

CONTEXT

JOURNAL OF
INTERDISCIPLINARY STUDIES

■ VOLUME 9
NUMBER 1
2022

ČASOPIS ZA
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE

■ GODINA 9
BROJ 1
2022.

ISSN 2303-6966



9 772303 695801

CNS
CENTAR ZA NAPREDNE STUDIJE
CENTER FOR ADVANCED STUDIES
SARAJEVO

CONTEXT

Journal of
Interdisciplinary Studies

Časopis za
interdisciplinarne studije

CONTEXT

Časopis za
interdisciplinarne studije

*Context: Časopis za 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 objavljujvat ćemo i prijevode važnijih radova. U *Contextu* su dobrodošli i članci i prikazi knjiga iz svih područja interdisciplinarnih istraživanja.*

REDAKCIJA

Ahmet Alibašić, *Fakultet islamskih nauka, Univerzitet u Sarajevu*, glavni urednik
Munir Drkić, *Filozofski fakultet, Univerzitet u Sarajevu*, izvršni urednik
Aid Smajić, *Fakultet islamskih nauka, Univerzitet u Sarajevu*
Dževada Šuško, *Uprava za vanjske poslove i dijasporu, Rijaset islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*
Ermin Sinanović, *Centar za islam u savremenom svijetu, Univerzitet Shenandoah*
Ešref-Kenan Rašidagić, *Centar za napredne studije, saradnik*
Munir Mujić, *Filozofski fakultet, Univerzitet u Sarajevu*
Arif Abdullah, *Istraživački centar, Visoki islamski institut u Sofiji*
Elmira Akhmetova, *Freiburg institut za napredne studije, Univerzitet Freiburg*
Emin Poljarević, *Teološki fakultet, Univerzitet Uppsala*
Ardian Muhaj, *Albanski institut za islamsku misao i civilizaciju*
Wolfgang Johan Bauer, *Institut za islamsku teologiju, Univerzitet Osnabrück*

SAVJET ČASOPISA

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

UPUTE ZA PREDAJU RADOVA

Detaljne upute pogledati na <https://cns.ba/contextojs/index.php/context/about/submissions>

ADRESA

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

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

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

Štampano u Bosni i Hercegovini.

CONTEXT

Journal of
Interdisciplinary Studies ■ VOLUME 9
NUMBER 9.1
2022

Časopis za
interdisciplinarne studije ■ GODINA 9
BROJ 9.1
2022.

CONTEXT

Journal of
Interdisciplinary Studies

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

EDITORS

Ahmet Alibašić, *Faculty of Islamic Studies, University of Sarajevo*, Editor in Chief
Munir Drkić, *Faculty of Philosophy, University of Sarajevo*, Executive Editor
Aid Smajić, *Faculty of Islamic Studies, University of Sarajevo*
Dževada Šuško, *Directorate of the Foreign Affairs and Diaspora,*
Riyasat of the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina
Ermin Sinanović, *Center for Islam in the Contemporary World, Shenandoah University*
Ešref-Kenan Rašidagić, *Center for Advanced Studies, Associate*
Munir Mujić, *Faculty of Philosophy, University of Sarajevo*
Arif Abdullah, *Research Center, Higher Islamic Institute in Sofia*
Elmira Akhmetova, *Freiburg Institute for Advanced Studies, Freiburg University*
Emin Poljarević, *Faculty of Theology, Uppsala University*
Ardian Muhaj, *Albanian Institute of Islamic Thought and Civilization*
Wolfgang Johan Bauer, *Institute for Islamic Theology, Osnabrück University*

ADVISORY BOARD

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

SUBMISSION GUIDELINES

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

CORRESPONDENCE

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

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

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

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

Printed in Bosnia and Herzegovina.

CONTEXT

Članci i rasprave / Articles

Deconstructing the Myth of Immutability: Pluralistic Representations of *Homo Religiosus* in the Arabic Novel

Mirza Sarajkić

Abstract

The focus of this article is the perception of religious characters and motifs in the modern Arabic novel. The former is characterised as *homo religiosus*, and can be presented in diverse ways. In the formative phase of novels, *homo religiosus* is generally in a fixed state of backwardness and moral corruption, a stereotype that has formed over decades, and that wholly neglects the perspective of those whose ideology has been defeated. This unjust one-dimensionality changed in the late 1960s, with authors such as Sudanese novelist Salih Tayeb, who deconstructs the stereotypical monolithic nature of religious figures in *The Wedding of Zein* (1964) and *Season of Migration to the North* (1966). Salih allows *homo religiosus* to be like other people, and points to the diversity and depth of characters of religious provenance. Egyptian writer Youssef Ziedan builds upon Salih's concept of "opening the worlds" in his 2008 novel *Azazeel*. A *bildungsroman* of a Christian religious hero, *Azazeel* is a detailed insight into the spiritual turmoil, paradoxes and temptations of a young monk who seeks true knowledge.

Key words: Arabic novel, *homo religiosus*, religion, spiritual path, Tayeb Salih, Youssef Ziedan

Introduction

In the first half of the 20th century, religious themes in Arabic novels were generally uneasy, and religious characters, whether formal representatives of religious institutions or “spiritual eccentrics”, were usually portrayed as anachronistic or incompetent stereotypes. Such representations were understandable to an extent: the collapse of dilapidated and sterile religious institutions had degraded the reputation first of religious scholars, then of devotees. Further, the dominance of a secularist ideology meant that everything religious was marginalised as backward. It is, however, incomprehensible to absolutise the black-and-white image of Arab society in which *homo religiosus* is the villain. In the novels of Naguib Mahfouz and Taha Hussein, religious characters represent symptoms of irrational loss. They are sterile, hypocritical and retrograde. But in this conventional stereotype, what is rotten is the complete absence of an alternative, or a religious or spiritual dynamic.¹ The radical monolithic nature of *homo religiosus* in the Arabic novels of the period denounces in advance any possibility of the development of religious characters, or of their charisma or plurality. The depiction of religious motifs in contemporary narratives intensified the supremacy of the modern, secular class, and of individuals or heroes. The attempt to shed more light on the overpowered and crushed stratum of Arab society became a taboo of secular culture’s progressive, modernist ideology. This exclusivity in the portrayal of religious motifs and the world they inhabit led to the stigmatisation of believers as unacceptable in society. As a rule, great literary works question life and expand our understanding of the world around us, but in the novelistic literature of the first half of the 20th century, depictions of religion in the Arab world often prescribed final judgments instead of raising questions. A valuable insight into the complexity and diversity of the world of those whose ideological dominance had passed was therefore lost. Most early novels overlooked the fractures in *homo religiosus* at the zenith of secularism, caused by his attempts to respond to a new world, and the means of his inclusion within it. As a result, both literature and society became poorer.

Shattering one-dimensionality

Since the 1960s, noticeable ruptures have appeared on the decades-old picture of *homo religiosus* as irredeemably impaired. Some new authors on the literary scene

1 I have previously elaborated the establishing pattern of *Homo Religiosus* as a sole villain and stereotype of an evil in the novels of Hussain and Mahfouz. See: Mirza Sarajkić, „Slika religije u savremenom arapskom romanu“, *Context: Journal of Interdisciplinary Studies*, 9:1 (2022), pp. 33-65.

have, however, made fresh observations in their presentations of religion and *homo religiosus* in Arab culture. Without disputing the secular ideology and their affiliation with it, these authors reveal the complex inner world of the believer, and show that the identity of *homo religiosus* can be dynamic.

The role of these authors is vital. First, they return the previously infringed function of literature as a profound questioning of the world, specifically through the contemporary novel. An antidote to the insistent and exclusive one-dimensionality of *homo religiosus*, polyphony and representative diversity return to the genre. Finally, they break the politics of what Terry Young refers to as “discourses that made it impossible to read religious phenomena”.² Young is interested in precisely this “unreadability of Islam” in dominant secular and Western ideologies. In his analysis of this approach, Wail S. Hassan notes: “Young points out that the unreadability of Islam affects not only Western media and political discourse but also postcolonial critics, whose ideological commitment to secularism begets a refusal to see the diversity of Islamic responses to colonialism and neo-colonialism. This invisibility of Islam – or the blindness of its observers – is due to postcolonial theory’s investment in the concept of absolute Otherness that it inherited from the hegemonic discourses it meant to oppose. The concept of the Other as the absolute difference is rooted, as Young notes, in nineteenth-century racial theory, but it has survived well beyond that, often implicitly positing Western modernity against unknowable, non-Western or premodern Others.”

Since the 1960s, the number of authors who pluralise the image of *homo religiosus*, and thereby contribute to the pluralisation of literary representations of religion, has increased. In this article, we focus on Tayeb Salih, as a pioneer of this representational pluralism, and Youssef Ziedan, a current author who repeatedly questions the phenomenon of faith in his novels.

Tayeb Salih and the shift of perspective

Sudanese writer Tayeb Salih (al-Ṭayyib Ṣāliḥ) is considered a classic writer of the modern Arabic novel. He was born on July 12 1929, in the village of Karmakol in northern Sudan, and died on February 18 2009, in London. He was educated in Khartoum and London, and performed various jobs, mostly in the cultural sector, in London, Doha and Paris. He shared his rich experience of living in such different cultures in his literary works, especially his novels: *The Wedding of Zein* (1964), *Season of Migration to the North* (1967) and *Bandarshah* (1976). Salih has

2 See Robert J. C. Young, “Postcolonial Remains”, *New Literary History*, 43 (2012), pp. 19-42.

received numerous awards for these works, which have been translated into many languages. The Arab Literary Academy of Damascus declared *Season of Migration to the North* the most important Arabic novel of the 20th century, and a *Guardian* poll named it one of the hundred best works of all time.

From a literary perspective, Tayeb Salih came of age during the 1960s and 1970s, during the golden age of Arabic prose, and he was considered one of the best contemporary novelists in the Arab world. Among the many reasons for this are his layered themes and dialogue, refined style, rich language and sophisticated characterisation. Salih strikingly illuminates the Sudanese tradition, by pointing to a “magical” world that has long been neglected by contemporary reviews.

The primary themes of Salih’s novels relate to issues of cultural hybridity and aporia in social and civilisational transitions, and approaches to his literature are therefore predominantly read within the postcolonial theoretical framework.³ His novels are vivid examples of mature postcolonial writing in its adept phase. Frantz Fanon explains that in this phase of discourse the writer tries to merge with his or her society, thereby illuminating the original characteristics of the homeland and galvanising the community from which he/she comes. In this sense, Tayeb’s novels question the modes of survival of his people, detect the (im)possibility of changing nations, and unmask colonial notions and imperial performance in Sudan.

Salih’s imagological framework is broad and layered, and the issue of religion – i.e., of believers – is frequent and critical within it. Like other novelists, he does not overlook this issue, which, as previously noted, has become an uneasy space in the contemporary (emphatically secular) paradigm of global culture. The noticeable difference in Salih’s novels is his treatment of the phenomenon of faith in society. His images of believers and religious life are not an intended theme or narrative feature, and are not emphasised as incidents or decorations that reflect the other side as better and more advanced, as in the works of Hussein and Mahfouz. In Salih’s novels, all things related to religion, both positive and negative, are a natural part of the narrative landscape: an inherent feature of the depicted society.

Salih’s work does not suggest a monolithic or fixed image of believers and religion. Rather, his notion is a powerful contradiction of an established model of believers in contemporary Arabic literature. This characteristic permeates all Salih’s novels and short stories, beginning with *The Wedding of Zein*.

3 See John E. Davidson, “In Search of a Middle Point: The Origins of Oppression in Tayeb Salih’s *Season of Migration to the North*”, *Research in African Literatures*, 20:3 (1989), pp. 385-400; Yosif Tarawneh and Joseph John “Tayeb Salih and Freud: The Impact of Freudian Ideas on *Season of Migration to the North*”, *Arabica*, 35:3 (1988), pp. 328-349; Fatima Muhaidat and Lana Waleed, “The Psychological Plight of the Colonised in Tayeb Salih’s *Season of Migration to the North*”, *Higher Education of Social Science*, Vol. 14:1 (2018), pp. 93-102; Joseph John and Yosif Tawarneh, “Quest for Identity: The I-Thou Imbroglio in Tayeb Salih’s *Season of Migration to the North*”, *Arab Studies Quarterly*, 8:2 (1986), pp. 161-177.

The Wedding of Zein: A happy marriage of community and religion

The main character and the crucial event in his narrative are given in the title of Salih's first novel. The action is set in the village of Wad Hamid, a topos of great importance to Salih, because it is homeland, his place of origin, and the locus of impending modernist change. The life of Zein, an unusual and noble young man from provincial Sudan who is immersed in the spirit of modernisation, forms the backbone of the plot. This backbone is enriched with scenes from the village's social life, whose set of secondary stories reveals a vibrant rural society, a community with a plural mentality, its identity framework, and the existential-ideological changes it undergoes.

In *The Wedding of Zein*, the provincial space is promoted to one of poetic and representative difference. This is in contrast to the description of the village in Taha Hussein's *The Days*; while Hussein establishes the province as a monolithic and exclusively retrograde space, Wad Hamid is a place of pluralism that abounds in colourful characters. As stated previously, issues of cultural metamorphosis, modernisation, and tradition have already been addressed in detail in the literature. This paper will therefore focus on the ideological framework of the community, and the position of religion within it.

In Wad Hamid, several ideological currents meet, collide and overlap. The imam and Sheikh Haneen are the stated representatives of the religious community in the village, the former representing the official religion and the latter the Sufi congregation. Less formal representatives are a group of middle-aged villagers who have gathered around Hajj Ibrahim, and those who follow Ibrahim Wad Taha and Mahjoub. The former is the father of Zein's eventual bride Ni'ma, who strives to maintain order and harmony in Wad Hamid; the latter two represent a rebellious current that wants change, and are labelled liberal and secular. The protagonist Zein is an ideological mirror, in which the distinctive features of these social groups are reflected and refracted.

Weirdness as a peculiarity, not an obstacle

Although Zein is unusual in appearance, behaviour and birth, Salih gives him a central position in the narrative. Zein stood out from the other children from the very beginning:

At first, as is well known, children meet life with screams. With Zein, however, it is recounted – and the authorities for this are his mother and the women

who attended his birth – that no sooner did he come into this world than he burst out laughing. And so it was throughout his life.⁴

Zein is also marked by unusual physical characteristics, with a face that is both comical and causes pity. His name means “decoration”, but he is unfortunately not attractive by any standards. He has only two teeth, one in the upper jaw and one in the lower.

Zein had an elongated face with prominent bones to his cheeks, his jaw, and under the eyes. His forehead was rounded and jutted out; his eyes were small and permanently bloodshot, their sockets deeply set in his face like two caverns. His face was completely hairless, with neither eyebrows nor eyelashes, and on attaining manhood no hair had sprouted on his chin or upper lip.

This face of his was supported by a long neck (among the nicknames given to Zein by the children was ‘the giraffe’) which stood on two powerful shoulders that straddled the rest of the body, forming a triangle. The two long arms were like those of a monkey, the hands coarse with extended fingers ending in long, sharp nails (Zein never pared them). His chest was concave, his back slightly hunched, while his legs were long and spindly like those of a crane. His feet were splayed and bore the traces of ancient scars (Zein disliked wearing shoes), and he remembered the story behind each one of them.⁵

Because of all this, Zein is considered a child or a neutral social entity, a position that enables him to permeate all the pores of his community. His benevolence, naivety and liminal social status allow him (and us) to hear the conversations of all the village’s groups, and thereby gain an in-depth insight into their workings. Because, unlike the other men in the village, Zein is allowed to be near women, his character reflects the overall plurality of the local perception of the world. This positioning has a price: Zein’s uniqueness is lost, except in the pragmatic sense, which casts him as a village entertainer, or a reliable mediator for marriage. From the perspective of his rural community, he is a man for everything but himself.

Despite this, Zein is determined to get married, and his choice is ultimately his cousin Ni’ma, who is considered the most beautiful and by far the smartest girl in the region. Ni’ma has already had several suitors, some of them wealthy and prominent, but refused them all, against her parents’ will, believing that her life’s mission required her to make extraordinary sacrifices. This shows itself to be her marriage with the poor and inconspicuous Zein: “She used to dream that one day she would make some great sacrifice, though she did not know what form it would take, and then she would experience the same strange sensation that came over her when reading the *Chapter of Mary*.”⁶

4 Tayeb Salih, *The Wedding of Zein And Other Stories*, trans. Denys Johnson-Davies (New York: New York Review Book, 2009), p. 36.

5 Salih, *The Wedding of Zein And Other Stories*, p. 37.

6 Salih, *The Wedding of Zein And Other Stories*, p. 49.

Eventually, Zein's and Ni'ma's unusual visions of life happily converge.

Zein, though, has another, more enigmatic side to his personality. Far from the eyes of the villagers and the hustle and bustle of daily life, he becomes an enigmatic hero to those on the fringes of society. So it makes his behaviour hard to understand. He has a unique way of dealing with such persons, and his care and attention touch them. When asked about his friendship with Zein, the lame Musa answers, with tears in his eyes: "Zein is always welcome! Zein is a good young man!" Others in the village slowly begin to accept the possibility that Zein is one of the mysteries of God's creation. Ali Abdalla Abbas states explicitly that Zein is "not a religious person", and places him exclusively in the "strange and mystical" space. An image of his spirituality or religiosity emerges in this hidden space,⁷ but has no founded argumentation in the novel's main text. Zein's mother says that her son is a saint, or a spiritual champion, a claim supported by his unique closeness to Sufi Sheikh Haneen. Unlike those who ridicule Zein, Sheikh Haneen always treats him with great affection, and calls him "Blessed." The special relationship is mutual: as much as Zein enjoys joking and laughing with the others in the village, he always stops to run and greet Haneen. Zein's behaviour is different in his company, more mature and dignified. When others ask him about his friendship with Haneen, Zein simply says: "Haneen is a blessed man!"⁸

Sheikh Haneen: The spiritual path as transformation and social deconstruction

Haneen is the most pious person in the village of Wad Hamid. He dedicates his life to obeying God, spending half the year in the village and the other half in the desert to the south, praying and fasting. Haneen's character is most often interpreted as that of a typical spiritual ascetic, with a mysterious way of life. His only possessions are a water jug and a prayer rug, and his best friend is Zein, whom he hugs and kisses on the head whenever he sees him. Abdalla Abbas points out that Zein's neighbourly love is the cause of Haneen's affection for him:

Zein is a "blessed one of God" first because he uses his privileged position in the village to become a love-messenger, a go-between, who brings young men and women together in a highly conservative society which does not allow members of the two sexes to mix freely ...⁹

7 See Ali Abdalla Abbas, "Notes on Tayeb Salih: *Season of Migration to the North* and *The Wedding of Zein*", *Sudan Notes and Records*, Vol. 55 (1974), p. 56.

8 al-Ṭayyib Ṣāliḥ: ' *Urs al-Zayn*, p. 20.

9 Abbas, "Notes on Tayeb Salih", p. 56.

Zein's concern for the neglected and rejected is a reflection of Haneen's relationship with him. Their friendship grows into a spiritual awakening, in which the protagonist experiences a metamorphosis through Wad Hamid as a whole. Inspired by the life of his friend and teacher, Zein transforms from village entertainer to servant in need. He does so far from the eyes of the villagers, emulating the way Haneen spends most of his life.

The spiritual journey and transformation in which Haneen guides Zein is visible at the central point of the plot, when the latter angrily attacks Seif ad-Din, his archetypal rival. Zein belongs to the world of goodness, modesty and empathy, while Seif ad-Din is arrogant and violent, the debauched son of a local rich man. When Zein has a chance to kill Seif ad-Din, Haneen stops him:

Amidst their clamour they heard a snorting sound emanating from Seif ad-Din's throat and saw him striking out at the air with his long legs. 'He's dead, he's killed him,' shouted Mahjoub. But suddenly a new voice, that of Haneen, rose calm and serene above the hubbub: "Zein the blessed, may God be pleased with you." Zein released his grip and Seif ad-Din fell limply to the ground. The six men also dropped down in a heap, for Haneen's voice had surprised them and they had been taken unawares by Zein's sudden immobility – it was as though there had been a wall in front of them that had suddenly collapsed.¹⁰

This episode highlights Zein's ability to defeat his ego, shown through the power to eschew justified vengeance against the evil man who plunged an axe into his head without a second thought. It is precisely the spiritual path on which Haneen leads his best friend: the first stop is a charity that is not made public; the second a service to those no one wanted to see; and finally, most challenging of all, to give up the right to revenge. To reach that spiritual peak, Zein must numb his ego, and find the spiritual strength to recognise the potential for good in even the most zealous member of society.

At the end of this spiritual journey, Zein is rewarded: Sheikh Haneen blesses him, and tells him that his long-awaited (and seemingly impossible) dream will come true: "Tomorrow you will marry the best girl in the village."

The consequences of Zein's feat do not bring grace to him alone – the whole village enjoys the fruits of faith, because faith in God is impossible without faith in man. Zein's mercy warms the souls of many villagers, who rationally interpret the event in the context of the ambiguities and mysteries that surround Zein and Haneen. Their purely rational approach means that their world "simply cannot be understood by others in the village."¹¹

10 Salih, *The Wedding of Zein And Other Stories*, p. 55.

11 See Ghazoul, Ferial J. and Harlow, Barbara, *The View from Within: Writers and Critics on Contemporary Arabic Literature* (Cairo: The American University in Cairo Press, 1994), p. 106.

Even the members of Mahjub's group admit that Sheikh Haneen performed a miracle by saving both Zein and Seif ad-Din. Inspired by his good deed, they pay homage to him and kiss his hand. Sheikh Haneen then blesses each of them, and the whole village. That blessing long remains in the collective memory of Wad Hamid, where after that day things changed for the better: "The village had never experienced such a fruitful and happy year, so it was soon called Haneen's year."¹² Even the government suddenly adopts far-reaching and positive measures for Wad Hamid: multiple substantial projects give residents good incomes over an extended period, and their children receive advanced education in new schools.

Hassan Wail notes that this feat of *homo religiosus* becomes so far-reaching that it allows for the overall rehabilitation of society.¹³ Haneen and Zein's spiritual achievement becomes universal welfare, in which the seemingly irreconcilable social forces of secular and religious, and poor and rich ultimately reconcile. An extreme example of this is the transformation of Seif ad-Din, who practically returns to life by uttering martyrdom. Death represented his materialistic phase in this vivid symbolism, while the return to faith was marked as life-giving, a new opportunity that belonged to the future, not the past. Religion, personified in Haneen and Zein, is not an anachronistic and restraining relic, but the empowerment of a social ideal. Seif ad-Din is again illustrative: after the confrontation with Zein, he turns to faith, asks forgiveness from his family, and regularly goes to the mosque to pray. Faith for him is an experience of self-awareness and action in society, and his transformation is not exclusively private: he renounces the right to control the family inheritance, and transfers it to his oldest uncle, until he can perform the duty properly. Here, too, we see Haneen's influence in the effort to achieve the supreme spiritual ideal of the individual, and the overcoming of arrogance, ego and selfishness.

The imam and the sterility of religious institutions

It is inconceivable to depict a Sudanese province without an official religious representative. In most such novels, this figure is the local imam, who formally represents the religion. Like in the novels of Taha Hussein and Naguib Mahfouz, in Salih's novel official religious structures are described as relics of an outdated system. These are rigid people, in their appearance, behaviour and speech.

12 Šaliḥ, 'Urs al-Zayn, p. 49.

13 See Hassan, Wail S., *Tayeb Salih: Ideology and the Craft of Fiction*, Syracuse (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2003), p. 68.

The imam of Wad Hamid's mosque represents the formal religious structure. He is a talkative misanthrope, full of negative energy. The scope of his work and interactions is limited to the religious rituals of prayer and funerals.

He was, in the opinion of the village, an importunate man, a talker and a grumbler, and in their heart of hearts they used to despise him because they reckoned him to be practically the only one among them who had no definite work to do: no field to cultivate and no business to occupy him, but lived off teaching children for a set fee collected from every family – a fee grudgingly paid. In their minds he was connected with things they sometimes liked to forget: death, the after-life, prayers. In their minds there clung to his person something old and gloomy, like the strands of a spider's web; when his name was mentioned, they automatically recalled the death of someone dear to them or were put in mind of the dawn prayer in the depths of winter, the making of ablutions in cold water that brought cracks to one's feet, the leaving of a warm bed for the blast of the frost and the walk to the mosque in the half-light of dawn.¹⁴

One of the imam's few positive traits is that he is an ardent speaker with "an eloquent tongue", and "a great talker", but even this is overshadowed with the negative connotation that he is all talk, and does nothing concrete or inspiring. In addition, his eloquence would grow rapturously into uncontrolled criticism of the villagers during his Friday sermons:

He used to chastise them harshly in his sermons as though avenging himself on them with an outburst of words of exhortation about the Judgement Day and punishment, Heaven and Hell-fire, disobedience to God and turning to Him in repentance – words that passed down their throats like poison. Each would leave the mosque after Friday prayers boggle-eyed, feeling all of a sudden that the flow of life had come to a stop.¹⁵

The result was disastrous: the villagers would return from prayer depressed, their hope and joy diminished. Salih's emphasis of the imam's eloquence in opposition to his passivity and social numbness highlights the character's hypocrisy.

This hypocrisy is recognised by the Wad Hamid community, which is divided in its attitude towards the imam: "The village was made up of clearly divided camps in relation to the imam (they never called him by his name, for in their minds it was as though he were not a person but an institution)."¹⁶

Some of the older villagers, who performed their prayers and other religious duties with or without the imam, were respectful towards him. They respected him out of courtesy and veneration for the religious institution, and regularly donated money to the imam for his services during Eid, weddings, or other similar rites.

14 Salih, *The Wedding of Zein And Other Stories*, p. 73.

15 Salih, *The Wedding of Zein And Other Stories*, p. 74.

16 Salih, *The Wedding of Zein And Other Stories*, p. 75.

Another group openly opposed the imam. These were

... young men under twenty who were openly antagonistic to the imam. Some of them were students. Others had travelled abroad and returned, while yet others, feeling the flame of life scorching hot in their blood, paid no heed to a man whose business it was to remind people of death. This was the group of adventurers – among whom were those who drank wine in private and gathered secretly at “the Oasis” on the edge of the desert; it was the group, too, of the educated who had read about or heard of dialectical materialism, the mutinous, and the lazy who found it difficult to perform their ablutions at dawn in the depths of winter. Strange to say, the leader of this group was Ibrahim Wad Taha, a man in his seventies; but he was a poet.¹⁷

These were natural opponents of imams and religious institutions, because they were a secularised generation who saw the imam as a barrier to progress and development, according to their progressive-secular ideology.

Zein harboured animosity towards the imam most of the time:

Yet on the question of the Imam he made up a camp all on his own. He treated him with rudeness and if he met him approaching from afar he would leave the road clear for him. The Imam was perhaps the only person Zein hated; his mere presence at a gathering was enough to spoil Zein’s peace of mind and start him cursing and shouting. The Imam would react to Zein’s outbursts with dignity, sometimes saying that people had spoiled Zein by treating him as someone unusual and that to regard him as a holy person was a lot of rubbish, that if only he had been brought up properly he would have grown up as normal as anyone else.¹⁸

But even the imam changes after Zein’s spiritual zenith, which is the critical event in both the village and the novel. He attends the celebration, looks enchantingly at the women, approaches and reconciles with Zein, and conducts the marriage ceremony.

The character of Ni’ma is significant for many reasons, and deserves separate analysis. She is a strong female character, which is meaningful because she is also highly religious. Ni’ma outgrows the conventional perception of a woman in her situation, and although she is so beautiful that the villagers turn their heads to look at her, she pays no attention to their stares.

She does this uniquely, by immersing herself in tradition. Ni’ma is committed to learning the Qur’an, in which she finds the two basic drivers of her life: to continually expand her knowledge, and to sacrifice herself for the common good. She

17 Salih, *The Wedding of Zein And Other Stories*, p. 75.

18 Salih, *The Wedding of Zein And Other Stories*, p. 78.

even makes her father enrol in school, so that he can study the Qur'an too, and she ultimately gives her beauty to Zein, the one who performs the noblest deeds.

Zein's spiritual evolution makes Salih's novel a bildungsroman, whose focus is the maturation of a complex character. Zein's wife Ni'ma occupies a special place, because she is a female representative of the religious experience: an excellent example of *religiosa feminina* in the modern Arabic novel. Ni'ma's main characteristics are her love, open-mindedness and piety. Ni'ma makes a real difference in her community, because she looks at the world around her almost entirely from the perspective of the Holy Book and draws parallels between the two, especially concerning the Qur'anic chapter Maryam. The character of Ni'ma allows a more detailed analysis of the female religious and spiritual experience, and through her and other characters in his novels, Salih changes the established matrix of presentation and opens new interpretive possibilities.

In *The Wedding of Zein*, Salih leaves room for change in his representation of the formal religious institution. This is not the case in the novels of Hussein and Mahfouz, in which the impairment of the formal (and informal) *homo religiosus* necessarily worsens. In Salih's novels, the efforts of other religious figures transform the anachronism, distastefulness and sterility of the formal religious representatives. Such characters are those with deep spiritual upbringings, like Haneen, or those who have mastered their ego, like Zein, or who are sincerely devoted to the divine message, like Ni'ma. In this way, the principle of dynamics overcomes the established stereotypical presentation of religion and *homo religiosus*.

Season of Migration to the North: Change and Deconstruction in the Religious Imagology of Tayeb Salih

In reference to his novels *The Wedding of Zein* and *Season of Migration to the North*, Tayeb Salih said in an interview: "I started the *Season* where I finished Zein's wedding!"¹⁹ The author's position reveals that the issue of the perception of religion deepens in *Season of Migration to the North*.

The novel tells the story of two characters: Mustafa Sa'eed and an unnamed narrator. Both characters were born in Sudan and educated in England, and the latter has just returned from his studies. He describes the experience of re-adapting to his poor southern homeland, after studying in an affluent northern centre of power. Mustafa Sa'eed occupies a unique place in his life as the two have had similar experiences, which makes it easy for the narrator to identify with his older

19 Muḥammad Šāhin, *Taḥawwulāt al-šawq fī mawsim al-ḥiğra ilā al-šimāl* (Bayrūt: al-Mu'asasa al-'arabiyya li al-dirāsāt wa al-našr, 1993), p. 197.

compatriot. Most of the plot is set in the village of Wad Hamid, which, although it is relatively traditional, contains constant reminders of impending modernity: mechanical pumps that irrigate agricultural land, and frequent trains to Khartoum, where the narrator lives.

Season of Migration to the North is told mostly through intense images of the narrator's experience. In a series of episodes that feature the hybrid experience of the new Sudanese generation in a period of gradual transition, Mustafa Sa'eed dies, and the narrator continues to struggle with aporia related to the identity and existence of himself and his community. Salih masterfully depicts the sequences of events and intense experiences of his heroes, combining real and imaginary, and past and present.

The presentation of religious experience is also transmitted through at least three groups. As the main protagonists, the narrator and Mustafa Sa'eed are the most prominent representatives of the religious experience. In contrast, the third religious representative is found within the village's traditional indigenous community, and includes the narrator's grandfather and the cruel Wad Rayes. Through this community, Salih portrays the heterogeneous nature of religion and tradition in provincial Sudan. The indigenous community is mainly composed of characters who consider religion an inseparable part of their identity. Their attitude towards it, though, varies from formal commitment, as in *The Wedding of Zein*, to utter negligence. Bint Mahjoub has a special place in the group, and through her the author again emphasises the female experience and perception of the world. This idea of a group of characters that are a heterogeneous representation of tradition and religion is constant in Salih's novels, from *The Wedding of Zein*, through *Season of Migration to the North*, to *Bandarshah*. In *Season of Migration to the North*, the focus of the analysis of *homo religiosus* is on the main characters: the narrator and Mustafa Sa'eed.

Mustafa Sa'eed: The impossibility of secular and religious puritanism

Mustafa Sa'eed represents the first Sudanese generation to be exposed to colonial rule since childhood. Sa'eed was born in 1898, when Great Britain broke the resistance of the Sudanese, and placed the country under colonial control. Salih describes how Sa'eed is allowed to go to school early in his childhood: the Empire educates him in Cairo, and then in London, where he completes his education and gets a job in economics. He then seeks to assimilate English culture, and absorbs all that is imperial; he gains the respect of the imperial elite, but the project of his cultural

reevaluation collapses at its peak. The formal reason for this is Sa'eed's numerous affairs with British women, in which he hides in a futile attempt to erase his previous identity. Sa'eed has an insatiable desire to win over these women who, in most cases, commit suicide shortly after spending the night with him. Eventually, at the narrative's climax, he kills his wife Jean Morris, and is sentenced to seven years in prison. In doing so, Sa'eed crosses the line: from being the most brilliant example of colonial civilisation, he becomes the primitive barbarian from the East.

After serving his sentence, Sa'eed returns to Sudan and settles in Wad Hamid. He lives the simple life of a devoted peasant, who hides his recent past. Unable to decontaminate his colonial experience, Sa'eed commits suicide several years later.

Sa'eed's fundamental problem is the impossibility of achieving a pure identity, and as a result cultural (de)contamination and hybridity are common themes in analyses of this novel.²⁰ Salih draws our attention to the emergence of a new religious representative in the narrative: a character who returns to his original tradition and religion, after reaching the peak of the advanced modern world. In this context, Mustafa Sa'eed's path is the opposite of that of the protagonist in Taha Hussein's *The Days*. The young hero of Hussein's autobiographical trilogy survives the misfortunes of provincial Egypt to reach the bright, almost ideal areas of Paris that were the symbol of the progressive West at the time. Sa'eed experiences the same misfortunes, with much more devastating consequences, when he returns from the ideal space of a brave new secular world. The contrasts and clashes of the narrative images in these significant Arabic novels impart valuable messages.

In Salih's narrative, the world is complete in an ideological sense: the white man of the secular West rules Sudan and civilises it. The image of paradise is evident, even as troubles loom within it. After a brilliant career, Mustafa Sa'eed is a failure in the project of secularising the Arab man. In the foreground of Salih's narration of Sa'eed remains an established myth in Arabic literature about the irresistible call of the modern and advanced world (the North), whose goal is achieved through Oriental and secular methods of education. This is a theme in the novels of Haykal, Hussein, Mahfouz and others, but Salih's novelty is that he introduces the process in reverse: the hero (Mustafa Sa'eed) returns from "the centre of the things", to use Dos Passos' words.

The return of religion and spirituality is, from Salih's perspective, a complex process of reflection that arises from living at the centre of materialism and secular ideology. When he realises it is impossible to achieve the ideal of a pure identity, to belong to an exclusive puritan culture, Sa'eed returns to his homeland. In provincial Sudan he tries to correct his thinking, and ultimately does not make the same mistake: he gives up the idea of a pure identity. This is indicated by the

20 See Patricia Geesey, "Cultural Hybridity and Contamination in Tayeb Salih's *Mawsim al-hijra ila al-Shamal* (Season of Migration to the North)", *Research in African Literatures*, 28:3 (1997), pp. 128-140.

library filled with works by Western authors, which Sa'eed keeps in his country house. The concepts of cultural hybridity and ideological pluralism symbolised in Sa'eed's library are realised when the hero returns to a spiritual way of life, but his second life in this religious-traditional reconstruction still fails. The constant reinventions and suppression of cultural norms within Sa'eed create a Frankenstein-like palimpsest of identity. After his early infection with, and infusion of, imperialism, Sa'eed's return to the originality and naturalness of his homeland is not possible. He becomes Othello, driven by disciplinary intrigues to kill his own wife, and then himself. That artificial seed proves fatal during Sa'eed's rehabilitation, and Salih uses this to show that radical secularisation has not only become a "natural process", but is self-destructive and fatally contaminating.

The character of Mustafa Sa'eed is a dynamic and complex rendering of *homo religiosus*. Sa'eed's process of becoming a religious man takes a contrasting trajectory with that of the established ideological matrix, which removes him from the failed space of the south and implants him in the advanced West. In such a way, the effect of secularisation is perfected. Salih's novel describes an opposite ideological direction, with all the complexities that brings. In the example of Mustafa Sa'eed, this direction is not black and white and predictable, as it is in many earlier Arabic novels. Sa'eed's return to religion fails for several reasons, and unlike Hussein's *The Days, Season of Migration to the North* does not have a happy ending. In a similar way, and perhaps more damagingly, the process of secularisation ends when Sa'eed loses the battle to reconcile the divergent elements of his identity and upbringing. Despite this loss, the struggle to reconcile the parallel forces of secular and religious identity remains the central motif of the novel, and the narrator's experience in that struggle is as crucial as Mustafa Sa'eed's.

The narrator: The (im)possibility of the medial position

The narrator's life story in *Season of Migration to the North* is similar to that of Mustafa Sa'eed, and to that of Salih himself. The narrator is educated in England but returns to Sudan, where he wants to get a job, start a family and move forward.

The narrator takes a medial position from the very beginning, and does not belong to the typical conservative current framed by provincial views. He understands the uniform views of progressives and traditionalists, because he shares both experiences. His devotion to his village, family and religion is unquestionable, and he is not crucially defined by his education in England.

He knows that scientific progress and cultural openness are necessary for survival in the modern world, but is deeply concerned about a radical lecture

on one of these two ideologies. An attempt to resolve this aporia is at the novel's thematic core.

As he observes his home village and contemplates the inevitable changes, the narrator pays serious attention to Mustafa Sa'eed, and conveys the details of his life meticulously. By gradually revealing Sa'eed's personality, the narrator slowly begins to identify with him, which leads the latter to the idea of ending his life in the same way as the former. During a symbolic swim to the North, however, the narrator changes his mind, and calls for help at the last moment.

The problems raised by being medial are a fundamental determinant of the novel's protagonist. The narrator often puts himself in a mediating position between the fragility of identity and the crisis of modernisation. This difficult period still pulses in the Arab world, and almost exclusively divides its society into advanced, Westernised, and progressive, versus backward, traditional and regressive. The narrator inhabits the middle of this ideological divide, and realises that either approach to life is fatal. With Sa'eed as his example, the narrator is reluctant to give up his belief, and is firm in his mind that there is a place between traditionalism and modernism. His narration is predominantly a mediation between the dichotomies of homeland and foreign land, province and metropolis, us and them, South and North, margin and centre, spirituality and materialism.

Accordingly, fluctuations, unresolvedness and feelings of floating prevail in the novel, and the narrator's mission is to point this out from his medial position. Until the end, the narrator "floats" through events, hoping he will find a golden middle point. He is in constant fluctuation among the groups in Wad Hamid (from the indigenous community to his grandfather, to Bint Mahjub, to Mustafa Sa'eed and his wife), but does not make a final judgment on any. In his perception, they are all part of an ideological and cultural mosaic that should survive in harmony, despite their myriad unpleasant traits and inappropriate behaviours. The novel ends accordingly, in fluctuation and the never-ending effort of the hero.

The narrator's behaviour is a reflection of his spiritual state, but also of his ideological perspective. *Homo religiosus*, through the narrator's example, is placed in a medial position, between worlds and ideologies. From Salih's perspective, the modern believer is not fixed: he is not in a superior position, as the traditionalist current proclaims, but neither is he the amorphous model of impairment and cultural discomfort, as progressive secularism defines him. His spiritual struggle is realised through the constant effort to preserve the medial space of possibility, and the spirit of negotiation between social forces. The world is in a constant state of either survival or dismissal, continuation or interruption, staying in or leaving the homeland, in which the question of revolution or evolution looms large. These are the most common images and most accessible choices with which to

trace the world in numerous discourses, but Salih shows us that taking a pre-determined position is not the solution. In the religious context, only the struggle is of definite value. This involves constant re-examination of one's own presupposed values, the exclusion of cancel culture, and the placement of radical demands on oneself and the world. The narrator succeeds in this, no matter how tragic his end may seem, and it is this success that separates him from Mustafa Sa'eed.

Joseph John and Yosif Tarawneh note, however, that the life of Mustafa Sa'eed is marked by "egotistic ambition", which leads him "on a reckless course of self-destruction"²¹. In the context of previous considerations, this highlights the ultimate achievements of the paradigm of radical secularisation under the auspices of the colonial-imperial project. Salih speaks somewhat ominously about the impossibility of ideological decontamination after a comprehensive spiritual and identity articulation process. As much as Mustafa Sa'eed provokes pessimism, the narrator is an effective counterbalance. The decision to "choose life" – his first free choice as a man – promises to lead him to a future enriched by participation in the life of others. The narrator's reason for choosing life – "because there are a few people I want to stay with for the longest possible time and because I have duties to discharge"²² – implies a newly gained moral enlightenment, an Other-rather than self-directed consciousness, a mature altruism that has replaced the naive idealism of his earlier days. The narrator has not only found himself, he has also found his telos – his meaning and purpose in life. The world has changed, and so has he, but life is "good" because love has been restored, faith found, hope gained, and there is ground under his feet – "the ground of all the earth".²³ John and Tarawneh are well aware of this vital symbolism of the narrator, who "has found a teleological home in an enduring sense of fellowship with all men everywhere".²⁴ This is the universalist attitude towards the world around him, but primarily towards himself and others, which is emphasised in the holy books. Achieving such an ultimate (spiritual) goal requires constant struggle, and does not guarantee results. The last picture of the narrator swimming in the rapids of the mighty Nile can be viewed as part of Salih's "objective correlation", or as his vision of *homo religiosus* in the 20th century.

A more detailed insight into the complex world of *homo religiosus*' spiritual struggle is found in Youssef Ziedan's novel *Azazeel*, which is the subject of the next part of this paper.

21 John, Joseph and Tarawneh, Youssef, "Quest for Identity: The I-Thou Imbroglia in Tayeb Salih's *Season of Migration to the North*", *Arab Studies Quarterly*, 8:2 (1986), p. 176.

22 al-Ṭayyib Ṣāliḥ, *Mawsim al-ḥiğra ilā šimāl* (al-Qāhira: Dār al-'ayn, 2004), p. 168

23 Ṣāliḥ, *Mawsim al-ḥiğra ilā šimāl*, p. 168.

24 Ṣāliḥ, *Mawsim al-ḥiğra ilā šimāl*, p. 168.

Youssef Ziedan and the perception of faith as a constant struggle

In 2009, eminent Egyptian novelist Youssef Ziedan won the International Prize for Arabic Prose (IPAF), better known as the “Arabic Booker”, for his iconic novel *Azazeel*. The plot is set in the turbulent period of Christianity’s consolidation, during the ideological transformation of the Roman Empire. The main character, Egyptian monk Hypa, is a witness to the dogmatic cacophony of that time, which he conveys on parchment. Centuries later, his writings are “resurrected” in *Azazeel*. The novel’s chronotope and secondary topics (related to the nature of the divine logos soon after publication) are its prominent places: i.e., the reason for its numerous controversies. *Azazeel*’s thematic backbone is the life story of Hypa, which reflects the diversity of his spiritual growth. Hypa writes about his early childhood and his first memories of the south of Egypt and the Akhmim Temple, and takes the reader on a journey through his Stations of the Cross, from the ancient city of Aswan through Alexandria, Mount Sinai and Jerusalem, all the way to Aleppo and Antioch. Hypa presents his experiences of these cities, and numerous monasteries, through a collection of 5th-century parchments written in Syriac, discovered in Syria in the late 20th century, and translated into Arabic in 2004, as explained in detail in the translator’s prologue at the beginning of the novel. The text is a notable historical bildungsroman, through which we learn the details of the spiritual path and unusual life of the monk Hypa, and that preserves “a record of a remarkable career, an unintended history of the events of his troubled life and the vicissitudes of the turbulent age in which he lived”.²⁵ Through this layered individual biography, Ziedan presents the quintessential example of *homo religiosus*. The experience of faith as the primary theme predictably provoked attacks and condemnations of *Azazeel* from both literary and religious spheres, especially from Coptic Church officials who objected to its allegedly deliberate distortion of the “historic truths of Christianity”.²⁶

As in other earlier cases of this kind, these reactions neglected the novel’s theme, and the complexities of a profoundly conscious and conscientious individual, torn by inner doubts and confusion on the eve of a new world order.

25 Youssef Ziedan, *Azazeel*, trans. Jonathan Wright (London: Atlantic Books, 2012), p. 8.

26 For more about Coptic views of the novel and its controversies, see: Al-’Anbā’ Bīshūy, *al-Radd ‘ala al-buhtān fī Riwāya ‘Azāzil* (al-Qāhira: Dār al-Anṭūn, 2009); ‘Abd al-Masīḥ Basīṭ, *Riwāya ‘Azāzil: Hal hiya al-ġahl bi al-tārīḥ am tazwīr li al-tārīḥ?* (al-Qāhira: Qism al-Lāhūt al-difā’ī, 2009); Saba Mahmood, “Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?”, *Critical Inquiry* 35:4 (2009).

Homo religiosus and the faces of the deceptive ego

One of the fundamental issues in the interpretation and reception of *Azazeel* lies in analyses of Hypa's nuanced character: the novel is an intense self-perception, framed in the images of his (geographical and spiritual) homeland.

The narrative episodes are transversals of Hypa's spirituality, through which we discover his identity. His spiritual path is presented in its wholeness; when he speaks about himself, he highlights his unhappy childhood, in which he witnessed the murder of his father and the remarriage of his mother, who "had betrayed his father to her relatives, the ignorant Christians."²⁷ Hypa's first memories are deeply immersed in religious experiences, during a period of ideological change in Egypt.

After the betrayal and murder of his father, driven by profoundly religious motives, Hypa wanders from a small monastery in Asyut and a deacon from Qus, to his uncle in Nag Hammadi, through the Akhmim church, to Alexandria and Jerusalem and Aleppo. Apart from those in his first memories, all the places Hypa visits are religiously marked.²⁸ In this way, Ziedan imparts an experience of *homo religiosus* that is primarily formed within a familiar or domestic circle.

Through his travels, the young monk persistently seeks knowledge, and tries to dispel his spiritual confusion and the forces of lust. Deep prayers often mark his memories:

My Lord, do You hear me? I am Your faithful servant, the perplexed, Hypa the monk, Hypa the physician, Hypa the stranger as people call me in my land of exile. And You alone, my Lord, know my true name, You and those in my first country, which witnessed my birth. Would that I had never been born ...²⁹

Hypa's prayers reveal a sincerely spiritualised person, who is in constant inner turmoil. This believer does not present himself as a blissful individual or a monolithic identity, but as a ruined soul in constant search of cognitive serenity. *Homo religiosus* has been a conscientious believer since the beginning of the novel, and is deeply confused by the world around him. He feels like a stranger and an exile, to the point that he does not know his real name. The tone of nihilism in his prayers is understandable, and raises intertextual references to holy books, and the spiritual states of religious role models such as Moses, Mary or Job. In this prayer, Hypa explains:

27 Ziedan, *Azazeel*, p. 52.

28 For analyses of the space in the novel *Azazeel* see: Sally Gomaa, "The Uses of Geography in Youssef Ziedan's *Azazeel*", *Arab Studies Quarterly*, 39:4 (2017), pp. 957-972; Ahmad M. S. Abu Baker, "Natural Objects in Youssef Ziedan's *Azazeel*: An Environmental Perspective", *Journal of Arts and Humanities*, 5:3 (2016), pp. 72-85

29 Ziedan, *Azazeel*, p. 11.

But I am not a saint: I am a physician and a poet who dresses as a monk, whose heart is filled with love for the universe and who expects to pass the remaining years of his life without sin, so that his unblemished soul can ascend to the heavens where the light of divine glory shines. Those were the limits of my life ...³⁰

Here, the world of *homo religiosus* is identical to the world of an “ordinary” man: before Hypa lie the traps of bodily lust and spiritual discord. As Saba Mahmood points out:

It is no accident that Hypa’s struggle to be an ascetic monk is fraught with the calling of the flesh, a calling that he both appreciates and resents, battling its force while acknowledging the succor it provides for his soul ...³¹

A pluralistic image of spiritual role models

The completion of Hypa as *homo religiosus* is achieved through memories of his thorny life’s path, and through his relationship with his religious teachers, or spiritual fathers, Bishop Cyril of Alexandria and Bishop Nestorius of Antioch. Hypatia, a philosopher of Neoplatonic provenance, is also necessary for Hypa’s spiritual evolution. While the latter may be an unconventional element of *homo religiosus*’ maturation, Hypatia is so important to the protagonist that he names himself after her.

Cyril: Formal teacher, or autarch of formal religion?

Saint Cyril of Alexandria (375-444), Patriarch of Alexandria and papal legate to the Council of Ephesus (431), is the young monk’s formal teacher and role model. The reader has a central insight into his character through Hypa’s impressions, when he first encounters the patriarch during a sermon.

The bishop’s awesome aspect stunned and amazed me. It was the first time I had seen him, and after that for the next two years I would see him every Sunday morning without exception. I also saw him the day of the private meeting, which I will relate if the occasion arises to speak of it. When I saw the bishop for the first

30 Ziedan, *Azazeel*, p. 163.

31 Saba Mahmood, “Azazeel and the Politics of Historical Fiction in Egypt”, *Comparative Literature*, 65:3 (2013), p. 279.

time I was astonished, because he looked down on us from a pulpit with walls covered in gilt. That was just one level, and above it there was an enormous wooden cross holding a statue of Jesus made of coloured plaster. From the forehead, hands and feet of the crucified Christ flowed blood coloured bright red. I looked at the ragged piece of cloth on the statue of Jesus, then at the bishop's embroidered robe. Jesus's clothes were old rags, torn at the chest and most of the limbs, while the bishop's clothes were embellished with gold thread all over, so that his face was hardly visible. Jesus's hands were free of the baubles of our world, while the bishop held what I think was a sceptre made of pure gold, judging from how brightly it shone. On his head Jesus had his crown of thorns, while the bishop had on his head the bright gold crown of a bishop. Jesus seemed resigned as he assented to sacrifice himself on the cross of redemption. Cyril seemed intent on imposing his will on the heavens and the earth.³²

This shows that Hypa is not thrilled on the occasion of the long-awaited meeting with his religious leader: rather it confusion in the soul of the young believer, who thirsts for the truth.

As Cyril stands beneath the figure of Christ, he differs from him almost entirely in terms of the most sacred symbol of his faith. Jesus is a humble shepherd, surrounded by his people; Cyril stands high above the other believers, with a shining staff in his hand. Jesus' robe is modest, while Cyril is wrapped in gold, and wears a crown. Here, the image of the patriarch is not equal to the exemplariness of Jesus.

Cyril is also the antithesis of Christ's teaching and spiritual vision, a contradiction that is apparent in the way the patriarch speaks. The tone of the bishop's address is high, and in constant tension. His speech is closer to a military shout than a solemn act of Eucharistic celebration. In one of his sermons, Cyril calls for relentless resistance and violence against all those who refuse to join him, be they adherents to the Egyptian religion, Jews, philosophers or Christians who follow the patriarch Antioch. Unlike Jesus, Cyril's mission on earth is not peace, but war and extermination. The nightmarish atmosphere at the heart of his religious institution throws Hypa into deep despair, and the young monk is forced to continue his search for spiritual consolation and knowledge.

Nestorius: A genuine role model on the spiritual path

Hypa's perseverance on this path takes him to Jerusalem, and Bishop Nestorius. Their first encounter also takes place during a sermon, where Hypa immediately notices the differences between Nestorius and Cyril: during the sermon, Nestorius sits with his congregation and monks, and listens carefully to them as brothers.

³² Ziedan, *Azazel*, p. 112.

