

CONTEXT

JOURNAL OF
INTERDISCIPLINARY STUDIES

■ VOLUME 9
NUMBER 2
2022

ČASOPIS ZA
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE

■ GODINA 9
BROJ 2
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
interdisciplinarnu studiju

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

REDAKCIJA

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

SAVJET ČASOPISA

Munir Mujić, *Filozofski fakultet, Univerzitet u Sarajevu*
Nusret Isanović, *Fakultet islamskih nauka, Univerzitet u Sarajevu*
Omer Spahić, *Fakultet islamskog objavljenog znanja i humanističkih nauka,
Međunarodni islamski univerzitet u Maleziji*

UPUTE ZA PREDAJU RADOVA

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

ADRESA

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

Context: Časopis za interdisciplinarnu studiju (ISSN-print 2303-6958, ISSN-online 2303-6966) dva puta godišnje izdaje Centar za napredne studije, Marka Marulića 2C, 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.

Štampano u Bosni i Hercegovini.

CONTEXT

Journal of
Interdisciplinary Studies ■ VOLUME 9
NUMBER 2
2022

Časopis za
interdisciplinarne studije ■ GODINA 9
BROJ 2
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 Suško, *Directorate of the Foreign Affairs and Diaspora, Riyasat of the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina*
Ermin Sinanović, *Center for Islam in the Contemporary World, Shenandoah University*
Ešref-Kenan Rašidagić, *Center for Advanced Studies, Associate*
Arif Abdullah, *Research Center, Higher Islamic Institute in Sofia*
Elmira Akhmetova, *Freiburg Institute for Advanced Studies, Freiburg University*
Emin Poljarević, *Faculty of Theology, Uppsala University*
Ardian Muhaj, *Albanian Institute of Islamic Thought and Civilization*
Wolfgang Johan Bauer, *Institute for Islamic Theology, Osnabrück University*

ADVISORY BOARD

Munir Mujić, *Faculty of Philosophy, University of Sarajevo*
Nusret Isanović, *Faculty of Islamic Studies, University of Sarajevo*
Omer 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
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.

Printed in Bosnia and Herzegovina.

CONTEXT

Članci i rasprave / Articles

Bosnia and Herzegovina and the Muslim World: Trends and Opportunities

Emir Hadžikadunić

Abstract

This study examines trends in diplomatic relations between Bosnia and Herzegovina and five selected Muslim-majority states in the post-Dayton period in two major aspects. First, it observes and compares the quantity of their political relations and major initiatives towards enhancing cooperation in bilateral and multilateral forums. Second, it focuses on economic diplomacy, exploring bilateral trade, investment, and tourism. Using descriptive elements from both sections, the article finally reviews underlying factors, determinants, and pressures that explain why certain Muslim states have more intensive relations with B&H than others.

Key words: Bosnia and Herzegovina, Diplomatic History, Diplomatic Relations, Muslim World

Introduction

Never before has there been more unity among Muslim-majority states in their joint and coordinated support as there was for Bosnia and Herzegovina (B&H) in the early 1990s, when the besieged country faced external aggression and internal conflict. Muslim leaders voiced strong political support at bilateral and multilateral forums. Malaysian Prime Minister Mahathir Mohamad, for example, severed bilateral relations with Belgrade in 1992, and used every opportunity to criticise vocally the UN and the West for tolerating the rampant injustices and oppression of the Bosnians. During a dinner that he hosted in honour of then British Prime Minister John Major, Dr Mahathir expressed Malaysia's distress at the continued genocide and ethnic cleansing conducted by the Serbs against the Bosnian Muslims. He urged his British counterpart to "reconsider Britain's position before the situation in B&H is forever cemented in history as the blackest catastrophe of the modern world and a dark page in the annals of Europe and European civilization".¹ In 1994, Tansu Çiller and Benazir Bhutto, then prime ministers of Turkey and Pakistan respectively, visited besieged Sarajevo, and demonstrated their political support for the Bosnian government. In a joint declaration, they said, "It is shocking that this appalling human tragedy is being enacted in the heart of a continent which prides itself on its commitment to human rights and respect for human dignity". These two stateswomen of the Muslim world then added, "A sovereign and independent state is being violently dismembered along racial lines and genocide perpetrated against a peaceful and enlightened people".² Even staunch regional rivals Saudi Arabia and Iran, represented respectively by Prince Salman (the current Saudi King) and Foreign Minister Ali Akbar Velayati, coordinated their diplomatic efforts through Organisation of Islamic Cooperation (OIC) forums, and committed their governments to take concrete foreign policy action. Along with other Muslim diplomats, they formulated a strong communique at the 6th Extraordinary Conference of the Council of Foreign Ministers of the OIC, held in Jeddah in December 1992. In it, they requested the removal of the international arms embargo on B&H, adopted by UN Security Council Resolution 713 a year earlier. Foreign Minister of Saudi Arabia Saud Al Faisal informed the UN Secretary-General, UN Security Council, and UN General Assembly in a letter dated 9 December 1992, that the embargo "affect[ed] only the party against which aggression is being committed".

1 Mahathir Mohamad, "Speech at a Dinner in Honour of the British Prime Minister Mr. John Major, 21 September 1993", Speech Collection Archives of Chief Executives, Prime Minister's Office of Malaysia, accessed 10 August 2021, <http://www.pmo.gov.my/ucapan/?m=p&p=mahathir&cid=127>.

2 Carol J. Williams, "Premiers of 2 Muslim Nations Visit Sarajevo", *Los Angeles Times*, 3 February 1994, accessed 15 July 2021, <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-1994-02-03-mn-18687-story.html>.

Accordingly, OIC member states requested that the Security Council “review, by January 15, 1993, the situation in B&H”.³ Otherwise, its member states would ignore this embargo after 1 February 1993.⁴ When the UN rejected the OIC’s request, the Iranian government committed direct military support, and covertly shipped arms into B&H under the secret green light of the US government.⁵

In the early post-Dayton period, Muslim states continued their bilateral and multilateral support in different capacities. They offered their national troops as peacekeepers, attended donor conferences, financially supported reconstruction and renovation, and offered various aid programs for refugees and others in need. Turkey actively participated in all three peacebuilding missions in B&H, from IFOR (1995-97), to SFOR (1997-2004) and EUFOR (2004-present). According to the B&H Foreign Ministry, Malaysia was the first country to implement fully the assistance promised to B&H at the Second and Third Donors’ Conferences. The High Saudi Committee for Aid to B&H, allegedly the largest single Muslim donor to the country, invested over USD 560 million in its humanitarian operations from 1992 to 2011.⁶ While Bosnian foreign policy guidelines remained limited in scope and substance for Muslim nations in general, wartime friendships, individual connections, and strong networks in the post-Dayton period offered more opportunities to pursue comprehensive relations with the Muslim world. A solid ground for long-term diplomatic relations between B&H and leading Muslim-majority states was thereby created, leading to the question: What trends, dynamics, and opportunities have since arisen?

This study focuses largely on relations between B&H and five Muslim-majority states: Iran, Malaysia, Pakistan, Saudi Arabia, and Turkey. It also highlights two major aspects of their bilateral interactions. First, it is about political dialogue to enhance closer political relations in bilateral and multilateral forums. Second, it explores their economic relations, primarily bilateral trade, investment, and tourism data. The first question in the descriptive part of this essay is: What facts can be established about B&H’s external relations with Muslim states? This is followed by an exploration of the contemporary trends and dynamics in each bilateral case. The explanatory part goes a step further, and questions those realities: why, for example, was political dialogue at the highest level more intensive with some Muslim states than others?

3 General Assembly, 47th Session, Agenda items 25 and 143, “Cooperation between the UN and the OIC: The Situation in Bosnia and Herzegovina”, <https://digitallibrary.un.org/record/157187?ln=en>, accessed 10 July 2021.

4 Alija Izetbegović, *Sjećanja* (Sarajevo: TKD Šahinpašić, 2001), p. 139.

5 House Report, “Investigation into Iranian Arms Shipment to B&H”, US Government Publishing House 9 October 1998, <https://www.govinfo.gov/content/pkg/CRPT-105hrpt804/html/CRPT-105hrpt804.htmHouse>, accessed 5 September 2021.

6 Ambasada Kraljevine Saudijske Arabije, Kulturni centar “Kralj Fahd”, “Saradnja BiH i Saudijske Arabije”, <https://www.kf-cc.ba/ksa/saradnja-bosne-i-hercegovine-i-saudijske-arabije>, accessed 15 July 2021.

This paper is divided into three chapters. The first explores empirically the sum of official external relations, and the regularity of political bilateral dialogue between B&H and each Muslim state selected. It uses available event data from the Presidency of B&H, classified in this study as: (1) bilateral meetings at the highest level (heads of state/governments); and (2) bilateral meetings at a high level (including deputy prime ministers, foreign ministers, and ministers). The second chapter reviews economic relations between B&H and the selected Muslim states. It uses economic data from authorized B&H institutions to present and describe patterns in bilateral trade, investment, and tourism (arrivals and overnight stays). The final chapter examines the underlying factors that explain why certain Muslim states have more intensive political dialogue or economic relations with B&H than others. Taking into account potential patterns, it then explores perspectives that might strengthen B&H's economic, political, and security position in a world of increased global disorder and uncertainty.

Bilateral political dialogue between B&H and the selected Muslim states

The main question in this chapter is: What facts can be established about the two-way relationship between B&H and each selected Muslim state? Table 1.1 presents quantitative data on political dialogue at the highest level from 2003 to 2021, as reported on the website of the Presidency of B&H. Meetings were divided into (1) state visits/working meetings; (2) meetings on the sidelines; and (3) meetings within trilateral summits.

Table 1.1: Meetings of B&H Presidency members with heads of state/government from selected Muslim states

	B&H / Turkey	B&H / Saudi Arabia	B&H / Iran	B&H / Pakis- tan	B&H / Ma- laysia	Total
Number of reported bilateral meetings at the level of heads of state/government from 2003 to 2021 (state visits/working meetings)	23	2	3	5	4	37
Number of reported meetings on the sidelines (e.g., UN, OIC, WIEF) at the level of heads of state/government from 2003 to 2021	18	2	6	6	4	36
Trilateral summits	4	-	-	-	-	4
Total number of meetings in the two-way relationship	45	4	9	11	8	77
Percentage	58%	5%	12%	14%	11%	100%

Source: News archive from the website of the Presidency of B&H,

http://www.predsjednistvobih.ba/Aktuelnosti/Archive.aspx?langTag=en-US&template_id=156&pageIndex=1

Table 1.1. shows that for the last 20 years, B&H's most intensive political dialogue in a two-way relationship at the head of state/government level was with Turkey. Remarkably, members of the B&H Presidency have held more consultations with their Turkish counterparts than with dignitaries from the other four states combined. Further, 4 trilateral meetings in which B&H participated at the highest political level involved Turkey. No other Muslim state held such meetings with B&H between 2003 and 2021. Looking more at the substance of these bilateral sessions with Turkey, it is also remarkable that Turkish presidents/prime ministers engaged politically all three members of the B&H presidency throughout this period. The last two bilateral visits at the highest level in Ankara, for example, were led from the Bosnian side by Milorad Dodik, as the Chairman of the B&H Presidency. This is not the case in the two-way relationship between B&H and Serbia, for example, where the Serbian leadership prefers to hold exclusive political consultations with the Serbian member of the Bosnian tripartite presidency.

It might surprise some that Pakistan is in second place, ahead of Saudi Arabia, Iran, and Malaysia. Bilateral dialogue between Sarajevo and Islamabad has, however, been regular and steady, despite the various leadership crises in Pakistan. The last highest-level bilateral visit between the two states was recorded in 2020, when Chairman Sefik Dzaferovic visited Islamabad in an official capacity, and met President Arif Alivi, Prime Minister Imran Khan, and President of the Parliament, Asad Qaiser. B&H's meetings with Iran and Malaysia took place at a reasonably similar rate. The last Iranian visit to B&H at this level was President Khatami's state visit to Sarajevo in 2005, and in 2016 then Chairman of the Presidency Bakir Izetbegovic paid an official visit to the country to meet his Iranian counterpart, Hassan Rouhani. Political dialogue with Malaysia at the highest level has also been relatively rare. The last time the Malaysian prime minister officially visited B&H was in 2006, and the three members of the B&H Presidency most recently paid an official visit to Malaysia in 2008. Chairman of the B&H Presidency Dragan Covic attended an international business forum in Malaysia in 2015, on which occasion he met the Malaysian Prime Minister on the sidelines. Malaysia would be higher on the list if bilateral meetings that took place before 2002, when Mahathir Mohamad was Prime Minister, were included. Despite retiring from politics, Mahathir Mohamad has continued to visit B&H and meet with the country's presidents.

The least intensive political dialogue at this level was with Saudi Arabia, and the last recorded state visit on either side was in 2015, when B&H Presidency Chairman Dragan Covic met King Salman in Riyadh. B&H Presidency member Bakir Izetbegovic also went to Riyadh in 2015, to express his condolences to the Saudi Royal Family on the demise of King Abdullah. It is remarkable, however, that from 2003 to 2021 no state visit to Saudi Arabia (or vice versa) took place while a Bosnian (Muslim) chaired the B&H Presidency.

The B&H Presidency's practice of receiving dignitaries from selected Muslim states at lower levels may also indicate foreign policy trends and dynamics in these two-way relationships. Table 1.2 presents data on reported meetings between members of the B&H Presidency and dignitaries from Turkey, Saudi Arabia, Iran, Pakistan, and Malaysia at the level of deputy prime ministers/foreign ministers/ministers/deputy ministers/governors/members of parliament/members of royal families for the same period.

Table 1.2: Meetings of B&H Presidency members with government representatives from selected Muslim states

	B&H/Turkey	B&H/Saudi Arabia	B&H/Iran	B&H/Pakistan	B&H/Malaysia	Total
Number of bilateral meetings with deputy prime ministers / foreign ministers / ministers / deputy ministers / governors / members of parliament / members of royal families from 2003 to 2021	29	7	7	1	10	54
Percentage	54%	13%	13%	2%	18%	100%

Source: News archive from the website of the Presidency of B&H
http://www.predsjednistvobih.ba/Aktuelnosti/Archive.aspx?langTag=en-US&template_id=156&pageIndex=1

Again, the most intensive bilateral dialogue took place with Turkey (54% of all meetings). Most of these consultations were held with the foreign minister (10 times); the deputy prime minister (6 times); and the agriculture minister (3 times). This suggests that political issues were on the agenda most of the time. Further, Turkish foreign ministers, such as Ahmet Davutoglu, usually held separate meetings with members of the B&H Presidency, which implies a focus on politically sensitive issues. B&H Presidency members held 10 bilateral meetings with dignitaries from Malaysia. This number would be slightly higher if meetings with former Malaysian Prime Minister Mahathir Mohamad were included: B&H Presidency members met him officially on three different occasions in Sarajevo, in 2005, 2006, and 2013. Various economic representatives and business delegates from Malaysia also attended these meetings, which suggests that economic issues were more dominant than political ones. B&H's two-way relationships with Iran and Saudi Arabia at this level were less significant. Of the 7 meetings with Iranian delegations, 5 were with the foreign minister or deputy foreign minister, which implies that the economy was not high on the agenda. Conversely, most interlocutors from Saudi Arabia were in business, trade, or finance, which suggests the bilateral focus of Sarajevo and Riyadh was different to that of Sarajevo and Tehran. Only one meeting with Pakistan was recorded at this level, but high-ranking

military delegations from Pakistan held formal discussions with members of the B&H Presidency more often. Four such meetings were recorded from 2005 to 2008 in Sarajevo, which implies that military, defence and security issues were dominant themes in bilateral talks between B&H and Pakistan. The findings in Tables 1.1 and 1.2 do not reveal how regularly these bilateral meetings were distributed between January 2003 and August 2021. Table 1.3 addresses this by presenting the annual distribution of all reported meetings at different levels.

Table 1.3: B&H Presidency meetings with dignitaries from selected Muslim states, distributed annually

	B&H/ Turkey	B&H/ Saudi Arabia	B&H/ Iran	B&H/ Pakistan	B&H/ Malaysia	Total (per year)
2003	1	1	4	1	1	8
2004	4	-	1	2	-	7
2005	5	1	2	1	3	12
2006	2	-	1	-	1	4
2007	1	-	2	2	2	7
2008	4	-	2	-	1	7
2009	4	1	-	-	3	8
2010	4	1	1	-	3	9
2011	5	3	-	-	-	8
2012	5	-	-	1	-	6
2013	2	-	1	-	-	3
2014	2	-	-	-	-	2
2015	7	2	-	1	1	11
2016	6	-	1	1	-	8
2017	3	-	-	1	-	4
2018	6	1	1	-	-	8
2019	8	1	-	1	3	13
2020	1	-	-	1	-	2
2021	5	-	-	-	-	5
Total	75	11	16	12	18	132
Percentage	56.8%	8.3%	12.1%	9.1%	13.6%	100%

Source: News archive from the website of the Presidency of B&H
http://www.predsjednistvobih.ba/Aktuelnosti/Archive.aspx?langTag=enUS&template_id=156&pageIndex=1

Table 1.3 shows that the most regular diplomatic consultations among the selected Muslim states were recorded with Turkey. On average, B&H Presidency members held almost 4 bilateral meetings with Turkish representatives at different levels every year. No single year passed without at least one bilateral consultation, 30 were recorded from 2003 to 2010, and 45 from 2011 to 2021. This relationship has therefore been relatively stable throughout this period, which is not the case with other Muslim states. As B&H focussed on peace and rebuilding, it shifted its focus towards the EU and NATO. As a result, some Muslim-majority states adjusted their foreign policy priorities to address other challenges in the Muslim world, or other geopolitical issues in their immediate neighbourhoods.

Political dialogue with Malaysia, for example, was more intensive in the initial phase of the recorded period than in later stages. B&H Presidency members recorded 15 bilateral meetings with Malaysian dignitaries at different levels from 2003 to 2010, and only 4 from 2011 to 2021. Further, the last time the Malaysian prime minister officially visited B&H was in 2006, and the last time the country's foreign minister visited was in June 2010. The most recent state visit by a B&H Presidency member to Malaysia was in 2008. Interestingly, bilateral dealings between B&H and Malaysia jumped suddenly in 2019, when three official meetings were recorded. This sudden increase happened largely as a result of the change in Malaysian leadership. In 2018, Mahathir Mohamad, who had shown great sympathy and sensitivity towards B&H during his previous tenure, returned as prime minister. In the first year of his second premiership, he sent a cabinet minister to attend the Sarajevo Business Forum, and in the second year he sent another delegation, led by two cabinet ministers, to attend the Sarajevo Halal Fair. Prime Minister Mahathir announced a state visit to Bosnia and Herzegovina in early 2020, but this visit was postponed due to the Covid-19 pandemic, and ultimately cancelled when he resigned his post.

Political dialogue with Iran was also more regular in the early post-Dayton period: the website of the B&H Presidency recorded 13 bilateral meetings from 2003 to 2010, and only 3 from 2010 to 2021. The last time an Iranian president officially visited B&H and met his presidential counterparts was in 2005. Neither President Mahmoud Ahmadinejad (2005-2013) nor his successor Hassan Rouhani (2013-2021) paid state visits to B&H during their respective two-term mandates. They did, however, meet with Chairmen of the Bosnian Presidency on the sidelines of international gatherings. Haris Silajdzic (2009), Zeljko Komsic (2009), and Bakir Izetbegovic (2013) met President Ahmadinejad on the sidelines of the UN General Assembly and OIC conferences. Bakir Izetbegovic also made a state visit to Iran in 2016, where he met President Rouhani.

The otherwise limited number of bilateral meetings with Saudi officials suddenly increased in 2011, when the ministers of finance and education, and the president of the Islamic Chamber for Business and Industry held consultations with B&H Presidency member Bakir Izetbegovic. This happened after B&H, a non-permanent member of the UN Security Council at the time, had voted in favour of sanctions against Iran the previous year. Although limited in number, bilateral meetings with Pakistan were distributed equally throughout the whole period, as the two countries retained their mutual interest.

Now it remains to be ascertained what economic, trade and investment outputs have been created by these bilateral consultations.

