskoj porodici, kojoj je list i bio namijenjen, osjetila se praznina i potreba za sličnim književnim časopisom pa je pojavom *Novog Behara* taj nedostatak uspješno nadoknađen. Cilj pokretanja *Novog Behara* bio je književno-kulturni, prosvjetni i društveni razvoj muslimanskog naroda u Bosni i Hercegovini.¹

Edhem Mulabdić² 1944. godine piše kako je pojava ovog lista bila prava senzacija u islamskoj zajednici. Hiljadu primjeraka, štampanih svakih 15 dana, bili su veoma čitani, što je ohrabralo njihove pokretače da okupljaju mladež i starije saradnike kako bi pisali tekstove za nove brojeve. Mulabdić također opisuje *Novi Behar* kao zabavno-poučni, kao pravi porodični književni list, popularan u narodu i za narod, te „njegovu svrhu da okuplja oko sebe ne samo čitatelje nego i radnike, mlade naše snage koji se osjećaju pozvanim da prenesu što je vrijedno iz narodnog blaga u knjigu, ili osjećaju sposobnost da sami napišu što je vrijedno da i drugi pročitaju“.

Kroz časopise se nastojalo pisati o odgojno-obrazovnim i kulturnim sadržajima koji će omogućavati informiranje čitatelja o važnim temama iz nauke i svijeta. O važnosti časopisa za razvoj svijesti Bošnjaka te o razvoju pismenosti i školstva govori Hamdija Mulić u tekstu „Muslimanski prosvjetni pokret“.

Prvi su javno naglašavali potrebu pismenosti među nama muslimanima list „Bošnjak“ i kalendar „Mearifet“. Tek oko 1900. god. osnutkom muslimanskog kulturnog društva „Gajret“, te lista „Behar“, jače se naglašavala prijevka potreba pismenosti i uopće školovanja omladine.³

1 Azra Kantardžić, *Bibliografija Novog Behara* (Sarajevo: GHB, 2007).

2 Edhem Mulabdić, „Novi Behar“, *Novi Behar*, 16:1 (1944), 1.

3 Hamdija Mulić, „Muslimanski prosvjetni pokret“, *Novi Behar*, 13:7-10 (1940), 84–86.

Uredništvo je često navodilo svoje nakane i pozivalo građane da čitaju časopis *Novi Behar*, koji, kako kažu, nije bio samo časopis za obrazovane slojeve društva nego je svojim zabavnim i poučnim štivom bio namijenjen i za šire društvene slojeve. Također, uredništvo je pozivalo i mlade intelektualce da učestvuju u stvaranju časopisa.

Mi i opet pozivamo sve, pa i najmlađe naše učene ljude, da se priključe NOVOM BEHARU i da u njemu surađujući rade na dobro svog naroda i svoje zajednice. U našem časopisu svako ima mjesta i mi smo ne žaleći truda i posla nastojali, da mladim talentima prokrcimo put u široku javnost, što nam je u mnogo slučajeva uspjelo, polazit će nam zasigurno za rukom i ubuduće.⁴

Novi Behar je bio časopis u kojem su mnogi bošnjački intelektualci, ali i drugi učeni ljudi pisali kritike i analize društvenih pojava. Kroz časopis se prožimao veliki opus tema, kako vjerskih, tako i svjetovnih. Neke od religijskih tema bile su: mišljenje islamskih učenjaka o društvenim pojavama, pitanja rada, higijene, omladine u islamu, tumačenje ajeta i hadisa, misticizam u religiji, vjerski obredi itd; od političkih: unutarnje prilike u državi, vanjska politika, povijesni tekstovi koji su se ticali politike, problemi socijalnih prilika itd; od književnih: pjesme, priče, dosjetke, eseji, dijelovi romana, u nastavcima prevedeni dijelovi romana, pripovijetke itd; od odgojno-obrazovnih: odgojne teme iz života, braka, porodice i škole, religijski odgoj, vrijednosti i vrednote, etika, moral i znanje, suzbijanje nepismenosti, vrijednosti odrastanja, problemi sazrijevanja omladine, rad mekteba, poučni tekstovi za najmlađe, rad prosvjetnih društava; kulturno-prosvjetnih: praćenje rada i obilježavanja godišnjica rada muzeja, biblioteka, prosvjetnih udruženja itd. Također, praćena su izdavanja novih knjiga uz kratke opuse o autoru i djelu, praćene su smrti važnih književnika, političara, činkovnika, saradnika *Novog Behara* itd.

Odgojno-obrazovne teme

Pedagog i prosvjetitelj Hamdija Mulić,⁵ za *Novi Behar* napisao je mnoge članake koji su se odnosili na školske prilike od perioda osmanske vladavine do 1944. godine u Bosni. Pišući o starim i novim mektebima (nižim vjerskim školama),⁶ Mulić izdvaja mektebe u turskom dobu, te mektebe nakon 1878. godine. Školstvo je dugo

4 Uredništvo, *Novi Behar*, 14:1 (1942), 1.

5 Hamdija Mulić rođen je 1881. godine u Konjicu, gdje je završio osnovnu školu. Gimnaziju i učiteljsku školu završio je u Sarajevu. Radio je kao učitelj u mnogim mjestima, a najduže u Sarajevu od 1913. godine. Predavao je pedagošku grupu predmeta u Gazi Husrev-begovoj medresi, a i u ženskoj medresi od njenog osnivanja. Svoj radni vijek upotrpunjavao je je i kao književnik. Mulić je bio prosvjetitelj i reformator, pisao je tekstove za mnoge časopise. Umro je 8. januara 1944. godine. (Informaciju o njegovoj smrti podijelio je *Novi Behar* 1944. godine, broj 2, str. 31.)

6 Hamdija Mulić, "Stari i novi mektebi", *Novi Behar*, 12:7-14 (1939), 95-100.

bilo usko vezano uz vjerske institucije. Bošnjačko stanovništvo svoje školovanje povjeravalo je muallimima (vjeroučiteljima), a džamije i vakufi krostili su se kao mjesta realizacije mektepske nastave. Mektebi za mlađu djecu nazivani su sibjan-mektebima. Postojale su tri vrste mekteba. Prvi su *sibjan-mektebi*, koje su izdržavali samostalni vakifi, a hodža / muallim koji je radio u tom mektebu imao je stalnu platu. Kako svaka kasaba nije imala svoje mektebe i vakife a osjećala se potreba za opismenjavanjem i učenjem o vjeri, narod je podizao svoje – *narodne mektebe*. Hodže uposlene u tim mektebima plaćao je narod, sve dok nisu osnovani „mearif-sanduci“.⁷ Mulić spominje i postojanje treće vrste mekteba, tj. *sejjar-hodža* (putujućih hodža), koji su putovali po selima i kasabama i podučavali vjeri djecu i mladež.⁸ O nastavi u starijim mektebima sačuvano je malo, a Mulić navodi da se najviše zna iz narodnih predaja. U mektebima se usvajalo arapsko pismo, a za tu svrhu napisane su početnice ili sufare. Muallimi su prilikom usvajanja novog gradiva koristili mnemotehnička sredstva kako bi olakšali svojim učenicima da brže i zabavnije usvajaju gradivo. Tako bi pri učenju slova opisivali svako slovo kako izgleda: „*Elif* kao prut, *be* kao kao tepsija i na leđima mu jedna tačka.“⁹

U obrazovnom sistemu bošnjačkog stanovništva posebnu važnost imaju i prve svjetovne škole *ruždije* (niže srednje škole). Pored ovih vrsta škola, u vrijeme osmanske vladavine postojale su *idadije* – vojničke škole, *sabah-mekteb* – škola za činovnike u administraciji, zatim *dar el-muallimin* – učiteljska škola, *islahana* – prva zanatska škola, te veliki broj medresa.¹⁰ Dolaskom na vlast austrougarske uprave desile su se mnoge promjene u društvu. Tako je i reforma školstva došla 12 godina nakon okupacije, kada je otvoreno novih 90 mekteba, a u njima počele predavati obrazovani muallimi (učitelji vjere). Važno je spomenuti da je s dolaskom reformatora reisul-uleme Džemaludina Čauševića ostvaren znatan napredak u širenju pismenosti u Bosni i Hercegovini.

Mulić smatra važnom ulogu mekteba u odgoju i obrazovanju Bošnjaka. U svom tekstu „Mekteb u našim običajima, nastoji izdvojiti odgojne komponente nastavnog sadržaja u mektebima, ali i običajima kod Bošnjaka. S dolaskom Osmanlija na ovo podneblje počelo je otvaranje mekteba uz novoizgrađene džamije i u gradovima i u selima. Okupatori su smatrali važnim da pri svakom vjerskom objektu izgrade mekteb kao vrstu nastavnog zavoda. Nastojali su otvoriti i veliki broj medresa, posebno u većim gradovima, a kasnije i ruždija. Veliki broj muslimanske djece pohađao je mektebe, pa su tako nastali i običaji kod bošnjačkog naroda koji se vežu za mekteb. Mektepska nastava počinjala je ujesen. Djeca su se mogla upisati u mekteb s navršenih šest godina, što je bio veliki događaj za

7 Mearif-sanduci – ustanove zadužene za izdržavanje mekteba. Više o tome vidjeti u *Gajretu* 1939. godine.

8 Pogledati više u: Ismet Kasumović, *Školstvo i obrazovanje u bosanskom ejaletu za vrijeme osmanske uprave* (Mostar: Islamski kulturni centar, 1999).

9 O mnemotehnikama u mektebima pogledati u: H. Alić, „Starijski mekteb“, *Osvit*, 42 (1942).

10 Pogledati više u: Ismet Kasumović, *Školstvo i obrazovanje u bosanskom ejaletu za vrijeme osmanske uprave*.

porodicu. Majka najprije kupi ili sašije novu odjeću, kupi početnicu (stambolska sufara) i torbicu za početnicu, zatim fesić, te na fesiću pozlaćeni dukat s natpisom „mašallah – što Bog hoće“, a pred polazak u mekteb majka uči djetetu hair-dovu. Ovim detaljima pridavala se velika pažnja, jer se to smatralo velikim korakom i za dijete i za obitelji. Posebno interesantan običaj veže se za ishranu u prvim danima mektepske nastave: dijete jede groždice prvih 40 dana, prvi dan jednu, svakog narednog dana jednu više. Nakon što je pobrojao ove običaje, Mulić zaključuje:

Sve su ovo odgojni momenti, vrijedni pažnje, jer u sebi nose i nama saznanje, da je u našem narodu uvijek bio ideal: ljubav za kućni prag, porod, vjeru i nauku. To je dragocjeni amanet koji treba da čuvamo.¹¹

Uređenje mekteba bilo je različito od mjesta do mjesta. U starijim mektebima nije bilo klupa, a nastava se izvodila tako što je hodža sjedio u krugu s djecom na podu.¹² Autor napominje da su u mektebima na selu djeca najčešće učila sav nastavni sadržaj napamet. U ovoj odgojno-obrazovnoj instituciji nije bilo razreda po godinama i „pređenom gradivu“, nego su svi bili zajedno u jednom terminu – svi uzrasti, i djevojčice i dječaci. Ovakva organizacija nastave podsjeća na Dalton-plan. Nastavni oblik u mektebima bio je individualizirani pristup u učenju sufare i Kur'ana. Polaznici su bili na različitom stepenu po pređenoj lekciji (dersu), iako su svi zajedno pratili jedni druge dok bi vjeroučitelj ispitivao. Nastavni sadržaj koji se odnosio na edeb (lijepo ponašanje) i vjerski obred realiziran je kroz frontalni oblik rada. U novijim mektebima mijenjao se i enterijer, sobe su bile svjetlije i prostranije, s novim klupama, a nastava je bila organizirana po razredima, te je za svaki razred gradivo bilo predviđeno nastavnim planom i programom koji je trebalo realizirati i usvojiti u toku jedne školske godine. U mekteb se išlo svakim danom osim petka, a četvrtkom je bila *mazija*, odnosno ponavljanje prethodno pređenog gradiva u toku sedmice. Mektepska nastava mnogo se cijenila i uvažavala u narodu, i roditelji bi bili ponosni na uspjeh djece postignut u mektebu. Mekteb se poštovao i zbog znanja (iluma), ali i radi vjerske poduke koju su djeca željno primala. Upravo zbog toga kod bošnjačkog naroda javio se veliki otpor prema svjetovnim školama i ukidanju mekteba kao osnovnog oblika školstva. Tome nije bio uzrok negativan stav prema nauci, već uvođenje novog oblika školovanja od strane okupatora, posebno jer su ti okupatori bili druge vjere. U narodu se javljao strah da se u tim školama može učiti nešto protiv muslimanskih vjerovanja i običaja.¹³

11 Hamdija Mulić, „Mekteb u našim narodnim običajima“, *Novi Behar*, 13:13-18 (1939), 174–182.

12 Novije pedagoške tendencije jesu organizacija prostora u toku nastave na način da učenici sjede u krugu u svojim klupama kako bi bili licem okrenuti jedni prema drugima.

13 Pojavu ove vrste opisuju Husejn Dubravić Đogo Podhumski i Nada Kisić-Kolanović, „Žalosno stanje bosansko-hercegovačkih Muslimana na prosvjetnom polju“, *Novi Behar*, 12:15–19 (1939), 169–173. (Podhumski je pseudonim koji je koristio Husein Dubravić Đogo. Pseudonim je razriješen uvidom u: Azra Kantardžić, *Bibliografija Novog Behara* (Sarajevo: GHB, 2007).

Nada Kisić Kolanović, *Hrvatski nacionalizam i Muslimani*, (Zagreb: Školska knjiga, 2008).

Mulić piše da se o prosvjeđivanju djece i omladine, posebno seoske, vodila velika briga. Ipak je taj sloj društva bio veoma bitan za napredak društvene zajednice, a pored svih napora stanje pismenosti stagniralo je. U želji za motiviranjem omladine za nastavak školovanja Mulić napominje da će mladež, ukoliko ne nastavi osnovno školovanje, zaboraviti naučeno, pa će svakim danom biti bliža neznanju, kao da nikada nije ni išla u školu. Mulić savjetuje dalje školovanje, te da omladina nastavi čitati knjige. Pokušava osvijestiti potrebu za cjeloživotnim učenjem i obnavljanjem naučenog gradiva kako ne bi došlo do opadanja znanja:

U nas je još uvijek veliki broj nepismenih. To nas jednako u brigu baca. Grose nepismenosti baš je u selu. Zato se sad nastoji da se naročito po selima održavaju analfabetski tečajevi. I dok nas, na primjer, silno veseli kad čujemo da se negdje održao analfabetski tečaj sa uspjehom dotle odmah mislimo, hoće li i ovi pismenjaci zaboraviti pismenost, ako im ranije ne dadnemo priliku i upute se da se preko knjige dalje sami prosvjeđuju.¹⁴

Mulić nastavlja pisati o pismenosti Bošnjaka u tekstu „Muslimanski prosvjetni pokret“, gdje daje hronološki razvoj pismenosti u BiH nakon austrougarske okupacije. Godine 1878. godine okupator zatiče mnogo nepismenog stanovništva. Mulić opisuje stanje pismenosti u Bosni i Hercegovini na sljedeći način:

Pismenih ljudi bilo je malo. I to što je bilo pismenosti uopće, bilo je šaroliko. Pokoji musliman znao je čitati i pisati arapskim harfovima na turskom jeziku, rijetko koji pisao je arebicom (arapskim pismom na našem jeziku), te pokoje čeljade u begovskim porodicama bosančicom. Latinicu su tada poznavali samo rimokatolički sveštenici (franjevci), a ćirilicu neki pravoslavni popovi, te oni rijetki ljudi iz naroda, koji su naučili od sveštenika. Uz neke rimokatoličke samostane postojale su osnovne škole, kao i rijetke autonomne srpske škole. Zato konzervativni muslimani nisu rado primali latinicu i ćirilicu, kojom pišu naši sugrađani kršćani.¹⁵

Mulić smatra da se tek poslije Prvog svjetskog rata budi stvarna svijest o potrebi škole i prosvjete, tek tada i narod traži da se otvaraju osnovne škole po selima. Navodi kako je 1925. godine bošnjačkih srednjoškolaca bilo samo par stotina, dok je 1940. godine srednju školu pohađalo na hiljade bošnjačkih učenika. Izmjene pri zaposlenju, gdje se nije mogao ostvariti radni odnos ni u jednoj službi ako se nema barem osnovna škola, djelovale su na razvoj opismenjavanja stanovništva. Nadalje, Vojno ministarstvo također je zahtijevalo opismenjavanje kroz analfabetske tečajeve koji su bili obligatorni za sve vojnike u kasarni.

Zatim, bošnjačka društva, udruženja i časopisi također su proklamirali i borili se za otvaranje i pokretanje analfabetskih tečajeva. Također, po uzoru na *kiraethane* (čitaonice), kojih je na početku bilo samo par u većim gradovima, počele su se otvarati nove. Nove *kiraethane* bile su dostupne i drugim građanima, a ne

14 Hamdija Mulić, „Prosvjeđivanje seoske omladine po svršetku osnovne škole“, *Novi Behar*, 13:1–5 (1939), str. 15–18.

15 Hamdija Mulić, „Muslimanski prosvjetni pokret“, *Novi Behar*, 13:7–10 (1939), 84–85.

samo bošnjačkoj intelektualnoj eliti. Uz čitaonice, počele su se otvarati i biblioteke, gdje su se održavala predavanja. Mulić izdvaja događaj koji je trebao biti od presudne važnosti za muslimansko prosvjećivanje „Kongres muslimana intelektualaca“, održan 1928. godine, prilikom proslave 25 godina rada društva „Gajret“. Na drugoj strani, zaključci Kongresa nikada nisu realizirani upravo zbog nedostatka novca i volje vladajućih. Međutim, ne može se reći da Vakufska direkcija svojom prosvjetnom akcijom nije doprinijela suzbijanju nepismenosti. Nadali su se većim rezultatima, ali je to do tada bio najveći doprinos opismenjavanju bošnjačkog naroda. Mulić o tome navodi:

Ef. Fehim Spaho zaključio je da se nastojanjem Ulema medžlisa i Saborskog odbora sa Vakufskom direkcijom organizira akcija na suzbijanju nepismenosti, da analfabetske tečajeve vode naši muallimi i da se u tu svrhu izradi početnica koja će biti podešena najpogodnije za naš svijet. Da se ovakva opsežna akcija čestito izvoditi treba: dobra organizacija, stručni nastavnici, dobrovoljno honorisanje nastavnika, stručni nadzor i upute, te kooperacija svih naših vjerskih vlasti, Vakufske direkcije i kulturnih društava.¹⁶

Mulić 1944. godine u broju 7 *Novog Behara*, objavljenog povodom smrti Fehima ef. Spahe, piše tekst o njegovom radu na suzbijanju nepismenosti.¹⁷ Aktivnosti za suzbijanje nepismenosti pokrenuo je Fehim ef. Spaho 1937. godine, koji je tada bio predsjednik Vakufsko-mearifskog saborskog odbora u Vakufskom ravnateljstvu u Sarajevu. On je predložio i organizirao radni odbor od prosvjetnih radnika, koji su imali zadatak da napišu početnicu za bošnjački narod, što je i bilo ostvareno već 1938. godine. Njegova zamisao bila je da svi mjesni odbori uz pomoć imama organiziraju mjesečne skupove, da nađu vodiče tečajeva i utvrde raspored rada. Međutim, stvari nisu bile onakve kako ih je zamislio ef. Spaho; pojedini okruzi nisu se odazvali na pozive, te je zabranjeno od strane Ministarstva obrazovanja da te tečajeve provode prosvjetni radnici. Ubrzo nakon toga, od aprila 1941. godine, na snagu stupa i zabrana štampanja početnice (kao razlog Mulić navodi to što početnica nije bila srpski orijentirana).

O znanstvenom radu Fehim efendije Spahe piše i dr. Ćiro Truhelka. On je bio jedan od rijetkih koji je turski jezik znao tako dobro da ga je mogao prevoditi u skladu s duhom našeg jezika. Spaho je pomogao Truhelki u kreiranju materijala turskih tekstova izdajući „turske spomenike koji su se odnosili na odsjek bosanske povijesti“. Zatim se njihova saradnja nastavila na Gazi Husrev-begovoj vakufnami, gdje je pomogao Truhelki pri pisanju monografije o Gazi Husrev-begu.¹⁸

O mektebima nadalje piše Abdulah Bukvica.¹⁹ On u svom članku piše o pojavi novih mekteba *mektebi-ibtidaije*, koje karakteriziraju velike osvijetljene

16 Mulić, „Muslimanski prosvjetni pokret“, str. 84–85.

17 Hamdija Mulić, „Rad Fehim ef. Spahe na suzbijanju nepismenosti“, *Novi Behar*, 16:4 (1944), str. 58.

18 Ćiro Truhelka, „Znanstveni rad Fehim ef. Spahe“, *Novi Behar*, 16:4 (1944), str. 51–52.

19 Abdulah Bukvica, „Prosvjetne i socijalne prilike muslimanskog sela u Bosni i Hercegovini“, *Novi Behar*, 12:15–19 (1939), str. 189–193.

prostorije, s klupama i modernim nastavnim sredstvima. U ovim mektebima predaju muallimi koji su završili Dar el-muallimin ili reformiranu medresu, koji, po njegovom mišljenju, imaju pedagoško predznanje, te razvijenu svijest o prosvjećivanju. Muške i ženske medrese „odgajaju“ znatan broj muallima i vjeroučitelja, koji će modernom „pedagoškom spremom“ znati odgajati omladinu vjeri i dobrom ponašanju (ahlaku). Mulić izdvaja muallima Muhameda Seida Serdarevića, koji je i osnovao časopis *Muallim*, te kritizira tadašnju vlast što ga nije postavila za inspektora vjerske nastave, jer je u njemu prepoznao nekoga ko je ovladao pedagoškom naukom i imao senzibilitet prema obrazovanju i prosvjeti.

Na važnost djelovanja imama, hodža i muallima skreće pažnju i Bukvica.²⁰ On navodi da je uzrok zaostalosti, konzervativnosti i nepismenosti bošnjačkih seljaka odsustvo prosvjećivanja muslimanskih službenika. Također ističe kako je drugačija situacija sa srpskim i hrvatskim vjerskim službenicima, koji su predaniji u svom radu. Spomenutim tekstovima Bukvica je namjeravao da probudi svijest vladajućih ograna da podrže seoske službenike, ali i svih onih koji su preuzeli uloge i odgovornost prosvjećivanja ne samo djece nego kompletnog seoskog stanovništva.

Ahmed Omerhodžić najotvorenije govori o problemu školstva u BiH, o nedostacima politike obrazovanja, o nemaru vladajuće strukture, ali i o nedostacima pozitivog stava bošnjačkog stanovništva prema školstvu. Autor piše tekst o problemu građanskih škola, o postanku i organizaciji građanskih škola u prošlosti i sadašnjosti, o potrebi reforme građanskih škola, te uslova za otvaranje novih građanskih škola.²¹

Omerhodžić pravi kompilaciju mišljenja drugih autora koji su pisali o građanskim školama i kritički pristupa nastavnom planu i programu, ali i uređenju građanskih škola, učila i materijalnih sredstava. On zamjećuje brojne nedostatke građanskih škola, ali i dalje prepoznaje potrebu za postojanjem takvih vrsta škola, naravno uz djelimično revidiranje spomenutih „nedostataka“. On problematizira prelazak učenika iz građanskih škola u stručne škole i u gimnazije, ali i organizaciju građanskih škola. Kao najveću zamjerku izdvaja nizak spoznajni nivo učenika koji završe građanske škole, te da se malo njih nakon završene građanske škole upiše u zanatske škole, trgovinske, tehničke, poljoprivredne, gimnazije itd. Omerhodžić jasno podržava mobilnost učenika iz građanskih škola u neke druge škole, te kritizira autore koji pišu o bojazni za tzv. hiperprodukciju inteligencije. Smatralo se da se, ako bi većina učenika završavala gimnazije, neće imati ko baviti zanatskim, privrednim i zemljoradničkim poslovima. Međutim, zabranom prelaska iz građanskih škola u gimnazije ili neke druge srednje škole onemogućavala se mobilnost učenicima koji u svojim mjestima nisu imali priliku birati drugu osim građanske škole, što jasno zapaža Omerhodžić. On ističe da obrazovni sistem mora zadovoljavati potrebe svih učenika i dati im jednake prilike da se pokažu i usmjeravaju svoje školovanje

20 Bukvica, „Prosvjetne i socijalne prilike muslimanskog sela u Bosni i Hercegovini“, str. 189–193.

21 Ahmed Omerhodžić, „Problem građanskih škola kod nas“, *Novi Behar*, 12:24 (1939), str. 299–304.

na ono polje za koje su zainteresirani. Dakako, bilo je gradova i sela koji nisu imali niti jedan niti drugi oblik srednjih škola. U ovom članku izdvaja Omerhodžić šta je sve potrebno za osnivanje nove građanske škole u jednom mjestu.

On također izdvaja problem koji se očituje u „prekidu“ školovanja,²² te piše o potrebi uvođenja osmogodišnjeg školovanja. Naime, školovanje je za učenike trajalo od 7. do 11. godine, a pauza je bila do 14, kada su se mogli upisati na zanat ili stručnu školu. Omerhodžić pokušava naći način da se premoste te tri godine, jer, kako navodi, djeca nisu dovoljno „samosvjesna prosvjete“ da bi se samostalno nastavila obrazovati. Predlagao je osmogodišnju školu koja bi bila podijeljena na dva tečaja, niži i viši, gdje bi se u prvom dijelu školstva učilo više teorijski, a u drugom dijelu praktično osnaživali poljoprivredu, domaćinstvo, zemljoradnja, higijena i zadugarstvo. Poznaajući svijest bošnjačkih seljaka, koji svoju djecu ne šalju na školovanje zbog poljoprivrednih poslova, Omerhodžić predlaže da raspusti budu u mjesecima najvažnijih poljskih radova u jesen i proljeće. Time bi spriječili negodovanje iz ovih razloga zbog školovanja djece. Ovim bi se smanjio otpor seoskog stanovništva školovanju i muške i ženske djece. Također izdvaja da u širenju svijesti o školovanju djece treba da učestvuju svi odgojni faktori, ali također da je to i državna odgovornost:

U radu na propagiranju obaveznog osmogodišnjeg školovanja treba da se nađu svi, počev od svjesnih roditelja i pojedinca, štampe, raznih kulturnih ustanova do države; na uvođenju u život osmorazrednog školovanja treba da se zauzmu u prvom redu oni faktori, koji su dužni i koji ga mogu svojim materijalnim sredstvima i zakonskim obaviještenjima da ostvare, a to su država, banovina i općina.²³

O buđenju svijesti za pismenost i potrebi za novim školama, drugačijim načinima obrazovanja te nepravdi koja je nametnuta u pogledu prosvjete piše Husejin Dubravić Đogo pod pseudonimom Podhumski.²⁴ On smatra da je temelj prosvijećenosti zapravo pismenost. Izdvaja kako je „Herceg-Bosna u školama jako prikraćena i oštećena iz budžetskih razloga“, ali da su uredno plaćani porezi, te da je Bosna i Hercegovina zemlja iz koje se izvlače milioni proizvoda, da su novci tih poreza i resursa korišteni za otvaranje pedagoških zavoda u drugim banovinama. Poslije agrarne reforme, autor smatra da je nedaća bošnjačkog naroda upravo nepismenost, navodeći da u bošnjačkim selima ima oko 90% nepismenih. Husejin Dubravić Đogo izdvaja da su se kroz školu provodile „nezgodne i sumnjive ideje“, da su se djeci Bošnjaka nametali podrugljivi muslimanski članci, zatim da se od djece zahtijevalo da uče molitve drugih religija. Ovakvim sputavanjem razvojnog obrazovnog puta sigurno je uzrokovano povećanje nepismenosti Bošnjaka:

22 Ahmed Omerhodžić, „Da li je danas dovoljno svršiti samo četiri razreda osnovne škole?, *Novi Behar*, 12:20–21 (1939), 229–234.

23 Omerhodžić, „Da li je danas dovoljno svršiti samo četiri razreda osnovne škole?“, str. 231.

24 Podhumski, „Žalosno stanje bos. - herc. Muslimana na prosvjetnom polju“, *Novi Behar*, 12:15–19 (1939), str. 169–173.

Ovakvi recepti: premještanja, degradiranja, dodjeljivanja, reduciranja i šikaniranja koje su tako često i efikasno propisivali prošli režimi na prosvjetnom polju, zaplašili su i ogorčili nas muslimane, čak i roditelje toliko pa naša školska omladina prosto izbjegava učiteljsku školu.²⁵

Autor izdvaja i to da su učitelje Bošnjake udaljavali iz njihove domovine, njihovih gradova i sela, kako bi predavali po nekim selima i gradovima drugih banovina. Naravno, odvajali su ih od njihovih obitelji, čime se znatno smanjio broj zainteresiranih uopće za poziv učitelja. U čitavoj Jugoslaviji bilo je 10.000 osnovnih škola, a 500 nadzornika škola, od kojih nije bilo ni pet Bošnjaka.