His clothes are no different from those of the other believers. Even at this first meeting, Hypa is impressed:

His figure showed dignity and genuine goodness. His wide eyes were of a colour which blended green and honey, full of curiosity and intelligence. His white face was slightly flushed and his neat beard was pleasantly blond, with some grey hair which added to his radiance. His manner had a divine serenity which many monks lack, both young and old.³³

After this first meeting, Hypa is anxious to talk to Nestorius again, and sees the bishop's gatherings as unique spiritual festivals. In them, he realises that those whom Alexandria considered evil heretics and lost followers of the wicked, Nestorius sees as brothers in thought and knowledge. While Cyril considers the Neoplatonists of the time to be personifications of Satan, Nestorius reads their writings, respects their contribution, and considers them enlightened. Nestorius sharply opposes Cyril's war cries, and insists on faith as the ultimate expression of kindness and love for people and the world:

Killing people in the name of religion does not make it religious. It was this earthly world that Theophilus inherited and later bequeathed to his nephew Cyril. Don't confuse matters, my son, for those are people of power, not people of faith, people of profane cruelty, not of divine love.³⁴

A dichotomy exists between Hypa's formal religious leader, Cyril, and his newly-discovered spiritual leader, Nestorius. From it grow two opposing perceptions of the world within the same religion: Cyril believes that religion is about violence and relentless struggle, while Nestorius understands faith as a universal kindness to all around him. Hypa is torn between these contrasting perceptions, and at the end of the novel he realises that Cyril's violence has emerged victorious, when Nestorius is overthrown and expelled. Hypa finds a solution in escape from the world, and is eventually ordained in a monastery near Aleppo.

Hypatia: The Other as the complement of faith

In search of answers to calm his soul and complete his knowledge, Hypa attends gatherings held by Hypatia, a prominent 5th-century philosopher and mathematician in Alexandria. Although the Alexandrian church labels Hypatia's followers perverted souls and worshippers of the antichrist, Hypa wants to hear her teachings. He meets Hypatia for the first time in the Alexandrian amphitheatre, and records his impressions:

³³ Ziedan, *Azazeel*, p. 30.

³⁴ Ziedan, *Azazeel*, p. 142.

Hypatia. When I write her name now, I can almost see her in front of me, standing on the platform in the large hall like a celestial being who had descended to earth from the mind of gods to bring them a divine message of compassion. Hypatia had what I had always imagined to be the appearance of Jesus the Messiah, combining grace with majesty. Her limpid eyes were slightly blue and grey. Her forehead was broad and radiated a heavenly light. Her flowing gown and her bearing had a dignity to match the aura which surrounds deities. From what luminous element was this woman created? She was different from other women, and if it was the God Khnum who shapes men's bodies, then from what fine clay did he shape her, and with what heavenly essence did he mould her?³⁵

Hypa's fascination is evident in his description of the famous philosopher. Her appearance and words fill the soul of the young monk to such an extent that he identifies her with Jesus himself, thereby comparing Hypatia to the highest ideal in Christianity. She is very close to her audience, and grateful to all those in the conversation. Hypatia's vision is inclusive and universal: she believes that "understanding is, in fact, an intellectual process, it is also a spiritual process, because the truths we arrive at through logic and mathematics unless we feel them with our souls, will remain raw facts, and we will fall short of grasping how magnificent it is that we perceive them."³⁶

This holistic vision of the world is the opposite that of Cyril, who is only interested in naked political or secular power. Hypatia is therefore defeated and publicly burned in a savage campaign of Cyril's proselytising horde. This act shakes the protagonist to such an extent that he leaves his homeland forever. Before departing, he takes a new name (Hypa) in memory of his teacher, or "Jesus' sister" as he describes her in his memoir.

The demonic as an inseparable part of religious identity

The crucial determinant in Hypa's spiritual maturation into a distinct *homo religiosus* is hidden deep in his soul. While his life experience and his expected and unexpected teachers of faith essentially define the monk's spiritual path, the key to his self-knowledge is within himself all along. During his vivid recollections, Hypa frequently addresses the novel's eponymous spiritual interlocutor. At the opening, Ziedan quotes the hadith of the Prophet Muhammad: "Each of you has your own devil, even myself. But Allah helped me, so the devil became obedient".³⁷

35 Ziedan, *Azazeel*, p. 104.

36 Ziedan, *Azazeel*, p. 105.

37 *Sahih Muslim*, „Characteristics of the Day of Judgment, Paradise, and Hell“, Book 52, Hadith 62.

Azazeel usually appears when Hypa is alone, and as a result we get to know him through mystical dialogues:

“Azazeel, you’ve come!”

“Hypa, I’ve told you many times that I don’t come and go. It’s you who conjures me when you want to, because I come from within you and through you. I spring up when you want me to shape your dream, or spread the carpet of your imagination or stir up for you memories you have buried. I am the bearer of your burdens, your delusions and your misfortunes. I am the one you cannot do without, and nor can anyone else.”³⁸

At the very beginning, Hypa sees Azazeel in the classic way, as a terrible demonic being who constantly haunts the believer. In his early descriptions, Azazeel, in addition to bearing one of the devil’s names, represents the constant presence of the wicked in humankind, which is an inseparable part of the self. Later, Hypa questions the nature of this ever-present being of deception and evil, and in one of their last conversations asks him directly: “Who are you?”

Azazeel answers:

“Don’t you recognise me, really?”

The mysterious presence had started to speak and when it spoke its face faded and lost its features, which before had vacillated between one face and another. I did not know what to say in response, but I was no longer afraid of having it around me.

“I’m not around you, Hypa. I’m inside you.”³⁹

Azazeel tells Hypa that he will only find the answer if he thinks carefully about himself. The latter’s subsequent discovery is frightening:

This time the voice was a clearly articulated whisper, then the features of the face appeared again, clearer and more distinct. It looked like me and the voice was my voice. This is another me, other than me, trapped inside me.⁴⁰

Azazeel’s voice and facial features are identical to Hypa’s: Azazeel is, in fact, the monk’s undiscovered or repressed self. With this discovery, the reason for the novel’s title becomes clear. Hypa’s doubts and confusion stem, for the most part, from his repressed self, and his stubbornness keeps the tension throughout. Hypa’s constant search entirely represents the core of *homo religiosus*, and the ultimate immersion of the protagonist in himself proves to be a crucial moment in his spiritual experience.

To find himself, Hypa needs to destroy the external structures that define his spirituality: his disappointment in Cyril, the defeat of Nestorius and the murder of Hypatia. Only great crises can acquaint us with our ultimate spiritual and

38 Ziedan, *Azazeel*, p. 77.

39 Ziedan, *Azazeel*, pp. 268-269.

40 Ziedan, *Azazeel*, p. 269.

physical potentials, and Hypa's peak of faith is reached in the hour of his supreme discomfort. Ziedan portrays this uneasiness as an encounter with oneself, with the potential of evil being part of the personality rather than an external religious device. He demonstrates this at the novel's close, when Hypa confronts the devil's archetypal promise of immortality, which he resolutely rejects. Reconciled with his demon, but not obedient to diabolic promises, Hypa achieves his much-desired completeness and spiritual maturity. The final symbol is the whiteness of the blank page that Hypa leaves behind. Ziedan, through the character of Hypa, thereby offers one of the most detailed understandings of *homo religiosus* in contemporary Arabic literature.

Conclusion

Through the characters of his novels, Tayeb Salih presents a multidimensional image of *homo religiosus*, and thereby crucially abolishes the monolithic descriptions of the religious phenomenon in most preceding novels. *The Wedding of Zein* and *Season of Migration to the North* contain multiple variants of *homo religiosus*, from traditionalists and formal religious representatives, through spiritual hermits and Sufis to modern Sudanese who are the result of an ideological colonial experiment. The essence of Salih's distinctive contribution to the literary representation is reflected in the dynamisation of the image of not only *homo religiosus*, but of the world in general. Not all indigenous characters in Salih's novels are automatically anachronistic and committed to the faith, just as his youth are not exclusively progressive and secular. Salih also depicts strange types of *homo religiosus*, such as the believer *in reverse* like Mustafa Sa'eed, and the narrator, who is an irreconcilable inhabitant of the amorphous middle ground. The faith and life of *homo religiosus* is a turbulent and dynamic space, in which only the constant struggle for integrity is certain.

Youssef Ziedan presents this struggle in more detail, on the canvas of ancient history. Ziedan's merit is that he relocates the problem of *homo religiosus* from a hitherto predominantly Muslim perspective, and tells the story of a young 5th-century Christian monk's search for spiritual maturity. Ziedan emphasises that the temptations of *homo religiosus* are the same in all religions, and include the deconstruction of formal religious authorities, the redefinition of the Other, and the painful but redemptive acceptance of the fullness of spiritual identity. The latter implies the dark side of the religious experience, where Azazel resides as an integral part of the believer's personality.

Young and Hassan believe that literature in general, and in particular "Middle East Studies remains the only field equipped to provide the kind of nuanced

knowledge of Muslim societies and of Islamic history that can provide alternative theoretical knowledge and serve as a basis for an informed postcolonial perspective at the present time”.⁴¹ Arabic literature expands this scope, and deepens the insight into the sophisticated field of all denominations of religious experience, and in that sense simultaneously and holistically deconstructs and completes the artistic and social representations of *homo religiosus*.

Bibliography

- Abbas, Ali Abdalla, “Notes on Tayeb Salih: *Season of Migration to the North* and *The Wedding of Zein*”, *Sudan Notes and Records*, 55 (1974)
- Abu Baker, Ahmad M. S., “Natural Objects in Youssef Ziedan’s *Azazeel*: An Environmental Perspective” *Journal of Arts and Humanities*, 5:3 (2016)
- al-Ṭayyib, Ṣāliḥ, ‘*Urs al-Zayn* (al-Qāhira: Dār al-‘awda, 2006)
- al-Ṭayyib, Ṣāliḥ, *Mawsim al-hiġra ilā šimāl* (al-Qāhira: Dār al-‘ayn, 2004)
- Basīṭ, ‘Abd al-Masīḥ, *Riwāya ‘Azāzīl: Hal hiya al-ġahl bi al-tārīḥ am tazwīr li al-tārīḥ?* (al-Qāhira: Qism al-Lāhūt al-difā‘ī, 2009)
- Bīšūy, Al-‘Anbā’ *al-Radd ‘ala al-buhtān fī Riwāya ‘Azāzīl* (al-Qāhira: Dār al-Anṭūn, 2009)
- Davidson, John E., “In Search of a Middle Point: The Origins of Oppression in Tayeb Salih’s *Season of Migration to the North*”, *Research in African Literatures*. 20:3 (Bloomington: Indiana University Press, 1989)
- Geesey, Patricia, “Cultural Hybridity and Contamination in Tayeb Salih’s *Mawsim al-hijra ila al-Shamal (Season of Migration to the North)*”, *Research in African Literatures*, 28: 3 (Bloomington: Indiana University Press, 1997)
- Ghazoul, Ferial J. and Harlow, Barbara: *The View from Within: Writers and Critics on Contemporary Arabic Literature* (Cairo: The American University in Cairo Press, 1994)
- Gomaa, Sally, “The Uses of Geography in Youssef Ziedan’s *Azazeel*”, *Arab Studies Quarterly*, 39:4 (Fall, 2017)
- Hassan, Wail S., *Tayeb Salih: Ideology and the Craft of Fiction* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 2003)

41 Hassan, *Tayeb Salih*, p. 46.

- John, Joseph and Tawarneh, Yosif, "Quest for Identity: The I-Thou Imbroglio in Tayeb Salih's *Season of Migration to the North*", *Arab Studies Quarterly*, 8:2 (Pluto Journals, 1986)
- Mahmood, Saba, "Azazeel and the Politics of Historical Fiction in Egypt", *Comparative Literature*, 65:3 (2013)
- Mahmood, Saba, "Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?", *Critical Inquiry* 35:4 (2009)
- Muhaidat, Fatima and Waleed, Lana, "The Psychological Plight of the Colonised in Tayeb Salih's *Season of Migration to the North*", *Higher Education of Social Science*, 14:1 (2018)
- Salih, Tayeb, *The Wedding of Zein and Other Stories*, Denys Johnson-Davies (trans.) (New York: New York Review Book, 2009)
- Šāhin, Muḥammad, *Taḥawwulāt al-šawq fi mawsim al-ḥiġra ilā al-šimāl* (Bayrūt: al-Mu'asasa al-'arabiyya li al-dirāsāt wa al-našr, 1993)
- Tarawneh, Yosif and John, Joseph, "Tayeb Salih and Freud: The Impact of Freudian Ideas on *Season of Migration to the North*", *Arabica*, 35:3 (Leiden – Boston: Brill, 1988.).
- Young, Robert J. C., "Postcolonial Remains", *New Literary History*, 43 (2012)
- Zaydān, Yūsuf, *Azāzil* (al-Qāhira: Dār al-šurūq, 2008)
- Ziedan, Youssef, *Azazeel*, Jonathan Wright (trans.) (London: Atlantic Books, 2012)

Dekonstruiranje mita o invalidnosti: pluralistički prikazi *homo religiosus* u arapskom romanu

Sažetak

Fokus ovog članka je percepcija religijskih likova i motiva u savremenom arapskom romanu. Religijski likovi u arapskom romanu predstavljani su na različite načine. U formativnoj fazi romana *homo religiosus* je predstavlja kao fiksno mjesto nazadnosti i moralne korupcije. Ovaj se stereotip formirao decenijama i potpuno je zanemario svjet ljudi čija je ideologija poražena. Nepravedna jednodimenzionalnost ovakvih

likova mijenja se krajem šezdesetih godina dvadesetog stoljeća. Sudanski autor Tajib Salih u svojim romanima *Zejnova svadba* i *Vrijeme seobe na sjever* mnogostruko dekonstruira stereotipnu monolitnost religijskih likova. Salih ne samo da otvara mogućnost *homo religiosus*-u da bude poput ostalih ljudi, nego i ukazuje na šarolikost i dubinu svijeta kod likova religijske provenijencije. Salihov koncept „otvaranja svjetova“ će se maksimizirati kod egipatskog pisca Jusufa Zejdana. Njegov roman *Azazeel* svojevrsan je *bildungsroman* religijskog junaka u kršćanskoj perspektivi. Zejdan donosi u svom romanu detaljan uvid u sva duhovna previranja, paradokse i kušnje mladog monaha koji traga za istinskim znanjem.

Ključne riječi: arapski roman, *homo religiosus*, religija, duhovni put, Tajib Salih, Jusuf Zejdan

Contested and Uncontested Religious Landscape Markers: The Dissemination of Crosses in Northern Albania (1990-2020)

Ardian Muhaj and Mentor Beqa

Abstract

This paper analyses the relationship between the “politics of religious symbolism” and the physical landscape of post-communist Albania. It examines the proliferation of crosses on highly visible peaks, especially in Northern Albania where both Muslims and Catholics live. The paper combines qualitative and quantitative methods to understand the basis of this phenomenon, and conducts field interviews to reveal the *exclusivist nature* of Catholicism as its main driving factor. While most Catholics believe this exclusivity is their right, many Muslims feel provoked by attitudes they describe as offensive. Although the phenomenon has been marginalised from national public debate under the auspices of “religious tolerance”, the tension it has created is very much present.

Key words: Christianity, Crosses, Landscape, Mono-religiosity, Northern Albania, Religion

I. Introduction

Albania is an ethnically homogeneous but multi-religious country, with a predominantly Muslim majority.¹ The relationship between society (especially the state) and religion has long been debated as a result of extreme historical developments. Although religion, and especially interreligious relations, are today seen as a source of national pride, only a few decades ago Albania was the only country in the world that criminalised religious belief by law. Marxism-Leninism was constitutionally enshrined as the country's only official ideology,² and all sacral buildings were closed or demolished.³ Clerics were either forced to take on mundane work, or sentenced to death. Religious schools were closed, and religious books were banned and publicly ridiculed. In place of religious sites, urban and uninhabited areas were adorned with slogans and monuments that glorified the Marxist-Leninist ideology, the Communist Party of Albania, and its leader, Enver Hoxha. Many scholars have analysed the attitudes of communist countries toward religion within the wider process of secularisation, which kept religious beliefs and practices exclusively in the private realm. Communism in Albania attempted to replace traditional religion with a political one. It imitated all the constituent elements of the former, including a corpus of sacred symbols. As Harvey Cox asserts,⁴ God did not flee voluntarily from Albanian cities, but was violently ousted. Part of this great indoctrination campaign was the "sanctification" of public space with slogans and monuments that carried their own performative meaning. These defining characteristics have attracted the attention of social researchers⁵, most of whom focus on a diachronic historical overview of the development of religions and inter-religious relations, and promote "religious tolerance" as uniquely Albanian.

- 1 The demographics of religious groups in Albania is difficult to determine, due to conflicting data and disputes from different religious communities. The latest census conducted by INSTAT in 2011 shows that 56.7 percent of the declared population identify as Muslim; 10 percent as Roman Catholic; 6.75 percent as Orthodox Christian; and 2 percent as Bektashi Muslims. Although these figures are particularly disputed by the Orthodox Church, a series of surveys (from before 1945 to more recently) indicate a steady distribution that reflects an absolute Muslim majority. The 2020 Security Barometer, a survey conducted by the CSDG with the support of the Friedrich Erbert Stiftung, shows that 61.7 percent identified as Sunni Muslim; 14.9 percent as Orthodox Christian; 10.1 percent as Roman Catholic; and 8 percent as Bektashi Muslim.
- 2 Ligt Nr.5506, datë 28.12.1976, Kushtetuta e Republikës Popullore Socialiste e Shqipërisë.
- 3 In total these numbered 2169, of which 740 were mosques; 608 Orthodox churches and monasteries; 157 Catholic churches; and were 530 tekkes and other sacral places.
- 4 Harvey Cox, *The Secular City* (Princeton: Princeton University Press, 2013).
- 5 See: Matthias M. Bickert, "Re-sanctification of Space in Albania-The case of Sunni Islam", in *Balkan and Baltic States in United Europe - Histories, Religions and Cultures II* (Bulgarian Academy of Sciences: Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum, 2017); Nathalie Clayer, "God in the 'Land of Mercedes': The Religious Communities in Albania since 1990", in *Albanien: Geographie – Historische Anthropologie – Geschichte – Kultur – Postkommunistische Transformation*, P. Jordan et. al. (ed.) (Wien: Peter Lang, 2003); Robert Elsie, *The Albanian Bektashi: History and Culture of a Dervish Order in the Balkans* (London and New York: I.B. Tauris, 2019); Cecelie Endresen, "The Nation and the Nun: Mother Teresa, Albania's Muslim Majority and the Secular State", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 26:1 (2015); Margaret Hasluk, "The Non-conformist Moslems of Albania", *The Moslem World*, 15 (1925); and Miranda Vickers, *Islam in Albania* (Shrivenham: Defence Academy of the United Kingdom, 2008).

Another dimension of the revival of religious life in post-communist Albania is the marking of public spaces with religious symbols, which has created a phenomenon that this paper calls the “politics of religious symbolism”. This is a broad phenomenon, but one example is the erection of Christian crosses on the tops of hills and mountains, and in other highly visible locations. Their presence is widespread throughout Albania, but is most evident in the country’s north-west, an area where Catholics have historically been concentrated. The monumental crosses, which can be up to 20 metres tall, are located in public spaces that are not owned by any religious community, and in most cases the identity of those who erected them is unknown. The Catholic Church itself has openly spoken out against the placement of these symbols in areas outside its property, but has not taken any concrete action to remove them voluntarily.⁶ On the contrary, the number of crosses has increased to such an extent that telecommunication companies now have difficulty finding space for their transmission antennas. Although placed illegally and against the declared will of the Catholic Church, the removal of these crosses has proved problematic even for state authorities, who have been reluctant to address this religious marking of public spaces, which most Muslims see as visual proselytisation. This study interprets the factors on which the phenomenon of cross placement is based, and those that enable its development. To do this, it focuses on: the role of symbols in the lives of Albanians; the mono-religious nature of Catholicism; and the geopolitical context of post-communist Albania. John Searle’s concept of “background” is used to support the claim that although mono-religious dispositions might be manifested unintentionally, they can later develop into “politics of religious symbolism”, which aim to demonstrate superior legitimacy and claim territorial and historical exclusivity.

6 A particularly contentious incident was recorded in Bushat, Shkodra, in 2005, where a cross placed without permission was removed by unknown persons. This created tension between religious communities, and the Muslim community of Albania, through the Mufti of Shkodra, demanded that all such crosses be removed. The Ombudsman went a step further, and demanded the removal of all religious symbols placed without permission in public spaces. Church leaders said they did not support the placement of crosses in spaces outside religious sites, but did not take any action to remove them.

Conceptual framework

Religious Symbols

Symbols are central features of organised human life, because they “facilitate understanding of the world” by reducing complex phenomena “to simplified images”.⁷ They do so by attaching “a sense, a symbolic function, to an object that does not have that sense intrinsically”, which is a fundamental human capacity.⁸ Religions, in a more specific way, are marked with such symbols, “characterized by religious meanings and messages”, which are different to their own “properties and contents”.⁹ These symbols play a significant role in the lives of individuals, organised groups, and physical landscapes;¹⁰ studies from a wide range of scientific disciplines demonstrate that objects that represent religious concepts exert considerable influence on many social and psychological processes.¹¹

Behavioural psychology studies show that visual religious symbols evoke strong emotional responses.¹² Michal and Jaroslaw found that “religious symbols reduced negative affects among students who identif[ied] strongly with religion and those who frequently attend[ed] religious ceremonies”, but the effect on non-religious students was less pronounced.¹³ Razpurker-Apfeld and Shamo-Nir found that for minority groups, “incidental exposure to religious concepts contributes to negative out-group stereotypes, and suggests the operation of implicit social cognition”.¹⁴ Weisbuch-Remington et al. demonstrated that “culturally constructed religious symbols presented outside of conscious awareness can influence psychological and physiological states”, and consequently “the effects of symbols may have important practical significance.”¹⁵ Although symbols play a key role in shaping our understanding of the world in

7 Graeme Gill & Luis F. Angosto-Ferrandez, “Introduction: Symbolism and Politics”, *Politics, Religion & Ideology*, 19:4 (2018), pp. 429-433.

8 J. R. Searle, *The construction of social reality* (New York: The Free Press, 1995), p.75.

9 S. Sharonova, N. Trubnikova, N. Sokolova, “Interpreting religious symbols as basic component of social value formation”, *European Journal of Science and Theology*, 14:3 (2018), pp. 117-127.

10 Because the marking of landscapes has long-term implications, it demonstrates the concern of a particular group not only for the present, but also the past and future. See P. S. Tacon, “Socialising landscapes: The long-term implications of signs, symbols and marks on the land”, *Archaeology in Oceania*, 29 (1994), pp. 117-129.

11 See: C.G. Jung, *Man and his Symbols* (New York, Anchor Press, 1964); C. Geertz, *Religion as a Cultural System* (London: Tavistock, 1966); and R. Barthes, *Empire of Signs* (New York: Hill and Wang, 1983).

12 A. D. Renteln, “Visual Religious Symbols and the Law”, *American Behavioral Scientist*, 47:12 (2004), 1573-1596.

13 B. Michal, K. Jaroslaw, “Psychological consequences of religious symbols in public space: Crucifix display at a public university”, *Journal of Environmental Psychology*, 35 (2013), pp. 10-17.

14 I. Razpurker-Apfeld, L. Shamo-Nir, “The Influence of Exposure to Religious Symbols on Out-Group Stereotypes”, *Psychology*, 6 (2015), pp. 650-663.

15 M. Weisbuch-Remington, W. B. Mendes, M. D Seery, J. Blascovich, “The Nonconscious Influence of Religious Symbols in Motivated Performance Situations”, *Personality and Social Psychology Bulletin*, 31:9 (2005), pp. 1203-1216.

which we live, they are not univocal, because interpreting them is a subjective interpersonal and intergroup experience, and “different groups and individuals will interpret symbols differently”.¹⁶ This multivocality of symbols makes symbolic discourse and display an arena of conflict, as “individuals and groups struggle over political questions and seek to mobilize symbols in support of their cause.”¹⁷

The Mono- vs. Multi-Religious Worldview

The way symbols are interpreted depends largely on the dominant worldview of the group toward other groups, or: how the religious faith of others is understood. Although all major religions generally manifest a universal and proselytising worldview – thereby believing in their calling to organise the worldly life and preserve the afterlife – they differ considerably in how they see the role of the Other in their scriptures and traditions.

Some religions hold a mono-religious worldview: the rejection of all other religions, and the belief that theirs is the only true religion. Others have a multi-religious worldview, and accept religious plurality as a religious fact, not just a cultural, political or social one. Because this study focusses on Muslims and Catholics, it examines only their worldviews. Catholicism has an exclusivist approach to other faiths. This does not mean it does not accept the existence of others: “the close proximity of people of many races, cultures, and religions in urban environments” has definitively shaped it as a faith.¹⁸ But the Catholic tradition is exclusive in that it believes itself the true religion, and all others as false; Christian tradition accepts coexistence as a social and political fact, rather than a theological one. As Cracknell explains, the theological exclusiveness of the Church has a long history.¹⁹ Some trace it back to the New Testament (“No one comes to the Father but through me” [John 14:6]), and it is fostered in statements from the Church itself. The decree of the Council of Florence (1438-1445) states:

The Holy Roman Church firmly believes, professes and proclaims that none of those who are outside the Catholic church – not only pagans, but Jews also,

16 Graeme Gill & Luis F. Angosto-Ferrandez, “Introduction: Symbolism and Politics”, *Politics, Religion & Ideology*, 19:4 (2018), pp. 429-433.

17 Graeme Gill & Luis F. Angosto-Ferrandez, “Introduction: Symbolism and Politics”, *Politics, Religion & Ideology*, 19:4 (2018), p. 430.

18 D. L. Eck, “Is Our God Listening? Exclusivism, Inclusivism, and Pluralism” in *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, Roger Boase (ed.) (Aldershot: Ashgate, 2005), p. 22.

19 Kenneth Cracknell, *Towards a New Relationship: Christians and People of Other Faith* (London: Epworth Press, 1986), p.9

heretics, and schismatics – can have part in eternal life, but will go into eternal fire, “which was prepared for the devil and his angels”, unless they are gathered into that Church before the end of life.²⁰

The mainstream view is that Catholic scriptures and traditions do not support the acceptance of other religions as rightfully divine. Henzell states that the monochronic view in Christian scripture is embedded in the Biblical account of the Tower of Babel, where the fragmentation of “human speech into the various languages of the world – and the scattering of mankind over the face of the earth”, is seen as a punishment from God.²¹ Conversely, Islamic scriptures and traditions are known for their multi-religious or plural worldview.²² The Qur’an “divinely ordains unity in diversity, not only in terms of culture, language and race, but also in religion”:²³

And among his wonders is the creation of the heavens and the earth, and the diversity of your tongues and colours: for in this, behold, there are signs indeed for all who are endowed with knowledge! (Qur’an, 30:22); And never have We sent forth any apostle other than in his own people’s tongue, so that he might make the truth clear unto them (14:4); Unto every one of you have We appointed a [different] law and way of life. And if God had so willed, He could surely have made you all one single community: but He willed it otherwise in order to test you [...] Vic, then, with one another in doing good works! (5:48); We have made you into nations and tribes so that you may come to know one another (49:13).²⁴

In Islam, plurality is assumed and accepted as a fact. Religious diversity “is a normal human situation. It is the consequence of the diversity of human cultures, langua-

-
- 20 M. Braybrooke, “Christians and People of Other Faiths”, in *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, Roger Boase (ed.) (Aldershot: Ashgate, 2005), p. 22. In the 20th century, a growing number of Christians questioned the dominant view that only those who believed in Jesus, or were members of the Church, could be “saved and go to heaven”. They did so for a variety of reasons: i) the biblical material was ambiguous; ii) the Christian tradition was not static; iii) this belief was incompatible with the idea of a God of Love; iv) it questions the originality of Jesus’ teachings; and v) they felt a need to create more harmonious societies.
- 21 J. T. Henzell, “Towards a Language of Integration” in *Rethinking Reform in Higher Education: From Islamization to Integration of Knowledge*, Z. Sardar, J. T. Henzell (ed.) (London and Washington: IIT, 2017).
- 22 For whether Islam holds a reductive or non-reductive worldview, see M. Legenhausen, “A Muslim’s Non-Reductive Religious Pluralism”, in *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, Roger Boase (ed.) (Aldershot: Ashgate, 2005). Legenhausen defines reductive pluralism as the view that the good in any religion is what it has in common with other religions, while non-reductive pluralism holds that each religion has unique features through which God may guide.
- 23 J. T. Henzell, “Towards a Language of Integration” in *Rethinking Reform in Higher Education: From Islamization to Integration of Knowledge*, Z. Sardar, J. T. Henzell (ed.) (London and Washington: IIT, 2017).
- 24 All Qur’an quotations are cited from M.M. Ayoub, “The Qur’an and Religious Pluralism”, in *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, Roger Boase (ed.) (Aldershot: Ashgate, 2005).

ges, races and different environments”.²⁵ Islamic tradition, with the exception of certain local cultures and their interpretations of Islam, reflects the maxim of Ibn Arabi: “God is greater and wider than to be confined to one particular creed to the exclusion of others”. This was confirmed in the 2019 Charter of Makkah, written by Muslim Scholars who convened in Makkah at the Muslim World League. The Charter states that “all people, regardless of their different ethnicities, races and nationalities, are equal under God”, and in its second article rejects “religious and ethnic claims of ‘preference’”. The third article decrees that “differences among people in their beliefs, cultures and natures are part of God’s will and wisdom”, and thereby confirms the Muslim tradition in its entirety, beginning with the Constitution of Medina.

Background

This manifestation of worldviews and mobilisation of symbols can operate at a conscious or unconscious level (in intentional or unintentional states), through a “set of non-intentional or preintentional capacities that enable intentional states of function”.²⁶ American philosopher John Searle identifies these dispositions as “background”, a concept similar to that of *habitus*, coined by French philosopher and sociologist, Pierre Bourdieu. Although background can be excessively complex and polemic,²⁷ in this paper it describes a framework of pre-intentional dispositions that enable, shape and encourage a certain kind of behaviour. These take the form of rules that guide the behaviour of an actor, but are not in themselves intentional or subject to the actor’s rational scrutiny; they are “functionally equivalent to the system of rules, without actually containing any representations or internalizations of those rules”.²⁸ As Friedrich Hayek puts it, “men in their conduct” are not guided exclusively by their understanding of the “causal connections between particular known means and certain desired ends”, but are also subject to “rules of conduct of which they are rarely aware, which they certainly have not consciously invented”.²⁹ Such capacities, dispositions and rules become collective property, and develop into

25 M.M. Ayoub (2005), “The Qur’an and Religious Pluralism”, in *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, Roger Boase (ed.) (Aldershot: Ashgate, 2005), p. 273.

26 J. R. Searle, *The construction of social reality* (New York: The Free Press, 1995), p. 129.

27 For a broader view of Searle’s ideas, see *Anthropological Theory, Searle on Institutions*: edited by Roy D’Andrade. For communalities and differences between Searle and Durkheim, see S. Lukes, “Searle versus Durkheim”, in *Intentional Acts and Institutional Facts*, S. L. Tsohatzidis (ed.) (Dordrecht: Springer, 2007); and J. R. Searle, “Searle versus Durkheim and the waves of thought: Reply to Gross”, *Anthropological Theory*, 6:1 (2006), pp. 57-69.

For communalities and differences between Searle’s *background* and Pierre Bourdieu’s *habitus*, see I. Marcoulatos, “John Searle and Pierre Bourdieu: Divergent Perspectives on Intentionality and Social Ontology”, *Human Studies*, 26:1 (2003), pp. 67-96.

28 J. R. Searle, *The construction of social reality* (New York: The Free Press, 1995), p. 142.

29 F. A. Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* (London: Routledge, 1990), p. 7.

a “collective or common consciousness [...] completely different from individual consciousnesses, even though it is materialized only through individuals”.³⁰ All seemingly mechanical actions, attitudes and behaviours (whether individual or collective) that are not a product of a rationally elaborated process are instances of this. In this particular case, the monochronic religious worldview and multivocality of symbol interpretation manifest as background dispositions, in accordance with the religious and contextual state of the faith-based group, especially among Catholics in Northern Albania. These concepts helped give context to data obtained about the cross-placement phenomenon during field interviews with members of religious communities.

Method

The study used a combination of qualitative and quantitative methods, and relied mainly on semi-structured interviews to measure public (local and other residents’) perceptions. We conducted 60 such interviews in three rounds, between December 2020 and April 2021. Respondents were randomly selected after the geographical distribution criteria were determined. Among them, 41 were male and 19 female; 36 identified as Muslim, 16 as Christian, and 8 did not identify with a particular religion. Half the interviewees (18 Muslims and 12 Roman Catholics) lived in the Lezha-Shkodra region, where the phenomenon was most evident, while the others (18 Muslims, 4 Christians and 8 who did not identify) lived in the Tirana-Durres region, which has no direct experience of the phenomenon. A combination of inductive and deductive coding practices was used during the interviews. Questions were formulated and coded to include the theoretical concepts previously quoted from the literature.

II. Case description

The marking of inhabited spaces with monumental religious symbols is a relatively recent phenomenon. One of its manifestations is the deliberate placement of crosses on highly visible peaks in the landscape. This has taken place in an organised way since the 18th century, but by the 20th century, there were so many crosses that they were no longer notable:

30 E. Durkheim, “Readings from Emile Durkheim”, in *Readings from Emile Durkheim*, K. Thompson (ed.) (London: Routledge, 1985), p. 17.

From the 16th century onwards, there was an expansion of sacred landscapes. Ever more and ever higher tracts of land had religious buildings and symbols built on them. The placement of crosses on the tops of mountains that began in the 18th century can be seen as a continuation of this expansion.³¹

Until recently scholars have not questioned the phenomenon, but with the increase of immigrants from diverse ethnic and religious traditions to traditionally Christian areas it has acquired a new meaning.³² Even indigenous populations now view these symbols differently, because as recent studies show, “different constituents of populations at different times in the[ir] life cycles also experience religion differently”.³³ The erection of crosses in highly visible places has become a provocative and contentious topic throughout the Balkans. Politics of religious symbolism in the Western Balkans exist in a context of intense ethno-religious tensions, which goes beyond the scope of this study.³⁴ Albania is slightly different because the population is ethnically homogenous while religiously diverse, and the phenomenon is relatively recent. It is widely assumed, but not proven, that its earlier absence was the result of the “Turkish yoke”, and a ban on such activities by the Ottoman state.³⁵ The earliest recorded case of a cross placement in Albania is from the last two decades of the 19th century, in the mountains of the Mbishkodra region.³⁶ How much the erection of such symbols in Austria and the Alps

31 J. Mathieu, “The Sacralization of Mountains in Europe during the Modern Age”, *Mountain Research and Development*, 26:4 (2006), pp. 343-349.

32 J. Chase, “Bavarian crosses subject of attacks and controversy”, <https://www.dw.com/en/bavarian-crosses-subject-of-attacks-and-controversy/a-19529653>, accessed 13 May 2021.

33 L. Kong, “Global shifts, theoretical shifts: Changing geographies of religion”, *Progress in Human Geography*, 34:6 (2010), p. 769.

34 The erection of large crosses in areas inhabited by people of different ethnicities and religions is becoming a major problem throughout the Balkans. At least three have been placed in Northern Macedonia’s capital Skopje, provoking tensions and harsh reactions from the (predominantly Muslim) Albanian population. It is also becoming an issue in Kosovo (especially in the country’s north, which is inhabited mainly by Serbs), most recently in Leposavic. Another controversial cross placement took place in 2014 in Zlatiste, an area on Mount Trebevic from which Serb forces shelled the Bosnian capital Sarajevo during the 1992-95 war. Zlatiste is now under the control of Bosnia’s Serb-led entity, Republika Srpska. The cross sparked furious reactions from Bosniak victims and politicians and representatives of the international community, who claimed its placement in that location was unacceptable. Cross placement has also recently caused problems between Turkey and Greece: a massive cross was erected in the village of Nea Vysa, a few hundred metres from the Greek-Turkish border. Many from the Turkish side see it as a provocation in light of existing political tensions between the two countries, but the Greek side denies that this was its intent.

35 In a report to his superiors on 6 August 1864, the Russian consul in Bitola noted: “No religious fanaticism towards the Muslim religion appears in them. In the Albanian villages of Dibra Fushore and in Malësia there are desolate Catholic churches, which until now remain untouched ...”. AQS, fondi 143 (Koleksion dokumentesh), dosja 1216, f. 15; *Raport nr. 217, datë 6 gusht 1864 i konsullit të Rusisë në Rumeli e Shqipërinë e Mesme, A. Rostovski*.

36 This story is from the border between the Muslim and Catholic populations north of Shkodra, and is known to locals as “the case of the Lohja cross”. Two families, one Muslim and one Catholic, fell into a chain of blood feuds because of a border dispute. The spark of the conflict is thought to have been the placement of a cross by the former family, and its destruction at the hands of the latter.

influenced this is not easy to determine, but they preceded the Albanian examples chronologically, and the presence of Austrian clergy and diplomats in the country was thoroughly documented. Evidence of the phenomenon was, however, not encountered until Albania's post-communist years, and the practice appears to have been extinguished along with Austrian influence;³⁷ even during World War II there were no documented cases. The first case made public was not the Bus-hati object (see next section), and was not in Northern Albania: it took place in Central and Southern Albania, where crosses were placed by Orthodox communities.³⁸ The chronology of their dissemination is not easy to determine, but their geography includes almost the entire territory of Albania, with the exception of the north-eastern (exclusively Muslim) districts of Bulqiza, Has, Kukës and Peshkopi. Because these placements occurred under a cloak of legitimacy, a similar object erected in April 2005 by the Orthodox community was announced publicly.³⁹ In many cases, the placement of monumental crosses was preceded by the placement of purely symbolic crosses in landscapes with less visibility. This can be considered the pre-history of the phenomenon. It is almost impossible to assess quantitatively such crosses in the areas covered by this paper, because they vary considerably in number and size. The 2006 inventory of a daily newspaper shows the number of cross objects throughout Albania as eight,⁴⁰ but their number has since increased rapidly. The number of objects removed by state authorities, and because of reactions from local communities is negligible compared to the number that are sporadically but constantly being added. The period of isolation as a result of the COVID-19 pandemic has been particularly dynamic: the two largest objects in the Zadrëma area, between Shkodër and Lezhë, were located within the first few months. According to witnesses, the Vau Dejës-Castell object was placed

37 Another case in which the Austro-Hungarian administration sparked the protest of the local Muslim population in Shkodër was the 1916 construction of a church at the entrance to the city, on the site of a Bektashi waqf.

38 In 1997, a cross 10 m high and 6 m wide was erected in the village of Stan-Karbutarë in Lushnjë, near the Lushnjë-Berat main road. This was followed by a cross in the village of Dervican (Gjirokastrë region), which has a Greek minority. Albania's main Orthodox objects include: the cross on Morava mountain, which dominates the city of Korçë, and which, according to the Church, was erected near an early church building that was rebuilt in the 1990s; and a 13-metre cross in Butrint National Park. The latter was approved by the Municipality of Xara, but a few months later, on 28 September 2004, it was removed by decision of the State Construction Agency. *Gazeta Shqiptare*, 12 janar 2005, p. 3; Koha Jonë, 12 janar 2006, p. 8.

39 The Municipality of Bradashë decided to remove a 9 m cross placed by the Orthodox Church along the Tirana-Elbasan main road in August 2004, after the Muslim Community complained that it found the object offensive: "After several meetings between the representatives of the religious communities and the Municipality of Bradashë, it was decided by consensus that the cross be moved near the ruins of the church". Eventually, however, the Church changed its mind and sued the Municipality.

40 Rezarta Delisula, "Histori kryqesh të ngritura në hartën e Shqipërisë", *Gazeta Panorama*, 11 janar 2006, p. 4. ("History of crosses created on the map of Albania", *Panorama*, January 11, 2006, p. 4). Delisula discusses the distribution of crosses and the problems that accompany them, and explains that at that time eight crosses had been placed in highly visible places throughout Albania.

during the month of Ramadan in 2020, while the Shita-Hajmel object was erected in the last days of November the same year.⁴¹ A race for the peaks is underway between the crosses and telecommunication and television antennas, and it is the latter – rather than authorities, other religions or the general public – that poses the biggest challenge to the placement of additional objects. In terms of importance and size, the antennas are ahead: they have occupied all three peaks (Akrolisi, Taraboshi and Zemjana) in the Shkodra-Bushat-Vau Dejes-Lezha area since before the reinstatement of religious rights, and their installation was within the state’s legal framework.

Bushati

The Bushati cross was the first to be made public, and has received much attention: almost all religious and state institutions have made statements related to it, and most of its publicity is related to its contestation. Bushati represents not an isolated case, but rather a set of cases structured around an antagonistic narrative, where one side (the secular and Muslim) is defensive and reactive, and the other holds the initiative.

Since this early case, it has always been Muslims reacting to the placement of Christian symbols, and not the other way around: the Muslim side reacts rather than acts. On 23 December 2005, for example, the Mufti of Shkodra appeared at a press conference to request the removal of three crosses demonstratively placed in the area of Bushat, southwest of Shkodra.⁴² There are no cases of Islamic symbols being placed without a religious or liturgical function, or in highly visible areas. The problematisation of these crosses therefore has a prehistory, in which the objects were known only to local communities. Bringing the phenomenon to light on a national level constitutes an plea for attention by the Muslim community, which feels discriminated against and disenfranchised at the local level. The need to make these cases public is related to a number of other cases, in which religious symbolism and the Catholic community’s bid for visibility is linked to its attempt to redefine social boundaries and the religious landscape. The Mufti of Shkodra’s public statement mentions both tendencies, the second in the context of the church-mosque in Shkodra’s Rozafa castle complex.⁴³ Albania’s president

41 Although images of the 15-metre tall Shita-Hajmel object have been published widely on social media (especially by local imams E. H and Y. D., according to testimonies collected from locals on 30 January 2021), the cross has not been covered by traditional media.

42 *Gazeta Panorama*, “Ngrihen kryqe në kodrat e Bushatit”, 23 Dhjetor 2005. (*Panorama*, “Crosses are erected in the hills of Bushat”, December 23, 2005, p.7). The Mufti of Shkodra stated to the press: “This action committed by malicious, irresponsible or ignorant persons is provocative, biased and malicious in the continuation of the efforts of some to provoke us, to create divisions and inter-religious conflicts.” The Municipality of Bushat stated that it had no knowledge of, and did not give permission for, the installation of these three crosses.

43 *Gazeta Standard*, “Tre kryqe fusin në sherr fetë në Shkodër”, 23 Dhjetor 2005. (*Standard*, “Three crosses put religion in strife in Shkodra”, December 23, 2005, p. 8

at the time, Alfred Moisiu, was himself embroiled in this tendency to redefine the religious balance, and made statements while on official business in London that were strongly contested by Albania's Muslim population.⁴⁴ In this attempt to remove responsibility, at least temporarily, the placement of these objects is cast as a spontaneous act, unsupported by religious institutions. In some cases, it is even claimed to be the work of foreign missionaries or believers.⁴⁵

(i) The framework in context (the Shkodra castle mosque)

In Shkodra, the problem is more visible in the media, as the Muslim population resists what it feels constitutes an "occupation of the landscape". In October 2005, the Mufti of Shkodra commented on a project to restore a building in the Rozafa Castle complex, a major historical and cultural site protected by the state. The embassy of a foreign country financed the restoration of the object as a church. This infuriated the Mufti because the object in question used to be a church-mosque (St. Stephen's Church and the Fatih Mosque).⁴⁶

The discussion surrounding the object continued, even after the withdrawal of the funds and the initial financier, and the Catholic Church has held religious ceremonies there in the last week of every year since 2005. The media's coverage of that discussion goes far beyond the scope of this paper, but the debate has been emotionally, politically and religiously charged.⁴⁷ The main problem is the rejection of all nationally and internationally recognised scientific criteria

44 This perspective is manifested in the speech that former President of the Republic of Albania, Alfred Moisiu, delivered at the Oxford Forum in London in 2005: "As a norm (Islam in Albania) is a superficial Islam. If you scratch slightly, in every Albanian you will discover their Christian core [...] inside every Albanian, regardless of how they define themselves today, exists a homogenizing factor and this factor is precisely the period of fifteen centuries of Christianity". Distinguished Albanian writer Ismail Kadare was convinced that Albanians would return to "the religion of the forefather": "I was convinced that Albania would lean towards the Christian religion, because it was linked with the culture, with the memory and with the nostalgia of the period before the Turks. Year after year, the Islamic faith, more belated, imported among the luggage of the Ottomans would be weakened (first in Albania, then in Kosovo). Whereas the Christian faith, or more exactly the Christian culture, would hold its own in the country. In that way, soon, from evil (the interdiction of religious practice in 1967) would rise good. The Albanian nation would proceed to this great historical rectification, which would hasten its union with the mother continent".

45 *Gazeta Korrieri*, "Të huajt vënë kryqe kristiane rrugëve të Shkodrës", 23 Dhjetor 2005. (*Korrieri*, "Foreigners put Christian crosses on the streets of Shkodra", December 23, 2005)

46 Arben Lagreta, "Kryqet e rrëzuara të tolerancës fetare" *Gazeta Tema*, 21-22 Maj, 2006. (Arben Lagreta, "Fallen Crosses of Religious Tolerance", *Tema*, May 21-22, 2006).

47 *Gazeta Standard*, "Acarohet situata, katolikët meshë në kishën-xhami", 27 Dhjetor 2005. (*Standard*, "The situation is aggravated, Catholics mass in the church-mosque", December 27, 2005) Despite the unresolved conflict over Rozafa castle's church-mosque, the archbishopric of Shkodra held a mass in the ruins of the castle. This was against the will of the city's Muslim population, which requested its mufti also perform religious rites at the site. At a press conference, the Mufti of Shkodra declined these requests, despite the fact that the building had been a mosque for over 500 years, thereby "showing, as always, Islamic tolerance with concrete deeds, in order to avoid any possible conflict with the Catholic believers".

for the restoration of monuments. The decision to restore the building without taking technical and scientific criteria into account was made by the Tirana-based General Directorate of Cultural Monuments, a state agency of the Ministry of Culture.⁴⁸ The building's intended restoration would have selected (and thereby excluded) certain periods of its life, in a case that is *sui generis* in the history of restorations in Albania and beyond. Contrary to the fundamental principles of restoration, the project intended to return the building to its 15th-century form as a church, and not its most recent one as a mosque, which immediately preceded its degradation in the 19th century. As previously explained, the manifestation of symbols is not an isolated phenomenon, and when viewed in the wider context it speaks of a deeper conflict. For this paper, semi-structured interviews were conducted with members of the Muslim and Catholic communities, in an effort to understand the phenomenon more thoroughly.

Interviews

Procedure

A total of 60 people took part in face-to-face interviews, half from areas where the phenomenon was prevalent, and the remainder from areas where it was less so. Each interview lasted between 10 and 20 minutes. Almost all interviewees were aware of the phenomenon (the vast majority had personal experience of it), and they generally expressed a consolidated opinion. Since the purpose of the study was not to obtain a representative measure of opinions, the sample did not have to reflect this. Approximately 60 percent of respondents were aged 31-40; 20 percent were aged 21-30; and 20 percent were aged 41-60. Most (about 70 percent) were male, and all had completed at least secondary education: 30 percent had a postgraduate education; 50 percent a university education; and 20 percent a secondary education. In total, 75 percent of respondents identified as Muslim, but the ratio was more balanced (approximately 60 percent Muslim and 40 percent Catholic) in the provinces where the phenomenon was present. As previously stated, the purpose of the interviews was to understand the experiences of respondents in relation to the raising of the crosses; the reasons they thought were behind it; and whether their attitudes were rationally elaborated thoughts, or background dispositions. Although the questions were largely influenced by concepts derived from academic theories, the input of respondents was also taken

48 *Gazeta Shqiptare*, March 26, 2006, p. 5.

into account, and their answers were grouped according to adductive conceptual coding. The questionnaire sorted the potential drivers of the phenomenon into 10 categories, and the questions were constructed on a Likert scale, with the answers: not important/somewhat important/important/very important. The questionnaire was accompanied by open-ended questions to better understand interviewees' motives. The results showed diametrically different perceptions within and outside religious groups in relation to this phenomenon: Muslims generally saw the crosses as a provocation and a threat to their identity, while Christians saw them as an assertion of their identity and a right that did not infringe on others.

Table 1. Geographical and religious distribution of the sample

Sex		Religion		Location	
Female	11	Muslim	36	Lezha-Shkodra	30
Male	49	Christian	16	Tirana-Durres	30

Findings

First, we asked all respondents whether they thought the phenomenon was the manifestation of a particular belief, or a behaviour that was offensive toward other (religious and non-religious) communities. Their answers were intriguing, but tended to converge around the common perceptions of the community to which they belonged. Muslims generally saw cross placement as a provocative and offensive display against them and their religion, while Christians saw it as a normal manifestation of faith that followed a long period – during the communist regime – in which religious practices were banned. Table 1 shows that the vast majority of respondents believed to some degree that the placement of crosses constituted offensive or provocative behaviour. Muslims tended to believe that these acts were intentional and organised. Interviewee G. M in the Shkodra area said: “They are well-thought-out actions supported by state or non-state organisations”. A. K, a Muslim believer from Shkodra, was more specific: “I believe that the Church is involved with the support of the state, otherwise they would not have dared [...] If it were not for a supported venture, then removing them would be as easy as setting them up”. Almost all Muslim respondents in areas where the

phenomenon was prevalent thought in common terms. Pushed to comment on why the manifestation of a religious symbol should be seen as a provocation, many said that it was an imposition of one group on another, of one religion on another. A former official of the Shkodra Muftiate said: “Manifestations can occur on church premises. This is a well-planned invasion of public spaces”.

Conversely, most Christians tended to believe that the placement of crosses was a spontaneous manifestation of the faith of individuals or groups of believers. M. D. from Lezha stated: “The cross is the symbol of the blood of Christ that was sacrificed for us. Its placement shouldn’t be a problem for anyone”. They did not think their “manifestations of faith” should be seen as offensive or provocative to others. “For 50 years we saw the slogans of Enver Hoxha. I don’t believe anyone should be bothered by the cross,” a Christian believer in Shkodra explained. This is an interesting claim, because during the communist regime all public spaces were ideologised to imprint the irreplaceability and exclusivity of the Party and its Leader. When asked to comment on whether a similar phenomenon (cross placement) should be permitted now, in a multi-religious society, SH. K. emphasised that he respected Muslims, but that “Christ is the truth, through whom we shall be saved”. Though spontaneous and unelaborated, the mono-religious nature of his worldview was evident, and other interviewees expressed similar sentiments. There were also Christians who believed that these symbols only made sense in areas with homogeneous populations: “Only in such a case do I not see placement as a problem, but if the population is heterogeneous, I do not agree with the placement of any religious symbol in public spaces”, said D. D. from the Shkodra area. This was a minority view among interviewees.

Table 2. The relationship between religious identification and offensiveness

Offensiveness Religion	Offensive	Non-offensive
Muslims	32	4
Christians	3	13
Others	6	2
Total	41	19

Perceptions of the phenomenon varied, to some degree, according to location: i.e., whether or not the respondent lived in an area in which the phenomenon was prevalent. As seen in Table 3, respondents who did not live in such areas were still familiar with the phenomenon, but had a more ambivalent attitude toward it. Many Catholics in the Tirana-Durres region thought that placing crosses in areas where members of other religions lived was provocative. They did not approach the issue from a religious point of view, but a socio-political one that was detrimental to inter-religious relations. Elda from Durres said: “This would pose a threat to religious coexistence in the area”. For her, Albania is a secular and multi-religious country, where “public spaces belong to everyone and not just to one group”.