Economic relations between B&H and the selected Muslim states

This chapter examines economic relations between B&H and the selected Muslim states, by analysing trade exchange, investment, and tourist arrival data, and their trends and dynamics. Table 2.1 compares data on the trade exchange between B&H and the selected Muslim states from 2015 to 2020 (in million KM).

Table 2.1: Trade exchange between B&H and selected Muslim states from 2015 to 2020

	Trade exchange B&H/ Turkey	Trade exchange B&H/ Saudi Arabia	Trade exchange B&H/ Iran	Trade exchange B&H/ Pakistan	Trade exchange B&H/ Malaysia	Trade exchange with 5 Muslim states	Total B&H trade exchange
2015-2020							
Export (KM)	2,125.7	355.6	18.1	19.4	28.1	2,546.9	65,330
Import (KM)	4,160.4	8.0	28.6	20.2	20.0	4,237.2	106,790
Total (KM)	6,286.1	363.6	46.7	39.6	48.1	6,784.1	172,120

Source: Foreign Trade Chamber of Bosnia and Herzegovina
<https://www.komorabih.ba/vanjskotrgovinska-spoljnnotrgovinska-razmjena/>

Table 2.1 shows that the trade exchange data is compatible with political relations data. Turkey has the highest export/import rate with B&H among the selected Muslim states. The B&H/Turkey trade exchange amounted to 6,286 billion KM from 2015 to 2020, and covered 92% of the combined trade exchange with the 5 states (6,784 billion KM). If Bosnian export data to 5 selected states is taken, then Turkey covers 83%. As far as Bosnian import data from 5 Muslim states, Turkey covers 98%. This indicates that B&H has a larger trade deficit with Turkey than its average trade deficit with the other selected states. Saudi Arabia is in a distant second place, with an accumulated trade exchange of 363 million KM (around 6%) over the last six years. B&H has a much more favourable trade exchange with Saudi Arabia, however, with a total trade surplus of 347 million KM from 2015 to 2020. Iran, Pakistan, and Malaysia are marginal in this regard: their combined trade exchange with B&H is around 2% of the total for the 5 selected states. There are other Muslim states that are not on this list, but are worth mentioning. Egypt's trade exchange with B&H, for example, accounted for more than 440 million KM from 2015 to 2020, with a huge trade surplus for B&H (exports totalled 401 million KM, and imports 39 million KM). Military industry goods rank highest on the list of exported products from B&H to Egypt, Saudi Arabia, Pakistan, and Malaysia, and are also high on Turkey's list. Table 2.1 shows that B&H's trade exchange with the 5 selected Muslim states (6,784.1 billion KM) covers 4% of its total trade exchange (172,120 billion KM) for the same period. With the largest share of that 4%, Turkey is high on B&H's trade exchange list of for all states (7th place in import and 8th place in export).

This chapter also observes the trends and dynamics in trade relations over several years between B&H and the selected Muslim states. Table 2.2 shows that B&H's trade exchange with Turkey and Saudi Arabia has risen every year except 2020, which was negatively affected by the Covid-19 pandemic. Although minimal, the trade exchange with Iran, Pakistan, and Malaysia fluctuated. Table 2.2 shows the annual trade distribution between B&H and the selected Muslim states from 2015 to 2020 (in million KM).

Table 2.2: Trade exchange between B&H and selected Muslim states from 2015-2020, distributed annually

	Trade exchange B&H/Turkey	Trade exchange B&H/Saudi Arabia	Trade exchange B&H/Iran	Trade exchange B&H/Pakistan	Trade exchange B&H/Malaysia	Trade exchange with 5 Muslim states	Total B&H trade exchange
2020							
Export (KM)	316.1	35.1	1.8	1.2	4.1	358.3	10,830
Import (KM)	781.9	1.2	5.2	3.7	5.3	797.3	17,210
Total (KM)	1,098.0	36.3	7.0	4.9	9.4	1,155.6	28,040
2019							
Export (KM)	296.1	83.8	6.9	5.9	3.3	396.0	11,870
Import (KM)	828.4	1.4	9.8	4.0	3.9	847.5	19,880
Total (KM)	1,124.5	85.2	16.7	9.9	7.2	1,243.5	31,750
2018							
Export (KM)	325.5	87.8	3.2	2.8	2.7	422.0	12,260
Import (KM)	753.1	1.9	6.9	3.7	4.1	769.7	19,590
Total (KM)	1,078.6	89.7	10.1	6.5	6.8	1,191.7	31,850
2017							
Export (KM)	432.1	57.3	1.8	0.1	3.0	494.3	11,380
Import (KM)	656.1	1.2	4.2	3.4	2.2	667.1	18,450
Total (KM)	1,088.2	58.5	6.0	3.5	5.2	1,161.4	29,830
2016							
Export (KM)	401.3	47.5	2.8	9.4	9.6	470.6	9,770
Import (KM)	597.2	1.4	1.3	2.5	2.4	604.8	16,260
Total (KM)	998.5	48.9	4.1	11.9	12.0	1,075.4	26,030

2015							
Export (KM)	354.6	44.1	1.6	0.0	5.4	405.7	9,220
Import (KM)	543.7	0.9	1.2	2.9	2.1	550.8	15,400
Total (KM)	898.3	45.0	2.8	2.9	7.5	956.5	24,620
(2015/2021)							
Export (KM)	2,125.7	355.6	18.1	19.4	28.1	2,546.9	65,330
Import (KM)	4,160.4	8.0	28.6	20.2	20.0	4,237.2	106,790
Total (KM)	6,286.1	363.6	46.7	39.6	48.1	6,784.1	172,120

Source: Foreign Trade Chamber of Bosnia and Herzegovina
<https://www.komorabih.ba/vanjskotrgovinska-spoljnotrgovinska-razmjena/>

The second parameter to discuss here is foreign direct investments (FDI). Table 2.3 shows that accumulated FDI from the selected Muslim states (691.8 million KM) covers 4.58% of all investments to B&H (15,082 billion KM). This figure is comparable with data on B&H's trade exchange with the same states, which is around 4% of the total. With total investments to B&H amounting to 375 million KM, Turkey again has the largest FDI share (54%) among 5 selected states. It has also the largest share of FDI in B&H among all other Muslim states that are not included in this analysis. Its relative FDI dominance is, however, much smaller than its trade exchange dominance, which stands at 92%, and accordingly Saudi Arabia is no longer in a distant second place; it is much closer to Turkey, with its total investments in B&H amounting to 278.7 million KM (40% of all investments from the selected states). Malaysia is in a distant third place, with 38.1 million KM (5.5% of all investments from the selected states). No figures are available for Pakistan and Iran, but there are two other Muslim states that are worth mentioning in this regard: Kuwait and the United Arab Emirates. The former invested 235.2 million KM in B&H during this period, and the latter 207.2 million KM.

Table 2.3: Total FDI to B&H from selected Muslim states

	Total FDI 31.12. 2020	FDI % of 5 Muslim states	% of total FDI
Total all countries	15,082.0		100%
Total 5 Muslim states	691.8	100%	4.58%
Turkey	375.0	54.26%	2.48%
Saudi Arabia	278.7	40.2%	1.84%
Iran	N/A	N/A	N/A
Pakistan	N/A	N/A	N/A
Malaysia	38.1	5.5%	0.25%

Source: Central Bank of B&H

http://statistics.cbbh.ba/Panorama/novaview/SimpleLogin_bs_html.aspx

To see how this plays out longer term, FDI trends and dynamics can be observed over several years. Table 2.4 shows that Turkey and Saudi Arabia's FDI to B&H has increased every year except 2020, which declined as a result of the Covid-19 pandemic. Malaysian FDI increased suddenly in 2018, when Mahathir Mohamad became prime minister for the second time. Table 2.4 shows FDI flows in B&H (in million KM) from 2015 to 2020, classified by country.

Table 2.3: Annual distribution of FDI in B&H from selected Muslim states

	31.12. 2015	31.12. 2016	31.12. 2017	31.12. 2018	31.12. 2019	31.12. 2020
Total for all countries	12.864.4	13.247.7	13.949.0	14.745.4	15.039.9	15.082
Total for 5 Muslim states	565.5	628.9	665.5	728.1	749.9	691.8
Turkey	358.4	392.2	415.5	423.3	424.5	375.0
Saudi Arabia	221.7	256.6	266.2	272.2	289.7	278.7
Iran	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A
Pakistan	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A
Malaysia	-14.6	-19.9	-16.2	32.6	35.7	38.1

Source: Central Bank of B&H

http://statistics.cbbh.ba/Panorama/novaview/SimpleLogin_bs_html.aspx

The third and final parameter to be discussed here is tourism. Table 2.4 shows data on B&H arrivals and overnight stays by tourists from the selected Muslim states from 2016 to 2019. It shows that the total arrivals from these states in 2019 (156,335) made up 13% of all arrivals in B&H that year (1,198,059). A similar ratio of 13 of every 100 tourist arrivals in B&H was measured in 2016, 2017, and 2018. The ratio on overnight stays for the same period was slightly lower: around 11 in every 100. This percentage, however, is much higher than the ratios for trade exchange (4%) and investment (4.56%). This implies that relative to all other states, the selected Muslim countries provide greater benefits to B&H through tourism than in trade exchange or FDI.

Table 2.4: Arrivals and overnight stays in B&H from selected Muslim states, 2016-19

	Turkey	Saudi Arabia	Iran	Pakistan	Malaysia	Five Muslim states	All states
2019 Arrivals Nights	70,988 112,035	65,853 158,036	572 1,745	N/A	18,922 24,062	156,335 291,878	1,198,059 2,419,105
2018 Arrivals Nights	85,416 131,989	30,930 77,443	899 2,131	N/A	18,779 24,478	136,024 236,041	1,052,898 2,165,404
2017 Arrivals Nights	90,712 139,725	24,402 61,484	348 1,164	N/A	14,212 17,816	129,674 220,189	923,050 1,913,444
2016 Arrivals Nights	83,333 132,775	18,362 44,826	301 711	N/A	N/A	101,996 178,312	778128 1,647,275

Source: Agency for Statistics of Bosnia and Herzegovina
<https://bhas.gov.ba/Calendar/Category/19>

The largest number of all tourist arrivals in B&H from the selected Muslim states in 2019 was from Turkey (70,988 arrivals), but this number has been steadily decreasing since 2017, which saw a record number of tourist arrivals from the country (90,712). The 2019 figures for tourist arrivals from Saudi Arabia are similar to those from Turkey, and Saudi Arabia leads the group of five for overnight stays that year. There was a gradual increase in arrivals and overnight stays by Saudi citizens in B&H from 2016 to 2019, and had 2020 been without disruption, arrivals from Saudi Arabia would have probably surpassed those from Turkey. Malaysia is in third place, and its 2016 figures are so small that they are not available in B&H's official statistics. Since then, however, the numbers have risen every year, even though Malaysia is geographically more distant than any other Muslim state.

Data on arrivals and overnight stays from Iran and Pakistan are so small as to be insignificant.

The reasons behind the numbers

This concluding chapter explores why certain Muslim states have more intensive relations with Bosnia and Herzegovina than others. In particular, why does Turkey, on average, hold more bilateral political consultations with B&H at the highest level than all other selected Muslim states combined? Further, why do Turkish investments and trade exchanges with B&H exceed those between B&H and Saudi Arabia, Iran, Pakistan, and Malaysia combined? To answer these questions, a combination of geographic, geopolitical, and historical factors are taken into account, along with the foreign policy commitments, interests, and actions of the selected Muslim states.

First, B&H and Turkey share the same geographic and regional integrations. In addition to their regular meetings within OIC, Turkey and B&H are part of other regional forums that exclude the other selected Muslim states. The Southeast European Cooperation Process (SEECP), for example, brings together Turkey, B&H, and other regional states, to enhance their political dialogue and economic collaboration. The operational arm of the SEECP, the Regional Cooperation Council (RCC) has the task “of developing regional cooperation in Southeast Europe and promoting the integration of the region to the European and Euro-Atlantic structures”.⁷ Turkey attaches great importance to trilateral forums founded upon Turkey-B&H-Serbia and Turkey-B&H-Croatia initiatives. These cooperation mechanisms are accepted as outstanding confidence-building measures, which aim to enhance peace, stability, and prosperity not only in B&H, but in the whole Balkan region. They also provide additional platforms for meetings between foreign ministers and heads of state. To date, foreign ministers from Turkey and B&H have met their Serbian counterparts six times, and their Croatian ones four times. In addition, four trilateral summits at the highest level have been held.

Beyond their regional ties, B&H and Turkey also share European and Euro-Atlantic integration. According to the Turkish Foreign Ministry, the Balkans connects Turkey geographically to the rest of Europe. The region “shaped the Turkish nation and the future potential it carries within the context of regional integration and the EU accession objective”.⁸ Turkey and Albania are the only Muslim-majority NATO members, and they support all the countries of the region in the Euro-Atlantic institutions. The process of Euro-Atlantic integration is one of the key priorities of B&H’s foreign policy, so Turkey’s support of the country’s NATO accession and foreign policy aspirations is not one that is relevant or applicable to the other selected Muslim states.

7 Ministry of Foreign Relations, Republic of Turkey, “Relations with the Balkan Region”, <https://www.mfa.gov.tr/relations-with-the-balkan-region.en.mfa>, accessed 3 June 2021.

8 Ministry of Foreign Relations, Republic of Turkey, “Relations with the Balkan Region”.

The Balkan region is a long-term priority for Turkey, from both geopolitical and strategic perspectives. Turkey therefore projects its soft power throughout the Balkans, including B&H, relying on historical, cultural, and personal ties. Considering these patterns, Ankara represents an important geopolitical substitute for the Bosnian people, should the EU, EUFOR, and NATO decide to abandon their commitments to safeguarding peace, security, and liberal order in B&H. Their immediate and complete withdrawal from Bosnia, which is less probable, would invite other extra-regional actors to fill the vacuum, in which case power relations would inevitably become subject to reconfiguration, and different visions for both B&H and south-eastern Europe would inevitably emerge. In the event of conflicting visions in Bosnia, Turkey could oppose a Serbian offensive to some degree. This scenario could set Turkey and Russia on a collision course, because Vladimir Putin perceives Republika Srpska and Serbia as natural, historic, and strategic allies. At a minimum, the Turkish double-track with Russia would have to pass an additional test. Both these countries, however, possess a formidable capacity for mediation with conflicting parties in the Bosnian theatre, which some European powers would oppose on geopolitical grounds, and other more liberal ones would object to ideologically.

Turkey and B&H also share a common historical heritage that the other selected Muslim states do not. Officially, Ankara is more interested than the other Muslim capitals in rebuilding a common cultural and religious heritage with B&H, which is reflected in the restoration of the Old Bridge in Mostar, the Ferhadija mosque in Banja Luka, and other monuments destroyed during the war in B&H. Turkish assistance in areas other than political relations has extended to the present day, and includes the recent restoration of the Turkish hammam and the completion of the Islamic Community Headquarters, both in Sarajevo.

Turkish minorities in Balkan countries are better represented than minorities from other Muslim states, and there are more citizens of Balkan origin living in Turkey. Thus, any crisis in the Balkans affects Turkey closely and vice versa. Saudi Arabia, Iran, Pakistan, and Malaysia are located in different regional sub-systems – the Middle East, South Asia, and Southeast Asia respectively – and have corresponding geopolitical features. It was expected that these Muslim states would gradually adjust their foreign policy priorities in the post-Dayton period, as new challenges appeared in their immediate neighbourhoods and B&H shifted its focus from immediate post-war recovery to European and Euro-Atlantic integration.

This brings us to Turkish foreign policy commitments, interests, and actions, which are more specific than the foreign policy goals expressed by the other selected Muslim states. According to the Turkish Foreign Ministry, Turkey's

Balkan policy is officially based on four specific guidelines: (1) high-level political dialogue; (2) security for all; (3) the utmost economic integration; and (4) the preservation of the multi-ethnic, multi-cultural and multi-religious social structures in the region.⁹ Turkey also maintains its policy that the international borders of the newly independent states in the region (Montenegro since 2006, and Kosovo since 2008) “have become definite”. As for B&H specifically, Turkey believes that the international presence is still “important and necessary both for the strengthening of the state structures and regional stability”.¹⁰ It is therefore unsurprising that Turkey is the only Muslim country that has participated in all three peacekeeping missions in B&H: IFOR from 1995 to 1997; SFOR from 1997 to 2004; and EUFOR from 2004 to the present. Today, Turkey is among EUFOR’s 20 contributing countries that provide conflict deterrence and contribute to a safe and secure environment. Ankara is also on the same page as the US and EU members of the Peace Implementation Council (PIC) and its steering board’s communiqués, which Russia usually opposes. Notwithstanding its proximity and commonalities with B&H, Turkey’s foreign policy commitments toward B&H are largely shared with other Muslim states. For this reason, Turkey also represents other OIC member states in the PIC.

The foreign policy commitments of the other selected Muslim states were more relevant during the aggression on B&H, and the immediate post-war reconstruction. The heightened need during this period also explains why Malaysia’s foreign policy gave B&H a high priority, even though the two states are geographically distant. The Malaysian side qualified their bilateral relations as strategic, and confirmed this with its continued institutional and economic support during the early post-Dayton years. In contrast with Turkey, whose foreign policy highlights its various commonalities with B&H (such as shared history, culture, geopolitics, and human ties), Malaysia’s foreign policy was based more on the country’s strong and outspoken leadership, both pre- and early post-Dayton. According to a senior official in the Malaysian Foreign Ministry, policy decisions on B&H were discussed and decided by a small group of advisers, with Prime Minister Mahathir at the core.¹¹

Malaysian support for B&H during and immediately after the war was also grounded on strong Islamic sentiments among the country’s people. As a country with a large Muslim majority, Malaysia greatly values “the solidarity of the Ummah and the spirit of cooperation among the Organization of Islamic Cooperation”.¹²

9 Ministry of Foreign Relations, Republic of Turkey, “Relations with the Balkan Region”.

10 Ministry of Foreign Relations, Republic of Turkey, “Relations with the Balkan Region”.

11 Ahmad Faisal Muhamad, *The Struggle for Recognition in Foreign Policy: Malaysia under Mahathir 1981-2003*, Unpublished Ph.D. Dissertation, (London: The London School of Economics and Political Science, 2008): 229, <http://etheses.lse.ac.uk/2318/>, accessed 10 June 2021.

12 Official Portal, Ministry of Foreign Affairs, Malaysia, “Malaysian Foreign Policy”, accessed 15 June 2021, <https://www.kln.gov.my/web/guest/foreign-policy>

Malaysian prime ministers have therefore been vocal when non-Muslim states have victimised Muslim people, such as Palestinians, Bosnians, and the Rohingya. The significance of Islam in the nation's foreign policy must be perceived in terms of its understanding of the significant role that Islam plays in the mindset and values of the Malays.¹³ Malaysia is also firmly committed to multilaterally advancing peace, security, and prosperity. Its record in UN peacekeeping operations is testament to its dedication to carry out the international community's mandate.¹⁴ In this regard, the Malaysian MALBAT mission served in B&H as part of UNPROFOR from 1993 to 1995, later becoming the Malaysian Contingent (MALCON) under NATO-led IFOR and SFOR in the post-Dayton period.

Iran was the first Muslim state to open an embassy with a resident ambassador in Sarajevo, in 1993. Although it also addresses other issues, Iranian foreign policy is based on Islamic principles. Article 152 of the Iranian Constitution underlines its foreign policy, which includes the "defence of the rights of all Muslims". Article 154 also "supports the just struggles of the *Mustad'afun* (oppressed) against the *Mustakbirun* (oppressors) in every corner of the globe".¹⁵ In this regard, Iranian support for B&H can be seen as an example of Islamic solidarity, in the face of problems raised by some Western governments. Iran's commitments and activities in B&H decreased suddenly in the early post-Dayton period, when NATO-led peacekeepers raided the secret Pogorelica camp in B&H, and arrested Bosnian security officials and two Iranian instructors. Nevertheless, the Iranian side continued to express messages of brotherly friendship, irrespective of Bosnian strategic interests in the EU and NATO. These efforts culminated in 2005, when then Iranian President Mohammad Khatami made the country's only official visit to B&H at this level. Today, Iranian semi-governmental organisations, such as the Ibn Sina Institute, the Iranian Cultural Centre, and the Mulla Sadra Foundation, continue to play an active role in promoting Iranian science, culture, and ideology in B&H and the wider region, but their common reach is felt far less than the outcomes of Turkey's soft policy.