U iskazima ministarstva prosvjete objavljenim u *Vremenu* 21. augusta 1939. godine, u kojima su izdvajana imena nastavnih lica, od preko 400 nastavnika navedena su samo dva Bošnjaka. Na dan 27. augusta objavljen je spisak primljenih kandidata na višu pedagošku školu u Beogradu i Zagrebu, a od 131 primljenog samo je po jedan Bošnjak u oba grada. U statistici objavljenoj u *Politici*, u građanskim školama od 285 nastavnih lica samo su dva Bošnjaka, zatim u gimnazijama od 265 profesora niti jedan Bošnjak, u učiteljskim školama od 21 profesora niti jedan Bošnjak, a neznatan je broj direktora u gimnazijama i učiteljskim školama.²⁶

Otuda sigurno i potreba autora da se piše o važnosti školovanja i prosvjećivanja bošnjačkog stanovništva i borbe za opstanak u kompleksnom društvu ispunjenom nacionalnim previranjima. Na buđenje svijesti o potrebama za školstvom utjecali su i književni tekstovi koje je pisao sam Husejin Đogo. U jednoj pripovijetki on opisuje život djevojčice koja je željela da se školuje, a nije imala uvjete, te o prilikama u Bosni i Hercegovini, gdje roditelji nisu mogli odgovoriti na finansijske izdatke školovanja više djece.²⁷

Također u rubrici „Za naše najmlađe“, u tekstu „Šta ih je potaklo da daju djecu u školu“,²⁸ Ibrahim Hodžić piše o strahu starijih ljudi da školuju svoju djecu, posebno žensku. Domaći prosvjetitelji trudili su se da ubijede građane da je škola i nauka potrebna svima, ali i kako je i u islamu naređeno traganje za znanjem. Nastojeći da podigne svijest čitatelja o potrebi školovanja i pismenosti,

25 Podhumski, „Žalosno stanje bos. - herc. Muslimana na prosvjetnom polju“, str. 169–173.

26 O zapošljavanju Bošnjaka u periodu prije II svjetskog rata piše i Muhamed Hadžijahić u svojoj knjizi „*Od tradicije do identiteta, geneza nacionalnih pitanja bosančkih muslimana*“, u kojoj izdvaja neke pojedinosti iz Stengorafskog zapisnika sa sastanka muslimanske školovane omladine u Beogradu 1939. godine. On navodi da ni muslimani „opredjeljeni“ kao Srbi često nisu bolje prolazili u pogledu zapošljavanja. Fadil Kurtagić na tom sastanku iznosi činjenice o zaspolenju školovanih Bošnjaka: „Iako ima Muslimana sa dobrim svedodžbama, ipak ne mogu da dobiju mesta. Kad je „SOUZR“ bio raspisao natječaj za stotinu upražnjenih, javilo se i nekoliko Muslimana koji su ispunjavali sve uslove ali mesta nisu dobili. Kad se postavilo pitanje zašto niko od Muslimana nije primljen, da to nije važno, jer su došli „naši“ ljudi...“ Muhamed Hadžijahić, *Od tradicije do identiteta, geneza nacionalnih pitanja bosančkih muslimana* (Zagreb: Muslimanska naklada Putokaz, 1990), str. 191.

27 Husejin Đogo, „Kako je mala Fata dobila školske knjige“, *Novi Behar*, 12:7–14 (1939), str. 125–126.

28 Ibrahim Hodžić, „Šta ih je potaklo da daju djecu u školu“, *Novi Behar*, 16:8 (1944), str. 129.

autor kroz zanimljive anegdote opisuje kako su ljudi koji nisu znali pisati u društvenim situacijama bili postidi.

S ciljem buđenja svijesti o prosvjećivanju građana, Alija Nametak piše o vrijednosti znanja i etike u životu.²⁹ Prema Nametku, broj „visokoškolaca“ popravio se u posljednjih 15 godina; međutim, navodi da su mnogi od njih izmanipulirani nakon studija u Pragu i Beogradu, pa je nakon njihovog obrazovanja društvo imalo više štete nego koristi. On ističe kako bi intelektualci trebali imati društvenu odgovornost, te predlaže da petkom nakon svakog džuma-namaza jedan od intelektualaca kratko govori narodu, kako bi se njihova znanja proširila. Ukoliko je neko od intelektualaca prezauzet, savjetuje mu da piše tekstove koji bi se štampali, pa bi na taj način širili svoja znanja drugim ljudima, kojima su potrebna. Bilo da je prijenos znanja pasivan ili aktivan, intelektualnici su ga dužni poklanjati svom narodu. Ovdje vrijedi spomenuti kako je kod muslimana prisutna obaveza davanja sadake na znanje (prenošenjem tog znanja), kako bi se zajednica okoristila od znanja pojedinca. Prema tome, ističe se očita odgovornost svakog pojedinca za zajednicu, pojedinca koji može svojim intelektualnim kapitalom doprinijeti razvoju i jačanju svoga naroda. Također, Nametak izdvaja i dosljednost u etičkim principima, smatrajući da nije potrebno samo da ih poznajemo i verbaliziramo, nego i da budemo takvi u vlastitom ponašanju.

Teme o etici i moralu bile su vrlo česte u tekstovima časopisa *Novi Behar*. Jedan od takvih tekstova jeste „Islamski moral“,³⁰ u kojem se ističe važnost moralnog odgoja u muslimanskim porodicama. Također, autor napominje i da se islam kao religija zalaže za slobodu, jednakost i pravdu u svim sferama društva, bez izuzetka. Veoma važno mjesto odgojnog djelovanja jeste prihvatanje moralnih principa kod ljudi, gdje je prema autoru potrebno da se kroz odgoj oplemeni i izobrazi ljudska ćud koja će koristiti svim ljudima. Za njega je sredstvo sticanja morala nauka, jer čovjek kroz nauku najbolje oplemenjuje dušu i njome stiče najpozitivnije osobine ličnosti.

Enver Pozderović³¹ u *Novom Beharu* piše mnoge tekstove prožete filozofijom

29 Alija Nametak, „Znanje i etika i njihova primjena u životu“, *Novi Behar*, 16:2 (1944), str. 17–18.

30 Alija Bejtović, „Islamski moral“, *Novi Behar*, 16:5 (1944), str. 69–70.

31 Enver Pozderović (1900–1990) je profesor, pedagog i kulturni radnik. Osnovno obrazovanje (mekteb i osnovnu školu) završio je u Trebinju, gdje mu je otac Tahir ef. bio imam i muallim, a kasnije i imam. Gimnaziju je pohađao u Trebinju i Sarajevu, gdje je i maturirao. Studij filozofije i njemačkog jezika završio je na Univerzitetu u Beogradu. Diplomirao je 1931. godine kao najbolji u svojoj klasi. Engleski jezik studirao je i završio na Univerzitetu Kembriđ u Engleskoj. Pozderović je govorio šest jezika: njemački, engleski, francuski, italijanski, švedski, turski i arapski. Mahmud Traljić, „Prof. Enver Pozderović (Uz godišnjicu smrti)“, *Glasnik IZ*, LIV:4 (1991), str. 515–517.

Pozderović je bio vrsni poznavalac pedagoških i psihologijskih znanosti, te kritičar odgojno-filozofijskih problema. Bio je vanjski saradnik u mnogim časopisima poput *Glasnika IZ*, *Novog Behara* i *Narodne uzdanice*. Bavio se prevodjenjem tekstova, a bio je i profesor u srednjim školama u Sarajevu, Zagrebu i Goraždu (Danas u Goraždu jedna srednja škola nosi ime po njemu) i Bijeljini, gdje je jedno vrijeme bio i direktor.

odgoja, odgojnim vrijednostima, objašnjava načine ostvarenja autoriteta u kući i školi, piše o vrijednosima odgojnog djelovanja majke, o mogućnostima i dosezi- ma odgojnog djelovanja uopće, a kroz sve tekstove vodi se mislju da je odgoj djece najpreča dužnost svakog pojedinca.

Svoja razmišljanja i tumačenja odgoja prenosi na papir kroz ciklus tekstova koji su izlazili u *Novom Beharu*. Njegovi tekstovi namijenjeni su roditeljima, nastavnicima, omladini i onima koji promišljaju o odgoju. Profesor Pozderović postavlja niz retorič- kih pitanja o postojanju pedagoškog pesimizma i pedagoškog optimizma, zatim koje su moći odgoja i ograničenja u onome što odgajnik nosi sa sobom rođenjem (genet- ske predispozicije) i u onome što odgajnik stiče u svojoj okolini. Njegov filozofski pristup tumačenja odgoja komplementaran je s filozofijsko-pedagogijskim razmišlja- njima Pavlovića.³² Autor također ističe neophodnost odgajateljske ljubavi, moći, bu- dućnosti odgajatelja, odgajateljskoj obazrivosti itd.³³

Analizirajući termin „uzgoj“, Pozderović pravi paralelu s odgojem, pa kaže da se odgajanjem usavršava duševno-duhovni život, dok se uzgojem pomaže tjelesni razvoj.³⁴ Važnost tjelesnog uzgoja spominje kao dio cjelokupnog i jedinstvenog odgojnog djelovanja u cilju razvoja zdrave i slobodne ličnosti. Tjelesni uzgoj ne promatra samo kao fizičku aktivnost, nego i kao higijenu tijela i okoline, zdravu ishranu, radinost i samoaktivitet. On kritizira školu kao pasivnu i intelektualistič- ku ustanovu, gdje učenici najčešće pasivno u klupama usvajaju informacije, bez tjelesne aktivnosti (sličnog mišljenja bio je i Dewey³⁵). Kad je riječ o uzgoju djece, Pozderović, također, izdvaja i utjecaj prirode na život, rast i razvoj djeteta. Smatra da dijete koje odrasta u prirodi postaje brzo, snažno i okretno, te da se ličnost djeteta mora srazmjerno razvijati, a ne jedan aspekt ličnosti nauštrb drugih.

Priroda kao sredina u kojoj dijete živi, omogućava rast djeteta i njegov tjele- sno-duševni razvoj time što pruža potrebne uvjete za život. Najbolji i najpri- rodni put rasta i dječijeg razvoja sastoji se u maksimalnom iskorišćavanju pri- rodničkih uvjeta i unaprijeđenju prirodnih sposobnosti i darova.³⁶

Oslanjajući se na francuskog pedagoga Jeana Jacquesa Rousseaua, koji je prvi zagovarao odgoj u prirodi, on navodi kako je za životni uspjeh potrebno zdravo i snažno tijelo, koje će biti podloga za kasnije razvijanje duhovne snage. Naravno, potrebno je voditi računa o balansu razvoja ličnosti.

Pošto je Pozderović radio kao nastavnik u mnogim srednjim školama, njego- vo dugogodišnje nastavničko iskustvo omogućilo je dobru upućenost u vidove

32 Za dublju analizu vidjeti: Pavao Vuk Pavlović, *Filozofija odgoja* (Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, 1996).

33 Enver Pozderović, „Mogućnost i vrijednost odgoja“, *Novi Behar*, 16:10 (1944), str. 149–150.

34 Enver Pozderović, „Tjelesni uzgoj: Odgojno-filozofski problemi“, *Novi Behar*, 17:3 (1945), str. 44–46.

35 John Dewey, *Škola i društvo* (Nova Gradiška: Štamparija Nikola Debač, 1935).

36 Enver Pozderović, „Značaj prirode za uzgoj djece (Odgojno filozofski problemi), *Novi Behar*, 17:6 (1945), str. 81–82.

saradnje između škole i roditelja. Tom tematikom posebno se bavio u svom tekstu „Autoritet u domu i školi (odgojno-filozofski problemi)“. On analizira autoritet oca i majke, te kako sin uvijek traži uzor u ocu, dok kćerka najčešće oponaša majku. Dijete se rađa nemoćno i ovisno o majčinskoj ljubavi i hrani, stoga Pozderović spominje da je to prilika za izgradnju autoriteta koji je prirodno uslovljen. On prepoznaje koje su pedagoške metode i sredstva poželjni u ostvarivanju autoriteta, a koji nisu djelotvorni, već samo prividno prikrivaju neposluh djeteta, uklanjajući nakratko nepoželjno ponašanje, a ne i uzrok takvog ponašanja. O tome navodi:

Prije svega, na toj činjenici tjelesne slabašnosti i društvene nerazvijenosti djeteta osniva se prirodni autoritet odgojitelja. To je ono čuvstvo unutarnje nadmoći koju odgojenik osjeća kod svog odgojitelja. Pravi autoritet nije nadmoćnost izazvana vanjskom silom niti se može ostvariti vanjskim sredstvima kao što su grubost, vika, prijetnja i kažnjavanje. Tim sredstvima se većinom izaziva otpor i protivljenje, a rijetko kada prava poslušnost, neophodna za svaki istinski i trajni uspjeh u odgajanju.³⁷

Prema pedagoškim odrednicama, odgojni cilj jeste pomoći djetetu da odraste u slobodnu, kreativnu, nezavisnu i svestranu ličnost. Pozderović se zalaže za autoritet, ali ne onaj koji će podrazumijevati „oduzetu slobodu“, gdje strogošću roditelj nepravilno suzbija osobnost djeteta i sprečava njegov slobodni razvoj. Nadalje, autor smatra da će roditelj gušeći čuvstvo slobode oduzeti djetetu ono najljepše i najbolje što dijete posjeduje – slobodu. U ovom kontekstu autor često blagost vezuje za majku, a strogost za oca. Kako bi roditelji održali ravnotežu i primjenjivali pedagoški takt od jedne do druge situacije, potrebna je razvijena odgajateljska obazrivost, jer je nemoguće imati recept ili uputstva prema kojima odgajatelj treba djelovati u svakoj pedagoškoj situaciji. Izgrađeni autoritet mora se održavati tokom svih razvojnih faza djeteta. Autor navodi kako je održavanje autoriteta moćno psihološko sredstvo u oblikovanju mladeži, ali da prije svega odgajatelj mora biti „neukaljanog ugleda i dostojanstva“. Pedagoški autoritet treba se zasnivati na poštovanju i ljubavi, a ne na strahu i nesigurnosti. Kako bi se ostvarila zamisao da odgajatelj poštuje i cijeni odgajatelja, takav odgajatelj treba da bude pravedan, iskren, otvoren, častan i mudar. Da bi se ostvario autoritet u školi, Pozderović je mišljenja da sve ove osobine treba imati i nastavnik. On izdvaja veoma važnu činjenicu koja danas često nedostaje u odgojnom djelovanju mladih roditelja. Nedopustivo je da se omalovažava autoritet škole u očima djeteta. Prema njegovom mišljenju, posebnu pažnju roditelji i nastavnici kao odgajatelji treba da posvete djeci u dobu puberteta jer su tad djeca sklona privremenom rušenju vrijedonosnog sistema. Odgajatelji doista treba da budu oni koji će pratiti i upućivati cijeli razvojni period svoje odgajanike, kako ne bi došlo do neželjenih

37 Enver Pozderović, „Autoritet u domu i školi (Odgojno-filozofski problemi)“, *Novi Behar*, 16:19 (1944), str. 301–303.

ishoda. I na kraju cilj odgoja jesu „slobodni ljudi, izgrađene ličnosti, što će znati braniti svoju osebnost, a ipak će se skladno uključivati u narodni organizam“.³⁸

Fenomenalan herbartovski pristup tumačenju *svrhe* i *funkcije* škole Pozderović prikazuje u tekstu „Odgojni zadatci škole“. On školu percipira kao odgojno-obrazovnu instituciju, što ona doista i jeste, a ne samo kao instituciju u kojoj se prezentiraju sadržaji koje učenici treba da nauče, koji se evaluiraju i na kraju vrednuju. On ne zaboravlja osnovno pedagoško interesovanje – **odgojnost nastave**. Da bi nastava bila ono što pedagoški treba biti, mora sadržati tri osnovna elementa: misaoni krug, odgoj i moralni karakter. Ukratko, Herbart³⁹ nije priznao nastavu koja ne ostvaruje i odgojne zadaće, niti odgoj koji se zadovoljava izravnim promjenama stavova i ponašanja učenika bez razvijanja misaonog kruga učenika. U tom kontekstu, zanimljiv je sljedeći Pozderovićev navod:

Stoga rad škole nije potpun ako je ona samo rasadnik znanja a nije odgojna ustanova, ako samo obrazuje mladež a ne odgaja je. Time se ne potcjenjuje obrazovno djelovanje škole niti se omalovažava pružanje znanja bez koga u stvari i nema pravoga odgajanja, ali se podvlači i odgojna funkcija škole.⁴⁰

Već tada Pozderović je uočio trend oblikovanja školskog znanja na mjerljive stavke, čime se zaboravlja smisao nastave. Upravo Pozderović upozorava na štetnost uvođenja standardizacije obrazovanja. Zadatak odgojne nastave jeste nastavljati, dopunjavati i proširivati svakodnevno iskustvo učenika u području spoznaje (misaoni krug, višestranu interesi, samorefleksija) i u području sudjelovanja (u socijalnom okruženju). Ona to čini tako što istodobno nastoji razvijati iskustvo i ophođenje u oba ova niza. I to je jedno od bitnih obilježja odgojne nastave.⁴¹

Svoje pedagoško promišljanje o odgojnom djelovanju u kući i školi autor predstavlja i u tekstu „Zajednica doma i škole (Odgojno-filozofski problemi)“.⁴² Pozderović se zalaže za načelo jedinstvenosti odgojnih činitelja, napominjući da su kod djece i mladeži kod kojih se javljaju nepoželjni oblici ponašanja očigledni propusti i odgojni nemar obitelji ili škole. U kontekstu partnerstva i saradnje škole i roditelja, Pozderović govori o nadopunjavanju i pomoći ka ostvarenju zajedničkog cilja, o radu usredotočenom na najbolje za dijete. Strogo se protivi međusobnom sukobljavanju škole i doma, jer je stava da će to narušiti uslove za razvoj djeteta, te suzbiti postavljene odgojno-obrazovne ciljeve.

Kada je riječ o Pozderovićevoj ulozi u prosvjećivanju građana, valja spomenuti da je on bio voditelj „tečajeva ‘Narodne uzdanice’ u Sarajevu“. U toku ras-

38 Pozderović, „Autoritet u domu i školi (Odgojno-filozofski problemi)“, str. 301–303.

39 Johann Friedrich Herbart (1776–1841) njemački je filozof i utemeljitelj pedagogije kao znanosti.

40 Enver Pozderović, „Odgojni zadatci škole“, *Novi Behar*, 16:16 (1944), str. 250–251.

41 Marko Pelekčić, „Herbartova teorija odgojne nastave – izvorna pedagojska paradigma“, *Pedagojska istraživanja*, 7:2 (2010), str. 319–338.

42 Enver Pozderović, „Zajednica doma i škole (Odgojno-filozofski problemi)“, *Novi Behar*, 16:17 (1944), str. 272–273.

pusta tečajevi su bili realizirani u sabornici Vakufskog ravnateljstva. Naime, školske zgrade koristile su se jedno vrijeme za neškolske aktivnosti, pa su roditelji upisivali djecu u konfensionalne škole časnih sestara kako im djeca ne bi izostajala s nastave i "gubila školsku godinu", jer su jedino one ostale pošteđene. Tako npr. od 14 pučkih škola u Sarajevu nije radila nijedna. Budući da su učenici sedmih i osmih razreda imali redovna predavanja u drugim školama, Mjesni odbor „Narodne uzdanice“ dosjetio se da može organizirati skraćenu nastavu za 568 učenika ostalih razreda kako ne bi gubili nastavu. Svaki razred imao je jedan sat dnevno nastave, a u sedmici se realizirao nastavni sadržaj iz šest predmeta. Tečaj su pohađala samo djeca članova „Narodne uzdanice“, a za to se plaćala mjesečna školarina, dok iznimno siromašni učenici nisu bili obavezni ispunjavati taj finansijski uvjet. Iz đakačkih doprinosa plaćao se ogrjev, materijalni izdaci i honorar za nastavnike koji su realizirali tečajeve.⁴³

Kada govorimo o odgojnom djelovanju, svakako treba spomenuti da je to proces koji mora imati intenciju, nije to tek puko ophođenje prema odgajaniku. Odgajanje mora imati put kojim se namjerava realizirati, te odgojne ciljeve, koje je neophodno ostvariti. U tekstu „Ciljevi odgajanja“⁴⁴ Pozderović analizira odgoj kao proces sa već unaprijed određenim jasnim ciljevima. O tome detaljnije govori i Wolfgang Brezinka, koji uvodi pojam „namjere“ u definiranje odgoja, a objašnjava ga kroz potrebu za intencijom u dostizanju odgojnih ciljeva. Nadalje, Pozderović svoja razmatranja s odgojno-filozofskog aspekta zadržava na povijesnom promatranju odgoja na teoriji nativizma (čovjek je produkt naslijeđa) i empirizma (čovjek je produkt miljea). Naposljetku, zaključak je da odgoj nije ni nemoćan (pedagoški pesimizam) ni svemoćan, već da doista ima svoje mogućnosti i granice. Pozderović, također, kroz analizu odgoja postavlja retoričko pitanje da li je potrebnije odgajati duh ili tijelo.

Pri postavljanju ciljeva odgajanja nameće se pitanje: da li odgajati tijelo ili duh, da li osebnost ili zajedništvo, da li u prvom redu za svoj narod, u nacionalnom duhu ili za čovjeka uopće, a humanističkom duhu. Nisu li bez značaja ni raspravljanja o tome, da li je važnije obrazovati se formalno ili sadržajno, da li stvarati praktičare ili teoretičare. To su sve stara pitanja, koja su još i danas nova i aktualna. Ta pitanja se ne mogu raspraviti pojedinačno i izdvojena jedno od drugog, već se mogu osvijetliti s jednog višeg stanovišta. To stanovište jest izgrađen filozofski pogled na život i svijet, siguran i širok nazor o čovjeku i njegovu životu u društvu.⁴⁵

Pozderović donosi stajalište da je nemoguće primjenjivati pedagošku znanost bez poznavanja filozofijske. Kako se pedagogija bavi odgojem čovjeka a filozofija izučava čovjeka, tako je potrebno da se odgojno djelovanje temelji na poznavanju

43 Uredništvo, "Kulturne bilješke: Tečajevi Narodne Uzdanice u Sarajevu", *Novi Behar*, 17:2 (1945), str. 30.

44 Enver Pozderović, "Ciljevi odgajanja", *Novi Behar*, 17:1 (1945), str. 8–9.

45 Pozderović, "Ciljevi odgajanja", str. 8.

čovjeka. Pozderović i dalje vodi računa o potrebi odgoja i *duha*, spoznaje osjećaja i djelovanja, potom odgoja *tijela*, fizičkog izgleda i zdravlja, te o njihovom međusobnom uzajamnom odnosu. Prema Pozderoviću, cilj odgojnog djelovanja jeste odgojiti tjelesno zdravu i duhovno sposobnu, samostalnu ličnost, ali s razvijenim smislom za potrebe drugih:

Ako smo odgajanjem razvili ne samo tjelesne već i duševno-duhovne sposobnosti odgajanika, poštujući osobito osebnost njegovu, mi ipak nismo u potpunosti izvršili svoju dužnost odgojitelja, ako nismo oblikovali ličnost s razvijenim smislom za zajednicu. Odgoj je izvršio svoju zadaću, tek ako je stvorio svjestne članove, koji su u stanju da se skladno uključe u društvenu zajednicu da rade na njenu napredovanju, blagostanju i sreći. Pojedinaac ima pravo na vlastiti život, ali je dužan posvetiti ga zajednici. Stoga se kao relan cilj osobito u ovom vremenu obračunava među narodima, mora imati pred očima osposobljavanje i odgajanje podmlatka za vrle članove svoga naroda, za njegov spas i za njegovo dobro, za njegovu veličinu. Put nas vodi tek preko zdravih nacionalizama ka svečovjeku, ka humanizmu. To nije znak prezira prema humanizmu, već znak da nedoraslosti da se pod ovim prilikama i u ovom poviestnom razdoblju predamo služenju čovjeku uobće, kad smo još daleko i od toga da se iskreno i predano služimo svome narodu, već smo se većinom ograničili na služenje svojoj porodici, a dijelom i samom sebi, pa time pretpostavljamo utjelovljenje najgrubljeg sebičnjačtva, koga organiziran društveni život ne može podnositi.⁴⁶

Pozderović odgojno djelovanje često uspoređuje sa vrtlarstvom (kao i Gudjons⁴⁷), odgajanike poistovjećuje sa cvijećem, kojem je potrebna briga i zalijevanje, ali ne pretjerana stega i krutost, koja može narušiti prirodni rast i razvoj. U tekstu „Važnost domaćeg odgoja“ posebnu važnost pridaje odgoju u obitelji, zbog dvije veze između roditelja i djece, biološke i psiho-fizičke veze ljubavi. Prema njegovom mišljenju, nijedna institucija ne može nadomjestiti obiteljski odgoj. Ovakvog su mišljenja i savremeni poznavaoči teorijsko-empirijskih vrijednosti obiteljskog odgoja. Pored ljubavi kojoj daje značaj u odgojnom djelovanju, Pozderović nužnim smatra i znanje odgajatelja – *kako odgajati*. On obitelji pristupa sociološki i promatra je kao ćeliju društva, navodeći da jedna zdrava obitelj može graditi zdravo društvo.

Unutar obiteljskog odgoja autor posebno mjesto daje majci. U svom tekstu „Mati i dijete“,⁴⁸ govori o nesebičnoj žrtvi, odricanju i ljubavi koju majka daje kroz odgoj svoga čeda. Međutim, autor smatra da je ogromna odgovornost majke u odgajanju djeteta „za društvenu zajednicu i u društvenu zajednicu“.

Obitelj je snažan agens socijalizacije i sazrijevanja djece i mladoga čovjeka. Stoga su autori nastojali odgojno djelovati pišući tekstove o osnivanju braka, dužnostima i pravima bračnih drugova u islamu.⁴⁹

46 Pozderović, „Ciljevi odgajanja“, str. 8.

47 Više u: Herbert Gudjons, *Pedagogija: temeljna znanja* (Zagreb: Educa, 1994).

48 Enver Pozderović, „Mati i dijete“, *Novi Behar*, 16:22 (1944), str. 353–355.

49 Abdulah Ajni Bušatlić, „Neki šeriatsko-pravni propisi iz bračnog i porodičnog života muslimana“, *Novi Behar*, 16:3 (1944), str. 42–43.

Između ostalih autora, Abdulah Bukvica piše tekst u kojem izdvaja poželjne osobine ličnosti svake djevojke koja treba da se ostvari kao majka. Smatra da je potrebno da djevojke bivaju odgajane za majčinstvo, kao jednu od najvažnijih životnih uloga žene.

Svaka djevojka treba da je svjesna da je ona na prvom mjestu odgojena da postane majka, da svojom tjelesnom i duševnom žrtvenošću obnavlja potomstvo, koje nastaje kom božanske ljubavi u braku. Prema tome cilj ovoga članka je ta, da se u najkraćim crtama prenese i dađe poruka mladim majkama i djevojkama, koje će vremenom postati majke, kako treba njegovati dijete naročito dojenčice... Dijete je u prvom mjestu prepušteno brizi i odgoju majke, pa stoga kad je majka bolje poučena oko odgoja djeteta, bolji je i njegov napredak u svakom pogledu...⁵⁰

Religijski odgoj i obrazovanje također je teklo kroz mnoge teme u časopisu. Neke od njih ticale su se dužnosti i obaveza muslimana, običaja i obreda muslimana, vjerovanja i praktikovanja vjere, vrijednosti i primjenjivosti vjere u društvenom kontekstu (npr. Prednost islamskog socijalnog učenja), te najzad poučnih priča o velikanima u islamu. Neki od tih tekstova jesu: „Islamske vjersko-imovinske dužnosti“,⁵¹ „Pred Hadži-Bajram“,⁵² „Uticaj islamske etike na našu duhovnu izgradnju“,⁵³ „Neki šerijatsko-pravni propisi iz bračnog i porodičnog života muslimana“.⁵⁴

U većini brojeva časopisa *Novi Behar*, u rubrici „Za naše najmlađe“ pisane su poučne kratke priče o obiteljskim situacijama, situacijama u školi, s prijateljima, basne te narodne priče. U časopisu su objavljivani i informativni tekstovi, tzv. „kulturne bilješke“: iz pozorišta, kulturnih dešavanja, o novim knjigama, novim časopisima i društvenim vijestima. Posebno zanimljivi prekidi tekstova jesu narodne pjesme, pjesmice, uspavanke i pričice, koje su imale snažnu odgojnu vrijednost, o majci, ocu, djetetu, ljubavi majke prema svojoj djeci, zgrade sa djedom i unučadima itd. Također, izdvojit ćemo i „Narodne umotvorine“, „Male priče i dosjetke“ kao tekstove koji u sebi nose mnoštvo odgojnog sadržaja. Kratke priče govore o važnosti škole i trudu koji su ulagali siromašni učenici kako bi izdvojili vrijeme da uče, kako bi izdvojili novce da kupe knjige i kako se svaki trud isplati, zatim o borbi učenika da idu u školu, o postizanju uspjeha, a naposljetku i o ostvarivanju visokih položaja u društvu.