Table 3. The relationship between geographical and religious affiliation and offensiveness

Offensiveness Religion/Area		Offensive	Non-offensive
		Muslims	In-area
	Out of area	14	4
Christians	In-area	0	12
	Out of area	3	1
Others	In-area	0	0
	Out of area	6	2

The Questionnaire

The questionnaire’s main goal was to generate data related to the causes of the phenomenon. The data collected showed that Muslims attached great importance to causes related to Christianisation, demarcation, intimidation, and proselytisation. Conversely, Christians associated the phenomenon with causes that ranged from the manifestation of faith to the comprehensive nature of Christian symbols, the latter of which is in line with the previous theoretical description on the exclusivity of Catholicism. We asked all respondents to justify each of their choices, and their responses were highly elucidating.

Table 4. Causes by religious affiliation*

Importance Category	Muslims				Christians			
	NI	LI	I	VI	NI	LI	I	VI
Proselytisation				X	x			
Christianisation			x			x		
Intimidation			x		x			
Legitimacy			x				x	
Fanaticism			x		x			
Manifestation		x						x
Geopolitics				x		x		
Demarcation				x	x			
Differentiation	X						x	
Exclusivity				x				x

* This table shows the importance (not important [NI]; somewhat important [LI]; important [I]; very important [VI]) attached to each category by religious affiliation.

Proselytisation

The majority of Muslims interviewed saw the placement of crosses as a form of visual proselytisation. For them, religious symbols have a significant impact on how people build relationships with the Other, the space, and the world around them. One respondent, who has studied proselytising practices extensively, said: “Although my claim may seem exaggerated, daily encounters with signs and symbols denoting religious affiliation have an impact on the conscious and unconscious levels, especially on those who do not have a strong affiliation with their religion”. Other interviewees did not elaborate on the phenomenon, but related it to Catholicism’s exclusive and missionary nature.

Christianisation

Surprisingly, many interviewees did not associate the placement of crosses with a deliberate attempt to convert non-Christian populations, but rather with the creation of a narrative that these areas were originally, and would remain, Christian. One said: “There was an early attempt to paint Albania as a Christian country, and the placement of crosses is a continuation of this effort”. This image is related to Albania’s geopolitical context, which is elaborated in the following text.⁴⁹

49 Many interviewees believed that segments of the intellectual elite belong to an Islamophobic movement that expresses these attitudes publicly (see footnote 43).

Intimidation

Many Muslim respondents felt that the marking of territory with crosses was intended to intimidate them. One interviewee in Lezha said: “This is a form of visual violence to intimidate Muslim believers. I am not against the public manifestation of religion, but the violent imposition of religious symbols on believers of another religion is a violation of the secular nature of the state, and the state authorities are as responsible as those who place the crosses.” This opinion about the state’s inaction is shared by the majority of Muslim respondents. Although Albania’s population has a Muslim majority, many Muslims feel as though they have been marginalised from public discourse.

Legitimacy

Many interviewees saw the phenomenon as a claim to historical legitimacy, a way of imposing Christianity as the original and authentic religion of Albanians. One interviewee in Lezha said: “I think they aim to identify a place as though it was and is a Catholic city or province. I have noticed that there is a general tendency among Catholics to emphasise that they were in these places before Muslims”. This perception is not limited to inhabitants of areas in which there is a proliferation of crosses, but is widespread throughout Albania. The sentiment is similar to former President Alfred Moisiu’s statement that Islam in Albania is superficial, and “if you scratch slightly, in every Albanian you will discover their Christian core”. In this sense, the historical precedence of Christianity in Albania is seen as a way to legitimise the “preferential claims” of the Catholic community.

Geopolitics

Albania’s change in geopolitical direction after the fall of the communist regime is propagated and understood as a process that favours Christianity over Islam. The dominant public narrative places Christianity at the centre of Western civilisation, and in conflict with Islam. This anti-Muslim narrative is at least as old as the beginning of the communist regime in Albania, when the oppression of all religions made Islam invisible. Today, Albania’s integration to Euro-Atlantic political institutions is instrumentalised to keep the Muslim majority under pressure. All Muslim interviewees saw this as the main permissive context for

the placement of crosses, and for the Christianisation of public spaces and the discourse as a whole.⁵⁰

Demarcation

Many saw the placement of crosses as the demarcation of space between Muslims and Christians in historic, present and future contexts. One interviewee in Shkodra explained: “In the best case, this is done to say ‘this area belongs to us’, and in the worst case they want to say ‘do not dare approach’”. This was seen as a distorted historical reality that aimed to legitimise one religious community at the expense of others. The Christians interviewed, however, did not see this as territorial demarcation, but as a manifestation.

Fanaticism

Among those who interpreted this phenomenon as a manifestation of religious fanaticism were both Muslims and Christians who saw it as a demonstration of excessive religious zeal. As a teacher from Lezha explained: “Many people confuse religion with politics. This is not a manifestation of faith; it is the imposition of a worldview on others. Here we are in the realm of politics”. Like many others from both faiths, this interviewee was concerned that this narrow-mindedness, which has been increasing in recent decades, could affect the coexistence of religious communities. Other Christian believers, however, did not view religious zeal as a problem, but as the fulfilment of a religious duty to manifest their faith.

50 The Christianisation of public space and discourse is widely debated in Albania. Historic national hero Gjergj Kastrioti Skenderbeg is viewed as a crusader and protector of Christianity, and Mother Teresa as a Catholic saint. Schools, squares, streets and universities carry the names of prominent Christians, or of people who are associated with Christianity. This reversal of historical truth in the context of current perceived political needs has taken place at the expense of the Muslim majority, and allowed a cultural inquisition of Islamic heritage to develop. Muslim personalities who have made outstanding national contributions (such as the Frashëri brothers) are either placed in a secular context, or seen as representatives of Bektashism. Special emphasis is placed on cultural heritage objects that are Christian or secular in character, while Islamic objects are left to decay. In many cases, attempts have been made to return objects with a dual religious character (whose final use was Islamic), to their original (Christian) states. As absurd as it may sound, the idea of a return to the “religion of the ancestors” is widespread. Ismail Kadare, Albania’s most decorated and celebrated writer, is a fervent critic of the Ottoman Empire and its legacy in Albania, including the process of Islamisation. In many of his works, he writes about the orientalisation of Albanians, who must rediscover their European identity. Driven by the idea that communism eradicated religion from the country, a particular group of people seek Albania’s return to Christianity: the country’s dominant religion before the Ottoman incursion. In this sense, Christianity is not just seen as a religion but as the overarching component of the “superior” Western civilisation, of which Albania was a part before its violent detachment at the hands of the Ottomans. This view holds that since Albanians did not voluntarily convert to Islam it would be natural for them to rediscover their Christian roots. These two basic premises (that faith was eradicated by communism, and that Albanians were forcefully converted to Islam) are, however, erroneous, and the desired return to Christianity has failed to materialise.

Manifestation

The public manifestation of religious affiliation is a fundamental component of religious rights, and is protected by law. Although the boundaries of such manifestations are subject to wider debate, cross placement in general does not seem to fall within them, although most Christians interviewed thought it did, even when it occurred in spaces that did not belong to the Catholic community. One interviewee in Lezha stated: “I do not understand why it should be seen as a problem. It is a symbol that represents our religion”. When asked to comment on whether it would be acceptable for the Muslim community to place its symbols on peaks as a form of manifestation, many interviewees were reluctant to respond.

Differentiation

Some interviewees saw cross placement as a way of differentiating communities. The Christians did not consider this a form of territorial demarcation, but rather an indication of the heritage, tradition and values of their community. An interviewee from Lezha explained: “With the placement of religious symbols, groups of people identify their religious traditions, values, customs and holidays. This is therefore not a provocation, but a value-based differentiation”. For many Muslims this “differentiation” was a form of demarcation, which isolated Catholics and proved the exclusivity of their religion.

Exclusivity

One of the main findings of this study was that Christian respondents saw the placement of crosses as a normal process that should not be considered a provocation to other religious communities. For some, the crosses were “signs of appreciation and respect for other faiths”, and many of the Christians interviewed thought they were all-encompassing symbols, to which other communities should also show respect. To them, the cross is a symbol of true faith, of sacrifice and salvation. When asked to comment on the fact that other religious communities may not agree with this perspective, many respondents were hesitant to respond, and seemed unaware of the problem. This indicates that their understanding of the exclusivity of their worldview manifests at the unintentional “background” level.

Conclusions

The dissemination of crosses in Albania, particularly in the north, is a new phenomenon that marks public space. It shares some features with the raising of crosses in other countries, but has its own idiosyncrasies. Although the phenomenon began immediately after the fall of the communist regime in the 1990s, the proliferation of crosses in highly visible areas has only become a widespread phenomenon in recent years. Except for the 2005 Bushat controversy, which brought the phenomenon into the public spotlight, the raising of crosses has generally been kept away from public attention and out of public debate, as though it didn't exist.

Field interviews revealed that these crosses caused tensions between religious communities. This is yet to manifest in open aggression, largely because of the restraint shown by individual Muslim believers and the institutions that represent them. The interviews showed, however, that the soft attitude of the Islamic religious institutions has led to a general sense of frustration among the Muslim population, which expects a stronger reaction to ensure the removal of the crosses. The data indicate that this subdued tension could turn into open conflict, if religious institutions and state authorities do not find a way to limit the phenomenon.

The real actors and motives behind the crosses remain unknown to the public, and no one has come out publicly to defend their placement. The field interviews showed, however that this phenomenon is inspired by Catholicism's exclusivity, which encourages a mono-religious worldview. This view can manifest explicitly in the belief that "Christ is the only way to salvation", or in the form of background dispositions, as Christians often do not consider what the crosses mean to members of other religious communities. In conclusion, we can say that as *cuius regio eius religio* (whose land, their religion) used to be the prevailing principle in Christian areas, in this case its application has been transformed into the more specific *cuius loco eius religio* (whose place, their religion).

Albania is widely known for its strong tradition of religious tolerance, and the coexistence of diverse religious groups. The overwhelming public narrative favours such a view, and there are those who speak highly of the country's tradition of religious tolerance and harmony between faiths.⁵¹ From data obtained through field interviews, however, this study learned that such harmony is superficial, and largely maintained by the self-restraint of the Muslim majority and its religious institutions. Many Albanian Muslims see this tolerance as one-way, and increasingly feel as though they live in an intentionally Christianised and de-Islamised state.

51 "Nevertheless, some scholars argue that religious divides were minimized for nationalist purposes and that religious intolerance has always existed amongst Albanians, that Albanian culture is not one of peaceful religious co-existence, and that a tradition of tolerance has been invented and is constantly being reinforced today. Without a detailed and comprehensive study of multi-faith regions of Albania, it is difficult to assess whether this is the case or not." Miranda Vickers, *Islam in Albania* (Shrivenham: Defence Academy of the United Kingdom, 2008), pp. 11-12.

Bibliography

- Ayoub, Mahmoud M., "The Qur'an and Religious Pluralism", in *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, Roger Boase (ed.) (Aldershot: Ashgate, 2005)
- Barbullushi, Odetta, "The Politics of 'Religious Tolerance' in Post-Communist Albania: Ideology, Security and Euro-Atlantic Integration", in *Europe, the USA and Political Islam*, M. Pace (ed.) (London: Palgrave Macmillan, 2011)
- Bartl, Peter, *Myslimanët shqiptarë në lëvizjen për pavarësi kombëtare (1878-1912)* (Tirana: Dituria, 2006)
- Beka, Rezart, "Islamophobia in the contemporary Albanian public discourse", in *Islamophobia in Muslim Majority Societies*, E. Bayraklı, F. Hafez (ed.) (New York: Routledge, 2018)
- Bickert, Matthias M., "Re-sanctification of Space in Albania-The case of Sunni Islam", in *Balkan and Baltic States in United Europe - Histories, Religions and Cultures II* (Bulgarian Academy of Sciences: Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum, 2017)
- Biezais, Haralds, *Religious Symbols and their Functions* (Stockholm: Almqvist&Wiksell, 1979)
- Bilewicz, Michal, Klebaniuk, Jaroslaw "Psychological consequences of religious symbols in public space: Crucifix display at a public university", *Journal of Environmental Psychology*, 35 (2013), pp. 10-17.
- Braybrooke, Marcus, "Christians and People of Other Faiths", in *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, Roger Boase (ed.) (Aldershot: Ashgate, 2005)
- Chase, J., "Bavarian crosses subject of attacks and controversy", <https://www.dw.com/en/bavarian-crosses-subject-of-attacks-and-controversy/a-19529653>, accessed 13 May 2021.
- Clayer, Nathalie, "God in the 'Land of Mercedes': The Religious Communities in Albania since 1990", in *Albanien: Geographie – Historische Anthropologie – Geschichte – Kultur – Postkommunistische Transformation*, P. Jordan et. al. (ed.) (Wien: Peter Lang, 2003)
- Cracknell, Kenneth, *Towards a New Relationship: Christians and People of Other Faith* (London: Epworth Press, 1986)
- Dani, Doan, *Shpikja e Mesjetës: Vetja dhe Tjetri në Mediivistikën Shqiptare* (Tiranë: Pika pa Sipërfaqe, 2016)

- de Rapper, Gilles, “Religion in post-communist Albania: Muslims, Christians and the concept of ‘culture’ (Devoll, South Albania)”, *Anthropological Notebooks*, Slovenian Anthropological Society, 14:2 (2008), pp. 31-45.
- Durkheim, Emile, “Readings from Emile Durkheim”, in *Readings from Emile Durkheim*, K. Thompson (ed.) (London: Routledge, 1985)
- Eck, Diana L., “Is Our God Listening? Exclusivism, Inclusivism, and Pluralism” in *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, Roger Boase (ed.) (Aldershot: Ashgate, 2005)
- Elbasani, Arolda, “Religion and Democratization in Post-Communist Albania: Is it Possible to Be Islamic, Democratic and European at the Same Time?”, *APSA 2011, Annual Meeting Paper* (2010)
- Elsie, Robert, *The Albanian Bektashi: History and Culture of a Dervish Order in the Balkans* (London and New York: I.B. Tauris, 2019)
- Endresen, Cecilie, “The Nation and the Nun: Mother Teresa, Albania’s Muslim Majority and the Secular State”, *Islam and Christian-Muslim Relations*, 26:1 (2015)
- Hasluk, Margaret, “The Non-conformist Moslems of Albania”, *The Moslem World*, 15 (1925)
- Hayek, Friedrich August, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* (London: Routledge, 1990)
- Henzell-Thomas, Jeremy, “Towards a Language of Integration” in *Rethinking Reform in Higher Education: From Islamization to Integration of Knowledge*, Z. Sardar, J. T. Henzell (ed.) (London and Washington: IIIT, 2017)
- Ivanišević, Alojz, *Re-Sakralisierung des öffentlichen Raums in Südosteuropa nach der Wende 1989* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2012)
- Knott, Kim, *The location of religion: toward a spatial analysis* (London: Equinox, 2005)
- Kong, Lily, “Global shifts, theoretical shifts: Changing geographies of religion”, *Progress in Human Geography*. 34:6 (2010), pp. 755-776.
- Lederer, Gyorgy, “Islam in Albania”, *Central Asian Survey*, 13:3 (1994), pp. 331-359.
- Legenhausen, Muhammad, “A Muslim’s Non-Reductive Religious Pluralism”, in *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, Roger Boase (ed.) (Aldershot: Ashgate, 2005)
- Lukes, Steven, “Searle versus Durkheim”, in *Intentional Acts and Institutional Facts*, S. L. Tsohatzidis (ed.) (Dordrecht: Springer, 2007)

- Marcoulatos, Iordanis, "John Searle and Pierre Bourdieu: Divergent Perspectives on Intentionality and Social Ontology", *Human Studies*, 26:1(2003), pp. 67–96.
- Mathieu, Jon, "The Sacralization of Mountains in Europe during the Modern Age", *Mountain Research and Development*, 26:4 (2006), pp. 343-349.
- Norris, Harry T., *Popular Sufism in Eastern Europe – Sufi Brotherhoods and the dialogue with Christianity and Heterodoxy* (London: Routledge, 2006)
- Pollack, Detlef, Borowik, Irena, Jagodzinski, Wolfgang (eds.), *Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas* (Würzburg, Ergon Verlag, 1998)
- Razpurker-Apfeld, Irene, Shamo-Nir, Lipaz, "The Influence of Exposure to Religious Symbols on Out-Group Stereotypes", *Psychology*, 6 (2015), pp. 650-663.
- Renteln, Alison Dundes, "Visual Religious Symbols and the Law", *American Behavioral Scientist*, 47:12 (2004), pp. 1573-1596.
- Searle, John R., *The construction of social reality* (New York: The Free Press, 1995)
- Searle, John R., "Searle versus Durkheim and the waves of thought: Reply to Gross", *Anthropological Theory*, 6:1 (2006), pp. 57-69.
- Sharonova, Svetlana, Trubnikova, Nina V., Sokolova, Natalya, "Interpreting religious symbols as basic component of social value formation", *European Journal of Science and Theology*, 14:3 (2018), pp. 117-127.
- Sulstarova, Enis, *Islamizëm do të thotë lindje* (Tiranë: Pika pa Sipërfaqe, 2016)
- Tacon, Paul S., "Socialising landscapes: the long-term implications of signs, symbols and marks on the land", *Archaeology in Oceania*, 29 (1994) pp. 117-129.
- Tweed, Thomas A., *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006)
- Velikonja, Mitja, "In Hoc Signo Vincens: Religious Symbolism in the Balkan Wars 1991–1995", *International Journal of Politics, Culture, and Society* 17 (2003), pp. 25-40.
- Vickers, Miranda, *Islam in Albania* (Shrivenham: Defence Academy of the United Kingdom, 2008)
- Weisbuch-Remington, Max, Mendes, Wendy Berry, Seery, Mark D., Blascovich, Jim, "The Nonconscious Influence of Religious Symbols in Motivated Performance Situations", *Personality and Social Psychology Bulletin*, 31:9 (2005), pp. 1203-1216.

Sporna i nesporna obilježja vjerskog pejzaža: rasprostranjenost krstova u sjevernoj Albaniji (1990-2020)

Sažetak

Ovaj rad utvrđuje, opisuje i analizira odnos između “politike religijskog simbolizma” i fizičkog pejzaža postkomunističke Albanije. On ispituje postavljanje velikog broja krstova na istaknutim i uočljivim vrhovima posebno u sjevernoj Albaniji gdje žive i muslimani i katolici. Rad kombinuje kvalitativne i kvantitativne metode kako bi se razumjela osnova ovog fenomena, te provodi terenske intervjuje kako bi pokazao *ekskluzivističku prirodu* katolicizma kao njegovog glavnog pokretačkog faktora. Dok većina katolika vjeruje da je ta ekskluzivnost njihovo pravo, mnogi muslimani stavove koje opisuju kao uvredljive doživljavaju kao provokaciju. Premda je navedena pojava potisnuta na samu marginu nacionalne javne rasprave pod okriljem “vjerske tolerancije”, napetost koju je stvorila itekako je prisutna.

Ključne riječi: kršćanstvo, krstovi, pejzaž, jednoreligioznost, sjeverna Albanija, religija

Whiteness and Anti-Muslim Racism in Finland: The Racialisation of Finnish Muslim Converts

Linda Hyökki

Abstract

This article argues that the anti-Muslim experiences of Finnish converts should be analysed as *racial*, and that they have not emerged from a historical vacuum, but are rather embedded in a trajectory of racism in Finland. The article demonstrates this through the racialisation of the country's national minorities, the Sámi and Roma peoples. Drawing on this, the article explains how the Finnish convert experience can be understood as a continuum of the racialisation of minorities in Finland, within the more extensive construction of Whiteness and normative Finnishness.

Key words: Anti-Muslim racism, Finland, Muslim converts, racialisation, Whiteness

1. Introduction

In Finland, like in many other European countries, Islam is primarily considered an “immigrant religion”, and is associated mainly with People of Color (PoC), such as Arabs and Somalis. Surprisingly to many, even though Finland's Muslim community is relatively young, the presence of settled Muslims in the country goes back over two centuries. This might be because Finland's “first Muslims”, the Tatars, had a long-standing tendency to “blend in” to Finnish society, so as not to draw attention to their religious background. Jouni Suistola argues that this tendency affected Finnish

people's limited interaction with Islam, especially during the 19th century, when the Tatars were the country's only Muslim community.¹ For the broader Finnish public, who have had little contact with Muslims, it is still a challenge to see Muslims as non-immigrants, non-foreigners, and phenotypically white.² The Being Christian in Western Europe report, published by the Pew Research Center in 2018, revealed the diverse attitudes of Europeans towards religious minorities. After almost two centuries of globalisation, international immigration, and the rise of multiculturalism, only roughly a third of Finns (see Fig.1) have had personal contact with a Muslim.³

Majorities in nearly every country say they personally know atheists and Muslims, but fewer know Jews

% who say that they personally know someone who is ...

	Atheist	Muslim	Jewish
Austria	71%	62%	42%
Belgium	63	73	30
Denmark	57	68	33
Finland	63	35	19
France	81	79	55
Germany	74	67	39
Ireland	63	59	44
Italy	66	52	41
Netherlands	58	72	40
Norway	70	69	31
Portugal	52	31	18
Spain	73	60	18
Sweden	73	71	39
Switzerland	77	66	50
United Kingdom	76	71	55
MEDIAN	70	67	39

Fig. 1 (Source: PEW 2018)

Since most Muslims in Finland have a migratory background, Islam has long been perceived as an “immigrant religion”. It can be argued that this lack of contact – possibly due to the small size of the Muslim population – is responsible for the broader public's perception of Muslims as non-White. This miscognition of the racial/ethnic heterogeneity of Muslims living in Finland is embedded in the bias about normative Finnishness and Whiteness, which has been socially constructed in national narratives for centuries. Racialised minorities have paid the price, being systematically Otherised, racialised, and forced to assimilate for the sake of building a homogenous Finnish nation.

- 1 Jouni Suistola, “Peripheric Attitudes: The Picture of Islam in Finland in the Nineteenth Century”, *History of European Ideas*, 20:4-6 (1995), p. 731.
- 2 The phenotype here is different to White as a socially constructed category.
- 3 PEW 2018, “Being Christian in Western Europe”, <https://www.pewforum.org/2018/05/29/being-christian-in-western-europe>, accessed 15 December 2021.

Today, Muslims in Finland are among the groups most targeted for hostility related to racial Othering. To describe this phenomenon, both *Islamophobia* and *anti-Muslim racism* are widely used in academia. Farid Hafez categorises Islamophobia studies into three theoretical approaches, according to their foci: prejudice-guided; post-colonial; and decolonial. The latter two use anti-Muslim racism as their term of choice, while the former prefers Islamophobia,⁴ which is defined as a manifestation of both religious and racial prejudice.⁵ For those who use anti-Muslim racism, the process of racialisation plays a role in producing and reproducing racial categories of the post-colonial era, and in maintaining its power structures.⁶

In the study of converts, the concept of racialisation explains why we can call out anti-Muslim sentiments as racism, even though *Muslim* is not a race but a socially constructed category, to which particular content is assigned by categorising individuals in their everyday interactions:

Importantly, because race is neither an extant biological reality nor a static ideological configuration, the process of racialization reflects the legitimation, rationalization, and justification for racism or the systematic, hierarchical, and unequal distribution of resources and unequal treatment of people once racialized.⁷

Converts in Finland can be considered phenotypically identical to the majority non-Muslim population. Their situation is comparable to that of Bosnian Muslims, who were “identified as a ‘racial’ group by people who were phenotypically, linguistically and culturally the same”.⁸ Experiences similar to those of Finnish Muslim converts as a result of anti-Muslim racist thinking and behaviour have been reported in research into converts from other Western contexts. This is described as “losing one’s Whiteness”, translated in the Finnish context as “losing one’s Finnishness”. Despite the fact that anti-Muslim racism focuses semantically on individuals, manifestations of the phenomenon can be observed as acts of animosity towards both the religion and its people. For the latter, it is sufficient that an individual is merely *perceived* as Muslim.⁹

4 Farid Hafez, “Schools of Thought in Islamophobia Studies: Prejudice, Racism, and Decoloniality”, *Islamophobia Studies Journal*, 4:2 (2018), pp. 210-225.

5 Paul Hedges, *Religious Hatred: Prejudice, Islamophobia and Antisemitism in Global Context* (London: Bloomsbury, 2021).

6 See Minna Seikkula & Suvi Keskinen, “Johdanto: Muuntautuva rasismi ja moninainen antirasismi”, in *Rasismi, valta ja vastarinta. Rodullistaminen, valkoisuus ja koloniaalisuus Suomessa*, Suvi Keskinen, Minna Seikkula, & Faith Mkvesha (eds.) (Helsinki: Gaudeamus, 2021), pp. 9-21; and Iskander Abbasi, “Islam, Muslims, and the Coloniality of Being: Reframing the Debate on Race and Religion in Modernity”, *Journal for the Study of Religion*, 33: 2 (2020), pp. 1-31.

7 Devon R. Goss, & Matthew Hughey, “Racialization” in *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social Theory*, Bryan S. Turner et al. (ed.) (Wiley-Blackwell, 2017), p. 1. DOI: 10.1002/9781118430873.est0302

8 Nasar Meer & Tariq Modood, “The Racialization of Muslims”, in *Thinking Through Islamophobia: Global Perspectives*, Salman Sayyid & Abdoolkarim Vakil (eds.) (London: Hurst & Company, 2010), p. 77.

9 See Jagbir Jhutti-Johal & Hardeep Singh, *Racialization, Islamophobia and Mistaken Identity: The Sikh Experience* (London & New York: Routledge, 2019); Fred Halliday, “Islamophobia Reconsidered”, *Ethnic and Racial Studies*, 22:5 (1999), pp. 892-902.

Hatred towards religion can be observed in political debates on the construction of mosques in European cities, such as Cologne, in Germany, where the construction of the “Ehrenfeld mosque” drew objections on issues that included the height of its minaret, which would be considered a threat were it to rise above the city’s Church spires.¹⁰ Calls for restrictions of the Muslim women’s swimsuit, the burqini, are another example of how religious hatred has entered public debate. In southern France, the burqini was banned on public beaches, partly because it was considered a symbol of Islam, and according to the concept of *laïcité* (secularism), religious symbols did not belong in French public spaces.¹¹ Yet, especially in the case of the burqini, these discriminatory practices target and affect individual Muslim women. By wearing the burqini, a woman is considered the embodiment of racist assumptions about her religion and its values.¹² This overlapping of the perception of Muslim bodies with what they are assumed to symbolise constitutes what Meer and Modood call the “racialization of Muslims.”¹³

This article argues that white Finnish Muslim converts’ experiences of hostility and discrimination in the form of anti-Muslim racism should be analysed as *racial*, and it will demonstrate that these experiences have not occurred in a vacuum. Instead, they are embedded in the trajectory of racialization and systemic racist discrimination that has long targeted minorities in Finland. To explain this, I will first briefly review Finland’s historical discrimination and racism towards the Sámi and Roma peoples as a foundation for constructing Whiteness and normative Finnishness. I will then introduce the history and demographics of the Muslim population in Finland, before arguing that the experience of Finnish Muslim converts is a continuum of the racialisation of minorities in Finland. This will be illustrated with examples from data I obtained during my Ph.D. fieldwork in 2017.

2. The historical construction of “Finnishness” as White, and cultural racism towards ethnic minorities

The formation of scientific race thinking, and the categorisation of the “white race” at the top of the biological hierarchy is associated with Swedish botanist and zoologist Carl Linnaeus (1707-1778). Starting with Linnaeus’ taxonomy of races, the 18th

10 David Christopher Stoop, “Agenda-Setting von rechts? Der Kölner Moscheebau im Fokus der Zeitungsberichterstattung und rechter Propaganda”, in *Jahrbuch für Islamophobieforschung 2014*, Farid Hafez (ed.) (Vienna: new academic press, 2014), pp. 107-124.

11 Samuel P. Nielson, “Beaches and Muslim Belonging in France: Liberty, Equality, but not the Burqini!”, *Cultural Geographies* (2020), pp. 1-16.

12 See Shabana Mir, “French Muslim Women’s Clothes: The Secular State’s Religious War against Racialised Women”, in *The Routledge Handbook of Islam and Gender*, Justine Howe (ed.) (London & New York: Routledge, 2020), pp. 435-446.

13 Meer & Modood, “The Racialization of Muslims”, pp. 69-84.

century was a transformative time, in which peoples were categorised into racial hierarchies. This in turn shaped the way world was understood in the following centuries. Within this hierarchy, Mongols were a lower race than the “Caucasian, Aryan” peoples: i.e., the European race. Finns, being a Uralic people, were placed in the Mongol category, according to arguments that included physical features. Linguistically, Finns were already located in Asia, because Finnish is a Finno-Ugric language of the Uralic language family, unrelated to the Indo-European languages. This racial hierarchy meant that Finns were now also “located in Asia” by their physical characteristics.¹⁴ Linnaeus did not include the Finns in the “Nordic group” (who linguistically belonged to the Germanic branch of Indo-Europe) of his racial hierarchy, but considered them similar to Tatars, Sámi and Roma: inferior. Likened to Mongolians, Finns were hence classified as non-White i.e., of the “Yellow/Asian” race.

In the 19th and 20th centuries, in protest to this classification, Finnish scholars produced counterarguments to show that Finns were not racially Mongolian, by conducting scientific measurements of over 100,000 Finnish men.¹⁵ As the taxonomies evolved over these centuries, Finns gradually “became White”, as non-Finnish scientists came to consider them part of a new category: the East Baltic race.¹⁶ Even if the focus of the Finnish scientists was always on criticising, especially the Mongol theory, the counterarguments and scientific empiric studies in their support always attempted to “whitewash” the Finnish race, and included efforts to prove the superiority of Finns over the Sámi peoples.¹⁷ In the late 19th and early 20th centuries, developments in linguistic knowledge about the Sámi language brought forth the realisation that Finnish and Sámi were related: both were Uralic languages with origins in Asia. Biological race was now the only way to differentiate the races, and push the acceptance of Finns as White. As the racially lower category, the Sámi were classified as a threat to the majority society and its development. In the 20th century, this resulted in educational institutions intervening in the diets of Sámi pupils and their families, and the development of physical exercises for the Sámi “to develop in the direction deemed favourable according to Finnish healthcare and anthropological knowledge”.¹⁸

14 Petri Ruuska, *Kuviteltu Suomi: Globalisaation, nationalismin ja suomalaisuuden punos julkisissa sanoissa 1980-90-luvuilla* (Acta Electronica Universitatis Tamperensis; No. 156), p. 67.

15 Ruuska, *Kuviteltu Suomi: Globalisaation, nationalismin ja suomalaisuuden punos julkisissa sanoissa 1980-90-luvuilla*, pp. 61-71.

16 Similarly, reactions were seen in the cultural area with the creation of the “Maiden of Finland” as the ultimate symbol of Finnish Whiteness/white Finnish femininity. This was a response to the categorisation of Finns as Mongols, while white blonde women were seen to represent the Scandinavian and Germanic races. See Miia Rantala, “Maiden of Finland in Finnish Cosmetic TV Adverts”, in *Unsettling Whiteness*, Lucy Michael & Samantha Schulz (eds.) (Oxford: Interdisciplinary Press, 2014), pp. 71-80.

17 Suvi Keskinen, “Intra-Nordic Differences, Colonial/Racial Histories, and National Narratives: Rewriting Finnish History”, *Scandinavian Studies* 91, 1-2 (2019), pp. 171-174.

18 Miikka Pyykkönen, “Ethically Ethnic: The Ethno-Culturalization of the Moral Conduct of the Sámi and the Roma in the Governance in Finland Between the 1850s and 1930s”, *Journal of Political Power*, 8:1 (2015), pp. 51-52.

This construction of Finnishness, with its racial components and its struggle to be included in the white-coded map of Europe, included a cultural aspect wherein Sámi and Roma peoples were placed in the margins of society. Although they had been living for centuries in what was geographically understood as “Finland”, they were not considered “Finnish”. While the Sámi were the “lower race” in the racial construction of Finnishness (against which the Finns depicted themselves as White Europeans), in the 19th and 20th centuries they and the Roma were also problematised in cultural, economic, security and social aspects, because the understanding of race was tied to what Pyykkönen (2015) calls “ethno-culturalisation”. The racism and discrimination faced by Sámi and Roma peoples is part of the forming of the cultural-racial category “Finn” as White/Christian. Because of this, along with “ethno-culturalisation” the Sámi and the Roma were the main targets of what Meer and Modood call cultural racism:

While biological racism is the antipathy, exclusion, and unequal treatment of people on the basis of their physical appearance or other imputed physical differences [...] cultural racism builds on biological racism a further discourse which evokes cultural differences from [...] a “civilized” norm to vilify, marginalize or demand cultural assimilation from [Otherised] groups.¹⁹

The intellectually inspired “Fennoman” movement in the 19th century was one of the main drivers of the “making of” the Finnish nation, in which the idea of an *ethnos*, instead of a *demos*, was prevalent. Like many other nationalist movements across Europe, Fennoman aimed to promote the historicity and excellence of the Finnish national culture, which was constructed as “normal” and “original Finnish” in comparison with other cultures that were hierarchically inferior and abnormal.²⁰ For the Fennomans, a shared heritage was the necessary basis of a nation.²¹ The Fennoman narrative favoured the white Christian majority as culturally superior to other groups, and this was strongly reflected in minority governance measures, whose objective was to assimilate the racialised minorities and culturally “normalise” them.²² Notions of race and culture were intertwined, and the Sámi and Roma became the targets of cultural racism, so that their cultural practices – heavily essentialised through culture talk – were seen as inherent group traits. For the Sámi population this meant, for instance, government-forced settlement practices that went hand in hand with colonisation of their land. These measures resulted in restrictions to traditional livelihoods, i.e., reindeer

19 Meer & Modood, “The Racialization of Muslims”, p. 78.

20 Pyykkönen, “Ethically Ethnic”, p. 43.

21 Vesa Puuronen, *Rasistinen Suomi* (Helsinki: Gaudeamus, 2011), p. 69.

22 Pyykkönen, “Ethically Ethnic”, p. 44.

herding and fishing, which had been largely connected to the Sámi nomadic lifestyle.²³ Today, the Finnish Sámi population is still fighting for its linguistic and cultural rights, despite agreements being made between the Finnish Government and the Sámi Parliament.²⁴ Finland has yet to ratify the Indigenous and Tribal People convention ILO 169, which would hold the government accountable for Sámi rights in Finland.²⁵

Essentialisation and culture talk regarding the Roma population also produced negative stereotypes that were a basis for its stigmatisation, and for repressive policy measures. Policy recommendations on forced settlement and forced Christianisation were implemented, with the justification that the Roma could be turned into “useful workers, docile and virtuous members of the society”.²⁶ The Roma, being a non-Christian community, were considered a religious problem, and forced to convert to Christianity. They were also considered as an economic problem, and, like the Sámi, forcibly settled. Because of the ethno-cultural turn in minority governance, the Roma were finally considered a cultural problem, which resulted in the forced education of Roma children “for their own sake”, to such an extent that they were alienated from their native cultural practices.²⁷ The need for an institution within this “civilizing mission” led to the establishment of the Gypsy Committee at the end of the 19th century. The committee justified governance policies as protective measures that shielded the non-Roma population from the perils Roma culture allegedly posed, which might corrupt and endanger the former. The committee produced policy recommendations based on racist cultural descriptions:

The lust for thieving is inborn, which exists already in the Gypsy child as a disposition. One can hardly say that Gypsies have become thieves through the force of conditions, temptation, or example. This characteristic is very much deeper in them; it has run in them from generation to generation and developed further. This lust can be controlled and removed through strict education, but it can hardly ever be eradicated completely.²⁸

23 Puuronen, *Rasistinen Suomi*, pp. 111-119; Suvi Keskinen “Kolonialismin ja rasismien historiaa Suomesta käsin”, in *Rasismi, valta ja vastarinta. Rodullistaminen, valkoisuus ja koloniaalisuus Suomessa*, Suvi Keskinen, Minna Seikkula, & Faith Mkwesha (eds.) (Helsinki: Gaudeamus, 2021), p. 80; Veli-Pekka Lehtola, “Sámi Histories, Colonialism, and Finland”, *Arctic Anthropology*, 52:2 (2015), p. 25.

24 Ajatushautomo Magma 1/2017

25 <https://www.saamicouncil.net/news-archive/finland-must-repair-the-human-rights-violations-and-ratify-ilo-169-convention?rq=Finland> (last accessed 13.12.2021)

26 Pyykkönen, “Ethically Ethnic”, p. 43.

27 Pyykkönen, “Ethically Ethnic”, pp. 46-47.

28 Komiteamietintö, 1900:3. Maamme mustalaiskysymyksen tutkimusta varten asetettu komitea KD 10/375. As cited in Pyykkönen, “Ethically Ethnic”, p. 48

The legacy of this historical racialisation has manifested in deep-rooted stereotypes and anti-Gypsy sentiments that still exist today in the minds of the majority society. Finnish Roma entrepreneurs, for instance, face discrimination and prejudice, based on allegedly not being trustworthy as business partners, customer service providers, or even when securing bank loans.²⁹ Even after the Second World War, the Roma population was subjected to oppressive policies, including the forcible placement of minors in children's homes, and the controlling of Roma families' lives by social services.³⁰

Christian heritage is, alongside the aspect of Whiteness, deeply embedded in the collective memory of the Finns, and these two identity markers have always been tightly intertwined. According to Razak, Christianity gives content to Whiteness, and is central to how Europeans came to understand themselves.³¹ The foundations of the White (superior) race and Black/Other (inferior) race dichotomy date back to the dawn of Christianity. As Rose Arjana argues: "Christian identity was based on what was perceived the norm, i.e., white skin, while the black skin was associated with sin and evil"; Whiteness became normative and preferred, to the extent that converts to Christianity were described as having changed their skin colour from dark to white.³² In the history of Christianity there were also instances when its fundamental scripture, the Bible, was misused to justify significant historical forms of oppression. Among them was the transatlantic slave trade, which was justified by Biblical references to Ham's curse (Gen 9:18–29), and the subsequent racialisation of the Prophet Noah/Nuh's first son Ham as Black/inferior, and his third son Japhet's parallel construction as a racially superior image of Whiteness.³³

The collective memory of the Finns was largely shaped by Finnish writer Zacharias Topelius, who is still considered a significant contributor to the formation of Finnish culture. In 1875, Topelius published the original Swedish version of his book *The Book of our Land*, with its Finnish translation appearing only a year later, intended as a textbook for schools. The book includes writings about the Finnish culture, history, and practices, as well as "ethnographic" accounts of the country's different population groups:

This country is my homeland. [...] All its sons and daughters form *a people*, whatever language they speak. [...] They have the same Christian faith, the

29 Ritva Anttonen, "Trust Formation and Experiences of Prejudice and Discrimination of Roma Entrepreneurs in Finland", *Journal of Enterprising Communities: People and Places in the Global Economy*, 2:2 (2008), pp. 124-139.

30 Keskinen, "Kolonialismin ja rasismien historiaa Suomesta käsin", p. 82

31 Sherene Razack, "Whiteness, Christianity, and Anti-Muslim Racism", In *Routledge Handbook of Critical Studies in Whiteness* (London & New York: Routledge, 2021), p. 44.

32 Sophia Rose Arjana, *Muslims in the Western Imagination* (New York: Oxford University Press, 2015), pp. 28-29.

33 See Wongi Park, "The Blessing of Whiteness in the Curse of Ham: Reading Gen 9:18–29 in the Antebellum South", *Religions*, 12: 928 (2021). DOI: 10.3390/rel12110928.

same teaching, the same rights, same obligations, same benefit, same harm, the same freedom, the same love and the same hope. [...] All great and mighty nations have in this way been raised by several peoples, who from the beginning were strangers to each other. The common homeland and the common destinies of long times have made them one.³⁴

Like the Fennomans, Topelius constructs an *ethnos* that is not only Christian, but also contains commonalities that leave little space for minority identities that are based on alternative worldviews and epistemologies, and in this way creates the image of a homespun “Finnishness”. In the spirit of his time, Topelius co-produces the marginalisation of the Sámi, and describes them as one of the Finns’ kindred nations, alongside other lesser peoples who live “poor and half-wild” on the territory of the Russian Empire. This follows the Hegelian nationalist understanding of historic and non-historic people, with only the former capable of forming a nation. Hence the Sámi, who lived at Finland’s northern periphery, were also left on the periphery of nation-building,³⁵ and consequently when Topelius describes the population groups that constitute “Finns”, neither Sámi nor Roma are mentioned:

Karelians live in Karelia, Savo, and in the northern and northeastern part of Ostrobothnia. [...] Häme tribes live in Häme, Satakunta, Southwest Finland, and in the northern part of Uusimaa and the southeastern part of Ostrobothnia. In the southern part of Uusimaa, on the southern shore of Ostrobothnia and in the Åland archipelago, there are people of Swedish descent.³⁶

There is still much work to do regarding how the broader public recognises the ethnic diversity of Finnish society today. Young Finnish PoC (e.g., children from bi-racial parents or adoptees from abroad) face everyday microaggressions, including doubts about their “Finnishness”.³⁷ There is a perpetual understanding of Whiteness as a fixed factor in what makes a Finn in the minds of the wider public. Considering the history of how Whiteness has been constructed in Finland during the last three centuries, with scientific campaigns, and racial and cultural Otherisation of ethnic minorities, meanings of Whiteness can be seen to vary according to the national, racial and ethnic context. Frankenberg considers Whiteness a process that emerges in connection with the socioeconomic and sociocultural relations in a society.³⁸ Whiteness can therefore change its meaning, to reflect current societal

34 Zacharias Topelius, *Maamme kirja*. 7. *Digitaalinen editio*, online accessible at <https://maammekirja.fi/index.php?p=texts&bookId=28>

35 Puuronen, *Rasistinen Suomi*, p. 126.

36 Zacharias Topelius, *Maamme kirja*. 70. *Digitaalinen editio*, online accessible at <https://maammekirja.fi/index.php?p=texts&bookId=28>

37 See Anna Rastas, “Racializing Categorization among Young People in Finland”, *Young* 13:2 (2005), pp. 147-166.

38 Ruth Frankenberg, “Introduction: Local Whitenesses, Localizing Whiteness” in *Displacing Whiteness: Essays in Social and Cultural Criticism*, Ruth Frankenberg (ed.) (Durham: Duke University Press, 1997), pp. 1-34.

relations. This means that in Finland, the meaning of Whiteness in the 19th century was not marked by the same exclusionary characteristics as it is today. The Whiteness of Finns in the past, juxtaposed with the racialised non-Whiteness of the Sámi and Roma, is different from the Whiteness of Finns today, which is juxtaposed with Finnish PoC and Muslim bodies, and what they signify in the racialised discourse. Racialised identity is not only defined by skin colour or phenotype; racialisation is a process that takes place in time and space, and “race” is an effect of this process, rather than its origin or cause.³⁹ Connecting this understanding of race and racialisation to Frankenberg’s argument about the different constructions of Whiteness over time, we can see how for the purpose of this study and beyond, Muslim (convert) subjects can and should be seen as the racial, non-White Other. Consequently, if Whiteness is understood as a racial construct, in this context its construction works by barring Muslim bodies.

3. The history of Muslims in Finland

The first Muslims to settle in Finland were Tatars and Bashkirs, who immigrated to the country throughout the 19th century as soldiers, after Finland was made Grand Duchy to the Russian Empire in 1809.⁴⁰ From the 1870s onwards, Tatar peddlers, mostly Mishars, came from different villages of the Volga River area in Nizhny Novgorod Province.⁴¹ Finland gained its independence in December 1917, following the fall of the Russian Empire, and the Tatars who had settled in the country were allowed to stay.⁴² This political change proved beneficial for the Tatars: the annexed Grand Duchy had only accepted Christians as citizens, but from the 1920s onwards, independent Finland started to grant citizenship to the Muslim Tatars too. In 1923, a year after the Law on Freedom of Religion was implemented, Muslims were recognised as an official religious community. In 1925, the Tatars established the first Islamic congregation in Helsinki, and today they are an established cultural and religious minority, with congregations of approximately 550 members in total, in Helsinki, Järvenpää, and Tampere.⁴³

39 Sara Ahmed, “Racialized Bodies”, in *Real Bodies: A Sociological Introduction*, Mary Evans & Ellie Lee (eds.) (New York: Palgrave, 2002), p. 46.

40 Harry Halén & Tuomas Martikainen, “Finland”, in *Muslim Tatar Minorities in the Baltic Sea Region*, Svanberg Ingvar & Westerlund David (eds.) (Leiden and Boston: Brill, 2016), p. 86.

41 Halén & Martikainen, “Finland”, p. 90.

42 See Tuomas Martikainen, “Muslimit suomalaisessa yhteiskunnassa”, in *Islam Suomessa. Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*, Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho & Marko Juntunen (eds.) (Helsinki: SKS, 2008), pp. 62-84.

43 Johanna Konttori & Teemu Pauha, “Finland”, in *Yearbook of Muslims in Europe Vol. 12*, Egdūnas Račius, Stephanie Müssig, Samim Akgönül, et al. (eds.) (Leiden: Brill, 2021), p. 238.

The Tatar community had long been the only ethnic Muslim minority in the country, but the number of Muslims immigrating to Finland on work, study, and family grounds started to increase in the second half of the 20th century. This happened within the broader context of Finland opening its borders to international migration after the Cold War.⁴⁴ In the 1990s, Finland started to welcome refugees according to UNHCR quotas, but its history of immigration from Muslim majority countries is notably different from that of many other European countries, such as Germany, the Netherlands, France, and Great Britain. There was no systematic work-based immigration of “guest workers” to Finland post-World War II, and the country did not have a significant colonial history in the Muslim world, which might have influenced immigration patterns in the post-colonial era.⁴⁵

Today, the ethnic Muslim communities in Finland are diverse, and primarily consist of Somalis, Arabs, Kurds, Turks, Kosovo Albanians, Iranians, Afghans, and Bosniaks.⁴⁶ But defining the demographic profile of Finland’s Muslim community in numbers is not a clear-cut task, due to statistical, sociological and religious factors. Figures describing the size of the Muslim community are always rough estimates, and factual data is challenging to obtain. The religious affiliation of many Muslim residents remains underrepresented in the national statistics, which are based on registrations in official religious communities or congregations. This is for two main reasons: first, Muslims rarely undertake such registrations;⁴⁷ and second, persons residing in the country as asylum seekers are not considered in the population registry.⁴⁸

At the end of 2020, Finland reported 19,347 individuals registered in Islamic religious communities. It can be assumed that most of these live in the Helsinki metropolitan area, which is indicated by the number of associations and religious communities there with “Islam” or “Muslim” in their name.⁴⁹ It is possible, though, that the unofficial figures are up to ten times higher than the official ones.⁵⁰ In calculations based on country of birth, in 2019 researchers estimated the actual number of Muslims living in Finland to be around 110,000-

44 Tuomas Martikainen, “Finnish Muslims’ Journey from an Invisible Minority to Public Partnerships”, *Temenos* 56:1 (2020), p. 34.

45 To clarify: the Finnish state was without doubt part of the global colonial enterprise, as in the case of the Sámi People. In this context, however, domestic colonialism is viewed differently to international colonialism.

46 Konttori & Pauha, “Finland”, p. 248.

47 Tuula Sakaranaho, *Religious Freedom, Multiculturalism, Islam: Cross-Reading Finland and Ireland* (Leiden: Brill, 2006), p. 31.

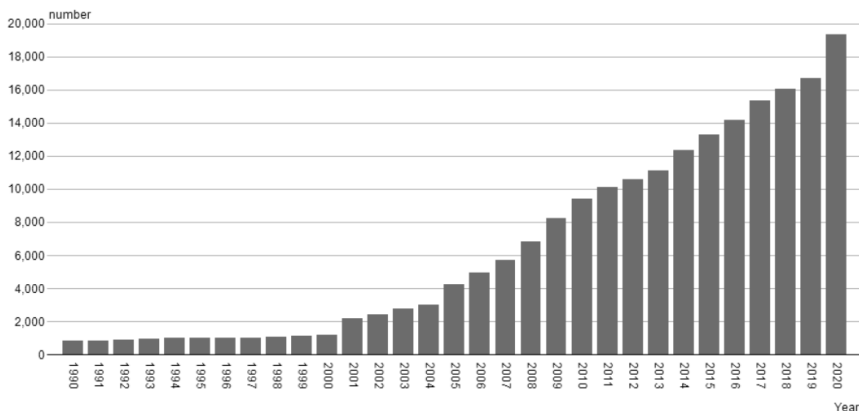
48 Martikainen, “Finnish Muslims’ Journey from an Invisible Minority to Public Partnerships”, p. 39.

49 Finnish Patent and Registration Office, “Advanced Association Search”, www.yhdistysrekisteri.prh.fi (last accessed 8.12.2021)

50 Sakaranaho, *Religious Freedom, Multiculturalism, Islam: Cross-Reading Finland and Ireland*, p. 31.

120,000, i.e., ca. 2 percent of the total population.⁵¹ Such calculations, however, do not account for all Muslim children born in Finland, nor Muslim converts, as only individuals whose parents are born in a country other than Finland are considered. In any case, a steady rise even in the numbers of registered Muslims can be observed, as shown in Figure 1. According to the Pew Research Center, Finland’s Muslim population could reach 4.2-15 percent by 2050, under three different migration scenarios.⁵² While the lower estimate reflects the “zero migration scenario,” these projections indicate that immigration will continue to mark the demographics of the Finnish Muslim community. It remains to be seen how the discourse surrounding Islam and Muslims in Finland will respond in the coming decades to the fact that Muslims – including “foreign Muslims” – will be a significant demographic.

Population 31.12. by Year. ISLAM, Total, Total, Population 31 Dec.



Source: Population structure, Statistics Finland

Fig. 2 (Source: Statistica Finland)

As we attempt to map out the profile of any Muslim community anywhere in the world, it is essential to pause and consider what is meant by “Muslim” in each respective context, and reflect critically on our assumptions of “Muslimness”. Some individuals might self-identify as Muslim, but not refer to their religiosity in terms of beliefs and practice, but rather as a sense of ethnic or cultural

51 Konttori & Pauha, “Finland”, p. 238.

52 PEW 2017, “Europe’s Growing Muslim Population”, <https://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/> (accessed 15 December 2021).

belonging.⁵³ Others emphasise their religious identity independently of their national belonging, as is shown later in this article in interview data from Finnish Muslim converts. These shifting points of identification can be used interchangeably, depending on the individual's current self-perception (i.e., the meaningfulness of religion or other identity markers at a given moment), and on the social setting in which the individual finds him/herself. This can be seen in the example of the Tatars, and the diverse stages of identity negotiation they have undergone in the past. Researchers have identified different identity orientation strategies for at least four generations of Tatars living in Finland, including those guided by "Muslimness", "Turkishness", "Tatar identity", and, finally, "Finnishness."⁵⁴ Categorisations based on religiosity/religious practice carry the risk of producing political meanings and labels such as a "good," i.e., "non-practicing and thus secularised and integrated/merged", and "bad," i.e., "practicing and thus fundamentalist" Muslims.⁵⁵ These political meanings are used in global discourses surrounding the "War on Terror". They are based mainly on racist anti-Muslim assumptions of Islam as a threat to Western values, and often lead to the stigmatisation of practicing Muslims as carriers of that threat.⁵⁶

Despite the Muslim demographic profile's mainly immigrant origin, it would be too short-sighted to start an inquiry on past and present perceptions of Muslims and Islam in Finland from the gradual arrival of the "newer" ethnic Muslim population in the 1990s.⁵⁷ Going beyond such trajectories is necessary because the convert experience must consider concepts of "Finnishness" and race from another perspective. Even though experiences of anti-Muslim racism can overlap with those of, for instance, Muslims of Somali descent, Othering and other processes connected to anti-Muslim racism gain new dimensions in the everyday lives of converts. After their conversion, these Muslims are often forced to negotiate their own and others' ideas of Finnishness, an identity marker with which they were born as members of the "white Finnish" community. Research into

53 For information about Muslim immigrants from Albania in Finland, see Minna Säävälä, "Islam Kosovosta Suomeen muuttaneiden naisten elämässä", in *Islam Suomessa. Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*, Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho & Marko Juntunen (eds.) (Helsinki: SKS, 2008), pp. 111-131.