Unsurprisingly, Saudi Arabia's foreign policy is also founded on Islamic solidarity. The country established diplomatic relations with B&H immediately after the latter was internationally recognised in April 1992, and opened its embassy in Sarajevo in March 1998, somewhat later than other Muslim states. During the

13 Ahmad Faisal Muhamad, "The Struggle for Recognition in Foreign Policy: Malaysia under Mahathir 1981-2003", 245.

14 Ministry of Foreign Affairs, "Malaysian Foreign Policy", accessed 15 June 2021.

15 "Constitution of the Islamic Republic of Iran 1979", https://en.parliran.ir/UploadedData/previmages/iran-parliament_English_SHR01.pdf, accessed 11 July 2021. See also: Article 152 of the Iranian Constitution. For a translation of the Constitution, see Tschentscher, Axel (ed.), "Iran-Constitution [A Translation of the Constitution of the Islamic Republic of Iran]", *International Constitutional Law*, last updated in 1995.

war, Saudi Arabia supported all UN resolutions related to the preservation of the sovereignty and territorial integrity of B&H. It also attended international gatherings held by the Non-Aligned Movement and the Organization of Islamic Cooperation, where it reaffirmed the B&H's right to defend its borders. In 1992, the Saudi Government created the High Saudi Committee for Aid to B&H, which allegedly became the largest single Muslim donor to B&H.¹⁶ The Committee was a critical institution for providing humanitarian aid to B&H, and its assistance was used to build and rebuild homes, schools, religious buildings, and cultural centres, from 1992 to 2011. The Committee invested USD 560 million in these activities during the years of its operation.¹⁷ Although other Gulf Cooperation Council (GCC) states have set out on their own economic quests in the Balkans, Saudi Arabia has also taken an ideological path, seeking a strong influence over the region's Muslims.¹⁸ This aside, the Saudi Government has demonstrated other foreign policy tendencies in recent years. In early 2017, the Saudis announced a broad scope of investment in the region, exemplified by the building of a new complex in Serbia worth EUR 100 million. As presented earlier, Saudi Arabia's FDI to B&H has increased as well.

Crucially, the Bosnian war came at a time when Saudi Arabia and Iran had already reached a level of bilateral understanding, and restored their diplomatic ties after a decade of serious tensions in the 1980s. As a result, the two regional rivals managed to coordinate their foreign policy assistance during the Bosnian crisis. As B&H pacified, however, they began to compete for influence. Although the countries value centrality in their subsystems, each has attempted to expand its political, cultural, and religious influence beyond its immediate neighbourhood. In this regard, their position, status, and foreign policy behaviour in external affairs have demonstrated that Islam is not completely isolated from their security dilemmas.

Pakistan's foreign policy is also based on Islamic solidarity, which was more pressing for B&H during the war and the immediate post-war recovery period. Pakistan's stated aim is to "endeavour to preserve and strengthen fraternal relations among Muslim countries based on Islamic unity ...",¹⁹ and to this end it hosted two OIC Foreign Ministers' Meetings dedicated to B&H, and shared the common position to support its independence, territorial integrity, and sovereignty. Pakistan officially recognised B&H on 3 June 1992, and the two countries began

16 Briefing European Parliamentary Research Centre, "Saudi Arabia in the Western Balkans", November 2017, [https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/ATAG/2017/614582/EPRS_ATA\(2017\)614582_EN.pdf](https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/ATAG/2017/614582/EPRS_ATA(2017)614582_EN.pdf), accessed 10 September 2021?

17 Ambasada Kraljevine Saudijske Arabije, "Saradnja BiH i Saudijske Arabije".

18 Briefing European Parliamentary Research Centre, "Saudi Arabia in the Western Balkans".

19 Ministry of Foreign Affairs, Government of Pakistan, "Guiding Principles and Objectives", <http://mofa.gov.pk/guiding-principles-and-objectives/>, accessed 10 September, 2021.

diplomatic relations on 16 November 1994. Among its immediate post-Dayton activities was Pakistan's participation in the Army of FB&H's Train and Equip programme, and its post-Dayton contributions to the peacebuilding SFOR and IPTF missions. The country has also provided humanitarian aid and scholarships, and written off its wartime loans.

Realities different to those presented in this paper could have been possible in relations with Malaysia, Saudi Arabia, Iran, and Pakistan, had Bosnian foreign policy been committed to its relationship with the Muslim world, beyond courtesy meetings within OIC forums or occasional highest-level bilateral meetings. Foreign policy strategic guidelines with the selected Muslim states were limited in scope, and the General Directions and Priorities for the Implementation of Foreign policy of B&H, which the B&H Presidency adopted in March 2003, lacked substance. Other than a couple of sentences that stated bilateral relations with OIC member states should be fostered with a particular focus on economic relations, it did not provide specific guidelines. Further, no major changes to B&H's interaction with the Muslim world were adopted in the country's revised, and more comprehensive, 2018 Foreign Policy Strategy. This document merely mentions "the consequences of the so-called 'Arab Spring' that led to new conflict spots in the Middle East", and the "deteriorated relations in the Persian Gulf region". It also neglected to include specific guidelines for B&H's relations with Muslim-majority states, except that it will intensify "its participation and cooperation with the OIC", and with other major international organisations, at the multilateral level.

The lack of strategic guidelines and political instructions has left diplomats in the B&H embassies of 13 Muslim-majority states without clear instructions on what their focus should be. Unless B&H's foreign policy interests are specified, it is not feasible to expect any major change in the intensity of the country's political and economic relations with Malaysia, Saudi Arabia, Iran, and Pakistan. Bilateral exchanges and political dialogue at the highest level will remain rare, and investments and trade exchange with these states will be limited.

In this environment, political and economic relations between B&H and Turkey will remain more effective than Bosnian relations with other Muslim majority states, as a result of the favourable factors, determinants and pressures presented in this study.

Bibliography

- Agency of Statistics of B&H, “Data on Tourism”, <https://bhas.gov.ba/Calendar/Category/19>.
- Ambasada Kraljevine Saudijske Arabije, Kulturni centar “Kralj Fahd”. “Saradnja BiH i Saudijske Arabije”, <https://www.kf-cc.balksa/saradnja-bosne-i-hercegovine-i-saudijske-arabije>.
- Briefing European Parliamentary Research Centre, “Saudi Arabia in the Western Balkans”, [https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/ATAG/2017/614582/EPRS_ATA\(2017\)614582_EN.pdf](https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/ATAG/2017/614582/EPRS_ATA(2017)614582_EN.pdf).
- Central Bank of B&H, [https://europaparl.europa.eu/RegData/etudes/ATAG/2017/614582/EPRS_ATA\(2017\)614582_EN.pdf](https://europaparl.europa.eu/RegData/etudes/ATAG/2017/614582/EPRS_ATA(2017)614582_EN.pdf). “Data on FDI from Selected Muslim States”, http://statistics.cbbh.ba/Panorama/novaview/SimpleLogin_bs.html.aspx.
- “Constitution of the Islamic Republic of Iran 1979”, https://en.parliran.ir/UploadedData/previmages/iran-parliament_English_SHR01.pdf.
- Foreign Trade Chamber of Commerce, “Data on Foreign Trade Exchange with Selected Muslim States”, <https://www.komorabih.ba/vanjskotrgovinska-spolj-notrgovinska-razmjena/>.
- General Assembly, 47th Session. Agenda Items 25 and 143. “Cooperation between the UN and the OIC, The Situation in Bosnia and Herzegovina”, <https://digitallibrary.un.org/record/157187?ln=en>.
- House Report, “Investigation into Iranian Arms Shipment to B&H”. US Government Publishing House. October 9, 1998, <https://www.govinfo.gov/content/pkg/CRPT-105hrpt804/html/CRPT-105hrpt804.htmHouse>. Accessed 5 September 2021.
- Izetbegovic, Alija, *Sjećanja* (Sarajevo: TKD Šahinpasić, 2001)
- Ministry of Foreign Affairs, Government of Pakistan. “Guiding Principles and Objectives”, <http://mofa.gov.pk/guiding-principles-and-objectives/>.
- Ministry of Foreign Affairs, Malaysia, “Malaysian Foreign Policy”, <https://www.kln.gov.my/web/guest/foreign-policy>.
- Ministry of Foreign Relations, Republic of Turkey, “Relations with the Balkan region”, <https://www.mfa.gov.tr/relations-with-the-balkan-region.en.mfa>.

- Mohamad, Mahathir, "Speech at a Dinner in Honour of the British Prime Minister Mr. John Major, 21 September 1993". Speech Collection Archives of Chief Executives, Prime Minister's Office of Malaysia, <http://www.pmo.gov.my/ucapan/?m=p&p=mahathir&id=127>. Accessed 10 August 2021.
- Muhamad, Ahmad Faisal, "The Struggle for Recognition in Foreign Policy: Malaysia under Mahathir 1981-2003". Unpublished Ph.D. Dissertation, (London: The London School of Economics and Political Science, 2008): 229. <http://etheses.lse.ac.uk/2318/>.
- Parliament of IR Iran, "Constitution of the Islamic Republic of Iran 1979", https://en.parliran.ir/UploadedData/previmages/iran-parliament_English_SHR01.pdf.
- Presidency of Bosnia and Herzegovina News Archive, http://www.predsjednistvobih.ba/Aktuelnosti/Archive.aspx?langTag=en-US&template_id=156&pageIndex=1.
- Tschentscher, Axel (ed.), "Iran—Constitution [A Translation of the Constitution of the Islamic Republic of Iran]", *International Constitutional Law*, last updated in 1995.
- Williams, Carol J, "Premiers of 2 Muslim Nations Visit Sarajevo". *Los Angeles Times*. 3 February 1994, <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-1994-02-03-mn-18687-story.html>.

Diplomatski odnosi Bosne i Hercegovine i pet odabranih država s muslimanskom većinom: trendovi i prilike

Sažetak

Ova studija istražuje trendove u diplomatskim odnosima između Bosne i Hercegovine i pet odabranih država s muslimanskom većinom (Turska, Saudijska Arabija, Iran, Pakistan i Malezija) u vremenskom periodu od 2003. do 2021. godine. U prvom dijelu se daje uporedni prikaz bilateralnih odnosa Bosne i Hercegovine i pet odabranih država na najvišem političkom nivou uzimajući u obzir kvantitet diplomatskih razmjena u datom periodu. U drugom dijelu se daje uporedni prikaz

ekonomskih odnosa Bosne i Hercegovine i pet država u trima specifičnim oblastima – vanjskotrgovinskoj razmjeni, investicijama i turizmu. Koristeći deskriptivni sadržaj, autor se na kraju osvrće na temeljne faktore koji objašnjavaju zašto pojedine muslimanske države imaju intenzivnije političke i ekonomske odnose sa Bosnom i Hercegovinom od drugih.

Ključne riječi: Bosna i Hercegovina, muslimanski svijet, diplomatski odnosi, historija diplomatije

The Revival of Religion in Albania: A Comparison of Cham, Kosovar and Bosniak Attitudes toward Proselytization and De-Sunnification

Mentor Beqa
Ardian Muhaj
Ferid Piku

Abstract

This paper examines the recent history of religious development in Albania during the post-communist period. Second, it identifies patterns in the differentiated development of material and spiritual religious life among the region's religions, and the institutional and political reasons behind them. Third, it analyses the positions of Albanian Cham, Albanian Kosovar and Bosniak Sunni communities as they confront the post-communist pressures of proselytisation and de-Sunnification. Through historical and discourse analysis and unstructured interviews with individuals of different religious, ethnic and local affiliation, the paper reveals that religious, ethnic and local feelings are strong among all three communities. Attitudes toward proselytization attempts among Bosniaks, Cham and Kosovar Albanians, however, are more resilient than those of local Sunnis toward de-Sunnification. The weakening of religiosity among local Sunnis is in conjunction with an organised movement to construct a distinct Bektashi identity, although most Bektashis still identify as Muslim.

Key words: Bektashism, Bosnians, Chams, Kosovars, Proselytization, Sunni Muslims

Introduction

After five decades of systemic and systematic oppression and persecution of religious life, Albania is currently a laic parliamentary republic, in which the state guarantees religious liberties. The Constitution of Albania recognizes the equality of all religious communities, and the state is neutral in questions of faith. The Sunni Muslims (*myslimanët*), Bektashi Muslims (*bektashitë*), Catholic Christians, and Orthodox Christians are recognised as the four traditional religious communities. Others include Protestants (who are mostly associated with the Albanian Evangelical Alliance), Jehovah's Witnesses, Mormons, and Bahais.¹ After the 1990s, numerous Christian sects engaged in proselytizing activities in post-communist Albania. Various Christian missions preached their teachings in the traditionally Muslim country, which was isolated from the world for 46 years, from 1944 to 1990. As Lederer (1994) explains, "the market is now open for ambitious Western missionaries of all beliefs", who can freely engage with "the aborigines, most of whom could have no experience at all of religion as it was banned by law for twenty-three years".² The revival of Catholicism in Albania was mainly assisted by the Vatican, and even today many of the clergy who perform Catholic services are originally foreign nationals, mostly Italians. The Greek Orthodox Church provided special assistance to its Albanian counterpart, and since the reinstatement of religion liberties, the Archbishop of the Albanian Autocephalous Orthodox Church has been Anastasi, originally a Greek citizen. Various organisations from Middle Eastern countries have engaged in charitable missions to help build Islamic religious facilities and establish institutions that provide care to people in need. But not everyone is happy about the involvement of foreign missionaries and institutions, despite the assistance they have provided; some find the instrumentalisation of religion in geopolitical rivalries between state actors deeply concerning.

This paper looks at the recovery of spiritual and material religious life in Southern Albania. In particular it examines the reasons for the differentiated recovery of religions, and how the cultural, political and strategic environments have influenced this uneven development. It also observes the reactions of different groups to this development, with a focus on the reaction of Albania's Sunni Muslim Cham, Bosniak and Kosovar communities to the discernible proselytizing and de-Sunnification tendencies.

1 Jørgen Nielsen, et al, *Yearbook of Muslims in Europe*, Volume 2 (Leiden: Brill, 2010).

2 Gyorgy Lederer, "Islam in Albania", *Central Asian Survey*, 13:3 (1994), pp. 331-359.

Method

This paper is generally descriptive; it aims to identify and describe certain developmental patterns, without drawing explanatory conclusions about the phenomena it investigates. Its methodology is a combination of qualitative methods, including historical analysis, discourse analysis and unstructured interviews. We conducted twenty unstructured interviews, most of them in-depth, between December 2020 and May 2021, with people from different backgrounds. The sample was not intended to be proportionally representative, but to select participants who could offer significant insights about the phenomenon. For this reason, we selected members of the clergy, representatives of non-governmental organisations, researchers and lay people associated with Southern Albania's Bektashi, Bosniak, Cham and Kosovar communities.

Structure

The paper is divided into four separate, but integrally related, sections. The first provides an overview of religious demographics in Southern Albania, and the nature of Muslim orders prevalent in the area, particularly the spread of the Bektashis. The second reflects on the state and recovery of religious life in post-communist Albania, including the main trends in the development of religions, and the inequalities created between them. It also examines persistent proselytizing and de-Sunnification tendencies among Muslims, as a result of missionaries and activists. The third presents a brief history of the Bosniak, Cham and Kosovar communities in Albania, by outlining their settlement history and the patterns of their relations with local populations. The fourth and final section examines how these communities have reacted to the trends of proselytization and de-Sunnification. Although each group reveals its own idiosyncrasies, there are some common attitudes that mark religiousness as a means of individual and group self-preservation. The Social Identity Theory (SIT) framework is used to contextualise such manifestations.

An Overview of Religious Demographics in Southern Albania

Albania's embrace of Islam is a controversial topic, and in most cases the debate deliberately ignores historical, social and religious elements that are indispensable

to a holistic understanding of the spread of Islam throughout Albanian inhabited territories. Islam is not a foreign concept to Albanians; the country's geographical position means that it has had frequent contact with travellers, traders and Muslim personalities who have moved through its ports, markets, cities and streets for centuries. The Ottoman Empire's first contact with Albania dates back to the second half of the 14th century, but Islam remained a minority religion until the 17th century.³ It was initially embraced by the aristocracy (military commanders, beys, civil servants), then by the craftsmen and city dwellers, until it was eventually accepted en masse, by the majority of the population.⁴

Southern Albania is no different in this respect, although adherence to Orthodox Christianity continued among a significant part of the population. In cities such as Korca, Berat, Vlora, Gjirokastra, Delvina, Ioannina, Filati, Margëllëci, Ajdonati (Paramithia), and Preveza, the Muslim population was prominent, and the Islamic urban identity marked its development. These cities are now known for their mektebs and madrasas, and as the birthplaces of highly educated individuals, who served throughout the empire in diverse areas of state administration.⁵

The Istanbul Meshihat Archives keeps the biographies of religious officials from approximately 1850-1900, and these documents show that around 165 Islamic religious cadres originated from cities in of Southern Albania. After Istanbul, Gjirokastra and Ioannina ranked equal second in terms of the number of cadres (comprised of imams, mudaris, kadis, and other officials) they produced, and this sheds light on the region's active religious educational institutions and strong Sunni identity.⁶

Mystical missionaries and orders (tariqats) also played a significant role in the spread of Islam in the south of Albania. Through direct invitation, and the establishment of religious institutions (like tekke, zawiya, and makam) and religious and social services, they became an influential factor in the presentation of Islam to the local population, and of its subsequent embrace.

The Khalwati order is among the oldest and most widespread tariqats in the south of Albania, and it and its various branches established a considerable number of tekkes in Berat, Vlora, Gjirokastra, Delvina and Ioannina.

The Bektashi order occupies a special place in the history of religious affiliation in Southern Albania. It spread to the centres of Gjirokastra, Tepelena and later Kruja,⁷ assisted by the Janissary fighters, who largely belonged to the order.

3 Peter Bartl, *Myslimanët shqiptarë në lëvizjen për pavarësi kombëtare (1878-1912)* (Tirana: Dituria, 2006), pp. 42-105.

4 Xhafer Sadiku, *Midis perandorive dhe religjioneve* (Tirana: Ars & Academic, 2021).

5 Ardian Muhaj, *Nga Ballkani në Mesdhe. Shqiptarët prej Mesjetës në agimin e kohës së re* (Tirana: AAS, 2019).

6 Hümevra Zerdec, *Osmanlı Ulema Biografilerinin Arşiv Kaynakları* (Ankara: TDV Yayınları, 2007).

7 Albanian State Archives (AQSH), fond 483 (Bektashian Community), year 1929, file 3; Turabi, Ali, "La storia dei Bectasci (Setto musulmano), stampato a Tirana" (1929), p. 2.

In the 19th century, Sultan Mahmud II declared the Bektashis enemies and took harsh measures against them, which included ordering the destruction of their cult objects. Even though the Sultan's order was not fully implemented, the persecution of Bektashis continued.⁸ Following the disbanding of the Janissary Corps and the banning of the order in 1826, however, they gained a strong foothold in Albania and Greece. By then, many Bektashi babas and dervishes had fled to remote areas in the Balkans, far from the reach of the Ottoman government,⁹ but Sultan Majid (1839-1861) did not pursue them, and ordered them to be left in peace. Sultan Abdulhamid II was more suspicious, and sent his people to Albania to report on the spread of their teaching and the number of tekkes. But the Bektashis were not persecuted, and nor was any action taken against them.¹⁰ The order organised itself soon after Albania's 1912 secession from the Ottoman Empire, and by 1925, many old tekkes had been returned to operation and several new ones had been built.¹¹ Although Bektashism is still widespread in cities such as Skrapar, Përmet, Leskovik, Kolonjë, Tepelena, and Mallakastër, and has a significant presence in others, including Gjirokastra, Vlora and Korça, the idea that the Muslims of Southern Albania are mostly Bektashis is exaggerated, and stems from the fact that these regions have many historical tekkes and religious institutions of other sects, which today are either non-existent or non-functional.¹²

Further, the communist period not only physically erased religious institutions, but also weakened or dispelled the collective memory of religious affiliation, particularly regarding types of sect. This view is reinforced by the fact that areas such as Delvina, Libohova, Borsh and Gjirokastra, which are historically known for the spread of sects like Khalwati, and for the large number of imams they produced, are presented as Bektashi in the current perception. Under communism,

8 AQSH, fond 483, year 1929, file 3; Turabi, "La storia dei Bectasci", pp. 1-2.

9 For more on this topic see: Huseyin Abiva, "A Glimpse at Sufism in the Balkans". https://www.alevibektasi.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=689:a-glimpse-at-sufism-in-the-balkans&catid=46:aratmalar-ingilizce&Itemid=69; For a concise account of Bektashism in Albania see H.T. Norris, *Islam in the Balkans* (London: C. Hurst and Co, 1993). See also: H.T. Norris, *Popular Sufism in Eastern Europe: Sufi Brotherhoods and the Dialogue with Christianity and Heterodoxy* (London: Routledge, 2006); and Margaret Hasluck, "The Nonconformist Moslems of Albania", *The Moslem World*, Vol. XV, 1925, pp. 392-393.