50 Abdulah Bukvica, „Dojenčice“, *Novi Behar*, 16:6 (1944), str. 86–87.

51 Kasim Hadžić, „Islamske vjersko-imovinske dužnosti“, *Novi Behar*, 16:22 (1944), str. 341–347; 16:23–24 (1944), str. 361–366.

52 Ahmed Sefić, „Pred Hadži-Bajram“, *Novi Behar*, 16:22 (1944), str. 347–348.

53 Mustafa Busuladžić, „Uticaj islamske etike na našu duhovnu izgradnju“, *Novi Behar* 16:1 (1944), str. 7.

54 Abdulah Ajni Bušatlić, „Neki šerijatsko-pravni propisi iz bračnog i porodičnog života muslimana“, *Novi Behar*, 16: (1944), str. 76. i 77.

Kulturno-društvene teme

O etnopedagoškim temama pisao je Faik Bahtić,⁵⁵ izdvajajući ženidbene običaje kod muslimana na selu, gdje je opisao dijelove običaja u ašikovanju, svatovima, vjenčanju, piru, trkama i kolu, te na kraju o pohodama. Također, postojale su teme koje su se ticale isključivo problema bošnjačke omladine. Tako Smail Balić piše da je omladina izložena porocima koje su naslijedili od djedova i očeva i da se gube osnovne moralne vrijednosti. Rad prosvjetno- kulturnih društava i časopisa izdvaja kao pozitivne i korisne, ali ističe i da one ne utječu dovoljno na omladinu. Iskazuje strah jer se omladini plasiraju mnoge knjige, leci, novine i brošure u kojima se kroz razne besjede iznose destruktivne ideje nekih politika i glorificira kult materijalizma. Praveći paralelu između urbane i ruralne omladine, ističe da je seoska omladina utonula u mnoge poroke poput alkoholizma, kocke, prostitucije i slično, ali da nije materijalistički nastrojena kao urbana, iako se i tamo osjete propagatori marksističkih ideja. Posebno karakteristično u članku Smaila Balića jeste njegovo zapažanje o radu vođa vjerskih institucija, pri čemu primjećuje da u katoličanstvu svećenici veliki dio svoga rada posvećuju omladini. Iznimno je važno da se muslimanska ulema približi omladini, da joj bude savjetnik i pomagač, kako u vjerskom, tako i u životnom iskušenju. Također, savjetuje da se dijele leci, brošure i knjige odgovarajuće sadržine. On prepoznaje i važnost odgojno-obrazovnog djelovanja u ranijim godinama života djeteta, pa savjetuje da se osnivaju predškolske ustanove za djecu čiji su roditelji na rubu egzistencije, zbog čega se moraju posvetiti poslovima kako bi zaradili za prehranu djece.⁵⁶

O kulturnim društvima i njihovom djelovanju i ranije se pisalo; u brojnim tekstovima isticana je njihova važnost, potreba za njima, ali i propusti koje su pojedina kulturno-prosvjetna društva pravila. Omer Zuhrić piše o potrebi preporoda i napretka bošnjačkog stanovništva u sljedećim sferama: ekonomsko-materijalnoj, prosvjetno-kulturnoj, te osnovama higijene koje uključuju bolju i zdraviju ishranu.⁵⁷ Autor ističe potrebu za boljim kvalitetom života, koji će sa sigurnošću smanjiti mnoge bolesti neuhranjene djece, koja su najčešće iskrivljenih leđa, te izgubljenost i zbunjenost kod ljudi. Zuhrić opisuje začarani krug siromaštva: „Bijeda i nevolja sve više uzimaju maha, a s njima pod ruku idu neznanje, neprosvijećenost i slab odgoj.“⁵⁸

Zuhrić, poput Balića, uočava i poroke koji su prisutni kod bošnjačke omladine, posebno u ruralnim sredinama, te iskazuje vapaj za potrebom reagiranja složne zajednice, koja mora biti organizirana, ozbiljnog i trezvenog rada. Reakcija

55 Faik Bahtić, „Ženidbeni običaji kod muslimana na selu“, *Novi Behar*, 12:20–21 (1939), str. 248–251.

56 Smail Balić, „Problem muslimanske omladine“, *Novi Behar*, 12:22–23 (1939), str. 283–284.

57 Omer Zuhrić, „Kojim putem treba da idu naša kulturna društva da bi udovoljili narodnim potrebama?“, *Novi Behar*, 12:24 (1939), str. 307–309.

58 Zuhrić, „Kojim putem treba da idu naša kulturna društva da bi udovoljili narodnim potrebama?“, str. 307.

zajednice, kulturno-prosvjetnih društava i svih intelektualaca pojedinaca treba da bude permanentna u borbi protiv svih nedaća, različitih ideologija, kako ih Zuhrić naziva, i unutarnjih i vanjskih nevidljivih sila. U vezi s kulturno-prosvjetnim društvima, ističe „Narodnu uzdanicu“ kao centralnu muslimansku organizaciju, koja za zajednicu mora da radi u skladu s potrebama društva, te određuje prioritete. Autor izdvaja da bi takav posao mogao biti urađen samo po rukovodstvom „Narodne uzdanice“, navodeći pozitivne kritike za njen prethodni rad. Trudeći se da utječe na svijest svih čitatelja i rukovodilaca bošnjačkih kulturno-prosvjetnih društva, on nove poduhvate u cilju poboljšanja kvalitete života i prosvjeđivanja Bošnjaka objašnjava na sljedeći način:

Taj naš rad iziskivat će od nas mnogo više strpljenja i vještine, mnogo više snage i upornosti i mnogo više ljubavi za onaj naš muslimanski svijet, ali mi u njega moramo zagaziti, jer je to naš historijski zadatak i sudbina nam ga namjenjuje.⁵⁹

Balić, s druge strane, izdvaja da se i roditelji i društva i škole moraju uključiti u odgojno-obrazovno djelovanje, ali i u nacionalno osvješćavanje, ističući da na buđenje svijesti mogu utjecati i pisani članci iz časopisa *Novi Behar*:

Oni moraju svakom svom djetetu, u granicama svojih mogućnosti dati vjerski i nacionalni odgoj. Dijete se ima naučiti da ljubi vjeru, poštuje istinu i pravdu, voli domovinu, maternji jezik, narodnu povijest i tradiciju, jer sve to predstavlja jaku branu za prodor raznih nepoželjnih ideja.⁶⁰

U tekstovima *Novog Behara* o kulturno-prosvjetnim dešavanjima nalazimo prijevod predavanja pod naslovom „Suvremeno zanimanje za proučavanje povijesti matematike i prirodnih znanosti u islamskom kulturnom krugu“ dr. Karla Garbersa (nadstojnik sarajevskog ogranka Njemačkog znanstvenog instituta). U ovim tekstovima govori se o povijesti matematike i prirodnih znanosti u islamskom kulturnom krugu.⁶¹ Garbers izdvaja u nastavku teksta kako su kod predaje antičkog kulturnog dobra zapadnom srednjem vijeku veliku ulogu igrali Arapi – islamski svijet. Oni su imali i predali građu indijskih, kairskih i carigradskih biblioteka, posebno u pogledu matematike, astronomije i prirodnih znanosti.⁶²

Također, jedno od zanimljivih izdanja *Novog Behara* jeste i broj koji je posvećen konferenciji održanoj pred osnivanje Medicinskog fakulteta u Sarajevu. Uredništvo *Novog Behara* donosi u dvobroju predavanja učenjaka sa spomenute konferencije,⁶³ što je omogućavalo da se šira publika upoznaje s novim informacijama iz medicinske znanosti.

59 Balić, „Problem muslimanske omladine“, str. 284.

60 Balić, Problem muslimanske omladine, str. 284.

61 Karl Garbers, „Povijesti matematike i prirodnih znanosti u islamskom kulturnom krugu“, *Novi Behar*, 16:7 (1944), str. 112–113.

62 Garbers, Povijesti matematike i prirodnih znanosti u islamskom kulturnom krugu, *Novi Behar*, 16:8 (1944), str. 125–126.

63 Uredništvo, „Medicinski fakultet u Sarajevu“, *Novi Behar*, 16:12-13 (1944), str. 181.

Kao posebnu instituciju za prosvjetno-kulturni život Bošnjaka izdvojili bismo kiraethane ili čitaonice u Sarajevu. Edhem Muladić donosi tekst 1944. godine u kojem opisuje kako su bošnjački intelektualci provodili Bajram u Kiraethani (čitaonici) na Bentbaši u Sarajevu.⁶⁴ Književna i naučna djela bila su dio radnog, ali i slobodnog vremena bošnjačkih intelektualaca. Kiraethana je osnovana 1889. godine u Sarajevu, a nije služila samo kao čitaonica, nego i kao prostor gdje su se okupljali intelektualci koji su pripremali svoja predavanja te ih izlagali na sijelima. Mogli su prisustvovati i drugi ljudi koji su željeli čuti predavanja iz religije, književnosti, medicine, očuvanja zdravlja i higijene. Jedan od gostujućih predavača bio je Kosta Herman. Ta sijela bila su kombinacija predavanja, zabave, tombole ili neke umjetničke produkcije. Autor po sjećanju navodi da se tu okupljala elita poput gradonačelnika, uleme, članova Vrhovnog šerijatskog suda, općinskih vijećnika itd. Pored sijela koja su organizirana, često su se proslavljali i službeno čestitali praznici, a tu se dočekivao čak i poglavar zemlje. Kiraethana je do 1914. godine radila u tom obimu, a nakon rata služila je kao središte političkog života i korištena je za sastanke Jugoslovenske muslimanske organizacije. Od 1929. godine, odlukom šestojanuarskog režima ukinuta je kao sjedište političkih aktivnosti, pa je preimenovana u Muslimansko zanatlijsko društvo „Hurijet“.

Zaključak

Na osnovu analize oko 170 brojeva u sedam godina (1939–1945) izdavanja lista *Novi Behar* možemo zaključiti da je općenita orijentacija časopisa u kulturološkom i nacionalnom smislu bila bošnjačka, s posebnim naglaskom na vjerski koncept odgoja i obrazovanja. Naime, prisutna je afirmacija tradicionalnog načina odgajanja, ali i poticanja na odgojne vrednote zajedništva koje se temelje na islamskim načelima.

Bošnjačka inteligencija već je bila svjesna važnosti prosvijećenosti naroda, ali i stanja u kojem se nalazio bošnjački narod. U cilju poticanja svijesti da je snažnija zajednica važnija od pojedinca i da svaki pojedinac mora djelovati i podizati svijest o kolektivu bošnjačke zajednice, bošnjačka inteligencija kroz svoje tekstove provlači upravo tu ideju. Tako je neophodno da svaki pojedinac sav kapital (duhovni, intelektualni i materijalni) usmjeri ka izgradnji kulturne i prosvjetne zajednice.

Kroz svoje tekstove bošnjački autori nudili su čitateljima svoj intelektualni kapital, afirmirajući prosvjetu. O djelovanju bošnjačkog časopisa *Novi Behar* i njegovom doprinosu buđenju svijesti čitatelja kroz njima bliske segmente svjedoči činjenica da je svih ovih godina prisutan teološki i vjerski koncept odgoja. Bošnjačkoj zajednici u to vrijeme bliže je bilo odgojno djelovanje kroz religijski

64 Edhem Mulabdić, „Bajram u našoj čitaonici“, *Novi Behar*, 16:18 (1944), str. 277–278.

okvir, nego kroz svjetovni. U mnogim tekstovima, objavljivanim u spomenutim brojevima, autori su promovirali pismenost, školovanje i prosvjećivanje bošnjačkog stanovništva. Analizom tekstova u periodu ovih sedam godina uočene su promjene stanja bošnjačkog stanovništva. Tako su se prvobitno pisali tekstovi o nužnosti opismenjavanja, zatim o daljem prosvjećivanju, višem obrazovanju, prijedlozima za izmjene nastavnih planova i programa, hiperprodukciji inteligencije itd. Zatim, nakon važnosti mekteba, diskutovalo se o upisima, nastavnim planovima i programima građanskih, teoloških i učiteljskih srednjih škola, ali svakako i o širenje analfabetskih tečajeva radi opismenjavanja odraslog seoskog stanovništva.

Educational and Uplifting Contributions to the *Novi Behar* Magazine Between 1939 and 1945

Abstract

Novi Behar, a publication for amusing and uplifting the public, was published from 1927 to 1945. As a family-oriented magazine, *Novi Behar* dealt with educational and uplifting topics, as well as religious, political, social, health, literary, and other general themes, with a view to promoting Bosniak social development. Contributors used their texts to influence the development of Bosniak opinion on literacy, schooling, and cultural, political, and religious matters. The editors offered room for expression to both the established Bosniak intelligentsia and up-and-coming scholars and writers. This paper presents an analysis of the articles published in *Novi Behar* between 1939 and 1945 dealing with educational and morally uplifting topics.

Key words: *Novi Behar*, moral edification, education, Bosniaks

Korijeni visokog obrazovanja: vrijeme za novu historiografiju?¹

Roy Lowe i Yoshihito Yasuhara

Doprinos koji je tokom proteklih pedeset godina Sheldon Rothblatt podario istraživanju učenosti, visokog obrazovanja i povijesti univerziteta doista je monumentalan. Za ovo vrijeme jedva da se pojavila ijedna rasprava u tim poljima da nije nešto dugovala njemu. Njegov rad iznova je poticao istraživače na preispitivanje i redefiniranje pitanja koja su sebi postavljali. Značajniju pažnju privukao je svojom neprevaziđenom studijom *The Revolution of the Dons*, prvi put objavljenom davne 1968.² To djelo je u samo središte proučavanja drevnih engleskih univerziteta dovelo pitanja o prirodi i stilu predavanja. Ova tema je do tog trenutka bila bezmalo neopažena; od tada je postala središnjom. Upravo će njegovi lucidni komentari o nastajanju federalnog univerziteta dvadeset godina kasnije dovesti pitanje upravljanja u samo središte historijskog proučavanja univerziteta. Nešto skorije, njegovo djelo o razvoju koncepta i funkcije univerziteta (vidjeti *Education's abiding moral dilemma*)³ posvećeno je djelovanju mnogobrojnih znanstvenika u vremenu kada se činilo da se priroda i funkcije univerziteta mijenjaju do neprepoznatljivosti i ritmom koji bi izmicao svakoj historijskoj analizi. Stoga držimo umjesnim da se naš prilog, koji se pita da li je sazrelo vrijeme za značajnije preispitivanje pristupa korijenima visokog obrazovanja (stoga i evropskog univerziteta), smjesti u ovaj *hommage* Sheldonu Rothblattu.

Rothblattov opus pripada polju proučavanja koje je svjedočilo mnogim previranjima, hirovima i modama što su se javljale kao odgovor na brzomijenjajuće društvene i ekonomske kontekste nakon Drugog svjetskog rata. Moguće je identifikirati – tek usputno – određeni broj djela koja su u trenutku njihovog objavlji-

1 Roy Lowe, Yoshihito Yasuhara, „Theorigins of higher learning: time for a new historiography?“, *History of Universities*, XXVII:1 (Oxford, 2013), 1-19. Prijevod s engleskog: Amina Isanović Hadžiomerović.

2 Sheldon Rothblatt, *The revolution of the Dons* (London, 1968).

3 Sheldon Rothblatt, *Education's abiding moral dilemma; merit and worth in the corss-Atlantic democracies, 1800-2006* (Oxford, 2007).

vanja smatrana – na ovaj ili onaj način – iskoracima i koja su izmijenila fokus daljeg znanstvenog proučavanja. Nedugo nakon objavljivanja njegovog prvog djela 1968. godine izašlo je i djelo *Tradition and change in English liberal education* (1976),⁴ koje je skrenulo pažnju na pitanje obnove akademskog života tokom XIX stoljeća, te je odgovor nastavnika i studenata na mijenjajuće društvene kontekste uvelo među temeljne i trajne teme kojima će se baviti historičari univerziteta. Ove dvije knjige napravile su odmak od institucionalnih historija koje su ranije napajale historijska izučavanja u ovoj oblasti.

No, ne smijemo previdjeti činjenicu da je već postojao značajan kanon djela posvećenih pitanju prirode univerziteta. Rasprave koje su u devetnaestom stoljeću podstakli mislioci kakvi su John Henry Newman⁵ i Hastings Rashdall,⁶ podržao je Abraham Flexner⁷ u svom uticajnom djelu iz 1930. godine, Bruce Truscott⁸ 1943. godine, te nekoliko godina kasnije Walter Moberley.⁹ Ovaj potonji je, posebice, plovio na valovima rezigniranosti nakon holokausta, te je pokazivao zabrinutost zbog posvemašnje specijalizacije unutar univerziteta. U Britaniji, naročito, nastanak jednog obilja literature o univerzitetima potaknut je, s jedne strane, nastojanjima da se reformiraju univerzitetski kurikulumi, naročito kroz pokret Novih univerziteta (*New Universities movement*), te, s druge strane, onim što je premijer Harold Wilson nazvao „usijanjem tehnološke revolucije“ zahtijevajući sve veći broj programa iz primijenjenih nauka i tehnologije. Stoga je Eric Ashby u svojim tekstovima iz 1974. primijetio da su „granice između strukovnog i nestrukovnog obrazovanja maglovite, ali dok strukovno visoko obrazovanje umnogome kvalificira osobu za specifičan poziv ili profesiju, nestrukovno to ne čini“.¹⁰ Na osnovu ove premise predvidio je da će se procesom omasovljenja visokog obrazovanja mijenjati značaj onoga što se smatra neizostavnim konstitutivnim elementom univerzitetskog obrazovanja. Djelo Michaela Sandersona *The universities and British industry; 1850–1970*,¹¹ i *Civic universities*¹² W.H.G. Armytagea predstavljaju tek dva od mnoštva historijskih djela napisanih u svjetlu ovih slutnji. Tokom kasnih 70-ih godina XX stoljeća i početkom 80-ih naročito je bila aktuelna tema socijalne reprodukcije, posebice pod uticajem Fritza Ringera, čije je djelo *Education and society in modern Europe* odlučno unijelo društvenu stratifikaciju i komparabilnost sjevernoevropskih društava u istraživačku agendu historičara.¹³

4 Sheldon Rothblatt, *Tradition and change in English liberal education; an essay in history and culture* (London, 1976).

5 John Henry Newman, *The idea of a university defined and illustrated* (London, 1910).

6 Hastings Rashdall, *The universities of Europe in the Middle Ages*, F.M. Powicke and A.B. Emden (ur.) (London, 1969, prvo izdanje 1893).

7 Abraham Flexner, *Universities: American, English and German* (London, 1930).

8 Bruce Truscott, *Red Brick University* (London, 1949).

9 Walter Moberley, *The crisis in the university* (London, 1949).

10 Eric Ashby, *Adapting universities to a technological society* (San Francisco i London, 1974).

11 Michael Sanderson, *The universities and British industry; 1850–1970* (London, 1972).

12 W.H.G. Armytage, *Civic universities* (New York, 1977).

13 Fritz K. Ringer, *Education and society in modern Europe* (Bloomington, 1979).

Objavljivanje studije *The rise of the modern education system* (pod uredništvom Mullera, Ringera i Simona),¹⁴ te *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*¹⁵ Conzea i Kocke bili su glavni ishodi ovakvog preusmjeravanja istraživačke pažnje. Istovremeno je i pitanje upravljanja univerzitetom dospjelo u djelokrug historičara, te se i u ovom polju Sheldon Rothblatt dokazao kao pionir. Njegovo pisanje o federalizmu na univerzitetima s obje strane Atlantika također je podarilo novu dimenziju radovima historičara.¹⁶ Odnedavno, kao odraz sve prisutnijeg trenda među historičarima, pitanje roda počelo se tretirati nešto usredsređenije, a primjere za to nalazimo u djelu *No distinction of sex? Women in British universities, 1870–1939*¹⁷ autorice Carol Dyhouse te u opusu Linde Eisenmann, koji je doživio priznanje objavljivanjem njenog značajnog eseja u *The Harvard Educational Review* 1997. godine.¹⁸ Ovi radovi predstavljaju tek nekoliko značajnijih pomaka u historijskom proučavanju univerziteta koji su se dogodili nakon Drugog svjetskog rata.

No, vrijedi kazati da su svi ovi prethodni radovi nastali unutar granica historijske ortodoksije. Ova ortodoksija, koja je s vremena na vrijeme dovođena u pitanje, ali se još uvijek nalazi u osnovi radova historičara u ovom polju, predstavlja univerzitet, kako ga mi razumijevamo, kao evropski konstrukt. Takav stav iznosili su mnogi ugledni historičari. Tokom jednog dužeg perioda, određeni krug autora nudio je isti odgovor na pitanja o tome odakle potiče koncept univerziteta; gdje su uspostavljeni prvi univerziteti; koji su najraniji poznati primjeri univerziteta. Na prvi pogled odgovor na ova konačna pitanja potpuno je spreman: Bologna, Salerno, Salamanca, Oxford i Paris. Tokom cijelog jednog stoljeća historičari su djelovali pod pretpostavkom da je javljanje prvih univerziteta bio jedan od prvih koraka prema modernizaciji evropskog društva, među prvim polugama evropske renesanse. Univerziteti su se napajali tim tvrdnjama istovremeno promovirajući korjenite promjene u ekonomskom životu i društvenim strukturama, te su kao takvi postali važan element u evropskoj kulturi. Historičari su tipizirali ove prve evropske univerzitete kao potpuno jedinstvene u odnosu na sve što je postojalo prije njih, unatoč tome što su, u izvjesnim poljima proučavanja, oni bili važni repozitoriji znanja nastalih znatno ranije na drugim mjestima.

14 D.K. Muller, F. Ringer, B. Simon (ur.), *The rise of the modern educational system: structural change and social reproduction, 1870-1920* (Cambridge, 1987).

15 W. Conze, J. Kocka (ur.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert* (Stuttgart, 1985).

16 Sheldon Rothblatt, „Historical and comparative remarks on the federal principle in higher education“, *History of Education*, 16 (1987), 159-180; također Sheldon Rothblatt, „Federal universities and multi-campus systems: Britain and the United States since Nineteenth century“, u J.J. Carter, D. Withrington (ur.), *Scottish universities: distinctiveness and diversity* (Edinburgh, 1992), 164-87.

17 Carol Dyhouse, *No distinction of sex? Women in British universities, 1870-1939* (London, 1995).

18 Linda Eisenmann, „Reconsidering a Classic: Assessing the History of Women's Higher Education a dozen years after Barbara Solomon“, *Harvard Educational Review*, 67:4 (1997), 689-717.

Postoje valjani razlozi i utemeljena literatura koji svjedoče da je to tako. Hastings Rashdall u svojim tekstovima iz 1893. iznosi pogled na univerzitet kao „prepoznatljivo srednjovjekovnu instituciju... veliko dostignuće srednjeg vijeka u intelektualnoj sferi... [Bologna i Paris] nastali su iz tog divnog narastanja i širenja kulture koju možemo nazvati renesansom dvanaestog stoljeća“.¹⁹ Gabriel Camayre, također u djelima iz 1893, bio je još jedan autor koji je isticao isključivo evropske korijene univerziteta. On smatra Bolognu, Paris, Oxford i Salamancu definirajućim institucijama na čijim modelima su nastale kasnije strukture ne primjećujući potrebu traganja za korijenima pokreta univerziteta izvan srednjovjekovne Evrope.²⁰ Iste ove kategorizacije sadržane su u sudovima Heinricha Deniflea, čija je studija objavljena u Berlinu 1885.²¹

Ovaj stav je, dakako, opstao kroz vrijeme. Nešto kasnije, moderni proučavaoci kakav je A.B. Cobban rado su promovirali stav o tome da su univerziteti imali ekskluzivno evropske korijene tokom kasnog srednjeg vijeka.²² Cobban se usredsređuje na pitanja poput nivoa sekularne kontrole nad buržoaskim univerzitetima kao institucijama od velikog značaja, a ovo usmjerenje je sasvim prirodno vodilo učvršćivanju ranije postojećeg općeprihvaćenog stava. Paul Gredler, pišući 2001. o univerzitetima italijanske renesanse, ističe da je

posjedovanje papinske ili kraljevske povelje davalo pravo određenoj zajednici da tvrdi kako je *studium generale* [univerzitet ovlašten za izdavanje diploma] postojao u njenom gradu. No, ovo nije nužno značilo da je to bio upotpunjen univerzitet.²³

Za Grentlera:

potpun, premda mali, italijanski univerzitet imao je najmanje šest do osam profesora koji su predavali građanski zakon, kanonski zakon, medicinu, logiku, prirodnu filozofiju i obično retoriku (ali ne nužno teologiju)... Tek je kombinacija povelje i nastave činila univerzitet.²⁴

Tako je nastala definicija (ili deskripcija) univerziteta koja pokazuje da je on bio nužno evropski konstrukt. Slično tome, kolosi kakvi su bili V.H.H. Gren i Abraham Flexner u svojoj potrazi za korijenima modernog univerziteta opredijelili su se za srednjovjekovnu Evropu, bilo da su pisali o engleskim dostignućima, kao u Greenovom slučaju, ili o njemačkim, poput Flexnera.²⁵

19 Hastings Rashdall, *The universities of Europe in the Middle Ages*, (Oxford) 1-5.

20 Gabriel Campayre, *Abelard and the origin and early history of universities* (New York, 1969, prvo izdanje 1893), 46-69.

21 Vidjeti Campayre, *Aberland...*, 47.

22 Alan B. Cobban, *The medieval universities: their development and organisation* (London, 1975), 116-121.

23 Paul F. Gredler, *The universities of the Italian Renaissance* (Baltimore, 2002), 3-21.

24 Gredler, *The universities of the Italian Renaissance*, 3-21.

25 V.H.H. Green, *The universities* (Harmondsworth, 1969), 13-20; Flexner, *Universities: American, English and German*, 311.

Stav da je moderni univerzitet nastao isključivo iz zapadne tradicije također je artikulirao Eric Ashby, jedan od najistaknutijih komentatora razvoja univerziteta tokom 60-ih godina XX stoljeća. On odbacuje autohtone (tj. neevropske) sisteme odgoja i obrazovanja jer su oni „odveć zatvoreni a obrazovna djelatnost se odvija unutar proširene porodice“, te tvrdi da se islamsko podučavanje potpuno zasnivalo na učenju napamet, prenošenju istina koje su „počivale na autoritetu, a ne na uvidu ili istraživanju“. On opisuje univerzitet kao „u osnovi, mehanizam baštinjenja zapadnog stila civilizacije“.²⁶ Slično tome, Philip Altbach je 1982. upozorio da nije lahko kreirati „autohtone“ akademske modele budući da „institucionalni obrasci, pedagoške tehnike i, možda najvažnije, temeljna struktura znanja na našim univerzitetima jesu zapadnog porijekla“.²⁷

Svekolika sačuvana mudrost sjajno je sažeta u početnim poglavljima prvog sveska *A History of the University in Europe*, koja se pojavila 1992.²⁸ Walter Rugg ovdje navodi stavove Georga Makdisija, vodećeg autoriteta o islamskom obrazovanju, koji zaključuje da je „univerzitet proizvod kršćanskog Zapada dvanaestog stoljeća“,²⁹ premda Rugg naglašava da Makdisi smatra evropske koledže nasljednicima islamske prakse.³⁰ Znatno obuhvatniji bio je zaključak Jacquesa Vergera u njegovom uvodnom slovu. On zaključuje kako

niko danas ne bi doveo u pitanje činjenicu da su univerziteti u smislu u kojem se danas taj termin najčešće razumijeva bili proizvod srednjeg vijeka, javljajući se prvi put između dvanaestog i trinaestog stoljeća. Bez ikakve dvojbe tačno je da su druge civilizacije, koje su se javile prije ili su čak bile potpuno strane srednjovjekovnom Zapadu, kao što su Rimsko carstvo, Bizantija, islam ili Kina, bili upoznati s formama visokog obrazovanja, koje određeni broj historičara, vrlo prikladno, svrstavaju među univerzitete. Ipak, pogledamo li izbliza, postaje jasnije da je njihova institucionalna stvarnost bila zasigurno drugačija i, bez obzira na to šta je o ovoj temi kazano, ne postoji stvarna spona koja bi opravdala njihovo povezivanje sa srednjovjekovnim univerzitetima na Zapadu. Sve dok ne bude postojao valjan dokaz koji govori suprotno, ovi prvi moraju se smatrati jednim izvorom modela koji se postepeno širio Evropom, a potom i na cijeli svijet. Otuda naša okupiranost pitanjem šta bi bila nedvojbeno izvorna institucija.³¹

Ovdje leži suština problema.

26 Ashby, *Adapting universities to a technological society*, 1.

27 Philip G. Altbach, *Comparative education* (New York, 1982), 10-15.

28 *A history of the university in Europe*, Hilde De Ridder-Symoens (ur.); *Universities in the Middle Ages*, Hilde De Ridder-Symoens (ur.) (Cambridge, 1992).