54 Antero Leitzinger "Tataarit Suomessa", in *Muslimit Suomessa*, Tuula Sakaranaho & Heikki Pesonen (eds.) (Helsinki: Helsinki University Press, 1999), pp. 25-58; see also Halén & Martikainen, "Finland".

55 Samim Akgönül, "Onko Euroopassa muslimivähemmistö?" in *Mitä muslimit tarkoittavat? Keskustelua islamilaisista virtauksista Suomessa ja Euroopassa*, Tuomas Martikainen & Tuula Sakaranaho (eds.) (Turku: Savukeidas Kustannus, 2011), p. 36.

56 See Mahmood Mamdani, *Good Muslim, Bad Muslim* (New York: Pantheon Books, 2004); and Joseph Downing, "Blurring European and Islamic Values or Brightening the Good-Bad Muslim Dichotomy? A Critical Analysis of French Muslim Victims of Jihadi Terror Online on Twitter and in *Le Monde* Newspaper", *Critical Studies on Terrorism* (2019). DOI: 10.1080/17539153.2019.1573038.

57 See Göran Larsson & Egdūnas Račius, "A Different Approach to the History of Islam and Muslims in Europe: A North-Eastern Angle, or the Need to Reconsider the Research Field", *Journal of Religion in Europe*, 3:3 (2010), pp. 350-373.

Finnish convert Muslims and their experiences of anti-Muslim racism should be situated in the larger context of the histories of other minorities in the country. The experiences of converts reflect the historical continuities of Otherisation and racial hierarchy in Finland, to which minorities such as the Sámi and Roma have been subjugated. As previously discussed, for the past two centuries the majority society has contested race and Whiteness, and how ethnic minorities are positioned within the societal structure. To date, no academic publications (beyond unpublished Master's theses) discuss the convert experience in Finland. Addressing these experiences in the larger context is necessary, and will contribute to the broader understanding of Islam and Muslim life in Europe.⁵⁸

4. Anti-Muslim racism and the racialisation of Finnish Muslim converts

While the different Sámi peoples living in Finland are culturally and linguistically kindred, and the Finnish Roma are ethnically homogenous, the Finnish Muslim community is ethnically, linguistically, religiously, and politically heterogeneous. Nevertheless, anti-Muslim racism places all Muslims, regardless of their ethnic/racial background, into the racial category of "Muslim". As Nasar Meer explains, signs of race, culture and belonging are amalgamated, so that religion is given "a new sociological relevance because of how it is tied up with issues of community identity, stereotyping, socio-economic location, political conflict and so forth".⁵⁹ In the Finnish context, normative Whiteness and normative Finnishness go hand in hand, yet are modified in their conceptualisation according to the socio-political circumstances of society. Both concepts are constructed by specific cultural – including religious – characteristics.

The converts I interviewed for my Ph.D. research⁶⁰ found that the people in their social environment (family, friends and even strangers) defined their conversion to Islam as a step away from their culture, if not a complete rejection of Finnishness. Even though Finnish converts are natives of the country and Finnish culture, their "Finnishness" is questioned and contested. Previous studies on

58 See Göran Larsson, & Egdūnas Račius, "A Different Approach to the History of Islam and Muslims in Europe: A North-Eastern Angle, or The Need to Reconsider the Research Field", pp. 350-373.

59 Nasar Meer, *Citizenship, Identity and the Politics of Multiculturalism: The Rise of Muslim Consciousness* (New York & Hampshire: Palgrave Macmillan, 2015), p. 104.

60 All the names in the following quotes have been anonymized for this article

experiences of converts in Europe,⁶¹ the USA,⁶² and Australia⁶³ report how their change of religion affected society's perception of them. After their conversion, they experienced rejection within the national-cultural community of "Us", and were even labelled "cultural traitors".⁶⁴ Upon Hanna's conversion, her grandmother asked her:

Why do you have to leave your own culture? (Hanna)

Hanna explained to me that although she had abandoned festivities (such as Christmas) that were connected to her former lifestyle, which was marked by Christianity and its traditions, she did not feel like anything had changed in her identity. Hanna reflected on the meaning of such events to Finns, and noted that there was no longer much religious content in those festivities. Despite this, her grandmother's question denotes a strong connection between the Christian identity and Finnishness as a cultural identity. As religion-based practices such as celebrating Christmas have, according to Hanna, become cultural, she thinks this is what her grandmother meant by "leaving the culture." Hanna explained that changing her religion had not changed the way she perceived herself as part of society, and that she still felt very connected to her country and its lifestyle:

I am a very Finnish Muslim [...] I am a very patriotic person. I do feel that I belong here in Finland. (Hanna)

61 See Leon Moosavi, "The Racialization of Muslim Converts in Britain and Their Experience of Islamophobia", *Critical Sociology*, 41:1 (2015), pp. 41-56; Esra Özyürek, *Being German, Becoming Muslim. Race, Religion and Conversion in the New Europe* (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2016); Juliette Galonnier, "The Racialization of Muslims in France and the United States: Some Insights from White Converts to Islam", *Social Compass*, 62:4 (2015), pp. 570-583; and Tina Gudrun Jensen, "To be 'Danish', Becoming 'Muslim': Contestations of National Identity?", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 34:3 (2008), pp. 389-409.

62 See Anna Mansson McGinty, *Becoming Muslim: Western Women's Conversions to Islam* (New York & Hampshire: Palgrave Macmillan, 2006).

63 See Oishee Alam, "Islam is a Blackfella Religion, Whatchya Trying to Prove?": Race in the Lives of White Muslim converts in Australia", *The La Trobe Journal* 89 (2012), pp. 124-139.

64 The "cultural traitor" concept is, in the extreme and far-right nationalist ideology, strongly connected to the preservation of the White race. The Christchurch massacre (New Zealand, 2019) shooter wrote a manifesto titled "The Great Replacement", which referenced Replacement Theory, a conspiracy theory adopted largely by the Identitarian Movement and the alt-right across Europe. The theory claims that the indigenous peoples in Europe are being demographically and culturally replaced by non-Western peoples, for which Muslim immigrants are currently singled out as the biggest scapegoat. Several right-wing parties in Europe have adopted ideas related to the Great Replacement, and the "white genocide" ideology that scapegoats immigrants and Muslims has become mainstream, even in some respects normalised and politically acceptable. Examples of a "replacement rhetoric" can be observed in several campaign posters for German right-wing party AfD. For the Christchurch shooter, both immigrant Muslims and Muslim converts were targets. He was especially contemptuous of the latter: "The only Muslim I truly hate is the convert, those from our own people that turn their backs on their heritage, turn their backs on their cultures, turn their back on their traditions and became blood traitors to their own race. These I hate."

Hanna identifies as Finnish and Muslim, with the former identity marker specifying the latter. Esra Özyürek has similarly argued that German converts put a conscious effort into developing a German Muslim identity, separate from that of Arab or Turkish Muslims, in their social environment and beyond.⁶⁵ Özyürek, however, does not discuss to what extent these German converts associate such hyphenated identities with their feelings of belonging to society – as in a civic identity – or whether they are more concerned with how Islam is practiced in the German context. Tariq Ramadan discusses this sense of belonging and identity of Muslims in Europe, and poses relatively central questions, such as those relating to the primary group identity of European Muslims: is their identity religious or cultural, or do they feel connected to a European nation-state through their citizenship?⁶⁶ While Ramadan's book is addressed to European Muslims as a critical self-reflection, similar questions are frequently posed by non-Muslims, especially in an anti-Muslim racist frame. Political scientist Ibrahim Kalin argues, as part of a monolithic discourse on Islam, that Muslims in the West are accused of adhering to their origin countries, having multiple loyalties, and not complying with their societies' values.⁶⁷ These "wrong" loyalties are – particularly in a political atmosphere marked by the War on Terror – then translated into potential security threats.

Although both Ramadan and Kalin concentrate their argumentation on Muslims with a migratory background, Muslim converts face similar accusations of having "wrong loyalties", and the heavy Otherisation of their religious identity is perceived to supersede their cultural/national one. Converts are thereby out-grouped as strangers, a consequence they have borne since Islam's early times, when they were made "cultural outcasts" by their cultural-ethnic communities. Shaban points out that for converts to the Early Muslim Community (7th century CE), accepting Islam meant the loss or repudiation of their social identities, and its consequence was:

... cutting oneself off from the other activities of the community. Quraysh described such action as *saba'*, to change from one religion to another, implying that such a person had set himself up as an enemy of his people ...⁶⁸

65 Özyürek, *Being German, Becoming Muslim: Race, Religion and Conversion in the New Europe*, p. 29.

66 See Tariq Ramadan, *To be a European Muslim* (Leicester: Kube Publishing Ltd, 2013).

67 See Ibrahim Kalin, "Islamophobia and the Limits of Multiculturalism", in *Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century*, in Ibrahim Kalin & John L. Esposito (eds.) (Oxford: Oxford University Press, 2011), pp. 3-20.

68 Muhammad Shaban, "Conversion to Early Islam" in *Conversion to Islam*, Levtzion Nehemia (ed.) (New York: Holms & Meiers, 1979), p. 24.

One of my interviewees, Mira, reported that her mother was distraught when she learned of her daughter's conversion to Islam. Surprisingly, she tried to convince Mira to join the Pentecostal Church as an alternative. This shows that the real issue was not that Mira had become religious, but that she had chosen Islam. Mira reflected upon this, and confirmed that it would probably have been "less embarrassing" to her mother if she had at least chosen a sect of Christianity instead. After Mira's conversion, her mother was initially ashamed to be seen in public with her:

Once I was on my way home from school, in the subway, when my friend said 'Hey, your mom is over there,' and I was just like 'Yeah, let's keep a low profile now,' and she gave me that warning look like 'I dare you to come over here ...' (Mira)

One of the themes that emerged from the narratives of my interviewees was the weighing of their Islamic identity as the primary, purely religious one – i.e., not conflated with the culture of any specific country or nation – and the Finnish cultural identity as subordinate. The latter would, however, still be strongly emphasised to juxtapose themselves with other Muslims such as Arabs and Turks.

It does not, however, mean that we would be giving up on our language or our culture. Yeah, alright, for me also, the Islamic identity comes first; I am always a Muslim in the first place, and only secondarily Finnish, a mother, and so on. [...] My first culture is Islam, but a good second place is given to Finnishness, that is, I am not an Arab [...] I am still Finnish. That does not disappear. So, I am insulted when I am told that Muslims do not belong in Finland. (Mira)

Conversion has thus carried another dimension of social identity throughout the centuries; the early Muslims came from a socio-cultural background bound by tribalism, and European Muslims in the 21st century must negotiate their respective national identities with their religious ones. The construction of an individual Muslim's identity shifted in the early Muslim communities from strict and exclusive tribal bonds to the universal bond of the Islamic faith. After the Hijra (resettlement) of the community from Mecca to Medina, a new concept of belonging, that of the ummah, emerged.⁶⁹ This same transit to a new in-group takes place for converts today. As Tariq Ramadan points out, by declaring his faith in God and his last Messenger, a person saying the shahada enters a community of believers that essentially agrees on their shared identity based on this single utterance.⁷⁰

69 Marshall Hodgson, *The Venture of Islam, Volume 1: The Classical Age of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 2009), p. 173.

70 Tariq Ramadan, *To be a European Muslim*, p. 153.

Mira, however, reacts strongly to arguments about Muslims not fitting into Finnish society, and notes the contradictions in the anti-Muslim racist discourse: Muslims like herself are rejected and Otherised both culturally and racially, but while she is actively living and balancing both her identities, she is stripped of her self-determination and voice, by accusations of having abandoned her Finnishness.

This is my home country, this is my only home country, I do not have anywhere else to go when they tell me to go back where I came from [...] I am very much insulted by the fact that they are trying to take Finland and Finnishness away from me, even though the allegation always is that I have abandoned them [Finland and Finnishness], and that is not the case. (Mira)

To emphasise again: the meanings ascribed to “Finnishness” are, in this context, connected mainly to the idea of Whiteness, and subsequently to the racialisation of Muslims as non-White, i.e., non-Finnish. But the converts I interviewed contested this racialisation, and described Finnishness as precisely non-racial. Several of my interviewees associated Finnishness with specific values, such as respect and love for nature. A common narrative among Western converts is a convergence of Islamic values with their respective local/national cultures. For many women, this especially includes family values, such as the idea of traditional gender roles and more focus on community life rather than individualism. American convert women have stated that those Islamic values overlap with “traditional American values.”⁷¹ This is in stark contrast to research findings on young Muslims with a migratory background, for whom, for instance, heavy drinking of alcohol is dominantly representative of the Finnish culture, so much so that if their peers adopt these habits, they are considered to be “converting to a Finn.”⁷²

My interviewees also reported being misrecognised as non-Finnish by strangers, in encounters that ranged from veiled remarks to explicit slurs. Generally, Muslim women whose religious identity is visible by their dress can easily become victims of hate incidents.⁷³ Susanna, for example, told me how she had been the target of hate speech several times:

F*ing Somali [...] go back to where you came from. (Susanna)

71 Carol L. Anway, “American Women Choosing Islam”, in *Muslims on the Americanization path?*, Yvonne Yazbeck Haddad & John L. Esposito (eds.) (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 151.

72 See Teemu Pauha & Inga Jasinskaja-Lahti, “Don’t ever convert to a Finn’ Young Muslims writing about Finnishness”, *Diaconia* 4:2 (2013), pp. 172-193.

73 See Irene Zempi & Neil Chakraborti, *Islamophobia, Victimisation and the Veil* (New York & Hampshire: Palgrave Macmillan, 2014).

Susanna added that such comments had generally been made by drunks. During an incident in the subway when a drunk man started aiming slurs at her, she could not define whether the insults were directed towards her as a person, or whether it was just “drunk talk”. Nevertheless, she experienced the situation as threatening because she was with a non-Muslim friend who had a baby, and she felt that her hijab had provoked the aggressor. How the racial category “Muslim” is associated with a specific ethnicity differs from country to country, and it is safe to argue that this is affected by the demographic profile of each respective Muslim community. In Finland from the 1990s onwards, the community has been dominantly represented by refugees from Somalia, and their descendants.

In the UK, which has a large Muslim population with a South-Asian background, converts are associated with Pakistanis, and sometimes called by the extremely derogatory term “Pakis”.⁷⁴ In Germany, where the Muslim population is typically marked by its history of Turkish guest workers, German female converts are frequently misrecognised as Turkish women.⁷⁵ If Susanna were a person of Somali origin and visibly a person of colour, the slur she received would be identified as xenophobic. Indeed, Somalis were the main target of Finland’s skinhead movement in the past.⁷⁶ The intersection of religion and race/ethnicity is, however, important, because in its context the slur is a manifestation of anti-Muslim racism. Even though we cannot determine whether the aggressor recognised Susanna’s ethnic background, when the racial category of “Muslim” is associated with a Somali background, the moment of racialisation is defined. Susanna was attacked because she was *visibly* Muslim, and the message was loud and clear: You do not belong in this country.

Racialisation can also manifest in everyday interactions and comments that only insinuate misrecognition of the convert’s identity as a native Finn. Noora, for instance, told me about an incident that occurred at her home. She and her husband, an Arab, had her husband’s football teammate and his wife over as guests. The teammate was a native Finnish man who had been in the same class as Noora at school. But, to Noora’s surprise, her old school friend recognised neither her face nor her name, and asked her, “Where are you from?” For Noora, this was the first time she felt that her Finnishness was not recognised, and she felt that her hijab had influenced the situation considerably. Hanna also reported an unconscious microaggression that misrecognized her as “foreign”. She told me about the first time she tutored a little girl, in the girl’s home. She was wearing the hijab but the girl’s parents did not explicitly confront her about her religion, so she could not determine whether they had recognised her as a Finnish convert. But the grandmother, whom Hanna had considered sympathetic, asked her:

74 Moosavi, “The Racialization of Muslim Converts in Britain and Their Experience of Islamophobia”, pp. 41-56.

75 Özyürek, *Being German, Becoming Muslim. Race, Religion and Conversion in the New Europe*.

76 Puuronen, *Rasistinen Suomi*.

Have you been here in Finland for a long time already, so that you have gotten used to this weather? (Hanna)

Mira, a nurse, has experienced racialisation at work. Her patients have made comments that she feels are closely connected to their misrecognising her as foreign, and questioning her professional qualifications. Such situations exemplify that social status can also intersect with anti-Muslim racism:

There are these [patients], who say that they want a Finnish nurse, or they ask me which language they should speak to me. (Mira)

Mira's patients have also asked her how long she has been in Finland. She told me a story that is a glaring example of how anti-Muslim racism not only racialises individuals, but also gives racial meaning to professionalism. A patient's mother told Mira that she would not be allowed to take the child's blood sample because "you are not Finnish". Mira received support from her colleagues: even though the mother asked for another nurse to take the blood sample, they did not bend to her wishes. The mother, who was Russian, escalated the situation and made a complaint about Mira, accusing her of racism towards herself and her child, and of physically assaulting the child. Because Mira's colleagues had witnessed the whole incident, they confirmed the accusations were false. Mira finds situations like these emotionally exhausting, and she is sure that she is targeted merely because she is visibly recognisable as a Muslim.

Conclusion

Muslim converts often face hostility based merely on their religiosity as Muslims, which manifests in a denial of their "native" cultural identity; in the anti-Muslim racist discourse, the two identities are seen as exclusive. Although it is impossible to generalise, throughout my Ph.D. work I have observed some commonalities. In the anti-Muslim racist discourse, converts are viewed by those who already have anti-Muslim sentiments as foreign once they embrace Islam, especially if they start adhering to certain religious dress practices, like the hijab. This is because anti-Muslim racism and the racialisation of Muslims is connected to the understanding that Muslims are inherently different from non-Muslims. Even convert Muslims are racialised; they are categorised in the same way as Muslims

of colour, as the Other, and attributed similar characteristics that are used to depict them as inferior compared to their non-Muslim fellow citizens. While it can be argued that this means they are “losing their Whiteness”, Muslim converts are discursively excluded from the imagination of “Us” in the Finnish national and cultural context, and they become victims of more racially motivated hate incidents and discrimination than other Muslims.

When analysing the situation of various Muslim communities in Finnish society, the social status of Muslim converts requires attention concerning Whiteness, especially when their Otherness is noticeable. Scholarship on race and racism is relatively new in Finland, and in the last two decades it has focused mainly on the Sámi and Roma ethnic minorities, anti-Black racism, Russophobia, and xenophobia towards immigrants from Muslim majority countries. Even the very recent and seminal work on Whiteness in Finland, “Race, Power and Resistance”, does not include the racial category “Muslim”, or discuss the Muslim experience on racialisation in Finland; Muslims are largely ignored in Finnish critical scholarship on race.⁷⁷

This article has shown how ethnic minorities in Finland have been targeted by cultural racism and racialisation. By drawing an analogy with historical racism, it also showed how the conceptual tool of racialisation can be used to analyse Finnish converts’ experiences of anti-Muslim racism in today’s context. The identification of racialisation and the understanding of Islamophobia as anti-Muslim racism in the study of Finnish convert Muslims’ experiences creates a space where conversations about “race” can move beyond the Black/White paradigm. Although this article only partly covered the fieldwork that I have undertaken for my Ph.D. research, the examples within pinpoint the porous boundaries of Finnishness and Whiteness, produced and reproduced in narratives on “Us” and “Them” for centuries, and expanding the target of racial Othering, from the Sámi and the Roma to the Muslims. As Berger notes,⁷⁸ historical narratives have their meanings anchored in certain epochs, and the audiences of the time they were produced. Consequently, I argue that these narratives can be brought up to date, re-written, and revised, considering all the marginal voices that have until now been ignored. As a scholar-activist, I hope our generation can produce a new collective memory, as a result of growing awareness about the white-washing of Finland’s history. This new, decolonised collective memory would recognise minorities, and give them their due value as makers of the past and present-day societies in Europe. This article is a small part of such an endeavour, and it brings forth for the first time a critical perspective from within the Muslim experience on race, Whiteness, and normative Finnishness.

77 See Suvi Keskinen, Minna Seikkula & Faith Mkwesha (eds.), *Rasismi, valta ja vastarinta. Rodullistaminen, valkoisuus ja koloniaalisuus Suomessa* (Helsinki: Gaudeamus, 2021)

78 Maurits S. Berger, *A Brief History of Islam in Europe: Thirteen Centuries of Creed, Conflict and Coexistence* (Leiden: Leiden University Press, 2014), p. 16.

Bibliography

- Abbasi, Iskander, “Islam, Muslims, and the Coloniality of Being: Reframing the Debate on Race and Religion in Modernity”, *Journal for the Study of Religion* 33: 2 (2020), pp. 1-31.
- Ahmed, Sara, “Racialized Bodies”, in *Real Bodies: A Sociological Introduction*, Mary Evans & Ellie Lee (eds.) New York: Palgrave (2002)
- Ajatushautomo Magma, “Uhattu Kansa? Katsaus Suomen saamelaispolitiikkaan”, 1 (2017), WhyPrint.
- Akgönül, Samim, “Onko Euroopassa muslimivähemmistö?” in *Mitä muslimit tarkoittavat? Keskustelua islamilaisista virtauksista Suomessa ja Euroopassa*, Tuomas Martikainen & Tuula Sakaranaho (eds.), Turku: Savukeidas Kustannus (2011), pp. 31-44.
- Alam, Oishee. “‘Islam is a Blackfella Religion, Whatchya Trying to Prove?’: Race in the Lives of White Muslim Converts in Australia.”, *The La Trobe Journal* 89 (2012), pp. 124-139.
- Anway, Carol L. “American Women Choosing Islam”, in *Muslims on the Americanization path?*, Yvonne Yazbeck Haddad & John L. Esposito (eds.) Oxford: Oxford University Press (2002), pp. 145-160.
- Anttonen, Ritva, “Trust Formation and Experiences of Prejudice and Discrimination of Roma Entrepreneurs in Finland”, *Journal of Enterprising Communities: People and Places in the Global Economy*, 2:2 (2008), pp. 124-139.
- Arjana, Sophia Rose, *Muslims in the Western Imagination* (New York: Oxford University Press, 2015)
- Berger, Maurits S., *A Brief History of Islam in Europe: Thirteen Centuries of Creed, Conflict and Coexistence* (Leiden: Leiden University Press, 2014)
- Downing, Joseph, “Blurring European and Islamic values or Brightening the Good-Bad Muslim Dichotomy? A Critical Analysis of French Muslim Victims of Jihadi Terror Online on Twitter and in *Le Monde* Newspaper”, *Critical Studies on Terrorism* (2019), DOI: 10.1080/17539153.2019.1573038
- Finnish Patent and Registration Office, “Advanced Association Search”, www.yhdistysrekis.teri.prh.fi (last accessed 8.12.2021)
- Frankenberg, Ruth, “Introduction: Local Whitenesses, Localizing Whiteness.” In *Displacing Whiteness: Essays in Social and Cultural Criticism*, Frankenberg, Ruth (ed.) (Durham: Duke University Press, 1997), pp. 1-33.

- Galonnier, Juliette, “The Racialization of Muslims in France and the United States: Some Insights from White Converts to Islam.”, *Social Compass*, 62:4 (2015), pp. 570-583.
- Goss, Devon R. & Hughey, Matthew W., “Racialization” in *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social Theory* (2017), pp. 1-3.
- Hafez, Farid, “Schools of Thought in Islamophobia Studies: Prejudice, Racism, and Decoloniality”, *Islamophobia Studies Journal*, 4:2 (2018), pp. 210-225.
- Halén, Harry & Martikainen, Tuomas, “Finland”, in *Muslim Tatar Minorities in the Baltic Sea Region*, Svanberg Ingvar & Westerlund David (eds.) (Leiden and Boston: Brill, 2016)
- Halliday, Fred, “Islamophobia Reconsidered”, *Ethnic and Racial Studies* 22:5 (1999), pp. 892-902.
- Hedges, Paul, *Religious Hatred: Prejudice, Islamophobia and Antisemitism in Global Context* (London: Bloomsbury, 2021)
- Hodgson, Marshall, *The Venture of Islam, Volume 1: The Classical Age of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 2009)
- Jensen, Tina Gudrun, “To be ‘Danish, Becoming Muslim’: Contestations of National Identity?”, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 34:3 (2008), pp. 389-409.
- Jhutti-Johal, Jagbir, & Singh, Hardeep, *Racialization, Islamophobia and Mistaken Identity: The Sikh Experience* (London & New York: Routledge, 2019)
- Kalin, Ibrahim, “Islamophobia and the Limits of Multiculturalism.” In *Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century*, Ibrahim Kalin & John L. Esposito (eds.) (Oxford: Oxford University Press, 2011), pp. 3-20.
- Keskinen, Suvi, Seikkula, Minna & Mkwesha, Faith (eds.), *Rasismi, valta ja vastarinta. Rodullistaminen, valkoisuus ja koloniaalisuus Suomessa* (Helsinki: Gaudeamus, 2021)
- Keskinen, Suvi, “Intra-Nordic Differences, Colonial/Racial Histories, and National Narratives: Rewriting Finnish History”, In *Scandinavian Studies* 91, 1-2 (2019), pp. 163-181.
- Keskinen, Suvi “Kolonialismin ja rasismien historiaa Suomesta käsin”, in *Rasismi, valta ja vastarinta. Rodullistaminen, valkoisuus ja koloniaalisuus Suomessa*, Suvi Keskinen, Minna Seikkula, & Faith Mkwesha (eds.) (Helsinki: Gaudeamus, 2021), pp. 69-84.

- Komiteamietintö, 1900:3. Maamme mustalaiskysymyksen tutkimusta varten asetettu komitea. KD 10/375.
- Konttori, Johanna & Pauha, Teemu, "Finland", in *Yearbook of Muslims in Europe Vol. 12*, Račius, Egdūnas, Stepahie Müssig, Samim Akgönül, et al. (Leiden: Brill, 2021), pp. 229-246.
- Larsson, Göran, & Račius, Egdūnas, "A Different Approach to the History of Islam and Muslims in Europe: A North-Eastern Angle, or The Need to Reconsider the Research Field", *Journal of Religion in Europe*, 3:3 (2010), pp. 350-373.
- Lehtola, Veli-Pekka, "Sámi Histories, Colonialism, and Finland", *Arctic Anthropology*, 52:2 (2015), pp. 22-36.
- Leitinger, Antero, "Tataarit Suomessa", in *Muslimit Suomessa* Tuula Sakaranaho & Heikki Pesonen (eds.) (Helsinki: Helsinki University Press, 1999), pp. 25-58.
- Mamdani, Mahmood, *Good Muslim, Bad Muslim* (New York: Pantheon Books, 2004)
- Martikainen, Tuomas, "Finnish Muslims' Journey from an Invisible Minority to Public Partnerships", *Temenos* 56:1 (2020), pp. 33-52.
- Martikainen, Tuomas, "Muslimit suomalaisessa yhteiskunnassa", in: *Islam Suomessa. Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*, Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho & Marko Juntunen (eds.) (Helsinki: SKS, 2008), pp. 62-84.
- McGinty, Anna Mansson, *Becoming Muslim: Western Women's Conversions to Islam* (New York & Hampshire: Palgrave Macmillan, 2006)
- Meer, Nasar & Modood, Tariq, "The Racialization of Muslims", in *Thinking Through Islamophobia: Global Perspectives*, Salman Sayyid & Abdolkariim Wakil (eds.) (London: Hurst & Company, 2010), pp. 69-84.
- Meer, Nasar, *Citizenship, Identity and the Politics of Multiculturalism: The Rise of Muslim Consciousness* (New York & Hampshire: Palgrave Macmillan, 2015)
- Mir, Shabana, "French Muslim Women's Clothes: The Secular State's Religious War Against Racialised Women", in *The Routledge Handbook of Islam and Gender* (London & New York: Routledge, 2020), pp. 435-446.
- Moosavi, Leon, "The Racialization of Muslim Converts in Britain and Their Experience of Islamophobia", *Critical Sociology*, 41:1 (2015), pp. 41-56.
- Nielson, Samuel P., "Beaches and Muslim Belonging in France: Liberty, Equality, but not the Burqini!", *Cultural Geographies* (2020), pp. 1-16.

- Özyürek, Esra, *Being German, Becoming Muslim: Race, Religion and Conversion in the New Europe* (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2016)
- Park, Wongi, “The Blessing of Whiteness in the Curse of Ham: Reading Gen 9:18–29 in the Antebellum South”, *Religions*, 12: 928 (2021). DOI: 10.3390/rel12110928.
- Pauha, Teemu & Jasinskaja-Lahti, Inga, “‘Don’t Ever Convert to a Finn’: Young Muslims Writing about Finnishness”, *Diaconia* 4:2 (2013), pp. 172-193.
- PEW 2017, “Europe’s Growing Muslim Population”, <https://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population> (accessed 15 December 2021)
- PEW 2018, “Being Christian in Western Europe”, <https://www.pewforum.org/2018/05/29/being-christian-in-western-europe> (accessed 15 December 2021)
- Puuronen, Vesa, *Rasistinen Suomi* (Helsinki: Gaudeamus, 2011)
- Pyykkönen, Miikka, “Ethically Ethnic: The Ethno-Culturalization of the Moral Conduct of the Sámi and the Roma in the Governance in Finland between the 1850s and 1930s”, *Journal of Political Power*, 8:1 (2015), pp. 39-59.
- Ramadan, Tariq, *To be a European Muslim* (Leicester: Kube Publishing Ltd, 2013)
- Rantala, Miia, “Maiden of Finland in Finnish Cosmetic TV Adverts”, In Lucy Michael & Samantha Schulz (eds.), *Unsettling Whiteness*, Oxford: Interdisciplinary Press (2014), pp. 71-80.
- Rastas, Anna, “Racializing Categorization among Young People in Finland”, *Young* 13:2 (2005), pp. 147-166.
- Razack, Sherene, “Whiteness, Christianity, and Anti-Muslim Racism”, In *Routledge Handbook of Critical Studies in Whiteness* (London & New York: Routledge, 2021), pp. 43-53.
- Ruuska, Petri, *Kuviteltu Suomi: Globalisaation, nationalismin ja suomalaisuuden punos julkisissa sanoissa 1980-90-luvuilla*, Acta Electronica Universitatis Tamperensis; 156 (2002)
- Säävälä, Minna, “Islam Kosovosta Suomeen muuttaneiden naisten elämässä”, in *Islam Suomessa. Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*, Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho & Marko Juntunen (eds.) (Helsinki: SKS, 2008), pp. 111-131.
- Sakaranaho, Tuula, *Religious Freedom, Multiculturalism, Islam: Cross-Reading Finland and Ireland* (Leiden: Brill, 2006)

- Seikkula, Minna & Keskinen, Suvi “Johdanto: Muuntautuva rasismi ja moninainen antirasismi”, In *Rasismi, valta ja vastarinta. Rodullistaminen, valkoisuus ja koloniaalisuus Suomessa*, Suvi Keskinen, Minna Seikkula, & Faith Mkvesha (eds.) (Helsinki: Gaudeamus, 2021), pp. 9-21.
- Shaban, Muhammad, “Conversion to early Islam” in *Conversion to Islam*, Levtzion Nehemia (ed.) (New York: Holms & Meiers, 1979), pp. 24-29.
- Stoop, David Christopher, “Agenda-Setting von rechts? Der Kölner Moscheebau im Fokus der Zeitungsberichterstattung und rechter Propaganda”, *Jahrbuch für Islamophobieforschung 2014*, Vienna: new academic press (2014), pp. 107-124.
- Suistola, Jouni “Peripheral attitudes—The Picture of Islam in Finland in the Nineteenth Century”, *History of European Ideas*, 20:4-6 (1995), pp. 731-736.
- Topelius, Zacharias, *Maamme kirja. Digitaalinen editio*, accessible at <https://maammekirja.fi/index.php?p=texts&bookId=28>.
- Zempi, Irene & Chakraborti, Neil, *Islamophobia, Victimisation and the Veil* (New York & Hampshire: Palgrave Macmillan, 2014)

Bijelost i antimuslimanski rasizam u Finskoj: rasizacija finskih muslimana obraćenika

Sažetak

Ovaj rad zastupa tvrdnju da antimuslimanska iskustva finskih preobraćenika treba analizirati kao *rasna* te da ona nisu nastala iz povijesnog vakuuma nego zapravo su neodvojivi dio razvojnog puta rasizma u Finskoj. Rad svoju tvrdnju pokazuje kroz rasizaciju nacionalnih manjina u zemlji, naroda Samija i Roma. Oslanjajući se na to, članak objašnjava kako se iskustvo finskog preobraćenja može shvatiti kao kontinuitet rasizacije manjina u Finskoj, unutar opsežnije konstrukcije bjeline i normativnog finskog. Na osnovu toga rad objašnjava kako se iskustvo finskih preobraćenika može shvatiti kao kontinuum rasizacije manjina u Finskoj unutar jedne šire konstrukcije bijelosti i normativnog finskog.

Ključne riječi: antimuslimanski rasizam, Finska, muslimani obraćenici, rasizacija, bijelost

Dorëshkrimet e hadithit, në bibliotekat publike të Shqipërisë

Sulejman Osmani

Abstrakti

Hulumtimi për librat e Hadithit në mektebet shqiptare, nuk ka për synim vetëm zbulimin e kontributit të shqiptarëve në këtë fushë, por edhe zbulimin e një thesari të çmuar të trashëgimisë Islame në përgjithësi, pasi ummeti Islam është një trup në kulturën, identitetin dhe përkatësinë e tij. Ky fakt duhet të na bëjë edhe më të përgjegjshëm për obligimet që kemi ndaj trashëgimisë sonë Islame. Në këtë mënyrë zbulojmë identitetin tonë, i cili për shkak të shumë faktorëve ka mbetur i papublikuar.

Fjalë kyçe: Hadith, dorëshkrimet, libri, Shqipëri, kultura, identitet

Përmbledhje

Prania e dorëshkrimeve me alfabet arab në Shqipëri¹ nuk është diçka që duhet të na shkaktojë ndonjë habi, kjo për faktin se kemi të bëjmë me territore ku muslimanët jetojnë prej shekujsh tashmë. Trojet shqiptare kanë qenë nën administrimin e Perandorisë Osmane dhe, sipas dokumenteve historike, gjuha arabe ka qenë gjuha zyrtare e shkrimit, sikur se ka qenë e detyrueshme në kurikulat mësimore, pastaj shumë nga mësuesit e këtyre shkollave, ishin edhe hoxhallarë.

1 Në këtë punim kemi për qëllim hulumtimin e dorëshkrimeve me alfabet arab që kanë të bëjnë me lëmin e Hadithit dhe Shkencave të tij që gjendet në Bibliotekën Kombëtare Shqiptare në Tiranë dhe Arkivit Qendror të Shtetit në Tiranë.

Nuk ka dyshim se me ardhjen e Perandorisë Osmane, erdhi libri, kultura, dhe feja Islame. Në ato periudha të mëhershme libri shkruhej, kopjohej dhe shpërndajej. Duke qenë se gjuha arab është gjuha e Kur'anit, në kohë të mëhershme, asaj i është kushtuar rëndësi e veçantë, dhe për të thënë të vërtetën, personalisht këtë fakt, kam arritur ta kuptoj edhe më mirë kur bëra këtë hulumtim.

Koha po dëshmon se të parët tanë ishin pronarë të mektebeve të shumta. Kështu i shërbyen diturisë duke u vënë në shërbim të shkencës dhe duke shpërndarë librin. Me rënien e Perandorisë Osmane, gjendja do të përshkallëzohet për keq dhe vendi do të pushtohet me ide kundër fesë dhe besimit. Dritaret, nëpër të cilat myslimanët shikonin dijen dhe shkencën, do të mbyllen ndërsa feja do të dobësohej shumë. Kjo do të arrinte pikën më të lartë, kur pushteti do të kalonte në duart e komunistëve, që, për çudinë e botës mbarë, Shqipërinë do ta shndërronë në shtetin e parë ateist në botë. Kjo do të shkaktojë ndalimin zyrtar të fesë, gjë që do të ndikojë edhe në kulturën e shkrimit. Feja shihej si pengesë, e cila duhej zhdukur sa më parë të ishte e mundur. Në Shqipëri ka një numër të konsiderueshme të dorëshkrimeve me alfabet arab të cilat janë ruajtur në institucionet shtetërore dhe sot është e mundur të kemi qasje në to. Ato përfaqësojnë gati të gjitha shkencat Islame, madje edhe një numër i tyre bie në lëmin e ngushtë të Hadithit dhe shkencave të tij, të cilat i kemi paraqitur në këtë hulumtim.

Libri Islam dhe sfidat e kohës

Hulumtimi për dorëshkrimet me alfabet arab, në mektebet në Shqipëri ndoshta dallon nga hulumtimi në mektebet diku tjetër, kjo për shkak të disa specifikave nëpër të cilat ka kaluar ky vend dhe periudhës së gjatë të sundimit të komunizmit, i cili në Shqipëri ishte shumë i egër, pa dyshim që hulumtuesi qartazi i vë re gjatë punës së tij. Më konkretisht, periudhat nëpër të cilat ka kaluar ky popull, e që kanë qenë të shoqëruara me zhvillime nga më të ndryshmet, kanë pasur për pasojë ndryshime të mëdha që kanë prekur fusha të ndryshme. Sigurisht që në këtë aspekt më së shumti është goditur fusha fetare, Islame. Komunizmi, që pothuajse gjatë tërë shekullit XX sundoi në këto troje, ka dëmtuar aspektin fetar islam më shumë se çdo gjë tjetër, si në anën ideore po ashtu edhe në atë praktike.

Në parim, ne punonjësit e fushës së islamistikës duhet të jemi përgjegjës për të hulumtuar trashëgiminë tonë Islame. Ky motiv më shtyri të interesohem, e më pas të hulumtoj dorëshkrimet në fushën e Hadithit dhe Sunetit si një kategori specifike, sepse kanë të bëjnë ngushtë me Muhamedin a.s., thëniet e tij, jetën dhe veprën e tij. Pushteti ateist e kishte klasifikuar Shqipërinë në listën e shteteve të harruara, duke dashur që ta zhveshin përgjithmonë nga identiteti Islam. Kësisoj,

në këtë klimë dhe atmosferë, ka qenë e vështirë të ofrohet diçka konkrete në shërbim të njohjes të trashëgimisë së shkruar Islame. Nga një aspekt tjetër, historia Islame, që shtrihet përgjatë shekujve, imponon veten si faktor, pavarësisht rrethanave, sepse Allahu është Ai që ka marrë përsipër ruajtjen e fesë së Tij, si gjithkund tjetër, po ashtu edhe në këto troje.

Allahu thotë: *Ne me madhërinë Tonë e shpallëm Kur'anin dhe Ne gjithsesi jemi mbrojtës të tij.* (El-Hixhr, 9)

Qëllimi i hulumtimit në këto mektebe

Nuk ka dyshim se një kontribut shumë i çmuar dhe me vlera të veçanta është hulumtimi i dorëshkrimeve Islame, e në këtë rast atyre të Hadithit të cilat lidhen me lëmin e ngushtë të Muhamedit a.s. dhe shikuar nga ky aspekt, Hadithi përfaqëson burimin e dytë të Islamit, andaj kontributet e tilla klasifikohen si njohuri suplementare dhe plotësojnë literaturën burimore të bazuar në trashëgiminë dhe kulturën tonë Islame. Mendoj se hulumtimi i dorëshkrimeve me alfabet arab te ne, ende paraqet një risi, sepse shikuar nga shumë aspekte është fushë e panjohur dhe deri tani janë bërë shumë pak gjurmime në këtë aspekt.

Të gjithë ata që përcaktohen për hulumtimin e kësaj fushe ballafaqohen me probleme të shumta si ato të natyrës profesionale e po ashtu edhe ato burokratike. E para ka të bëjë me natyrën e dorëshkrimeve sepse siç është gjendja e tyre dhe kushtet në të cilat janë ruajtur, vështirësitë që hasen me rastin e leximit të tekstit të shkruar e kështu me radhë. E dyta ka të bëjë me rregullat e vendosura nga përgjegjësit e mektebeve, të cilat krijojnë pengesa të shumta në rrugën e arritjes deri te dorëshkrimi i dëshiruar.

A ka dorëshkrime Islame në Shqipëri?

Ndoshta i pari që në botën Islame hoqi vellon e cila kishte mbuluar dorëshkrimet me alfabet arab, e që gjenden në Shqipëri, është studiuesi i mirënjohur Mahmud Abdul Kadir Arnauti, i cili në vitin 1993 vizitoi Shqipërinë, dhe duke qenë se ishte i njohur për pasionin e tij të madh për librin, praninë e tij në Tiranë e shfrytëzoi për të vizituar edhe Bibliotekën Kombëtare, ku hulumtoi për libra të trashëgimisë Islame, të shkruara dhe të publikuara apo edhe të atyre që gjendeshin në dorëshkrime. Nuk i ra të hulumtonte dhe aq gjatë, derisa u befasua me tituj që as nuk kishte ëndërruar t'i gjente. Si produkt, përpiloi një listë me titujt e dorëshkrimeve me alfabet arab, të klasifikuar sipas tematikave, sigurisht duke mos harruar këtu edhe

ato të Hadithit. Ai nuk është marrë shumë me radhitjen e tyre apo nëndarjen brenda fushave përkatëse. Ai këtë doracak, në gjuhën arabe, e emërtoi: *Mahtutatun aslijeh fi Albanija* “Dorëshkrime origjinale në Shqipëri” ndërsa për hulumtimin e tij në Bibliotekën Kombëtare në Tiranë dhe qëllimin shprehet: “*Zakonisht në dorë më binin libra arabë dhe osmanë të botuara në Stamboll, Kajro, Bejrut, ndërsa më pak libra në persisht. Nga tërësia e dorëshkrimeve arabe që më kanë rënë në dorë, nga ajo që përmban kjo bibliotekë në Tiranë, kam nxjerrë këtë listë që përmban ky libërth, që t’i njoftoj hulumtuesit dhe të interesuarit për dorëshkrimet arabe në Siri, vendet arabe dhe vendet tjera të ndryshme, për dorëshkrimet e thesarit islam që përmban Shqipëria, e që janë të rëndësishme dhe me vlerë për çdo musliman dhe për të gjithë ata që, për një ose shkak tjetër, kanë lidhje me qytetërimin arabo-islam.*”²

Titujt e librave i ka radhitur sipas renditjes së alfabetit arab, ndërsa është munduar që të japi shpjegime sa më të detajuara për dorëshkrimin. Nuk ka pretenduar asnjëherë se ka përfshirë të gjitha dorëshkrimet që gjenden në këtë mektebe, por është munduar që të bëjë më të mirën, duke dashur që lexuesit arab t’ia ofrojë në një mënyrë sa më të mirë dhe saktë të mundshme...

Më pas, ky doracak, është publikuar si një udhëzues, bibliografi ose indeks, i cili është prezantuar në panairë të shumta, e që tek vizitorët ka shfaqur interesim të madh. Në këtë kontekst, Ali Ekber Dija thotë: “*Bibliografia e dorëshkrimeve arabe në Bibliotekën Kombëtare në Tiranë më la shumë përshtypje, sepse, një studiuesi arab nuk mund t’i ketë shkuar ndërmend se në një shtet evropian në bregdet të Adriatikut mund të ketë dorëshkrime arabe apo persiane. E lexova përmbajtjen dalëngadalë. U binda se në atë bibliotekë gjendet një thesar i çmuar, të cilën e mohonin, apo e injoronin studiuesi e lindjes në kohën moderne.*”³

I ngazëllyer me përmbajtjen e bibliografisë, ai flet për motivimin gjithnjë e më shumë prej saj: “*...ndoshta do të zbuloj diç të re dhe për herë të parë për vendin tim.*” Ndërsa duke vlerësuar këtë punë thotë: “*Profesor Mahmud Arnauti ka përgatitur një bibliografi të vogël, e cila meriton çdo respekt dhe vlerësim, për shkak se na ka hapur sytë që ta shohim Shqipërinë e bukur nëpërmjet kësaj dritareje të vogël.*”⁴

Karakteristikë e kësaj bibliografi është se përmban libra të fushave të ndryshme Islame, një numër jo i vogël i të cilave kanë të bëjnë me Hadithin.⁵

2 Mahmud Abdul Kadir el-Arnaut, *Mahtuat aslijeh fi Albanija* (Liban: Dar el-fikr, 1993), fq. 9. (fletushkë e pa botuar, pa shënime të tjera) Autori është i biri i dijetarit të mirënjohur Abdulkadër Arnauti. Mahmudi ishte më i madhi nga djemtë e tij. I rritur në Damask ku bëri edhe karrierën shkencore. Me fillimin e luftës në Siri, më gjithë familjen e tij, erdhi të jetojë në Kosovë ku punoi si lektor në Fakultetin e Studimeve Islame. Vdiq në Prishtinë në ditë Ramazani me 05 qershor 2017. Pas vetes la një trashëgimi të shkruar me shumë tituj librash dhe hulumtime nga më të ndryshmet me theks të veçantë në fushën e hadithit dhe historisë Islame.

3 Ali Ekber Dija, “Shëtitje në hapësirat e Bibliotekës Kombëtare në Shqipëri”, revista Perla, nr. 4, Tiranë (1996), fq. 30.

4 Dija, “Shëtitje në hapësirat e Bibliotekës Kombëtare në Shqipëri”, Perla, fq. 31.

5 Më shumë detaje do të sjellim kur të flasim për dorëshkrimet e Hadithit në Bibliotekën Kombëtare në Tiranë.

Bibliografia është botuar në gjuhën arabe, me disa shënime të rëndësishme, ndërsa është përkthyer edhe në shqip.

A gjendet ndonjë indeks i dorëshkrimeve të Bibliotekës Kombëtare në Tiranë?

Puna e Profesor Mahmudit ka qenë një nismë e mbarë për ata që do ta pasojnë në punën e dorëshkrimeve. Pas vetëm pesë viteve, Instituti i Trashëgimisë Islame El-Furkan, do të filloj hulumtimin për trashëgiminë e të parëve, duke dërguar në Tiranë një ekip të përbërë nga hulumtues dhe studiues, puna e të cilëve ka qenë të merren me këto dorëshkrime. Ata bënë një punë të shkëlqyer, dhe, me gjithë vështirësitë në të cilat hasen, na ofruan një vëllim të rrallë sa i përket dorëshkrimeve në fjalë.⁶

Çfarë e motivoi Furkanin të merret me këtë projekt?

Ekipi i studiuesve të përmendur, qysh në fillim të librit, shpalosin qëllimin dhe arsyen përse u morën me këtë projekt. “*Shqipëria ka qenë prej atyre vendeve, që për shkak të rënies së regjimit komunist, ka kaluar nëpër etapa shumë të vështira. Myslimanët, ndonëse janë shumica e popullatës, i janë ekspozuar shfarosjes: xhamitë e tyre janë shkatërruar, ndërsa është bërë përpjekje për të shkëputur tërësisht gjeneratat e reja nga rrënjë e tyre Islame. Në këtë kontekst, nuk është larg mendsh që edhe trashëgimia e tyre t’i jetë ekspozuar anashkalimit dhe shkatërrimit. Nëse kësaj i shtojmë edhe faktin se kjo trashëgimi nuk është regjistruar fare, ashtu siç mund të mësohet qartë nga indeksi i publikuar nga Instituti El-Furkan për dorëshkrimet Islame në botë, atëherë mund ta paramendojmë rrezikun që ka kërcënuar kujtesën e këtyre popujve. Pikërisht për këtë gjë, Instituti ka filluar të mbledhë dorëshkrimet Islame në Tiranë, për çka, më 1995, ka dërguar një ekspert të tij në Tiranë për të vizituar Bibliotekën Kombëtare dhe Arkivin Shtetëror, si kryeqendra të dorëshkrimeve shqiptare. Instituti është përpjekur të koordinohet me përvojat kombëtare për të regjistruar këto dorëshkrime, por mungesa e ekspertëve ka pamundësuar realizimin e këtij qëllimi, për çka, Instituti është detyruar të hulumtojë për një zgjidhje alternative.*”⁷

6 Abdu-s-Settar El-Haluxhi dhe Habibullah Adhami, *Fehres el-mabrutat el-islamijeh bi-l-mektebeti-l-vatanijeti el-albanijeh fi Tirana* (Londër: Muessese el-Furkan li et-turath, 1997), Publikimi 28.

7 Adhami, *Fehres el-mabrutat el-islamijeh bi-l-mektebeti-l-vatanijeti el-albanijeh fi Tirana*, Elif (I) (fjala e Ahmed Zeki Jemanit me rastin e botimit).

Metoda e tyre në punimin e librit

Të angazhuarit në këtë projekt, kanë bërë radhitjen e dorëshkrimeve sipas fushave shkencore që iu përkasin.⁸ Sa i përket Hadithit, në këtë indeks janë përshkruar 29 dorëshkrime, të cilat do të t'i përmendim më vonë.

Përshkrimin e dorëshkrimeve e kanë bërë sipas mënyrës së mëposhtme:

- Emrin e autorit ose shumëzuesit
- Llojin e shkrimit
- Numrin e faqeve dhe të rreshtave brenda një faqeje
- Zakonisht e përmendin fillimin dhe mbarimin e dorëshkrimit
- Gjendjen e dorëshkrimit
- Njohuri të rëndësishme (referenca për personalitet e cekura)
- Shënime të rëndësishme
- Në pjesën përballë titullit të librit shkruajnë edhe inicialet e veçanta të librit sipas bibliografisë origjinale në Bibliotekën e Tiranës.

Ndonëse Instituti El-Furkan kishte ambicie që ta mbaronte projektin në tërësi, rrethanat e caktuara në Shqipëri e bënë të pamundur këtë gjë.⁹

Bibliografia e dorëshkrimeve në Bibliotekën Kombëtare në Tiranë dhe në Arkivin Shtetëror në Shqipëri¹⁰

Ndoshta i pari që ka trajtuar çështjen e titujve të dorëshkrimeve në Shqipëri është Gazmend Shpuza, i cili shkroi një artikull me titull: “*Dorëshkrimet Islame në Bibliotekën Kombëtare dhe në Arkivin Qendror të Shtetit në Shqipëri*”,¹¹ të cilin e publikoi në forumin shkencor të mbajtur në Prishtinë më 1992 nën patronatin e Bashkësisë Islame të Kosovës.

Në vitin 1997, revista *Perla*, publikoi një shkrim, të po këtij autori, në të cilën janë përmendur titujt e 178 dorëshkrimeve, për të shtuar në numrin tjetër të revistës edhe 211 tituj që gjenden në këtë bibliotekë. Autori përmend njohuri në shqip për dorëshkrimet, të cilat, në të shumtën e rasteve, janë të përmbledhura brenda një rreshti.