10 AQSH, fond 200, file 44, pp. 3-4.

11 In the 1920s, Margaret Hasluck made a detailed study of the Bektashi in Albania, in which she noted that Bektashism was a powerful factor in Albanian history and politics; it conciliated the Christians enough to make them forget their age-long antipathy to Islam, yet itself remained a vital force within the religion.

12 The 1942 inventory of religious objects in the Vlora – Gjirokastrë area counted 140 mosques, 41 tekkes, 375 orthodox churches, 53 monasteries, and 4 catholic churches. AQSH, *Central Office of Statistics/Zyra Qendrore e Statistikës*, 1942, file 120, f. 79-82. There is a discrepancy that needs to be further investigated between recent statistics and data from the Ottoman state: according to the latter, the 140 mosques counted in 1942 was the number found in only two of Gjirokastra's six counties. According to data from 1880, Delvina county alone had 67 mosques, 2 madrasas, and 75 churches, and Përmet county had 69 mosques and 21 churches. AQSH, fond 200, file 25, f. 12, 35. Sami Frashëri, *Enciklopedia*. përkthyer nga Haki Sharofi.

the Bektashi tekkes usually survived better than the main Sunni mosques, due to their small size, often remote rural locations, and lack of obvious Ottoman symbolic meaning. When the ban on religion was lifted in 1991, the Albanian government returned the Bektashi headquarters, which had been used as a retirement home, to the community. Today, Bektashism can be best described as the religion of the countryside and villages, in contrast to Sunni Islam, which is largely an urban phenomenon.

In addition to the Bektashis, other mystical brotherhoods of dervishes have been present in Albania for centuries, including the Khalwati, Qadiri, Rifa'i, Sa'adi and Tijani. Each has its own tekkes, and all have good relations with the Bektashi, despite allegations that the latter tend to monopolise the mystical scene.¹³ These other Muslim orders are not well organised, however, and their religious objects are often confounded with Bektashi ones.

Sunni Muslims Confronting Proselytization

Religious demographics since the 1990s

Determining the number of followers of each religion in Albania is difficult and controversial, although it is indisputable that Muslims constitute the majority of the population. This was confirmed in the Albanian authorities' 1938 population registration, in which 70 percent of the population identified as Muslims, 20 percent as Orthodox Christians, and 10 percent as Catholics.¹⁴ Developments in the 20th century, however, in particular the communist repression of religions, impacted Albania's religious demographics. Data from INSTAT's 2011 census (see Table 1.1) show that 56.7 percent of the population identified as Sunni Muslims, 10 percent as Catholics, and only 6.75 percent as Orthodox Christians. Only 2 percent of the population declared themselves followers of Bektashism.

13 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. (eds.) (Vienna: Peter Lang, 2003), p. 291.

14 <https://shqiptarja.com/lajm/matja-me-e-sakte-e-perqindjeve-te-perkatesise-fetare-qysh-nga-1938ta>.

Table 1.1 Resident population by religious affiliation (INSTAT 2011 Census)¹⁵

Religious affiliation	Resident population	Percentage of resident population
Total	2,800,138	100
Muslims	1,587,608	56.70
Bektashi	58,628	2.09
Catholics	280,921	10.03
Orthodox	188,992	6.75
Evangelists	3,797	0.14
Other Christians	1,919	0.07
Believers without denomination*	15,363	5.49
Atheists	69,995	2.50
Others	602	0.02
Prefer not to answer	386,024	13.79
Not relevant/not stated	68,022	2.43

* Persons who answered “I don’t belong to any religion, but I am a believer.”

The data show a reduction in the number of followers for the main traditional religions (with the exception of Catholics in Northern Albania). The number of Muslims (including Bektashis) dropped by about 11 percent compared to previous registrations; Christians saw a decrease of 14 percent, of which the largest was among Orthodox Christians, whose numbers reduced by 13 percent. This census has been strongly contested by the Orthodox Autocephalous Church of Albania, which claims the figures are “an obvious error, or more accurately an intentional lie”, and are “offensive not only to Orthodox Christians, who have been recognised since the beginning of the Albanian state as the largest Christian community, but all Christians”. Despite this strong reaction, the data reflect the new reality of religious demographics, although the distribution is contradicted by some more recent data¹⁶. There are many reasons for this demographic shift,

15 INSTAT (2011), “Censuri i Popullsisë dhe Banesave”, <http://www.instat.gov.al/all/temat/censet/censuri-i-popullsis%C3%AB-dhe-banesave/#tab2>, accessed 20 September 2021.

16 In the 2020 Security Barometer, a survey conducted by the CSDG with the support of the Friedrich Erbert Stiftung, 61.7 percent of the sample identified as Sunni Muslims; 14.9 percent as Orthodox Christians; 10.1 percent as Roman Catholics; and 8 percent as Bektashi Muslims. In a survey conducted by Pew Research in 2010, 80.3 percent of Albanians surveyed identified as Muslim, and 18.0 percent as Christians: <https://www.pewresearch.org/religion/2015/04/02/religion-projections-2010-2050/>, accessed 21 March 2021.

including the communist repression of religions, violent modernisation, mass post-90s emigration, and other factors that go beyond the scope of this study. According to the data, the greatest reduction in the number of believers occurred in Southern Albania, for reasons relating to specific historical and socio-political circumstances, and because the communist regime was more ingrained there. But the critical factor was the regime's criminalisation of religion. After Enver Hoxha's speech on 6 February 1967, all religious buildings (2172 in total: 740 mosques; 609 Orthodox churches and monasteries; 158 Catholic objects; and 530 tekkes, tombs, and other sites) were closed or demolished.¹⁷ Clerics were either forced to take on mundane work, or sentenced to death or prison. Religious schools were destroyed, so the education of a new clergy was impossible; religious books disappeared, and no didactic material for religious teaching remained. The communist regime exercised indiscriminate repression against all religions, influencing to a large extent the erasure of religious memory among certain generations of Albanians.

The unevenness of the religious revival

The spiritual, institutional and material revival of religions began in 1991, after the fall of the communist regime. Its immediate concern was to restore as much as possible of what had survived the purge of communism, and build whatever else was needed (i.e., religious buildings, the clergy, and the educational system) from scratch. The Catholic Church received help from the Vatican, which delegated a large number of clergymen from Italy. Most Catholic churches were built or rebuilt with financial assistance from the Vatican. The Autocephalous Orthodox Church received assistance to rebuild its clergy and churches from the Orthodox Patriarch of Greece, and the Muslim community was assisted by Middle Eastern countries and Turkey. Hundreds of young Albanians benefited from scholarships awarded by these countries.

Turkey has been active in the reconstruction of Ottoman-era mosques, especially during the last decade. It is estimated that there are now about 1815 religious sites in Albania, of which 1120 are churches and 780 are mosques and tekkes. Of the churches, it is estimated that 694 belong to the Catholic community, and 440 to Orthodox Christians.¹⁸ The three traditional religions have also opened

17 <http://www.panorama.com.al/cmenduria-e-komunizmit-me-tanke-e-eksplziv-si-u-shkaterruan-kishat-dhe-xhamite/>, accessed 17 November 2021.

18 <https://www.shqiperia.com/Shqiperia-ka-1668-kulte-fetare.13097/>, accessed 20 November 2021. This estimation is from 2012. New data show more than 800 operational mosques in Albania.

educational institutions, from kindergartens (for Catholics and Orthodox believers) to universities.

A number of studies have raised concerns about the construction of mosques, and this is also a persistent domestic discussion.¹⁹ The empirical data shows an inverted reality: Albania has nominally 40 percent more Christian objects than Muslim ones. The 2011 census data and the data on the construction of religious facilities show that Christians in Albania have about 5 times more religious facilities per head than Muslims. Albanian Muslims have been trying for more than two decades to obtain the right to build a large mosque in the capital, Tirana. The US State Department's International Religious Freedom Reports identified the fact that Albania's Muslims did not have a proper religious facility in Tirana as a violation of religious freedom. At the time of writing, the mosque (financed by Turkish Diyanet) is under construction, and is expected to open its doors this year. Further, the data on religious publications in Albania show more activity among Christians than Muslims. An umbrella keywords search in the National Library of Albania's online catalogue indicates a similar level of publishing activity between the two, but in relative terms Christian publications outnumber Muslim ones 3 to 1.²⁰ Among the 200 religious sites that have cultural monument status, only 20 are mosques and 13 are tekkes; the remaining 167 are churches, most of which belong to the Orthodox Church.²¹ During our research, we identified a significant number of mosques that are under serious threat of dilapidation, and for which there is a complete lack of care from state institutions (although the Turkish Cooperation and Coordination Agency [TIKA] is involved in the restoration of some old mosques). The most extreme case is the Vokopola Mosque, which is located in the centre of Vokopola village, near Berat. This mosque was built four centuries ago, and was used as a school in the early years of the communist regime, before being converted into a warehouse for storing agricultural products, in the late 1960s. Its current architecture has been altered from its original purpose, with the windows on its east and west and east sides blocked, and the minaret destroyed. Its interior has also undergone changes: the floor has been destroyed, and the walls have been whitewashed to erase any traces of previous frescoes or inscriptions. Drawings of crosses are also visible inside the

19 M. Vickers and J. Pettifer, *Albania: From Anarchy to a Balkan Identity* (New York: New York University Press, 1997); D. Pollack, I. Borowik, W. Jagodzinski (eds.) *Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas* (Würzburg: Ergon Verlag, 1998); M. Bickert, "Re-Sanctification of Space in Albania: The Case of Sunni Islam", *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).

20 A search with the keyword 'church' returned 3024 records, while 'Islam' and related keywords returned 3073.

21 <https://web.archive.org/web/20110706071224/http://kshk.gov.al/index.php?fq=brenda&g&j=gj2&kid=19>, accessed 17 January 2021.

mosque. This centuries-old monument is on the verge of destruction, and there is no commitment from the state to reconstruct it. The same is true of the mosque in the historic Borsh castle in Saranda county. Only a superficial reconstruction has been completed, which has damaged the originality of the building. H.M, a resident of Borsh village, told us: “It’s very good that you come and visit it, but no one is taking care of this wonder. Although the castle is one of the most visited tourist destinations, the mosque has been left in a miserable condition”²².

In some cases, like that of Karbunara village in Lushnja county, old mosques are appropriated and used by other religious communities. Mufti of Lushnja Gramoz Blliku says that despite his insistence, and that of the Muslim believers in Karbunara, the state has not taken any measures to return the mosque to the Muslim community, which is its legitimate owner. He says, “There is a tendency to neglect the rights of the Muslim community in the return and restoration of religious sites, and of properties confiscated during the communist regime”.²³ Although the Muslim community is the second largest landowner in Albania, second only to the Albanian state, only 20 percent of the properties it has claimed as rightful owner have been returned, while the rest have been restored and occupied as dwellings or facilities.²⁴ In the cities of Southern Albania, there are far fewer mosques today than there were before 1967, and those that do exist are in worse condition. Vloza, one of Albania’s biggest cities, is estimated to have had about 48 mosques, of which 11 were in the city itself, and the remainder were in surrounding areas. Currently, there are only 2 mosques in the city, and 9 in the countryside. In Gjirokastra, it is estimated that there were about 15 mosques in the city alone; currently only 2 are in function. Libohova had 7 mosques, but currently only one is being used by the community. The situation is similar in all other cities in Southern Albania.

A majority in the situation of a minority

Although Islam in Albania is non-political, moderate, loyal to the government, and fully respects the rules of European democracy, Muslims in the country are marginalised from political processes and public discourse²⁵. This raises

22 Authors’ interview with H.M. on 19 December 2020, Borsh, Albania.

23 Authors’ interview with Mufti of Lushnja Gramoz Blliku, 19 December 2020, Lushnja, Albania.

24 Albanian Institute for Legal and Territorial Studies (Instituti Shqiptar për Studime Ligjore dhe Territoriale), “Një studim gjithëpërfshirës mbi të drejtat e pronësisë të komuniteteve fetare në Shqipëri” (2016), <https://altri.al/wp-content/uploads/2018/05/Botimi-Te-drejtat-e-pronesise-te-komuniteteve-fetare-ne-Shqiperi.pdf>, accessed 20 November 2020.

25 Rezart Beka “Islamophobia in the Contemporary Albanian Public Discourse”, in *Islamophobia in Muslim Majority Societies* E. Bayraklı and F. Hafez (eds.) (New York: Routledge, 2018).

the questions of why there is such concern surrounding the self-assertion of Muslims in public space, and why the reality is so distorted. The answers can be found in certain stereotypes (domestic and exogenous) constructed around Muslims, especially in relation to the cultural and political positioning of Albania in the Euro-Atlantic integration process. Lederer understood some decades ago that in Albania “to identify ‘Europe’ with democracy, the rule of law and respect for human liberties and rights is another widespread quasi-religious belief, not only among intellectuals”.²⁶

The recent national meta-narrative has revolved around “the political myth of the return to Europe” as Sulstarova puts it, or, as Dani describes, “Eurotheism”, in which Albanian identity is presented “as quintessentially European and Christian whereas the integration of Albania in the European Union is the fulfilment of the national telos”²⁷. The fact that the majority of Albanians are Muslims has been arbitrarily considered an obstacle on the road to Europe and the West, even though the Muslim population has shown great support for and commitment to EU integration. As Clayer states, the social and political statuses of Islam and Christianity have been practically inverted in the post-communist period, making the Muslim community a majority in the situation of a minority.²⁸ This has especially been the case since the turn of this century, when Islam came to be associated with fanaticism and terrorism in the media and public opinion of most Western countries, while Albanians were, on the contrary, eager to assert their belonging to the Western world after fifty years on the other side of the Iron Curtain.²⁹ As Endresen explains, this process seeks “to dissociate the nation symbolically and rhetorically from its Islamic legacy, outwardly seeking to reverse the historical Islamization process, and emphasizing the nation’s ‘Christian roots’ – all with the aim of legitimating Albanians as belonging to ‘Europe’ ”³⁰. E.P., one of our interviewees from the Muslim community in Gjirokastra, told us that although the situation is getting better, there is still prejudice toward Muslims.

26 Gyorgy Lederer, “Islam in Albania”, *Central Asian Survey*, 13:3 (1994), pp. 331-359. See also: Odeta Barbullushi, “The Politics of ‘Religious Tolerance’ in Post-Communist Albania: Ideology, Security and Euro-Atlantic Integration”, *Europe, the USA and Political Islam*, M. Pace (ed.) (London: Palgrave Macmillan, 2011); Arolda Elbasani, “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).

27 Doan Dani, *Shpikja e Mesjetës: Vetja dhe Tjetri në Medievistikën Shqiptare* (Tiranë: Pika pa Sipërfaqe, 2016); Enis Sulstarova, *Islamizëm do të thotë lindje* (Tiranë: Pika pa Sipërfaqe, 2016).

28 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. (eds.) (Vienna: Peter Lang, 2003)

29 Gilles de Rapper, “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.

30 Cecilie Endresen, “The Nation and the Nun: Mother Teresa, Albania’s Muslim Majority and the Secular State”, *Islam and Christian-Muslim Relations*, 26:1 (2015).

Local officials in peripheral towns, although not inherently malicious, try to conform to assumed normative expectations, according to which one should avoid identifying with Islam, even if it is not overtly considered the Other. E.P. says: “When we applied for the restoration of one of the mosques in the municipality, the officials politely asked us if we could avoid the construction of minarets. They think that if our city is identified with Islam, it will be bad for tourism”.³¹ This perception seems to have been internalized by officials and residents under the pressure of the aforementioned narrative, but it is not how European tourists themselves think. The mosque recently reconstructed by TIKA is among the most frequented tourist sites in the area. This suggests a discrepancy between Europe’s perceived and actual expectations.

Bektashism and its state politics

Gjirokastra Castle is one of the most important historical sites in Albania. It was built in the 4th century, and extensively improved by Ottoman Sultan Beyazid II in 1490. When you enter the castle, arrows direct you to the right, where about 50 metres inside the main gate there is a small building tucked into the castle walls, amidst a garden. It contains the remains of two Bektashi babas. On the wall is an inscription:

Over the centuries, the castle has been home to both Christian and Islamic communities, including the Bektashi Sufi order. Parts of the Islamic mystic tradition, Bektashism are noted for their liberal practices and tolerance for other religious faiths. Today, around a fifth of Muslims in Albania identify with Bektashism.

Gjirokastra Castle is a cultural monument, so every inscription is official, having been scrutinised and approved by the National Agency of Monuments. In this case, the inscription is discriminatory and incorrect. First, there is nothing that proves the liberal nature of Bektashism versus other traditional religions, especially in comparison with Sunni Islam. Second, there is no official data supporting the assertion that “around a fifth of Muslims in Albania identify with Bektashism”; the official registration shows the figure at two percent. Gjirokastra Castle is a monument to the monumental falsification of history, aimed at the de-Sunnification of public space. The castle is filled with Bektashi symbols, but Sunni Muslim objects have been erased. Old pictures show the mosque in the centre of the castle, but today nothing remains of it. All around the castle, and in Southern Albanian cities generally, there is a propensity to mark space with

31 Authors’ interview with E.P., 18 December 2020, Gjirokastra, Albania.

Bektashi religious objects. H.M., from the Muslim community in Delvina, says: “They’ve been very aggressive in building Bektashi objects, which does not worry us in itself, but in many cases they try to appropriate Sunni Muslim objects.”³² Sunni Muslim clerics see this as an organised project of de-Sunnification by distorting historical realities. Attempts to downsize Islamic influence by fragmenting and dividing them have a long history in Albania, dating from least the end of the 19th century.

Disagreements within the Muslim community have often been instigated by foreign actors, to encourage a kind of secession, or, failing all else, the disruption and fragmentation of Islam in Albania.

In the last quarter of the 19th century, diplomatic efforts intensified to deepen the schism among Muslims, presenting the religious difference between Bektashism and Sunni Islam as a difference in cultural and political force. Austrian Consul Johan Georg Hahn, French Consul Alexandre Degrand, and Austro-Hungarian Consul Theodore Ippen were among the first to mythologise Bektashism,³³ and according to Roberto Maroco Della Roca, they tried to use it to break Muslim unity.³⁴ As early as 1898, Austro-Hungarian consuls suggested this to their controlling authorities, and Consul Ippen directly suggested subsidising the Bektashis to influence the population through their dervishes, in Central and Southern Albania.³⁵ Clayer explains that “Westerners contributed to creating this image of the difference between Sunni and Bektashism, to which corresponded a series of contradictions: fanatical/liberal, Turkish/Albanian, Asian/European, etc.”³⁶ On 10 May 1900, the Russian consul reported to his superiors that he had gone to Elbasan and met with the beys. He said that books and newspapers were filled with hatred of the Greek clergy, because of their efforts to Hellenise Christian Albanians. The consul reported that leading Albanian personalities and writers had become “a blind tool in the hands of Austria”, and that they did not hold back from accusing Russia of wanting to Hellenise Albanians and exterminate their nation. The consul criticised the metropolitans, who did not separate Orthodoxy from Hellenism. He mentioned that the influence of the Bektashi sect was increasing daily, and spreading throughout Albania, adding: “This has not attracted enough attention [...] this sect deserves special attention”.³⁷ This tendency for secession was present even among the Bektashi clergy and some Albanian

32 Authors’ interview with H.M., 17 December 2020, Delvina, Albania.

33 Clayer, “God in the ‘Land of Mercedes’: The Religious Communities in Albania since 1990”, p. 437.

34 Roberto Morozzo Della Roca, *Kombësia dhe Feja në Shqipëri: 1924-1944* (Tirana: Elena Gjika, 1994), pp. 201-202.

35 Clayer “God in the ‘Land of Mercedes’: The Religious Communities in Albania since 1990”, p. 443.

36 Clayer “God in the ‘Land of Mercedes’: The Religious Communities in Albania since 1990”, p. 429.

37 AQSH, fond 143, year 1877-1912, file 1216, p. 55; *Kopje e raportit të konsullit të Rusisë në Rumeli e Shqipërinë e Mesme*, nr. 839, 16 maj 1900, nr. 46, Bitola (Manastir) 10 May 1900.