29 George Makdisi, *The rise of colleges and institutions of learning in Islam and the West* (Edinburgh, 1981), 8.

30 Walter Rugg, „Themes“, u *Universities in the Middle Ages*, Hilde De Ridder-Symoens (ur.), 3-30.

31 Jacques Verger, „Introduction“, Hilde De Ridder-Symoens (ur.), *Universities in the Middle Ages*, 31-60.

Ipak, čini nam se da ovi historičari implicitno prave jasnu razliku između, sa jedne strane, ovih institucija, prvih srednjovjekovnih univerziteta i, sa druge, onoga šta se dešavalo unutar njih. Učenje u ovim ranim univerzitetima i istraživanje na kojem se zasnivala nastava, znatno su zavisili od ranijih dostignuća učenjaka iz drugih dijelova zemaljske kugle koji su djelovali pod okriljem sistema vjerovanja drugačijim od onog srednjovjekovnog kršćanskog svijeta. Dihotomija između institucija i onoga šta se u njima dešavalo na način koji su postavili ovi historičari evropskog univerziteta čini se tako grandioznom i tako uvjerljivom da opravdava dalje istraživanje i možda temeljitije preispitivanje u njoj sadržane ortodoksije.

Naša tvrdnja čini razložnijom usredsredimo li se na ono što se zaista dešavalo unutar ranih evropskih univerziteta jer će slika zadobivati potpuno drugačiji aspekt. Naprimjer, Gordon Leff, pišući o humanističkim znanostima na evropskim univerzitetima kasnog srednjovjekovlja, ističe obim u kojem je nastava zavisila od prevođenja:

Španija je postala glavnim izvorom arapskih tekstova nakon rekonkviste od muslimana... Drugo značajno područje bila je južna Italija... tačka susreta arapske, grčke i latinske kulture, mjesto gdje su nastali prvi arapski i grčki medicinski tekstovi, uključujući Galenove.³²

Slično tome, John North naglašava značaj prevodilačkog pokreta za evropske univerzitete, ukazujući na to da su „prvi prijevodi s arapskog na latinski... nastali u katalonskim marševima oko sredine desetog stoljeća... Ali... naučni kurikulumi univerziteta Evrope dugovali su Španiji mnogo više od prijevoda s arapskog.“ Ističući značaj Averroesa i el-Hvarizmija posebice, North nastavlja sa tvrdnjom da se „javio jedan niz tekstova koji su trebali služiti univerzitetima tokom tri stoljeća i duže u predavanju, između ostaloga, o prostim razlomcima, sistemu indo-arapskih brojeva, i seksagezimalnoj aritmetici primjenjivanoj u astronomiji“.³³ Slično tome, Nancy Sirasi pokazuje da „sadržaj medicine koji se izučavao i prakticao od strane onih koji su se obrazovali na srednjovjekovnim univerzitetima zapadne Evrope nije bio niti proizvod niti ekskluzivno vlasništvo univerzitetskog miljea... [On bijaše] intelektualna vježba utemeljena u medicini klasične antike i islamskog svijeta“.³⁴ Također Antonio García y García iznosi viđenje nastanka pravnih fakulteta, koje ukazuje na njihovu zavisnost od „novih metoda uvedenih u drugim granama znanja zahvaljujući otkrićima Aristotelovih radova, koji su dospjeli u Evropu preko Španije i Italije u formi prijevoda s arapskog“.³⁵ Doslovno ništa

32 Gordon Leff, „The Faculty of Arts“, u *Universities in the Middle Ages*, De Ridder-Symoens (ur.), 307-358.

33 John North, „The quadrivium“, u *Universities in the Middle Ages*, De Ridder-Symoens (ur.), 337-358.

34 Nancy Sirasi, „The Faculty of Medicine“, u *Universities in the Middle Age*, De Ridder-Symoens (ur.), 360-385.

35 Antonio García y García, „The Faculties of Law“, u *Universities in the Middle Age*, De Ridder-Symoens (ur.), 388-408.

što se zapravo izučavalo ili predavalo na prvim evropskim univerzitetima ne može se smatrati na bilo koji način ekskluzivno evropskim. Štaviše, djelovanje ovih institucija bilo je, u svakom smislu, izvedeno iz uvida i praksi koje su se razvile ranije u grčkim, perzijskim, indijskim i arapskim svjetovima.

Odkora su znanstvenici počeli nuditi viđenje porijekla moderne nauke koje osvjetljava dostignuća arapskog svijeta tokom srednjeg vijeka. Jedan od najistaknutijih jeste Jim al-Khalil, koji, u jednoj od posljednjih knjiga, stavlja pred sebe zadatak da:

istraži obim duga zapadne kulturne i naučne misli tokom već hiljadu godina pregnuću arapskih, perzijskih, muslimanskih, kršćanskih i jevrejskih mislilaca i naučnika... nastalog tokom perioda dužeg od sedam stotina godina kada je međunarodni jezik nauke bio arapski.³⁶ (xviii)

U drugim novijim tekstovima i televizijskim emisijama, al-Khalil skreće pažnju na djelo i uticaj jedne plejade islamskih učenjaka, ne samo Avicenne, odveć poznatog na Zapadu, nego i: Ebu Rejhana el-Birunija, velikog polimata srednjovjekovnog muslimanskog svijeta; sirijskog astronoma iz četrnaestog stoljeća, Ibn eš-Šatira, na čijem djelu je utemeljeno Kopernikovo istraživanje; Ibn en-Nefisa, andaluzijskog liječnika³⁷ iz trinaestog stoljeća koji je otkrio cirkulaciju krvi četiri stoljeća prije Harveya; Ibn el-Hejtema, rođenog 965. godine, na čiji rad se naslanja Newton; te iračkog biologa iz devetog stoljeća Džahiza, koji je izučavao prirodnu selekciju hiljadu godina prije Darwina. Na svakom koraku, čitavo obilje dokaza i djela govori da je ono što se dešavalo na ranim evropskim univerzitetima bilo daleko od originala, i da je u stvarnosti pretežno bilo izvedeno iz ranijih pregnuća.

Ovo znanje će nastaviti cirkulirati tokom jednog značajnijeg perioda. Još je 1964. godine Mehdi Nakosteen u knjizi pod naslovom *The Islamic origins of Western education*³⁸ ponudio drugačije viđenje univerziteta od onoga koje je bilo, i nastavlja biti, moderno među američkim i evropskim historičarima. Njegovo alternativno objašnjenje korijena univerziteta, kako u smislu njihovog geografskog pozicioniranja, tako i u smislu prirode institucija, dovodi u pitanje održivost „eurocentričnog“ modela. Ovaj model je zasigurno takav da odgovara mnogim savremenim komentatorima i veoma je prihvatljiv u takozvanim „razvijenim“ društvima. Eurocentrični model također predstavlja interpretaciju koja prijanja uz dugoodržavane političke i socijalne predrasude.

Ali, Nakosteenov pogled na korijene univerziteta približava nas nečemu što je on smatrao značajno drugačijim sklopom intelektualnog naslijeđa. Naime,

36 Jim al-Khalili, *Pathfinders: the golden age of Arabic science* (London, 2010), xviii.

37 Kvalificiranje Ibn en-Nefisa andaluzijskim liječnikom čini se upitnim. Naime, riječ je o liječniku čiji se život i djelovanje vezuju za Damask i Kairo (rođen u Damasku 1213, a umro u Kairu 1288) (*prim. prev.*).

38 Mehdi Nakosteen, *History of Islamic origins of Western education, 800-1350* (Boulder, 1964).

Nakosteen raspravu vodi dalje uspostavljajući niz međuodnosa koji otvaraju mogućnost jednog potpuno alternativnog niza objašnjenja korijena univerziteta. Njegov pristup slijedi ovu liniju mišljenja. Najprije, široko rasprostranjeno viđenje korijena univerziteta ili zanemaruje ili potpuno odbacuje bliske intelektualne poveznice koje su se razvile tokom srednjovjekovnog perioda između Srednjeg Istoka, Afrike i Evrope, ne uspijevajući da uzme u obzir kako njihovu prirodu, tako i njihov domet. Bogati obrasci trgovine, ali i vjerskih uvjerenja, doveli su do značajnih pomjeranja stanovništva, naročito u arapskom svijetu. Ovo je, prirodno, vodilo interakciji kultura i sistema vjerovanja.

U osnovi, slijedeći Nakosteenovu analizu, važno je primijetiti nekoliko diskretnih geografskih područja, svako s vlastitim intelektualnim životom i običajima. Ovo su, ukratko, bili svjetovi Kine i Japana (za koje je držao da se mogu smatrati pokretačima jedinstvenog sino-japanskog kulturnog naslijeđa), Indije, grčkog hrišćanstva, latinskog kršćanstva, te istočnog i zapadnog islama. Vjerovatno arbitrarno, ova tipologija hebrejsku kulturu i intelektualni život smješta unutar kršćanske (i u manjem omjeru muslimanske) domene, premda se smatra da je zadržala svoje distinktivne karakteristike. U vrijeme kada su nastajali Nakosteenovi tekstovi (zapravo sve donedavno), svako viđenje nastanka univerziteta bilo je locirano unutar evropskog svijeta latinskog kršćanstva. Iz ovoga neminovno proizlazi da, ukoliko je ovo tačno, globalizacija univerzitetskog ideala predstavlja dokaz intelektualne kolonizacije, bezmalo ključne stavke u razumijevanju poluga globalizacije u dvanaestom stoljeću, te potvrđuje eurocentrični pogled na intelektualni svjetski poredak.

Ali za Nakosteena, jasan dokaz povezanosti ovih sistema ukazivao je na radikalno drugačiju interpretaciju. Proizvodnja papira i baruta predstavljaju izvorne kineske izume koji su u Evropu dospjeli preko muslimanskog svijeta. Slično tome, Perzijanci, Sirijci i Arapi bili su ti koji su prenosili indijsko medicinsko i matematičko znanje na Zapad. Neki elementi grčke nauke postali su poznati u Indiji tokom aleksandrijskog perioda, premda su oni bili suviše sporadični i odveć razučeni da bi bili dijelom nekog sistematičnog odnosa. Stoga je od suštinskog značaja to što su se sve ove spona formirale preko muslimanskog svijeta, pri čemu su islam i njegovi učenjaci u svakom slučaju bili prenosioci znanja. Muslimanski i kršćanski svjetovi, uprkos njihovim političkim antagonizmima (jedan od njih su maurska osvajanja i križari), dijelili su intelektualni dug grčko-rimskom svijetu i također, dakako, značajne elemente njihovih sistema vjerovanja, a oba su izvedena iz judaizma.

Ali tek će u dvadesetom stoljeću zapadna znanost početi priznavati muslimansko intelektualno dostignuće. Odbojnost prema islamu iz nutrine latinskog svijeta dovela je do toga da je prvi prijevod Kur'ana nastao tek 1141. iz pera Petrusa Venerabilisa. *Pjesma o Rolandu* bila je jedan od nekoliko srednjovjekovnih tekstova koji su predstavljali nimalo blagonaklon pogled na islam. U međuvremenu, muslimanski svijet bio je znatno otvoreniji prema kršćanstvu, priznajući da su

ova dva sistema vjerovanja izvedena iz istog izvora. Shodno tome, i kršćani i jevreji širom muslimanskog svijeta imaju status „ehli-kitab“ ili „naroda knjige“. Judeo-kršćanski poslanici bili su i ostali prihvaćeni širom muslimanskog svijeta. Među najistaknutijim primjerima jeste dodjeljivanje odgovornih pozicija nestorijanskim učenjacima na dvorovima brojnih muslimanskih halifa.

Nestorijanstvo je bio ogranak istočnog kršćanstva čiji su pripadnici vjerovali u dvije odvojene manifestacije Krista. Sam Muhammed je bio pod uticajem nestorijanskih misionara, a putopisci kao što je Marco Polo pišu o dalekosežnom nestorijanskom utjecaju na Srednjem i Dalekom Istoku. Nestorijanske relikvije pronađene su u Xianu u Kini i također u Koreji. Otuda se može zaključiti da je nestorijanstvo bilo dobro poznato širom muslimanskog svijeta i izvan njega. To će dovesti do prve izloženosti muslimanskog svijeta grčkoj učenosti i prevođenja nekoliko grčkih djela na arapski u vrijeme kada je kršćanski svijet pokazivao netrpeljivost i zatvorenost za muslimanske uticaje. Budući da se islam širio tako brzo, postajao je neminovno heterogen u svojim intelektualnim derivacijama, što kršćanstvo nikada nije bilo. Ovaj kontrast možda dodatno naglašava činjenica da je arapski, zajednički jezik muslimanskog svijeta, postao govorni jezik miliona ljudi zahvaljujući islamu, dok je latinski ostao uglavnom jezik svećenstva, ali ne i običnih ljudi.

U međuvremenu je prihvatanje nicejskog *creda* u kršćanskom svijetu značilo to da će dvije međusobno suprotstavljene grupe – nestorijanci i monofiziti (sekte monoteističkog kršćanstva) – biti primorane iseliti se na Istok kako bi izbjegle progon. Mnogi nestorijanci pronašli su utočište u Perzijskom carstvu, dok su se monofiziti nastanili širom arapskog svijeta, najviše u Egiptu i Siriji, te u Anadoliji. Učeni među njima bili su upućeni u znanja medicine, matematike, astronomije, tehnologije i filo ofije, u vrijeme kada je zapadni kršćanski svijet naročito bio neblagonaklon prema ovim kulturnim uticajima. Na taj način ove proganjane manjinske sekte postale su medij prenosa kulture i učenosti drevne Grčke u istočni svijet.

Nakosteen uočava nekoliko načina prenošenja znanja iz klasičnih u muslimanske zemlje; direktni prijevodi sa grčkog na arapski, prijevodi na pahlevi, u koje su se ulile budističke i zoroastrijske ideje, a koji su kasnije prevođeni na arapski (zoroastriizam je bio još jedna religija, nastala u petom stoljeću, naročito uticajna u Iranu). Pored ovih, tu su bili i muslimanski tekstovi koji su se jasno naslanjali na poznavanje klasičnog grčkog ali nisu, u velikoj mjeri, činili izvor jasnim. Javljali su se drugi spisi koji su bili tek prepisi grčko-perzijskih djela, te materijali i iskazi koji su unapređivali islamsko mišljenje a ne bi bili mogući bez određenog poznavanja prijeislamske misli sadržane u helenističkim, sirijskim, zoroastrijskim ili indijskim tekstovima. Indijski tekstovi i mišljenje postali su dostupni muslimanskim učenjacima preko prijevoda na pahlevi, hebrejski i, naročito, starosirijski. Posljednji faktor koji treba uzeti u obzir u ovom pregledu jesu vojni pohodi Aleksandra Velikog, čiji su nasljednici širili grčku učenost kako na Perziju, tako i na Indiju.

Na prvi pogled može izgledati da ovaj kratki pregled prijenosa učenosti, kako ga je predstavio Nakosteen, s analizom porijekla univerziteta ima malo veze. Ali, bliži pogled će pokazati da ove dvije teme mogu ustvari biti međusobno usko povezane. Nakosteen je bio među brojnim znanstvenicima koji su pokazali da se ovo učenje u arapskom svijetu dešavalo u centrima visokog obrazovanja, od savremenika mahom prepoznatih kao univerziteta.

Vjerovatno najistaknutiji, ili pak najpoznatiji, nalazio se u Džundi-Šapuru, gradu smještenom sjeverno od Bagdada, a koji je osnovan u trećem stoljeću naše ere kao zatvor za članove poražene Valerianove vojske koji su pali u ruke Perzijsaca. Dolazak u grad nestorijanskih izbjeglica u četvrtom stoljeću podudara se s osnivanjem akademije, te je, sasvim izvjesno, moglo biti njenim katalizatorom.³⁹ Jezik nastave bio je starosirijski. Među vodećim nastavnicima bio je Hibha, koji se u Džundi-Šapuru istakao proučavanjem aristotelovske logike. Medicina, astronomija, matematika i etika ubrzo su ustanovljene kao glavne specijalizacije, a prevođenje je nedugo zatim postalo temeljnom djelatnošću. Maraba II, koji je izučavao medicinu, filo ofiju i astronomiju, napisao je komentar Aristotelove *Dijalektike*. Šemi iz Beth-Arbija preveo je Eusebijevu *Crkvenu povijest*. Henan-Isho II napisao je komentar Aristotelove *Analitike*. Sredinom petog stoljeća sasanidski vladar Husrev I⁴⁰ poslao je svog liječnika da dovede indijske i kineske učenjake, koji su potom prevodili indijske tekstove iz astronomije, astrologije, matematike, medicine, ali i kineske radove o religiji i biljnoj medicini. U jednom sadržajnom paragrafu, Nakosteen jezgrovito iznosi značaj ove škole, tvrdeći da je

tokom šestog stoljeća, Džundi-Šapur sinhronizirao indijska, grčka, starosirijska, helenistička, hebrejska i zoroastrijska učenja. Džundi-Šapur je dao zamah poduhvatu prevođenja grčkih klasika u nauci i filo ofiji na pahlevi i starosirijski, te je postao u ranim stoljećima islama središtem tumačenja drevne učenosti, prenoseći to na muslimanski svijet i Zapad, sve dok taj zadatak nije preuzeo Bagdad u istočnom islamu, te Sicilija i Cordoba u zapadnom islamu.⁴¹

Dakle, u isto vrijeme kada je Car Justinian 529. godine zatvorio Akademiju u Atini, a nestorijanci bili proganjani i istrebljivani iz kršćanskog svijeta, perzijski kralj Anuširvan Pravedni ponudio im je utočište i zaštitu u nekoliko centara: Saloniki, Ktesifonu, Nišapuru i, naročito, Džundi-Šapuru. Kada su Džundi-Šapur preuzeli muslimani 636. god., nastavljene su nastavne aktivnosti, kao i prevođenje i opremanje biblioteke. Upravo će ovdje glavni grčki, starosirijski, perzijski i sanskritski tekstovi biti prevedeni na pahlevi.

Neki učenjaci iz ovog centra u narednim stoljećima nastaviti će svoj rad u brzorazvijajućoj školi u Bagdadu, poznatoj kao „Kuća mudrosti“. Ova institucija je postala jedan od vodećih intelektualnih centara muslimanskog svijeta i, na

39 Akademija u Džundi-Šapuru osnovana je polovinom šestog stoljeća (*prim. prev.*).

40 Ovdje je, vjerovatno, riječ o sredini šestog stoljeća, budući da je Husrev Anuširvan I vladao od 531. do 579. godine.

41 Mehdi Nakosteen, *History of Islamic origins of Western education*, 15.

svom vrhuncu, vjerovatno najznačajnijim prevodilačkim centrom. Medicinsko učilište i bolnica iz šestog stoljeća, koji su nastali u Džundi-Šapuru bili su dom porodice Ibn Buhtišu, koja se bavila medicinom i njoj podučavala tokom dva i po stoljeća. Džurdžis je bio prvi član ove porodične dinastije koji je pozvan u Bagdad 767. god. kako bi liječio halifu, što će se dogoditi i njegovom sinu Buhtišuu II dvadeset dvije godine poslije. Ali, to pomjeranje postat će trajno nakon njegovog imenovanja za glavnog liječnika u Bagdadu, gradu gdje će njegovi potomci podučavati medicini tokom naredna dva i po stoljeća. Karijerni putevi poput ovih postali su uobičajeni nakon zvaničnog utemeljenja Kuće mudrosti 832. god. od strane halife El-Me'muna. Bagdad je do tada već bio postao prijestolnicom Abasidskog carstva, stoga ne iznenađuje da su oni koji su posjedovali moć željeli oponašati ono što se dešavalo u obližnjem centru učenosti. Kuća mudrosti bila je namjerno modelirana prema Džundi-Šapuru, te su prve pozicije skoro u potpunosti bile popunjene diplomantima Džundi-Šapura. Tokom jednog stoljeća Bagdad je bio vodeći centar prevođenja grčkih i sanskritskih tekstova, najprije na pahlevi a nešto kasnije i na arapski. Naprimjer, među vodećim liječnicima u Bagdadu bio je Juhana, koji je vršio disekcije na majmunima, a naročito se specijalizirao u proučavanju oka. Njegov učenik Hunejn ibn Ishak, koji je također bio nestorijanski kršćanin, preveo je Galenovu *Anatomiju*, a sam je napisao desetotomnu studiju posvećenu mehanici oka. Hunejnova karijera nudi rječit primjer uspostavljanja odnosa tokom ovog perioda. Rođen u Bagdadu 809. god., prvo je studirao u Džundi-Šapuru, ali je svoju karijeru počeo kao farmaceut u rodnom gradu. Nakon što je doslovno prognan iz grada, našao se u Grčkoj, gdje je ovladao grčkim jezikom i usavršio znanje arapskog (njegov prvi jezik bio je starosirijski). Vratio se u Bagdad 836. god., nakon čega je imenovan za upravnika Kuće mudrosti, te je preuzeo rukovođenje prevodilačkom aktivnošću. Pod njegovim vođenjem prevedeno je preko dvadeset Galenovih djela; najprije ih je on preveo na starosirijski, a zatim njegov pomoćnik na arapski. Dalji ishod ovog eklekticizma bio je nastanak još jednog značajnog Hunejnovog djela *Medicinska pitanja za početnike*. Stoga ne iznenađuje da je Bagdad postao i glavnim centrom sakupljanja pisanih djela, a prenosi se da se u njemu tokom ove ere nalazilo više od hiljadu knjižara. Značenje svega ovoga u našem narativu leži u tome da su spiskovi literature kojom su u to vrijeme trebali ovladati studenti u Džundi-Šapuru u osnovi bili istovjetni s onima koji će biti korišteni na prvim evropskim univerzitetima nekoliko stoljeća kasnije. Do sredine šesnaestog stoljeća, Hunejnova *Pitanja* (poznata i kao Johannitusove *Isagoge*) bila su među najpoznatijim tekstovima širom Evrope za mlade studente medicine.⁴²

Džundi-Šapur i Bagdad bili su u srcu dijasporne centara učenosti muslimanskog svijeta. Damask je trebao postati skoro jednako znamenit. Zbog svoje geografske pozicioniranosti grad je postao „kotao pretapanja“. Njegovo većinsko kr-

42 Vidjeti, naprimjer, Cornelius O'Boyle, *The Art of Medicine: Medical Teaching at the University of Paris, 1250-1400* (Leiden, 1998), 83-86.

šćansko stanovništvo, govornici aramejskog, potpali su pod vlast umajadskog halife, koji ga je proglasio svojim glavnim gradom. Zahvaljujući tome, Damask je postao još jedan značajan prevodilački centar. Upravo su ovdje mnogi grčki tekstovi prvo prevedeni na starosirijski, potom i na arapski. Druga ključna institucija u muslimanskom svijetu bio je Karavijin univerzitet u Fezu, u Maroku. Budući da je osnovan 859. god., za njega se tvrdi da je do danas najstariji aktivni univerzitet na svijetu. Premda je imenovanje univerzitetom – u smislu u kojem većina znanstvenika koristi taj termin – danas upitno, ne smije se zanemariti njegov grandiozni doprinos učenosti. Najpoznatiji i najuticajniji učenjak ovog univerziteta vjerovatno je bio polimat Maimonides (1135–1204); rođen je u Cordobi, a studirao je u Fezu i autor je mnogih znamenitih djela. Postao je poznat kao autoritet u jevrejskom pravu; njegov *Traktat o logici* uvrstio ga je među vodeće aristotelijanske filozofe, a zahvaljujući svojim *Medicinskim aforizmima*, koji su također prevedeni na brojne jezike, ostvario je značajan uticaj na razvoj evropske medicine. Dalje južno, u Timbaktu, u sastavu džamije u Sankoreu, postojao je univerzitet koji je na svom vrhuncu imao 2 500 studenata i privlačio je učenjake iz široke prevlake subsaharske Afrike. Osnovan od strane muslimanskih izbjeglica i smješten na glavnoj trgovinskoj ruti na južnom vrhu saharske pustinje, ovaj centar učenosti postao je dragulj u kruni Carstva Mali. Prenosi se da je u vrijeme kada je bio na svom vrhuncu, u četrnaestom stoljeću, njegova biblioteka posjedovala preko 700 000 svezaka. Premda je izučavanje Kur'ana bilo glavna specijalizacija u Timbaktu, valja spomenuti da su kvalifikacije koje su im dodjeljivane studente također obavezivale na izučavanje čitavog niza sekularnih predmeta. Sličan rad odvijao se u Kairu, u Egiptu, kao i u ostalim gradovima širom muslimanskog svijeta. Istovremeno, tokom ranog srednjeg vijeka, učenje koje se dešavalo u Evropi bilo je kontrolirano i sputavano kršćanstvom. Suprotno tome, širom Srednjeg Istoka i Sjeverne Afrike jedna mreža učenjaka, koju su činili mislioci spremni putovati i savladavati ogromne razdaljine, omogućila je opstanak klasične učenosti, prenošenje ideja sa krajnjeg Istoka, te razvoj i širenje znanja.

Upravo je postojanje ovih centara učenosti u muslimanskom svijetu omogućilo kasnije razvoje u Evropi. Maursko osvajanje Iberijskog poluostrva počelo je 712. god. Tokom pedeset godina Umajadi su se ustoličili kao vladajuća porodica u Kordobi, a golemi prostori južne Španije predali su se moćima islama. Koledži su osnivani u Kordobi, Granadi, Toledu, Murciji, Almeiri, Sevilji, Valensiji i Kadizu. Institucija sa sjedištem u Cordobi bila je naširoko priznata kao univerzitet.

Upravo su u Kordobi tokom desetog stoljeća dostignuća bila najupečatljivija, te su ostavila najveći uticaj na kasniji razvoj visokog obrazovanja širom Evrope. Grad je naseljavalo pola miliona stanovnika, a kršćani i Jevreji bili su tolerirani od strane većinskog (muslimanskog) stanovništva. Ulična rasvjeta prostirala se na nekoliko milja, a grad je imao i redovno snabdijevanje vodom. Univerzitet pod muslimanskom upravom imao je čak 11 000 povremenih studenata, dok je u određenim periodima oko 4 000 bilo upisano u redovne studije. Tokom ovog

perioda halifa Hakem II svih sedamdeset biblioteka u gradu halifa Hakem II dao je otvoriti za javnost. Sam halifa bio je učen čovjek, koji je posjedovao ličnu biblioteku od 600 000 svezaka. Stipendije su obezbjeđivane za one koji nisu bili u mogućnosti finansirati studije na univerzitetu. Ovdje se počeo koristiti papir umjesto velluma. Papir je postao odskora dostupan u Evropi, a tehnologiju njegove proizvodnje muslimani su naučili od Kineza i usavršili je u Semerkandu. Radionice su se pojavile u Kairu tokom desetog stoljeća, u južnoj Španiji tokom jedanaestog, dok će se u drugim dijelovima Evrope pojaviti tek u trinaestom stoljeću, nakon laganog širenja izvan Sicilije i južne Italije. Tehnološke prednosti i povećanje učinkovitosti koje je donijela upotreba papira jedva da se mogu dovoljno opisati. U Kordobi, kao i u drugim centrima učenosti, zahvaljujući velikoj ženskoj prepisivačkoj školi značajnom broju studenata omogućena je kupovina većeg broja primjeraka važnih tekstova.

Postojala je jedna duga lista značajnih učenjaka i praktičara u Kordobi, uključujući Ibn es-Saffana, matematičara i astronoma s početka jedanaestog stoljeća, koji je osmislio astronomske tablice, što će se kasnije koristiti širom Evrope, te je unaprijedio astrolab. Pisao je na arapskom, ali (a ovo je od središnjeg značaja za širi smisao Kordobe) njegov rad je preveo na latinski Platon iz Tivolija još za njegova života. Prijevodi na latinski nastali na Iberijskom poluostrvu i na Siciliji dobit će važnu ulogu u širenju visokog obrazovanja u Evropi. Najpoznatiji geograf toga vremena također je živio u Kordobi. To je bio El-Bekri, koji je umro 1094. god. doživjevši duboku starost, a njegove karte južne Evrope i Afrike zadugo su nastavili koristiti moreplovci i istraživači. Kolumbo se, naprimjer, oslanjao na primjerke muslimanskih karata. No, vjerovatno je najveći dar Kordobe modernoj Evropi bilo naslijeđe eminentnih liječnika koji su usavršili medicinsko znanje i praksu, među kojima je najistaknutiji Ez-Zehravi, osnivač moderne hirurgije. Specijalizirao se u tonzilektomiji i ginekološkim operacijama. Osmislio je i razvio čitav niz instrumenata za hiruršku upotrebu, koji će se kasnije koristiti u mnogim centrima. Njegovo veliko djelo o hirurgiji preveo je na latinski Gerard iz Cremonne, a objavljeno je u Veneciji 1497, u Baselu 1541. te u Oxfordu 1778.

Stoga, slijedimo li rad i argumente mnogih historičara arapskog svijeta, upravo u onim dijelovima južne Evrope koji su dospjeli pod muslimansku kontrolu, možemo pronaći korijene evropskih univerziteta i puteva prenošenja dugotrajne akademske kulture. Postavimo li historijsku ortodoksiju spomenutu na početku ovog rada uz ovo objašnjenje slijeda događaja, neminovno će se nametnuti zaključak o dijametralnoj suprotnosti ovih dviju interpretacija.