8 Librat e hadithit janë nga faqen 21 ndërsa numri rendor i arteve është 2.

9 Në këtë ka aluduar në parathënien e librit.

10 Revista në numrin e saj të I-rë dhe të II (1997), ka publikuar titujt e këtyre dorëshkrimeve në dy artikuj me titull: *Mahtutat arabijeh fi-l-mektebeti-l-vataniijeh fi Tirana*.

11 Gazmend Shpuza, “Dorëshkrimet Islame në Bibliotekën Kombëtare dhe në Arkivin Qendror të Shtetit në Shqipëri”, Feja, kultura dhe tradita islame ndër shqiptarët” (Prishtinë, 1994), fq. 529. (Përmbledhje punimesh, konferencë ndërkombëtare organizuar nga Bashkësia Islame e Kosovës në Prishtinë.)

Përveç këtyre burimeve, nuk kam hasur në ndonjë burim tjetër që është marrë me këtë çështje. Kam shkuar në Shqipëri dhe e kam vizituar këtë Bibliotekë. Kam hulumtuar për dorëshkrimet. Biblioteka është në qendër të Tiranës, afër xhamisë kryesore. Ka libra të shumta dhe të fushave e shkencave të ndryshme. Radhitja është bërë rëndom sikurse edhe në bibliotekat e tjera.

Origjina e dorëshkrimeve me alfabet arab në Shqipëri

Gjatë hulumtimit nuk më ka rënë të gjej dikë të ketë shkruar diçka konkrete rreth kësaj çështje. Këtë pyetje ua kam parashtruar edhe hulumtuesve të ndryshëm në fushën e islamistikës. Kam konsultuar dhe shumë punonjës në fushën e Islamit që kanë jetuar deri në kohën tonë dhe të cilët kanë pasur lidhje aktive me jetën shkencore. Që të gjithë pothuajse janë dakord se me ardhjen e Islamit në këto troje është përhapur edhe libri Islam. Në këtë aludon dhe Profesor Mahmud Arnauti kur thotë: *“Rrëfimi për rrugëtimin e trashëgimisë arabe Islame në Shqipëri është i gjatë. Ka filluar me çlirimin osman të trojeve të Ballkanit në shek. IX h., ku qyteti shqiptar Shkodra, asokohe kryeqytet i Shqipërisë, ka qenë një qendër e rëndësishme shkencore, kulturore dhe letnare të merr përjetëzën, duke mos parë Shqipëria kurrë më parë një zhvillim të tillë. Duke qenë se gjuha arabe është gjuha me të cilën kuptohen parimet e fesë, atëherë depërtimi osman në Ballkan hap rrugën edhe për gjuhën arabe, e cila përjeton një përhapje të rrallë, veçmas në Shkodër. Kjo u mundësua falë thirrësve myslimanë të Perandorisë Osmane, pastaj shkollave të themeluara dhe ndërtuara nga osmanët. Natyrshëm, kjo ka ndikuar që trashëgimia Islame të bartet në Shqipëri, e cila tashmë ishte bërë një bazë e fortë e shkencave Islame. Stambolli, që ishte kryeqendër e Perandorisë, ishte vend prej nga më së shumti dërgoheshin dorëshkrime arabe, osmane dhe persiane. Pastaj, edhe vet kontributi i dijetarëve shqiptarë, të cilët shkruanin në gjuhën arabe, duke bërë kështu që kultura dhe trashëgimia Islame të lulëzojnë.”*¹²

Padyshim, sikur për gjithçka tjetër, edhe për këtë së pari i detyrohemi Allahut të Madhëruar, pastaj të gjithë atyre që na e sollën këtë fe të pastër. Kështu, u përhap feja e bashkë me të edhe dija dhe kultura.

Pra, siç mund të shihet, është gabim të thuhet se të gjitha dorëshkrimet janë të “importuara”, sepse dijetarët shqiptarë kanë lënë gjurmë të pashlyera dhe vepra origjinale, të cilat flasin për ata. Nga hulumtimi kemi kuptuar se ata ishin të zotët për sa i përket gjuhës arabe dhe se e kishin përvetësuar atë me mjeshtri të rrallë, duke e folur, lexuar dhe shkruar. Ndërsa sa i përket dorëshkruesve, kam gjetur se shumë prej tyre kanë qenë vendas.

12 el-Arnaut, *Mahruuat aslijeh fi Albanija*, fq. 8.

Periudha e fshehjes së librit islam

Kjo gjendje pati për pasojë fshehjen ose humbjen e librave, në mënyrë që dijetarët të mos i ekspozoheshin ndonjë akuze, apo të mos merreshin në pyetje. Disa i dorëzuan librat e tyre në biblioteka shtetërore, e gjithsesi edhe në Bibliotekën Kombëtare. Përgjegjësit thonë se kjo ka ndodhur në etapa të ndryshme. Mahmud Arnauti duke e deshifruar këtë periudhë thotë: “*Dorëshkrimet arabe, osmane dhe perse nga të gjitha anët e Shqipërisë janë transferuar në Bibliotekën Qendrore të Tiranës, duke filluar nga fillimi i vitit 1950, për të vazhduar me vite të tëra...*”¹³

Njerëzit i kanë dorëzuar në këto qendra për t’u shfajësuar, por në të njëjtën kohë kjo ka qenë një hap i duhur, pasi ato janë siguruar dhe ruajtur nga humbja, dëmtimi dhe shkatërrimi. Ka disa gjëra të dëmshme, por që në esencë kanë dobi.

Dorëshkrimet e Hadithit që gjenden në Bibliotekën Kombëtare në Tiranë

Dorëshkrimet që kanë të bëjnë me Hadithin në këtë Bibliotekë janë gjithsej 27 sosh. Në vazhdim, do t’i përmendi ashtu siç figurojnë në indeksin e dorëshkrimeve Islame në Bibliotekën Kombëtare në Tiranë.

NR.	EMRI I DORËSHKRIMIT
1.	<i>El-Ehadith el-kudsijeh</i> ¹⁴
Shifra:	An VIII/42 G
Autori:	Anonim
Shënime tjera:	Dorëshkrimi daton nga viti 1205 h. Faqet: 46. Lloji i shkrimit: kopje. Rreshtat në faqe: 11. Formati i kopertinës: 17x11cm. Formati i tekstit: 12x7 cm. Fillimi i dorëshkrimit: “ <i>Es-sahifetu el-ula: Jekul-Allabu tebareke ve teala azze ve xhel-le: axhibtu limen ejkane bil mevti kejfë jefrabu, ve axhibtu limen ejkane bil hasenati kejfë jexhmeul male...</i> ” Fundi i dorëshkrimit: “ <i>...ve eskentubu-n-nare ve: “inne hadba lefi-s-suhufi-l-ula, suhufi Ibrahim ve Musa</i> ” ¹⁵ Shënim: Autori ka përmbledhur hadithe kudsijje, të cilat i ka radhitur në 41 faqe.

13 el-Arnaut, *Mabrutat aslijeh fi Albanija*, fq. 8.

14 Nuk kam gjetur të dhëna për këtë libër.

15 El-A’la, 18-19.

2.	<i>El-ehadith el-meuduah</i> ¹⁶
Shifra:	An VIII/ 1 E
Autori:	Ebu el-Fedail el-Hasen ibn Muhammed es-Sagani el-Hanefijj
Shënime tjera:	Emri i kopjesit (shumëzuesit): Tahir ibn Kasim el-Ensari Viti i kopjimit: 771 h. Lloji i shkrimit: kopje. Faqet: 69. Numri i rreshtave në faqe: 17. Formati i kopertinës: 20x14 cm. Formati i tekstit: 14x7 cm. Fillimi i dorëshkrimit: “ <i>El-hamdulil-lahi Rabbil alemin ve-s-salatu ve-s-selamu el-ekmelani el-etemmani ala Sejjidina Muhammed ve Alihi ve Sabbibi el-berereti exhmein. Kale es-Sadru el-Imam el-Hibr Ebu-l-Fedail el-Hasen ibn Muhammed es-Sagani el-multexhi ila Haremi-l-Lahi, ed’halehu fi xbenabibi bi mezidi lutfihi ve ridvanihi, emma ba’du fekad kale Resulullahi –sal-laAllahu alejhi ve sel-lem-: “men kedbebe aleje muteammiden, fel-jetebeve mak’adehu mine-n-nar...”</i> ” ¹⁷ Fundi i dorëshkrimit: <i>...vehfedhna min ittibai-l-heva ve-d-dalaleti ve’hdina s-sir-ata-l-mustekim v-n-nehxe-l-kavim inneke Reufun Rahim.”</i> Në përgjithësi, dorëshkrimi ka gjendje të mirë, edhe pse disa fleta janë lagur dhe lexohen me vështirësi.
3.	<i>Erbeune hadithen</i> ¹⁸
Shifra:	An I/48 B
Autori:	Muhammed ibn Ebi Bekr
Shënime tjera:	Emri i kopjesit: Sadik ibn Sulejman ibn Halil ibn Xha’fer Lloji i shkrimit: kopje. Numri i faqeve: 79. Numri i rreshtave në faqe: 13. Formati i kopertinës: 18.5 x 13. Formati i tekstit: 14x8. Fillimi i dorëshkrimit: “ <i>El-hamdu lil-Labi Rabbi el-alemin ve-l-akibetu li-l-mutte-kine ve la udvane il-la ala-dh-dhalimine, ve-s-salatu ala hajri halkihi Muhammedin ve Alihi et-tajjibine et-tahirine exhmein. Emma ba’du, fe innel-abde el-mudhnibe Muhammed ibn Ebi Bekr rahmetullahi alejhis ba’de tuli haudibi...</i> Fundi i dorëshkrimit: <i>...in vedeabu, tufe, ve in emsekebu, fehtereka. sadekAllahu ve sadaka Resulullahi fima kale. Temme-l-kitab bi aunil-Labi Teala.”</i> Shënime: dorëshkrimi është në gjendje të mirë, është komplet megjithëse shkrimi është jo edhe aq i qartë.

16 Autori ka përmbledhur hadithet e shpifura ndaj Muhamedit a.s.. Libri është botuar nga *Dar El-Memnun li-t-turath* në Damask me korrekturën e bërë nga Nexhm AbduRrahman Halef.

17 Transmeton: Muhamed bin Ismail el-Buhari, *Sahih el-Buhari* (Bejrut: Dar ibën Kehtijr, 2002), vëll. 1 fq. 33 hadithi nr. 110. *Sahih Muslim* (Medine el-Munever: Daru Tajibe, 2006), vëll. 1 fq. 25 nr. 3. *Sunen Ibën Maxheb* (Damasku: Daru Ihjai kutub el-arabije, 2009), vëll. 5 fq. 8 nr. 2659.

18 Titulli nuk është në dorëshkrim, por kuptohet nga përmbajtja.

4.	<i>Esmau-rr-rruvat</i> ¹⁹
Shifra:	An I/8 F
Autori:	Anonim. ²⁰
Shënime tjera:	<p>Lloji i shkrimit: kopje e mirë.</p> <p>Numri i faqeve: 9.</p> <p>Numri i rreshtave në faqe: 38.</p> <p>Formati i kopertinës: 31x21 cm.</p> <p>Formati i shkrimit: 27x19 cm.</p> <p>Fillimi i dorëshkrimit: “<i>El-hamduli-l-Labiel-Ledhi arrefena hadithe-n-nebevijeti bi-abhari-s-sahabeti ve-t-tabiine, ve sherr-rrefena bi keshfi meaniba sherbu-sb-sharibine...ve xhealtuha ebvaben ala burufi-t-tehexb-xhi tejsiren li-t-talibine ve tarifen li-rr-rragibine, ve semmejtubu Esami-rr-rruvat. Bab El-Elif: Ubej ibn Ka'b...</i>”</p> <p>Fundi i dorëshkrimit: “<i>El-hamduli-l-Labi el-Ledhi jessere lena hatme-l-kita-bi bi-evsafi Hatimi-l-Enbija ve Sejjidi uli-l-elbab. Allahumme-hsburna meahu... bi-fadlike husne-l-bitab ve-rzukna shefaaten min tevessulina ilejhi bi-kelamih el-mustexhab. Temmet ve kemulet bi-avnih Teala ve busni teufikhi.</i>”</p> <p>Gjendja: dorëshkrimi është në gjendje të mirë, edhe pse është i lagur pro nuk është dëmtuar.</p>
5.	<i>El-xhamiu-s-sahib</i>
Shifra:	An VIII/7 B
Autori:	Ebu Abdullah Muhammed ibn Ismail el-Buhari
Shënime tjera:	<p>Lloji i shkrimit: dorëshkrim.</p> <p>Vëllimi: vëllimi i dytë.</p> <p>Numri i faqeve: 236.</p> <p>Numri i rreshtave në faqe: 25</p> <p>Formati i tekstit: 19x12 cm.</p> <p>Formati i kopertinës: 27x17 cm.</p> <p>Fillimi i dorëshkrimit: “<i>Kitabu salati-t-teravib, bab fadlu men kame ramadane, haddethena Jahja ibn Bekir, haddetheni El-Lejth an Ukajlin an ibn Shibabin kale abbereni Ebu Seleme enne Eba Hurejrete kale...</i>”</p> <p>Fundi i dorëshkrimit: “<i>Ve jetlubu fi-l-muxhel-ledi eth-talithi gufatu Uhud, ve kavlu-Llahi: “Ve idh gadevte min belike...” Temme bi-hamdi-l-Labi ve mennibi ve lutfihi, ve-l-hamduli-l-Labi vahdehu ve salavatuhu ala hajri halkibi Muhammed, Resulih ve abdih, ve sel-lem teslimen kethiren.</i>”</p> <p>Gjendja: e mirë.</p>

19 Ekzemplar komplet i radhitur sipas alfabetit. Mbi tituj është vënë një vijë me ngjyrë të kuqe.

20 Nuk është aluduar në dorëshkrim askund për emrin e autorit.

6.	<i>El-xhamiu-s-sagîr min hadithi-l-Beshiri-n-Nedhir</i>
Shifra:	An V/10 E
Autori:	Xhelaluddin AbduRahman ibn Ebi Bekr Es-Sujuti
Shënime tjera:	Lloji i shkrimit: dorëshkrim. Numri i faqeve: 123. Numri i rreshtave në faqe: 19. Formati i tekstit: 17x10 cm. Format i kopertinës: 22x16 cm. Fillimi i dorëshkrimit: <i>“El-hamdu li-l-Lab el-Ledhi beathe ala re’si kul-li mieti senetin men juxheddidu li-hadhi-l-ummeti emre diniba ve ekame fi kul-li asrin me jehutu hadhi-bi-l-mil-lete...ve semmejtuhu El-Xhamiu es-sagîr min hadithi-l-Beshiri-n-Nedhir.”</i> Fundi i dorëshkrimit: <i>“Jedu’llabe bi hajr il-la istexhabeAllahu lebu ve la jesteidhu min shej’in il-la eadhehullahu minhu, an Ebi Hurejrete.”</i>
7.	Ekzemplar tjetër i kësaj vepre
Shifra	An VIII/16 A
Shënime tjera	Lloji i shkrimit: dorëshkrim. Numri i faqeve: 201. Numri i rreshtave në faqe: 35. Formati i tekstit: 21x12. Formati i kopertinës: 29x20. Fillimi i dorëshkrimit: <i>“El-hamdu li-l-Labi l-Ledhi beathe ala re’si kul-li mieti senetin men juxheddidu li-hadhi-l-ummeti emre diniba, ve ekame fi kul-li asrin men jehutu hadhi-l-mil-leti bi teshjidi erkaniba ve tejjidi suneniba.”</i> Fundi i dorëshkrimit: <i>“La juvafikuba abdun muslimun jed’ullabe bi-hajrin il-la istexhabeAllahu lebu, ve la jesteidhu min shej’in, il-la eadhehullahu minh, an Ebi Hurjrete. Temme el-kitab bi hamdi-l-Lab.”</i>
8.	Xhevahir el-erbeah
Autori:	Anonim
Shifra:	An IX/15 F
Shënime tjera:	Lloji i shkrimit: dorëshkrim Numri i faqeve: nga 59-66. Numri i rreshtave në faqe: 14. Formati i tekstit: 14x10. Formati i kopertinës: 20x14. Fillimi i dorëshkrimit: <i>“Kale en-Nebijju: Erbeatu xhevahir fi beni Adem tuziluba erbeate eshjae: emma el-xhevahir, fe-l-aklu ve-d-dinu ve-l-hajau ve-l-amelu-s-salihu.”</i> Fundi i dorëshkrimit: <i>“Sal-la et-teravîh mea-l-xhemati fekad mate shehiden, ve men tereke salate-t-teravîh meal xhemati hurr-rrime alejbi-l-xheneh ve hal-le lebu en-nar ve xheale mekambu fi-n-nar, temme el-kitab.”</i> Gjendja e dorëshkrimit: Mirë.

9.	<i>Dekik el-abbar fi dhikri el-xhenneti ve-n-nar</i> ²¹
Autori:	AbduRrahim Ibn Ahmed
Shifa:	An VII/ 11 S
Shënime tjera:	Emri i shumëzuesit: Umer Fesh-shar Viti i dorëshkrimit: 1199 h. Lloji i shkrimit: dorëshkrim. Numri i faqeve: 113. Numri i rreshtave në faqe: 13. Formati i tekstit: 10x8 cm. Formati i kopertinës: 14x10 cm. Fillimi i dorëshkrimit: “ <i>Ve kad xbae fi-l-baber n-ne Alalh teala haleka shexhereten ve leha erbeatu agsanin fe semmaha shexheretul Jekin.</i> ” Fundi i dorëshkrimit: “ <i>Ehlul-Xhenneti j'kul v jeshreb thumme jesiru taamuhum ve sherabubum riban ke ribi-l-miski ve-l-kafur.</i> ” Gjendja e dorëshkrimit: e mirë.
10.	<i>Risaletun fi-l-firkati en-naxhijeti</i> ²²
Autori:	Anonim
Shifra:	An VII/20 D
Shënime tjera:	Lloji i shkrimit: dorëshkrim. Numri i faqeve: 55. Numri i rreshtave në faqe: 17. Formati i tekstit: 15x8. Formati i kopertinës: 22x15. Fillimi i dorëshkrimit: “ <i>Ve kile: el-haklu ala ashreti exhza, tisatun minha esh-shejatin ve-l-xhinn ve vahidun minha l-ins, thumme xbeale el-ins mieten ve hamsen ve isbrune sinfen.</i> ” Fundi i dorëshkrimit: “ <i>Ja Hajju ja Kajjum, la ilahe il-la Ente, subhaneke fekina adhabe-n-nar ve adhabe-l-kabri ve su-l-memati, sadeka.</i> ” Gjendja e dorëshkrimit: E mirë.

21 Në *Keshfu-db-dhunun* thuhet se Kadi AbduRrahimi është përkthyes i këtij libri ndërsa në Edh-dheriatu ve mu'xhmu al-matbuaat el-arabijeh thuhet se është autor. Libri fillon me përmbajtjen e librit. Shih: Haxhi Halijfe, *Keshfu-db-dhunun an esami el-kutub ve el-funun* (Bejrut: Dar Ihja et-turath el-arabi, 2008), f. 757; *Fehres al-mahmutat el-islamijeh bi-l-mektebeti-l-vatanijeh el-albanijeh fi Tirana*, fq. 27.

22 Titulli nuk është vendosur në dorëshkrim por është nxjerrë nga përmbajtja e librit.

11.	<i>Sherhu risaleti Usuli-l-hadith</i> ²³
Shifra:	An V/49 E
Autori:	Davud ibn Muhammed El-Karisi el-Hanefi err-Rrumi
Shënime tjera:	<p>Viti i përpilimit: 1151 h. Viti i dorëshkrimit: 1151 h. Emri i shumëzuesit: Husejn Abdul Baki Mufti Zadeh Lloji i shkrimit: dorëshkrim. Numri i faqeve: 32. Numri i rreshtave në faqe: 15. Formati i tekstit: 12x7 cm. Formati i kopertinës: 17x12 cm. Fillimi i dorëshkrimit: <i>“Elhamdu li-l-Lahi el-Ledbi eazze el-ulemae el-amiline ve-l-muhaddithine al-adiline ve refea el-hafidhine el-muttasiline ve-l-munkatiine, ve-s-salatu ve-s-selamu ala Sejjidi el-Enbija ve-l-Murseline ve ala alibi ve sa’bbibi exhmeine, ve ba’du: Fe jekulu al-abdu el-fekiru ila Alalhi el-Ganijji, Davud Ibn Muhammed el-Karisijj el-Hanefijj.”</i> Fundit i dorëshkrimit: <i>“Hadhi el-esami ve-l-musemmejat fessalnaba ilazeten li-hajretihim ve sadakaten xharijeten lebum ve ligajrihim. Elhamdu li-l-Lah el-Ledbi hedana li-hadha ve ma kunna li-nehtedije lev la en hedana Allah, fe-l-hamdu li-l-Lah ala el-hitam ve-s-salatu ve-s-selamu ala Resulina Muhammed alejbi-s-salatu ve-s-selam ve ala alibi el-idham ve as’habibi-l-kiram, ve kad feragtu min te’lifibi senete ihda ve hamsine ve miete ve elfi ashri rebii el-abar fi Misr. Allahumme-h-timna bi-l-imani bi hurmeti Sejjidi-l-enami. Temmet.”</i> Gjendja e dorëshkrimit: e mirë.</p>

23 Autori në këtë libër ka shpjeguar librin *Risaletun fi Usuli-l-Hadith* i autorit Muhammed Efendi el-Berkevi. Në te autori ka përmbledhur çështje bazë që kanë të bëjnë me Terminologjinë e Hadithit, të cilat i ka komentuar në version të shkurtuar. Gjatë hulumtimit në dorëshkrime kam gjetur disa ekzemplarë të këtij libri dhe nga intervistat me hoxhallarët nga gjeneratat e moshuara kam mësuar se libri ka qenë shumë i njohur dhe shumë i përdorshëm nga dijetarët, nxënësit dhe studiuesit e kohës. Është marr për bazë në planprogramet mësimore në të cilat është mësuar Terminologjia e Hadithit.

12.	<i>Sherhu Sahibi-l-Buhari</i> ²⁴
Autori:	Shihabuddin Ahmed ibn Muhammed ibn Ebi Bekr el-Kastalani el-Misriij esh-Shafijij
Shifra:	An I/6 A
Shënime tjera:	Viti i shkrimit: 910 h. Viti i dorëshkrimit: 1217 h. Lloji i shkrimit: dorëshkrim. Vëllimi: 3. Numri i faqeve: 545. Numri i rreshtave në faqe: 35. Formati i tekstit: 22x13 cm. Formati i kopertinës: 30x22 cm. Fillimi i dorëshkrimit: <i>“Kitab: el-Enbija salavatullabi alejhim exhmein. Bab: Dhikru halki Adem salavatullabi alejhi ve selamuhu v dhikru halki dburr-rrijetibi. Ve fi nus’hatin sabihatin kem afi-l-Juninijeh kitabu el-Enbij ve adeduhum.”</i> Fundi i dorëshkrimit: <i>“Ve jessere kemal hadhe-l-meuduë ve nefea bibi ve xbealehu halisan li-vexhibi-l-Kerim. Estevdiuhu Teala fi dhalike fe innehu el-Hafidhu el-Xhevadu l-Kerim err-rreuf err-rrahim, ve sal-laAllahu ala Sejjidina Muhammed en-Nebijj el-Ummijj ve alibi ve sabibi ve sel-lem.”</i> Gjendja e dorëshkrimit: e mirë, disa fjalë janë të shkruara me ngjyrë të kuqe.
13.	<i>Sherhu mesabihis-Sunneh</i> ²⁵
Autori:	Abd-l-Latif ibn Abdu-l-Aziz ibn Fersheteh Kermani
Shifra:	An VII/34 D
Shënime tjera:	Lloji i shkrimit: dorëshkrim. Numri i faqeve: 235. Numri i rreshtave në faqe: 27. Formati i tekstit: 16x9 cm. Formati i kopertinës: 22x15 cm. Fillimi i dorëshkrimit: <i>“El-hamdu li-l-Lah el-Ledhi bessarena bi-s-Sirati el-mustekim ve arr-rrefena bi men-hexbi ed-dini el-kavim ala lisanibi.”</i> Fundi i dorëshkrimit: <i>Kane el-vahju jueth-thiru fihim ve jenkeshifu lehum inkishafen.</i> Gjendja e dorëshkrimit: e mirë.

24 Është një komentari i zgjeruar i *Sahibut të Buhariut*, i titulluar *Irshadu es Sari li Sherh Sahibi-l-Buhari*, i autorit Ahmed bin Muhamed bin ebi Bekr el-Kastalani. Një nga komentet më të njohura dhe shumë të pëlqyera. Sipas vlerësimeve të kritikëve vjen në rangun e tretë pas *Fethul Bari* të Ibën Haxherit dhe *Umdetul Karij* të Bedrudin el-Ajni.

25 Është një koment i lehtë, sikur komentimi që babai i tij i ka bërë librit *El-Mesharik*.

14.	<i>Keshfu-l-mesharik sherbu meshariki-l-envari-n-nebevijeh</i> ²⁶
Autor:	Hidr Umer el-Atufi
Shifra:	An VIII/22 B
Shënime tjera:	Lloji i shkrimit: dorëshkrim. Numri i faqeve: 337. Numri i rreshtave në faqe: 21. Formati i tekstit: 17x9 cm. Formati i kopertinës: 24.5x17. Fillimi i dorëshkrimit: <i>“El-Hamdu li-l-Lah el-Ledhi refea rajat el-Islami bi a’deli es-Selatin ve hafeda imarati-l-kufri bi efdali el-havakine..En usemmijehu keshfu-l-mesharik.”</i> Fundi i dorëshkrimit: <i>“Ej: el-lukmeh el-leti jukalu leha es-sehur ve huve ma jes’har, ve: es-sehar bi fet’hi es-sin.”</i> Gjendja e dorëshkrimit: Mungojnë fletë në fund dhe ka nevojë për riparim. Faqet nga 280-301 janë pështjellas.
15.	<i>Mebarik el-ez’har fi sherhi meshariki-l-envar</i> ²⁷
Autori:	Abd-l-Latif ibn Abdu-l-Aziz ibn Fersheteh Kermani
Shifra:	An V/15 C
Shënime tjera:	Lloji i shkrimit: dorëshkrim. Numri i faqeve: 260. Numri i rreshtave në faqe: 23. Formati i tekstit: 19x10 cm. Formati i kopertinës: 26x17 cm. Fillimi i dorëshkrimit: <i>“El-hamdu li-l-Lahi ala bedijjeti-l-bidajeh ve atijjeti ed-dirajeh ve-l-i’lami hususan min bejani hadithi hajri-l-enami Muhammed el-muhtassu bi mekamin a’la-l-mekami alejhi ehasinu et-tehijjati ve ekamilu es-selami.”</i> Fundi i dorëshkrimit: <i>“Lem jatlub gajrAllahi rabben ve lem jes’a fi gajri tariki-l-Islami ve lem jesluk siva sheriati Muhammedin alejhi-s-selamu.”</i> Gjendja e dorëshkrimit: Mungojnë pjesë në fund të tij.

26 Është komentari i librit *Mesharik el-envar en-Nebevijeh* të autorit Es Sagani. Ka tre vëllime. Shih: *Keshfu-db-dhunun*, fq. 1689.

27 Është komentari i librit *Meshariku el-envar min sihahi el-abbar* të Es Saganit. Komentuesi i ka vënë vetes për detyrë të shpjegojë për secilin hadith burimin se a është veçuar me të njëri nga Buhariu dhe Muslimi, apo e kanë transmetuar që të dy. Ai ka shpjeguar edhe rastet kur autori ka thënë për një hadith se e transmetojnë Buhariu dhe Muslimi ndërsa është vetëm njëri prej tyre që e transmeton apo edhe kur asnjëri prej tyre nuk e transmetojnë. Për më shumë shih: *Keshfu-db-dhunun*, fq. 1689.

16.	Ekzemplar tjetër i librit <i>Mebarik el-ez'har fi sherhi meshariki-l-envar</i> ²⁸
Shifra:	An VIII/2 F
Shënime tjera:	Dorëshkruesi: Sulejman Ibn Halil Data e shkrimit: 1093. Lloji i shkrimit: dorëshkrim. Numri i faqeve: 274. Numri i rreshtave në faqe: 25. Formati i tekstit: 16x10 cm. Formati i kopertinës: 21.5x15.5 cm. Fillimi i dorëshkrimit: <i>"El-hamdu li-l-Lahi ala bedijjeti-l-bidajeh ve atijjeti ed-dirajeh ve-l-i'lami hususan min bejani hadithi hajri-l-enami Muhammed el-muhtassu bi mekamin a'la-l-mekami alejhi ehasinu et-tehijjati ve ekamilu es-selami."</i> Fundi i dorëshkrimit: <i>"Kane karinen tekaddem el-kelamu alejhi ve ma huve esabhu err-rrivajat el-varideh fihi fi evveli-l-bab et-tasië. El-Hamdu li-l-Lahi ala et-temam ve li-rr-Rresuli efdalu-s-selam."</i> Gjendja e dorëshkrimit: E mirë.
17.	<i>Meshariku-l-envar-n-nebevijjeti min shabi-l-abhari-mustafavijjeti</i> ²⁹
Autori:	El-Hasen Ibn Muhammed Ibn El-Hasen es-Sagani
Shifra:	An I/8 B
Shënime tjera:	Lloji i shkrimit: dorëshkrim. Numri i faqeve: 106. Numri i rreshtave në faqe: 19. Formati i tekstit: 20x13 cm. Formati i kopertinës: 26x17 cm. Fillimi i dorëshkrimit: <i>"El-hamdu li-l-Lah muhji err-rreme ve muxhri el-kalem ve dhari el-umem ve bari en-nesem li-j'buduhu ve la ushriku bihi, farixh el-etrah."</i> Fundi i dorëshkrimit: <i>"Kane julebbi bi hadhi et-telbijeh fi haxh-xhi ve umretihi. An Enesin radijAllahu anhu: Lebbejke umreten ve haxh-xhen. Temme ve kemule."</i> Gjendja e dorëshkrimit: E mirë ndonëse ka nevojë për riparim.

28 Është ekzemplar i korigjuar me fusnota dhe shënime.

29 Sagani ka përmbledhur 2246 hadithe. Në fund të librit është shpjeguar se sa hadithe përmban secili kapitull. Ka një radhitje të bukur. Libri është shumë i pëlqyer dhe ka komente të shumta. Shih: *Kesh-fu-db-dhunun*, fq.1688.

18.	Ekzemplar tjetër
Shifra:	An I/4 C
Shënime tjera:	<p>Lloji i shkrimit: dorëshkrim. Numri i faqeve: 74. Numri i rreshtave në faqe: 21. Formati i tekstit: 15x6 cm. Formati i kopertinës: 22x14 cm. Fillimi i dorëshkrimit: <i>“El-hamdu li-l-Lah muhji err-rreme ve muxhri el-kalem ve dhari el-umem ve bari en-nesem li-ja’buduhu.”</i> Fundi i dorëshkrimit: <i>“Ebu Seid radijAllahu anhu. Emma enni lem establiškum tuhmeten lekum ve lak-innehu...”</i> Gjendja e dorëshkrimit: Mungojnë pjesë në fund të librit.</p>
19.	Ekzemplar tjetër
Shifra:	An V/8 E
Shënime tjera:	<p>Dorëshkruesi: Es’ad Ibn Ali Ibn Xhemshid Ibn Ebi Bekr Viti: 730. Lloji i shkrimit: dorëshkrim. Numri i faqeve: 116. Numri i rreshtave në faqe: 19. Formati i tekstit: 17x13 cm. Formati i kopertinës: 25x17 cm. Fillimi i dorëshkrimit: <i>“El-hamdu li-l-Lah muhji err-rreme ve muxhri el-kalem ve dhari el-umem ve bari en-nesem li-ja’buduhu ve la ushriku bihi, farixh el-etrah ve faliki el-isbah ve haliki el-ervah ve baithi el-sbbah fi hanadisi el-hashr.”</i> Fundi i dorëshkrimit: <i>“Lebbejke Allahumme lebbejk, lebbejke la sherike leke lebbejke, inne-l-hamde ve-n-nimete leke ve-l-mulk, la sherike leke. Kane julebbi bi hadhi et-telbijjeti fi haxh-xhibi ve umretih. An Enes: Lebbejke umreten ve haxh-xben. Kemule ve-l-hamdu li-l-Lah!”</i> Gjendja e dorëshkrimit: E mirë dhe e riparuar.</p>

20.	Ekzemplar tjetër
Shifra:	An V/31 E
Shënime tjera:	<p>Dorëshkruesi: Sulejman Ibn Salih</p> <p>Viti: 1190 h.</p> <p>Lloji i shkrimit: dorëshkrim.</p> <p>Numri i faqeve: 102.</p> <p>Numri i rreshtave në faqe:</p> <p>Formati i tekstit: 17x11 cm.</p> <p>Formati i kopertinës: 21x15 cm.</p> <p>Fillimi i dorëshkrimit:</p> <p><i>“El-hamdu li-l-Lah muhji err-rreme ve muxhri el-kalem ve dhari el-umem ve bari en-nesem li-ja’buduhu ve la ushriku bihi, farixh el-etrah ve faliki el-isbah.”</i></p> <p>Fundi i dorëshkrimit:</p> <p><i>“...inne-l-hamde ve-n-nimete leke ve-l-mulk, la sherike leke. Kane julebbi bi hadhi et-telbijjeti fi haxh-xhibi ve umretihi. Lebbejke umreten ve haxh-xhen.”</i></p> <p>Gjendja e dorëshkrimit: E mirë.</p>
21.	Ekzemplar tjetër
Shifra:	An VIII/1 D
Shënime tjera:	<p>Dorëshkruesi: Halil Ibn Hidr</p> <p>Viti: 835 h.</p> <p>Lloji i shkrimit: dorëshkrim.</p> <p>Numri i faqeve: 244.</p> <p>Numri i rreshtave në faqe: 13.</p> <p>Formati i tekstit: 15x9 cm.</p> <p>Formati i kopertinës: 22x16 cm.</p> <p>Fillimi i dorëshkrimit:</p> <p><i>“El-hamdu li-l-Lah muhji err-rreme ve muxhri el-kalem ve dhari el-umem ve bari en-nesem li-ja’buduhu ve la ushriku bihi, farixh el-etrah ve faliki el-isbah ve haliki el-ervah.”</i></p> <p>Fundi i dorëshkrimit:</p> <p><i>“...inne-l-hamde ve-n-nimete leke ve-l-mulk, la sherike leke. Kane julebbi bi hadhi et-telbijjeti fi haxh-xhibi ve umretihi. An Enes: Lebbejke umreten ve haxh-xhen. Kemule ve-l-hamdu li-l-Lah!”</i></p> <p>Gjendja e dorëshkrimit:</p>

22.	Ekzemplar tjetër ³⁰
Shifra:	An VIII/31 D
Shënime tjera:	<p>Shumëzuesi: Abdullah El-Vaidh</p> <p>Viti dhe vendi i dorëshkrimit: 1178, Aleksandri, Egjipt.</p> <p>Lloji i shkrimit: dorëshkrim.</p> <p>Numri i faqeve: 131.</p> <p>Numri i rreshtave në faqe: 19.</p> <p>Formati i tekstit: 15x8 cm.</p> <p>Formati i kopertinës: 22x15 cm.</p> <p>Fillimi i dorëshkrimit: <i>“El-hamdu li-l-Lah muhji err-rreme ve muxhri el-kalem ve dhari el-umem ve bari en-nesem li-ja’buduhu ve la ushriku bihi, farixh el-etrah ve faliki el-isbah.”</i></p> <p>Fundi i dorëshkrimit: <i>“...la sherike leke. Kane julebbi bi hadhi et-telbijjeti fi haxh-xhibi ve umretih. An Enes: Lebbejke umreten ve haxh-xhen.”</i></p> <p>Gjendja e dorëshkrimit: E mirë.</p>
23.	Ekzemplar tjetër
Shifra:	An IX/16 F
Shënime tjera:	<p>Shumëzuesi: Bektash Ibn Hasen Timur.</p> <p>Viti i dorëshkrimit: 1189 h.</p> <p>Lloji i shkrimit: dorëshkrim.</p> <p>Numri i faqeve: 176.</p> <p>Numri i rreshtave në faqe:</p> <p>Formati i tekstit: 14x7 cm.</p> <p>Formati i kopertinës: 19x14 cm.</p> <p>Fillimi i dorëshkrimit: <i>“El-hamdu li-l-Lah muhji err-rreme ve muxhri el-kalem ve dhari el-umem ve bari en-nesem li-ja’buduhu ve la ushriku bihi, farixh el-etrah ve faliki el-isbah ve haliki el-ervah.”</i></p> <p>Fundi i dorëshkrimit: <i>“Kane julebbi bi-badhi et-telbijjeti fi haxh-xhibi ve umretih. Lk Enesin: Lebbejke umreten ve haxh-xhen.”</i></p> <p>Gjendja e dorëshkrimit: E mirë, ndonëse vërehet një dëmtim i vogël.</p>

30 Në fund të ekzemplarit janë dy faqe të librit *Tuhfetu-l-ebrrar fi sherhi mesharikî-l-envar*.

24.	<i>Mishkatu-l-mesabih fi ilmi-l-hadith</i> ³¹
Autori:	Ebu Abdullah Muhammed Ibn Abdullah Et-Tibrizi
Shifra:	Dr I/15 B
Shënime tjera:	<p>Lloji i shkrimit: dorëshkrim. Viti i shkrimit të librit: 737 h. Emri i Shumëzuesit: Ali ibn Iljas. Viti i dorëshkrimit: 965 h. Numri i faqeve: 446. Numri i rreshtave në faqe: 19. Formati i tekstit: 18x11 cm. Formati i kopertinës: 29x20 cm. Fillimi i dorëshkrimit: <i>“El-hamdu li-l-Labi nahmduhu ve nesteinuhu ve nestagfiruhu ve neudhu bi-l-Labi min serefi enfusina ve sejjati amalina. Men jehdibi-l-Lahu fela mudil-le lebu ve men judlil fela hadije lebu.”</i> Fundit i dorëshkrimit: <i>“Kale entum tutimmune seb’ine ummeten, entum hajruha ve ekremuha ala Allah.³² Revahu et-Tirmidhijj³³ ve Ibn Maxheb,³⁴ ve kale et-Tirmidhijju hadha hadithun hasen.³⁵ Temme el-kitab bi avni-l-Labi el-Melik el-Vehhab.”</i> Gjendja e dorëshkrimit:</p>

31 Është komentari i librit *Mesabihu-s-Sunneh* i autorit Ebu Muhammed el-Husejn Ibn Mes’ud ef-Fera el-Begavij. Hatib Tibrizi e ka plotësuar këtë libër. Ka sjellë transmetuesin e hadithit, ka shtuar numrin e haditheve. Për më shumë shih: *Keshfu-dh-dhunun*, fq.1699.

32 Transmeton Imam Ahmedi, *el-Musned* (Kajro: Darus Selam, 2013), vëll. 4 fq. 447.

33 Et Tirmidhi, *Sunen et Tirmidhi* (Bejrut: Darul Garb el-islamij, 1996), kapitulli - *Tefsiru-l-Kur’an*, nr. 3001.

34 Ibën Maxheb, *Sunen iben Maxheb*, kapitulli, *Sifetu ummeti Mubammedin sal-laAllahu alejbi ve sel-lem*, nr. 4288.

35 Suneni i Tirmidhiut, vëll. 5 fq. 211.

25.	<i>Mesabihu-s-Sunneh</i> ³⁶
Autori:	Ebu Muhammed El-Husejn Ibn Mes'ud El-Fera el-Begavij
Shifra:	An III/16 B
Shënime tjera:	Lloji i shkrimit: dorëshkrim. Vitet: 857 h. Numri i faqeve: 233. Numri i rreshtave në faqe: 21. Formati i tekstit: 19x11 cm. Formati i kopertinës: 27x18 cm. Fillimi i dorëshkrimit: <i>“El-hamdu li-l-Lah ve selamun ala ibadibi-l-ledhine istafa, ves salatu et-tammetu ed-daimeh ala Resulihî el-muxteba Muhammedin sejjidi-l-vera ve ala alihî mux-humi-l-huda. Emma ba'du fe hadhibi elfadhun saderet an sadri-n-nubuvveti ve sunenun saret an ma'deni-rr-rrisaleh.”</i> Fundi i dorëshkrimit: <i>Methelu ummeti methelu-l-metar la judra evveluhu hajrun em abiruhu,³⁷ ve-l-hamdu li-l-Lahi Rabbi-l-alemin ve-s-salatu ala Resulihî Muhammedin ve alihî et-tajjibine.</i> Gjendja e dorëshkrimit: e mirë.
26.	Ekzemplar tjetër ³⁸
Shifra:	An VIII/ 10 B
Shënime tjera:	Lloji i shkrimit: dorëshkrim. Numri i faqeve: 746. Numri i rreshtave në faqe: 17. Formati i tekstit: 17x11 cm. Formati i kopertinës: 25x17 cm. Fillimi i dorëshkrimit: <i>“Allahumme vefkik ala tevfikike ve temnim bi hajr je Latifu bi-avnike. El-hamdu li-l-Lah ve selamun ala ibadibi el-ledhine istafa...emma ba'du fehadhibi elfadhun saderet an sadri en-nubuvveti ve sunenun saret an ma'deni err-rrisaleti.”</i> Fundi i dorëshkrimit: <i>“Min el-Hassin an Enesin kale: Kale Resulullahi: Methelu ummeti methelu-l-mtar la judra evveluhu hajrun em abiruhu.”</i> Gjendja e dorëshkrimit: Mirë.

36 Autori ka përmbledhur 4793 hadithe nga *Sabihu* i Buhariu dhe *Sabihu* i Muslimit, 2269 hadithe nga *Sunen* i Ebu Davudit dhe libra tjerë. Senedin e sjell në formë të shkurtuar ndërsa hadithet i ndan në sahiha dhe hasen, duke nënkuptuar me të parën hadithet që i transmetojnë Buhariu dhe Muslimi ndërsa me të dytën hadithet që i transmetojnë Ebu Davudi, Tirmidhiu dhe tjerët. Shih: *Keshfu-dh-dhunun*, fq. 1698.

37 Transmeton Imam Ahmedi në *Musned*, vell. 3 fq. 130. Et Tirmidhiu, *Es Sunen*, vell. 5 fq. 140

38 Ky ekzemplar ka disa komente dhe shënime me rëndësi.

27.	<i>Metaliu el-meserat bi-xbelai delaili-l-hajrat</i> ³⁹
Autor:	Muhammed Ibn Ahmed Ibn Ali Ibn Jusuf El-Fasi
Shifra:	An V/26 E
Shënime tjera:	Lloji i shkrimit: shkrim normal. Viti: 1123 h. Numri i faqeve: 11. Numri i rreshtave në faqe: 19. Formati i tekstit: 15x12 cm. Formati i kopertinës: 20x14 cm. Fillimi i dorëshkrimit: <i>“Asluhu bi-ism, budhifet el-hemzetu lafdhan li-l-vasli ve hataen li-l kethreti ve tuv-vile el-ba ivedan anha. Allah asluhu la-ha.”</i> Fundi i dorëshkrimit: <i>“Ve hadha abir el-kitab fi t-temlijeti ala ma inde xheddi el-Imam Ebi-l-Abbas Ahmed Ibn Jusuf el-Fasi, ve inde gajrihi fi gajriha zijadeh, ve-l-hamdu li-l-Lahi Rabbi el-alemin, ve zade fi bâdiha bâde hadha: ve hasbunaAllah ve nîme-l-vekil. Temme el-kitab bi-hamdi-l-Lahi teala ve avnihi ve busni tefvikibi ve sal-laAllahu ala sejjidina Muhammedin ve ala alihi ve sabbihî ve sel-leme teslimen kethiren.”</i> Gjendja e dorëshkrimit: e mirë.
28.	<i>El-Munavi el-kebir ala sherhi-l-xhami-s-sagir</i> ⁴⁰
Autori:	Abdu-rr-Reruf el-Munavi
Shifra:	An I/13 B
Shënime tjera:	Lloji i shkrimit: dorëshkrim. Vëllimi: 2. Numri i faqeve: 555. Numri i rreshtave në faqe: 25. Formati i tekstit: 17x10 cm. Formati i kopertinës: 25x15 cm. Fillimi i dorëshkrimit: <i>“Ila alemi-l-kudus ve hije musteidetun li kabuli fejdani nuri-l-Labi el-Hadi ve mubejjeetun li-t-tehal-li bi-biljeti ed-din, ve min en-nefsanijjeti el-majileti⁴¹ile-l-hulud.”</i> Fundi i dorëshkrimit: <i>“Ve-n-nadbru ile-l-ka’beti, ej mushahedetun-l-bejti ve lev min venai-s-sutur, ve-n-nadbru fi-l-mus’hafi ej el-kiraetufibi nahdren fe inneha efdal.”</i> Gjendja e dorëshkrimit: Mirë.

39 Është komentari i librit *Delailu el-hajrat ve shevariku el-envar fi dhikri es-salati ala-n-Nebijji el-muhtar* i autorit, Ebu Abdullah Muhammed Ibn Sulejman Ibn Ebi Bekr el-Xhezuli. Shih: *Keshfu-dh-dhunun*, fq. 759.

40 Ky ekzemplar ka të shkëputura disa fletë në fillim dhe mbarim. Në faqen e parë ka një vulë të Sherif Mustafa Vali, Aleksandri, me datë 1240 h.

41 Kështu figuron në dorëshkrim.

Kjo ishte lista e dorëshkrimeve të fushës së Hadithit, që është përmendur në Indeksin e Dorëshkrimeve Islame në Bibliotekën Kombëtare Shqiptare në Tiranë. Nuk pretendoj se janë përfshirë të gjitha. Ndërsa këto që i kemi radhitur janë rezultat i hulumtimit që kemi bërë në indeksin e dorëshkrimeve me alfabet arab. Sigurisht që ka më shumë, dhe ato presin angazhim dhe studim serioz për t'i zbuluar dhe publikuar, në mënyrë që përfitimi prej tyre t'i mundësohet lexuesve dhe studiuesve.

Dorëshkrimet e Hadithit, në Arkivin e Përgjithshëm të Shtetit në Shqipëri

Arkivi Qendror gjendet në Tiranë, si një qendër e të gjitha arkivave që gjenden anembanë vendit. Zotëron dokumente të rëndësishme historike, që përfshijnë jetën administrative, shoqërore, kulturore, fetare dhe shkencore të vendit. Ky institucion është i rëndësishëm për faktin se në të gjenden shpjegime zyrtare për shumë pyetje që ngritën për administrimin pesëshkullor të vendit tonë nga Perandoria Osmane.

Historia e këtyre dorëshkrimeve

Dr. Shaban Sinani, duke folur për këtë çështje, thotë: “Nëse i referohemi serisë-radhitjes historike, atëherë dorëshkrimet lindore datojnë që nga fillimi i shekullit të pesëmbëdhjetë (XV), që d.t.th. para periudhës së depërtimit osman në vendet tona. Dorëshkrimi më i vjetër në gjuhë lindore që gjendet në Arkiv, daton nga viti 1403. Mund të thuhet se pas depërtimit të osmanëve, gjërat kanë ndryshuar për mirë. Kjo ka marrë një formë më të mirë atëherë kur Islami është mishëruar në popull dhe gjuha e Kur’anit është bërë gjuhë së cilës populli i ka kushtuar rëndësi të veçantë. Shkrimtarët shkruanin me gërmat e saj dhe mburreshin me këtë.”⁴²

Për shkak të ndryshimeve shoqërore dhe politike, dorëshkrimet viteve të fundit nuk kanë marrë përkushtimin dhe përkujdesjen e merituar. Pas studimit dhe vlerësimit, përgjegjësit kanë arritur në përfundimin se këto dorëshkrime shquhen për karakteristika të rralla dhe veçori, për çka duhet kushtuar kujdes i veçantë. Tashmë dorëshkrimet janë nën numrin rendor 725, ndërsa çdo libër është trajtuar si njësi më vete duke i dhënë përkushtimin që meriton. Ka përgjegjës që këtë korpus librash duan ta quajnë “*Libra që kanë ngelur dorëshkrime.*”

42 Riza Ayhan, *Indeks i Dorëshkrimeve Osmane në Arkivat e Shqipërisë* (Universiteti Gazi: Ankara, 2001), botim special, f.4. (Parathënie e shkruar nga drejtori i Arkivit Shaban Sinani.)

Natyrisht, në një vende siç është Shqipëria, gjeografikisht larg botës Islame, është për t'u çuditur prezenca e këtyre librave të rrallë për nga përmbajtja, por edhe përpunimi artistik dhe teknika e shtypjes. Dr. Shaban Sinani për këtë thotë: “Kjo pyetje është logjike dhe me vend, jo vetëm si vend i largët, jo vetëm si vend i hapur ndaj Evropës së krishterë, ku ministrat kishin raporte të mira me Evropën, por edhe si vend ku Perandoria Osmane kishte nënshkruar marrëveshje me Austrinë, sipas së cilës parashihej përfshirja e kësaj të fundit në punët dhe organizatat fetare të të krishterëve në rajonet ku sundonte Perandoria Osmane. Kështu, nën presionin e kësaj klime, hulumtimi për këtë të vërtetë merr një trajtë shumë të rëndësishme dhe me peshë.”

Përgjigja ndaj kësaj pyetje është se distanca gjeografike nuk pamundëson edhe ndikimin kulturor dhe fetar. Siç duket, hapësira shqiptare, nga aspekti kulturor, nuk ka paraqitur ndonjë distancë gjeografike. Besimi afron distancat dhe shkurton largësitë. Pas depërtimit të Islamit, gjeneratat e reja janë interesuar që të ndërtojnë një sistem të ri vlerash dhe një kulturë e cila mbështet në parimet e fesë.⁴³ Dijetarët e fesë kanë shkruar, përkthyer dhe përpiluar libra të shumtë, të cilat kanë qenë të rëndësishme dhe që kanë ndikuar drejtpërsëdrejti në themelimin e institucioneve, administrative apo fetare, që kanë qenë vartëse të Perandorisë Osmane.

Numri i dorëshkrimeve në Arkivin Qendror të Shtetit, në Tiranë

Në Arkivin Qendror të Shtetit, në Tiranë, gjenden përafërsisht 500 dorëshkrime me alfabet arab, të cilat i përkasin fushave dhe lëmive të ndryshme. Ka dorëshkrime në letërsi, kulturë, fe, ndërsa, siç përforcaam edhe më lart, historia e pranisë së këtyre dorëshkrimeve në trojet tona daton nga viti 1403.⁴⁴

Dorëshkrimet kanë ngelur në gjendjen e tyre deri në vitin 2000, kur për herë të parë është filluar të merren me to. Universiteti Gazi, në Ankara, në bashkëpunim me Arkivin e Shtetit, kanë filluar dhe kanë hulumtuar për përmbajtjen e këtyre dorëshkrimeve. Pas një pune të mundimshme, kanë përmbledhur rezultatet në një libër që e kanë quajtur: “*Indeksi i Dorëshkrimeve Osmane në Arkivat e Shqipërisë*”⁴⁵ Puna e tyre konsiderohet një kontribut i rrallë, jo vetëm në nivel lokal, por edhe në nivel global.

Dr. Riza Ayhan thotë se dorëshkrimet klasifikohen sipas radhitjes në vijim:

- 1) 261 dorëshkrime janë në gjuhën turke
- 2) 200 dorëshkrime janë në gjuhën arabe

43 Me këtë synohet krijimtaria letrare e bejtexhinjve, të cilët produktin e tyre letrar e kanë shkruar me shkronja arabe ose osmane por me fjale shqipe.