Renaissance intellectuals. There was a widespread fear at the time among the country's Renaissance elite that Albanian territory would be partitioned between the Empire's successor states: Serbia, Montenegro, Greece and Bulgaria each had territorial claims, and considered the Muslim Albanians 'Turks', a view that was shared even by the elite of the European Great Powers. Eminent Albanian thinker Faik Konica, whose connections with Austro-Hungarians were well known, elucidated this in his 1909 article, "A Short Notice to the Mohammedans".³⁸

Casting Bektashism and Sunni Islam as conflicting entities with cultural and political differences, did not, however, correspond to the Albanian reality at least until the beginning of the 20th century. Despite this, secessionist tendencies continued throughout the 20th century. Stavro Skendi states that after World War II, the communists "while ostensibly satisfying the Bektashis' desire for independence, succeeded in accentuating the Sunni-Bektashi conflict".³⁹ It seems that the intention was not to favour the Bektashis, but to divide and weaken the Muslims. As previously discussed, attempts to instrumentalise Bektashis to weaken Islam has been a persistent practice in Albania's recent history.⁴⁰

The historical Background of Albania's Bosniaks, Chams and Kosovars

The dissolution of the Ottoman Empire was accompanied by a mass displacement of local Albanian Muslim populations from their own lands, as a result of massacres and forced eviction by the newly created Balkan nation states, mainly Serbia and Greece.⁴¹ The occupation of Bosnia by Austro-Hungarian forces in 1878 forced many Bosniaks to migrate to other countries, and some settled in Albania's Shijak region, between Tirana and Durres.⁴² During and after the Balkan Wars (from 1911 onwards) many Muslims were forced to leave Kosovo, Bosnia and Montenegro because of discrimination in the newly founded Kingdom of Yugoslavia. They settled in Albanian cities, like Tirana, Durres, Shijak, Fier and

38 Faik Konica, "A Short Notice to the Mohammedans", quoted from Gyorgy Lederer, "Islam in Albania", *Central Asian Survey*, 13:3 (1994), pp. 331-359.

39 Stavro Skendi, "Albania", quoted from Gyorgy Lederer, "Islam in Albania", *Central Asian Survey*, 13:3 (1994), pp. 331-359.

40 The most bizarre step was by communist Prime Minister Mehmet Shehu, who proposed that Bektashi Muslims in Albania appoint an Orthodox Christian head. This did not materialise, however, because the regime had more radical ideas and projects through which to erase every trace of religion in the Albanian population.

41 For a general overview, see Justin McCarthy, *Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1821-1922* (Princeton, N.J.: The Darwin Press, 1995).

42 Shoqata Boshnjakët e Shqipërisë, *Ardhja dhe Integrimi i Boshnjakëve në Shqipëri* (Tirana: Toena, The Association Boshnjakët e Shqipërisë Zambak, 2001), p. 12.

Shkodra.⁴³ The *muhaxhirs* from Kosovo have a history of fleeing to Albania to escape Serbian persecution, especially in periods of open conflict such as the Balkan wars, the 1920s, the 1940s and the last Kosovan crisis in the 1990s. During and immediately after World War I, Muslim Albanians were pressured to leave Chameria (Çamëria) through various intimidation tactics, open violence and ethnic cleansing. At the end of World War II, as a consequence of massacres and genocide, the Muslim Chams left Greece and spread throughout Albania.⁴⁴ The majority settled on the outskirts of Vlora, Fier, Durres and Tirana. Shijak's Bosniak community lives mainly in the neighbouring villages of Borakaj and Koxhas. Some Bosniaks from these settlements subsequently settled in Durres, and in 1924, in the Fieri region's Libofsha village, where the majority have linguistically assimilated.⁴⁵ The Bosniaks who settled in the city of Shkodra were subsequently attached to the Muslim community of *muhaxhirs*, who are now known as Podgoriçani, and form an important part of the city's demographic composition.⁴⁶

Among the *muhaxhir* communities, only the Bosniaks are recognised as an ethno-cultural minority, while Chams and Kosovars, although considered *muhaxhirs*, are originally Albanians.⁴⁷ The Kosovar community was politically active in the period between the World Wars, but ceased its political representation and activities in Albania after the installation of the communist dictatorship in 1945.⁴⁸ Today, the region of Chameria is located mostly in Greece. It is approximately 10,000 square kilometres in size, and most of its Greek parts fall under the prefectures of Thesprotia and Preveza. A small part of Chameria is located

43 This topic has been researched extensively, especially by authors from Albania and Kosovo. The most recent contribution is: Beqir Meta et al., *Historia e Shqipërisë në shek. XX, vol. I, II, III* (Tirana: Akademia e Studimeve Albanogjike, 2019).

44 For a detailed account, see: Beqir Meta, *The Cham Tragedy* (Tirana: Sejko, 2007). For a comparative perspective see Martin Baldwin-Edwards, Riki van Boeschoten and Hans Vermeulen, *Migration in the Southern Balkans: From Ottoman Territory to Globalized Nation States* (Netherlands: Springer, 2015). The 18,000-20,000 individuals who survived the genocide fled to Albania. Five years later, only 77 Chams were registered in Greece's 1951 census. On the history of the Chams of Greece during the interwar period and the 1940s, see: Georgia Kretsi, "The 'secret' past of the Greek-Albanian borderlands. Cham Muslim Albanians: Perspectives on a conflict over historical accountability and current rights". *Ethnologia Balkanica* (6, 2002), 171-195; and Miranda Vickers, *The Cham Issue: Where to Now?* (Defence Academy of the United Kingdom, Conflict Studies Research Centre, 2007).

45 Klaus Steinke and Xhelal Ylli (2013), *Die slavischen Minderheiten in Albanien (SMA). 4. Teil: Vraka - Borakaj* (Munich: Verlag Otto Sagner), pp. 137-139.

46 Some Bosniak families in Shkodra changed their surnames to Boshnjaku, while others simply adopted the suffix 'iqi': i.e., Piraniqi, Striniqi, Nikshiqi.

47 http://www.savjetministara.gov.ba/saopstenja/saopstenja_predsjedavajuceg/default.aspx?id=19494langTag=en-US, accessed 14 November 2020. In 2017, Albania officially recognized eight national minorities, adding Bosniak and Egyptian for the first time. <https://balkaninsight.com/2017/09/28/albania-to-adopt-the-first-law-on-minorities-09-27-2017/>, accessed 14 November 2020. On 13 October 2017, Albania passed the Law on National Minorities, which recognized nine minorities, including Bosniak.

48 <https://shqiptarja.com/lajm/fier-spahiu-ccedil-am-euml-t-e-kosovar-euml-t-br-t-euml-pap-euml-rfaq-euml-suar-n-euml-parlament>, accessed 14 November 2020.

in the southernmost part of Albania, around the Konispol area. The region then stretches southwards along the coastline of the Ionian Sea, all the way down to the Gulf of Arta, which did not become part of Greece until the turn of the 20th century. Elsie and Destani explain the implications of this for the Chams:

When the Greek forces took possession of Chameria and southern Epirus in the Balkan War of 1912, The Chams suddenly found themselves in Greece, cut off from the rest of Albania. In the following decades, in particular the 1920s, 1930s, and 1940s, the vast majority of the Chams were expelled from Chameria and now live for the most part in southern Albania and Turkey.⁴⁹

Since their expulsion to Albania from 1945-1946, during the country's isolation under the communist dictatorship, Albania ignored the Cham issue for over 45 years. Since the 1990s, however, the issue has come to the foreground of diplomatic relations between Greece and Albania. Greece's current position is to deny not only all atrocities, but also the existence of the ethnic Albanian Chams, and thereby any rights they may have to compensation or restitution. The Greek state says there is nothing to discuss, and over the last thirty years has threatened to return all Albanian economic migrants who work in Greece, and to vote against Albania's accession into the European Union.⁵⁰ The Cham community has been politically active since the 1990s, and is the base of one of the few political parties with a continuous representation in the Albanian Parliament.⁵¹ This large influx of Muslim *muhaxhirs*, mainly of Albanian and Bosniak origin, from Kosovo, Montenegro, Greece and Serbia, has become a considerable part of the population of some regions, especially Fier and Shijak. There are no direct and precise demographic data, but indirect data and other documents indicate that the majority settled in the lowlands between the Shkumbini and Vjosa Rivers, because of the abundance of arable land.⁵² These were also regions populated mainly by local Muslims and Orthodox Christians. The three *muhaxhir* communities are all Sunni Muslims, and are now fully integrated into Albanian society. With the fall of the communist regime and reinstatement of religious rights, many

49 Robert Elsie and Bejtullah Destani, *The Cham Albanians of Greece: A Documentary History* (London: I.B Tauris, 2013) p. xxxiv. See also: Azem Kovaci, *Causes of the Destruction of the Cham Albanian Minority in Greece During the Second World War* (Tirana: Ars & Academic Publishing, 2021); and Sherif Delvina, *Low Albania and Cham Issue* (Tirana: Euroindja, 2003).

50 On 24 February 2018, Reuters reported that after two rounds of talks between the foreign ministers of Greece and Albania, Greece's Foreign Ministry "categorically denied statements by Albanian officials that the Cham issue had been included in the talks. It is one thing for the Albanian side to want to raise the issue and another for the issue to be accepted for discussion," Benet Koleka, Albania's Chams want Greek apology for wartime expulsion <https://www.reuters.com/article/us-albania-greece-chams/albanias-chams-want-greek-apology-for-wartime-expulsion-idUSKCN1G8000> accessed 24 November 2020.

51 Beqir Meta, *Minoritetet në Shqipëri 1912–1944* (Tirana: Academy of Albanian Studies, 2013).

52 According to a report represented to dictator Enver Hoxha in 1979, there were around 4,000 Kosovars in the Fieri region: <http://www.panorama.com.al/dokumenti-i-vitit-79-cpo-ndodh-me-camet-dhe-kosovaret-ne-fier/>, accessed 24 November 2020.

proselytization and de-Sunnification movements took place around and among the Muslim population. The impact of these *muhaxhir* communities as strongholds of Sunni Islam is visible in the city of Fieri, which is the third largest city in Albania, after Tirana and Durres. The city's central mosque was built in 2005, and is the biggest in Albania.

Bosniaks, Chams, Kosovars Confront Proselytization

How did Sunni Muslims respond to the 'cultural inquisition' of proselytization and de-Sunnification? Did they respond equally throughout southern Albania, or were there distinct patterns of reaction? Our hypothesis is that the Cham, Kosovar and Bosniak Sunni communities demonstrate better in-group cohesion when confronting proselytization and de-Sunnification. To observe the phenomenon from both in-group and out-group perspectives, we measured the behaviour of 'newcomers' and locals, using objective indicators such as mosque attendance and religious knowledge. We then interviewed local people and people from the aforementioned communities to measure their perceptions. The attitudes recorded were in accordance with Social Identity Theory (SIT), according to which belonging to a group defines an individual's identity to some extent. SIT describes this as "that part of an individual's self-concept which derives from his knowledge of his membership in a social group (or groups) together with the value or emotional significance attached to that membership".⁵³ It holds that this identity self-categorization, combined with the search for a positive social identity, produces social comparison with relevant out-groups, which aims to positively differentiate these groups from individuals in the in-group.⁵⁴ Social identity is a complex and dynamic phenomenon, wherein self-conception interacts with a person's social identification by others. In the Bosniak, Cham and Kosovar communities, we found religious and ethnic/local identity to be the most important traits of individual and group identity. Although each of the communities has its own individual and group idiosyncrasies, they all see religion as part of their historical identity, which differentiates them to some extent from the local population. This is also how indigenous local populations have historically perceived them.

53 H. Tajfel, "Social categorization, social identity and social comparisons", *Differentiation between social groups*, H. Tajfel (ed.) (London, UK: Academic Press, 1978), p. 63.

54 H. Tajfel and J. C. Turner, "An integrative theory of intergroup conflict", *The social psychology of intergroup relations*, W. G. Austin & S. Worchel (ed.) (Monterey, CA: Brooks/Cole 1979), pp. 33-47.

Bosniaks, Chams and Kosovars are more religious: Out-group perceptions

There is a widespread claim of weak religiosity among Albanians (especially Muslims), which is often used as an explanatory framework for religious coexistence and tolerance. This claim relates to the nature of Albanians and their historic relationship with religion, but it is ambiguous and untestable. ‘Religious tolerance’ in this sense is more of a political myth than an empirical reality, and although there are no open religious conflicts in Albania, interactions between religious communities have their peculiarities. Another interpretation sees the country’s ‘weak religiosity’ as linked to the oppression of religion by the communist regime. Pollack (1998) puts forward two arguments: there is a significant mismatch between religious self-proclamation and actual attendance of religious services in post-socialist countries; and the higher the degree of religious suppression during a communist regime, the lower the religious affiliation in the subsequent transitional period.⁵⁵ Although Pollack did not study Albania specifically, both his propositions resonate in the Albanian reality, especially among local inhabitants in the country’s south. Our interviews with local Muslim clergy indicate that even though there is an increase in the attendance of religious services (especially among the youth), the majority of communities do not practice religious rituals. H.M, a Muslim activist in Vlora, says: “There is widespread ignorance of religious matters among the local Muslim population. We are to blame, because we as an organisation representing the Muslim community have been very slow to meet peoples’ spiritual needs”. The interviews also revealed that despite a widespread and committed tendency for individuals to self-proclaim as Muslim, their knowledge about religious practices was superficial, and sometimes confused. Many had real difficulties distinguishing to which group they belonged. A resident on the coast, near Saranda, told us: “I am a Muslim. We have a tekke. People go there every Friday and pray to the holy land”. This kind of religious syncretism is frequently present among locals, and according to most clerics and residents, it is a result of religious oppression during the communist period. This is a key distinguishing factor between the local population and the *muhaxhirs*, with the argument that Bosniaks, Chams and Kosovars, being small and compact communities, responded differently to the oppression and found religion to be a self-protecting institution. There is a widespread perception among locals that these groups are ‘better’ Muslims, meaning that they show more knowledge of

55 Detlef Pollack, “Einleitung: Religiöser Wandel in Mittel und Osteuropa”, in *Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas*, Pollack, D., I. Borowik, W. Jagodzinski (ed) (Würzburg: Ergon Verlag, 1998), pp. 9-52.

religious practices, and have a higher attendance rate at religious services. Mufti of Lushnja Gramoz Blliku confirms this view: “Kosovars and Chams are more devoted to religion. They are generally strict in their attendance of religious services”.⁵⁶ E.M, an official of the Vlora Muslim Council, adds: “Chams are the pillar of our jamaat. Even though they are a small minority in society, they make up the majority of our jamaat”.

Bosniaks, Chams and Kosovars and are more religious: In-group perceptions

The out-group perception of Bosniaks, Chams and Kosovars is in accordance with the in-group perception and our own observations. Although there are differences between the three communities, most out-group perceptions about them as ‘practicing Muslims’ are accurate. During our interviews, we found that, to varying degrees, they had better knowledge of religious doctrine and practice, and were more dedicated to attending religious services. L.N., a Fier businessman of Kosovar origin, says: “We are all Muslims, and do our best to follow our Prophet’s teachings. My grandfather came here in the 1930s, and we have kept our religion ever since. Even when Enver Hoxha outlawed religions, my grandfather and my father fasted secretly”. This is even more evident among the Bosniak community in Libofsha, who identify as Bosniaks and Sunni Muslims simultaneously, although most of them are linguistically assimilated. What is intriguing is the discrepancy between local populations and the *muhaxhirs* in relation to Sunni identity. There have been two main theoretical positions on changes in minority identification over time. First, in line with broader assimilation theory, it has been argued that identities tend to converge, as minority gives way to majority identification. Counter to this are a range of arguments that indicate a heightening of minority identity, even if its type changes. Here, the persistence of identity claims is not symbolic, but is rooted in responses that lean toward the local context or broader global trends.⁵⁷ This is, however, largely dependent on contextual specifics. As has been asserted, religion has in many cases been the bedrock of nation-building, and even today “it is difficult to separate a number of national identities from their religious matrices”.⁵⁸ This seems to be the case with the Bosniak community,

56 Authors’ interview with Mufti of Lushnja Gramoz Blliku, 19 December 2020, Lushnja, Albania.

57 Lucinda Platt, “Is there Assimilation in Minority Groups’ National, Ethnic and Religious Identity?”, *Ethnic and Racial Studies*, 37:1 (2014), pp. 46-70.

58 William Safran, “Language, Ethnicity and Religion: A Complex and Persistent Linkage”, *Nations and Nationalism*, 14 (2008), pp. 171-190.

where religious and ethnic identities have become intertwined. This distinguishes the community from the local population, and protects it from assimilation. The Chams and Kosovars are in a different situation, because even though they have a distinct social structure, they share an ethnic identity with the local population. In this case, alongside religious devotion as an independent factor, local identity and the historical memory of the origin and customs of the forefathers play a major role. This is evident in in-group organisation, especially among Kosovars. The secularisation process has had a lesser influence among this community, which still manifests traditional social institutions. This is visible among Kosovar communities throughout Albania. Indrit Vokshi, a researcher from a community of Kosovars who settled in Mamurras in Northern Albania in the 1930s, says: “Kosovars have preserved the traditional structure of social organisation, and this has kept in-group solidarity alive”⁵⁹. Vokshi believes that identification with the traditions and customs of its place of origin has given the Kosovar community pride in its local identity, and the strength to survive as a group distinct from the rest of the population. He adds, “One important distinctive element is religion, which is widely practiced among Kosovars. The majority of imams in the Mamurras region are of Kosovar origin, although Kosovars make up just a fraction of the region’s Sunni Muslim population”. According to Vokshi, the Kosovar community has a stronger affiliation with its national and religious identity.

Conclusions

Religions in Albania were subject to unprecedented systematic and systemic repression by the communist regime. The restoration of religious freedoms in the early 1990s was a historic moment, but at the same time it exposed the immense damage that the regime had done to the material and spiritual elements of religious life in Albania.

Religions in general, and Islam in particular, faced extreme challenges to recover in a situation of complete institutional and infrastructural desolation. Catholic and Orthodox Christians received immediate financial, organisational, and educational assistance from the Vatican and the Greek Orthodox Church, respectively, but Muslims faced a new challenge: the proselytization efforts of various Christian sects and nonreligious groups, and the revival of de-Sunnification, which sought to construct a distinctive Muslim identity associated with the Bektashi order. Although Islam has recovered substantially during the last three

59 Authors’ interview with independent researcher Indrit Vokshi, 19 May 2021, Shengjin, Albania.

decades, these trends have left traces that are evident even today, especially in Southern Albania.

The Bosniak, Cham and Kosovar *muhaxhir* communities, scattered throughout Southern Albania, are an exception. They have responded better to proselytization and de-Sunnification efforts, by retaining an enduring affiliation to their religious, national and local identities. In contrast to the local population, where family, group and community ties were severely damaged by the secularisation process, these relationships are still evident in the three *muhaxhir* groups. For these communities, religion is fundamental to maintaining group solidarity, while distinguishing them from the local population.