Ovo kompleksno i donekle sporno polje proučavanja predstavlja nešto prema čemu mi, kao autori, trenutno usmjeravamo naše energije. To činimo iz nekoliko razloga. Najprije, pokušaj rasplitanja argumenata i dokaza na kojima se oni temelje po naravi stvari suočava nas s impozantnim izazovom. Posebice je impozantan obim onoga što je predmetom razmatranja. Nisu samo argumenti unutar sebe kompleksni, nego se i geografski domen takvog zadatka može doima-

ti tako da izmiče svakoj ozbiljnijoj historijskoj analizi. David Christian, u jednom provokativnom djelu novijeg datuma, pod naslovom *Maps of time: an introduction to big history*, poziva na „plodonosnije razmišljanje o prirodi povijesti“, ističući „potrebu da se nadiđe fragmentiran uvid u stvarnost koji je dominirao učenošću tokom cijelog jednog stoljeća“. On se pita da li bi historičari „trebali tragati za... jedinstvenom strukturom, možda jednom ‘velikom ujedinjujućom pričom’, koja nudi ‘veći nivo jedinstva vizije povijesti’“⁴³. Dakako, nama, kao iskusnim historičarima, čini se da je ovo konkretno polje sazrelo za jedan uvid koji spaja dvije skoro potpuno odvojene škole proučavanja, za koje se čini da nude potpuno različita objašnjenja onoga šta se doista dešavalo.

Pored uživanja u ogromnom izazovu i nastojanja da sakupimo ustanovljene ortodoksije, postoji i treći motiv koji vodi naša pregnuća prema ovom polju. Jednostavno kazano, smatramo umjesnim postaviti nova i drugačija pitanja o nečemu što u konačnici nikako nije nepoznat materijal. Težište našeg trenutnog istraživanja jeste više na porijeklu visokog obrazovanja, nego na prirodi institucija koje su nastajale, a to u samo srce našeg proučavanja donosi nekoliko pitanja. Prvo, treba se zapitati o pretpostavkama razvoja visokog obrazovanja, bez obzira na to gdje ono nastajalo. Koje su bile njegove tehnološke pretpostavke? Koje su bile karakteristike društava i gradova u kojima se najprije javilo visoko obrazovanje? Šta je to što je neka društva učinilo nesklonim visokom obrazovanju, a druga vrlo rano otvorenim njegovim mogućnostima? Kako se i na koji način vršilo njegovo premještanje s jednog područja na drugo?

Postavljajući ova pitanja u samo središte našega rada, mi nastojimo prevladati one poglede na univerzitet koji su se oslanjali isključivo na instituciju univerziteta ili na strukture koje su imale obilježja univerziteta kao funkcionalne organizacije. Mi smo, dakako, duboko svjesni da, postavljajući ova pitanja, našim istraživanjem zahvatamo nepregledan geografski prostor, kao i ogroman period, te da se može, s vremena na vrijeme, činiti da neselektivno sakupljamo i koristimo sve raspoložive postojeće uvide. Uz napomenu da smo primorani koristiti se obiljem znanstvenih radova, izvedenih iz brojnih bogatih izvora kako bismo ova pitanja doveli do smisla, možemo jednostavno odgovoriti da ne postoji živući polimat koji bi raspolagao vremenom ili jezičkim vještinama potrebnim za upuštanje u takvo obimno istraživanje primjenom već isprobanih alata historijskih istraživanja. No, to ne znači da su ova pitanja, premda široka, bezgranična. Mi vjerujemo da bi prikladan sljedeći korak historičara mogao biti pristup pitanju javljanja visokog obrazovanja u ljudskim društvima uzimajući u obzir zabrinutost onih koji pozivaju na „veliku historiju“. Istovremeno, želimo li to ostvariti, apsolutno je neophodno i prikladno koristiti neizmjereno obilje izvrsnih djela. Jedino na ovaj način moguće je bogata dostignuća azijskih i afričkih civilizacija (kineske, japanske, vijetnamske, indijske i muslimanske) istražiti i skrenuti pažnju na njih kao na neophodne elemente pri razmatranju nastanka visokog obrazovanja.

43 David Christian, *Maps of time: an introduction to big history* (Berkeley, 2004).

Ovakav naglasak u našem radu vodi nas prema drugačijem nizu pitanja, možda dubljih. Želimo li razumijevati kako i na koji način se visoko obrazovanje najprije razvilo, neophodno je pogledati jezičke kontekste iz kojih je nastajalo. Koliko je sama pismenost morala biti rasprostranjena da bi jedno društvo moglo polagati pravo na stvarne centre visokog obrazovanja? Koliko je bilo važno da se jezik nastave razumije i koristi u širem području? Koje su tehnike pisanja imale najveći potencijal da podržavaju visoko obrazovanje? Koliko je bila nužna mobilnost većeg broja osoba kako bi se omogućilo širenje učenosti iz jednog centra u drugi? Jesu li trgovina, hodočašće ili jednostavno znatiželja bili pokretači takvog putovanja? Koliko su bile sofisticirane tehnologije ovih društava u kojima se visoko obrazovanje najprije javilo? Jesu li tehnološki zahtjevi bili pokretači učenosti i prenošenja znanja? Ukoliko je sve to postojalo, na koji način se znanje prenosilo? Ovo su upravo pitanja koja čine okosnicu našeg pristupa ovom projektu.

Već na prvi pogled, nekoliko jezika možemo identificirati kao ključne za širenje visokog obrazovanja; sumerski kao dominantnu pisanu formu u drevnoj Mezopotamiji; han kineski i kasnije mandarinski kineski u znatnom dijelu istočne Azije; sanskrit u Indiji; grčki na Mediteranu i latinski u Rimskom carstvu (premda rasprostranjenost latinskog jezika u zapadnom kršćanskom svijetu tokom srednjeg vijeka povlači zanimljiva pitanja o odsustvu centara visokog obrazovanja tokom nekoliko stoljeća dok su oni cvjetali u drugim dijelovima svijeta); pahlevi i starosirijski na Srednjem Istoku. Ovo su bili jezici na kojima je bujala učenost i, svakako, oni su bili široko razumijevani i korišteni u prilikama u kojima je značajan dio društva bio pismen.

Jednako tako, tehnika pisanja zasigurno ima središnji značaj za našu temu. Prve forme klinastog pisma na glinenim pločama, potom papirus, zatim drvene ploče koje su omogućile nastanak prve forme zakonika, potom pergament i vellum, te najzad papir – ovo su bili mediji putem kojih je čovječanstvo prenosilo informacije kroz vrijeme i prostor. No, neki su bili efikasniji i trajniji od drugih. Neki su se odlikovali lakšom prenosivošću. Neki su iziskivali veći utrošak prirodnih resursa u odnosu na druge. Neki su više od drugih uticali na osnivanje velikih prepisivačkih škola tokom dugog perioda prije izuma štampe. Teško da postoji moćnija ilustracija značaja tehnike pisanja od činjenice da su tokom prvog stoljeća prije naše ere Ptolomeji zabranili izvoz papirusa (on je obilno uspijevaao jedino na obalama Nila) u namjeri da spriječe centre učenosti kakav je bio Pergamon te da ugroze mjesto Aleksandrije kao tada vodećeg bibliotekskog i istraživačkog centra na svijetu.

Koji su to bili sistemi vjerovanja koji su upravljali potragom za znanjem? Prve biblioteke koje su formirane u Mezopotamiji posjedovale su značajne zbirke tekstova o astrologiji, a čini se da je ovo ostavilo traga na sisteme vjerovanja aktuelne u to doba.⁴⁴ Ova preokupacija neminovno je vodila zanimanju za preciznija mjerenja, a ovo je, zauzvrat, generiralo nastojanje za bavljenjem podjednako ma-

44 O ovome vidjeti više u Lionel Casson, *Libraries in the ancient world* (New Haven, 2002).

tematikom i astronomijom. Istovremeno, paralelno s ovim nastojanjem, u stvarnosti oni koji su formirali prve velike biblioteke bili su u stanju to učiniti isključivo zbog toga što su vladali, ili su barem imali vojnu kontrolu, nad velikim teritorijima. Koje vještine su bile potrebne osobi da bi izgradila jedno carstvo? Odmah se kao odgovori nameću: zakonodavstvo, izgradnja puteva, geometrija i upravljanje, kao i postojanje određene vrste civilne službe (ili barem regionalne administracije). Ali, kojim sredstvima su se ove vještine razvijale? Jesu li se one jednostavno prenosile usmenom predajom, naukovanjem šegrta kod iskusnog majstora, s koljena na koljeno, ili je bilo nužno postojanje određene vrste institucionalnog učenja? Uzmimo nasumično samo jedan primjer; velike isklesane kamene ploče nastale u Vijetnamu prije više od hiljadu godina na kojima je narod mogao naći imena i kvalifikacije osoba koje su stupale u građansku službu ukazuju na to da se, barem kada je riječ o ovoj lokaciji, put prema administraciji (i stoga širenju kineskog uticaja u regionu) dešavao kroz određenu vrstu formalne izobrazbe.

Ističući ovo u našem radu dolazimo do razmatranja uticaja koji su ostvarili pojedinci zaslužni za značajan napredak u znanju i razumijevanju jednako konteksta institucija ili organizacija unutar kojih su radili i konteksta šireg društva u kojem su rođeni. Jasno nam je da veliki znanstvenici i mislioci ne djeluju sami, u izolaciji, te da je to uvijek bilo tako. Niti se napredak u mišljenju dešava na jednom mjestu bez korištenja, u manjoj ili većoj mjeri, nečega što se dešavalo ili se još uvijek dešava drugdje, često i na značajnoj udaljenosti. Shodno tome, ako se želimo baviti problemima koje ovdje nastojimo formulirati, pristup koji bi bio ograničen na analizu nečega što su pojedinačni mislioci i istraživači govorili, ili na povijest pojedinačnih institucija visokog obrazovanja (nazivali ih mi univerzitetima ili koledžima) pokazuje se nedostatnim. Upravo kako je Brian Simon formulirao prije pedeset godina, poput pristupa koji „vidi obrazovanje kao društvenu funkciju... da bi procijenio funkciju koju je ispunilo na različitim nivoima društvenog razvoja“ i, stoga, „da bi razmotrio obrazovni napredak u cjelini, ne potiskujući institucije i ideje u odvojene kategorije,“⁴⁵ mi nastojimo smjestiti razvojne procese koje proučavamo u njihov globalni kontekst. Simonove riječi doimaju se značajnima sada jednako kako su bile u vrijeme njihovog zapisivanja 1966. godine. To je pristup koji vodi računa o „velikoj historiji“, koji nastoji historijsko istraživanje učiniti dostupnim široj publici i koji nam, uspijemo li u svojoj nakan, može podariti uvid u korijene visokog obrazovanja koji bi spojio postojeća znanja o ovoj temi u jednu koherentnu cjelinu. Ovo, dakako, ostaje naša namjera u godinama što dolaze.

45 Brian Simon, „The history of education“, u *The study of Education*, John W. Tibble (ur.) (London, 1966), 91-132.

Islamska paradigma: *tevhid* i ontološka diferencijacija

Ahmet Davutoglu¹

Ontološki određena epistemologija koja se zasniva na teocentričnoj kosmologiji pruža specifičan oblik političkih obrazloženja i legitimnosti u okviru islama. Skoro je nemoguće razumeti islamsku političku kulturu ili političku svest muslimana ukoliko se najpre ne shvati islamska *slika sveta* (*imago mundi*). Političke posledice trebalo bi ocenjivati unutar holističkog okvira islama.

Osnovni princip islamske teocentrične kosmologije je verovanje u *tevhid* (La ilaha illa Allah), i ideju Allaha. Princip *tevhida*² je po holističkom islamskom *Weltanschauungu* (slici sveta), osnovni put od teorije ka praksi, od verovanja do života i od ideala do realnosti. Prema ovom principu, Allah je Jedno u svojoj suštini (*dhat*), odnosno, ne sastoji se iz delova; Allah je Jedno i po svojoj prirodi (*sifat*), to jest, nema dve moći, dva znanja i slično. Allah je Jedno i u svojim delima (*af'al*), to jest na Njega ništa osim Njega samog nije uticalo, niti utiče. Ovaj princip *tevhida*, zajedno sa transcendentnim načelom *tenziha* (beskompromisnost spram uzvišene čistote Allaha), mogu da se uzmu kao zajednička paradigmatika osnova suprotstavljenih škola i tradicija u islamskoj istoriji.

Princip *tenziha*, zajedno s izrazom *Subhanahu*, koji se koristi kako bi se ukazalo da je Allah čist od svih nedostataka, jeste osnovna crta razlikovanja „apsolutnog“ od „srodnog“, kroz verovanje u transcendentnost (natprirodnost) i suverenitet „apsolutnog Stvaraoca“ nad „stvorenim srođnicima“ (*'alam*). Negativan aspekt izjavne rečenice *tevhida* (La ilaha – nema Boga) predstavlja odbijanje da se prizna bilo koji drugi izvor transcendentnosti i suvereniteta. Pozitivni aspekt rečenice (*illa Allah* – do Allaha) predstavlja poslušnost svih srodnih bića prema centru apsolut-

1 Prevod je sačinjen od potpoglavlja knjige i ujedno doktorske disertacije Ahmeta Davutoglua, koja je objavljena pod naslovom Ahmet Davutoglu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory* (Lanham: University Press of America, 1994) str. 47-49, 180-186 i 190-195. Preveo Ivan Ejub Kostić.

2 Koren ove reči je *wahhada*, što znači objaviti jednost, ili u terminološkoj upotrebi – postupak objave da je Bog jedan.

nosti, odnosno Allahu. Ova poslušnost takođe predstavlja i naziv religije – *islam*³.

U svojoj poslanici *Ma'na La ilaha illa Allah*, Zarkashi pominje činjenice koje se tiču poređenja negativnog (*nafy*) i pozitivnog (*ithbat*) aspekta izjavne rečenice *tevhida*. Naročito je značajno obrazloženje da rečenica *tevhida* započinje negativnim aspektom (*La ilaha*) zarad pročišćenja srca (*li tathir al-qulub*) (Zarkashi, 1986:82). On prikazuje činjenicu da je prvi stepen u zamišljanju pravog monoteističkog okvira – odbijanje bilo kakve neposredne ontološke blizine i poistovljenja srodnika (stvorenih bića) s Apsolutom (Allahom). Islamski svet osuđuje ideju ontološke blizine i poistovljenja (*shirk*) s Allahom, jer to predstavlja pripisivanje neke vrste sudelovanja s Allahovom apsolutnošću.

Pripisivanje ovakvog sudelovanja može da se dogodi na dva načina – ili kroz oboženje nekog dela srodnih bića ili kroz otelotvorenje (inkarnaciju) Apsoluta u formi srodnih bića. Ovakva veza ontološke bliskosti ili poistovljenja predstavlja odbijanje negativnog aspekta rečenice *tevhida*, što vodi pogrešnoj ideji i pogrešnom tumačenju veze između Apsoluta i srodnika. Direktna umešanost Elohim – Apsoluta, sa srodnim bićima u judaizmu (na primer brak sa kćerkama ljudi u Postanju 6:2–4, zatim rvanje sa Jakovom u Postanju 32:24–30), kao i hrišćanske doktrine ovaploćenja i trojstva, zatim hinduistički princip *avatara* i jednost s Tao-om u taoizmu, iz perspektive negativnog aspekta rečenice *tevhida*, mogu da se ocene kao vrste ontološke bliskosti i poistovljenja. Iako se određena veza islama s preislamskim monoteističkim religijama Bliskog istoka, naročito s judaizmom, pominje (Schimmel, 1976:12) u nekoliko studija, ne dovodi se u pitanje izvorna osobina islamske teologije koja je koncentrisana oko principa *tevhida*. Po Hegelu (1902:451), subjektivističko isticanje veze između Boga i čoveka (u jevrejskoj zajednici) u judaizmu, u islamskoj teologiji je izbrisano, jer „Allah nema odobravajuću, ograničenu svrhu (cilj) jevrejskog boga“ (Hegel, 1902:452).

Ove jasno definisane ideje Allaha u islamu ostavile su važne posledice na islamsku teorijsku tradiciju i narodno verovanje muslimana. Pre svega, ideja Allaha pomenuta u prošlom pasusu stvara ontološku hijerarhiju između Allaha i čoveka, sprečavajući poistovljenje ili neposredno približavanje Apsoluta i srodnih (stvorenih) bića. Zajedno s kosmološkim razumevanjem islama, ova ontološka hijerarhija može da se formuliše kao „Allah – čovek – priroda“.

Uobičajena je pretpostavka da islamska teologija i filo ofija mnogo duguju grčkom nasleđu. Ne može se poreći da se islamska filo ofija razvijala u okviru kulturno-geografskog područja koje je bilo pod uticajem grčke filo ofije. Međutim, ovu činjenicu ne treba preuveličavati. Kada se pojavio islam, on je predislamsko nasleđe obojio jedinstvenom ontološkom bojom. Iako postoje diskusije i suprotni stavovi među islamskim školama mišljenja, kao što su *kelam* i *felsefa*, suviše je pojednostavljena ideja da je islamska filo ofija samo nastavak neoplatonskog i aristotelovskog načina mišljenja. Ova ideja, koja onemogućava zajedničku paradigmatsku osnovu

3 Koren reči islam je *salima*, što znači povući se, predati se, potčiniti se. Tako je značenje reči islam čin predaje i potčinjavanja. Musliman je onaj koji se preda i potčini (Bogu).

među pomenutim školama i tradicijama, zasnovana je na pogrešnom stavu da navedenim tradicijama pored zajedničke osnove nedostaje i originalnost.

Površnom gledištu koje smo naveli možemo suprotstaviti teoriju da je ceo skup islamskih načela, kao obrazac, jedinstven saontološko apsolutnom transcendentnošću. Ovo jedinstvo potiče od ideje o božanskom jedinstvu, a posledica tog jedinstva povezana je s islamskom epistemologijom i aksiologijom. Sve islamske filo ofske škole pokušale su da prikažu različite vidove i dokaze ove osnovne ontološke činjenice, koristeći razne metodologije, tehnike i nomenklature.⁴ Suprotnosti koje se u svemu tome javljaju jesu samo metodološke, dok istovremeno poseduju paradigmatško jedinstvo.

Iako je islamska intelektualna tradicija koristila određene predislamske izvore poput grčke filo ofije, ona je razvila i originalni *Weltanschauung* oko verovanja da su ontološka transcendentnost i jedinstvo Allaha primarni i jedini uzrok svega postojećeg. Cilj skoro svih analiza koje sprovode *kelam* i *felsefa* jeste dokazivanje ove ontološke transcendentnosti i jedinstva.

Verovanje da je Kur'an, kao *Kelamullah* i *Kitab-i-Mubin* (Božja Reč i Čista Knjiga), takođe i *Furqan*⁵, koji određuje razliku između *Haqqa* (istine) i *Batila* (neistine) u islamskom načinu mišljenja ustanovilo je veoma jaku vezu između ontologije, epistemologije i aksiologije. Ovo detaljno određuje uticaj ontoloških preteča na aksiološki kriterijum putem epistemološkog razlikovanja koje potiče od verovanja u ontološku transcenciju. Idejne i teorijske veze između ontologije, epistemologije i aksiologije sada mogu biti detaljno analizirane.

Umma kao osnova društveno-političkog jedinstva

Von Grunebaum (1962a:50) u svom članku o pluralističkim razlikama muslimanskog društva postavlja krucijalno pitanje:

Nacije se stvaraju i nestaju. Carstva se podižu i padaju. Ali islam opstaje i nastavlja da uključuje u sebe nomade, kao i doseljenike, one koji grade civilizaciju u okviru islama, kao i one koji je uništavaju. Koji su to onda faktori koji drže zajedno *ummu* – to mnoštvo naroda koji svesno ne pretenduju na svoju individualnost, nego kao svoj dragoceni duhovni imetak gaje vezu s univerzalnim islamom?

Društveno-političko poistovljenje u islamskoj političkoj misli i praksi jeste nastavak verovanja u jedinstvo ljudske odgovornosti i jedinstvo života. Osnovna podvojenost između vernika (*mu'min*) i nevernika (*kafir*) u smislu dva različita ontološka / religijska pristupa i radikalno suprotstavljenih kategorija može da se definiš

4 Ovu činjenicu potvrđuje mišljenje koje je al-Ašari izneo na samrti da "nijednu od ovih qibla ne nazivam nevernikom; one ukazuju na jednog Boga. Razlika je jedino u terminologiji" (Triton, 1947:167).

5 Onaj koji razdvaja istinito od lažnog.

kao izbor između toga da li pojedinac želi da prihvati određenu odgovornost na Zemlji. Ovo je takođe i izbor načina života i određenog društveno-političkog identiteta. Oni koji veruju u jedinstvo Allaha i prihvataju da budu članovi muslimanskog socio-političkog društva ne samo da se odriču svog starog etničkog identiteta već i svih drugih mogućih alternativnih identiteta. Kako Oda (1984:102–103) ističe – čak i ukoliko je pojedinac i dalje fizički određen etnicitetom (bojom kože i jezikom Kur'ana), to više ne predstavlja njegov osnovni identitet. Osnovni identitet jeste musliman, koji je pred Bogom jednak svim ostalim muslimanima, „čime se ukazuje na to da vernici moraju u potpunosti da promene svoj način života od etničkog ili plemenskog (tribalnog) u pravi islamski život. Ova dva načina života nikada ne mogu biti kompatibilna.“ Kur'an jasno određuje ovu kategoričku razliku dve strane koje imaju različite načine života (postojanja) i društvenog identiteta: *i ako jedni od vas vjeruju u ono što je po meni poslano, a drugi ne vjeruju, pa pričekajte dok nam Allah ne presudi, jer On je sudija najbolji!* (7:87).⁶

Umma je, kao islamski način društvenog života, osnova društveno-političkog jedinstva u islamskoj političkoj misli i praksi. Kao i druge ključne političke ideje, i *umma* je ponovo preispitana nakon što je korišćena u okviru kur'anskog semantičkog polja. Iako Smit (1903:32) tvrdi da je etimološko poreklo reči „*umma*“ hebrejsko „*em*“, koje znači *majka*, kroz arapsku reč *umm*, Deni (1975:37) ističe da ništa u kur'anskoj upotrebi reči *umma* ne podržava ovo viđenje. *Umma*, kao veoma značajan ključni koncept, u Kur'anu ima nekoliko značenja kojima predstavlja društveno grupisanje⁷, ali kao lajtmotiv ona je poprimila jedinstveno značenje kojim opisuju versko-političko jedinstvo muslimana.

Skup ajeta u kojima se javlja termin „*umma*“ iz (prema Noldekeovoj hronologiji) trećeg mekanskog i ranog medinskog perioda pokazuju nam kako su Kur'anska otkrovenja uticala na društveno-politički doživljaj muslimana u ono vreme, imajući u vidu činjenicu da ovi periodi predstavljaju značajne tačke preokreta u formiranju prvog modela islamske *umme*. Termin *umma veseta* je kao krajnji oblik ovog modela korišćen u medinskom periodu, kada je islamska društveno-politička zajednica zapravo formirana:

6 Ovakvo kategoričko razlikovanje ojačano je i drugim Kur'anskim terminima kao što su *hizb Allah* (Allahova partija), i *hizb al-shaytan* (đavolja partija). Njima je ovladao šejtan i učinio da zaborave na Allaha. Oni su na šejtanovoj strani, a oni na šejtanovoj strani će, sigurno, nastradati. Oni koji se suprotstavljaju Allahu i Poslaniku Njegovu bit će, sigurno, najgore poniženi. Allah je zapisao: „Ja i poslanici Moji sigurno ćemo pobediti!“ Allah je, zaista, moćan i silan. Ne trebaju ljudi koji u Allaha i u Onaj svijet vjeruju biti u ljubavi sa onima koji se Allahu i Poslaniku Njegovu suprotstavljaju, makar im oni bili očevi njihovi, ili braća njihova, ili rođaci njihovi. Njima je On u srca njihova vjerovanje usadio i svjetlom Svojim ih osnažio, i On će ih uvesti u džennetske bašče kroz koje će rijeke teći, da u njima vječno ostanu. Allah je njima zadovoljan, a i oni će biti zadovoljni Njime. Oni su na Allahovoj strani – a oni na Allahovoj strani će, sigurno, uspijati.

7 Postoji 64 navoda reči *umma* u Kur'anu, u jednini i množini. Pedeset četiri ih je u mekanskim ajetima, a petnaest u ajetima iz medinskog perioda. Odina (1984:95–96) klasifikacija motiva za upotrebu termina *umma* u Kur'anu daje nam odgovarajući okvir u kom možemo da zamislamo semantičko polje ove ideje. Detaljnija tabela u hronološkom smislu može da se nađe kod Denija (1975:46–47)

I tako smo od vas stvorili pravednu zajednicu [*umma veseta*] da budete svjedoci protiv ostalih ljudi i da Poslanik bude protiv vas svjedok. I Mi smo promijenili Kiblu prema kojoj si se prije okretao samo zato da bismo ukazali na one koji će slijediti Poslanika i na one koji će se stopama svojim vratiti – nekima je to bilo doista teško, ali ne i onima kojima je Allah ukazao na Pravi put. Allah neće dopustiti da propadnu molitve vaše. – A Allah je prema ljudima zaista vrlo blag i milostiv. (Kur'an, 2:143)

Ideja *veseta* (pravedno / središnje) nema značenje „običnog / uobičajenog“, već ravnoteže. Suprotno tome, drugi komentatori Kur'ana smatraju da je model islamske *umme* izuzetan zbog termina *khayr* (*khayar 'adulan* prema *tefsiru* Džalalejna, 1982:29) i termina *fadila* (*khayar al-ummam* ili *afdal* u *tefsiru* Ibn Kasira, 1986:I/190). Prema tome, Deni (1975:54–55) ima asolutno pravo kada o ovom složenom izrazu zaključuje da je *umma veseta* medinski koncept koji je formulisan u Kur'anu u trenutku kada je ideja *umme* kao religijske zajednice dostigla vrhunac svog razvitka. Ukoliko je u prošlosti *umma* mogla da odbaci poslanike (kao na primer u mekanskim surama 40:5, 27:83 i 29:18), medinski koncept *umme* kao da isključivo postaje termin koji se primenjuje na muslimane kao *ummu par excellence*, što je ideja i realnost koji poseduju ontološki status, i formirani su potčinjenošću (*islam*) Muhamedovog naroda. Oni su istovremeno i nastali iz milosti (*rahma*) Božje, kao odgovor verskom zahtevu koji je Avram izgovorio kroz molitvu (2:127–129). *Umma veseta* predstavlja svedočanstvo ostalom čovečanstvu, dok Muhamed za muslimane predstavlja svedočanstvo Božje volje: od Boga, do Muhameda, do *umme*, do ostatka čovečanstva koje prenosi poruku i pravila. Nije dovoljno ako samo Poslanik nosi celokupnu poruku čovečanstvu; pre bi cela verujuća zajednica trebalo da ustanovi u sebi poruku svojom poslušnošću, koju će izraziti u obredima poput *salata* (molitve) i okrećući se prema kibli ka Meki, kao što je rečeno u ajetu 2:143. Religija u Kur'anu nije suštinski samo stvar lične pobožnosti (iako je svakako mnogo i u tome), naglasak se pre stavlja na zajednički (javni) vid religije (religioznosti). Muhamedov potpuno zreli duhovni život je od strane muslimana nezamisliv.