44 Ramiz Zekajt, *Univers* (Tiranë: Mendimit dhe Civilizimit Islam në Shqipëri, 2004), nr. 5, fq. 252. Revista *Univers* është revistë shkencore dhe kulturore të cilën e nxjerr Instituti Shqiptar i Mendimit dhe Civilizimit Islam në Shqipëri.

45 Libri është botuar në Ankara më 2001. Është botuar në një vëllim dhe gjendet vetëm në institucione shkencore dhe arsimore.

- 3) 34 dorëshkrime janë në gjuhën persiane
- 4) Prej tyre, më e vjetra është përkthimi i Kur'anit Fisnik, historia e të cilit daton nga viti 1484 (888 h.)

Ajo që është e rëndësishme të përmendet këtu, është se për herë të parë në këtë indeks janë përfshirë 38 dorëshkrime të panjohura deri më tash e që nuk janë përfshirë në indeks shtetëror. Kjo reflekton rëndësinë e madhe të kësaj pune.

Njohja me indeksin e dorëshkrimeve osmane, në arkivin e Shqipërisë

Indeksi është një përmbledhje në një format të mesëm, i cili ka më shumë se njëqind faqe. Hapet me një fjalë nga Rektori i Universitetit Gaza, Riza Ayhan si dhe me një fjalë të Drejtorit të Përgjithshëm të Arkivit Shqiptar Dr. Shaban Sinanit, në të cilën jepen detaje rreth përmbajtjes së dokumenteve të cilat disponon Arkivi jonë.

Ndërsa sa i përket të dhënave më të detajuara, për dorëshkrimet, janë të pakta dhe në raste të caktuara edhe të mangëta, të cilat gjithsesi se nuk korrespondojnë me nivelin e Këshillit i cili i nxori në dritë.

Unë kam bërë një kërkim rreth dorëshkrimeve të Hadithit në librin e cekur më lart, dhe do t'i parashtroj ashtu siç janë cekur, do t'i paraqes si më poshtë, duke u mjaftuar vetëm me dorëshkrimet arabe.

1.	<i>El-ed'ijetu el-mexhmuah</i>
Nr.	60
Autori:	Anonim
Shënime tjera:	Numri i faqeve: 26. Formati: 8x11 cm. Përmbajtja: Përmban lutje të transmetuara dhe salavate ndaj Muhammedit [<i>sal-laAllahu alejhi ve sel-lem</i>].
2.	<i>Ebjat fi sireti-rr-Rresul</i> [<i>sal-laAllahu alejhi ve sel-lem</i>]
Nr.	225
Autori:	Anonim. Po kështu as viti i publikimit nuk dihet.
Shënime tjera:	Numri i faqeve: 448. Formati: 16x21 cm. Gjendja: Jo dhe aq mirë. Mungojnë pjesët e fundit të librit. Sipas përmbajtjes, shihet se është shumë i ngjashëm me librin Esh-Shemail. Libri ka nevojë për riparim.

3.	<i>Sherhu-l-ehadith</i>
Nr.	316.
Autori:	Anonim.
Shënime tjera:	Shumëzuesi: Shaban Ibrahim Ibn Abdul Kerim. Viti i dorëshkrimit: 1143 h./1730. Numri i faqeve: 82. Formati: 16x22. Kopertina: e mbështjellë me lëkurë.
4.	<i>Sherhu haditheti-l-mi'raxh</i>
Nr.	337.
Autori:	Anonim.
Shënime tjera:	Viti i shkrimit: 1248 h./1832. Numri i faqeve: 116. Formati: 15x20.
5.	<i>Kitab El-Akaid ve-l-hadith</i>
Nr.	425.
Autri:	Anonim.
Shënime tjera:	Viti i shkrimit: 1265/1848. Numri i faqeve: 221. Përmbajtja: autori ka përmbledhur disa mesele që kanë të bëjnë me besimin he këtë në komentimin që i ka bërë disa haditheve.
6.	<i>Iddetu-l-hisni-l-hasin</i>
Nr.	492.
Autori:	Muhammed Ibn Muhammed el-Xhezrijj
Shënime tjera:	Autori ka përmbledhur disa lutje të transmetuara fetarisht. Libri nuk posedon asnjë të dhënë tjetër.

Këto ishin dorëshkrimet e Hadithit me alfabet arab në Bibliotekës Kombëtare, në Tiranë dhe Arkivin Qendror të Shtetit, në Tiranë . Këto dorëshkrime nuk janë të vetmet sepse ka edhe të tjera e që besojmë se me kalimin e kohës me to do të merren studiuesit e fushave të ndryshme. Besojmë se ato që gjendet në institucione shtetërore janë në gjendje më të sigurt, pasi gëzojnë një kujdes të duhur. Së paku janë të ruajtura në kushte më të mira dhe janë të evidentuara. Në një gjendje më të mjerueshme janë ato që kanë mbetur në pronësi private pasi, në aspekte të ndryshme janë shumë më të rrezikuara. Ato meritojnë një përkujdës të duhur nga institucionet veçanërisht nga Bashkësitë Islame, të cilat janë përgjegjëse për Islamin dhe muslimanët në vendet e

tyre. Janë përgjegjëse për ruajtjen dhe zhvillimin e kulturës, civilizimit dhe trashëgimisë Islame, mision të cilin duhet ta bartin me përgjegjësi dhe kompetencë.

Nuk është e tepërt që në epokën e demokracisë së pretenduar edhe institucionet shtetërore të merren me këtë punë, pasi kemi të bëjmë me trashëgimi botërore.

Përfundim

Si produkt i këtij hulumtimi mund të konfirmojmë prezencën e dorëshkrimeve të Hadithit që gjenden në bibliotekat dhe arkivat shtetërore në Shqipëri. Ky thesar obligon prezencën e vet duke u bazuar në të kaluarën – para komunizmit. Islami në kulturën e shkruar, në trojet Shqipëria ka pasur një zhvillim bukur të hovshëm. Andaj rrjedhimisht edhe duhet të ketë më shumë gjurmë të shkruara, të cilat me gjithë shkatërrimin që kanë përjetuar, kanë vazhduar të mbesin gjallë e që një ditë të përjetojnë lindjen e tyre.

Në vitet gjashtëdhjetë të shekullit të kaluar, në Shqipëri shpërtheu lëvizja komuniste, e cila ishte ateiste në thelb dhe agresive në demonstrim. Mohonte fenë dhe besimin, madje edhe në mënyrë kushtetuese. Mbi këtë parim ateist, u ndërtuan edhe institucionet e shtetit. Për pasojë, shumë xhami u shkatërruan, shumë vakëfe – prona fetare u plaçkitën, duke përfshirë këtu dorëshkrimet fetare. Megjithëkëtë gjendje të mjerueshme, disa ia arritën të ruajnë disa dorëshkrime, madje duke i favorizuar edhe ndaj vetes së tyre. Disa ia dorëzuan organeve gjegjëse, duke bërë që kështu shteti të shpallte pronësinë ndaj tyre. Kështu, në Arkiv gjenden tash e më shumë se tridhjetë vite ndërsa shkaku i pakujdesise për to është dhe për shkak të mungesës së ekspertëve të gjuhëve lindore.

Numri i saktë i dorëshkrimeve që gjenden në këtë Arkiv është 495. Nuk kanë pasur ndonjë kriter në radhitjen e tyre. Aty ka dorëshkrime në tri gjuhë: gjuhën turke, angleze dhe shqipe. Të dhënat për dorëshkrimet në shqip dhe anglisht janë vënë përballë njëra-tjetrës dhe në po të njëjtën faqe. Ndërsa për sa i përket të dhënave në shqip, ato janë vendosur në faqen vijuese, duke ia mundësuar lexuesit që në një libër të vetëm të gjejë të dhënat në tri gjuhë dhe me një radhitje të njëjtë.

Është shumë emergjente që institucionet përkatëse të bëjnë kujdesin e duhur për mbledhjen e dorëshkrimeve të mbetura në pronësi private dhe të krijohen kushte për ruajtjen e tyre adekuate.

Bibliografi

- Adhami, Abdu-s-Settar El-Haluxhi dhe Habibullah, *Febres el-mahtutat el-islamijeh bi-l-mektebeti-l-vatanijeti el-albanijeh fi Tirana* (Londër: Muessesetu el-Furkan li-t-turath, 1997)
- Ahmedi, bin Hanbel, *Musned* (Kajro: Darus Selam, 2013)
- Ayhan, Riza, *Indeks i Dorëshkrimeve Osmane në Arkivat e Shqipërisë* (Ankara: Universiteti Gazi, 2001)
- Bin el-Haxhaxh, Muslim, *Sahih Muslim* (Medine el-Munevere: Daru Tajibe, 2006)
- El-Buhari, Muhamed bin Ismail, *Sahih Buhari* (Bejrut: Dar ibën Kehtijr, 2002)
- El-Karisi, Ebu Davud, *Risaletun fi Usuli-l-Hadith* (dorëshkrim në gjuhën arabe)
- El-Kazvini, Ibën Maxheh, *Sunen Ibën Maxheh* (Damasku: Daru ihjai kutub el-arabije, 2009)
- El-Arnaut, Mahmud Abdul Kadir, *Mahtutat aslijeh fi Albanija* (Liban: Dar el-fikr, 1993)
- Et-Tirmidhi, *Es Sunen* (Bejrut: Darul Garb el-islamij, 1996)
- Haxhi, Halijfe, *Keshfu-dh-dhunun an esami el-kutub ve el-funun* (Bejrut: Darul Ihja et turath el-arabije, 2008)

Hadith Manuscripts in Albania's Public Libraries

Abstract

This paper determines the contribution of Albanians to Hadith literature by researching its presence in Albanian libraries. It also uncovers the treasures of Islamic heritage in general, through examining the ummah, which embodies Islamic culture, belonging and identity. It aims to encourage believers to take more responsibility for their obligations to Islamic heritage, and through this to discover their identity, which has to date been underresearched.

Key words: Albania, books, culture, Hadith, identity, manuscripts

Etička dimenzija antiratnog pisma i poetike svjedočenja u romanu *Istorija bolesti* (1994) Tvrтка Kulenovića

Elmir Spahić

Sažetak

Roman *Istorija bolesti* (1994) Tvrтка Kulenovića pripada antiratnom pismu i poetici svjedočenja na kraju 20. stoljeća u bošnjačkoj i bosanskohercegovačkoj književnosti u kojem umjesto autora roman ispisuje zlo rata u Sarajevu od 1992. do 1995. godine pod opsadom Jugoslavenske narodne armije i Vojske Republike srpske. Kulenović roman piše iz pozicije žrtve, zagovarajući ideju autorovog etičkog angažmana u kojoj se stapaju narativno *Ja* i egzistencijalno *Ja*, što će biti predočeno metodološkim uporištima etičke književne kritike dokazujući etičku dimenziju konačne ideje književnog teksta i njen utjecaj na *etos* (karakter) recipijenta.

Ključne riječi: Tvrtko Kulenović, *Istorija bolesti*, antiratno pismo, poetika svjedočenja, bošnjačka književnost, moral, etika, etička književna kritika, rat, Sarajevo

Uvod

Umjetnost je neizbježna pratnja i nužni iskaz ljudske civilizacije – o Čovjeku koji je sredstvima umjetnosti istovremeno i paralelno pisao o divinizaciji ljepote i ljubavi s jedne strane, a s druge strane (i) o ratu, odnosno samoj smrti ili njenim

različitim inačicama uvjetovanim mnogostrukim društveno-političkim okolnostima i fanatičnim načelima antihumanih i destruktivnih ideologija. Rat je najsureviji vid trajnog međuljudskog antagonizma, odsustvo humanosti koje vodi uništenju čovjeka, gasi ljudske živote i razara sve što je stvoreno kidajući ljudske veze te funkcionira kao konkretna negacija utopije koja se naziva samom civilizacijom; rat je trajno stanje inkorporirano u čovjekov duh ili, kako je to kazao Ciceron, spor/svađa s upotrebom nasilja. Književnost, kao i čitava umjetnost, rat je doslovce opsesivno bilježila i prerađivala najprije od primitivnih pa sve do današnjih, savremenih oblika ratovanja. Miroslav Krleža će u Predgovoru zbirci crteža *Podravski motivi: 34 crteža* (1933) Krste Hegedušića pisati o čovjeku kao najvećem lovcu i ratniku, a o umjetnosti kao mediju koji je kroz sva mračna stoljeća neprekidno krvavo i žalosno ogledalo bitaka, utroba, odsječenih glava i klanonica – „od Homera do Stendhala patos gologa noža stoji u prvom planu književne i likovne historije“.¹ Pored toga što ima društveni, zabavni i idejni karakter, književnost posjeduje i kognitivnu vrijednost, odnosno odliku *umjetničke spoznaje*,² utilitarnu odliku preispitivanja vlastitog identiteta i promišljanja o različitim svjetovima, a što je, jasnim etičkim angažmanom, reprezentativno u romanu *Istorija bolesti* (1994) Tvrtka Kulenovića, ali i u čitavom književnom opusu ovog autora, u kojem je promovirao sposobnost književnosti da izučava čovjeka i o čovjeku, odnosno o prirodi njegovih izbora – etici.

Bošnjačka književnost u postmoderne tendencije najvidljivije ulazi uglavnom tokom osamdesetih godina 20. stoljeća, s tim da se postmodernističke književno-kulturalne intencije u ovoj književnosti u narednom desetljeću, tokom devedesetih godina, u krvavom vremenu Agresije i nedavnog ratnog stradanja i same dodatno modificiraju, pa se skoro tek oformljeni „karakteristični jezik“³ postmodernista u bošnjačkoj i bosanskohercegovačkoj književnosti velikim dijelom transformira u njegov posebni „idiom“ ili, čak, zasebni „jezik“ književnosti tzv. *antiratno pismo* i *poetike svjedočenja*, i to u književnim djelima brojnih savremenih pjesnika, pripovjedača, romansijera i dramatičara.

Antiratno pismo i poetika svjedočenja⁴ bitan su manifest s kraja 20. stoljeća u bošnjačkoj i bosanskohercegovačkoj književnosti. Riječ je o dokumentarističkom literarnom iskazu povodom ratne Agresije na Bosnu i Hercegovinu, genocidnih

1 Miroslav Krleža, „Predgovor“, u Krsto Hegedušić, *Podravski motivi: 34 crteža* (Zagreb: Minevra, 1933), str. 8.

2 Zdenko Škreb, „Zašto čitamo književno djelo?“, u *Uvod u književnost*, Fran Petre i Zdenko Škreb (ur.) (Zagreb: Zagreb, 1969), str. 19.

3 Sanjin Kodrić, *Književnost sjećanja: Kulturalno pamćenje i reprezentacija prošlosti u novijoj bošnjačkoj književnosti* (Sarajevo, Slavistički komitet, 2012), str. 191.

4 U bošnjačkoj i bosanskohercegovačkoj književnoj historiji i književnoj kritici frekventniji je termin *ratno pismo*, ali se, radi jasnije dihotomije, mnogo boljim terminološkim rješenjem čini oblik *antiratno pismo*, i to zbog činjenice da je postojala čitava plejada književnika koji su pisali rigidnim jezikom mržnje, legitimirajući i promovirajući agresiju na Bosnu i Hercegovinu.

namjera, ratnih zločina, grobnica, silovanja, kulturocida, urbicida itd., što ga čini književnošću s etičkim predznakom, odnosno etičkom funkcijom fiksiranom za poziciju žrtve koja je nasilno objektivizirana ratnim zbivanjem, a koja pri tome dekonstruira svaku ideologiju nasilja – nauštrb čovjeka, njegove slobode, duha, kulture, religije:

(...) svjedočenje o ratnom užasu koje se zasniva na perspektivi žrtve i vrijednosnom sistemu gole ljudske sadržine zahvaćene kovitlacem ratne tragedije, kad su kad etička, moralna, ideološka, psihološka, politička, ali i emocionalna, intimna, lična, pa i kolektivna drama temeljne semantičke odrednice ovog toka.⁵

Ova je književnost u većini slučajeva autobiografska s obzirom na to da su pisci ujedno i svjedoci ratnog užasa, odnosno sudionici otpora zločinu i nasilju. Nadalje, suštinska je pozicija *pogleda odozdo*, iz kojeg progovara glas nemoćnog stradalnika, a ne onoga koji predstavlja moćniji zvjerinjak, to jeste onoga ko nije pod udesom ili nemilosrdnošću rata. Ovoj vrsti literature nije potreban fiktivni svijet pored stvarnog ratnog iskustva, preko kojeg čitava takva književnost postaje jedna vrsta dokumenta ili čak dnevnika, odnosno svjedočenja ratnom užasu; gdje je riječ o napuštanju modernističkih metanaracija i utopija i o fokusiranju na postmodernističku propast humanizma i distopiju. Antiratno pismo javlja se u sva tri književna roda, a u bošnjačkoj književnosti najzastupljenije je u formi romana.⁶ Pored Tvrтка Kulenovića, predstavnici antiratnog pisma i poetike svjedočenja u bošnjačkoj književnosti su Semezdin Mehmedinović (pjesnička zbirka *Sarajevo blues*), Asmir Kujović (pjesnička zbirka *Vojni sanovnik*), Senadin Musabegović (pjesničke zbirke *Udari tijela* i *Odrastanje domovine*), Irfan Horozović (romani *Sličan čovjek*, *William Shakespeare u Dar es Sallamu* i *Nepoznati berlinski prolaznik*), Zilhad Ključanin (roman *Šehid*), Dževad Karahasan (romani *Noćno vijeće* i *Šahrijarov prsten*) i drugi.⁷

Romani *Istorija bolesti* (1994) i *Jesenja violina* (2000) Tvrтка Kulenovića, pisani prema neposrednom iskustvu rata u opkoljenom Sarajevu, egzemplarno će ujediniti neke od temeljnih značajki onog što u recentnoj bošnjačkoj književnosti predstavlja književna praksa antiratnog pisma i poetike svjedočenja, pa se i ovdje, u postmodernom metafizičkom okviru iskorištenom na poseban način, a prvenstveno kroz inter i metatekstualni filter književnosti i uopće kulture, (auto)biografski posredovana lična ratna sudbina i sudbina jednog doslovno zatvorenog

5 Kodrić, *Književnost sjećanja: Kulturalno pamćenje i reprezentacija prošlosti u novijoj bošnjačkoj književnosti*, str. 195.

6 Muris Bajramović, *Bosanskohercegovačka metaproza* (Sarajevo: Slovo, 2010), str. 47.

7 Bajramović, *Bosanskohercegovačka metaproza*, str. 53.

Grada na kraju pokazuju kao besmislena historija umiranja i smrti,⁸ a sam Život otkriva se u neraskidivoj vezanosti s Literaturom. Na ovaj način, u bošnjačkoj književnosti iznova se i bitno preoblikovana reartikulara i priča o prošlosti te njezin bosanski tekst. Nadalje, u romanu *Istorija bolesti* (1994)⁹ Kulenović će umjetničkim sredstvima biti usmjeren ka etičkim promišljanjima i usmjerenjima, pa će, u vezi s tim, sam roman u ovome pristupu biti interpretiran na fonu etičke književne kritike, koja je legitimirana na anglosaksonskom području osamdesetih godina 20. stoljeća¹⁰ u radovima njenog utemeljitelja američkog profesora Waynea C. Bootha i njegovog učenika, također profesora, Marshalla W. Gregoryja. No, o sponi između etike i književnosti izučavalo se još u drevnoj Grčkoj, gdje su Sokrat, Platon, Aristotel i drugi raspravljali o rasuđivanju čovjeka, odnosno o tome šta je dobro, ispravno, obavezno, šta je to vrlina, racionalnost i dr. Pozitivne i negativne paradigme iz života likova i njihovih postupaka u antičkoj književnosti služile su kao etičke mogućnosti i, naravno, kritike stvarnog čovjeka:

Kako bi želeli da imaju više nego njihov sused, oni udaraju i bodu jedni druge gvozdenim rogovima i kopitama, i tako, zato što ne uzimaju pravu hranu i ne ispunjavaju stvarnim ono što u sebi imaju kao stvarno, ubijaju jedan drugoga zbog nezasićenosti.¹¹

Zadatak etičke književne kritike jeste detektiranje etičkih vrijednosti implementiranih u samom književnom tekstu i analiziranje književnoestetskih načela i njihovih utjecaja na njene recipijente, odnosno konzumente. Vodilja etičke književne kritike ili čak misije u preispitivanju čovjeka je da u čitavoj književnosti postoji beskrajno nadmetanje između dobra i zla te da je to jedina suštinska priča književnosti,¹² jer je „čitanje intiman čin, možda intimniji od bilo kojeg drugog ljudskog čina, zbog produžene (intenzivne) izloženosti jednog uma drugom“.¹³ Prema tome, svaki književni tekst uvijek će predstaviti i tretirati određene postupke, odluke i moralne stavove, i to uvijek na fonu polariteta. Etička književna kritika, prema razumijevanju Waynea C. Bootha, ustvari je „svaki usud da se predoči kako se vrline u književnom tekstu odnose na vrline bića ili društava ili kakav *etos* bilo koje priče utječe ili i sam postoji pod utjecajem

8 Kodrić, *Književnost sjećanja: Kulturalno pamćenje i reprezentacija prošlosti u novijoj bošnjačkoj književnosti*, str. 198.

9 Romani *Kasino*, *Čovjekova porodica* i *Istorija bolesti* čine svojevrsnu trilogiju Tvrta Kulenovića.

10 Riječ je o tzv. *etičkom zaokretu/preokretu (ethical turn)* humanistike tog perioda koji označava značajne teorijske pristupe etici u književnosti i društvu, a autori su: Emmanuel Levinas, Alaisdair MacIntyre, Richard Rorty, Marthe Nussbaum itd.

11 Platon, *Država*, Albin Vilhar i Branko Pavlović (prev.) (Beograd: Dereta, 2013), str. 233.

12 *Ethics, Literature, & Theory*, Stephen K. George (ed.) (New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2005), str. 7.

13 *Ethics, Literature, & Theory*, Stephen K. George (ur.), str. 312.

etos – zbiru vrline bilo kojeg čitaoca¹⁴. Booth pod terminom *etos* podrazumijeva karakter čovjeka, njegov pogled na svijet i, na koncu, *umni vid*, ističući postupak *kostrukcije*, koji predstavlja razgovor o književnom djelu koji ćemo razmijeniti s drugim čitaocem, a što će omogućiti konkretnije shvaćanje utjecaja određenog djela na naš *etos*. Booth u nastavku ističe važnost povratka interpretaciji književnih djela u etičkom smislu, uz traganje za etičkim principima pri samome čitanju, uz naglašavanje da književni tekst potiče na razmišljanje i da utječe na navedeni *umni vid* recipijenta. Booth etičku kritiku posmatra i kao kritiku ideologija, pa i kao jednu vrstu filozofskog pogleda na književni tekst u kojem se traga za krajnjom istinom, smatrajući da je etički kriterij važan i za priređivanje antologija i zbirki književnih tekstova. S druge strane, Marshall W. Gregory akcentira identifikaciju (poistovjećivanje) recipijenta s aktantima književnoga djela, uz tvrdnju da se recipijent trajno veže s likovima i da su za čovjeka nužne etičke kategorije, bez kojih je izgubljen, tj. da su dobro i zlo, pravda i nepravda satkani u književnosti kao kriteriji, baš kao i u samoj stvarnosti. Pojašnjava postupak *imaginativne transpozicije* (svaka priča u književnosti priča je o nama, a likovi smo ustvari mi), zatim postupak *empatijske imaginacije*, u kojoj se književni svijet preinačuje u naša osjećanja, pomoću čega upoznajemo te razumijemo jedni druge. U krajnjoj liniji, Gregory želi potcrtati to da književnost recipijentu pomaže da raspozna etičke vrijednosti, stav prema drugima i sebi, kreirajući ili korigirajući vlastiti etički koncept, koji nije fiksiran i koji teži ka napredovanju.¹⁵ Utemeljitelj kineske etičke kritike Nie Zhenzhao etičku književnu kritiku tumači kroz povijesni kontekst u kojem je književno djelo napisano, analizirajući s etičkog aspekta aktante književnog teksta i njegovu fabulu. Ističe utilitarnu funkciju književnosti, čija je primarna odlika i zadatak poučavanje o moralu, navodeći pojmove kao što su: *etička svijest* (osnovno jezgro razuma povezano s etičkim iskustvima), *etički tabu* (prepreka moralnim principima koja se ogleda robovanju primitivnim strastima koje uvjetuju prijestupe/inceste), *etički kaos* (nepostojanje moralnih principa, a postojanje moralne anarhije), *etička okolina* (okolnosti koje su utjecale na nemoralne vrijednosti koje su prenesene na književnost), *etička peripetija* (isticanje postupka dekonstruiranja etičkih priča), *etički identitet likova u književnom djelu* (etička pitanja i postupci aktanata), *etički izbor* (čovjekov izbor da li će postupati po ljudskom/humanom ili zvjerskom/nehumanom modelu), *sfnaga utjecaj* (preplitanje ljudskih i animalnih segmenata u samom čovjeku), *ljudski utjecaj* (sposobnost da pojedinac razlikuje dobro od zla), *animalni utjecaj* (usađeni element u čovjekovoj svijesti koji počiva na primitivnim nagonima) i, na koncu, *racionalna/slobodna volja* (kontroliranje vlastitom prirodom, isticanje moralnog akta

14 Wayne C. Booth, *The company we keep: An ethics of fiction* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1988), str. 11.

15 Marshall Gregory, „Ethical Criticism: What It Is and Why It Matters“, *Style*, 32:2 (Pennsylvania, 1998), str. 194–220.

nad nekontroliranim porivima).¹⁶ S druge strane, predstavnica finske hermeneutičke narativne etike Hanna Meretoja utemeljuje sintagmu *narativna hermeneutika*, predstavljajući način za analizu etike pripovijedanja koja će uvjetovati potencijalno razumijevanje i promišljanje drugih svjetova, što proširuje čovjekov nauk o moralu, a da takvo šta nije ograđeno samim tekstom, nego cjelokupnim ljudskim postojanjem i djelovanjem. Meretoja zaključuje da književnost posjeduje važan etički potencijal i manifest koji se ogleda u sljedećim specifičnostima: (1) *uviđanje različitih mogućnosti* (otkrivanje drugih svjetova, dotad nezamislivih i nepoznatih, uz prisustvo subverzivne reinterpretacije stvarnosti); (2) *revidiranje osobnog i kulturnog upoznavanja* (upoznavanje nas samih i prisvajanje kolektivne odgovornosti, s tim da postoje književni tekstovi koji su prepreka u tome – ideološke zablude i mitološki opijati, ali i tekstovi koji omogućavaju samorazumijevanje – oslobađanje od ideoloških utjecaja); (3) *upoznavanje tuđih iskustava* (kritički model koji preispituje i dekonstruira kognitivne sheme i stereotipe prema drugim); (4) *književni tekstovi kao interakcije* (uzajamnost u razmjeni iskustva i emocija, identifikacija s drugim i postojanje empatije); (5) *znanje o perspektivama* (napuštanje suženih i fiksiranih moralnih vrijednosti s ciljem razumijevanja alteriteta) i (6) *etička žudnja* (gdje postoji dihotomija između književnog teksta u kojem se emanira potreba za etičkim spoznajama i književnog teksta u kojem se legitimira narativ koji isključuje pluralnost).¹⁷

Etički vid i glas romana *Istorija bolesti* (1994)

Tvrtko Kulenović iznimno je važan pisac u novijoj bošnjačkoj praksi, koji ističe etičku funkciju ili dimenziju književnosti. U knjizi *Rezime* (1995), a i u drugim knjigama i esejima, autor naglašava inicijalnu funkciju pisanja: „Pisac autorefleksije, stoga, pogotovu mora da se odrekne pretenzija da usmjerava, da popuje, da podučava, pišući o sebi, on mora da piše sebi: tako je bar siguran da neće lagati.“¹⁸ Upravo će ova krilatica biti prisutna u čitavom književnom opusu Tvrtka Kulenovića, koji poetiku književnog teksta posmatra kao nauku o sebi, odnosno kao etiku, a što je pogotovo akcentirano u romanima *Istorija bolesti* i *Jesenja violina*, koji su jedni od najizvršnijih primjera antiratnog pisma i poetike svjedočenja bošnjačke i bosanskohercegovačke književnosti.

Sam naziv romana *Istorija bolesti*, kao mjesto jake pozicije teksta, otkrit će autorov cilj da recipijent u tome prepozna jednu čitavu genezu (anti) civilizacijskog

16 Nie Zhenzhao, „Towards an Ethical Literary Criticism“, *Arcadia*, 50:1 (2015), str. 83–101.

17 Hanna Meretoja, *The Ethics of storytelling: Narrative hermeneutics, history, and the possible* (New York: Oxford University Press, 2018).

18 Tvrtko Kulenović, *Rezime* (Sarajevo: Međunarodni centar za mir, 1995), str. 9.

fenomena – jer je riječ o (*h*)istoriji (a ona je zapis najvažnijih događaja, jer historiju pišu veliki događaji) – ali ne kao pojavu koja će biti afirmirana i donekle klišeizirana, nego kao pojavu koja će biti dopunjena drugim članom – *bolest* – „1. stanje poremećaja normalnih funkcija organizma koje nije neposredno izazvano ozljedom“,¹⁹ pa time Kulenović dijagnosticira civilizacijsku anomaliju – bolest razuma/uma; „Kulenović se opredjeljuje da piše svoju historiju, blisku historiju, historiju bolesti na ličnom planu, familijarnom, a zatim u tekstu i historiju bolesti svijeta koji ga okružuje.“²⁰ Naslov romana početni je postupak etičkih promišljanja autora koji će u nastavku naracije biti povezani, jer *Istorija bolesti* u ovom smislu predstavlja (*h*)istoriju zla civilizacije i njenog moralnog kraha koji je poprimio oblik stanja, a ne radnje.

Roman je strukturiran kao zbir priča, citata, autocitata, fragmenata, dnevničkih zapisa, pisama i eseja i moguće ga je odrediti kao *novohistorijski roman* u kojem individua (narator/autor) propituje odnosno dekonstruira krvavi koncept svijeta, koji nije zbivanje, nego trajno stanje. Vrijeme opsade Sarajeva militantnim silama Jugoslavenske narodne armije i Vojske Republike srpske u periodu 1992–1995. u romanu je konkretno historijsko zbivanje o kojem narator izvještava kao sudionik u tom ratnom vrtlogu, i to kroz prizmu svojih intimnih gubitaka. I inicijalno i finalno pitanje koje Kulenović postavlja u romanu jeste pitanje etičkih načela književnosti: Kako uopće pisati u (ne)vremenu rata? Kako to, pita se Kulenović, pisati književnost u ratnom Sarajevu, u kojem se kreću jedino smrt i gubitak i gdje je sve podređeno ratnoj stigmatizaciji? Struktura teksta funkcionira kao propitivanje događaja rata koji uvjetuje i proizvodi globalni kulturni sistem čitavog svijeta u kojem se nalazi zbunjeni čovjek. Rat je u romanu ustvari imperativni usud, nametnuta biografija onima koji mu svjedoče, personificiran je i predočen kao subjekt povijesti, i to na ravni u kojoj je manifest čovjekove fetišizirane opsesije za tiranijom.

U vezi s tim, autor preispituje sve civilizacijske vrijednosti koje su se srušile pred njim početkom rata 1992. godine, što smatra i zadatkom književnosti, pozivajući se na Thomasa Stearnsa Eliota i njegovu čuvenu sentencu da je pisac onaj koji zažmiri i kaže: „Ovako je slijepcu.“ Činom pisanja književnosti za vrijeme rata u Sarajevu i pisanjem o tome, Kulenović se hvata u koštac s *etičkim tabuom*, nad kojim izvodi subverziju (jer ne želi ostati nijem niti književnost treba ostati nijema), predstavljajući rat kao provaliju čovječanstva, čime će konzumente romana navesti na imperativno etičko preispitivanje kroz posmatranje *etičkih identiteta likova u romanu* i njihovo smještanje u etičke kategorije agresora ili žrtve.

19 Senahid Halilović i dr., *Rječnik bosanskoga jezika* (Sarajevo: Filozofski fakultet, 2010), str. 81.

20 Bajramović, *Bosanskohercegovačka metaproza*, str. 172.

Autor će već na samome početku romana predočiti ratni sunovrat, i to na fonu dekadentne slike groblja u Sarajevu kojeg je sve više, a koje, ni kao mjesto onih koji više ne postoje među živima, nije lišeno uništavanja: „Zove se groblje *Lav*, jer se u središtu toga prostora nalazi veliki kameni lav, sada već dobro iskidan granatama.“²¹ Implementirajući metodologiju i terminologiju etičke književne kritike, roman počinje *etičkim haosom*, dokraja usijanom moralnom anarhijom, koja se ogleda u neprestanom uništavanju čak i onog prostora (u ovom slučaju groblja) koji ne predstavlja prisustvo života, a čijim oduzetim životima agresorski zločinci još jednom žele uzeti život, odnosno potvrditi njihovu smrt. Kulenović će čovjeka posmatrati kao glavnog subjekta razaranja: „(...) kao što ne vjerujem ni da postoje bića koja su gora od njega“,²² što znači da je agresor u opsadi Sarajeva izgubio racionalnu i humanu dimenziju, čime je postao (ne)odgovorni subjekt *etičkog haosa*. Pisanje je za Kulenovića učenje i o sebi i o drugome, ono je za njega proces preispitivanja, prepoznavanja, spoznaje i postojanja polifonije mišljenja. Upravo će na tom tragu kazati da postoji isključivo čovjekova odgovornost: „Samo da se zemlja ne naljuti zbog onoga što ljudi po njoj rade, jer onda i mrtvi mogu dublje da potonu. A živi su već potonuli“,²³ što predočava usud da se čovjek uvijek naklanja jednoj strani – dobroj ili zloj – odnosno da je tu riječ o anomaliji *racionalne/slobodne volje čovjeka*, a da živi u udesu rata tonu dublje nego mrtvi. Pored intimne tragedije i čitave *hronike gubitka smrti* u Kulenovićevoj porodici i oko nje,²⁴ roman posebno tretira i urbičid, ubijanje Sarajeva. Ubijanje je antihumani čin, posjeduje inicijalni ideološki/kolonizatorski karakter, gdje je konačni cilj već od primitivnih zajednica poznat čitavoj povijesti čovječanstva, a riječ je o preuzimanju tla, koje je moguće isključivo potiranjem drugoga, i to ubijanjem i proganjenjem. Zhenzhao je takvo šta determinirao kao *etički izbor* koji bi značio da je u čovjekovoj odluci i svijesti da bude ili ljudsko biće ili zvijer/tlačitelj, s tim da je za takvo šta preduvjet znanje čovjeka o sebi ili onome što ga razlikuje upravo od zvijeri:

Majko, nisu oni htjeli da ubiju tvoga sina, oni su htjeli da ubiju ovaj grad. Ali grad se ne može ubiti dok u njemu ima ljudi. Kao što kaže Borges, s kojim je ova priča i započeta: „Klasičan je primjer jednog stepenika pred vratima koji je postojao dokle god je neki prosjak sjedao na njega.“²⁵

21 Kulenović, *Istorija bolesti*, str. 21.

22 Kulenović, *Istorija bolesti*, str. 22.

23 Kulenović, *Istorija bolesti*, str. 80.

24 Osim što je riječ o romanu koji je svjedočanstvo o ratu, to je i roman o smrti autorove majke, smrti njegove supruge te smrti njegovih prijatelja.

25 Kulenović, *Istorija bolesti*, str. 89.

Za Kulenovića je rat u Sarajevu alegorija dekadencije cjelokupne civilizacije u kojoj akt ratovanja funkcionira kao refren – shema: „Znao sam da refren postoji u poeziji, nisam znao da postoji i u istoriji. Ne radi se o onim dosadnim naglabanjima o tome da li se istorija ponavlja: refren nije o ponavljanju, on jeste ponavljanje.“²⁶ Autor će upravo termin *refren* upotrijebiti kao znak da je rat neprestano opetovanje, a ako se prisjetimo toga da refren u pjesmi povezuje stihove, onda Kulenović ovim kazuje da je rat u Sarajevu (i Bosni i Hercegovini) na neki način povezao sve druge bolesti čovječanstva i sve prethodne ratove, navodeći smrti čitave Evrope (i svijeta), čovjeka koji na trgu u Rumuniji leži mrtav, zavrtanje glave na splitskoj rivi te paralelu između životinja i ljudi: „Shvatio sam da je odnos kod bogomoljki jedan prema jedan, i da ženke bogomoljki ne nose pištolj i nož za pojasom.“ S obzirom na to da u romanu prepoznamo (i) postupak esejiziranja, očigledno je konkretno Kulenovićevo postavljanje pitanja etičnosti književnosti (pa i čitave umjetnosti) te pitanja piščeve odgovornosti pred životom, a posebice u okolnostima gdje svjedoči neetičkim djelovanjima. Kroz referiranje na Borgesa, Dantea, Bulgakova i druge, roman dijalogizira sa svim prethodnim literarnim iskazima koji su pripovijedali i promišljali o bolestima rata i razuma, čineći jedan vid arhiva ili *istorije književnosti etičkog angažmana i dekonstruiranja smisla ratovanja*, što ukazuje na to da su svi književni saputnici ustvari pisali (h)istorije bolesti ili bolesti uma. Posmatrajući etičke potencijale književnosti koje je definirala Meretoja, autor će jasno kazati da je roman *Istorija bolesti* medij ljudske odnosno etičke interakcije u kojoj vlada identifikacija s drugim sudbinama, a što je preduvjet za empatiju, odnosno, kako je to predstavio Booth, riječ je o utjecaju književnosti na naš *etos* (karakter) ili, prema tumačenju Gregorya, takvo šta ima odliku *imaginativne transpozicije i empatijske imaginacije* jer je u tom smislu svaka tuđa kob u književnom tekstu ustvari (i) naša stvarna. Sve smrti u romanu tragične su i nedostojanstvene, sve sudbine ništavne su pod monstruoznim i strahobolnim scenama rata, pa ovaj književni tekst nedvojbeno podučava konzumente empatiji i o nekom drugom i nama dalekom prostoru na kojem se danonoćno sprovode zločini i nasilja. Time je, bez sumnje, naglašena važnost da pisac mora (p)ostati angažiran u ratnoj realiji i da time postaje etički angažirani umjetnik koji je, kao i svaki drugi čovjek, odgovoran za sva takva ili slična historijska događanja i sunovrate civilizacije. U romanu se, pod ratnim uvjetima, stapaju narativno *Ja* i egzistencijalno *Ja*, a to je obični goloruki čovjek/žrtva naspram oružanih okupatora, čineći jaku strukturu u organizaciji teksta, što predstavlja poetiku *nove iskrenosti/osjećajnosti*, sačinjenu ne od fikcije, nego od faksije, tj. konkretnog ratnog svjedočenja, iskustva, individualnih i kolektivnih tragedija. Kulenović nije trebao posegnuti za fikcijom pomoću koje bi u književnom tekstu omogućio koje-kakve ratove i bitke, nakon čega bi se bavio dekonstrukcijom imaginarnog rata, jer

26 Kulenović, *Istorija bolesti*, str. 103.

je klaonicu imao ispred vlastitih očiju, goloruk, boraveći u Sarajevu okruženom pripadnicima Jugoslavenske narodne armije i Vojske Republike srpske. Likovi u romanu predstavljani su kao tragične paradigme rata; oni kao da uopće ne progovara-ju, a i kada to čine to je minorno ili ih naredni dan pronađu mrtve na ulici, pa je na takvim primjerima Kulenović pokazao čovjeka pod opsadom kojem rat ne do-zvoljava slobodu, mir, kao ni glas. Takvi postupci otkrivaju najtragičnije likove i na taj način funkcionira čitav sistem ili mehanizam etosa o upoznavanju tuđe boli i tuđih perspektiva.

Jer se nismo kupali mjesecima, jer nije bilo vode u kućama, jer su granate pa-dale na redove za vodu i na zidovima oko pumpi ostajalo je zalijepljeno ljudsko meso. Jer mi se desilo da pođem po vodu i vidim čovjeka koji se vraća s vode s kolicima punim kanistera, a na povratku vidim rasturene kanistere i krv na pločniku, čovjeka više nema.²⁷

U romanu su frekventni prizori doslovnog *nestajanja* života kojima autor postup-cima repeticije svaki put predstavlja dokraja nedostojanstvenu smrt, pa se u vezi s tim ovaj roman može zvati i *Istorija nestajanja* / *Istorija smrti* / *Istorija rata* itd. Smrti u romanu predočene su kao surove i zvjerske, nakon čijeg svjedočenja autor zastupa etičkokritički model, postavljajući pitanja ne neuhvatljivim ideologijama skrivenim u fiktivnom i apstraktnom kolektivu, nego pojedincima koji taj kolek-tiv i čine ili, konkretno, onima koji su činioci takvog zločina, a to je, prema Me-retoji, *revidiranje osobnog i kulturnog upoznavanja*, u kom prisvajamo kolektivnu odgovornost, što samim tim isključuje legitimiranje zla i robovanje ideološkim zabludama i mitovima. Takvo šta može se povezati i s modelima krivice znamenitog njemačkog filozofa Karla Jaspersa, a da se u ovom slučaju misli na *moralnu krivicu* gdje zločin ostaje zločin i onda kad je za takvo šta donesena vojna naredba (jer naredba donesena s vrha određene moći ili hijerarhije ne amnestira zločinački akt i odgovornost pojedinca):

Koliko je sarajevske djece izginulo još i ne znamo, pamtimo samo onog oca, na samom početku rata, koji je rekao na televiziji da bi snajperistu koji mu je ranio trogodišnju kćerku pozvao na kafu da ga pita kako je moguće, otkuda, zašto. A pored brojnih fotografija u ovoj priči mora biti opisan dječji crtež koji evocira onaj nepojmljivi događaj s djecom koja su bila gađana granatama dok su brala trešnje, vide se raskomadana tijela, ali se vidi i eksplozija koja se pri vrhu debla rascvjetala kako kakva zla parazitska biljka, a vide se i projektili koji izdaleka dolaze jedan za drugim kao vagoni neke sulude kompozicije.²⁸

27 Kulenović, *Istorija bolesti*, str. 110.

28 Kulenović, *Istorija bolesti*, str. 134.

Čovjek pod golom egzistencijom ispod ratnog usuda nema priliku birati da li će rat prihvatiti ili ne, za razliku od onoga koji može birati da li će čitati ratne ili ih ostaviti na polici daleko od očiju jer ratna zbilja ne funkcionira kao selektivna umjetnost i estetika, nego je doslovce izopačena stvarnost, od koje ne možemo pobjeći. Nadalje, svaki rat, bio on daleko od nas ili blizu nas, na ovom ili onom kontinentu, nekada davno ili trenutno, rat je čitavog čovječanstva, u čemu se prepoznaju komponentne koje je Gregory nazvao *imaginativnom transpozicijom* i *empatijskom imaginacijom* (ratna stradanja u književnom tekstu nisu samo nesreća zarobljena u grafiji, nego su naša stvarna etička preispitivanja i revidiranja):

Glumica koja je igrala Gredu, nekada moja studentica, a sada i dramska spisateljica, kaže mi snebivajući se: Sad svi čitaju vaše ratne romane – „Kasino“ i „Čovjekovu porodicu“, ranije su mladi često odmahivali rukom – šta se nas tiče taj njegov rat, ti njegovi ratovi.²⁹

Određeni dijelovi romana u kojima Kulenović esejizira (frekventan je postupak *autoreferencijalnosti*, karakterističan za postmodernističku književnost),³⁰ tretirajući fenomen književnosti i njenu ulogu u društvu, često se tiču posmatranja književnosti kao potrebne energije koja proizvodi ljepotu, što je saobrazno teoriji etičke književne kritike i postupku *kodukcije*, odnosno utjecaja književnosti na *etos* (karakter). To će značiti da književnost nakon *preuzimanja* (imitacije ili podražavanja) određene pojave iz stvarnosti takvo šta afirmira ili negira, u ovom slučaju riječ je o pojavi rata koji u tome smislu mora biti predočen, a što je ustvari zauzimanje stava onoga koji o tome piše ili, još konkretnije, moralno opredjeljenje, pod kojim Kulenović misli na misaonu energiju književnosti s elementima filozofije, čiji je zadatak spoznaja ili uvidanje. Upravo je tako Booth vidio specifičnost književnosti – da djeluje kao jedna vrsta filozofije, a to je, nadalje, jedan od potencijala književnog teksta koji Meretoja naziva *etičkom žudnjom*, potrebom za etičkim spoznajama, što je suprotno legitimaciji književnog teksta u kom postoji isključivanje pluralnih etičkih oblika i koji zagovaraju suprotnost antiratnom pismu.

Kao što rijeka kad joj se stavi brana proizvodi energiju, tako se i normalan tok prirode pretvara u elektricitet posebnim postupcima. Tako je i sa ljudskim životom, i njegovim tokom: filozofija o njemu razmišlja, a književnost ga zajazi, i stvara energiju, zračenje, ili, kako se nekad govorilo: ljepotu. Energiju koja između ostalog može da bude i misaona energija, nešto slično filozofiji.³¹

29 Kulenović, *Istorija bolesti*, str. 135.

30 Za postmodernističku književnost, pored postupka *autoreferencijalnosti*, često se navodi i postupak *intertekstualnosti*, što bi trebalo izbjegavati, iz razloga što intertekstualnost nije emanacija isključivo postmodernističke književnosti.

31 Kulenović, *Istorija bolesti*, str. 135.

Intertekstualnim postupkom, umetanjem onoga što je Bulgakov kazao nekoliko dana prije smrti, Kulenović nam želi reći da književnost posjeduje konkretni utilitarni (etički) karakter, koji se ogleda u empatiji, dokazujući da je književnost uvjetno kazano jedan model medicine; ona brine o čovjeku i njen je predmet upravo čovjek. S tim u vezi, riječ je o potencijalu književnog djela koji je Meretoja nazvala *znanjem o perspektivama*, gdje autor napušta vlastiti prostor s ciljem razumijevanja i promišljanja o onome pored sebe; drugom čovjeku, alteritetu. U ulomku koji slijedi Kulenović na intertekstualnoj ravni potcrtava maksimu da cjelokupna književnost funkcionira kao briga o čovjeku, kao i to da se jedan književni tekst naslanja na onaj prethodni čineći ono što je Meretoja imenovala znanjem o perspektivama.

Ti nikad nisi prestao da se baviš medicinom, kao ni Čehov. Književnost je samo drugi način brige o ljudima. Ostale umjetnosti su igra, ponekad igra na žici iznad provalije, kao u slučajevima onih slikara i muzičara koji su poludjeli, ali jedino književnost je briga o čovjeku. Ponekad briga o samom sebi, tada se to, valjda, zove lirika, ali uvijek briga o čovjeku.³²

Ključni upit koji Tvrтко Kulenović implicitno postavlja ovim romanom tiče se preuzimanja ljudske odgovornosti za život drugog čovjeka te odsustva dobra i suočavanja sa zlom, poentirajući da je jedan od metoda i pisanje o tome. Jedini odgovor koji autor naglašava jeste da je čovjek gubitnik i žrtva u ratu, za koji ne postoji apsolutno nikakva etička opravdanost – ni prije a ni sada – te da se čovjekova geneza *bolesti uma* krije u razlogu ili postojanju *etičkog haosa* koji je opravdan fiktivnim prisustvom pluralnih ideologija određenog kolektiva s ciljem da ubije i potire drugi oblik postojanja.

I to je bio pravi strah od smrti. Uvijek sam, kao i svi koje poznajem, govorio da se ne bojim smrti, bojim se bolnice, bolesti, bolovanja, sakaćenja. Sad je bilo drugačije, otkinute noge su bile strašnije u smislu produžene egzistencije, a smrt je bila strašnija u smislu njenog prestanka, i taj strah je bio jači, veći, veći nego bilo kakav strah od onoga što nije smrt, od nesmrtni. Možda zato što je to takva smrt: apsolutno iščeznuće. Onaj pred koga padne granata velikog kalibra doslovno iščezava, ona ga istovremeno i rasparčava i usisava, ne spaja se ni sa kakvom prirodom, ne odlazi ni u vazduh ni u vodu. Nema da mu rastu nokti ni kosa, niti treba da se boji kakve će snove sanjati, jer ono što ne postoji ne može ni da sanja, i ta posljednja tanka struja svijesti mora na nešto da se osloni da bi postojala. (...) Onaj koga raznese granata nije niko, nigdje i nikad, nikad više i nikad prije.³³

32 Kulenović, *Istorija bolesti*, str. 181.

33 Kulenović, *Istorija bolesti*, str. 174.

Kulenović će smrt(i) u opkoljenom Sarajevu predočiti kao najgnusnije i najbolnije svjedočenje, kao najtragičniju činjenicu i narativnog *Ja* i egzistencijalnog *Ja*, pa će pored toga indijski obred potpunog spaljivanja preminulog izgledati kao dekor – „Indija misli da će, ako unizi dekor, uniziti i samu smrt, pa čak i sam strah od smrti“.³⁴ Smrt poslije koje ne ostaje ni tijelo nema eufemizam; ona je brutalna i nema svoj pandan ni u jednoj kulturi, pa čak ni u književnosti. Ovaj prizor, u kojem i smrt i produžena egzistencija imaju višestruko strahotne oblike i nivoe, predstavlja Boothovu *kodukciju*, koja znači kritiziranje ubilačke ideologije određenih kolektiva, i upućuje konzumenta romana na etičko promišljanje, u ovom slučaju vojnih formacija koje su granatirale Sarajevo, zatim zvjerski osmišljen i načinjen *etički kaos*, kako ga je opisao Zhenzhao, koji mora uslijediti nakon degradacije *ljudskog izbora* u kojem je agresor odabrao zvjerski model djelovanja, model koji je uvijek, poput refrena o kojem je pisao Kulenović, svježe urezan u povijesti čovječanstva, a koji je autor prikazao kao *refren* (smrti/ubijanja). Ratnu klaonicu u Sarajevu Kulenović ne vidi poput krugova pakla Dantea Alighierija, koji su jedan ispod drugog, nego kao krugove pakla jedne pored drugih, a svaki od njih ima vlastito beznadno dno, zaokružujući besmisao rata koji je u habitusu čovječanstva dobro i fetišiziran. Roman *Istorija bolesti* ukazuje na važnu ulogu književnosti koja se tiče etičkih funkcija; autor pokazuje da se Zlo u ulozi Agresora za vrijeme opsade Sarajeva devedesetih godina 20. stoljeća ne može sakriti, da ne može niti treba biti zataškano, jer književnost treba demistificirati i dekonstruirati antihumane koncepte društva te uvijek preispitati opće kulturne vrijednosti u kojima će, kako je to i osnovno načelo etičke književne kritike, tretirati jedinu stvarnu priču čovječanstva, a to je priča o Dobru i Zlu. Takvo šta Kulenović je predočio pogledom odozdo, iz pozicije žrtve naspram koje se nalazio svirepi Agresor. Doživljajno-spoznajni element prilikom čitanja ovog *romana o smrti* konzumentu će na veoma jasan način predstaviti poetiku antiratnog pisma i poetiku svjedočenja: tragiku ratovanja i ubijanja gdje autor kad predstavlja mnogostruke inačice smrti ustvari ne poseže za fikcionalnim smrtima, nego predstavlja najbolniju istinu ratovanja: tijelo pod udesom granate više uopće ne postoji, ono nestaje, gubi oblik tijela. Na koncu, etička dimenzija romana jasno će i dokraja koloritno postaviti aktante Dobra i Zla jer je, kako je to zagovarala etička književna kritika, konkretizacija moralnog stava najveća obaveza pisca, a upravo je to Kulenović kroz veoma jasne antiratne postupke i emanirao.