Bibliography

- Abiva, Huseyin “A Glimpse at Sufism in the Balkans”. https://www.alevibektasi.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=689:a-glimpse-at-sufism-in-the-balkans&catid=46:aratrmalar-ingilizce&Itemid=69
- Albanian State Archive (AQSH), fond 483 (Komuniteti Bektashian), 1929, file 3.
- Albanian State Archive (AQSH), fond 200, file 44.
- Albanian State Archive (AQSH), fond Zyra Qendrore e Statistikës, 1942, file 120.
- Albanian State Archive (AQSH), fond 200, file 25. Sami Frashëri, *Enciklopedia*, përkthyer nga Haki Sharofi.
- Albanian State Archive (AQSH), fond 143, 1877-1912, file 1216; *Kopje e raportit të konsulli të Rusisë në Rumeli e Shqipërinë e Mesme* nr. 839.
- Albanian Institute for Legal and Territorial Studies, “Një studim gjithëpërfshirës mbi të drejtat e pronësisë të komuniteteve fetare në Shqipëri” (2016), <https://altri.al/wp-content/uploads/2018/05/Botimi-Te-drejtat-e-pronesise-te-komuniteteve-fetare-ne-Shqiperi.pdf>, accessed 20 March 2021.
- Baldwin-Edwards, Martin, Riki van Boeschoten and Hans Vermeulen, *Migration in the Southern Balkans: From Ottoman Territory to Globalized Nation States* (London: Springer, 2015)
- Barbullushi, Odeta, “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 (eds.) (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, and 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)
- 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. (eds.) (Vienna: Peter Lang, 2003)
- Dani, Doan, *Shpikja e Mesjetës: Vetja dhe Tjetri në Medievistikën Shqiptare* (Tiranë: Pika pa Sipërfaqe, 2016)
- Delvina, Sherif, *Low Albania and Cham Issue* (Tirana: Euroindija, 2003)
- 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)
- Elsie, Robert & Bejtullah Destani, *The Cham Albanians of Greece: A Documentary History* (London: I. B. Tauris, 2013)
- 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)

- Hasluck, Margaret, "The Non-Conformist Moslems of Albania", *The Moslem World*, 15 (1925)
- INSTAT (2011). *Censuri i Popullsisë dhe Banesave*, [http://www.instat.gov.al/all temat/censet/cen susi-i-popullsis%C3%AB-dhe-banesave/#tab2](http://www.instat.gov.al/all temat/censet/cen%20susi-i-popullsis%C3%AB-dhe-banesave/#tab2).
- Ivanišević, Alojz, *Re-Sakralisierung des öffentlichen Raums in Südosteuropa nach der Wende 1989* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2012)
- Lederer, Gyorgy, "Islam in Albania", *Central Asian Survey*, 13:3 (1994), pp. 331-359.
- Koleka, Benet, "Albania's Chams want Greek apology for wartime expulsion", <https://www.reuters.com/article/us-albania-greece-chams/albanias-chams-want-greek-apology-for-wartime-expulsion-idUSKCN1G80OO> accessed 24 November 2020.
- Komiteti Shteteror per Kultet (State Committee for Cults), "Religious building with 'Cultural Monument' status", <https://web.archive.org/web/20110706071224/http://kshk.gov.al/index.php?fq=brenda&gj=gj2&kid=19>, accessed 13 February 2021.
- Kovaci, Azem, *Causes of the Destruction of the Cham Albanian Minority in Greece During the Second World War* (Tirana: Ars & Academic Publishing, 2021)
- Kretsi Georgia, "The 'Secret' Past of the Greek-Albanian Borderlands. Cham Muslim Albanians: Perspectives on a Conflict over Historical Accountability and Current Rights", *Ethnologia Balkanica* 6 (2002), pp. 171-195.
- McCarthy, Justin, *Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1821-1922* (Princeton, N.J.: The Darwin Press, 1995)
- Meta, Beqir, *The Cham Tragedy* (Tirana: Sejko, 2007)
- Meta, Beqir, *Minoritetet në Shqipëri 1912-1944* (Tiranë: AAS, 2013)
- Meta, Beqir et al., *Historia e Shqipërisë në shek. XX, vol. I, II, III* (Tirana: Akademia e Studimeve Albanogjike, 2019)
- Morozzo Della Roca, Roberto, *Kombësia dhe Feja në Shqipëri: 1924-1944* (Tirana: Elena Gjika, 1994), pp. 201-202
- Muhaj, Ardian, *Nga Ballkani në Mesdhe. Shqiptarët prej Mesjetës në agimin e kohës së re* (Tirana: AAS, 2019)
- Nielsen, J. Akgönül, S. Alibašić, A. Maréchal, B. Moe, Ch., *Yearbook of Muslims in Europe, Volume 2* (Leiden: Brill, 2010)

- Norris, Harry T., *Popular Sufism in Eastern Europe: Sufi Brotherhoods and the Dialogue with Christianity and Heterodoxy* (London: Routledge, 2006)
- Norris, Harry T., *Islam in the Balkans* (London: C. Hurst and Co, 1993)
- <http://www.panorama.com.al/cmenduria-e-komunizmit-me-tanke-e-eksplziv-si-u-shkaterruan-kishat-dhe-xhamite/>
- <http://www.panorama.com.al/dokumenti-i-vitit-79-cpo-ndodh-me-camet-dhe-kosovaret-ne-fier/>
- <https://www.pewresearch.org/religion/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>
- Platt, L., “Is There Assimilation in Minority Groups’ National, Ethnic and Religious Identity?”, *Ethnic and Racial Studies*, 37:1 (2014), pp. 46-70.
- Pollack, Detlef, Irena Borowik, and Wolfgang Jagodzinski (eds.), *Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas* (Würzburg, Ergon Verlag, 1998)
- de Rapper, Gilles, “Religion in Post-Communist Albania: Muslims, Christians and the Concept of ‘Culture’ (Devoll, South Albania)”, *Anthropological Notebooks*, 14:2 (2008), pp. 31-45.
- Sadiku, Xhafer, *Midis perandorive dhe religjioneve* (Tiranë: Ars & Academic, 2021)
- Safran, W., “Language, Ethnicity and Religion: A Complex and Persistent Linkage”, *Nations and Nationalism*, 14 (2008), pp. 171-190
- http://www.savjetministara.gov.ba/saopstenja/saopstenja_predsjedavajuceg/default.aspx?id=19494&langTag=en-US.
- Steinke, Klaus and Xhelal Ylli (2013), *Die slavischen Minderheiten in Albanien (SMA). 4. Teil: Vraka - Borakaj* (Munich: Verlag Otto Sagner)
- Sulstarova, Enis, *Islamizëm do të thotë lindje* (Tiranë: Pika pa sipërfaqe, 2016)
- Shoqata Boshnjakët e Shqipërisë, *Ardhja dhe Integrimi i Boshnjakëve në Shqipëri* (Tirana, Zambak, 2001)
- <https://www.shqiperia.com/Shqiperia-ka-1668-kulte-fetare.13097/>.
- <https://shqiptarja.com/lajm/matja-me-e-sakte-e-perqindjeve-te-perkatesise-fetare-qysh-nga-1938ta>.
- Tajfel, H. “Social Categorization, Social Identity and Social Comparisons”, in *Differentiation Between Social Groups*, H. Tajfel (ed.) (London: Academic Press, 1976)

- Tajfel, H., and J.C. Turner, "An Integrative Theory of Intergroup Conflict", in *The Social Psychology of Intergroup Relations*, W. G. Austin, S. Worchel (eds.) (Monterey, CA: Brooks/Cole, 1979)
- Vickers, M. and J. Pettifer, *Albania: From Anarchy to a Balkan Identity* (New York: New York University Press, 1997)
- Vickers, Miranda. *The Cham Issue: Where to now?* (London: Conflict Studies Research Centre, 2007)
- Zerdeci, Hümeýra, *Osmanlı Ulema Biografilerinin Arşiv Kaynakları* (Ankara: TDV Yayınları, 2007)

Obnova religije u Albaniji: Poređenje čamskih, kosovskih i bošnjačkih stavova prema prozelitizaciji i desunifikaciji

Sažetak

Ovaj rad prvo ispituje nedavnu historiju vjerskog razvoja u Albaniji tokom post-komunističkog perioda. Drugo, rad identifikira obrasce u diferenciranom razvoju materijalnog i duhovnog vjerskog života među religijama u regiji te institucionalne i političke razloge koji iza toga stoje. Treće, rad analizira poziciju albanske čamske zajednice, albanske kosovske zajednice i bošnjačke sunitske zajednice dok se one suočavaju s postkomunističkim pritiscima prozelitizacije i desunifikacije. Kroz historijsku i diskursnu analizu te nestrukturirane intervjuje s pojedincima različite vjerske, etničke i lokalne pripadnosti, rad otkriva da su vjerska, etnička i lokalna osjećanja jaka u svim trima zajednicama. Stavovi prema pokušajima prozelitizacije među Bošnjacima, Čamima i kosovskim Albancima, međutim, otporniji su od stavova lokalnih sunita prema desunifikaciji. Također smo otkrili da je slabljenje religioznosti među lokalnim sunitima u sprezi s organiziranim pokretom za izgradnju posebnog beктаšijskog identiteta, iako se većina beктаšija još uvijek identifikiraju kao muslimani.

Ključne riječi: beктаšizam, Bosanci, Čami, Kosovari, prozelitizacija, sunitski muslimani

Nakon popularizacije i deislamizacije: Potraga za autentičnim Rumijem u XXI stoljeću

Munir Drkić

Sažetak

Ovaj članak daje kritički pregled literature o ishodištima i dometima savremenih popularnih prijevoda te analizira značajne institucionalne i pojedinačne napore u borbi za „autentičnog Rumija“ u savremenim muslimanskim kontekstima na Zapadu, u Turskoj i Iranu. Premda stoljećima dobro poznata među obrazovanom elitom u muslimanskom svijetu i među orijentalistima, poezija Dželaluddina Rumija postala je globalno popularna krajem XX stoljeća, najviše zahvaljujući slobodnim prijevodi- ma Colemana Barksa. Ova popularizacija Rumijeve poezije, praćena istovremenim brisanjem ili minimiziranjem njenog islamskog karaktera, izazvala je snažnu reakciju muslimanskih intelektualnih krugova. Uprkos različitim pristupima Rumijevoj poeziji, pod utjecajem popularnih verzija na engleskom jeziku, od početka XXI stoljeća diskurs o autentičnom tumačenju njegove poezije postaje dominantan u akadem- skim krugovima u Turskoj i Iranu te među muslimanskim autorima na Zapadu. Muslimanski autori danas naglašavaju islamski karakter Rumijeve poezije te zagova- raju rekontekstualizaciju i reinterpretaciju njegove poezije kroz snažnije oslanjanje na tradicionalne oblike njenog čitanja i razumijevanja.

Ključne riječi: Dželaluddin Rumi, popularizacija, deislamizacija, autentično tuma- čenje, muslimani na Zapadu, Turska, Iran

Uvod

Nisu rijetki klasični muslimanski autori koji su reaktuelizirani na Zapadu od perioda renesanse do savremenog doba, a nekolicina ih je postala globalno poznata zahvaljujući zapadnoj recepciji njihovih učenja. Takvi su bili Ibn Sina, Omer Hajjam, Ebu Hamid Gazali i drugi. Najpoznatiji i najpopularniji među tim klasičnim autorima danas jeste Mevlana Dželaluddin Rumi. Rumi je glasoviti islamski učenjak, sufijski učitelj i perzijski pjesnik koji je živio u XIII stoljeću. Još za vrijeme svoga života postao je poznat među pripadnicima različitih etničkih skupina, sljedbenicima različitih religija i baštinicima različitih kultura. Rumijeva popularnost u islamskom svijetu rasla je i nakon njegove smrti. Naročito je u sljedećim stoljećima bio čitan i izučavan u zemljama koje su bile u sastavu triju velikih imperija od XV do XVIII stoljeća, Osmanskog carstva, koje je pokrivalo Malu Aziju, Balkan i arapske zemlje Bliskog istoka i Sjeverne Afrike, Safavidskog carstva, na prostoru Iranske visoravni i dijelova Centralne Azije, te Mogulskog carstva u Indiji. Tako je Rumi bio poznat među obrazovanom elitom, ali često i u širim narodnim krugovima na golemom prostoru od Indije na istoku do Balkana na zapadu. Rumijeva se popularnost na tom golemom geografskom prostoru uglavnom vezala uz najpoznatije od njegovih pet djela – *Mesneviju*. Tako se na ovo djelo, između ostalog, referiralo kao na „enciklopediju sufizma“, „srž Kur’ana“, pa čak i kao na „Kur’an na perzijskom jeziku“. ¹ Sam Rumi u proznom preludiju prvoga sveska *Mesnevijske* svoju knjigu naziva „srž srži srži vjere“. Osim toga, u svom najpoznatijem djelu navodi hiljade poslaničkih predaja (hadisa), koje koristi kao osnov za mnoge od svojih pripovijesti. ² To je, s njegovim poetskim i proznim djelima, Dželaluddina Rumija odredilo kao jednog od najvećih muslimanskih učenjaka i pjesnika klasične perzijske književnosti. Imajući u vidu da je *Mesnevijska* snažno utjecala na generacije muslimana širom svijeta, jasno je i da su Rumijeve interpretacije vjerske stvarnosti izvršile utjecaj u različitim kulturnim kontekstima.

Neke pripovijesti iz *Mesnevijske* našle su put do evropskih pisaca još u XIV stoljeću. ³ Prvi naučni osvrti na Rumijeva učenja i djela javljaju se u XVII, a prvi prijevodi u XVIII stoljeću; broj i jednih i drugih raste s prolaskom vremena. ⁴

1 Pod sintagmom „Kur’an na perzijskom jeziku“ misli se prevashodno na Rumijevo tumačenje mnogobrojnih ajeta i kazivanja iz Kur’ana te na redovno citiranje kur’anskih ajeta u *Mesnevijski*, njegovom najpoznatijem djelu. O utjecaju kur’anskih ajeta i pripovijesti na nastanak *Mesnevijske* vidjeti: Bahā’oddīn Xorramšāhī, Siyāmak Moxtārī, *Qor’ān va Masnavī: Farhangvāre-ye tāšīrāt-e āyāt-e Qor’ān dar adabiyāt-e Masnavī* (Tehrān: Našr-e Qatre, 1383 [2004]).

2 Napisana je i knjiga o hadisima u *Mesnevijski*. Vidjeti: Badī’ozzamān Forūzānfār, *Abādīs-e Masnavī*, Čāp-e dovom (Tehrān: Mo’assese-ye entešārāt-e Amīr Kabīr, 1347 [1969]).

3 O utjecaju Rumijeve pripovijesti na evropske noveliste XIV stoljeća i kasnije vidjeti: Munir Drkić, „Priča o trgovcu i papagaju: Rumijeva kritika površnosti“, *Zbornik radova 3* (Stolac, 2016), str. 147-155.

4 O historijatu naučnog bavljenja Rumijevim naukom i prijevodima njegovih djela na Zapadu vidjeti: Franklin D. Lewis, *Rumi – Past and Present, East and West: The Life, Teachings and Poetry of Jalal al-Din Rumi* (Oxford, US: OneWorld Publications, 2008), str. 528-615.

U XX stoljeću ovim su se autorom bavili poznati orijentalisti poput Reynolda Nicholsona, Arthura Arberryja, Eve de Vitray-Meyerovitch, Annemarie Shimmel, Williama Chitticka i drugih. Svi su oni Rumija predstavljali kao izvornog muslimanskog autora.

Rumijeva je poezija u posljednjim trima desetljećima postala izuzetno popularna na engleskom govornom području zahvaljujući prijevodima savremenog američkog pjesnika i prevodioca Colemana Barksa. Barksovi prijevodi izveli su Rumijevu poeziju iz akademskih krugova i od nje načinili istinski globalni fenomen, ali su istovremeno pokrenuli brojne rasprave o interpretaciji te poezije, posebno u odnosu na njene islamske izvore. Naročito su u kritici Barska bili glasni muslimanski autori, smatrajući te prijevode najodgovornijim za iskrivljenu sliku o Rumiju danas. Ovaj članak daje kritički pregled relevantne naučne literature o ishodištima i dometima Barksovih prijevoda te analizira značajne institucionalne i pojedinačne napore u borbi za „autentičnog Rumija“ u muslimanskim kontekstima, gdje se u XXI stoljeću sukobljavaju tradicionalno razumijevanje i nova recepcija. Izabrana su tri društvena konteksta u kojima Rumijevo stvaralaštvo posebno snažno živi: muslimanski intelektualni krugovi na Zapadu, Turska i Iran.

Rumi osvaja Ameriku i svijet: Barksovi prijevodi i njihova recepcija

Sve do pred kraj XX stoljeća Dželaluddin Rumi imao je svoje mjesto u naučnim orijentalističkim krugovima, ali nije bio poznat u širim krugovima na Zapadu poput nekih drugih klasičnih perzijskih pjesnika, posebno ne kao Hafiz Širazi ili Omer Hajjam. Prijevodi Rumijeve poezije iz pera evropskih i američkih orijentalista bili su uglavnom filološki i vjerni perzijskom izvorniku. Istinska prekretnica u pogledu na Rumijevo stvaralaštvo bila je 1976. godina. Te je godine američki pjesnik Robert Bly pokazao neke doslovne filološke prijevode Rumijeve poezije Colemanu Barksu, koji je i sam bio pjesnik, prevodilac i profesor književnosti, te mu rekao da „ti prijevodi moraju biti oslobođeni iz naučnih okova“. Drugim riječima, Bly je prepoznao vrijednost izvornika i nedostatke ranijih engleskih prijevoda, koji su morali biti ponovo ispisani u američkom neformalnom i slobodnom stihu.⁵ Barks je kasnije govorio da su ti stihovi promijenili njegov život i „otvorili njegovo srce“.⁶ Ubrzo je zaronio u svijet Rumijeve poezije i počeo objavljivati prve zbirke. U posljednjim trima desetljećima objavio je dvadeset i dva prijevoda samostalno ili sarađujući s Robertom Blyjem. Barks nije prevodio

5 Lewis, *Rumi – Past and Present, East and West*, str. 589-590.

6 Prema: Meena Sharify-Funk, William Rory Dickson, Merin Shobhana Xavier, *Contemporary Sufism: Piety, Politics and Popular Culture* (London, New York: Routledge, 2018), str. 143.

neposredno s perzijskog, već je pravio izbor i adaptacije ranijih filoloških i izvorniku vjernih prijevoda iz pera Reynolda Nicholsona, Arthura Arberryja i drugih. Najpoznatiji i najprodavaniji među tim prijevodima nosi naslov *The Essential Rumi* (1995).⁷ U prvih šest mjeseci ova knjiga prodana je u 50.000 primjeraka, a do kraja 1997. godine taj broj popeo se na 250.000. Do 2014. godine prodano je više od dva miliona primjeraka Barksovih prijevoda, a oni su poslužili kao osnova za prijevode Rumijeve poezije na dvadeset i tri druga jezika.⁸ Adekvatan pokazatelj razmjera popularnosti Barksovog prijevoda jeste činjenica da neki dobitnici prestižne Pulitzerove nagrade za književnost prodaju 10.000 primjeraka svojih knjiga. *The Essential Rumi* još uvijek je najprodavanija knjiga na Amazonu u kategoriji stare i klasične poezije, a časopis *The Huffington Post* 2016. godine izabrao ju je među jedanaest nezaobilaznih naslova muslimanskih autora.⁹

Uz druge savremene poetske prijevode, ova je knjiga pokrenula nezapačeno zanimanje za Dželaluddina Rumija, prvo u Sjevernoj Americi a potom i širom svijeta, toliko da se on navodi kao najpopularniji pjesnik na svijetu danas,¹⁰ te se smatra poznatijim i poštovanijim od bilo kojeg drugog istočnog naučnika na Zapadu.¹¹ Potaknuta velikim zanimanjem za poeziju i učenja ovoga autora, organizacija UNESCO proglasila je 2007. godinu godinom Dželaluddina Rumija. Tada je obilježena 800. godišnjica autorovog rođenja, a predstavljala je dodatni poticaj rastu njegove globalne popularnosti. Broj naučnih studija, knjiga i članaka o Rumiju u različitim oblastima – od književnosti, sufizma i kulturalnih studija, do filozofije, psihologije i mnogih drugih – porastao je toliko da je danas nemoguće pratiti sve što se objavljuje.¹² Godine 2010. pokrenut je naučni časopis *Mawlana Rumi Review*, posvećen izučavanju poezije, života, misli i naslijeđa Dželaluddina Rumija, a svake se godine o Rumiju organiziraju brojne konferencije, seminari i savjetovanja u akademskim krugovima.