Ideja ljudske odgovornosti prebacuje posebnu odgovornost na muslimansko političko društvo – *ummu*. Kur'anska definicija ove društveno-političke zajednice kao *ummah al-muslima* (muslimanska zajednica) radije nego samo *umma al-muslimin* (zajednica koju čine muslimani) u 2:1288[8], nalaže da je ova politička

8 Gospodaru naš, učini nas dvojicu Tebi odanim, i porod naš neka bude odan Tebi, i pokaži nam obrede naše i oprosti nam, jer Ti primaš pokajanje i samilostan si! Odino pojašnjenje nijansi u ovom ajetu pokazuje važnost društveno-političkog jedinstva kao znaka božanski odgovorne zajednice u islamu: Prvi deo, učini nas dvojicu, bavi se samostalnom odlukom vere. Muslimani pojedinci ustanovili bi versku zajednicu po šablonu prema kojem su ustanovljene religije. Ovakva zajednica zvala bi se „verska zajednica muslimana“, ili na arapskom *ummah al-muslimin*. Međutim, Avramova molitva dalje kaže: „učini naše sledbenike zajednicom potčinjenih Bogu“. Izraz *ummah al-muslimah* ima više implikacija i značenja nego raniji *ummah al-muslimin*. Termin *ummah al-muslimah* logički sadrži *ummah al-muslimin*, iako kasniji izraz ne mora biti *ummah muslimah*. Izraz *ummah muslimah* znači da osim toga što je svaki član musliman, i stoga potčinjen Bogu, zajednica kao zajednica takođe mora biti potčinjena Bogu. (1984:10)

zajednica značajna kao celina koja izvršava posebnu, božansku odgovornost, a ne samo kao zajednica sastavljena od pojedinačnih muslimana. Obaveza *umme* je u Kur'anu određena rečima:

Svi se čvrsto Allahova užeta držite i nikako se ne razjedinjujte! I sjetite se Allahove milosti prema vama kada ste bili jedni drugima neprijatelji, pa je On složio srca vaša i vi ste postali, milošću Njegovom, prijatelji...I neka među vama bude onih koji će na dobro pozivati i tražiti da se čini dobro, a od zla odvrćati – oni će šta žele postići. (3:103–104)⁹

Semantičko polje izraza *umma al-muslimah* i *ummah wasatah* prepliću se u ovom ajetu u smislu božanske odgovornosti. Drugi ajet iz iste sure definiše *sine qua non* najbolju zajednicu (*khayr ummah*) kao društveno-političku božansku odgovornost na Zemlji:

Vi ste narod najbolji od svih koji se ikada pojavio: tražite da se čine dobra djela, a od nevaljalih odvrćate, i u Allaha vjerujete. A kad bi sljedbenici Knjige ispravno vjerovali, bilo bi bolje za njih; ima ih i pravih vjernika, ali većinom su nevjernici. (3:110)

Umma je otvoreno društvo za svako ljudsko biće koje prihvata pomenutu odgovornost, bez obzira na poreklo, rasu ili boju kože. Zbog toga je razdvajanje na *ummu* i ne-*ummu* u potpunosti drugačije od semitskog razdvajanja na Jevreje i Goje, ili grčkog na varvare i građane, ili modernog nacionalističkog hijerarhijskog raslojavanja koje se dogodilo na primer u okviru nacizma, što su razdvajanja izvan kontrole čovekove volje. Odgovornost koju islam nalaže čini osnovu procesa političke socijalizacije i poistovljenja muslimana u okviru društveno-političkog okruženja. Ovo formira logičku, teorijsku i praktičnu vezu s kur'anskim ajetom: *Ova vaša vjera – jedina je prava vjera, a Ja sam vaš Gospodar, zato se samo Meni klanjajte!* (21:92). Takođe, stvara se jedinstvo i s verovanjem u jednost Allaha (*tevhid*). Verovanje u jedincatost Allaha podrazumeva verovanje u epistemološko jedinstvo istine, koje implicira aksiološko jedinstvo božanske odgovornosti čoveka i njegovog života i društveno-političkog jedinstva *umme*, koja teži da ostvari idealan način života. Moralne osobine koje su preduslov idelanog načina života i *umme* kao društveno-političkog jedinstva koje teži da ih ostvari opisane su u Kur'anu kao verovanje, čast, pobožnost, pravda i pravednost.

Uzrok da se bude član muslimanske zajednice ne treba tražiti u konkretnim propisima, nego radije u posebnoj vrsti „osećanja“, koje Vat opisuje u okvirima *idžma'a*. Iako postoje određena pravila koja se moraju poštovati da bi se bilo članom

9 U prevedenom tekstu, naveden je engleski prevod Kur'ana, koji u delu između dva povezana ajeta objašnjava izraz „umma“, koji se u engleskom prevodu javlja krajem prvog ajeta „...and there may be an ummah...“, gde autor u zagradama napominje da je ova reč kod Mohameda Piktola prevedena kao „nacija“, kod Jusufa Alija (1983) kao „narod“, a kod Ismaila Farukija (1982) kao „društvo“.

muslimanske zajednice (*šehadet*, *molitva* i *zekat*), ustvari – „čovjek ne može biti član ukoliko uradi išta što opšta zajednica muslimana ne odobrava i što smatra neadekvatnim za člana zajednice“ (Watt, 1964:12). Što se tiče sfere poželjnog i odgovarajućeg za članstvo u muslimanskoj zajednici, ona obuhvata moralne osobine koje podrazumevaju poseban način života do kog se dolazi razumevanjem slike sveta (*Weltanschauung*). *Ummi* se ovde pristupa iz perspektive na ontološko-epistemološko-aksiološkim osnovama, radije nego iz perspektive etničke, lingvističke ili teritorijalne, kao što je slučaj s nacijama državama. Personalistički karakter islamskog zakona olakšava mogućnost funkcionisanja izvan teritorijalnih i fizičkih ograničenja

Ova metafizička (u smislu prevazilaženja etničkih i teritorijalnih ograničenja) versko-politička veza *umme* jeste osnova istorijskog ostvarenja i objedinjavanja političkog života i islamske istorije. Kao što Vat u predstojećem citatu ističe, islam je imao veliki uspeh u integrisanju političkog života svojih pristalica tokom procesa formiranja *umme*, koja ima religijsku osnovu, a istovremeno je i političko telo:

Uspeh se nije sastojao samo u formiranju takvog tela, već i u uspešnom pripisivanju određenih vrednosti, koje su u slučaju preislamske Arabije bile vezane za pleme. Jedna od tih vrednosti tiče se, i nastaje, iz osećaja bratstva među pripadnicima plemena koja je dovela do jakog osećaja bratstva među članovima islamske zajednice. Ovaj osećaj doprineo je prepoznavanju jednakosti među Arapima i drugih u okviru islamske zajednice. Sve ovo predstavlja veliki uspeh, a politički život muslimana u velikoj je meri integrisan kroz formiranje političkog tela u okviru kojeg su postojali vrlo dobri uslovi za praktikovanje islamske religije i ostvarenje spasenja, što je važno u tolikoj meri, da nadilazi istorijski proces. (Watt, 1970:175)

Princip individualizacije (*principium individuationis*) islamskog političkog misao-onog puta u smislu da bi trebalo da postoji direktna veza između onoga što je ontološki prethodilo, zatim aksiološkog normativizma i političkog jedinstva ne može se prilagoditi prethodno pomenutom *sine qua non* zapadne tradicije društveno-političkog jedinstva. Pre svega, nasuprot etničkom poreklu, ili mestu rođenja, koje ne može biti određeno slobodnom voljom pojedinca, islamski politički stav o kriterijumu za državljanstvo (*citizenship*) u sekularnoj političkoj zajednici, pretpostavlja dobrovoljno prihvatanje muslimanske društveno-političke zajednice kroz društveno-političko poistovljenje koje zavisi od ontološkog pristupa. Drugo, za razliku od hrišćanstva, gde je „pristup zajednici uslovljen ne samo željom budućeg preobraćenika da se preobraćuje već i spremnošću zajednice da ga prihvati“ (Von Grünebaum, 1966:51), što je uslovljeno kandidatovim poznavanjem doktrine, analizom njegovih moralnih osobina i konačno prakticiranjem određenih rituala, u islamu da bi se postalo članom, dovoljno je da se u prisustvu dva svedoka samostalno objavi verovanje u jedinstvo Allaha i Muhamedovo poslanstvo. Kao što Grünebaum (1962:44) ističe:

zajednica ne može, i s muslimanske tačke gledišta ne bi trebalo da sudi šta je u čovekovom srcu: ona može i treba samo da posmatra lojalno obavljanje verske prakse, što simbolizuje lojalno poistovljenje pojedinca s *ummom*.

Lakoća kojom pojedinac pristupa zajednici treba da naglasi dobrovoljni karakter njegovog učesća i istakne otvorenost društveno-političke zajednice.

Iz perspektive veze društveno-političkog jedinstva s onim što ontološko / verski prethodi, skoro je nemoguće da se izraz *umma* prevede na bilo koji drugi jezik. Ovo može da se razume jedino u okviru idejne strukture sveuključujućeg islamskog okvira, koji je određen kroz ponovno vrednovanje klasičnih, preislamskih termina, u okviru Kur'ana i Kur'anske semantike. Kako pokazuje naša etimološka i semantička analiza, reč *umma* ne može na odgovarajući način da označi pojave kao što su: nacija, narod, *Volk*, država, *etat* ili *status*. Avgustinov termin *res publica*, koji se u hrišćanskoj univerzalnoj zajednici koristio kao *res publica christiana*, zbog svog društveno-političkog karaktera ne može biti ekvivalent koji predstavlja *ummu*. Iz perspektive avgustinske terminologije, *umma* istovremeno nosi značenje *civita*, koje se odnosi na državu, i *res publica*. Arapski termini *sha'b* i *qawm* donekle odgovaraju upotrebi zapadnih termina za ideju nacije. Međutim, oni ne označavaju isto društveno-političko poistovljenje, kao što to čini termin *umma*, koji označava univerzalno muslimansko političko društvo, koje se sastoji od *homo islamicusa* sa zajedničkim ontološkim pristupom u okviru '*aqida* i sa zajedničkim ontološkim sistemom pravila koja čine osnovu sveobuhvatnog pravnog nacrtu – *fikha*. Društveno-politička orijentacija i identifikacija *umme* može da se vrednuje samo putem ove zanimljive veze između '*aqida*, kao načina verovanja i *fikha*, kao načina života. Jednost *umme* zavisi od zajedničkog ontološkog pristupa svih njenih članova, pre nego od lingvističkih, geografskih, kulturnih ili bioloških faktora. *Umma* je direktno povezana s idejom Allaha i s posebnom slikom sveta, *imago mundi*, koja potiče od verovanja u *tevhid*.

Jedinstvo *umme* naročito su isticali muslimanski politički mislioci. Skoro svi srednjovekovni pravници, uključujući i Ebu Jusufa, Mavardija, Ebu Jala i Bagdadija, podržavaju gledište da na zemlji treba da postoji jedan halifa, osim u jedinstvenim slučajevima kada se zarad postizanja ideje najbolje zajednice (ajet 3:110) teži očuvanju njenog univerzalističkog društveno-političkog jedinstva. Posebno je Mavardijev podstrek autoritetu halife bio baziran na pomenutom idealu, u doba kada je autoritet bio sveden na birokratsko telo u rukama vojnih lidera.

Smisao političkog jedinstva *umme* dostignut je u ranim vekovima islamske istorije. Munjevito širenje islama imalo je dve važne istorijske posledice: postojanje muslimanske populacije pod kontrolom neislamskih država i istovremeno nicanje mnogih muslimanskih država. Ovaj fenomen leži u korenu idejnog, teorijskog i praktičnog razlikovanja između *umme*, *dar al-islama* i muslimanske (ili islamske) države.

Postojanje muslimanskih manjina u *dar al-harbu* čini neophodnim razlikovanje između *umme* i *dar al-islama*. *Umma* je poprimila šire značenje, sastojeći se od pojedinačnih muslimana sa versko-duhovnom vezom koja se nastavlja čak i u slučaju nedostatka zajedničkog političkog autoriteta. Ovakva metapolitička veza, koja vodi poreklo od zajedničkog *Selbstverständnisa* ontološke svesti, ima moć

koja je izazovna i koja se suprotstavlja političkoj vezi nacionalno-državnog sistema. Napetost koja se javlja između muslimanskih manjina i nacija država u savremenoj politici potiče iz ovih alternativnih imaginacija. Neke nacije države poput Bugarske i Tajlanda naterale su muslimane da prihvate nemuslimanska imena, kako bi na taj način pokazali nadmoć nacije države i krajnju lojalnost prema njoj. Ipak, svest *umme* nastavila je da živi uprkos opresivnim merama. Ovaj fenomen znak je uticaja *Weltanschauunga* na političke ideje. Svest *umme* u ovom veku ponovo oživljava, uprkos odsutnosti halifata kao simbola političkog jedinstva *dar al-islama*, dodatno ga razdvajajući od *umme*.

S druge strane, pojava mnogih muslimanskih država, u smislu više od jednog centralizovanog političkog autoriteta, paralelno sa širenjem islama, učinila je neophodnim razdvajanje *dar al-islama* i pojedinačnih država. Čas su i klasični pravnici morali da priznaju realnost. Al-Dabussi nam ovo dokazuje izjavom:

Ono što čini razliku između muslimanskih i nemuslimanskih teritorija jeste dvojnost autoriteta i administracije. Isto važi i za različite „kneževine“ (*al-wilayat-al-mukhtalifa*) u okviru islamskih teritorija (*dar al-islam*), koje se jedna od druge razlikuju (*muluk al-islam*) po nadmoći (*ghalabah*) i sprovođenju vlasti (*ijra' al-ahkam*). (Hamîdullah, 1987:151)

Iz ove perspektive muslimanskog razmišljanja, *dar al-islam* označava svetovni sistem u smislu univerzalnog političkog sistema, dok muslimanska država (*al-dawla*) označava individualni politički autoritet. *Dar al-islam* podrazumeva utvrđeni svetovni sistem u okviru kojeg postoji zajednička osnova *Selbestverstandnisa* i mogućnost za ostvarenje božanske odgovornosti, kao i zajednički aksiološki okvir za primenu propisanog pravnog sistema. To je delom međunarodni sistem u smislu spoljnih odnosa. *Dar al-harb* je iz ove perspektive suprotan sistem za pitanja međunarodnih odnosa. Tako je analogija između ovakve bikompartmentalizacije i unutrašnjih konflikata sistema nacija država, netačna, kao i komentari o džihadu, bazirani na ovoj analogiji. *Dar al-islam* ne može se zamisliti kao nacija država koja je u neprestanom ratu za svoje proširenje, već je ona *de facto* (činjenična) realnost u smislu primene prava i utemeljenog svetovnog sistema kao aksioloških preduslova koji oblikuju političko mišljenje i kulturu.

Ideja islamske države (*dawla*): istorijska promena u institucionalizaciji političke vlasti

Etimološka i semantička promena koncepta *devla* daje nam važna uputstva za razvijanje analize istorijske promene u institucionalizaciji političke vlasti. Koren reči devle: *d – v – l* prevodi se kao ‘periodično menjati, promeniti, preokrenuti, rotirati, zameniti, razmeniti, pobediti, naizmenično se baviti’. Rozental (1965:

2/177) tvrdi da etimološki koren ovog pojma možda potiče od akadskog *dālu*, što znači „besciljno lutati naokolo“, i sirijskog *dāl*, što znači: kretati se, komešati. Kako god bilo, jasno je da navedene drevne upotrebe ove reči ne mogu da odraze semantičko bogatstvo koje poseduje arapski koncept *devle*.

U Kur'anu se ova reč dva puta upotrebljava u značenju: naizmenično se baviti, pratiti jedan drugog, razmena u grupi, dodavanje. Upotreba ove reči u smislu pratiti jedan drugog i naizmenično, može se videti u ajetu: *...A u ovim danima, Mi dajemo pobjedu, sad jednima a sad drugima, da bi Allah ukazao na one koji vjeruju...* (Kur'an 3:140). Upotreba reči *devle* u smislu: razmene u grupi, vidi se u delu ajeta: *...da ne bi prelazilo iz ruku u ruke bogataša vaših...* (Kur'an 59:7). Tradicija koja se vezuje za Poslanikovu smrt u Aišinoj kući takođe odražava značenje „promene perioda“: „mâta Rasulullâh bayna sahrîy wa nahriy wa fi dawlatiy“ (Ibn Hishâm, 1964: 392).

Semantička promena korena *d – v – l* od Kur'anske do savremene upotrebe dogodila se u tri faze. U prvoj fazi, u kojoj se javljaju prvi nagoveštaji političke konceptualizacije ovog korena, reč *devle* označava promenu političke vlasti, ili pobjedu jedne dinastije nad drugom. Izrazi poput: *al-dawlah al-'abbasiyyah*, ili *al-dawlah Abû Muslim*, koje srećemo u *Tarikhu* al-Tabarija jesu primeri prve faze. Mansurova upotreba ove reči u smislu *bi dawlatina* i *hadhihi dawlah* (Tabarî 1965:7/469) odražava semantičku promenu u smeru političke konceptualizacije. Osnova prvobitne upotrebe reči *devle* jesu: pobjeda, vlast, promena dinastije i period opstajanja na vlasti. Upotreba ovog koncepta u smislu političke strukture i promene te strukture takođe se poklapa s tradicionalnim muslimanskim shvatanjem kružnog toka istorije.

U drugoj fazi semantičke promene ideja *devle* koristi se u smislu dugog trajanja i krajnjeg političkog autoriteta, kao i strukture, pre nego političke promene. Opis osmanske države u osmanskoj političkoj literaturi kao večite države (*devlet-i ebed müddet*) ima za cilj da pokaže večitost političke vlasti, pobjede i institucije.

Poslednja faza ove semantičke promene dogodila se nakon političke prevlasti zapadnog međunarodnog sistema, zasnovanog na pojedinačnim nacijama država-ma. Tokom ove faze koncept *devle* u nekoliko muslimanskih jezika koristio se kao prevod koncepta „nacije države“.

Istorijski razvoj *devle* u islamskoj istoriji poseduje jedinstvene osobine u odnosu na iskustvo Zapada. U osnovi postoje dva pristupa u vezi s pojavom *devle* u islamskoj istoriji. Pristalice prve faze tvrde da je organizacija države nastupila odmah nakon *hidžre* Poslanika, i da je društvo Medine posedovalo sve osobine državne strukture. Drugi pristup pretpostavlja da je Poslanikov autoritet bio pre verskog, nego političkog karaktera, i da se zbog toga društvo Medine zasnivalo na strukturi zajednice, pre nego na državnoj strukturi. Ova dva različita pristupa jesu pandan za dva različita shvatanja države. Prema jednom shvatanju, država je univerzalna ideja za institucionalizovanje političke vlasti, dok je prema drugom shvatanju ideja države zasnovana na modernoj naciji državi i uporedna analiza razvija se na toj osnovi.

Ako se gleda sa stanovišta institucionalizacije političke vlasti, analiza pomenutog istorijskog razvoja pokazuje da se političko društvo izdiglo iz procesa koji je započeo sa *bej'atom* u 'Akabi.¹⁰ Društvo Medine je pod vođstvom Poslanika sprovodilo sve funkcije političkog društva i institucionalizacije političke vlasti. Međutim, ova politička struktura bila je odraz jedinstvenog političkog shvatanja i kulture, koja se razlikovala od one koja je nastala iz zapadnog istorijskog iskustva. Društvo Medine u kom su se spajali teorija i praksa, politički ideali i realnost, bilo je potpuno drugačije od strukture grada države, carstva države i nacije države.

Društvo Medine od drevnih gradova država razlikovalo se po posebnoj vrsti „pripadnosti“ zasnovane na verovanju, koje je davalo isti ontološko-politički status svakom članu. Tako je ovo društvo postalo otvoreno za svakog čoveka za razliku od gradova država gde je učestvovanje u politici bilo pravo privilegovanih građana. Na primer, samo je trećina Atinjana uživala političko učešće, dok se razlika između građana, kmetova i robova smatrala prirodnim hijerarhijom zasnovanom na rođenju. Rođenje je viđeno kao predodređen ontološki status, koji ne može da se zanemari. Osim toga, medinsko društvo se u kratkom periodu proširilo na veliko geografsko područje, što se razlikuje od istorijskog razvitka gradova država.

Politička struktura Medine takođe se razlikuje od aleksandrijskog i Rimskog carstva-države. Razlike postoje istovremeno i sa stanovišta veze pojedinca i društva, kao i sa stanovišta odnosa političkog centra i periferije.

Medinskom političkom shvatanju je filo ofska osnova hegelovske nacije države bila potpuno strana, jer je u prvom političkom društvu u islamskoj istoriji bilo nemoguće pomenuti postojanje natprirodnog i apstraktnog shvatanja države, koja je nezavisna od društva i nadmoćna u odnosu na njega. Institucionalizacija vlasti shvatala se kao politički instrument koji ostvaruje i sprovodi etičke i društvene ideale verskog sistema. Otuda sledi da politički mehanizmi kontrole pojedinaca i društva od strane države nisu mogli da nastanu i opstanu u okvirima i okruženju ovakvog političkog mentaliteta.

Jedinstvene osobine medinskog društva odrazile su se na formiranje svesti o političkom angažmanu, kao i na stvaranje političkog vodstva. Medinskim ustavom definisan je nov politički angažman, kao i ontološko-politički status koji je uništio tradicionalnu plemensku pripadnost, karakterističnu za raniju arabljan-sku zajednicu. Sveobuhvatni način na koji je Poslanik vodio zajednicu podstakao je razvoj novog shvatanja političke moći, koje je bilo u suprotnosti s plemenskom političkom strukturom arabljanskog društva, kao i s individualizovanim i ograničenim oblicima reciprocitetnog autoriteta evropskog feudalizma. Zbog toga je strukturisanje političke vlasti moglo da se dovrši i razvije istovremeno s geografskim širenjem.

10 Ovo se odnosi na ono što je poznato kao „Druga akabanska zakletva“. Ovaj događaj odigrao se na brdu Akaba, gde su Poslanikovi pomagači (ensarija) položili zakletvu: 1. da će slediti Poslanika u svim okolnostima; 2. da će trošiti u nemaštini kao i u izobilju; 3. da će se boriti za „dobro“, a protiv „zla“; 4. da se neće plašiti ničije osude dok su na Allahovom putu i 5. da će braniti Poslanika kao što bi branili sebe i svoju porodicu.

Osnovni problem muslimana nakon Poslanikove smrti bilo je formiranje novog političkog vođstva. Poslanikovo političko vođstvo zasnivalo se na posebnom znanju, i zato nije moglo da se ograniči u primeni. Promena od ovakvog prirodnog vođstva u sistem halifata bila je kamen temeljac stvaranja muslimanskog političkog mentaliteta, kao i institucionalizacije političke vlasti u smislu *devle*. Počev od Ebu Bekrovog halifata, sfere politike, države i vlade prihvatane su kao sfere koje su u okviru ljudske odgovornosti, zasnovane na čovekovom razumu i sposobnosti. Ovo je odredilo epistemološku osnovu politike i prava *umme* kao političkog društva da oformi svoje političko vođstvo putem *šure*¹¹ i *bej'e*¹². Za vreme vladavine Ebu Bekra dva su događaja ubrzala proces institucionalizacije političke vlasti: rat protiv lažnih proroka i rat protiv plemena koja su odbijala da plaćaju *zekat*. Rat protiv lažnih proroka garantovao je da nakon Poslanikove smrti neće postojati nikakav (drugi) autoritet zasnovan na dokazima metafizičke epistemologije. Na taj način dokazano je da je autoritet Ebu Bekra, zasnovan na konsenzusu muslimana *umme*, viši u odnosu na tvrdnje o ličnom metafizičkom epistemološkom izvoru autoriteta. Rat protiv plemena koja su odbijala da plate *zekat* novom vođi pokazao je da je autoritet Ebu Bekra po svojoj političkoj suštini i dometu isti kao Poslanikov, uprkos razlici u epistemološkoj osnovi. Prema tome, institucionalizacija političke vlasti oko centra bila je obavezna kako bi ustanovila poredak, pravdu i stabilnost u geografskoj oblasti islamskog halifata koja se spontano razvijala. Trud i delanje prve četiri halife postali su osnovni model za druge teorije države u islamskoj istoriji.

Period muslimanske istorije koji je počeo sa dolaskom na vlast dinastije Umajada imao je drugačiju perspektivu. Shvatanje države i njena struktura u ovom periodu (osim za vreme halifata Omera b. Abdul Aziza, koji je nosio nadimak „drugi Omer“) nisu bili model koji je služio kao primer za kasnije periode. Vreme Umajada trebalo bi pre da se posmatra kao istorijska realnost koja se ocenjuje isključivo prema okolnostima tog doba. Za vreme ovog perioda formirane su određene predislamske političke institucije. Jedna od ovih institucija pružala je metod nasleđivanja vlasti. Međutim, ne bi trebalo generalizovati ovu istorijsku realnost, jer islamska politička kultura i institucionalizacija nisu bile samo produžetak tradicije predislamskog Irana ili Vizantije. Preterana generalizacija stvari vodila bi ka pretpostavci da je nastanak političke vlasti jedini uzrok društveno-političke institucionalizacije. Stvaranje političke kulture i institucionalizacije tokom ovog perioda bili su složeni procesi, koji ne bi mogli da se objasne pojednostavljenim modelima, i to nam dokazuju istorijske činjenice. Istorija političke institucionalizacije kombinovana je na osnovama originalnih institucija i drugih političkih institucija koje su tumačene na nov način, kroz islamske norme. Kao originalan i jedinstven odraz političke kulture može da se uzme odnos između pravnih i

11 Predstavlja princip „konsultacije“ među muslimanima pri donošenju svih važnijih odluka za zajednicu. Šura je kao koncept jasno pomenuta i u Kur'anu.

12 Zakletva na odanost vođi. Smatra se da je kao praksa uvedena za vreme poslanika Muhameda.

izvršnih državnih organa, dok se institucija *vezirata* po Mavardijevoj teoriji može analizirati kao primer novog tumačenja jednog od endogenih elemenata.

S druge strane, period naslednog halifata koji počinje s Umajadima i traje do kraja osmanskog halifata ne bi trebalo predstavljati pojednostavljeno – kao apsolutnu kategoriju, bez obzira na zajednički temperament i zajedničke proceduralne načine uspostavljanja političke vlasti. Postojao je veoma širok politički program. Nije moguće tvrditi da je plemenska centralizacija političke vlasti u rukama Umajada nastavila da se razvija u rukama Abasida. Naročito osmanski sistem mileta podrazumeva veoma drugačije osobine političke kulture i života. Državne strukture u smislu institucionalizacije političke moći neophodno je analizirati u okvirima pravne ekonomije i društvenih parametara.

Tokom islamske istorije, moguće je da su najradikalnije promene u institucionalizaciji države nastale krajem halifata. Ova prekretnica i nametanje sistema nacije države kod stanovnika muslimanskih država stvorili su pojmovnu i strukturalnu zbrku. Nestalo je razgraničenje i unutarne održanje između *umme*, *dar al-islama* i *devle*, dok su se nove političke strukture, poput nacije države naseljene muslimanima suočile sa sveobuhvatnim problemom političke legitimnosti. Začetnici nove strukture nacije države našli su se, u odnosu na tradicionalnu političku kulturu i strukturu, pred izazovom da stvore novo shvatanje države. Država je počela da se sagledava kao suvereni element u okviru međunarodnog sistema, a ne više kao politički instrument etičko-pravnih ideala islamskog verskog sistema. Stoga je shvatanje *dar al-islama* kao alternativnog svetskog poretka zamenjeno imaginacijom o pripadnosti međunarodnom sistemu, koji je zapravo bio utvrđen i zasnovan na interesima kolonijalnih moći.

Za muslimane je ovakva promena bila neshvatljiva, s obzirom na to da su oni kroz istoriju uvek koristili *Lebensraum* (životni prostor) za ostvarivanje svojih etičko-pravnih ideala.¹³ Ovakvi uslovi stvorili su napetost između pozapadnjačenih elita koje su poricale etičko-pravne državne ideale i tradicionalne kulture. Napetost je takođe postojala i između međunarodnog sistema koji je poništio politički *Lebensraum*, kao put ostvarenja etičko-pravnih ideala. Kao rezultat mehanizama odbrane islamske kulture nastao je savremeni oblik islamske države. Neuspeh, korupcija i ugnjetavačke metode političkih elita pojačali su proces polarizacije krajem XX veka, a vrhunac su dostigli i zahtevi za stvaranjem *Lebensrauma* kome je cilj obnova islamskih etičko-pravnih ideala kojima je osnova jedinstveni ontološki, epistemološki i aksiološki *Weltanschauung*.

13 Davutoglu se služi rečju *Lebensraum* u smislu adekvatnog prostora za život, razvoj i funkcionisanje. Ni u jednom trenutku ne referira i ne tumači ga u „osvajackom“ nacističkom shvatanju pojma (prim. prev.).

Literatura

- Denny, F.M. (1975). "The Meaning of the Ummah in the Quran." *History of Religions* 15:34-70.
- Grunebaum, V.G.E. (1962a). "Pluralism in the Islamic World." *Islamic Studies* 1:37-59.
- Grunebaum, V.G.E. (1966). "The Sources of Islamic Civilization." *Der Islam* 46:1-55.
- Hamidullah, M. (1987). *Majmu'at al-Wathaiq al-Siyasiyyah*. Beirut: Dar al-Nafais.
- Hegel, G.W.F. (1902). *Lectures on the Philosophy of History*. Trans. J. Sibree. New York: P.F. Collier and Son.
- Ibn Kathir (1986). *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, 4 vols. Istanbul: Cagri.
- Jalalayn, al-Imamayn (1982). *Tafsir al-Jalalayn*. Beirut: Dar al-Ma'arif.
- Oda, Y. (1984). "The Concept of Ummah in the Qur'an: An Elucidation of the Basic Nature of the Islamic Holy Community". *Oriens* 20:93-108.
- Schimmel, A. (1976). "Der Islam im Rahmen der Monotheistischen Weltreligionen." *In Islam und Abendland: Geschichte und Gegenwart*, 9-31. Ed. A. Mercier. Bern: Verlag Herbert Lang.
- Smith, W.R. (1903). *Kinship and Marriage in Early Arabia*. Ed. S.A. Cook. London.
- Tabari (1962,1965). *Tarikh al-Tabari*, v.3-7, Beirut: Dar Sawaydan.
- Zarkashi (1986). *Ma'na La ilaha illa Allah*. Beirut: Dar-al Bashair al-Islamiyyah.
- Watt, W.M. (1964). "Conditions of Membership of the Islamic Community." *Studia Islamica* 21:5-12.
- Watt, W.M. (1970). *Islam and Integration of Society*. London: Routledge and Kegan Paul.