Zaključak

Roman *Istorija bolesti* (1994) Tvrtka Kulenovića, koji bi se mogao nazvati i *Istorijom smrti*, pripada antiratnom pismu i poetici svjedočenja na kraju 20. stoljeća u bošnjačkoj i bosanskohercegovačkoj književnosti, u kojem se inicijalno i finalno pitanje autora tiče funkcije književnosti i etičke angažiranosti pisca u periodu od 1992. do 1995. godine, kada su Sarajevo okupirale Jugoslavenska narodna armija i Vojska Republike srpske. Djelo je strukturirano kao zbir priča, citata, autocitata, fragmenata, dnevnčkih zapisa, pisama i eseja u kojem je premreženo autorovo promišljanje o čovjeku kao fenomenu koji je subjekt ponavljanja rata, refrena ubijanja i razaranja svijeta. Struktura teksta predstavljena je kao propitivanje događaja rata, koji čini globalni kulturni sistem čitavog svijeta.

Načelo etičke književne kritike jeste ideja da u čitavoj književnoj praksi postoji beskrajno nadmetanje između dobra i zla te da je to jedina stvarna i suštinska priča književnosti, i da se vrline svijeta u književnom tekstu odnose na vrline društva, odnosno da je književnost nauka o vrlinama. Upravo na tom fonu, i to veoma izražajno i konkretno, funkcioniše etička analiza društva u romanu *Istorija bolesti*, i to pogledom odozdo, iz pozicije žrtve, naspram koje se nalazi Agresor. Doživljajno-spoznajni efekt prilikom čitanja romana nedvojbeno nudi konstantu tragičnosti ne pojedinca, nego tragičnosti čitave ljudske civilizacije stoljećima prikovane za akt ubijanja i osvajanja, gdje opisi raskomadanih tijela i nepostojanja ikakvih obrisa ljudskog života nakon granatiranja na najsvirepiji način prikazuju čovjekovu (h)istoriju bolesti / (h)istoriju ubijanja. Kulenović ni u jednom trenutku ne ostavlja prostor koji bi konzumentu romana dozvolio ikakvu legitimaciju ratovanja, ne dajući bilo kakav prostor kojim bi eufemizirao krvavost rata, stoga je riječ o romanu veoma jasne etičke zastupljenosti, pored čega krvava povijest ne može biti etički legitimna.

Metodologijom etičke književne kritike u romanu prepoznate su etičke dimenzije na fonu *kodukcije* Waynea C. Bootha, što predstavlja dijalog o književnom tekstu i njegov utjecaj na naš *etos* (karakter), *imaginativne transpozicije* i *empatijske imaginacije*, koje je definirao Marshall W. Gregory, uz tretiranja pojmova kakvi su *etički izbor*, *etički kaos*, *etički subjekt*, *etički identitet likova*, *etički izbor*, *racionalna/slobodna volja*, kako je to predstavio Nie Zhenzhao. Na koncu, ovaj pristup ukazao je i na etičke potencijale o kojima je pisala Hanna Meretoja, a riječ je o *uvidanju različitih etičkih mogućnosti* književnog teksta, *revidiranju osobnog i kulturnog upoznavanja*, *interaktivnosti djela*, *znanju o perspektivama* i *etičkoj žudnji*. Kulenović je u čitavom književnom opusu zagovarao etičku ideju književnoga teksta, koji je za njega bio način da čovjek piše ponajprije o sebi – „Pisac autorefleksije, stoga, pogotovu mora da se odrekne pretenzija da usmjerava, da popuje, da podučava, pišući o sebi, on mora da piše sebi: tako je bar siguran da

neće lagati“ – ali i da, vodeći se sentencom T. S. Eliota, razumije drugoga jer pisac je onaj koji zažmiri i kaže: „Ovako je slijepcu.“ Kulenović insistira na modelu književnosti koji predstavlja *poetiku iskrenosti/osjećajnosti*, razumijevajući književnost kao medij etike, medicine, filozofije i brige o čovjeku, što je korelacija s drugim proznim tekstovima antiratnog pisma bošnjačke i bosanskohercegovačke književnosti – djelima Hazima Akmadžića, Irfana Horozovića, Dževada Karahasana i drugih.

Izvor

Kulenović, Tvrtko, *Istorija bolesti* (Sarajevo: Međunarodni centar za mir, 2008)

Literatura

Bajramović, Muris, *Bosanskohercegovačka metaproza* (Sarajevo, Slovo, 2010)

Bašović, Almir, *Kalemi i biljezi: O sjenkama rata, smijeha i granice u bosanskoj i hrvatskoj književnosti* (Zagreb: KDBH „Preporod“, 2020)

Beganović, Davor, *Poetika melankolije* (Sarajevo: RABIC, 2009)

Booth, Wayne C., *The company we keep: An ethics of fiction* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1988)

Ethics, Literature, & Theory, Stephen K. George (ur.) (New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2005)

Gregory, Marshall, „Ethical Criticism: What It Is and Why It Matters“, *Style*, 32:2 (1998), str. 194–220.

Gregory, Marshall W., *Shaped by stories: The ethical power of narratives* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009)

Halilović, Senahid i dr., *Rječnik bosanskoga jezika* (Sarajevo: Filozofski fakultet u Sarajevu, 2010)

Jaspers, Karl, *Pitanje krivice*, Vanja Savić (prev.) (Beograd, KVS, 1999)

Kodrić, Sanjin, *Književnost sjećanja: Kulturalno pamćenje i reprezentacija prošlosti u novijoj bošnjačkoj književnosti* (Sarajevo: Slavistički komitet, 2012)

Krleža, Miroslav, „Predgovor“, u Krsto Hegedušić, *Podravski motivi: 34 crteža* (Zagreb: Minevra, 1933), str. 8.

Meretoja, Hanna, *The Ethics of storytelling: Narrative hermeneutics, history, and the possible* (New York: Oxford University Press, 2018)

Platon, *Država* (Beograd: Dereta, 2013)

Škreb, Zdenko, „Zašto čitamo književno djelo?“, u *Uvod u književnost*, Fran Petre i Zdenko Škreb (ur.) (Zagreb, Znanje, 1969), str. 19.

Kulenović, Tvrтко, *Galerije: Esejistika* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1990)

Kulenović, Tvrтко, *Rezime* (Sarajevo: Međunarodni centar za mir, 1995)

Zhenzhao, Nie, „Towards an Ethical Literary Criticism“, *Arcadia*, 50:1 (2015), str. 83–101.

The Ethics of the Anti-War Letter and Poetics of Testimony in Tvrтко Kulenović's *History of Illness* (1994)

Abstract

Tvrтко Kulenović's *History of Illness* (1994) belongs to the anti-war letter and poetics of testimony genres from late 20th-century Bosniak and Bosnian-Herzegovian literature. Although a novel, *History of Illness* depicts the evils of the 1992–1995 war, in which Sarajevo was besieged by the Yugoslav People's Army and the Army of Republika Srpska. Kulenović writes from the position of victim, and advocates the idea of ethical engagement during the writing process, in which the narrative and existential selves merge. This paper uses the methodological bases of ethical literary criticism to prove the ethical dimension of the literary text.

Key words: Anti-war letter, Bosniak literature, ethical literary criticism, ethics, *History of Illness*, morality, poetics of testimony, Sarajevo, Tvrтко Kulenović, war

Prosvjetiteljska uloga književnog djela Edhema Mulabdića

Sažetak

Autor članka analizira romane *Zeleno busenje* (1898) i *Nova vremena* (1914), zbirku pripovjedaka *Na obali Bosne* (1900) i druge tekstove Edhema Mulabdića kroz njihov angažman na afirmaciji školovanja, društvenog i ekonomskog progresa te interkulturalnosti. Mulabdić je nastojao na sve načine u svojim književnim djelima spojiti „srce i um“, Istok i Zapad, ali i afirmirati interkulturalni model kroz saradnju s drugim južnoslavenskim narodima. U književnim tekstovima promovirao je univerzalne etičke vrijednosti, emancipatorske ideje i obrazovanje, bosanski jezik te rekontekstualizaciju islama, a njegove su ideje snažno utjecale na šire narodne slojeve.

Ključne riječi: Edhem Mulabdić, prosvjetiteljstvo, odgoj, književnost, preporod, tradicija, evropeizacija, interkulturalnost

1. Uvod

Iako veliki broj teoretičara smatra da recipijenti (čitaoci) primarno ne utječu na nastanak i razumijevanje književnosti, tj. da književnici ne pišu pod pretpostavkom o zamišljenom (implicitnom) čitaocu kako bi formirali i oblikovali njegov svjetonazor, ipak se još od antičkog poimanja pjesništva može pratiti misao o povezanosti književnosti i samih recipijenata (čitalaca). Platon je taj utjecaj smatrao štetnim pa je pjesnike izmjestio iz svoje idealne države, dok je Aristotel u

svom djelu *O pjesničkom umijeću* istakao upravo tu katarzičnu (odgojnu) funkciju književnosti, odnosno njen pozitivni moralni učinak na čitaoca.

Na osnovu tog Aristotelovog stava kasnije su se u književnoteorijskom mišljenju razvili mnogi pristupi o katarzičnom djelovanju književnosti u smislu pročišćenja, odnosno oplemenjivanja ljudske osjećajnosti. Tako su se od 80-ih godina 20. stoljeća do danas pojavili različiti oblici etičke kritike (M. Nussbaum, R. Rorty, E. Levinas, G. Marshal, J. Hills Miller), koji u vremenu globalne dehumanizacije, neoliberalnog kapitalizma i potrošačkog društva pokušavaju vratiti značaj i ulogu književnosti i humanistike, posebno kada govorimo o formiranju čitaočevih emocija, saosjećajnosti te prihvatanju različitosti u društvu.

U okviru savremenih tumačenja književnosti 20. stoljeća važnu ulogu u razumijevanju uloge čitaoca imali su fenomenolozi Edmund Husserl, Roman Ingarden i Gaston Bachelard, koji navode da je proces čitanja ustvari oživljavanje teksta i da knjiga tek tim činom dobija svoj puni smisao i egzistenciju. Predstavnici estetike recepcije (Hans Robert Jauss, Wolfgang Iser i Stanley Fish) smatraju da je cjelokupna povijest književnosti ustvari stalni proces čitanja i proizvodnje smisla koji zavisi od *horizonta očekivanja* (čitalačkog iskustva i književnog obrazovanja) samih čitalaca i književnih kritičara. Čitanje je, kako oni tumače, u isto vrijeme i konkretizacija *mjesta neodređenosti* (ono što nije izrečeno) u književnom tekstu ali i proširivanje vlastitih spoznajnih, moralnih i intelektualnih mogućnosti.

U kontekstu zapadnoevropske književnoumjetničke prakse, prosvjetitelji su u 17. i 18. stoljeću isticali važnost odgoja i obrazovanja jer su smatrali da se čovjek rađa po prirodi dobar i da mu je duša čista kao neispisan list papira (*tabula rasa*) te da od životnih iskustava, društva u kojem se kreće, obrazovanja, a posebno od literature koju čita zavisi čime će taj list biti ispisan, tj. kakav će postati. Racionalno i kritički, u skladu s ličnim uvjerenjima i shvatanjima, donosili su zaključke o životu čovjeka, prirodi i svijetu koji ih okružuje. Takva književnost koja racionalno posmatra svijet i govori o mogućnosti i potrebi civilizacijskog progressa, određena Dekartovom krilaticom: „Mislim, dakle postojim“, koja ima namjenu da pouči i odgoji svoje čitaoce naziva se prosvjetiteljska ili didaktična.

Svoja promišljanja o značaju književnog teksta za obrazovanje, odgoj i oblikovanje svijesti kod čitalaca, ali i definiranje i redefiniranje identiteta kako *individue*, tako i jednog naroda iskazivao je u svojim djelima Edhem Mulabdić, najznačajniji bošnjački prosvjetitelj među književnicima i najuspješniji književnik među prosvjetiteljima. Zajedno sa grupom progresivnih bošnjačkih intelektualaca tog vremena (Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak, Safvet-beg Bašagić i Osman Nuri Hadžić) vjerovao je u moć književne riječi pa je nastojao svojim djelima poučavati ali i čuvati tradicionalne orijentalno-islamske vrijednosti tako što će ih prilagoditi novom društveno-historijskom kontekstu, latiničnom pismu i poetikama zapadnoevropskog kulturnog kruga.

2. Mulabdićevo razumijevanje austrougarske okupacije Bosne i Hercegovine

Dolazak nove austrougarske vlasti u Bosnu i Hercegovinu 1878. godine prema odlukama Berlinskog kongresa predstavlja ne samo društveno-političku promjenu nego i prelazak na jedan sasvim novi model kulture, obrazovanja, pismenosti i književnosti. Takva iznenadna promjena izazvala je među bošnjačkim stanovništvom i vođstvom podijeljena mišljenja. Jedni su svoje stavove zasnivali na emocijama, ne analizirajući šira globalna kretanja, govoreći kako sultan može dati Stambol, ali ne i Bosnu, pa su se zalagali za otpor Austro-Ugarskoj, te su u prvom periodu okupacije s prezirom i ogorčenjem posmatrali novu kulturu. Drugi su smatrali da takva društvena i kulturna promjena predstavlja prepreku za svaki dalji napredak pa su, razočarani i nesvjesni svog nacionalnog i kulturnog identiteta, odlazili u Tursku, gdje potomci nekih bošnjačkih porodica i danas žive i govore bosanski jezik, ili su se šutke povlačili iz društvenog života čekajući da se „stari vakat“ vrati. Treći su pak, objektivno sagledavajući okolnosti u kojima se Bosna i Hercegovina nalazi, smatrali da treba razumjeti novu austrougarsku vlast kao neminovnost te, prihvatajući sve ono korisno, pogotovo u oblastima nauke i umjetnosti, obogatiti i afirmirati vlastiti kulturni identitet te tako sačuvati položaj Bošnjaka i Bosne i Hercegovine.

Ta etno-nacionalna i kulturološka svijest se, bez obzira na četiri stoljeća vladavine Osmanlija, kod Bošnjaka nije gasila, a može se pratiti kako kroz usmenu književnost, tako i kroz književnost na orijentalnim jezicima, krajiška pisma i alhamijado/bosnevijsku literaturu, a njena stvarna politička kulminacija dogodila se nekoliko desetljeća prije austrougarske okupacije, kada su se bosanski ajani 1831. godine pod vođstvom Husein-kašpetana Gradašćevića suprotstavili sultanu tražeći autonomiju. Odgovor centralne vlasti u Istanbulu bio je surov pa je pobuna, uz pomoć domaćih izdajnika, ugušena likvidacijom njenih pristalica 1832. godine. Konačni slom preostalih ajana desio se 1850. godine, kada je novi osmanski vojskovođa Omer-paša Latas za godinu dana „praktično dokrajčio i uništio one političke snage koje su stoljećima predstavljale politički narod u historiji Bosne i Bošnjaka“.¹

Bez obzira na takav agresivni odnos centralne vlasti prema Bosni, s tragičnim posljedicama, i dalje je bilo mnogo onih koji su pod utjecajem četiriju stoljeća vladavine Osmanskog carstva i zajedničke pripadnosti islamu sebe smatrali dijelom Orijenta pa su se zajedno s povlačenjem stare uprave iseljavali u Tursku. Međutim, kao „proizvod jednog sloja koji se prema događanjima postavio svjesno i zabrinuto“,² bošnjački književnici u doba preporoda doprinijeli su da se

1 Mustafa Imamović, *Historija Bošnjaka* (Sarajevo: Preporod, 1998), str. 336.

2 Maximilian Braun, *Začeci evropeizacije u književnosti slavenskih muslimana u Bosni i Hercegovini* (Sarajevo: Dobra knjiga, 2009), str. 7.

reafirmira i prezentira vlastiti identitet. Jedan od najzaslužnijih za afirmaciju kulturnog pamćenja i tradicije u prvoj polovini 20. stoljeća svakako je Edhem Mulabdić, kao autor prvog bošnjačkog romana *Zeleno busenje* (1898), jedan od osnivača prvog političkog lista *Bošnjak* (1891. godine) i književnog časopisa *Behar* (1900. godine), kulturnih društava Gajret (1903) i Narodna uzdanica (1923. godine) i poslanik u Narodnoj skupštini Jugoslavije (1923, 1925. i 1927) s liste Jugoslavenske muslimanske organizacije.

Dode nekakv osmanlijska, nema baš kakvih velikih nauka, ali nama se on tako proda i tako nam zabaje oči, da mi pred njim stojimo drščući, a za što? (...) Za što i mi ne bismo naučili, pa gospodarili sami sebi, zar mi nijesmo ovdje preči, nego li kakav predrti Anadolac?³

Mulabdićevu borbu za nacionalni i kulturni identitet i opstanak u okvirima Austro-Ugarske monarhije a kasnije i Kraljevine Jugoslavije najbolje opisuju ove riječi mladog Smailbega iz duže pripovijetke *Nauka i zgodna*, kao i jedna misao njegovog junaka Alijage iz pripovijetke *Na sijelu*: „Prije se bilo silom, danas majstorlukom; s toga danas junaka ne rađa majka, već odgaja škola“,⁴ te mnogih drugih likova koji afirmiraju didaktičku osnovu njegovog književnog djela. Dakle, umjesto na epsko-romantičarskoj osnovi koja govori o slavnoj prošlosti i strahu od Drugog, ideji koja je posebno na južnoslavenskim prostorima u 19. stoljeću ali i kasnije bila dominantna, Edhem Mulabdić je svoja djela zasnivao na humanizmu, prosvjetiteljskom realizmu i interkulturalizmu.

Oružani otpor Austro-Ugarskoj smatrao je besmislenim i štetnim za cjelokupni narod imajući u vidu realan odnos snaga i činjenicu da „je ova zemlja međunarodnim ugovorom prešla iz ruku jednoga cara u ruke drugoga“,⁵ a naivnim je poimao i uvjerenje „tvrdokoraca“ u pomoć Turske i povratak „starih vremena“ jer je sam sultan na Berlinskom kongresu „dao Bosnu“ ne pitajući Bošnjake. Tako je jasno već na samom početku uočavao kako se život Bošnjaka razvija u dva pogrešna pravca, od kojih je „jedan aktivan i bujan u rasipanju, a drugi tih, miran i indiferentan prema savremenim potrebama“.⁶

Slika harmoničnih komšijskih odnosa između Mehmed-efendijine porodice i njihovog kmeta Lazara u romanu *Zeleno busenje*, te zajedničkog života pripadnika različitih konfesija, aga i kmetova u pripovijetkama *Kumovi* i *Aga i kmet* u vremenu izraženih kolonizatorskih i iredentističkih ideologija koje su nastojale

3 Edhem Mulabdić, „Nauka i zgodna“, *Bošnjak*, 3:39 (1893), str. 1.

4 Edhem Mulabdić, *Na obali Bosne* (Mostar: Islamski centar Mostar, 1998), str. 128.

5 Edhem Mulabdić, „Jedna šezdesetogodišnjica“, *Narodna uzdanica*, 6 (1938), str. 188.

6 Edhem Mulabdić, „Iz autobiografije (povodom proslave četrdeset-godišnjice moga kulturnog rada)“, *Novi behar*, 4:22 (1930/31), str. 327.

razoriti bosanski kulturni mozaik najbolji su primjeri interkulturalne vizije Bosne i Hercegovine. Povijesni usud i stalna promjena vlasti i namjesnika koji ne mare za život običnog bosanskog čovjeka i njegovu borbu za egzistenciju doprinijeli su da junaci njegovih proza usvoje narodnu mudrost: Drvo se na drvo nasloni, a čovjek na čovjeka⁷ i pretoče je u životnu praksu. Mulabdić će plodonosni susret monoteističkih religijskih tradicija, kultura Istoka i Zapada u Bosni promovirati kao njenu posebnost i suštinu, što će ostati njena kulturološka vrijednost do danas.

Kod nas u našoj narodnoj državi, gdje treba da živimo zajedno, a podijeljeni na nekoliko raznih vjera, sveta je dužnost svakoga iskrenog patriote da u svakom pogledu i u svakom slučaju propovijeda i propagira vjersku snošljivost. Čovjek se ne mora odreći i zanemariti svoje vjere i njezinih odredaba, a da opet i tuđu poštuje. Trebamo znati da vjera ima glavni cilj oplemenjavanje čovjeka, a ne da usađuje mržnju prema drugim ljudima.⁸

Prema tome, u vremenu kada se formiraju moderne evropske nacije i dešavaju nacionalni pokreti kod Južnih Slavena na osnovi orijentalizma i epskih narativa, bošnjački književnici preporodnog doba, među kojima značajno mjesto zauzima Edhem Mulabdić, reafirmirajući svoju tradiciju u njoj samoj pronalaze imperativne stalnog traganja za znanjem te višestoljetnu bosanskohercegovačku praksu zajedničkog življenja i tolerancije. Osim toga, na konkretnom međuknjiževnom nivou pisci različitih etno-nacionalnih pripadnosti sarađuju i zajedno objavljuju u književnim časopisima tog vremena, za što je najbolji primjer poznati književni dvojac Osman – Aziz (Osman Nuri Hadžić i Ivan Miličević), koji su zajedno napisali prvi bosanskohercegovački roman *Bez nade* 1895. godine i druga djela, a Mulabdić i sam ističe izravan utjecaj hrvatskih romantičara i realista na njegov književni izraz.⁹

Mada su se i prije Mulabdićevog romana *Zeleno busenje* (1898) i njegove zbirke novela *Na obali Bosne* (1900), kroz proces tanzimatskih reformi, modernizaciju vojnog, obrazovnog i infrastrukturnog sistema Bosanskog vilajeta kao dijela Osmanskog carstva, pojavljivali mnogi *pretpreporodni* procesi, moderna štamparija, listovi *Bosna* (1866) i *Sarajevski cvjetnik* (1868), novinski tekstovi, pjesme, prijevodi i knjige, neosporno je da je upravo evropskom formom romana i pripovijetke kao dominantnim književnim vrstama, koje recipijentima pružaju cjelovitiju društvenu i kulturološku sliku, te narodnim bosanskim jezikom Mulabdić uspio snažnije izraziti jasan bosanskohercegovački i bošnjački književni odgovor.

7 Mulabdić, *Na obali Bosne*, str. 21.

8 Edhem Mulabdić, „Vjerska snošljivost“, *Gajret*, 2 (1925), str. 25.

9 Usp. Mulabdić, „Iz autobiografije“, str. 328.

„Austrougarska tema“ i kasnije će na različite načine obilježiti cjelokupnu noviju bošnjačku i bosanskohercegovačku književnost kroz djela Ahmeda Murad-begovića, Hasana Kikića, Skendera Kulenovića i drugih, ali i kao

osnova na kojoj se može iščitavati i dobar dio značajnih aspekata povijesti uopće bosanskohercegovačke, a naročito, pak, bošnjačke književnosti 20. st., i to ne samo u smislu praćenja smjene općih evropskih poetičkih paradigmi i njihovih prilagođavanja u ovim malim slavenskim literaturama već i u smislu prvenstveno kulturalnoteorijski osviještenog razumijevanja njihovih specifičnih razvojnih pojava i procesa.¹⁰

Imajući u vidu sve kasnije književnoumjetničke, književnoteorijske i književno-historijske reinterpretacije i reprezentacije „austrougarske teme“, slika ovog presudnog perioda za Bosnu i Bošnjake u prosvjetiteljsko-realističnim proznim ostvarenjima Edhema Mulabdića, koja na neposredan način, odmah nakon tih burnih događaja, izražavaju autorske poglede i opću društvenu svijest, te njihov prosvjetiteljski angažman – ima veliki značaj.

3. Prosvjetiteljstvo kao životna misija i književna praksa

Još kao učenik ruždije a kasnije i Učiteljske škole u Sarajevu Edhem Mulabdić je shvatio da je obrazovanje jedini način da se prevladaju tranzicioni strahovi, društvene devijacije te postigne kakav-takav napredak. Odmah nakon što je Austro-Ugarska okupirala Bosnu, usvojio je latinično pismo. Maglajski učitelji Hugo Jasenko i Miloš Linte upoznali su ga s osnovama tadašnjeg evropskog sistema obrazovanja i motivirali ga da nastavi školovanje u Sarajevu, gdje mu je stipendiju davao poznati kulturni radnik Kosta Hörmann.¹¹

Svoju mladalačku radoznalost i prirodnu potrebu za znanjem Mulabdić je opisivao kako u svojim romanima *Zeleno busenje* i *Nova vremena*, tako i u pripovijetkama objavljenim u zbirci *Na obali Bosne* i mnogim časopisima. Likovi Alije i Mustafe u romanu *Zeleno busenje*, nasuprot brojnim protivnicima „njihove“ škole, glavni su protagonisti autorove prosvjetiteljske ideje. Iako su ranije pohađali ruždiju, u kojoj su naučili „tursko“ pismo (arebicu), usvajanje „švapske jazije“ (latinice) za njih je bio pravi izazov i ushićenje.

10 Sanjin Kodrić, *Kako su Bošnjaci vidjeli muslimanski Orijent i evropski Zapad* (Sarajevo: Dobra knjiga, 2018), str. 69.

11 Kosta Hörmann će kasnije sakupiti prvu zbirku bošnjačkih epskih pjesama pod naslovom *Narodne pjesne Muhamedovaca u Bosni i Hercegovini* (1889), a koju će o svom trošku štampati Zemaljska vlada.

Listali knjigu, zavirivali u svaki red, u svaku riječ, htjeli nekako na silu da prodru u sadržaj njen, da časovito riješe tajnu koja se krila u mrtvim slovima. Vojnik otvori knjigu i poče im kazivat slova, a oni pod svakim napisali turski. I oni oba odnijeli knjigu Alijinoj kući gdje su mogli biti sigurni da ih niko ne pometa. Išli putem, ta poskakivali od nekog ushićenja, a trnuli i zazirali od svakog kao da će im ko otet ovu radost, ko da će ih ko preteći u tom. Ta naučit njihovo pismo, moći se onda svakom pohvalit, to njihja zanjelo.¹²

Autor prizorima u kojima likovi ovog romana marljivo uče i istražuju te njihovim sudbinama pokušava motivirati veliki broj onih uplašanih i neodlučnih bosanskih muslimana da se upute nepreglednim prostranstvima znanja, koja doprinose ličnom zadovoljstvu i kolektivnom napretku u svim vremenima.

Uz veliku želju i upornost Mulabdić će uspješno okončati školovanje u Učiteljskoj školi u Sarajevu kao jedan od najboljih učenika, što pokazuje i činjenica da se na promociji svršenika ove škole 30. 6. 1890. godine upravo on obratio u ime svih ostalih kolega govorom koji će kasnije biti objavljen kao članak „Učitelj u narodu“ u knjizi *Književni pupoljci učiteljskih pripravnika* 1912. godine, a koji, kako i sam urednik Josip Milaković ističe, „najbolje svjedoči, kolikom ljubavlju i kakom ozbiljnošću pristupa naš Edhem knjizi i peru“.¹³ Nakon završetka školovanja u Sarajevu, radio je kao učitelj u Brčkom te kao nastavnik u Učiteljskoj školi u Sarajevu (Darul-mualimin) do 1899. godine. O svojim prvim učiteljskim danima s posebnim emocijama piše i u autobiografiji.

Kad dobih mjesto i 7. novembra 1890. godine prvi put uđoh u svoj razred (III. i IV. razred osnovne škole) u Brčkom, ja se osjetih neizmerno sretan. Ono djece skupljene u desetak klupa, što me radoznalo dočekaše upiljenih očiju u me, bijaše moj svijet, moj novi svijet, bijaše moj brod, na kome ja, kapetan, zaplovih oceanom.¹⁴

Svakako da će njegovo profesionalno učiteljsko usmjerenje presudno utjecati i na njegov književni rad. Mulabdić nikada nije odvajao svoj prosvjetiteljski društveni angažman od književnih tekstova niti je književnost općenito poimao kao autonomnu djelatnost koja je svrha samoj sebi i koja nema nikakve veze s autorom i kontekstom u kojem nastaje, kako to određuju formalističko-strukturalističke teorije. Naprotiv, osim što je odraz/slika stvarnosti, književnost, prema Mulabdiću, može i oblikovati svijest ljudi, a samim tim na određeni način kreirati šira kolektivna i društvena kretanja.

12 Edhem Mulabdić, *Zelena busenje* (Sarajevo: Svjetlost, 2009), str. 179.

13 Edhem Mulabdić, „Učitelj u narodu“, *Književni pupoljci 1887-1912*, urednik Josip Milaković (Sarajevo: Tiskara Vogler i drugovi, 1912), str. 187-192.

14 Mulabdić, „Iz autobiografije“, str. 328.

Zbog toga se čini da su grijeshili i griješe svi oni tumači koji mu prigovaraju pretjeranu didaktičnost, „pedagogovanje“ (Milan Marjanović) i prosvjetiteljski žar u njegovoj književnosti, kao da se radi o nečem stihijskom, nesvjesnom, ili o literarnoj nedozrelosti, knjiškosti, nedoučenosti, ili netaleantiranosti. A radi se isključivo o tome da je Mulabdić svjesno, ne smećući nikad s uma to kao svoju primarnu dužnost, nastojao što više, što upadnije i očiglednije u svoje literarno štivo uklopiti prosvjetiteljske, humanističko odgojne i preporoditeljske nazore, smatrajući ih posebno i neizostavno bitnim kad je u pitanju kulturni opstanak Bošnjaka.¹⁵

Cjelokupno svoje književno djelo stavio je u službu svoga naroda, koji je bio suočen s dramatičnim vremenima kad se carstva smjenjuju i kad je bila potrebna svaka zrela misao i zraka nade. Nije to bila nikakva idealizacija ili pokušaj oživljavanja vremena stare slave, nego realno i poučno štivo koje na osnovu vlastitog autorskog iskustva nastoji kritizirati „egocentrični fanatizam“ i „tvrdoglavi tradicionalizam“ kod bosanskih muslimana,¹⁶ ali i dovesti u pitanje i neke prevaziđene i štetne običaje, posebno kada su u pitanju patrijarhalni odnosi u bošnjačkoj porodici.

Pri tome, naravno, pitanje prosvjetiteljstva i evidentne utilitarnosti Mulabdićevog djela nije izvorno niti samo evropska vrijednost, kako to uglavnom navode književni kritičari, jer su prosvjetiteljske ideje u bošnjačkoj književnosti bile prisutne od same islamizacije bošnjačkog naroda na temelju Kur'ana, čije su prve objavljene riječi i vrijednosti upravo bile čitanje, učenje i pisanje. Ne zaboravimo da i sam Mulabdić potječe iz ulemanske porodice, da je njegovo osnovno obrazovanje primarno islamsko te da je njegovo poimanje odgoja i obrazovanja dominantno prožeto islamskim etičkim vrijednostima. Mulabdić, dakle, stalnim insistiranjem na obrazovanju novih generacija rekontekstualizira i reformira samo poimanje vjere islama, kao kulturne i tradicijske vrijednosti Bošnjaka, prilagođava je novom vremenu i društvenim okolnostima, a što je, kako ističu neki teolozi, orijentalni filolozi i drugi naučnici koji se bave pitanjima odnosa islama i učenja, obaveza muslimanske intelektualne elite svakog doba.

Stagnacija, nazadovanje i konzervativnost koji se s vremena na vrijeme pojavljuju kod muslimana, pa i Bošnjaka za vrijeme osmanske ili austorugarske uprave, nemaju veze s islamom, naprotiv takve devijacije protive se njegovoj suštini. Pristajući na novi društveni poredak, školstvo i austorugarsku vlast, Mulabdić samo odbacuje takve retrogradne ideje među Bošnjacima muslimanima, koje su nerealne i autodestruktivne, koje smatraju da „dati žensku pismo, isto je kao ludu nož u šake“,¹⁷ a spašava onaj žar suštine islamske tradicije koji će kroz preporod i dijalog s drugim tradicijama osvijetliti puteve novijoj bošnjačkoj i bosanskohercegovačkoj književnosti sve do danas.

15 Safet Sarić, *Mulabdić – monografija* (Mostar: Fakultet humanističkih nauka Mostar, 2002), str. 178.

16 Usp. Muhsin Rizvić, *Bosansko-muslimanska književnost u doba preporda* (Sarajevo: El-Kalem, 1990), str. 462.

17 Mulabdić, *Na obali Bosne*, str. 61.

4. Kritika „tvrdoglavog tradicionalizma“

Zbog burne i vrlo često tragične povijesne sudbine Bosne i Hercegovine, svaka nova društvena promjena kod stanovnika ove zemlje teško se i s oprezom prihvaća i na nju se uvijek gleda kao na neku dodatnu nametnutu odluku kolonizatora ili svjetskih centara moći, koja se, po pravilu, negativno reflektira. Kada govorimo o evropeizaciji Bosne i Bošnjaka u drugoj polovini 19. stoljeća, treba istaći da su i posljednje osmanske reforme (tanzimatske) prouzrokovale pobune i doživjele snažan otpor bosanskog stanovništva pa je Porta vrlo često pribjegavala sredstvima prisile i promjenama namjesnika. Takve stalne represivne mjere kolonizatora utjecale su da se bosanskohercegovačko stanovništvo, posebno nakon dolaska Austro-Ugarske, 1878. godine, povlači iz javnih društvenih tokova te da iz porodičnih krugova s gorčinom posmatra nove odnose i kulturne promjene.

Dodatni razlozi za neprihvatanje austrougarske vlasti ogledaju se i u činjenici da je to kršćanska evropska imperija, pa su konzervativni muslimanski vjerski krugovi i tradicionalisti među plemstvom i stanovništvom svaku saradnju s novom upravom i prihvatanje njihove kulture smatrali izdajom vjere i vjerskih principa. Takvim pasivnim odnosom prema svakodnevnom životu i retrogradnim načinom razumijevanja islama nastojali su očuvati porodične i kolektivne vrijednosti, bez bilo kakvog valjanog argumenta za takvo svoje ponašanje. Smatrali su da im je vjerski nauk, aginsko ili begovsko naslijeđe dovoljno za sasvim lagodan život, čime su onemogućavali progres zajednice i mladih generacija.

Ali odmah nam je ovdje primjetiti, da nažalost imade dio našega naroda, iz kojega se najmanje djece šalje u škole. Taj dio našega naroda od starine je najviđeniji i najimućniji u našoj domovini, taj je dio i otprije imao odlučni upliv na odnošaje ove zemlje, pa i danas je navideniji i danas se njima lijepo paze oni, koji su pozvani, da upravljaju našom domovinom. Taj dio našega naroda – čini se – da premalo mari za školu i da ne poznaje njezinu vrijednost.¹⁸

Ilustrativan primjer takvog odnosa prema životnoj stvarnosti jeste lik Muharemage iz Mulabdićevog romana *Zeleno busenje* (1898), kao čovjek koji ne podnosi ni Osmanlije ni Švabe, koji strahuje od svake promjene bez obzira kakva ona bila i koji apsolutno nema nikakvo drugo racionalno i smisleno rješenje. Osim toga, svoj porodični autoritet, utemeljen na patrijarhalnim vrijednostima, koristi kako bi odvratio svoga sina Mustafu od daljeg školovanja i zabranio kćeri Ajiši da se uda za Ahmeta zbog činovničke tradicije njegove porodice, odnosno kako bi je “dao“ za Salihaginog sina Rašida zbog imovinske koristi.

18 Edhem Mulabdić, „Na pragu školske godine“, *Bošnjak*, 3:34 (1893), str. 1.

Ta svagdanja i svakonoćna sijela ne bi bila bez Muharemage. I on je tu sjedio i obično šutio, samo slušao šta se zbori. On se uopće rijetko upuštao u razgovor, al' je bio vazda svojih misli, nepomičan u tvrdokornosti svojoj. On je od oca naslijedio da prezire svaku novotariju pa otkad nastupiše ovi događaji, on samo proklinje Osmanlije što dadoše Bosnu Švabi; i stoga je bio u ovo vrijeme nezadovoljan, ogorčen. I sad da ga pitaš kako bi on želio da se svrše svi ti zapetletaji, on ti pravo ne bi umio kazati.¹⁹

Zbog takvog nerazumnog i samodestruktivnog ponašanja bošnjačkog plemstva prema sadašnjosti i budućnosti, mlađim generacijama i „običnom“ čovjeku, dovoljno nezainteresiranom i neinformiranom za globalna kretanja, uvijek je iznova trebalo objašnjavati novu realnost i okupatora. Književnost je u tom vremenu još uvijek bila snažno oružje u edukativnom, ideološkom i svakom drugom smislu. Svjesni tih činjenica, određeni bošnjački intelektualci, pisci, imami i muftije u ovom tranzicijskom kontekstu realno su i racionalno razumijevali nova vremena i društveno-historijske okolnosti, te su svojim angažmanom i književnim djelima nastojali ukazati na činjenicu da se tradicija ne može očuvati bez rekontekstualizacije i javne prezentacije.

„Gluho doba“ i povlačenje Bošnjaka iz vitalnih društvenih krugova ne samo da je prijetilo njihovom nestanku u kulturnom i identitetskom smislu, posebno imajući u vidu sve agresivnije velikodržavne politike iz Srbije i Hrvatske, nego ih je nepoznavanje i neprihvatanje novih kapitalističkih odnosa i ekonomski urušavalo. Bez obzira na takve probleme i okolnosti koje su tražile hrabre, efikasne i pravovremene reakcije, osnovno pitanje koje je zaokupljalo dominantni dio Bošnjaka bilo je kako provesti slobodno vrijeme. Mulabdić će upravo pripovijetkama *Početnik* i *Na uranku*, motivom beskorisnog druženja „u kahvi“, evocirati i kritikovati te loše navike u kojima su Bošnjaci pokušavali naći smisao i utočište dok su drugi oko njih napredovali u svim segmentima života.

A bijahu i one godine pune neke praznine i neizvjesnosti. Švabo došao i već drugu-treću li godinu radi, hoda, okreće se i nema u što ne udara, kao da se u nas i rodio. Oni u sudu rade i upravljaju, drugi udarili u trgovinu, jedni grade željeznice, sijeku šumu, a čega se ne laćaju, tako se svi drže prema nama, kao da nikog drugog i nema osim njih u ovoj zemlji. Naši stari opet okupljeni uvijek u kahvama, taki razgovor vode, kao da nikog drugog nema oko njih, i sve im je jedno, prevrnuo se sve ovamo, oni se ne miješaju, niti vode brigu ni o čemu. Švabo je došao na kratko vrijeme, pa će opet otići, ovo ovako ne može ostati, bilo je već ukorijenjeno u nas mišljenje i vjerovanje. A kad još kojom zgodom pomeneš stari vakat, ili ako se koju noć guslar oglasi u kojoj kahvi, eto ti prilike,

19 Mulabdić, *Zeleno busenje*, str. 127.

da se posve udaljiš iz današnjih vremena, da ne razbijaš glavu o novim potrebama. A mi, mladež ovamo, u nekoj praznini, neizvjesnosti, teško provodili vrijeme. Neki je do pred dvije godine učio, a neki i svršio ruždiju, i nje nestade zajedno sa starom vladavinom, pa tako i to naše društvo ostade s puno vremena i dokolice, a bez išta određena u životu. Tako mi mijenjali prostorije i dosađivali i drugima i sebi.²⁰

Mulabdić je, dakle, jasno uočavao da su se bošnjački feudalci (begovi i age) ali i ostali slojevi društva, pa čak i mladi koji su imali određeno svjetovno obrazovanje u ruždijama s kraja turske vladavine, utapali u sveopću atmosferu dokolice i pasatizma. Romantičarski su, bježeći od stvarnosti, živjeli u idealiziranoj prošlosti. Njihovo neprihvatanje životne realnosti i nasilno sprečavanje školovanja novih generacija, pogrešno povezivano s vjerskim učenjima, upravo kod mladih rezultirat će moralnim devijacijama kao što je konzumiranje alkohola, kocka i rasipništvo. Ta upornost njihovih očeva da zaštite svoje potomke od evropske prosvjete rezultirala je moralnim sunovratom i porocima, što najbolje pokazuje sudbina likova Rašida i Mustafe u romanu *Zeleno busenje*, iako to njihovi očevi zbog „ponosa“ nisu htjeli priznati optužujući za to opet Švabe. Prikazom takvih devijacija Mulabdić je još jednom ukazao do kakvih loših posljedica može dovesti suzbijanje prosvjete te da se odgoj (*terbija*) može steći samo redovnim školovanjem, na čemu je u ovom romanu kao glas razuma insistirao i Numan-efendija ističući one svijetle primjere među mladima.

Ono što su djeca naučila njihovo pismo, a da niko nije ni znao, to je starješinama opomena; kad ih oni ne napućuju na nauku, djeca onda sama to čine. U naravi je ljudskoj da teži za naukom, govorio Numan-efendija, i to se najbolje vidi kod djece. No koja korist kod onakih roditelja, koji suzbijaju onu želju dječiju za nauku, ta oni se uopće nikako ne brinu za svoju djecu, a kamo li da ih još na nauku napute.²¹

Avdaga i Muhareмага u romanu *Zeleno busenje* zastupaju konzervativne stavove i protiv su svakog oblika usvajanja evropskih tekovina pa i kada su u pitanju latinično pismo i obrazovanje njihove djece. Unatoč želji njegovog sina Mustafe, koji je s Alijom s oduševljenjem učio latinično pismo od austrijskih vojnika, da nastavi školovanje u Sarajevu, Muhareмага mu je to oštro zabranio, a da je mogao „iščupao bi iz djeteta i ono što je naučilo“.²² Avdaga je, s druge strane, pokušao spriječiti Alijin odlazak na školovanje u Sarajevo govoreći njegovom starijem bratu Mehmed-efendiji da će se tako „odmetnuti od dina“.

20 Edhem Mulabdić, „Početnik“, *Narodna uzdanica*, 1 (1933), str. 130.

21 Mulabdić, *Zeleno busenje*, str. 194.

22 Mulabdić, *Zeleno busenje*, str. 193.

Alija kao autobiografski segment romana i Mulabdićev prosvjetiteljski ideal, ipak, ide na školovanje u Sarajevo, „ushićen, što prvi od cijele kasabe odlazi na nauku da izučī“,²³ ali tužan što s njim nije njegov drug Mustafa. U sudbinama ovih dvaju likova raspoznaje se još jednom tvrdokornost i otpor sredine prema njihovom izboru, ali s određenim naznakama i podjela među onima koji su odlučivali o sudbinama mladih i njihovoj budućnosti, te jasna utilitarna funkcija samog romana. Na kraju, autorova tendenciozna didaktičnost pokazuje se u razvoju karaktera i njihovoj promjeni razmišljanja, određenoj dozi kajanja i samopriekora čak i kod onih likova u romanu koji su govorili i djelovali protiv obrazovanja, poput Muharemage, što ipak, kada su se pokazali loši rezultati njihovih odluka, javno nisu htjeli priznati, a što samo pokazuje koliko je duboko u njima bila ukorijenjena odbojnost prema evropskom školstvu i kulturi.

Osim nerazumne zabrane školovanja, Edhem Mulabdić u pripovijetki *Nesretni unuk* prikazuje svu pogubnost patrijarhalnih odluka dviju bošnjačkih begovskih porodica, koje su dovele do tragedije njihove djece. Njihove krajnosti u odnosu prema djeci i porodična nadmetanja za dječiju naklonost često su se, a što je najpogubnije, prelamala i utjecala na psiho-fizički razvoj njihovih unuka. Ovakvim prikazom porodičnih devijacija Mulabdić ukazuje da se odnos prema najmlađim ne treba temeljiti na nekontroliranim emocijama i raspuštenosti, a o čemu će nešto ranije pisati i u tekstu *Nešto o našoj djeci prije mekteba*,²⁴ nego na savremenim sistemskim, racionalnim i kontroliranim metodama odgoja i obrazovanja.

K'o mlad cvijetak na sunčanoj žegi usahnu život mladog bega, ne dočeka Đurđeva, zaklopi oči, nestade ga. Pade žrtvom onih, kojima bijaše najmiliji, oni ga prije reda ukopaše u crnu zemlju, ukopaše ga svojom pretjeranom ljubavi, u kojoj ništa ne požališe od unuka svog. A tko bi mogao i požaliti što od onog anđelka? Da, da, i ne treba žaliti, treba ga ljubiti; ta srce nije od kamena, al više vrijedi način: kako treba ljubiti i njegovati cvijetak, nego li sama ljubav.²⁵

Mulabdić nije odbacivao roditeljske i starateljske emocije prema djeci te njihovu iskrenu namjeru da ih oplemene najboljim osobinama i da im obezbijede sretnu budućnost. Međutim, smatrao je pogrešnim način na koji su to činili jer nije bio utemeljen na pedagoško-psihološkim dostignućima.

O roditeljskom nemaru prema djeci govore i pripovijetke *Rasipnik* i *Bijela medžidija*. Prepuštenost djece ulici i kafani, gdje su se bez bilo kakve kontrole družili sa starijim ljudima, slušali njihove razgovore i usvajali neprimjere-

23 Mulabdić, *Zeleno busenje*, str. 197.

24 Ašik Garib (Edhem Mulabdić), „Nešto o našoj djeci prije mekteba“, *Bošnjak*, 1 i 2 (1891), str. 1, 2 i 14.

25 Mulabdić, *Na obali Bosne*, str. 39.

na ponašanja i riječi, uz konzumaciju duhana i alkohola, te učesće u igrama s društvom na „šarenim klupama“ – samo su neki od razloga njihove dalje odgojne zapuštenosti, siromaštva i života na margini društva. Liku Omera, koji će na kraju priče *Bijela medžidija* postati hamal, Mulabdić će didaktički suprotstaviti njegove uspješne drugove koji završavaju škole, dok će mladog agu Hamdiju, sina čuvenog Hadži Osmanage, u priči *Rasipnik* spasiti kritike i savjeti predstojnika, koje je uputio njegovoj majci i staratelju, što će doprinijeti da Hamdija na kraju postane ugledan građanin i načelnik svog mjesta.

Hamdija je živio vrlo zadovoljno. Majku je svoju pazio, oženio se i babo se nazvao. Kasnije je bio u svom mjestu toliko uvažen, da je postao i načelnik, a bio je to onaj, što no jedanput pohvata svu besposlenu dječurliju po sokaku, pa je razredi po nauci i zanatima, a na užas građana kaznio očeve, kad bi kom dijete bez valjana uzroka izostalo od škole. Tada su ga kleli, a kasnije blagosivljali.²⁶

U presudnom vremenu kakvo je sigurno bila promjena kolonizatora Bosne nemaran odnos određenih grupa prema sebi imat će dalekosežne posljedice za njihov ekonomski, kulturni i politički status, a čemu su svakako doprinosili konformizam i „egocentrični fanatizam“ kao beznačajni modeli ponašanja u novim građanskim i kapitalističkim društvenim odnosima. Vjerska i politička elita živjela je od danas do sutra, nije dovoljno uradila za šire narodne mase, za socijalni i kulturni napredak bošnjačkog naroda, za buduće generacije, za sprečavanje „hidžre“ (iseljavanja u Tursku) odmah poslije okupacije, a što će Mulabdić nešto kasnije još jednom potvrditi i u pripovijetki *Naši stari*.

Naše vodstvo grupirano u prvim vremenima iza okupacije i zbog velikih događaja onog vremena i promjena prilika ne pokazivaše onda znakova osjećaja za narod u višem smislu. Čak ono se ne zauze dosta izrazito i otvoreno ni u pitanju hidžreta, koji se onda bijaše razmahao i koji osjetljivo pogodi našu zajednicu.²⁷

Zajedno s drugim ličnostima tog doba, poput muftije Muhameda Teufika Azabagića i hafiza Muhamed-ef. Hadžijahića, Edhem Mulabdić je bio protiv iseljavanja u Tursku jer je to bila posljedica beznađa, šutnje i neprosvijećenosti, a ne prijekne potrebe. Pokušao je probuditi optimizam, osjećaj za domovinu i tradiciju, “i poput nekadašnjih svetačkih vođa vraćao svoj narod njegovoj obećanoj zemlji”.²⁸

26 Mulabdić, *Na obali Bosne*, str. 93.

27 Edhem Mulabdić, „Naši stari“, *Narodna uzdanica*, 1:2 (1927/28), str. 4.

28 Salih Ljubunčić, „Edhemu Mulabdiću, čovjeku i kulturnom radniku, prilikom njegove četrdeset-godišnjice književnog i prosvjetnog rada“, *Behar*, 4:14 i 15 (1930), str. 210.

Tradicionalne islamske, porodične i narodne bošnjačke vrijednosti nastojao je prilagoditi novom vremenu, društvenom i ekonomskom kontekstu ne robujući bilo kakvom poetičkom niti književnom pomodarstvu.

U pripovijetki simboličnog naslova *Lijepo je i sebe poslušati* prikazana je unutarinja drama djeda staratelja Hadži Sulejmanage prilikom izbora budućnosti za svog unuka, čiji je otac poginuo u boju a majka se preudala. Hadži Sulejmanaga je bio „rijetka starina u čaršiji“, a „njegov direk bijaše neko mjerilo za sve sate, po njemu se sve ravnalo“. ²⁹ Dugo je razmišljao o budućnosti svoga unuka Hašima, posmatrao novu kulturu življenja, slušao različita mišljenja u čaršiji, i učitelja „u slamnatom šeširu“ koji je ga je podsticao da upiše unuka na dalje školovanje i strahove i upozorenja lokalnog imama (efendije, mualima) da ne daje dijete u „njihovu“ školu, ali i načelnika koji smatra da se *terbija* (lijep odgoj) može steći samo redovnim obrazovanjem.

I Hadži Sulejmanaga je bio nekako pritisnut, baš usprkos onoj svojoj mehkoći, da o ovom razmišlja. Unuk, pokvarenost, nauka, imam, načelnik, kadija, to mu se sve nekako miješalo po glavi; i na koncu on odluči, da ovaj put baš sebe poslušati. ³⁰

Mudri Hadži Sulejmanaga je nakon dužeg razmišljanja shvatio povijesnu neminovnost u kojoj se nalazi njegov narod i činjenicu da će odbijanjem obrazovanja ustvari samo ubrzati propast ne samo svoje vjere i tradicije, na koju su se pogrešno pozivali protivnici školovanja, nego i svih drugih kulturalnih i identitetskih vrijednosti. Zbog toga on, svjestan da je takav postupak imperativ islama i koristan njegovom unuku i zajednici, odlučuje da pošalje svog Hašima na školovanje u Sarajevo.

Hašim je svake godine dolazio na dopust kući, a bio svaki put veći, ljepši vedriji (...). Momak čak preko oca svog kao da je naslijedio onu mirnoću njegovu, pa govorio o svačem tako pametno i razborito, da ga je bila milina slušati. (...) A kad bi ga ovakog djed pun ganuća posmatrao, pa se još i sjetio njegove mladosti, kako se dlakom razminulo, da je Hašim sad taki, onda bi sam u sebi pomislio: lijepo li je gdjekad i sebe poslušati. ³¹

Ovakva hrabra odluka Hadži Selimage pokazuje da su kolonijalna svijest i veliki utjecaj stereotipa i priča “u kahvi” i čaršiji, između ostalog, bili razlozi zbog kojih starije generacije Bošnjaka u tom periodu nisu imale sluha za želje i afinitete svojih potomaka.