7 *The Essential Rumi*, Coleman Barks et al. (prev.) (New Jersey: Castle Books, 1995). Među drugim poznatim Barksovim adaptacijama nalaze se: *The Soul of Rumi: A New Collection of Ecstatic Poems*, Translations, Introduction and Notes by Coleman Barks with John Moyne, Nevit Ergin, A.J. Arberry, Reynold Nicholson (New York: HarperOne, 2002); *Rumi: The Book of Love: Poems of Ecstasy and Longing*, Translations and Commentary by Coleman Barks with John Moyne, Nevit Ergin, A.J. Arberry, Reynold Nicholson and others (New York: HarperCollins, 2003); Coleman Barks, *A Year With Rumi: Daily Readings*, with John Moyne, Nevit Ergin, A.J. Arberry, Reynold Nicholson and others (San Francisco: HarperCollins, 2006); *Rumi: Bridge to the Soul: Journeys into the Music and Silence of the Heart*, Translation by Coleman Barks with A.J. Arberry and Nevit Ergin (New York: HarperCollins, 2007). Sve su ove knjige označene kao bestseleri na internetskim platformama za prodaju.

8 Bita Naghme-Abbaspour, Mansour Amini, „Persian Rumi in American Context: Investigating Ideological Manipulations of Illustrations“, *Journal of Social Sciences and Humanities – Universiti Kebangsaan Malaysia*, 19:2 (2022), str. 185.

9 Sharify-Funk et al., *Contemporary Sufism: Piety, Politics and Popular Culture*, str. 144.

10 Sophie Rose Arjana, *Buying Buddha Selling Rumi: Orientalism and the Marketplace* (London: OneWorld Academic, 2020), str. 185.

11 Radha D'Souza, „What can activist scholars learn from Rumi?“, *Philosophy East and West*, 64:1 (januar 2014), str. 3.

12 Pretraga prema riječi „Rumi“ na Amazonu daje više od 1.000 rezultata, dok pretraga na Googleu daje oko 63.000.000 rezultata (pristupljeno 15. 3. 2022).

Međutim, zanimanje za poeziju i učenja Dželaluddina Rumija od početka XXI stoljeća prevazišlo je akademske krugove i ostavlja dubok trag i u popularnoj kulturi. Carl Ernst taj fenomen naziva „spektakularnom popularnošću“.¹³ U ovom periodu objavljene su desetine romana i novela s Rumijem u glavnoj ulozi, a neki su i sami postali svjetski bestseleri. Rumi više nije samo pjesnik, već postaje i duhovni vodič, a njegovi savjeti objavljuju se u knjigama ili na internetu kao praktične upute za svakodnevni život. U Americi se organiziraju i *online* seminari, na kojima se Rumi predstavlja kao propagator univerzalne duhovnosti. Novi mediji, poput aplikacija za telefone i kompjutere te društvenih mreža, postali su glavno sredstvo širenja tih praktičnih savjeta za duhovno uzdizanje. Vraćajući se kući s posla, brojni Amerikanci skraćuju poslijepodnevne gužve slušajući audioknjige s Rumijevim savjetima.¹⁴ Sve značajnije mjesto njegov život ili pripovijesti iz njegovih djela zauzimaju i u kinematografiji i pozorišnoj umjetnosti. Posebnu, skoro nepreglednu oblast u vezi s Rumijem danas čini duhovna muzika, a njegovim se pjesmama i stihovima nadahnjuju najpopularniji muzičari današnjice, poput Madonne, Beyonce, Deepaka Chopre, grupe Coldplay i drugih. Prema popularnosti, muzika se može mjeriti jedino još s turizmom, budući da milioni ljudi svake godine posjećuju Rumijev mauzolej u Konji i druga mjesta važna za sufijski red mevlevija. Povrh svega, brojni restorani i kafeterije širom svijeta nose Rumijevo ime ili nude proizvode povezane s njim, dok se citati iz njegovih djela, njegove slike i druge asocijacije na ovoga autora nalaze na odjevnim i raznim drugim predmetima. Ukratko, ovaj fenomen s početka XXI stoljeća najčešće se naziva „Rumi-manija“.¹⁵ Danas su čitaoci željni ideje o Rumiju mnogo više nego samoga Rumija.¹⁶

Ernst je još 1997. godine prepoznao da je Rumijeva popularnost od početka bila mnogo više od sličnih pojava s drugim muslimanskim pjesnicima, kakvi su bili Hafiz Širazi, Omer Hajjam ili Halil Džibran. Prema njegovom mišljenju, duhovnost koju predstavlja Dželaluddin Rumi dotakla je duboki nerv američke psihe.¹⁷ Tokom ranijeg XX stoljeća Sjeverna Amerika postala je plodno tlo za

13 Carl Ernst, „Sufism, Islam and Globalization in the Contemporary World: Methodological Reflections on a Changing Field of Study“, *Forth Victor Danner Memorial Lecture*, 15. april 2006, str. 8., predavanje dostupno na: https://www.academia.edu/4416963/Sufism_Islam_and_Globalization_in_the_Contemporary_World_Methodological_Reflections_on_a_Changing_Field_of_Study?email_work_card=title (pristupljeno 31. 3. 2022).

14 Lewis, *Past and Present, East and West*, str. 1.

15 Vidjeti npr: Lewis, *Past and Present, East and West*, 1-5; Sharify-Funk et al., *Contemporary Sufism: Piety, Politics and Popular Culture*, str. 145-153; Chenar B. Seelarbokus, „Thoroughly Muslim Mystic: Rewriting Rumi in America“, u *Muslims and American Popular Culture, Volume One: Entertainment and Digital Culture*, Iraj Omidvar, Anne Richards (ur.) (Santa Barbara, Denver, Oxford: Praeger, 2014), str. 268; Arjana, *Buying Buddha Selling Rumi*, str. 185-193;

16 Omid Azadibougar, Simon Patton, „Coleman Barks' versions of Rumi in the USA“, *Translation and Literature*, 24:2 (2015), str. 187-188.

17 Alexandra Marks, „Persian poet top seller in America: Rumi Revival“, *The Christian Science Monitor* (25 novembar 1997), dostupno na: <https://www.csmonitor.com/1997/1125/112597.us.us.3.html>.

duhovne tradicije Istoka, naročito putem tekstualnih transmisija. Pored toga, hinduistički, budistički i sufijski učitelji svojim djelovanjem izgradili su čitave zajednice sljedbenika. Ranija popularnost Hafiza, Hajjama, Džibrana i drugih pjesnika također je stvorila pogodne uvjete za prihvatanje Rumijeve poezije. Istovremeno su se u Americi etablirali i pokreti poput New Agea ili novog sufizma, a Rumijeva poezija našla je plodno tlo u ovim američkim pokretima te postala njihov simbol.¹⁸ Kao mogući unutrašnji faktori navode se Rumijeva neposrednost izraza, često obraćanje u drugom licu, optimističnost, poučni karakter i smisao za humor, prevazilaženje granica i slično. Ipak, okidač Rumijeve popularnosti u Americi bili su Barksovi prijevodi, koji ovoga perzijskog pjesnika spuštaju iz visoke u popularnu kulturu. Stoga te prijevode treba posmatrati odvojeno od izvornoga teksta jer žive vlastiti život u ciljnoj kulturi. Periferna književna tradicija može naći svoj put do tržišta ili čitalaca samo ako je prisvojena i prilagođena ciljnoj kulturi. Borba je vođena oko autoriteta, a Rumi je morao biti podređen umijeću Colemana Barksa, koji očito posjeduje potrebno znanje o njegovom prevodenju.¹⁹ Upravo zbog toga, čitajući njegovu poeziju selektivno i u često impresionistički napisanim prijevodima, moderni poklonici Rumijeve poezije izgrađuju sliku o ovome autoru zasnovanu na vlastitim vjerskim uvjerenjima i vrijednostima.²⁰ Ta slika nije niti mora predstavljati stvarnu vrijednost izvornika.

Prema tome, Barksovi prijevodi nisu donijeli samo planetarnu popularnost Rumiju, već i sasvim novu recepciju. Drugim riječima, ta je popularizacija sa sobom donijela i žrtve: nepreciznost značenja u novim prijevodima te namjerno minimiziranje islamskog sadržaja, odnosno ispuštanje stihova u kojima je sadržana specifična muslimanska pobožnost.²¹ Iz nekadašnjeg islamskog učenjaka i klasičnog perzijskog pjesnika, kakvim su ga opisivali naučnici na Zapadu i Istoku, Rumi se u Barksovima transformirao u simbol savremenih pokreta koji tragaju za univerzalnom duhovnošću izvan religije, ili barem izvan pojedinačnih religija.²² Barksovi prijevodi Rumija u tom smislu nisu izuzetak, oni pripadaju golemom korpusu savremenih adaptacija ranijih filoloških prijevoda istočne poezije u Sjevernoj Americi. Nova pojava nije ni odvajanje sufizma od njegovih islamskih korijena; to su radili orijentalisti još od XIX stoljeća, opisujući ga kao univerzalističku formu misticizma koja nudi duhovne koristi. Kao takav,

18 Sharify-Funk et al., *Contemporary Sufism: Piety, Politics and Popular Culture*, str. 143.

19 Azadibougar, Patton, „Coleman Barks' versions of Rumi in the USA“, str. 176, 188.

20 Jamal Elias, „Sufism and Islamic Identity in Jalaluddin Rumi's Anatolia“, u *Light upon Light. Essays in Islamic Thought and History in Honor of Gerhard Bowering*, Jamal J. Elias, Bilal Orfali (ur.) (Leiden – Boston: Brill, 2020), str. 291.

21 Ibrahim Gamard, *Rumi and Islam. Selections from His Stories, Poems and Discourses* (Nashville: SkyLight Paths Publishing, 2004), str. xiii.

22 Vidjeti npr. Jawid Mojaddedi, „Following the scent of Rumi's Sufism in a Postreligious Age“, *World Literature Today*, 91:6 (novembar-decembar 2017), str. 56-59; Omid Safi, *Radical Love: Teachings from Islamic Mystical Tradition* (New Haven and London: Yale University Press, 2018), str. xxxii.

sufizam je, prema orijentalistima, imao arijevske, hinduističke, starogrčke ili neke druge strane korijene i izvore. U tom smislu treba razumijevati i popularnost sufizma u Americi, čiji sljedbenici često nisu ni svjesni njegove veze s islamom. Prilagođavajući sufijsko učenje vlastitom pogledu na svijet, nove sufije pozivaju se na Rumija i druge autore smatrajući ih univerzalnim duhovnim učiteljima prije nego pjesnicima, a posebno ne islamskim učenjacima. Savremeni misticizam kolonizira i zasjenjuje sufizam, odvaja ga od islama, profitirajući od njegovog egzotičnog zamagljivanja.²³ Rumi je danas najveće nadahnuće upravo sljedbenicima novoga sufizma, duhovnosti New Agea i drugih sličnih pokreta. Nove sufije zaobilaze čak i tradicionalnu muslimansku duhovnu muziku poput *našida* (ilahija) i *qawwalija*. Nova sufijska muzika, koja se također veže uz Rumija, nema nikakve veze s tradicionalnom tekijskom muzikom, niti ima veze s njenim osnovnim strukturalnim elementima kao što je sistem *mekama*.²⁴

Komercijalizaciju i sekularizaciju Rumijevog stvaralaštva u Americi, a potom i širom svijeta, treba posmatrati u okviru mnogo šireg društvenog fenomena komercijalizacije i iskrivljavanja vjerskih tradicija općenito, a naročito kršćanske. Prema Basaku, golema simplifikacija pa potom i iskrivljavanje koncepta ljubavi u Rumijevoj poeziji jeste fenomen sličan komercijalizaciji i banalizaciji kršćanskih blagdana Božića i Uskrsa, zasnovanoj na životnom stilu utemeljenom na kapitalizmu i konzumerizmu. Kako se obilježavanje Božića komercijaliziralo do neslućenih granica i udaljilo od svojih historijskih kršćanskih korijena, tako je i Rumijeva poezija deislamizirana i prilagođena savremenom recipijentu, koji dobija nešto potpuno drugačije od izvornih učenja ovoga klasika islamske kulture i književnosti.²⁵

Ova je savremena promjena recepcije usporediva s Rumijevom ličnom transformacijom nakon susreta sa Šemsom Tabrizijem, kada on napušta položaj predavača u medresi (*muderris*) i glavnog propovjednika (*hatib*) u Konji, a nekadašnji glasoviti učenjak postaje pjesnik slavitelj ljubavi prema Uzvišenom.

Imajući u vidu opisanu promjenu recepcije Rumijeve poezije, prirodno su slijedile kritike Barksovog pristupa. Kao da je bio potpuno svjestan popularnosti i kritika što će uslijediti, Barks je u pogovoru knjige *The Essential Rumi* napisao: „Ova je knjiga koncipirana tako da zbuni naučnike, koji bi da jasno podijele Rumijevu poeziju u prihvaćene kategorije.“²⁶ Kritike iz akademskih krugova ukazivale su na pojednostavljenje i pogrešno predstavljanje Rumijeve poezije. Primjera radi, Lewis piše da Barks i Bly Rumija predstavljaju kao gurua koji, potpuno miran i

23 Arjana, *Buynig Buddha Selling Rumi*, 171-176.

24 Arjana, *Buynig Buddha Selling Rumi*, 185-186.

25 Vidjeti: Rasim Basak, „Secularization and Commercialization of Rumi“, *Journal of Current Researches on Social Sciences*, 7:2 (2017), str. 116-117.

26 *The Essential Rumi*, str. 290.

staložen, dijeli mudre savjete. Takav dojam stvaraju upotrebom kratkih rečenica i odbacivanjem svih paradoksa. S druge strane, Rumi naročito u svome *Divanu Šemsa Tabrizija* pokazuje golemi nemir i poigrava se s neriješenim paradoksima, te ne ostavlja utisak na čitaoca osjećajem za mudrost, već intenzivnom potragom i velikom željom za razumijevanjem.²⁷

Međutim, kritike Barksovih prijevoda najčešće su usmjerene na zanemarivanje izvorne islamsko-perzijske tradicije, iz koje potječe Dželaluddin Rumi. Kao jasan primjer brisanja islamske leksike i terminologije u Barksovima često se navodi rubajja:

ما را به میان آن فضا سودایی است	از کفر و ز اسلام برون صحرایی است
نه کفر و نه اسلام و نه آنجا جایی است	عارف چو بدان رسید سر را بنهد

Izvan nevjerovanja²⁸ i pokornosti²⁹ ima jedna pustinja,
Za tim prostranstvom golemim nas čežnja obuzima.

Kada arif u nju stigne, glavu svoju položi,
Tamo nema ni nevjerovanja ni islama nit' ičega.³⁰

U Barksovom prepjevu na engleskom jeziku, ovi stihovi glase:

„Out beyond ideas of rightdoing and wrongdoing
there is a field. I'll meet you there.“³¹

Barks nije samo pojednostavio sadržaj ove Rumijeve rubajje svodeći je na dva stiha, već je u svom prijevodu izostavio riječi *kufir* i *islam*, koje ovoj rubajji daju izrazit islamski kolorit, te ih zamijenio riječima 'rightdoing' i 'wrongdoing'. Tako je sadržaj ove kratke pjesme predstavljen u sasvim novom kontekstu.

Postoji mnogo sličnih primjera prijevoda Rumijeve poezije na engleski jezik, a Gamard navodi kako je njena deislamizacija u savremenim engleskim prijevodima provođena iskrivljavanjem sadržaja i značenja te pripisivanjem tuđe poezije ovome autoru.³² Navodeći i analizirajući nekolicinu paratekstualnih navoda što su pratili prijevode na engleski jezik, Naghmeh-Abbaspour i Sepura Barksov pristup nazivaju „sistematskom rekontekstualizacijom i deislamizacijom

27 Lewis, *Past and Present, East and West*, str. 592.

28 Rumi koristi riječ *kufir*.

29 U izvorniku stoji *islam*.

30 Dželaluddin Rumi, *Divan Šemsa Tabrizija*, rubajja br. 157.

31 Vidjeti: *The Essential Rumi*, str. 36. U prijevodu na bosanski jezik, Barksovi bi stihovi značili: „Tamo izvan ideja o ispravnom i pogrešnome ima jedna poljana. Tamo ćemo se sresti.“

32 Gamard je svoju tvrdnju potkrijepio sa nekoliko konkretnih primjera. Vidjeti: Gamard, *Rumi and Islam*, str. XIV-XVI.

Rumijeve poezije u američkom društveno-kulturnom kontekstu³³. Naslanjajući se na ovu studiju, Naghmeh-Abbaspour i Amiri analizirali su ilustracije iz Barksovog prijevoda pod naslovom *The Illuminated Rumi* i pokazali koliko su one izbljebile i razvodnile islamski sadržaj Rumijeve poezije. Prema njihovom mišljenju, vizualna sredstva učinkovito su poslužila da zamagle islamsku pozadinu i porijeklo Rumijeve poezije. Ukratko, multireligijski kontekst ilustracija u ovoj knjizi ne prikazuje stvarnog, već amerikaniziranog Rumija.³⁴

No, premda su Barksovi prijevodi često kritizirani, naučni i širi društveni krugovi dobro su prihvatili Rumijevu popularnost kao „dokaz drugog islama, udaljenog od retorike fundamentalizma“.³⁵ Drugim riječima, sami prijevodi prepoznati su kao nedostatni, ali je njihov učinak bio dalekosežan i veoma pozitivan. Gamard će tako napisati da duhovna naslada isijava iz Rumijeve poezije čak i u najiskrivljenijim prijevodima na engleski jezik.³⁶ Mansoori opet navodi da Rumi posjeduje golem značaj u vremenu sveopće sumnje i nepovjerenja, kao autor kojeg jednako cijene i prihvataju Istok i Zapad.³⁷

Od popularizacije ka reislamizaciji: muslimanski konteksti

Univerzalnu vrijednost i kvalitet Rumijeve poezije da se obraća ljudima različitih svjetonazora u savremenom globaliziranom svijetu prepoznali su i naglašavaju muslimani širom svijeta. Potaknuti globalnom popularnošću autora koji je stoljećima bio nadahnuće u njihovom kulturnom kontekstu, muslimani posljednja dva desetljeća ulažu značajne institucionalne i pojedinačne napore kako bi reaktuelizirali Rumijevo stvaralaštvo i – posebno – kako bi istaknuli islamski karakter njegovoga stvaralaštva. U nastavku rada analiziram borbu i nastojanja za vraćanje islamskog karaktera Rumijevim djelima i učenjima u trima muslimanskim kontekstima: među muslimanima na Zapadu, u Turskoj i u Iranu.

33 Bita Naghmeh-Abbaspour, Tengku Sepura, „Ideological Manipulation of Translation through Translator’s Comments: A Case Study of Barks’ Translation of Rumi’s Poetry“, *Pertanika Journal of Social Science and Humanities*, 29:3 (2021), str. 1851.

34 Naghmeh-Abbaspour, Amiri, „Persian Rumi in American Context...“, str. 185-203. Drugi primjeri brisanja islamskog sadržaja iz savremenih prijevoda Rumijeve poezije pobrojani su na posebnoj internet-stranici posvećenoj islamskom porijeklu Rumijevog stvaralaštva. Vidjeti: <https://www.rumiwasmuslim.com/translations>

35 Elena Furlanetto, „The Rumi Phenomenon: Orientalism and Cosmopolitanism, the Case of Elif Shafak’s *The Forty Rules of Love*“, *European Journal of English Studies*, 17 (2013), str. 203.

36 Gamard, *Rumi and Islam*, str. xiii.

37 Cyrus Mansoori, „An Islamic Language of Toleration: Rumi’s Criticism of Religious Prosecution“, *Political Research Quarterly*, 23 (2010), str. 243.