Prikazi knjiga / Review Article

Sinteza, ipak!

Rasim Hurem, *Bosna i Hercegovina u Drugom svjetskom ratu 1941–1945*, Zagreb – Sarajevo: Plejada – BNZG – University Press, 2016. Str. 398, ISBN 978-9958-673-39-9.

U potencijalnoj historiji bosanskohercegovačke historiografije, ako i kada takvo nešto bude napisano, ime Rasima Hurema bit će zabilježeno drugačije u odnosu na druge historičare, odnosno, neminovno će uz njegovo ime biti istaknuto da se, kao profesionalni historiograf, među prvima odvažio pojedine teme iz bosanskohercegovačke, ali i jugoslavenske historije Drugog svjetskog rata, pitanje krize narodnooslobodilačkog pokreta naprimjer, obraditi kako i priliči historičaru profesionalcu – dakle, profesionalno, a drugačije od društveno-politički poželjnog, kakvo je uglavnom bilo predstavljanje Drugog svjetskog rata u vrijeme kada je, sedamdesetih godina 20. stoljeća, Rasim Hurem stasavao u ozbiljnu historiografsku figu u. Ovakva tvrdnja, uz djelimično ushićenje istaknuto u naslovu nisu bez razloga našli svoje mjesto na samome početku ovoga teksta. Naime, nemoguće je razumjeti značaj pojavljivanja ove knjige bez prethodnog razumijevanja mjesta i uloge koju je imala Huremova, isprva nagrađivana, a potom bestidno osporavana knjiga *Kriza narodnooslobodilačkog pokreta u Bosni i Hercegovini krajem 1941. i početkom 1942. godine*. S druge strane, u historiografiji kakva je bosanskohercegovačka pojavljivanje sintetskog djela o određenom historijskom periodu samo je po sebi vrijedno pažnje budući da nismo baš u prilici susretati se sa sintetskim djelima bilo bosanskohercegovačke historije uopće, bilo njenih pojedinih dijelova. U slučaju knjige *Bosna i Hercegovina u Drugom svjetskom ratu 1941–1945*.

može se kazati, dakle, da se, bez obzira na evidentne nedostatke ove knjige, ipak radi o sintezi historije Bosne i Hercegovine u Drugom svjetskom ratu, iako pojedini periodi Drugog svjetskog rata nisu obrađeni u jednakom omjeru, i koja će, s pravom, preuzeti tu kvalifikaciju knjizi koju smo do sada, u nedostatku bilo kakve druge, smatrali sintezom historije Bosne i Hercegovine u Drugom svjetskom ratu, a radi se o knjizi Envera Redžića.

Bosanskohercegovačkoj historiografskoj javnosti, ali i šire od toga, Rasim Hurem poznat je kao autor koji je cijeli radni vijek proveo u Institutu za istoriju, prošavši sva zvanja, od asistenta do naučnog savjetnika, a koji je, opet, kao autor uglavnom pisao o temama iz historije Bosne i Hercegovine u Drugom svjetskom ratu. Među njegove najznačajnije istupe svakako je moguće ubrojati i stavove iznesene u diskusijama nakon objavljivanja knjige *Kriza narodnooslobodilačkog pokreta u Bosni i Hercegovini krajem 1941. i početkom 1942. Godine*, u kojima je postojano i dostojanstveno branio svoje profesionalne stavove bez obzira što se nasuprot njemu nalazio gotovo cijeli kolektiv kolega iz Instituta za istoriju, koji je na taj način podržavao tadašnju društveno-političku elitu u Bosni i Hercegovini, koja je Huremove stavove smatrala nedopustivim. Opredijeljenost da historiju Bosne i Hercegovine u Drugom svjetskom ratu pokaže onakvom kakva je bila na temelju vlastitih istraživanja iskazivao je praktično do kraja života, na čijem samom kraju je nastala knjiga o kojoj je ovdje riječ.

U njenom, pak, priređivanju za objavljivanje učešća su uzeli supruga preminulog Hurema te Dino Mujadžević i Ilija Ranić. Oni su se, dakle, prihvatili veoma značajnog, ali i izuzetno nezahvalnog posla priređivanja i davanja na uvid javnosti Huremovog rukopisa, nakon što ga je smrt 2008. spriječila da to sam učini. Ovi podaci nisu bezrazložno navedeni jer je jedna od glavnih karakteristika ove knjige činjenica da se radi o djelu koje je nastajalo godinama i da se to u njenim pojedinim dijelovima osjeti bilo da se radi o nivou interpretacije ili, pak, kontekstualiziranju autorskih stavova u skladu s dometima drugih istraživanja pojedinih konkretnih pitanja iz historije Bosne i Hercegovine u Drugom svjetskom ratu. I, kako je već prethodno navedeno da ova Huremova knjiga nije sve aspekte Drugog svjetskog rata u historiji Bosne i Hercegovine tretirala na ravnomjeran način, što može biti upravo zbog činjenice da ga je smrt pretekla u zaokruživanju cjeline, a to je u slučaju sinteza zapravo izuzetno važna završna epizoda istraživačkog i autorskog doprinosa rješavanju zahvaćene cjeline, pojedina su pitanja bosanskohercegovačke historije iz Drugog svjetskog rata u ovoj knjizi urađena na nivou njegove prethodno spomenute knjige o Krizi NOP-a u Bosni i Hercegovini, dakle izuzetno temeljito i odgovorno.

Strukturalno, knjiga *Bosna i Hercegovina u Drugom svjetskom ratu 1941–1945* sadrži deset poglavlja – cjelina, čiji se tematsko-hronološki aspekti razlikuju po obimu, načinu elaboracije, kao i ukupnom historiografskom dometu i na tom se mjestu najbolje može potvrditi teza o tome kako su pojedina pitanja iz bosanskohercegovačke historije Drugog svjetskog rata ovom knjigom detaljno elabori-

rana, odnosno predstavljena u njihovom gotovo punom opsegu, dok su neka druga pitanja evidentirana, otvorena, ali ne i dovedena do kraja. To, dakako, ne umanjuje značaj knjige kao cjeline, naročito u historiografskom kontekstu kakav je bosanskohercegovački. Generalno, pak, prvi dio knjige, odnosno poglavlja koja govore o aprilskom ratu i okupaciji, zatim Bosni i Hercegovini u teritorijalno-političkom okviru Nezavisne države Hrvatske, ustanku 1941. i njegovim fazama, te razvoju i afirmaciji antifašističkog pokreta čine najobimniji i sigurno najkvalitetniji dio ove knjige. Na ovim se pitanjima, naime, praktično vidi višedecenijski mukotrpan istraživački rad i napor da se iz arhivskih dokumenata i literature prikupe i sistematiziraju brojni detaljni pokazatelji vojnog potencijala jugoslavenske vojske, vojničke i taktičke nadmoći okupatora, ali i strukturalne, socijalne i političko-ideološke pretpostavke ustanka 1941. kao i svih promjena nastalih usljed urušenog poretka prethodne vlasti, s jedne strane, i nastojanja da se u ratnim okolnostima ustanove institucije nove vlasti, koje zbog ideološke pozadine i aktivnih represivnih mjera prema lokalnom stanovništvu, uključujući nasilje i zločin, za posljedicu imaju novu spiralu nasilja, umjesto pacifikacije stanja na terenu, što je, navodno, bila prvobitna intencija takvih nastojanja. Drugi dio knjige, obimom i dometom manji od prvoga, tretira pitanje četničkih, italijanskih, njemačkih i partizanskih zločina, zatim elaborira pitanje različitih varijanti i opcija muslimanske politike u toku rata te pitanje uspostavljanja državnosti Bosne i Hercegovine. Upravo u odnosu između prvog i drugog dijela ove knjige vidimo, ustvari, koliko su istraživački rad i orijentiranost Rasima Hurema prema pitanjima iz prvih godina Drugog svjetskog rata u Bosni i Hercegovini, odnosno pitanje istraživanja karaktera ustanka 1941, krize NOP-a s kraja 1941. i početka 1942. našli svoga odraza i u ovoj knjizi, odnosno, koliko je rad na projektu „Historija Bosne i Hercegovine 1941–1945.“ u Institutu za istoriju 1980-ih godina ostao mjestimično parcijalan. Zbog općih okolnosti 1990-ih i formalnog okončanja autorove radne karijere 1991. godine, zapravo je bilo potrebno da se na pojedinim pitanjima tretiranim u drugom dijelu ove knjige još radi, u čemu je Rasim Hurem bio spriječen, dijelom zbog činjenice da se u mirovini 2000-ih posvetio ovome poslu privatno, a dijelom i zbog toga što je u tome bio prekinut smrću 2008. godine. No, bez obzira na sve navedeno, iz ukupnog rukopisa koji je priređen kao knjiga ipak je vidljiva cjelina i to je najvažnije saznanje koje možemo imati o ovom djelu.

U elaboraciji ključnih tema vezanih za početak Drugog svjetskog rata na teritoriju Bosne i Hercegovine Hurem koristi argumentaciju kakvu smo imali prilike vidjeti i u njegovim prethodnim radovima objavljivanim u decenijama iza nas. Stoga se može kazati kako je ova Huremova knjiga u svojim pojedinim segmentima ustvari pokazatelj cjelokupnosti jednoga životnog vijeka posvećenog velikoj historiografskoj temi. Premda se radi o velikoj temi, temi Drugoga svjetskog rata, pored pitanja karakterističnih za vojnu historiju, kao što su naprimjer operacije okupatora i ustaničke aktivnosti te ideološko raslojavanje među ustaničkom masom, nakon čega slijedi kristaliziranje onoga što će postati antifašistički

pokret, za razliku od domaćih kolaboracionističkih grupa, Hurem u svojoj knjizi elaborira i pitanja ratne ekonomije, odnosno, pitanje privrede Bosne i Hercegovine u programima okupacionih sila, političko-vojnu podjelu na interesne zone, čija je pozadina usko vezana za ekonomske interese okupatora te angažman radne snage iz Bosne i Hercegovine u Njemačkoj. Nadalje Hurem detaljno obrazlaže političke, društvene i socijalne pokazatelje među narodima u Bosni i Hercegovini u odnosu prema ustanku 1941. godine pretpostavkama za uspjeh, odnosno neuspjeh pri široj društvenoj mobilizaciji, a s ciljem priključivanja ustanku, i ponajviše poteškoćama koje su pratile razvoj precizno određene antifašističke linije u vremenu kada nije bilo jasno određeno koje domaće vojne grupe vode isključivu borbu protiv okupatora, a koje imaju dileme u tom pristupu. Na takvim je postavkama prošla gotovo cijela 1941. godina, od aprilskog rata do početka 1942. godine, nakon koje je moguće znatno jasnije promatrati vojno-političke poteze antifašističkog pokreta kao i mnogo lakše razlikovati četnike i partizane. S obzirom na predratni socijalni karakter jugoslavenskog, odnosno bosanskohercegovačkog društva, za razumijevanje pitanja ustanka i njegovoga uspjeha, odnosno uspjeha antifašističkog pokreta uopće, posebno je bilo važno istražiti odnose između sela, većinskog segmenta društvene zbilje, i grada, u kojem su društvene, ali i idejne promjene lakše nalazile plodno tlo, što je zapravo bilo jedno od velikih pitanja s kojima se antifašistički pokret na kraju ipak uspio izboriti iako je prolazio kroz krizu tzv. „lijevih skretanja“. Pored navedenog, Hurem u knjizi analizira i domete ilegalnih aktivnosti NOP-a u gradovima te njihove refleksije na pitanja usko vezana za ustanak.

Kako se može vidjeti i iz ovog predstavljanja Huremove knjige, ali i drugih reakcija koje je ova knjiga do sada već izazvala, težište u razumijevanju Drugog svjetskog rata suštinski je stavljeno na njegov sami početak, odnosno, na pitanje okupacije i ustanka. To, dakako, nije bez valjanog razloga, jer se suštinski radi o ključnom pitanju rata. Sve ostale teme koje Hurem tretira u ostatku svoje knjige zapravo su samo hronološko-tematski posložena razvojna linija događanja u Drugom svjetskom ratu, čiji su se ključni događaji ustvari desili do sredine rata. Tako je značajna pažnja posvećena jačanju partizanskog, narodnooslobodilačkog pokreta, njegovom djelovanju na teritoriju nazvanom Bihaćka republika, zatim pitanju ratnih zločina i broju ubijenih tokom rata. Na tom mjestu Hurem je prezentirao većinom poznate rezultate dosadašnjih istraživanja, ali je prednost ovakvoga pristupa upravo u tome što se pitanju broja stradalih pristupalo na različite i veoma oprečne načine, pa se Huremov pristup čini uravnoteženim jer se, nakon čitanja ovih dijelova knjige ne ostavlja mnogo prostora manipuliranju iznesenim brojkama.

Jedno veliko pitanje iz historije Drugog svjetskog rata, pitanje muslimanske političke situacije u vrijeme rata obrađeno je kao posebna cjelina, poslije čijeg se iščitavanja dolazi do zaključka o stvarnim dometima destrukcije Drugog svjetskog rata jer se vidi obim raslojenosti muslimanske političke participacije i akcije,

uspjeha i neuspjeha, i izuzetno vidljive dezorijentiranosti, kako se može vidjeti iz muslimanskog učešća u institucijama vlasti Nezavisne države Hrvatske, gdje se dodatno vidi učešće onih u ustaškom segmentu vlasti, zatim administraciji, ali i onih koji protiv takve vlasti i njenoga karaktera dižu svoj glas – Hurem, dakle, govori i o muslimanskoj participaciji u vrhu političkog i upravnog sistema Nezavisne države Hrvatske, ali i o muslimanskim rezolucijama iz 1941. godine, te pitanjima stvaranja muslimanskih milicija lokalnog dometa i karaktera, idejama o autonomiji Bosne i Hercegovine i nastojanju da se Bosna i Hercegovina izdvoji iz administrativnog aparata NDH. Tu je, dakako, i pitanje muslimanske saradnje sa četničkim pokretom Dragoljuba Draže Mihailovića, razlozima za takve političke poteze i neuspjesima takvih akcija. Zaokruženost cjeline političkog prostora Bosne i Hercegovine i njegove sudbine u Drugom svjetskom ratu Hurem je elaborirao završnim poglavljem o uspostavljanju državnosti Bosne i Hercegovine, odnosno Komunističke partije Jugoslavije prema državno-pravnom uređenju jugoslavenske države i poziciji Bosne i Hercegovine te segmentima izgradnje federativnog sistema u toku rata. Knjiga, na kraju, sadrži i kraći sažetak na engleskom jeziku te detaljan pogovor urednika Dine Mujadževića o Rasimu Huremu i njegovom djelu.

Sudeći prema tekstovima predgovora i pogovora ove posthumno objavljene Huremove knjige, ali i prema do sada evidentiranim refleksijama na njeno objavljivanje, veliko je pitanje bilo može li se jedan ovakav rukopis smatrati sintezom i zbog čega se takva kvalifikacija može, odnosno ne mora nužno dati. Insistiranje na tome čini se da ipak nije toliko važno u pratećoj diskusiji, koliko je važna činjenica da se s pojavljivanjem ove knjige ustvari vidi razvojna linija u historiografiji u smislu da se s ovom Huremovom knjigom otišlo korak naprijed u ostvarenju cilja, koji je identičan svima onima koji bi željeli vidjeti napredak bosanskohercegovačke historiografije, a to je da je sinteza potrebna i moguća, te da je Hurem u tom smislu ipak sintetizirao cjelokupni svoj životni rad i načinio sintezu koja bosanskohercegovačkoj historiografiji, želimo li joj napredak, otvoreno ukazuje na potrebu daljeg razvoja takvoga pristupa u historiografiji. Znamo li, pak, da su među istaknutijim imenima bosanskohercegovačke historiografije koji su imali izražen smisao za sintetsko prezentiranje svoga rada uglavnom ljudi koji više nisu među živima, preostaje uvjerenje da će mlađa generacija historičara, izvukavši pouke iz njihovih primjera, hrabrije krenuti u pisanje nove sinteze historije Bosne i Hercegovine u Drugom svjetskom ratu, ali i sinteza uopće.

Amir Duranović

Prikazi knjiga / Review Article

Čedomir Antić i Nenad Kecmanović: *Istorija Republike Srpske*, Beograd: NIP Nedeljnik, treće izdanje, 2016. Str. 517, ISBN 978-86-919749-1-6.

Izdavačka djelatnost u Bosni i Hercegovini, ali i u regiji u posljednje vrijeme suočena je sa mnoštvom problema, što zbog pada zainteresiranosti čitalaca za klasični format knjige, što zbog ionako malog tržišta na kojem se objavljuje. Knjiga *Istorija Republike Srpske* svakako nema tih problema jer je njeno nastajanje i objavljivanje dijelom političkog projekta entitetske vrhuške u etabliranju i branjenju pozicije RS-a pa samim time i plasman priozvoda nije predstavljao važnu tačku u razmatranju svrsishodnosti projekta. Ipak, da i to bude dobro pokriveno, treće izdanje knjige prodavalo se kao prigodan dodatak *Glasa Srpske* na kioscima diljem RS-a.

Prvo izdanje napisano je na 580 stranica sa tvrdim uvezom (300 primjeraka), namijenjeno institucijama od značaja, dok je ovo koje se razmatra – pripremljeno najširoj čitalačkoj publici (30 000 primjeraka!) – napisano na 517 stranica. Kako i dolikuje ovakvim poduhvatima, drugo izdanje prevedeno je na engleski jezik te je, kao takvo, ciljano otišlo ka inostranoj čitalačkoj publici u bilingvalnom formatu. Pored engleskog drugo izdanje nije odstupilo od svoga izvornika – srpskog jezika.

Knjiga je podijeljena u 17 poglavlja, koja tretiraju najranije historijske periode (čak se objašnjava postojanje *neandertalaca* na tlu Balkana) pa sve do savremenih društveno-političkih tokova uz predgovor dr. Darka Tanaskovića, također i recenzenta knjige. Svakako da je za ovu vrstu djela izbor recenzenta i pisca predgovora više nego logičan i predvidiv. Posebnost predstavlja osamnaesto poglavlje *Dodaci*, koje sa svojih 100 stranica ima svrhu obogaćivanja knjige dokumentima i analizama o određenim pojavama i historijskim figurama

Knjiga autorskog dvojca Antić – Kecmanović *Istorija Republike Srpske* zapravo je izuzetno štivo, koje bi se na odsjecima historije u Bosni i Hercegovini trebalo učiniti obaveznim a ni univerziteti u okruženju ne bi trebali zatvarati oči pred

značajem istog. Naime, napisati knjigu koja s naslovom i zadanom temom nema toliko dodirnih tačaka, pritom urušiti neke od postulata historijske nauke, mora se promatrati kao dobrim primjerom studentima kako se ne piše i ne smije pisati.

Od uvodnog definiranje RS-a kao „države“ (25) autori prelaze periode i epohe; od *Antike i Srednjovjekovlja* (33), preko *Osmanskog Carstva* (59) i *Ustanaka i Preporoda* (89), pa do *Austrougarske vlasti* (119), *Sarajevskog atentata* (137), *Prvog svjetskog rata* (147) i *Vrbaske banovine* (161) zatvarajući na određeni način prvo dio knjige. Preko poglavlja *Okupacija, Otpori i Rat* (177), *Genocid u NDH* (195) knjiga ulazi u period *Socijalističke republike* (209) i zapravo nakon ovoga dijela otvara pitanja vezana za fenomen zvan Republika Srpska poglavljem *Višestranaka BiH* (253).

Od uvodnog poglavlja *Država srpska* do *Stvaranja države* (283) autori su nastojali objediniti historijski tok i vezati ga za postojanje i kontinuitet ideja o srpskoj autonomiji unutar BiH, a početak raspada Jugoslavije učiniti vremenom realizacije te višestoljetne borbe. Naravno da jedan ovakav galimatijas neće predstavljati problem da bilo koji iole upućeni čitalac u detektira nemogućnost postojanja kontinuiteta jer, naprosto, ukupan razvoj na južnoslavenskom prostoru ne svjedoči ničemu takvom.

Jasan poriv autora da se opravda postojanje i nastanak bosanskohercegovačkog entiteta Republika Srpska imao bi smisla da su na teorijskom i empirijskom nivou doista pokušali diskutirati na temelju činjenica iz perioda tokom i nakon raspada Jugoslavije ili vojno-političkog razvitka unutar BiH (naravno posebno se osvrnuvši na rat u Bosni i Hercegovini). Dvojac Antić – Kecmanović pobjegao je od toga. Iako oni polahko ulaze u temu nakon 250 stranica napisanih o bosanskim, srpskim, općenito balkanskim historijskim periodima, način na koji to rade u najmanju ruku nije zadovoljavajući. Nedosljedan bi zapravo bio pogodan termin.

Dapače, izreći da entitet RS „ima nacionalnu istoriju koja je dio istorije srpskog naroda i seže jedanaest vijekova u prošlost“ (32) znači u potpunosti obezvrjediti najznačajnije autore i dostignuća historijske nauke u posljednjih stotinjak godina, koji su se svojski potrudili da istraže i objasne društveno-politički razvoj južnoslavenskih naroda. Autori su do te mjere smioni (neko bi dodao bezočni) da posve kompleksne teme, čak dovoljno istražene, simplificiraju i objašnjavaju na temelju drugorazredne literature podastirući čitaocu dvojben narativ o borbi za slobodu srpskog naroda u BiH. Kako na jednoj od promocija reče jedan od autora (Nenad Kecmanović), ovo je, zapravo, odgovor Noelu Malcolmu i njegovoj knjizi *Kratka povijest Bosne*. Ko god je čitao Malcolmovu *Historiju* svjestan je otužnosti ovakvog Kecmanovićevog objašnjenja.

Za periode davne prošlosti, a na osnovu pristupa koji su autori imali, logično je bilo očekivati kako će, da uzmemo ovaj primjer kao najupečatljiviji, Osmanska država biti negativno portretirana. Čak i bilo koji pozitivan glas o osmanskoj prošlosti našega prostora izvitoperen je i učinjen neutemeljenim. Vrlo ozbiljne analize osmanskog sistema koje su pisane u posljednjih dvadeset-trideset godina,

pa i u vremenu prije toga, uopće nisu razmatrane niti se pokušalo odgovoriti, recimo, na teze o predostima i nedostacima millet sistema ili osmanske porezne politike. No, kakve to veze uopće ima s Republikom Srpskom?

Šta tek reći za 19. stoljeće, austrougarski period i jugoslavensku ideju koja je nastala na zapadnom južnoslavenskom području, a što autori skoro nikako ne tretiraju. Ilirski pokret, panslavizam i ostali historijski procesi kojima je dobro uobličen historijski tok na ovim prostorima dotaknuti su ovlaš i bez ikakvog kritičkog uklona. *Velika istočna kriza* autorima predstavlja kompleksno političko pitanje kada se radi o odnosu prema muslimanima bez upliva u sveukupni kontekst i stradanje / egzodus tog stanovništva.

Dvadeseto stoljeće, pak, posebna je tema i polje na kojem su autori postavili temelje opravdavanju velikosrpske ideje i unijeli misao o Republici Srpskoj u glave ovdašnjih srpskih predstavnika, intelektualaca i općenito naroda. Otuda im je valjda sasvim logično izgledalo da korice knjige treba krasiti portret Gavрила Principa, najpoznatijeg zavjerenika u atentatu na austrougarskog prijestolonasljednika Franca Ferdinanda. Svakako da čitalac samim pogledom na korice mora zapasti u dilemu o suštini jugoslavenske ideje ako jedan od poznatijih proponenata biva tumačen kroz osnovne postavke velikosrpske ideje stotinjak godina poslije i postaje simbolom iste. Poručuju li autori da je jugoslavenska ideja i bila zamaskirani velikosrpski konjanik? Nije teško razaznati, ali neka autori to pitanje objašnjavaju iz vlastitog nerazumljivog diskursa.

Nije teško sumirati i dati stav o djelu *Istorija Republike Srpske* čak iz ove ne-logične i nepotrebne perspektive. Objašnjenje historijskog procesa od najranijeg spominjanja društva na ovim prostorima, posebno s dolaskom Južnih Slavena, u kontekstu postojanja i nastanka Republike Srpske nemušto je manipuliranje historijom kao takvom. S druge strane, ukoliko se i nađe nekakav razlog za ovakav pristup, postavlja se drugo, potpuno opravdano i jasno pitanje: Kako je moguće o tome pisati ne konsultirajući najznačajnije studije nastale u proteklom periodu? Moguće je ukoliko ideološki i neprofesionalno prilazite temi nastojeći opravdati i legitimirati objekat istraživanja. Ukoliko želite doprinijeti spoznaji o prošlim vremenima, onda je takav postupak čisto manipuliranje i u ovome konkretnom slučaju nacionalističko bojenje historije debelo plaćeno iz entitetske kase.

U ovome djelu nećete naći onaj suštinski neustavni proces izgradnje paralelnih SDS struktura u BiH, koje su imale konkretne ciljeve za uspostavu RS-a; nećete naći politiku baziranu na šest strateških ciljeva Srba u BiH definiranu 12. maja 1992; nećete naći zavjereničko djelovanje političkih i vojnih struktura SR Srbije tokom pokušaja rastakanja BiH; nećete naći opsadu Sarajeva i ubijanje njegovih građana u ime izgradnje RS-a; nema niti logora diljem Bosne i Hercegovine za nesrbe, koji su nastali zbog potrebe za etnički čistom Srpskom; nećete naći nepobitne fakte o namjeri počinjenja zastrašujućih zločina, čak i zločina genocida radi ostvarenja političkog nauma. Nećete, dakako, naći ni presude Haškog tribunala političkom i vojnom vrhu te tvorevine.

Nećete, dakle, naći ništa što je vrijedno istraživanja kada se radi o procesu nelegalnog i neustavnog nastanka RS-a (od proglašenja tzv. Skupštine srpskog naroda u BiH i proglašenja Republike Srpske BiH) do njenog pravnog sankcioniranja u Daytonu. Čak su i određeni specifični razlozi koji bi mogli djelomično opravdati takvo protuustavno djelovanje – srpsko iskustvo tokom Drugog svjetskog rata – ovlaš dotaknuti. Naravno, analiza navodnog kolektivnog straha kod Srba sa sobom bi nosila i uključivanje srpske propagandne mašinerije u istu tako da je više nego jasno kako bi odgovoran istraživač, sljedstveno tome, stavio znak upitnika iznad tog narativa.

Oni već spomenuti trudbenici, historičari i drugi spisatelji koji su vrijedno bilježili tok vremena na balkanskoj tvrdoj i skliskoj zemlji (njihovo nabranje doista bi oduzimalo puno prostora i vremena) uopće nisu ozbiljnije konsultirani u ovome djelu. Niz objavljenih izvora, a posebno onih koji se odnose na objavljenu građu beogradskog Instituta za savremenu istoriju autori nisu uzeli u razmatranje tako da je veliko pitanje šta su imali na umu kada su krenuli u istraživački postupak. Vjerovatno je i neobjavljivanje izvora i literature svjedokom shvatanja autora da su uradili traljav posao.

Na kraju, historija Republike Srpske može se istraživati i kao posebna tema – svakako ne na ovaj način – ali svoju puninu može imati tek u kontekstu nestanka Jugoslavije i agresivnog pohoda na BiH poslije toga. Otuda i potreba pisanja najnovije bosanskohercegovačke historije postaje značajnijom, a poziv historičarima, i ne samo njima, otvorenim za taj poduhvat i zadatak. U tome smislu svakako je značajno da za pisanje historije RS-a, ipak, postoji veoma bogata dokumentacija, a posebno haški dokumenti, koji najjasnije doprinose rasvjetljavanju ovoga fenomena.

Usklik predsjednika RS-a Milorada Dodika na jednoj od promocija (Banja Luka, 6.10.2015.) da je ovo prva knjiga napisana na ovaj način, kako je prenio novinar Petar Luković, dan poslije u svojoj kolumni (<http://www.e-novine.com/region/region-bosna/126774-Zaerena-istorija-bez-genocida.html>) možda i najbolje sažima domete ovoga djela. Napisana je kako se do sada nije pisalo, što je **čini** ne samo dvojbenom već u naučnom pogledu i bezvrijednom.

Admir Mulaosmanović

Prikazi knjiga / Review Article

Fait Muedini, *Sponsoring sufism – How Governments Promote „Mystical Islam“ in their Domestic and Foreign Policies*, New York: Palgrave Macmillan US, 1. izdanje, 2015. Str. 219, ISBN 978-1-137-52107-1.