29 Mulabdić, *Na obali Bosne*, str. 40.

30 Mulabdić, *Na obali Bosne*, str. 46.

31 Mulabdić, *Na obali Bosne*, str. 47.

I pored promocije evropskog školstva kao preduslova narodnog preporoda, koja je u Mulabdićevim prozama uslovljena dolaskom austrougarske vlasti u Bosnu i Hercegovinu i stvarnošću koju njegovo djelo odražava, njegovo poimanje znanja i školovanja jeste općecivilizacijsko i univerzalno. Nije zastupao samo evropski ili samo orijentalno-islamski model obrazovanja, niti neku struku ili naučnu oblast kao posebno važnu. Nukleus njegovih proza sadržan je, između ostalog, i u poenti da svaka škola ili nauka doprinosi napretku i odgoju čovjeka i zajednice, bez obzira u kojem dijelu svijeta se usvajala i učila.

U dužoj pripovijetki „Nauka i zgoda“, koju je objavljivao u listu *Bošnjak* 1893. godine u nastavcima kroz deset brojeva (od 34. do 44), a koje je i sam uređivao, još jednom će kroz generacijski i svjetonazorski sukob oca i sina oblikovati narativ u kojem je književnoestetska funkcija podređena prosvjetiteljskoj. U ovoj pripovijetki se od početka do kraja provlači autorova svjesna edukativna i poučna nit, u kojoj će čak, za razliku od nekih drugih priča, mladi Smailbeg svojom upornošću i umijećem uspjeti savladati sve prepreke i očeve zabrane, te će nakon završetka travničke medrese nastaviti školovanje na vojnoj akademiji u Carigradu. Tome će svakako doprinijeti i savjeti lokalnog kajmekana njegovom ocu, imućnom i darežljivom Hasanbegu, da njegov sin odlaskom “ne će izgubiti svog imena, ostaće beg kao što i jest; a osim toga biće valjan, učevan i carski čoek”.³² Nakon tri godine školovanja u „askerskom mektebu“, motiviran i stalnim očevim emotivnim pismima, dolazi na odmor u Bosnu, gdje ga svi dočekuju sa znatiželjom i gledaju s divljenjem kako govori “tako lijepo, tako dostojanstveno, da je bila milina slušati”.³³ Odgoj i obrazovanje koje je Smailbeg stekao u Istanbulu i način na koji je to predstavljao promijenit će stavove i poglede na život i svijet čak i protivnika “kalema“. Time je Mulabdić nejasnoj viziji konzervativaca, osim slika bošnjačkog samouništenja, suprotstavio i narative o uspjehu novih generacija kroz obrazovanje.

5. Novi agrarni i ekonomski odnosi

Razvoj modernog građanskog društva zahtijeva i materijalnu osnovu, koja se u Bosni i Hercegovini s dolaskom kapitalističkog ekonomskog sistema tek uspostavljala. Novi nastupajući privredni poredak zasnivao se, prije svega, na austrougarskom kolonijalnom iskorištavanju bosanskohercegovačkih prirodnih resursa (drvo, uglj, željezo). Feudalni sloj muslimana još uvijek nije bio svjestan da se agrarni odnosi mijenjaju i da se uspostavlja novi privredni sistem. Nasljedstvo, povlašten status i posjedi sa starim načinom obrade zemlje i odnosa prema kmetovima nisu više bili

32 Edhem Mulabdić, „Nauka i zgoda“, *Bošnjak*, 3:36 (1893), str. 1.

33 Mulabdić, „Nauka i zgoda“, str. 1.

glavni temelji i preduslovi za vodeću društvenu klasu, nego aktivno učešće u privrednom, političkom, obrazovnom, kulturnom i svakom drugom segmentu života.

Crtica iz života *Aga* prikazuje učitelja koji do kasnih noćnih sati poučava mladiće Hašima i Iliju, koji su veoma zainteresirani za školovanje i brzo usvajaju nova znanja. Međutim, kada dođe vrijeme da nastave školovanje u nekoj od redovnih škola za austrijske činovnike, Hašimov otac Idrizaga odlučuje da oženi sina iz imućne porodice jer smatra da on nikad neće postati kajmekan, a što je jedan od najčešćih motiva u Mulabdićevim prozama kojim se iskazuje nepovjerenje starog muslimanskog plemstva prema novoj vlasti. Ovakva slika starijih generacija još jednom pokazuje da su oni i dalje vjerovali u feudalni osmanski način privređivanja, pa su takve poglede prenosili i na mlade generacije prilikom njihovog životnog izbora. Mulabdić, svakako, smatra da "bez škole, bez naobrazbe čovjek nije nikuda pristao pa da ima dukata na oke",³⁴ odnosno da će se takvo „totalno neshvatanje vremena u vezi sa školovanjem, ispunjeno konzervativnim pouzdanjem u imanje i naslijeđene oblike življenja“,³⁵ negativno odraziti na ukupnu poziciju cjelokupnog bošnjačkog naroda kako u tom periodu, tako i kasnije.

Neki muslimanski zemljoposjednici, poput Tahirage iz istoimene Mulabdićeve pripovijetke, čak su, umjesto da svoje bogatstvo prilagode novim pravilima privređivanja, prodavali svoje naslijeđene posjede kmetovima i drugim seljacima te odlazili u čaršiju tražeći neku zamišljenu sreću u dugim pričama i druženjima „u kahvi“. Zbog toga je tematizacijom propadanja aginsko-begovskog sloja, agrarne reforme i afirmiranjem novih poljoprivrednih i trgovinskih metoda u svojim djelima Mulabdić pokušao osvijestiti šire narodne mase. Jasno je uočavao da nova zanimanja (trgovina, činovnici, vojska, učitelji), metode rada i moderna mehanizacija kreiraju nove ekonomske vrijednosti i društvene statuse.

U priči *Na sijelu* mudri Alijaga, nekadašnji turski vojnik, pripovijedat će sagovornicima o svome dogodišnjem iskustvu u ratovima, a posebno o turskom juzbaši Edhem-paši, koji im je u jednom boju spasio živote jer je znao izračunati udaljenost između njih i neprijatelja. Njegovo znanje i naredba da se uzaludno ne troši municija i ne puca u takvim okolnostima bili su mnogo važniji od njihove naivne hrabrosti i odlučnosti.

Nauka je iznašla nove puške, novi boj; pa da se možeš obraniti od dušmana, reda ti je imati onake puške, znati onake planove, ko što su i u njega; reda ti je prihvatiti za nauku, a to se sve radi, da se boj svrši sa manje krvi, da je i vuk sit i ovce na broju. I Edhem-paša i svi drugi potrošili su svoju mladost učeći onaj zanat, a mi (...) mi ne možemo o njima ni govoriti (...).³⁶

34 Edhem Mulabdić, „Ko će biti tome kriv?“, *Bošnjak*, 3:38 (1893), str.1.

35 Rizvić, *Bosansko-muslimanska književnost u doba preporda*, str. 466.

36 Mulabdić, *Na obali Bosne*, str. 132.

Prihvatanje novih oruđa za rad, posebno u poljoprivredi tema je crtice „Novo vrijeme“. Novi plug za oranje koji je muhtar donio da im olakša rad na zemlji izazvao je podsmijeh i odbijanje seljaka i zemljoposjednika. „Pravi aga“ Omer-bajraktar, „najnajgodniji seljanin u svojoj okolici“, koji je „okorio u onoj starini“,³⁷ kako taj paradoks uočava sam Mulabdić, prihvatio je od muhtara cigare umjesto tradicionalnog duhana i čibuka po kome su ga prepoznavali, a novi plug nikada nije „ni zabrazdio“. Omer-bajraktarovi sinovi, međutim, nakon očeve smrti „dozvaše nekog majstora iz susjedne im naseobine, ostruga ga i opravi i oni tog proljeća pustiše prvu brazdu uza svoje polje, da je milina bila pogledati“.³⁸

U tom kontekstu roman *Nova vremena* Edhema Mulabdića izrazito je na strani evropeizacije, sa jasno naznačenom prosvjetiteljskom idejom. Idealizirani lik Huseinbeg iznosi autorovo gledište o prilagođavanju i modernizaciji u poljoprivrednoj djelatnosti tako što, uprkos običajima i otporu većine, prihvata za savjetnika „Švabu subašu“, koji će na temelju novih dostignuća upravljati i unaprijediti njegovo imanje. Tu hrabru odluku donio je na osnovu razmišljanja o budućnosti svog sina Hašim-bega i hodžinih savjeta da se djeca poučavaju vremenu u kojem će ona živjeti, a ne u kojem žive njihovi roditelji.

Osim novih metoda i oruđa za obradu zemlje, Mulabdić je kasnije u pripovijetki *Dosjetljivost jednog našeg trgovca* ukazivao i na važnost poznavanja savremenih kretanja u trgovini, a prije svega odnosa između trgovca/poslodavca i radnika, koji proizlaze iz zakonskih propisa o radu i radnom odnosu. Trgovac je u ovoj priči otpustio svog radnika, bez otkaznog roka od četrnaest dana, zato što ga je potkradao. Međutim, ubrzo je, po žalbi radnika, taj slučaj bio predmet sudskog odlučivanja i trgovac je svoje moralno pravo morao pravno dokazati, a što je, naravno, zahtijevalo poznavanje zakona nove austrougarske uprave.

Nova vremena donesoše neke nove običaje i nove potrebe. Današnji trgovac mora da zna mnoge stvari, što njegovu ocu nije trebalo da zna. Treba da zna ocijeniti i robu i vrijeme i prilike, u kojima se i nabavlja roba a i prodaje. A treba još da se razumije i u pravo i u financije, da zna mnoge zakone o porezu, o taksama i sve propise policijskih vlasti o otvaranju i zatvaranju radnja, pa i odnošajima posluge i pomoćnika.³⁹

Sudija u priči odlučuje da u okviru sudske nagodbe ponudi trgovcu da vrati radnika na još četrnaest dana rada ili da mu isplati novčanu naknadu za taj period. Iako su svi očekivali da će trgovac okončati ovaj spor isplatom naknade, on pronicljivo odlučuje

37 Edhem Mulabdić, „Novo vrijeme“, *Behar*, 3:20 (1903/04), str. 308.

38 Mulabdić, „Novo vrijeme“, str. 309.

39 Edhem Mulabdić, *Nova vremena - slika iz novijeg života u Bosni* (Mostar: Muslimanska biblioteka, 1914), str. 150.

da vrati radnika na još četrnaest dana. Međutim, umjesto uobičajenih poslova, rekao mu je da sjedi u radionici i da ništa ne radi, a on ga je pažljivo nadgledao i pratio. Pošto se nije imao više na šta žaliti, radnik je prvi dan napustio posao jer nije želio takav tretman na poslu, što je trgovac dočekao s olakšanjem. Ovakvim postupkom trgovac je usvojio i ispoštovao nove propise o radu i poslovanju, a što je i cilj kako ove Mulabdićeve pripovijetke, tako i drugih njegovih djela.

6. Zaključak

Prosvjetiteljska uloga književnosti značajna je i ona se ne treba zanemarivati, bez obzira na različite teorije koje takvim djelima osporavaju estetske vrijednosti (formalizam, američka nova kritika, strukturalizam). Posebno je važno istaći ulogu bošnjačkih književnika i njihovih djela u očuvanju kulturnog pamćenja i promociji prosvjetiteljskih ideja u vremenu kada se Bosna i Hercegovina suočavala s promjenom kolonijalne uprave 1878. godine, jer su upravo oni predvodili bošnjački kulturni, književni i politički preporod. Među njima svakako značajno mjesto pripada Edhemu Mulabdiću, koji je svojim djelima uspješno spojio naše tradicionalne vrijednosti s novim evropskim književnim tokovima, bosanskim jezikom i latiničnim pismom.

Mulabdić je afirmirao svaki oblik prosvjetiteljstva podstičući na obrazovanje za vrijeme u kojem žive nove generacije Bošnjaka muslimana kako bi se osposobile za rad u državnoj službi, obrazovnim, pravosudnim i drugim ustanovama. Nasuprot snažnim anahronim i konzervativnim stavovima i glasovima koji su bili protiv „kaurške“ vlasti i školstva, on je poput evropskih prosvjetiteljskih mislilaca i književnika promovirao „kult obrazovanja“, te nastojao racionalno i kritički, u skladu s ličnim uvjerenjima i shvatanjima, donositi zaključke o životu čovjeka, prirodi i svijetu koji ga okružuje.

Njegova proza odražava svu traumu raspada tradicionalnih društvenih i porodičnih normi, sukob starih i mladih generacija u odnosu prema stvarnosti te određene negativne pojave koje su rezultat slijepog slijeđenja prošlosti. Mulabdić je kritički i objektivno posmatrao društvena kretanja, poučavao i nudio jasna rješenja. Ukazivao je da prihvatanje evropskih vrijednosti, školstva, interkulturalnosti nije protivno islamu i tradiciji, nego jedan od uslova napretka i preporoda bošnjačkog naroda u tom vremenu.

Prosvjetiteljski angažman njegovog književnog djela obuhvata najvažnije društvene tokove pa i privredni razvoj. U svojim romanima i pripovijetkama isticao je nužnost prihvatanja modernih načina obrade zemlje te usvajanja novih ekonomskih odnosa i pravila. Na sve načine želio je ukazati da bošnjačka pasivnost prema novoj austrougarskoj vlasti i društvenom životu može imati veoma štetne posljedice na njihovo moralno, materijalno i svako drugo stanje.

Literatura

- Braun, Maximilian, *Začeci evropeizacije u književnosti slavenskih muslimana u Bosni i Hercegovini* (Sarajevo: Dobra knjiga, 2009)
- Imamović, Mustafa, *Historija Bošnjaka* (Sarajevo: Preporod, 1998)
- Kodrić, Sanjin, *Kako su Bošnjaci vidjeli muslimanski Orijent i evropski Zapad* (Sarajevo: Dobra knjiga, 2018)
- Ljubunčić, Salih, „Edhemu Mulabdiću, čovjeku i kulturnom radniku, prilikom njegove četrdeset-godišnjice književnog i prosvjetnog rada“, *Behar*, 4:14,15 (1930), str. 209–212.
- Mulabdić, Edhem, „Učitelj u narodu“, *Književni pupoljci 1887–1912*, Josip Milaković (ur.) (Sarajevo: Tiskara Vogler i drugovi, 1912), str. 187–192.
- Mulabdić, Edhem (Ašik Garib), „Nešto o našoj djeci prije mekteba“, *Bošnjak*, 1, 2 (1891), str. 1, 2 i 14.
- Mulabdić, Edhem, „Na pragu školske godine“, *Bošnjak*, 3:34 (1893), str. 1.
- Mulabdić, Edhem, „Ko će biti tome kriv?, *Bošnjak*, 3:38 (1893), str. 1.
- Mulabdić, Edhem, „Nauka i zgoda“, *Bošnjak*, 3:39 (1893), str. 1.
- Mulabdić, Edhem, *Zeleno busenje* (Sarajevo: Svjetlost, 2009)
- Mulabdić, Edhem, *Na obali Bosne* (Mostar: Islamski centar Mostar, 1998)
- Mulabdić, Edhem, „Novo vrijeme“, *Behar*, 3: 20 (1903/04), str. 308.
- Mulabdić, Edhem, *Nova vremena* (Mostar: Muslimanska biblioteka, 1914)
- Mulabdić, Edhem, „Vjerska snošljivost“, *Gajret*, 2 (1925), str. 25.
- Mulabdić, Edhem, „Naši stari“, *Narodna uzdanica*, 1:2 (1927/28), str. 4.
- Mulabdić, Edhem, „Iz autobiografije (povodom proslave četrdeset-godišnjice moga kulturnog rada)“, *Novi behar*, 4: 21, 22, 23 (1930/31), str. 305–307; 327–328.
- Mulabdić, Edhem, „Početnik“, *Narodna uzdanica*, 1 (1933), str. 130.
- Mulabdić, Edhem, „Jedna šezdesetogodišnjica“, *Narodna uzdanica*, 6 (1938), str. 179–188.
- Mulabdić, Edhem, „Dosjetljivost jednog našeg trgovca“, *Narodna uzdanica*, 9 (1941), str. 150–152.

Rizvić, Muhsin, *Bosansko-muslimanska književnost u doba preporda* (Sarajevo: El-Kalem, 1990)

Sarić, Safet, *Mulabdić – monografija* (Mostar: Fakultet humanističkih nauka Mostar, 2002)

Literature as Enlightenment in Edhem Mulabdić's Works

Abstract

This paper analyses Edhem Mulabdić's novels *Zeleno busenje* (1898) and *Nova vremena* (1914), and his collection of short stories, *Na obali Bosne* (1900). These texts played a pivotal role in economic, educational and social progress and interculturality among Bosnians. Mulabdić's literary works strive to bring together "heart and mind" – East and West – and to affirm intercultural understanding through collaboration with other South Slavic peoples. Mulabdić promoted the Bosnian language, universal ethical values, the idea of emancipation through education, and the re-contextualisation of Islamic teachings, and his ideas strongly influenced the wider community.

Key words: Edhem Mulabdić, education, enlightenment, Europeanisation, interculturality, revival, tradition

CONTEXT

Prikazi knjiga / Book Reviews

Bilješke o jednom životu i jednom zborniku

Islamska pravna kultura u tranziciji: eseji u čast Fikreta Karčića, Ahmet Alibašić, Mustafa Hasani, Senad Ćeman i Nedin Begović (ur.). Sarajevo: Centar za napredne studije, 2020. 419 str., ISBN 978-9926-471-27-9.

U izdanju Centra za napredne studije tokom 2020 objavljena je knjiga eseja *Islamska pravna kultura u tranziciji*, povodom četrdeset godina naučno-istraživačkog i nastavnčkog rada dr. Fikreta Karčića.

Knjiga se sastoji iz nekoliko vrsta tekstova. Najveći dio čine prilozi o temama kojima se bavio profesor Karčić u svom naučno-istraživačkom radu kao što su: historija šerijatskog prava i islamskih institucija, islam u savremenom svijetu, posebno na Balkanu, i odnos države, religije i prava. Očekivano, kolege i prijatelji profesora Karčića s Fakulteta islamskih nauka i Međunarodnog islamskog univerziteta u Maleziji bavili su se pitanjima historije šerijatskog prava i institucija. Spomenut ćemo samo neke od njih: Enes Karić, “Šta je *al-ma‘ruf* u Kur‘ānu?”, Zuhdija Hasanović, “Temeljne odrednice muslimanske kritike hadisa”, Ahmet Alibašić, “Načela dobre vladavine u islamskim izvorima i civilizaciji”, Abdullah al-Ahsan, “Iqbal’s Visions of Civilization, Modernity and Nationalism: Are His Ideas Relevant Today? [Iqbalove vizije civilizacije, modernosti i nacionalizma: da li su njegove ideje relevantne danas?], Ibrahim Mohamed Zein i Ahmed El-Wakil “Islamic Political Order and the Meaning of Accountability: Preliminary Reflections” [Islamski politički poredak i značenje odgovornosti: preliminarna razmatranja] i dr.

U drugu vrstu tekstova mogu se svrstati analize i kritička razmatranja profesorovog naučnog djelovanja, poput teksta “Živa prošlost – referentni okvir za razumijevanje savremenih tema: osvrt na izabrane radove i stavove Fikreta Karčića” autorice Jasne Bakšić Muftić i “Zalaganje profesora Karčića da muslimani vrše svoje etičke obveze u sekularnoj državi” autora Mate Zovkića.

U treću vrstu tekstova ubrajaju se lični osvrti o susretima i radu s profesorom Karčićem, koji donose biografiju i bibliografiju ali i ukazuju na trag koji je profesor Karčić ostavio u vremenu, ne samo u nauci već i u životima ljudi s kojima se susreo.

Tome najbolje svjedoči pismo dvoje profesora s Univerziteta u Oslu, Kari Vogt i Tore Lindholma, objavljeno u ovom zborniku, u kojem navode da su profesor Karčiću zahvalni za mnogo toga: za nesebično dijeljenje znanja i dubokih uvida u islamsko pravo, poimanje islama u Bosni i Hercegovini i iskustvo muslimana. A kao najznačajniji doprinos profesora Karčića izgradnji mostova navode profesorovu kontinuiranu poruku da je “islam evropska religija, u potpunosti integrirana u evropsku državu, sa svojom vlastitom tradicijom učenja i kulture”, što je pomoglo da cijene “širi evropski značaj stoljeća postojanja i procvata muslimana u Bosni i Hercegovini pod promjenom političkih režima i okolnosti” (Kari Vogt and Tore Lindholm, “A Greeting of Friendship from Oslo”, str. 383).

Naučna objektivnost

Vijest o odbrani doktorske disertacije Fikreta Karčića na Pravnom fakultetu Univerziteta u Beogradu, 30. juna 1989, pod naslovom „Pokret za reformu šerijatskog prava i njegov odjek u Jugoslaviji u prvoj polovini XX vijeka“, prenijeta je u islamskim informativnim novinama *Preporod*. Članovi Komisije za odbranu, navodi se, disertaciju su ocijenili “znalački vrijednim doprinosom nauci”, putem kojeg „odgovarajući dio naše pravne istorije hvata korak sa vrsnim stvaralaštvom i dometima u oblasti istraživanja šerijatskog prava“. Riječ je “o prvorazrednom i veoma aktuelnom području”, koje je Fikret Karčić temeljito „naučno objektivno, sa uravnoteženim stavovima istražio”, dodali su (*Preporod*, br. 14/454, 15. juli 1989, str. 12).

To će se smatrati početkom stvaralaštva profesora Karčića, iako je njegov rad počeo i ranije, a „naučna objektivnost“ i „uravnoteženost stavova“ ostat će odlika profesorovog rada u narednih četiri desetljeća, što su i autori priloga u zborniku isticali kao posebnu vrijednost (Tarik Haverić, “Pohvala suzdržanosti”, Damir Ahmetović, “Poznanstvo iz Malezije koje traje”).

Već pri čitanju ove vijesti mogao se steći utisak da uspjeh nije pripadao samo profesor, iako jeste isključivo profesor zaslužan za njega. Smatrao se i uspjehom naroda, marginaliziranog i u stalnom traganju za vlastitim identitetom i pokušajem njegovog očuvanja. Iako isuviše teško breme za jedan život, profesor Karčić će ga u narednim decenijama uspješno i bespogovorno nositi, istovremeno predstavljajući taj narod u najboljem svjetlu i kontinuirano se boreći za njega.

Objavljenju doktorsku disertaciju profesora Karčića – *Društveno-pravni aspekti islamskog reformizma* (Sarajevo: Islamski teološki fakultet, 1990, str. 275)

profesor Mustafa Imamović ocijenio je kao “najkompleksnije monografsko djelo posvećeno isključivo pitanjima šerijatskog prava”, koje “mirno, trezveno i potpuno naučno govori o brojnim aspektima novije povijesti islama u svijetu i kod nas” u “vrijeme kada se o muslimanima (i Muslimanima) i o islamu općenito, pa time i o njegovom pravu, često piše jednostrano sa brojnim predrasudama i opasnim političkim nabojem”. “Ona nasuprot, bez direktne i prizemne polemike, toj tendencioznoj literaturi o islamu i muslimanima pruža naučnu istinu o problemima muslimanskog svijeta, njegovim težnjama i traganjima za modernim vlastitim identitetom, te dramatici tih zbivanja“ (*Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u SFRJ*, 1990, br. 5, str. 153).

Mirno, trezveno i potpuno naučno profesor Karčić će nastaviti govoriti o temama o kojima se šapuće, ukazujući na to da naša individualna odgovornost u borbi za ispravno nikada ne prestaje. To smatram jednom od najvrednijih lekcija koje sam naučila posmatrajući rad profesora Karčića.

Povratak tamo odakle je sve počelo

Kada sam dobila poziv priređivača ovog zbornika, kao dugogodišnji saradnik profesora Karčića, da dam svoj prilog, odlučila sam se za istraživanje tema kojima se bavio profesor. Ipak, budući da su dosad osvrtni na rad profesora Karčića uglavnom dolazili od njegovih savremenika, ili profesora, poželjela sam ukazati na naslijeđe profesora Karčića iz druge vremenske perspektive i pozicije studenta.

Poželjela sam, riječima Edwarda Saida – kada je govorio o Palestini nakon godina egzila, traganja za vlastitim identitetom, nepripadnosti i neukorijenjenosti – vratiti se tamo odakle je sve počelo: na Pravni fakultet Univerziteta u Sarajevu. Profesor Karčić diplomirao je na Pravnom fakultetu u Sarajevu 30. juna 1978, tačno jedanaest godina prije odbrane doktorske disertacije na Pravnom fakultetu u Beogradu. Nakon predavanja na Islamskom teološkom fakultetu (1978–1992), Teološkom fakultetu Marmara Univerziteta u Istanbulu (1994), Međunarodnom islamskom univerzitetu u Maleziji (1994–2002) i opet Fakultetu islamskih nauka (2002–2004), profesor Karčić vratio se na Pravni fakultet u Sarajevu 2004, iste godine kada sam se ja upisala na isti. Slušajući predavanja na prvoj godini, iz tada *Opće historije države i prava*, studentima ne tako zanimljivog predmeta, pomislila sam kako bih, kada bih radila na Fakultetu, jedino radila s profesorom Karčićem. Naredne godine profesor me anagažovao kao studenta pomagača (demonstratora). Nakon toga nije bilo više povratka – bilo mi je orihvatljivo jedino da se bavim naučno-istraživačim radom i naučnom oblašću pravnom historijom. Od tada do danas rad s profesorom Karčićem smatram Božijim blagoslovom.

Trag u vremenu

Prirodno, u bliskoj vezi s temama kojima se profesor bavi, često sam u literaturi nailazila na pozivanje na djela profesora Karčića. Čak i tokom pripremanja teksta za zbornik pred nama, „Šerijat u Evropi: primjer Grčke“ autor kojeg sam konsultirala, Konstantinos Tsitselikis, napisao je da je Fikret Karčić “jedan od najprominentnijih intelektualaca” koji je “raspravljao o poziciji islama u modernom i sekularnom društvu”, ističući da njegove ideje mogu biti temelj za razmatranje institucionalne pozicije šerijata u Zapadnoj Trakiji (Konstantinos Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece: From Historical Minorities to Immigrant Newcomers*, Leiden: Martinus Nijhof Publishers, 2011, str. 416).

Na početku magistarski rad *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918–1941*, koji je ove godine preveden na engleski jezik, jer, riječima urednika ovog zbornika dr. Ahmeta Alibašića, ni tri desetljeća nakon toga “nije urađeno ništa što bi značajnije pomjeralo granice našega znanja o tom pitanju i što bi prevazišlo ovo djelo”, zatim doktorska disertacija i sva djela koja su slijedila poslužili su kao inspiracija ili neizostavna polazna tačka mnogim istraživačima na prestižnim univerzitetima u svijetu, kao i autorima koji su se bavili susretom islama sa zapadnim idejama i ustanovama, iskustvom muslimana u modernim i sekularnim državama, koegzistenciji religijskih i svjetovnih normi i dr.

Na djela profesora Karčića pozivaju se autori u djelima različitih disciplina, onih koja razmatraju historiju naroda Balkana, historiju islama uopćeno, specifičnosti izraza islama u posebnim historijskim okolnostima, poput djela Davida Motadela, *Islam and Nazi Germany's War* (Cambridge, London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014), koji za pregled islama na Balkanu pod osmanskim i habsburškom vlašću, upućuje čitaoce na djela profesora Karčića, posebno na knjigu *Bosniaks and the Challenges of Modernity: Late Ottoman and Hapsburg Times* (Sarajevo: El-Kalem, 1999).

Na taj način, zahvaljujući profesorovom kontinuiranom radu, bosansko iskustvo islama (marginalno u svjetskim razmjerama), postalo je nezaobilazno u značajnim djelima o islamu u susretu s modernizmom, kolonijalizmom i u njegovom iskazu u sekularnim državama. Tako sam čitajući o odgovorima muslimana na mogućnosti života pod nemuslimanskom vlašću, autora koji se obrazovao na Princetonu Alana Verskina pronašla fetvu Muhammeda Rashida Ridaa o hidrži bosanskih muslimana nakon austrougarske aneksije, za koju je autor saznao na osnovu djela profesora Karčića – *Bosniaks and the Challenges of Modernity* (Alan Verskin, *Oppressed in the Land? Fatwas on Muslims Living under Non-Muslim Rule from the Middle Ages to the Present* [Potlačeni na zemlji: fetve o životu muslimana u nemuslimanskom svijetu od srednjeg vijeka do danas] (Princeton: Markus Wiener Publishers, 2013).

Ovakvih primjera za koje znam je mnogo. Još više je onih za koje ne znam. Naslijeđa i doprinosa profesora Karčića nismo dovoljno svjesni. Mnoge generacije nakon nas svjedočit će o tome kao i o dostojanstvu, istrajnosti, otporu, borbi i nepristajanju na dodijeljene uloge. Zbog moći da da obrise tog naslijeđa, zbornik pred nama je od izuzetnog značaja i za naše i za generacije koje dolaze.

Moje promišljanje o radu profesora Karčića, naročito o radu s profesorom Karčićem, uvijek će u sjećanje prizivati pismo Alberta Camusa koje je napisao svom učitelju i mentoru, nekoliko dana nakon saznanja da je dobio Nobelovu nagradu 1957, u kojem, između ostalog, stoji: "(...) vaš trud i vaš rad, još žive u jednom od vaših učenika, koji, unatoč godinama, nije prestao biti vaš zahvalni učenik."

Ehlimana Memišević

Åsa Wikfors, *Alternativne činjenice: o znanju i njegovim neprijateljima*, Zagreb: Naklada OceanMore, 2021. 120 str., ISBN 978-953-332-120-2.

Knjiga *Alternativne činjenice: o znanju i njegovim neprijateljima* Åse Wikfors štivo je koje iz filozofskog, psihološkog i sociološkog ugla sagledava aktuelnu prijetnju znanju i nudi alate za borbu protiv nje. Autorica polazi od teze da sam konstrukt alternativnih činjenica nije niti može biti utemeljen u teoriji znanja, te razmatra njegovu instrumentalizaciju u društveno-političkom kontekstu. Ova članica Kraljevske akademije znanosti u svom bestseleru, izrazu dugogodišnjeg angažmana na popularizaciji filozofije, ističe da je znanje, istinsko znanje (i dalje) važno za preživljavanje pojedinca i društva, te da se ono kao takvo ne smije izjednačavati sa slobodom mišljenja i vjerovanja. *Svi imamo pravo misliti i vjerovati što god hoćemo. Ali ako vjerujete u ono što želite, u ono što želite da je istina, a ne u ono za što postoje dobre osnove da je istina, nećete doći do znanja, a to nosi svoje posljedice* (str. 8).

U prvom poglavlju autorica razjašnjava i epistemološki elaborira povezanost znanja i uvjerenja, kako bi objasnila sve očitiji i sve više zabrinjavajući otpor prema znanju. Naime, da bismo nešto znali, nije dovoljno samo da se susretnemo s činjenicama, nego i da vjerujemo u ono što se tvrdi. S druge strane, da bi neko uvjerenje bilo znanje, mora odražavati stvarnost, tj. biti istinito. Treći uvjet je da je uvjerenje zasnovano na nekoj vrsti dobrog dokaza. Na osnovu klasične filozofske rasprave o skepticizmu, autorica iznosi tezu da znanje ne traži apsolutnu sigurnost ili dokaz, te da insistiranje na dokazu vodi raspadu sistema. Za stjecanje znanja nije potrebna potpuna sigurnost, dovoljno je da dokazi ukazuju da je *dovoljno moguće* da je to istinito uvjerenje istina, tj. za znanje je dovoljno *ekstremno vjerovatno*. U javnom prostoru i debatama, npr. u raspravama o klimatskim promjenama, uobičajilo se navođenje argumenta da za neke naučne teorije dokazi ne isključuju mogućnost da je teorija pogrešna. Prigovor da bi neka teorija mogla biti pogrešna u suštini nije nikakav prigovor, no on se u javnom prostoru nerijetko instrumentalizira, pri čemu se računa na politički motiviranu subjektivnost konzumenata.

Posebno poglavlje posvećeno je raspravi o činjenicama. Nihilizam činjenica, tvrdnja da činjenice ne postoje, oruđe je masovnog uništenja. Danas bi malo koji filozof tvrdio da činjenice ne postoje, dok, s druge strane, za raspravu o postojanju estetskih i moralnih činjenica ima prostora. Autorica pokušava dati odgovor na pitanje kako smo kao čovječanstvo napravili taj ogromni prijelaz od glavne ideje postmodernizma da konstrukt i perspektive koje odabiremo relativiziraju stvarnost do nihilizma činjenica. Jer, čak i ako prihvatimo da su pojmovi društvene konstrukcije, ne znači da je i ono o čemu oni govore također društvena konstrukcija i da je otvoreno za debatu. Iako imamo određenu slobodu u odabiru naših pojmova, nemamo slobodu u određivanju postoji li u stvarnosti nešto što odgovara tim pojmovima. Postmodernistički način razmišljanja iskorištavaju cinici koji žele potkopati vjeru u znanje i istinu. Postmodernističke struje imale su, bez sumnje, pozitivan efekt na društvo istaknuvši važnost različitih perspektiva. No, isto tako, pitanje je koliko su naštetile istinskom znanju, s obzirom na to da nam se sada zbog velikog broja različitih perspektiva teže suočiti s propagandom i dezinformacijama i prosto reći da nešto nije istina. Kroz analizu mnogih postmodernih ideja u Trumpovo doba, autorica potencira poznatu tezu da iza priče o znanju stoji pitanje moći te da dominira perspektiva moćnih.

Polazeći od toga da je suštinsko obilježje čovjeka racionalnost, ali i uzimajući u obzir koliko čudna uvjerenja ljudi realno danas imaju, autorica pokušava odgovoriti na pitanje *koliko* smo zapravo racionalni. Realno, koračamo svijetom vrlo uvjereni u stvari o kojima suštinski malo znamo. Precjenjujemo vlastiti nivo razumijevanja načina na koji stvari funkcionišu. Zbog društvene prirode znanja i činjenice da većinu informacija dobijamo od drugih ljudi, podložni smo mnogim kognitivnim distorzijama. Skloni smo potvrditi ono što već mislimo, naše rezonovanje je motivirano, jer vjerujemo u ono što želimo, a ne u ono što imamo razloga vjerovati. Štaviše, naše mišljenje je i politički motivirano, te nije rijetkost da se društva ideološki polariziraju u odnosu prema empirijskim činjenicama, a ne samo prema vrijednosnim sistemima. Navodeći mnoštvo eksperimentalnih primjera iz područja kognitivne psihologije, autorica potencira pitanje o racionalnosti čovjeka, ostavljajući ga, kako bismo i očekivali za jednog filozofa nauke, dakako, bez odgovora.

Pored interne, nažalost, prijeti nam i tehnologijom potpomoguta eksterna kognitivna distorzija, kroz filtrirajuće balone, lažne vijesti, internetom prezentirano znanje koje stvara iluziju jednostavnosti svijeta, i "proizvodi" mnogo više pogrešnih shvatanja nego prije interneta, s obzirom na to da lahko možemo ignorisati izvore s kojima se ne slažemo. Koristeći se primjerima predsjedničkih izbora, kampanja i javnih debata, autorica pokazuje da ljudi danas pogrešno shvataju mnogo više stvari nego prije interneta, te da je mnogo štetnije biti pogrešno

informiran, nego neinformiran, Raspirivanje sumnje, usmjereno čak i na znanstvene spoznaje, postalo je uobičajena taktika u političkim igrama, kao i stvaranje tzv. lažne ravnoteže, dojma da dvije strane u debati imaju legitimitet (eksperti i laici o globalnom zagrijavanju, naprimjer). Redefiniranje stvarnosti, efekt konstantnog laganja, teorije zavjere, neki su od fenomena koje Åsa Wikfors znalački povezuje sa svakodnevnim iskustvom savremenog čovjeka.

Možda je od opisa aktuelnog stanja znanja jedino kompleksnije pitanje njegove geneze. Autorica u posljednjem poglavlju tretira pitanje kritičkog mišljenja u školi, te tvrdi da je način podučavanja kritičkog mišljenja popločao put trenutnoj epistemološkoj krizi. Navodeći statističke pokazatelje propadanja švedskog obrazovnog Sistema, kojeg je i sama dio, te vlastita zapažanja u radu sa studentima, autorica ukazuje na to da je pad školskih rezultata u direktnoj korelaciji s početkom konstruktivizma u pedagogiji, tj. uvjerenja da nastavnik nije taj koji *prenosi* znanje nego onaj koji prosto *nadgleda* stjecanje znanja. Time na značaju gubi istinska upućenost u područje podučavanja i poznavanje činjenica, na koje se pogrešno gleda kao na suprotnost i prepreku razumijevanju i kritičkom promišljanju. Glavni aspekt kritičkog mišljenja jeste upravo sposobnost procjenjivanja argumenta i nijansiranost mišljenja, a toga nema bez dobrog poznavanja činjenica. Čini se da je barem dijelom ovaj pedagoški konstruktivizam u korijenu današnjeg populizma. Kad je predavanje individualizirano, a propisani nastavni plan i program minimiziran, rezultat je raspad zajedničke slike stvarnosti i polarizacija. Ljudi su na osnovu nasljeđenog kulturnog kapitala podijeljeni, te stoga ne mogu voditi racionalne razgovore.

Vrijeme postistine stoga nastalo je kao posljedica konstruktivističkog shvatanja da znanje nije objektivan, nego društveni konstrukt vezan za vrijeme i kulturu. U takvoj atmosferi, stoga, nije iznenađujuće da počnemo govoriti o alternativnim činjenicama. Autorica knjigu završava sugestijama za prevazilaženje trenutne epistemološke krize, potencirajući tezu da nemamo pravo na svoje vlastite činjenice, jer one ne pripadaju nama, nego svijetu. Imajući u vidu društvenu prirodu znanja, koja je centralna tema ove uzbudljive knjige, autorica podsjeća koliko smo danas više nego ikada svi odgovorniji da usvojimo relevantne informacije i razmislimo koliko dobro su utemeljena naša uvjerenja. Zbog toga će ovo štivo biti zanimljivo i korisno svima onima koji danas, više nego ikad, promišljaju pitanja znanja.

Mersiha Jusić

Mujo Begić, *Nastanak i djelovanje Autonomne pokrajine Zapadna Bosna*, Sarajevo: Institut za istraživanje zločina protiv čovječnosti i međunarodnog prava, 2021. 613 str., ISBN 978-9958-028-36-6.

“Gora od smrti je izdaja. Vidite, mogao bih zamisliti smrt, ali nisam mogao zamisliti izdaju.” (Malcolm X)

Upravo u najtežem periodu novije bosanskohercegovačke historije, i to na prostoru gdje je bošnjački narod činio apsolutnu većinu stanovništva, organizirana grupacija izdajnika domovine i vlastitog naroda, a po ugledu na izvršioce agresije, proglašava tvorevinu koja će biti u službi unutrašnjeg razbijanja vojne i političke moći naroda i države, koji su upravo u tom periodu bili osuđeni na borbu za biološki opstanak. O tom fenomenu, pojavi koja će i u budućnosti kriti niz tajni o agresiji na Republiku Bosnu i Hercegovinu u procesu raspada Jugoslavije, govori knjiga *Nastanak i djelovanje Autonomne pokrajine Zapadna Bosna* autora dr. Muje Begića.

U pet poglavlja, a uz uvodna i zaključna razmatranja, Begić hronološki opisuje zbivanja u Cazinskoj krajini od prvih parlamentarnih izbora 1990. do završnih vojnih operacija, u drugoj polovini 1995. godine.

U prvome poglavlju (str. 13-56) autor opisuje politička zbivanja pred agresiju na Republiku Bosnu i Hercegovinu, s posebnim osvrtom na vojne pripreme za njenu realizaciju u Bosanskoj krajini, regiji koja je srpskoj politici bila od strateškog značaja kao prostor koji je vojnim osvajanjima, a nakon razdvajanja srpskog od drugih dvaju naroda (prvi strateški cilj Srpske republike BiH), trebao biti povezan sa Semberijom (drugi strateški cilj). Ti ciljevi mogli su biti ostvareni isključivo masovnim ratnim zločinima nad Bošnjacima i Hrvatima.

U jeku agresije na Republiku Bosnu i Hercegovinu, nakon što su nad Bošnjacima i Hrvatima Bosanske krajine, posebno u dolini rijeke Sane (Prijedor, Sanski Most i Ključ) počinjeni najbrutalniji zločini nad, prema dosadašnjim rezultatima istraživanja, oko 4.500 ubijenih i nakon progona preko 80.000 Bošnjaka i Hrvata

iz navedenih triju općina, u drugom dijelu sjeverozapadne Bosne – jednostranom odlukom dotadašnjeg člana bosanskohercegovačkog Predsjedništva Fikreta Abdića i njegovih pristalica i bez saglasnosti političkog i vojnog vrha Republike Bosne i Hercegovine – proglašena je u Velikoj Kladuši Autonomna pokrajina Zapadna Bosna (APZB). Korijen proglašenja APZB-a i njenog djelovanja protiv bosanskohercegovačkih republičkih vlasti, Begić, pozivajući se i na druge autore, vidi u ranijem utjecaju jugoslavenske Kontraobavještajne službe (KOS) i Jugoslavenske narodne armije (JNA) na preduzeće Agrokomerc, na čijem je čelu od osnivanja bio Fikret Abdić. O odnosu beogradske vlasti prema Abdiću, autor donosi svjedočenja izvišilaca tog zadatka. Kao njihov prijašnji “igrač”, Abdić je bio pouzdan oslonac velikosrpskoj politici da izazivanjem sukoba unutar bošnjačkog naroda olakša razbijanje Bosne i Hercegovine. No, istu korist, kao i Beograd, u vidu autonomije vidio je i zvanični Zagreb, na čelu s hrvatskim predsjednikom Franjom Tuđmanom. I njemu je pojava Abdićeve autonomije dobrodošla jer mu je Cazinska krajina bila, odmah nakon Hercegovine, bila drugi strateški značajan prostor za teritorijalno širenje Hrvatske. Tu ideju Tuđman je mogao realizirati podrškom i pomoći koju je pružao APZB-u. Dakle, APZB je bio interesno područje i Beograda i Zagreba, o čemu autor govori u drugom poglavlju (str. 57–200).

U trećem poglavlju (str. 201–346), Begić potkrepljuje svoje stavove o APZB-u kao “beogradskom projektu” opisujući vojna djelovanja APZB-a protiv jedinica 5. korpusa Armije Republike Bosne i Hercegovine (ARBiH) a u saradnji s Vojskom Jugoslavije (VJ), Vojskom Republike srpske (VRS), Srpskom vojskom Krajine (SVK), ali i njihov zajednički poraz u zadivljujućoj vojnoj operaciji “Tigar-sloboda ‘94” pripadnika 5. korpusa Armije Republike Bosne i Hercegovine i samim time, pad APZB-a 1994. godine, što je za posljedicu imalo i masovni bijeg pristalica APZB-a na područje njima prijateljske Republike srpske krajine (RSK). Do tada, APZB je, između ostalog, bio i prostor za organiziranje prometa i ljudi, što je dužnosnicima ove samoproglashene pokrajine služilo za enormno bogaćenje.

U četvrtom poglavlju (str. 347–518) autor govori o posljednjoj godini zbivanja na prostoru Velike Kladuše i dijela općine Cazin, odnosno na području koje je obuhvatalo teritorij samoproglashenog APZB-a. Ideja autonomije pretvorena je u ideju o stvaranju Republike ZB pa su njene vojne jedinice (Narodna odbrana) uz pojačanu saradnju sa VJ, VRS-om i RSK-om napale oslobođeno područje Bihaćkog okruga. Posljednji dio ovog poglavlja posvećen je navedenoj vojnoj saradnji, vojnim operacijama kao što su “Mač-1” ili “Pauk” posljednjih mjeseci sukoba na području ZB-a, presudnim bitkama i konačnom krahu ideje o autonomiji.

Peto poglavlje posvećeno je logorima i drugim mjestima nezakonitih zatočenja na području APZB-a. Autor iznosi najznačajnije podatke o nekoliko takvih mjesta pozivajući se na izjave svjedoka, tačnije zatočenika Drmaljeva, Dubrava, Nepeka,

Dolova, Ponikvi, Vojnog zatvora, Dispanzera i ostalih mjesta zatočenja pod kontrolom vojnih i policijskih struktura APZB-a. U njima su počinjena ubistva, ranjavanja, maltretiranja, fizička i psihička zlostavljanja i premlaćivanja civila i ratnih zarobljenika koji nisu podržavali secesionističku politiku Fikreta Abdića.

Knjiga *Nastanak i djelovanje Autonomne pokrajine Zapadna Bosna* predstavlja jedno od naučnih djela koja su neizostavna u proučavanju zbivanja na području Bosanske krajine tokom agresije na Republiku Bosnu i Hercegovinu. Uz korištenje izvora iz nekoliko arhiva i ukupno 73 knjige, autor je dao opis jednog od nerazjašnjenih fenomena tokom raspada Jugoslavije, zaključujući da je “najteže to što je jedna secesionistička i pogubna politika djelimično uništila povjerenje, pokidala rodbinske i komšijske veze i ostavila trajni pečat na ovim prostorima”.

Jasmin Medić

CONTEXT

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

Dvostruko anonimna recenzija

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

Uvjeti za prijavu

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

Struktura rukopisa

Tekst treba biti napisan dvostrukim poredom. Svi radovi treba da imaju sažetak od maksimalno 150 riječi, kao i popis od 3–10 ključnih riječi. Autori moraju dosljedno pisati velika slova. Treba izbjegavati pretjerano korištenje velikih slova. Skraćenice „vol.“, „no.“ i „pt.“ ne pišu se velikim slovom. Naslove djela i periodike po pravilu pisati italicom. Strane riječi također treba pisati italicom.

Bibliografske jedinice u fusnotama

1. Rad iz časopisa: Ime autora, "Naslov rada u časopisu", *Naziv časopisa*, 16:2 (1992), 142–153. [John Smith, "Article in Journal", *Journal Name*, 16:2 (1992), 142–153].
2. Rad u uredničkoj knjizi: Ime autora, "Naslov rada u knjizi", u *Naslov knjige*, Ime urednika (ur.) (Mjesto: Izdavač, Datum), str. 24–29. [John Smith, "Article in journal", in *Book Name*, John Smith (ed.) (Place: Publisher, Date), pp. 24–29].
3. Knjiga: Ime autora, *Naslov knjige* (Mjesto izdanja: Izdavač, Datum), str. 65–73. [John Smith, *Book Name* (Place: Publisher, Date), pp. 65–73].
4. Ako je referenca iz fusnote već spomenuta u nekoj ranijoj fusnoti, u ovoj fusnoti treba navesti prezime autora i dati skraćeni naslov, npr. Prezime, *Knjiga*, str. 23. [Smith, *Book*, p. 23] ili Prezime „Članak“, str. 45. [Smith, "Article", p. 45]. Ne koristiti op. cit.
5. Za radove koje je napisalo više od troje autora, u fusnoti će se navesti ime prvog popisanog autora i nakon toga „et al.“ ili „i dr.“ [„and others“], bez ubačene interpunkcije.
6. Za izvore sa interneta slijediti sljedeći format: Ziaudin Sardar, „Welcome to postnormal times“, <http://ziauddinsardar.com/2011/03/welcome-to-postnormal-times/>, pristupljeno 4. 12. 2014.
7. Tamo gdje je neophodno, naslove djela na jezicima koji nisu jezici rada navoditi u izvornom jeziku, a u uglastim zagradama dati prijevod naslova na jezik na kojem je rad pisan. Naslove u nelinearnim pismima navoditi transliterirane, s prijevodom na jezik na kojem je rad pisan, kao gore.
8. Koristiti samo fusnote i označavati ih brojevima (a ne latiničnim slovima). Kada se u glavnom tekstu spominje referenca iz fusnote, potrebno je da broj kojim je označena prati neki interpunkcijski znak.

Slike

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

Opće upute za oblikovanje rada

- Autor prvenstveno mora biti dosljedan. U cijelom radu mora se pridržavati pravopisa; organizacija rukopisa (naslovi i podnaslovi) mora biti razgovijetna.
- Ako autor nije izvorni govornik engleskog jezika, preporučuje se da verziju rukopisa na engleskom provjeri izvorni govornik.
- Navodnici: 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. 215 str., ISBN....., 25 KM. ili

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

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

Sadržaj prikaza

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

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

Priprema: Korektura i separat

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

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

Saglasnost za objavljivanje i prijenos autorskih prava

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

Kontakt

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

CONTEXT

Instructions for Authors

Scope

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

Ethical and Legal Conditions

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

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

Double-blind Peer Review

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

Submission Requirements

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

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

Manuscript Structure

The text must be formatted with 1.5-inch margins and be double-spaced. All full articles should include an abstract of max. 150 words, as well as the list of 3-10 Key words. Authors should be consistent in their use of capitalization. Overcapitalization should be avoided. The abbreviations ‘vol.’ ‘no.’ and ‘pt.’ are not normally capitalized. The titles of works and periodicals should normally be *italicized*. Foreign words should also be *italicized*.

Bibliographical References in Footnotes

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

Figures

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

General style considerations

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

Book Reviews

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

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

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

Contents of a review

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

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

Production: Proofs and Offprints

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

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

Consent to Publish and Transfer of Copyright

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

Contact Address

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

CONTEXT

Sadržaj | Contents

Članci i rasprave / Articles	5
Deconstructing the Myth of Immutability: Pluralistic Representations of <i>Homo Religiosus</i> in the Arabic Novel.....	7
<i>Mirza Sarajkić</i>	
Contested and Uncontested Religious Landscape Markers: The Dissemination of Crosses in Northern Albania (1990-2020).....	35
<i>Ardian Muhaj and Mentor Beqa</i>	
Whiteness and Anti-Muslim Racism in Finland: The Racialisation of Finnish Muslim Converts	61
<i>Linda Hyökki</i>	
Dorëshkrimet e hadithit, në bibliotekat publike të Shqipërisë.....	87
<i>Sulejman Osmani</i>	
Etička dimenzija antiratnog pisma i poetike svjedočenja u romanu <i>Istorija bolesti</i> (1994) Tvrtka Kulenovića	115
<i>Elmir Spahić</i>	
Prosvjetiteljska uloga književnog djela Edhema Mulabdića.....	131
<i>Nedim Alić</i>	
Prikazi knjiga / Book Reviews	151
Uputstva autorima.....	167
Instructions for Authors.....	171

CONTEXT

VOLUME 9 ■ GODINA 9
NUMBER 1 BROJ 1
2022 2022.

Sadržaj | Contents

Članci i rasprave / Articles	5
Deconstructing the Myth of Immutability: Pluralistic Representations of <i>Homo Religiosus</i> in the Arabic Novel.....	7
<i>Mirza Sarajkić</i>	
Contested and Uncontested Religious Landscape Markers: The Dissemination of Crosses in Northern Albania (1990-2020).....	35
<i>Ardian Muhaj and Mentor Beqa</i>	
Whiteness and Anti-Muslim Racism in Finland: The Racialisation of Finnish Muslim Converts	61
<i>Linda Hyökki</i>	
Dorëshkrimet e hadithit, në bibliotekat publike të Shqipërisë.....	87
<i>Sulejman Osmani</i>	
Etička dimenzija antiratnog pisma i poetike svjedočenja u romanu <i>Istorija bolesti</i> (1994) Tvrтка Kulenovića	115
<i>Elmir Spahić</i>	
Prosvjetiteljska uloga književnog djela Edhema Mulabdića.....	131
<i>Nedim Alić</i>	
Prikazi knjiga / Book Reviews	151
Uputstva autorima.....	167
Instructions for Authors.....	171