Nasilje i terorizam, religijski ili nereligijski, kao tema u javnim diskusijama već godinama ima širok okvir, a u vezi s tim postoji veliki broj naučno-istraživačkih rasprava i objavljenih radova. Prijelaz iz XX u XXI stoljeće obilježen je i pojavom čestih terorističkih napada koje pojedine grupacije čine „u ime i zarad vjere“. Mnoge muslimanske zemlje, suočene s ovom problematikom, izlaz pokušavaju pronaći u „umjerenom islamu“, kako oslovljavaju sufizam, ali to čine, prije svega, iz političkih i osobnih razloga.

Knjiga *Sponsoring sufism – How Governments Promote „Mystical Islam“ in their Domestic and Foreign Policies* / *Sponzoriranje sufizma – kako vlade promoviraju „mistični islam“ u domaćoj i inostranoj politici* ubraja se u žanr studija o religiji i politici i predstavlja štivo u kojem Meuedini, u svome istraživačkom fokusu, temeljito i otvoreno analizira ulogu sufizma u inostranoj i domaćoj politici, s posebnim osvrtnom na ulogu i značaj sufizma u politikama islamskih zemalja Alžira, Maroka, Pakistana, Uzbekistana, ali i neislamskih zemalja Velike Britanije i SAD-a i Rusije.

Svrha, kao i poruka ove knjige sadržana je u potrebi čovječanstva da u domaćoj i inostranoj politici pronađe odgovarajuće module u sprečavanju aktivnosti terorista i ekstremnih grupacija. Ta potreba, na globalnom nivou, posebno je naglašena nakon napada na Svjetski trgovački centar u New Yorku 11. septembra 2001. godine. Uslijedile su mnogobrojne rasprave i diskusije, napisane mnoge studije o islamu, koje su odvele u dihotomiju i, prema mišljenju Mamdanija, imale negativan ishod – *podjelu muslimana na dobre i loše*.⁽¹⁾

Političke vođe muslimanskih zemalja, poput Alžira, Maroka, Pakistana, Rusije, Uzbekistana, ali i vlade zapadnih zemalja – Sjedinjenih Američkih Država i Velike

Britanije nastoje iskoristiti sufizam i sufije, zbog njihove, uglavnom, apolitične uloge, u domaćoj i inostranoj politici. Međutim, iako to čine iz više razloga, prvenstveno su rukovođeni ostvarivanjem političkih ciljeva.

U prvom poglavlju Muedini analitički raspravlja o sufizmu i političkoj ulozi sufija u prošlosti, ali i u savremenom dobu. Pojmovi *tesavvuf* ili *sufizam* vrlo su složeni počev od etimologijskog do teoretskog značenja i različito se tumače. Pojedini zapadni orijentalisti izjednačavaju ga s pojmom *misticizam* i smatraju ga sastavnim dijelom službenog islama. Neki ga, pak, smatraju potpuno suprotnim islamu, a neki tvrde da je nastao nakon evropske kolonizacije muslimanskog svijeta. Autor, opravdano, posebno naglašava da je tumačenje sufizma kao apolitičnog samo pogrešna predrasuda, proistekla, vjerovatno, iz poimanja sufizma kao načina suzdržavanja od ovozemaljskoga svijeta. To potvrđuje činjenicama da su, historijski, sufije vrlo često podržavali pojedine sultane, ali ih i kritikovali u situacijama kada su odstupali od islamskih temelja čineći nepravdu i nasilje. Također, u kolonijalnom dobu sufije su pružile jak i vrlo značajan otpor kolonijalizmu. Sufijski otpor prerastao je u jake antikolonijalne pokrete, poput mehdijskog i sanusijskog, s vrlo značajnom političkom ulogom u Sudanu, Libiji, a kasnije i u drugim zemljama.

Tokom historijskog razvoja političke i religijske svijesti Maroka sufizam je imao značajan utjecaj. Sufizam na tlu Maroka prisutan je već od početka XI vijeka, a sufije su bile prisutne u religijskoj, političkoj i ekonomskoj sferi i vrlo često predstavljali prijetnju religijskim i političkim vođama. Tokom XVII i XVIII vijeka dilaije i nasirije imale su ključnu ulogu u lokalnoj trgovini Maroka. Međutim, početkom XIX vijeka počinje slabiti politička i društvena uloga sufijskih redova, a sve više jača utjecaj vehabija i selefija, koji osuđuju sufijsku tradiciju, ali je, ipak, ne odbacuju u potpunosti. Iako su selefijske i vehabijske vođe zadobile podršku većine političkih lidera, sufije nastavljaju politički djelovati. Često su predstavljali veliki izazov kolonijalnoj vlasti i domaćim predstavnicima vlasti, kao što je bio šejh Muhammed b. 'Abd al-Kabir al-Kattani, koji je 1909. godine proglašen heretikom. S obzirom na to da su sufijske institucije – tekije bile polazna mjesta za okupljanje i jačanje političke svijesti, marokanske vlasti počinju vršiti kontrolni nadzor nad ovim ustanovama. Pokušaj držanja religije pod kontrolom marokanske državne vlasti počinje jačati stjecanjem nezavisnosti i biva nastavljeno u kasnijem periodu. Dolaskom na vlast kralja Muhammeda VI, 1961. godine to nastojanje postalo je intenzivnije. Devedesetih godina dolazi do jačanja političkih reformističkih partija, koje na izvjestan način predstavljaju opasnost za vlast kralja Muhammeda VI. U trećem poglavlju autor analitički proučava i obrazlaže razloge i faktore koji su utjecali na uključivanje sufizma u politički život Maroka. Uključivanje sufizma u političke sfere društvenog života uslijedilo je nakon niza terorističkih napada u Maroku 2003. godine. U nastojanjima da se radikalnim islamistima suprotstavi zakonskim odredbama, ali i drugim sredstvima, prvenstveno radi ostvarenja političkih ciljeva, kralj Muhammed VI počinje jačati javni

interes prema sufizmu. Na političkoj sceni posebno mjesto zauzima sufijsko bratstvo bušišije, kao kaderijski ogranak, osnovano 1942. godine među berberskim plemenima. Marokanska vlada je 2002. godine bušišije proglasila najjačim sufijskim bratstvom Maroka, a iz njegovih redova počinje birati i svoje ministre, što je dovelo do jačanja obrazovnih prava i prava žena u društvu. Za pridobijanje sufijske podrške u političke svrhe kralj Muhammed VI koristi se različitim sredstvima – jačanjem sufijskih javnih kulturnih i religijskih manifestacija, a posebnu pažnju skrenuo je i u svome otvorenom pismu, u kome je između ostalog naglasio:

...Ovo okupljanje održava se pod mojim pokroviteljstvom kako bi pokazao koliko se brinem za sunitski sufizam u svojstvu emirul-mu'minina i čuvara vjere. Sufizam je doista jedan od karakterističnih duhovnih i etničkih elemenata marokanskog identiteta. To je u potpunosti u skladu s blagoslovljenim Sunnetom i nepromijenjenim Šeri'atom... (81)

U četvrtom poglavlju, Muedini historijskom metodom utvrđuje prisustvo sufizma i sufija na prostorima Indijskog potkontinenta i Jugoistočne Azije već od kraja X vijeka. Na širokom geografskom prostoru susretala su se različita sufijska bratstva – čistije, suhraverdije i mnoga druga, razvijajući specifične karakteristike sufijskog identiteta. Autor se posebno osvrće na društvenu ulogu koju u tom identitetu imaju šejhovi i pirovi te svetost sufijskih turbeta, koja su obilježja ne samo vjerskog već i nacionalnog identiteta. Sufizam je na prostorima Indije bio prisutan od najranijih dana, a sufijski šejhovi, posjednici zemljišta, zadobili su veliku pažnju i poštovanje političkih vođa. Društveni značaj i ulogu šejhova i derviša prepoznavali su čak i britanski kolonizatori, koji su nastojali da sufije aktivno uključe u lokalne zajednice. Zato su 1900. godine donijeli *Zakon o otuđenju zemljišta kojim se nepoljoprivrednom stanovništvu zabranjuje stjecanje u ruralnim oblastima* (103). Radi ostvarivanja političkih ciljeva i indijski vladari su uključivali sufizam u svoje političke i nacionalne programe. Tako su Ejub Kan i Zulfikar Ali Bhutto, prema mišljenju Ewinga, „iako različiti u temeljnim načelima, htjeli su izbjeći izravno sudjelovanje uleme u politici“, ali su, također, „*željeli identificirati svoje vlade s islamom, te su odlučili identificirati se s doktrinama sufizma kako bi stvorili za sebe vezu s religijskim autoritetom*“ (105). Naprimjer Zulfikar Ali Butto tokom svoga mandata ponekad se predstavljao kao „božanski nadahnut vodič i učitelj“, prisustvovao je važnim sufijskim ceremonijama i događajima, a njegov mezar izgrađen je po ugledu na sufijska turbeta. Ustvari, „Ejub Khan i Bhutto, kao sekularisti, povezali su se sa sufijskim turbetima kako bi se identificirali s vjerskim autoritetom i time legitimirali svoju političku moć“ (107). Nakon sukoba u Pakistanu 1984. godine, predsjednik Zija ul-Hakk pozvao je sufije na kongres, što Buehler smatra „političkim potezom kako bi uspostavio svoju dodatnu političku moć i podršku sufizma, budući da je prepoznao svoju utjecajnu ulogu u društvu“ (106). Autor analitički i objektivno zaključuje da su pakistanske vlasti namjeravale koristiti sufizam kako bi promovirale određenu vrstu islama,

odnosno „umjerenu“ poruku, punu ljubavi i tolerancije, a sve s ciljem kako bi se uspješnije odbranile od revolucionarnih islamista i terorista iz zemlje i inostranstva. Veliki protivnik sufizma, sufija i sufijskih turbeta jesu selefije i talibani, te je u periodu od 2005. do 2009. godine izvršen niz terorističkih napada na sufijska turbeta. Kao odgovor na terorističke napade izvedene u maju 2009. godine sufijska skupina formirala je vijeće (SIC) koje broji više od 60 različitih stranaka koje su izložene napadima protiv sufija, kao i drugih skupina koje ne odgovaraju terorističkoj i revolucionarnoj ideologiji ili sistemu vjerovanja. Osim sufija Barelvi skupine, u SIC su uključene i političke stranke kao što su Džami'at ul-islam, JAS i mnoge druge.

U petom poglavlju Muedini ističe da je sufizam u Rusiji i bivšim sovjetskim republikama, kao i u zemljama spomenutim u prethodnim poglavljima, odigrao značajnu ulogu tokom historije. Hronološkim redoslijedom utvrđuje da je u regiji Dagestana sufizam prisutan od početka XI vijeka, a nakšibendijski i kadirijski hanikasi, podizani diljem regije imali su veliki značaj u obrazovanju muslimana. Do kraja XVII vijeka sljedbenici nakšibendijskog, kadirijskog, jesevijskog i kubrevijskog derviškog reda bili su prisutni na velikom prostoru koji je obuhvatao Čečeniju i Sjeverni Kavkaz.

Ruskom okupacijom sjevernokorejske oblasti 1700. godine pojedini šejhovi dobijaju i političku ulogu u borbi protiv okupacije. Nakšibendija Mensur Ushurma pobijedio je ruske snage na rijeci Zunzha 1785. godine i nastavio okupljati stanovnike u borbi protiv ruskih snaga. U sukobima od 1830. do 1859. godine tri dagestanska imama Gazi Muhammed, Hamza Bek i Šamil snažno su se suprotstavili državnim snagama. Osim toga, nakšibendije i kadirije podržavale su borbe u Dagestanu i Čečeniji, tako da je ruska vlada poduzela niz mjera kako bi ograničila sufijsko djelovanje. Mnogi su likvidirani ili prognani u Sibir i Osmanšku državu, a cilj poduzetih mjera bio je ekonomski i politički slomiti utjecaj sufijskih šejhova. U kasnijem periodu ruska vlada oduzela je vakufsku imovinu, zatvorila džamije i sufijske institucije i zabranila djelovanje sufizma, a u doba Staljinove vladavine represivne mjere znatno su pojačane. Autor primjećuje da se s dolaskom Gorbačova na vlast situacija mijenja te se položaj sufizma poboljšava. Međutim, sufizam u Rusiji svoj preporod u političkom životu počinje dobijati krajem devedesetih godina XX vijeka, s jačanjem utjecaja vehabija. Iako se u čečenskom ratu zajedno suprotstavljaju istom neprijatelju, sufije imaju drugačiji stav u odnosu na vehabije, koje odbijaju svaku vrstu dogovora s Moskvom. Upravo ovakav sufijski stav doprinijet će tome da ruska vlada, u političke svrhe, započinje popularizirati sufizam. Dozvolila je obrazovanje sufijskih predstavnika i umjerenih vjerskih vođa na sedam islamskih univerziteta u Moskvi, Tataristanu, Bashkirkostanu i u četiri republike Sjevernog Kavkaza, uključujući i Dagestan. Osnovan je i fond za podršku islamskoj kulturi, znanosti i obrazovanju u Kremlju. Sasvim opravdano, Muedini zaključuje da je namjera takvog programa jasna: Vlada pokušava kontrolirati i promicati vrstu islama koja odgovara njenim

interesima, ili koju smatra prihvatljivom (137). U sljedećem potpoglavlju autor razmatra ulogu sufizma na prostorima Čečenije, gdje sufizam dobija veliku podršku od Kadirova, koji se – „kada je riječ o religiji (i državnoj zabrinutosti zbog nasilnih islamskih akcija), pozvao na važnost sufizma“ (139). Implementirao je sufizam u svjetovno i religijsko obrazovanje, a u javnom životu podržava mnogobrojne sufijske manifestacije i prisustvuje istim. Druga ruska država, Uzbekistan također je primjer promicanja sufizma u borbi protiv terorizma i svih skupina koje bi narušile političku moć. Islam Karimov, uzbekistanski politički vođa, započeo je promoviranje sufizma devedesetih godina. U tom smislu postavio je sufijske predstavnike na državne pozicije, preimenovao nazive ulica iz komunističkog doba i pojačao komunikaciju s nakšibendijama izvan Uzbekistana. Također, sufizam je prisutan i u javnim medijima, a podržano je obnavljanje turbeta Ahmeda Jesevije i Behaudinna Nakšibenda.

U šestom poglavlju autor u fokus stavlja prisustvo sufizma na Zapadu. Trenutno u Velikoj Britaniji postoje mnogobrojne sufijske skupine, poput balevrija i nakšibendija, a u posljednjoj deceniji prisutne su kaderije, mevlevije, čistije i tijanije. Suočena s pojavom terorizma, Velika Britanija je pojedinim zakonima (*Zakon o terorizmu 2000. i 2006. godine*) pokušala prevazići probleme, ali naišla je na osudu nevladinih organizacija za ljudska prava i tvrdnje da se time ograničavaju slobode govora. U borbi protiv islamskog terorizma i radikalizma, britanska vlada i islamske zajednice promoviraju sufizam. U tom pogledu 2005. godine u Londonu je osnovano SMC (Sufijsko muslimansko vijeće), nastalo kao potreba „umjerenih muslimana“ da se suprotstave nasilnom ispoljavanju islama. SMC je bio povezan s nakšibendijskim šejhom na Kipru Nazimom Hakkanijem. Poput Velike Britanije, i Sjedinjene Američke Države intenzivirale su borbu za pronalaženje načina sprečavanja terorizma. Jedan od značajnih poteza u suprotstavljanju terorizmu jeste i konferencija održana u Nixon Centru u Washingtonu, koju je organizirao Zeyno Baran (2003). Iznijeta je platforma prijedloga koja je sufizam prepoznala kao istinsku snagu u borbi protiv terorizma. Preporučeno je da se sufizam uvede u obrazovni program, te da se distribuiraju i prevedu književna djela istaknutih sufijskih predstavnika, s posebnim naglaskom na Behauddina Nakšibendija, te da se, ponovno, rekonstruiraju i otvore sufijska turbeta za obilazak, kao sastavni dio sufijske tradicije

U završnom dijelu Muedini objektivno zaključuje da političke vođe zemalja poput Alžira, Maroka, Rusije, Uzbekistana, Afganistana i mnogih drugih islamskih, kao i neislamskih zemalja poput Velike Britanije i SAD-a u sufizmu prepoznaju „umjereni“ islam i koriste ga u borbi protiv ekstremnih skupina, ali i za ostvarenje drugih političkih ciljeva. Sasvim argumentirano tvrdi da sufizam nije apolitičan, da ima određenu političku, ekonomsku i društvenu ulogu, koja svakog dana postaje sve jača, te opravdano, ostavlja otvorenim pitanje – Šta će se dogoditi kada autoritativne vođe shvate da su sufijske vođe postale izuzetno politički jake i moćne?

U svome temeljitom obrazlaganju, argumentirano, autor nas podsjeća da bez obzira na sufijsku tolerantnost, miroljubivost i otvorenost prema svima – neovisno o nacionalnoj, religijskoj, kulturnoj i drugoj opredijeljenosti, uloga sufizma nije uvijek apolitična.

Historijskom metodom dokazuje prisustvo sufizma i različitih derviških redova na prostorima Alžira, Maroka, Pakistana, Uzbekistana i Rusije već od početka XI vijeka i njihove veze s predstavnicima vlasti. Analitički, na temelju opisanih primjera, zaključuje da je važnost sufizma i islama u historiji političkih pokreta prilično očita. Sufizam je imao ekonomsku, društvenu i političku ulogu, koja je posebno naglašena u borbi protiv zapadnog kolonijalizma, u ličnostima pojedinih šejhova poput Muhammeda b. 'Abd al-Kabira al-Kattanija, Gazi Muhammeda, Hamze Beka, Mensura Ushurma i drugih.

Sufizam je bio i može biti povezan s politikom, a političke vođe promoviraju sufizam kao političku strategiju u različite svrhe. Autor nudi dovoljno dokaza da su vlade različitih zemalja zainteresirane za promoviranje i sponzoriranje sufizma, ali ne iz religijskih ili sufijskih ubjeđenja, već radi vlastitih političkih interesa. Političke vođe muslimanskih i nemuslimanskih zemalja, autoritativne ili liberalne, nastoje iskoristiti sufizam u inostranoj i domaćoj politici kao način borbe protiv terorizma i zaustavljanja bilo kakvih manje tolerantnih i pogrešnih interpretacija islama. Neki, poput marokanskog kralja Muhammeda VI, podržavaju sufizam zato što je tolerantniji u usporedbi s drugim islamskim tumačenjima, ali i kako bi ograničio utjecaje stranaka PJD i JC.

Posebno detaljno, i na temelju ogromnog broja relevantne literature, piše o najčešćim razlozima zbog kojih političke vođe sponzoriraju i promoviraju sufizam i o privilegijama sufizma u odnosu na druge religijske grupacije. Sasvim otvoreno i kritički, u više navrata naglašava da, bez obzira na značajnu ulogu sufizma u sprečavanju terorizma, bilo kakvo protežiranje jedne religijske skupine naspram drugih neminovno vodi međusobnoj konfrontaciji i sukobima, te kršenju socijalno-ekonomskih, građansko-političkih i drugih ljudskih prava i sloboda.

Također, sa jednako snažnim uvidom, Muedini obrazlaže i analizira historijske, religijske, političke, kulturne, etičke i društvene razloge prihvatljivosti sufi - ma od strane velikog broja muslimana:

Mlade Maroka privlači sufizam zbog tolerantnosti, načina tumačenja Kur'ana, odbacivanja ekstremizma i odnosa prema modernosti. U sufizmu pronalaze način da uživaju u umjetnosti, muzici i ljubavi bez napuštanja duhovnih i vjerskih obaveza. (183)

Knjiga je strukturirana u logički poredana poglavlja, a sva su poglavlja itekako važna, korisna za pluralna religijska, kulturna i politička društva, i podsticajna za iznalaženje rješenja u sprečavanju terorizma na globalnom nivou.

U ovome djelu primijenjen je analitički i komparativno-historijski model kako bi se razumjeli problemi s kojima se suočilo savremeno društvo islamskih i

neislamskih zemalja. Djelo predstavlja jedan novi pristup u promatranju sufizma i pokušaj pronalaženja novih rješenja u sprečavanju terorizma i jačanja ekstremnih grupacija.

Autor nije zanemario niti ostavio po strani etičke vrijednosti sufizma, na koje se, u svojim političkim programima, pozivaju političke vođe oslovljavajući ga najčešće riječima „umjereni islam“. Također, tu su i mnoge deklaracije o ljudskim pravima nevladinih organizacija, koje naglašavaju sufijske vrijednosti i načela, a ona bi se mogla svesti na sufijske principe – *ljubav, toleranciju i univerzalno bratstvo*.

Knjigu preporučujemo ne samo zato što predstavlja jedan novi način promatranja uloge i značaja sufizma i što nudi djelimično rješenje u prevazilaženju terorističke i nasilničke problematike već i zato što se savremeni čovjek nalazi u dubokoj moralnoj krizi. Ta kriza svakog dana postaje sve dublja i dublja, usljed konstantnog pada moralnih vrijednosti. Sufizam nudi sistem vrijednosti koji ne samo da može zaustaviti moralno propadanje već i uzdići čovjeka na viši nivo i pomoći mu u poštovanju vrijednosti drugog i drugačijeg. Jer nedostatak poštovanja drugog i drugačijeg vrlo često vodi u ekstremne oblike ponašanja.

Azra Medara

Uputstva autorima

Tematika

Context: Časopis za interdisciplinarne studije je recenzirani, naučni časopis posvećen unapređenju interdisciplinarnih istraživanja najurgentnijih društvenih i političkih tema našeg vremena kao što su posljedice ubrzane globalizacije, pluralizam i raznolikost, ljudska prava i slobode, održivi razvoj i međureligijska susretanja. Pozivamo istraživače u humanističkim i društvenim naukama da daju doprinos boljem razumijevanju glavnih moralnih i etičkih problema kroz kreativnu razmjenu ideja, gledišta i metodologija. U nastojanju da premostimo razlike među kulturama, u ovom časopisu objavljivat ćemo i prijevode 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 objavljivao, 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. Diakritički znakovi ne smiju se koristiti u transliteraciji turskih, arapskih ili perzijskih imena i naziva.

Struktura rukopisa

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

Bibliografske jedinice u fusnotama

1. Rad iz časopisa: Ime autora, „Naslov rada u časopisu“, *Naziv časopisa*, 14:2 (1992), 142–153. [John Smith, „Article in Journal“, *Journal Name*, 14:2 (1992), 142–153].
2. Rad u uredničkoj knjizi: Ime autora, „Naslov rada u knjizi“, u *Naslov knjige*, Ime urednika (ur.) (Mjesto: Izdavač, Datum), str. 24–29. [John Smith, „Article in journal“, in *Book Name*, John Smith (ed.) (Place: Publisher, Date), pp. 24–29].
3. Knjiga: Ime autora, *Naslov knjige* (Mjesto izdanja: Izdavač, Datum), str. 65–73. [John Smith, *Book Name* (Place: Publisher, Date), pp. 65–73].
4. Ako je referenca iz fusnote već spomenuta u nekoj ranijoj fusnoti, u ovoj fusnoti treba navesti prezime autora i dati skraćeni naslov, npr. Prezime, *Knjiga*, str. 23. [Smith, *Book*, p. 23] ili Prezime „Članak“, str. 45. [Smith, „Article“, p. 45]. Ne koristiti op. cit.
5. Za radove koje je napisalo više od troje autora, u fusnoti će se navesti ime prvog popisanog autora i nakon toga „et al.“ ili „i dr.“ [„and others“], bez ubačene interpunkcije.
6. Za izvore sa interneta slijediti sljedeći format: Ziaudin Sardar, „Welcome to postnormal times“, <http://ziauddinsardar.com/2011/03/welcome-to-postnormal-times/>, pristupljeno 4. 12. 2014.
7. Tamo gdje je neophodno, naslove djela na jezicima koji nisu jezici rada navoditi u izvornom jeziku, a u uglastim zagrada dati prijevod naslova na jezik na kojem je rad pisan. Naslove u nela-tiničnim 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, grafikon, mape, nacrti i drugi crteži moraju se predati u formatiranom obliku. Mora se dati popis potpisa pod slikama označenih kao Slika 1, Slika 2, itd., uključujući odgovarajuće priznanje autorskih prava. Fotografije se dostavljaju u elektronskom formatu (JPEG ili TIFF) i moraju imati minimalno 300 dpl. Za sve ilustracije na koje postoje autorska prava autori moraju pribaviti odgovarajuće saglasnosti od njihovih vlasnika.

Opće upute za oblikovanje rada

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

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

Prikazi knjiga

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

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

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

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

Sadržaj prikaza

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

- Dati *kratak pregled* glavnih ciljeva djela za koje se piše prikaz, glavnih teza i tema kojima se bavi te koju vrstu empirijskih izvora koristi. Za uredničku knjigu, sumirati glavne teme i naznačiti, samo ukoliko je to potrebno, pojedina poglavlja.
- Navesti koji je *originalni doprinos* tog djela kako konkretnom području istraživanja, tako i nauci općenito (i uporediti ga s drugim djelima, ako je potrebno).
- Ako je svrsishodno, označiti širi kontekst (npr. društvene, političke, naučne probleme ili kontroverze), kojemu ovo djelo daje doprinos i/ili njegov značaj za politiku, istraživanja i praksu.
- *Procijeniti snagu 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.

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 keywords. Authors should be consistent in their use of capitalization. Overcapitalization should be avoided. The abbreviations 'vol.', 'no.', and 'pt.' are not normally capitalized. The titles of works and periodicals should normally be *italicized*. Foreign words should also be *italicized*.

Bibliographical References in Footnotes

1. Article in journal: John Smith, "Article in journal", *Journal Name*, 14:2 (1992), 142-53.
2. Article in edited book: John Smith, "Article in journal", in *Book Name*, John Smith (ed.) (Place: Publisher, Date), pp. 24-9.
3. Book: John Smith, *Book Name* (Place: Publisher, Date), pp. 65-73.
4. If a reference in a footnote has been mentioned already in an earlier footnote, the footnote should give surname and a brief title only, e.g. Smith, *Book*, p. 23 or Smith, "Article", p. 45. Do not use op.cit.
5. Works with more than three authors, the footnote citation should give the name of the first listed author followed by 'et al.' or 'and others' without intervening punctuation.
6. For the Internet sources the following format should be applied: Ziauddin Sardar, „Welcome to postnormal times“, <http://ziauddinsardar.com/2011/03/welcome-to-postnormal-times/>, accessed 4 December 2014.
7. Where necessary titles of works in languages other the language of the paper will be given in the original language with a translation into the language of the paper added after the title in square brackets. Titles in non-roman scripts will be given in transliteration with a translation in the language of the paper if needed, as above.
8. Use only footnotes and mark them by numbers (not roman letters). Footnote reference numbers in the main text should follow any punctuation mark(s).

Figures

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

General style considerations

- Consistency should be the author's priority. Spelling should be consistent throughout; the structure of the manuscript (heading and subheadings) should be clear.
- If author is a non-native speaker of the English language, it is highly recommended to have the English of the manuscript checked by a native speaker.
- Quotation marks: Single quotation marks (' ') are used to distinguish words, concepts or short phrases under discussion. Direct quotations of fewer than twenty-five words should be enclosed in double quotation marks (" ") and run on in the text. Double quotation marks should also be used for titles of articles from journals and reference works. Larger sections of quoted text (i.e. anything over two lines): set these off from other text by adding a blank line above and below the section, and indent the block of text on the left. These larger sections, or 'block quotation', 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.

Sadržaj | Contents

General Characteristics of Islamic Education in Contemporary Russia	7
<i>Elmira Muratova</i>	
Manipulacija u političkom diskursu: govor „Zenga“	
Muammara al-Gaddafi.....	41
<i>Amra Mulović</i>	
O ključnim temama islamske umjetnosti očima historije umjetnosti.....	51
<i>Haris Dervišević</i>	
Odgojno-obrazovni prilozi u časopisu	
<i>Novi Behar</i> 1939–1945. godine	67
<i>Edina Nikšić Rebihić</i>	
Korijeni visokog obrazovanja: vrijeme za novu historiografiju?	89
<i>Roy Lowe i Yoshihito Yasuhara</i>	
Islamska paradigma: <i>tevhid</i> i ontološka diferencijacija	105
<i>Ahmet Davutoglu</i>	
Prikazi knjiga / Review Article	119
Uputstva autorima.....	137
Instructions for Authors	140

CONTEXT

VOLUME 3
NUMBER 1
2016



GODINA 3
BROJ 1
2016.

Sadržaj | Contents

General Characteristics of Islamic Education in Contemporary Russia 7

Elmira Muratova

Manipulacija u političkom diskursu: govor „Zenga“
Muammara al-Gaddafija..... 41

Amra Mulović

O ključnim temama islamske umjetnosti očima historije umjetnosti..... 51

Haris Dervišević

Odgojno-obrazovni prilozi u časopisu
Novi Behar 1939–1945. godine..... 67

Edina Nikšić Rebihić

Korijeni visokog obrazovanja: vrijeme za novu historiografiju? 89

Roy Lowe i Yoshihito Yasuhara

Islamska paradigma: *tevhid* i ontološka diferencijacija105

Ahmet Davutoglu

Prikazi knjiga / Review Article119

Uputstva autorima.....137

Instructions for Authors140