Muslimanski intelektualci na Zapadu

Budući da su bili neposredno izloženi novoj recepciji Rumijeve poezije proistekloj iz Barksovih i drugih prijevoda na engleski jezik, muslimani na Zapadu, naročito oni u Sjevernoj Americi, prvi su se počeli boriti za „autentično“ predstavljanje ovoga klasičnog islamskog autora. Treba znati da muslimansko zanimanje za Rumija na Zapadu nije započelo kao reakcija na Barksove prijevode – nova je tek namjera za „izvornom interpretacijom“, odnosno nastojanja da se Rumi predstavi u okviru islamske tradicije kojoj je pripadao. Nastojanja muslimana na Zapadu bila su uglavnom pojedinačni naponi usmjereni na izvorno islamsko predstavljanje Rumijevih učenja i djela. Osnovni medij ostali su prijevodi, a namjera je bila ponuditi nove verzije, iznova prevodeći već ranije prevedene poeme i pripovijesti ili birajući navode iz Rumijevih djela iz kojih se jasno prepoznaju njegovo muslimansko naslijeđe i privrženost islamskim propisima. Broj takvih autora je velik, a broj njihovih prijevoda i mnogo veći, posebno nakon popularizacije novih medija i društvenih mreža. Stoga ću se ograničiti na svega nekoliko globalno poznatih ličnosti.

Prvi značajan autor jeste Ibrahim Gamard, koji je postao musliman 1984. godine. Rumijevo najznačajnije djelo, *Mesneviju*, Gamard je počeo izučavati i ranije, od 1975. godine, odnosno prije pojave prvih Barksovih prijevoda. Nakon posjete Konji, u Turskoj, i nekoliko susreta s mevlevijama, Gamard je počeo učiti perzijski jezik, a potom je – uz pomoć profesora Ravana Farhadija s Univerziteta Berkeley – odlučio prevesti Rumijeve rubaije na engleski jezik. Već od 1997. godine počeo je objavljivati članke o novim engleskim prijevodima Rumija i kritizirati prevodilački pristup, a 2001. godine pokrenuo je internet-portal Dar al-Masnavi, kao aktivnost Američkog instituta za studije *Mesnevije* (American Institute of Masnavi Studies – AIMS). Osnivanjem ovoga instituta i pokretanjem portala Gamard se svjesno veže za osmansku tradiciju katedri *Mesnevije*, kakve su postojale širom Carstva.³⁸ Portal sadrži iscrpne podatke o institutu, Rumijevom životu, djelima, prijevodima i drugoj relevantnoj literaturi, ali i o sufijskom redu mevlevija i općenito o izučavanju Rumijevih učenja na Istoku i na Zapadu.³⁹ Godine 2015. pokrenuo je novu internet-stranicu Masnavi.net, na kojoj je postavljen integralni tekst *Mesnevije* na perzijskom jeziku s prijevodima na engleski i turski jezik. Tekst je moguće pretraživati na svim trima jezicima, a postoji kompletan audiozapis izvornika na perzijskom jeziku.

38 Jednu od takvih ustanova osnovao je i Derviš-paša Bajezidagić u Mostaru 1602. godine. O tome vidjeti u Vakufnami Derviš-paše Bajeziagića, koja se danas čuva u Gazi Husrev-begovoj biblioteci u Sarajevu. (V-182)

39 Vidjeti: dar-al-masnavi.org.

Nastojanje Gamarda da Rumija prikaže kao izvornog islamskoga autora najbolje je vidljivo u njegovoj knjizi *Rumi and Islam* (2004). Posrijedi je zbirka prevedenih pripovijesti, poema i stihova o poslaniku Muhammedu, a sastoji se iz tri dijela: pripovijesti o Poslaniku u Rumijevim djelima, Poslanikovih predaja kako ih Rumi razumijeva i prenosi te Rumijevih pohvala Poslaniku. Kako sam navodi u uvodnom dijelu knjige, Gamardov prevashodni cilj u ovoj knjizi bio je nadići popularne verzije Rumija u savremenim engleskim prijevodima i dubinski se posvetiti izučavanju Rumijevih iskaza i učenja. Kao musliman, želio je objasniti česta Rumijeva pozivanja na glavne izvore islama (Kur'an i poslaničke predaje), odnosno prenijeti Rumijevu ljubav i poštovanje prema „dubokoj mudrosti sadržanoj u kur'anskim ajetima i poslaničkim predajama“.⁴⁰ Barksove i druge slobodne prijevode naziva „interpretativnim poetskim verzijama autorâ koji ne znaju perzijski jezik [...], popularnim ali često iskrivljenim“. Sam u prvi plan stavlja značenje svakog stiha i njegovu interpretaciju zasnovanu na tradicionalnim komentarima, posebno komentaru iz pera Ismaila Ankaravija, glasovitog osmanskog naučnika iz XVII stoljeća.⁴¹ Zanimljivo je da se Gamard vraća na metodološki pristup Reynolda Nicholsona, koji je prevodio navodeći svaku riječ izvornika u osnovnom tekstu, a sve dodane riječi pišući u zagradama. Umjesto toga, Gamard dodane riječi piše kurzivom, dok u zagradama stoje interpretacije i komentari. Dodatne informacije o pojedinim izrazima i pojmovima daje u zasebnim komentarima, odvojenim od teksta prijevoda. Značaj komentara potcrtava navodom da je mnoge stihove iz Rumijevih djela teško pravilno i potpuno razumjeti bez pomoći komentara.⁴² Interpretirajući tekst *Mesnevi* oslanjao se na Nicholsonove prijevode, ali samo zato što je ovaj britanski orijentalist isto radio pozivajući se na osmanskog komentatora Ankaravija. Konačno, Gamard u ovoj knjizi prevodi uglavnom dijelove i poglavlja iz *Mesnevi*, tek se povremeno obraćajući drugim Rumijevim djelima.

Vraćajući se *Mesnevi* kao glavnom tekstu za prevođenje te ističući presudan značaj tradicionalnih komentara u razumijevanju njenoga teksta, Gamard je ponudio potpuno različit pristup Rumijevom djelu u odnosu na popularne verzije; on je ustvari predstavio tradicionalni muslimanski pristup zasnovan na stoljećima dugoj tradiciji čitanja, proučavanja i komentiranja *Mesnevi*.

Sa sličnim motivom kao i Gamardova knjiga *Rumi and Islam*, kao odgovor na popularne verzije Rumija na engleskom jeziku objavljena je i knjiga *A Treasury of Rumi: Guidance on the Path of Wisdom and Unity* (2019), izbor iz Rumijevih djela s kraćim i praktičnim komentarima autora Muhammada Ise Waleya. U uvodu ove zbirke Waley ukazuje na to da je popularizacija Rumijevog djela

40 Gamard, *Rumi and Islam*, str. xi.

41 Gamard, *Rumi and Islam*, str. xiii.

42 Gamard, *Rumi and Islam*, str. xv.

išla uporedo s deislamizacijom njegove poezije, navodeći da su neki prijevodi, prodani u velikim tiražima, „napisani vješto, ali su istovremeno i neprecizni“. Verzija Rumija koji je postao bestseller u Americi, prema tome, nije autentična. Za razliku od Rumija predstavljenog u popularnim prijevodima u svjetlu New Agea, ova knjiga ima za cilj dokazati i ilustrirati islamski temelj učenjâ čovjeka koji je imao isto ime kao poslanik islama – Muhammed, a čiji je nadimak bio Veličanstvo Vjere (Dželal ed-Din).⁴³ Izborom tema i poglavlja za prijevod, Waley je htio ukazati na pogreške trenutnog diskursa o islamu u svjetlu ekstremizma i terorizma, nastojeći ga zamijeniti temama koje u prvi plan stavljaju odnos čovjeka prema Bogu, Njegovom Poslaniku, drugim ljudima i konačno Majci Zemlji i svim stvorenjima na njoj.⁴⁴ Interpretirajući prevedena kazivanja, Waley se poziva na ranije muslimanske komentatore, potvrđujući time vlastitu privrženost kontinuitetu i višestoljetnoj tradiciji razumijevanja Rumijevih učenja. U popisu izvora za dalje čitanje navedene su knjige na perzijskom jeziku, kritička izdanja i komentari Rumijevih djela, te studije i prijevodi na engleski jezik. Očekivano na osnovu navoda iz uvodnog dijela knjige, Waley ne upućuje na Barksove i druge popularne verzije Rumija na engleskom jeziku.

Mnogo blaži prema Barksu i njegovim prijevodima bio je Jawid Mojaddedi, čovjek rođen u glavnom gradu Afganistana a danas profesor religijskih studija na Univerzitetu Rutgers u Sjedinjenim Državama i jedan od najpriznatijih stručnjaka za Rumijeva učenja. Suprotno već uvriježenom stavu o Barksovom zanemarivanju izvornika, Mojaddedi navodi da oni nisu daleko od izvornika toliko da se izvornik u njima ne može nikako prepoznati. Prema njegovoj ocjeni, Barks je svoj zadatak prevodioca shvatao veoma ozbiljno, a – premda je prevodio posredno – koristio je precizne filološke prijevode kao osnov za svoje verzije Rumijevog djela. Za razliku od doslovnih prijevoda, očekivano je i skoro neizbježno da će u slobodnim prepjevima poezije koja potječe iz druge kulturne i vjerske tradicije, kakvi su Barksovi prijevodi Rumija, specifični vjerski i kulturni aspekti te poezije biti drastično reducirani, pa čak i potpuno eliminirani. Stoga je, kako navodi Mojaddedi, osnovni kvalitet Barksovih prijevoda to što u čitljivom stihu na engleskom jeziku prenose duh Rumijeve poezije savremenom čitaocu, dok se osnovnim nedostatkom može smatrati selektivan pristup i brisanje islamskog sadržaja.⁴⁵ Prema tome, jedino što zaista izostaje u ovim prijevodima jeste neposredna poveznica s islamskim naslijeđem.⁴⁶ Mojaddedi predstavlja

43 Muhammad Isa Waley, *A Treasury of Rumi: Guidance on the Path of Wisdom and Unity* (Markfield: Kube Publishing, 2019), Kindle Edition, str. 12.

44 Muhammad Isa Waley, *A Treasury of Rumi*, str. 12-13.

45 Jawid Mojaddedi, „Translations of Rumi: The Recreations of Mevlana?“, *International Symposium on Mawlana Jalaluddin Rumi in Thought and Art* (Çanakkale, 2006), str. 350-351.

46 Vidjeti: Jawid Mojaddedi, *Beyond Dogma: Rumi's Teachings on Friendship with God and Early Sufi Theories* (Oxford: Oxford University Press, 2012), str. 3-4; Mojaddedi, „Following the scent of Rumi's Sufism in

Barksove prijevode u svjetlu čitavog pokreta propagiranja duhovnosti izvan religije te zaključuje kako je osnovna razlika između Rumija i onih koji danas propagiraju duhovnost izvan religije u tome što Rumi prakticiranje vjerskih obreda smatra otiskom ili tragom koji vodi ka višim sferama duhovnosti.⁴⁷

Taj 'nedostatak' popularnih prijevoda Mojaddedi je nastojao nadomjestiti dvama značajnim projektima. Prvi je prijevod integralnog teksta *Mesneviye* na engleski jezik započet 2004. godine u izdanju izdavačke kuće Oxford university Press. Ovaj je prijevod pristupačan širem čitateljstvu, a u njemu su očuvani specifična islamska leksika i izrazi. Naime, Mojaddedi je kurzivom obilježio tekst na arapskom jeziku, koji uglavnom čine kur'anski citati i poslaničke predaje, a u komentarima priloženim uz osnovni tekst dodatno je ukazao na mnoge kur'anske pripovijesti i drugi islamski sadržaj teksta. Time je postigao dvojak cilj: Rumijevo djelo približio je popularnoj kulturi i sačuvao je specifičan islamski kolorit u prijevodu. S druge strane, studija *Beyond Dogma: Rumi's Teachings on Friendship with God and Early Sufi Theories* naučna je knjiga namijenjena obrazovanijim čitaocima, a baca svjetlo na Rumijevo razumijevanje nekih od osnovnih islamskih pitanja, oko kojih se tako mnoge spori danas.⁴⁸

Najobuhvatniji pristup predstavljanju Dželaluddina Rumija među muslimanskim intelektualcima na Zapadu vjerovatno je poduzeo Omid Safi, profesor islamskih studija na Univerzitetu Duke. Pored akademskog kursa *Rumi: Mysticism and Poetry* (Rumi: misticizam i poezija), koji drži više godina, Safi je objavio knjigu prijevoda pod naslovom *Radical Love: Teaching from the Islamic Mystical Tradition* (2018). U ovoj knjizi predstavio je učenje o islamskom sufijskom konceptu 'išq u klasičnim islamskim izvorima, koji prevodi kao „radikalna ljubav“. Najviše prostora zauzimaju prijevodi Rumijeve poezije u četirima poglavljima knjige⁴⁹ koja nose naslove: Bog ljubavi, Put ljubavi, Zaljubljeni i voljeni te Zajednica voljenih. Odabirom termina 'radikalna ljubav' Safi želi pokazati drugo lice islama u savremenom svijetu obilježenom diskursom o islamskom ekstremizmu. Kako sam navodi, u prijevodu je nastojao zaobići dva pogrešna pristupa ranijih engleskih prijevoda. Prvi je doslovno prevođenje viktorijanskih naučnika do te mjere da su neki prevodioci bili vjerni izvorniku toliko da prijevodi nisu bili čitljivi na engleskom jeziku. Drugi pristup gajili su posredni prijevodi s ranijih filološki preciznih ali istovremeno teško čitljivih viktorijanskih

a Postreligious Age“, str. 56.

47 Mojaddedi svoje razumijevanje ilustrira kratkom pričom iz drugog sveska *Mesneviye* o lovcima na gazele, koji u početku prate trag njenih koraka dok ne osjete miris mošusa iz njenoga pupka. Pošto osjete miris, tragovi im više nisu potrebni. Tragovi koraka metafora su za vjerske prakse i obrede, a miris mošusa stvarno duhovno iskustvo. Mojaddedi, „Following the scent of Rumi's Sufism in a Postreligious Age“, str. 56-59.

48 Mojaddedi, *Beyond Dogma*, str. 4.

49 Safi, *Radical Love*, str. xxxviii.

prijevoda. Safi je također stava da ovi drugi prijevodi minimiziraju islamski kontekst izvornih djela te poeziju klasičnih muslimanskih autora interpretiraju u ključu univerzalne duhovnosti. To se posebno odnosi na prijevode Rumijeve i Hafizove poezije na internetu, a skoro nijedan dostupni *online* materijal ne može se dovesti u vezu s izvornikom. Stoga je Safi nastojao ponuditi prijevod koji će biti nov i svjež, precizan ali i poetičan – prijevod koji je morao slovit kao poezija u ciljnem jeziku te prenijeti duh izvornika istovremeno čuvajući izvorne simbole i upućujući na izvore. Iz tog je razloga neke poeme skraćivao kako bi imale funkciju smislene cjeline na savremenom engleskom jeziku i kako bi zadovoljile postavljene kriterije.⁵⁰

Akademsku stranu angažmana Omida Safija zaokružiti će najavljena knjiga o recepciji Rumijevih djela i učenja u Iranu, Turskoj, Evropi i Sjevernoj Americi. Međutim, ovaj autor angažiran je i u širim društvenim krugovima kao promotor islamske tradicije i učenja Dželaluddina Rumija. Naime, Safi zajedno sa svojom suprugom Corinom Safi-Fehr vodi sadržajnu internet-stranicu *Illuminated Courses & Tours*.⁵¹ Na ovome portalu nude se dvije vrste aktivnosti: online kursevi i putovanja za duhovnu obnovu. Jedan od triju kurseva nosi naslov *The Heart of Rumi's Poetry* (Srce Rumijeve poezije). Safi obećava izvorno tumačenje Rumija, različito od većine savremenih interpretacija na Zapadu. Kursevi prelaze granice akademske rasprave, za njih nisu potrebni nikakva prethodna priprema ili predznanje, a zasnovani su na tumačenju prvoga sveska *Mesneviye*. Prijavljenima se nudi „putovanje duše od usamljenosti i slomljenog duha, kroz ljubav, do prosvijetljenosti, do čovjeka koji je u miru sa sobom, svijetom i Bogom“.⁵² U sklopu stvarnih putovanja s ciljem duhovnog uzdizanja, Safi organizira obilazak Konje i lokacija povezanih s Rumijevim životom. Samoga Rumija u pozivu opisuje kao „zenit islamske duhovnosti, otkrovitelja ljepote Kur'ana, izdanak duše poslanika Muhammeda i definitivni glas puta radikalne ljubavi“.⁵³ Iz takvog je opisa sasvim jasno – ukoliko je ostalo sumnje iz drugih aktivnosti – da Safi Rumija predstavlja kao izvanrednog islamskog autora.

S djelovanjem Omida Safija zatvara se krug traganja za autentičnim razumijevanjem i interpretacijom Rumijeve poezije na Zapadu: od Ibrahima Gamarda i Muhammada Ise Waleya, koji se vraćaju tradicionalnim izvorima, preko Jawida Mojaddedija, koji nastoji popularnim prijevodima dodati islamsku

50 Safi, *Radical Love*, str. xxxvii–xxxviii.

51 Vidjeti: <https://www.illuminatedcourses.com>

52 Dostupno na: <https://www.illuminatedcourses.com/theheartofrumispoeetry>

Osim Safijevih, postoji čitav niz drugih *online* kurseva o Rumijevim učenjima na posebno osmišljenim internet-stranicama u te svrhe. Takvi su, između ostalih, *Rumi Educational Center* (<https://www.rumieducationalcenter.org/>), *In the Footprints of Rumi* (<https://www.footprints-of-rumi.com/>), *Spirituality and Practice* (<https://www.spiritualityandpractice.com/ecourses/course/view/4/practicing-spirituality-with-rumi>), kao i brojni drugi edukativni i praktični kursevi koje organiziraju druge organizacije.

53 Dostupno na: <https://www.illuminatedcourses.com/tours>

dimenziju, do Omida Safija, koji svojim prijevodima želi Rumija predstaviti i kao prvorazrednog klasičnog islamskog pjesnika.

Turska

Najveći dio svoga života Dželaluddin Rumi proveo je u srednjoj Anadoliji, geografskom prostoru koji pripada današnjoj državi Turskoj. Savremeno tursko društvo zasniva svoj nacionalni i kulturni identitet u određenoj mjeri i na seldžučkom naslijeđu, a Rumi je živio u seldžučkoj prijestolnici Konji, te na osmanskoj tradiciji, u kojoj su Rumijeva učenja i mevlevijski sufijski red zauzimali veoma značajno mjesto, kako na dvoru, tako i u širim društvenim krugovima diljem Carstva. Međutim, odnos turskih vlasti prema Rumijevom naslijeđu tokom XX stoljeća bio je drugačiji i turbulentniji. Naime, osnivač Republike Turske, koji će kasnije biti prozvan Kemal Ataturk, 1925. godine potpisao je dekret prema kojem će se sufijski redovi smatrati ilegalnim a njihove tekije bit će zatvorene.⁵⁴ To je značilo da je i djelovanje mevlevija postalo ilegalno. U novim je okolnostima središte mevlevijskog reda iz Konje preneseno u Halep, u Siriji. Vlast je pod punom kontrolom držala sufijske redove do 1957. godine, kada je dozvolila da se ponovo počne izvoditi mevlevijski obred *sema*. Premda su mevlevije tražile da se obred obavlja u punom obliku i javno, vlasti su pristale uz uvjet da se *sema* posmatra isključivo kao kulturna aktivnost. Od tada se ovaj mevlevijski obred predstavljao kao kulturni i folklorni ples te svojevrsna turistička atrakcija mnogo više nego *ziker* (sjećanje na Boga) ili oblik mevlevijske molitve. Promjena percepcije najbolje je vidljiva u novom nazivu „vrteći derviši“, danas uvriježenom u cijelome svijetu toliko da predstavlja jedan od najpoznatijih simbola Rumijeve zaostavštine. Pored toga, sam mevlevijski derviški red nije posmatran kao vjerska, već kao kulturna organizacija.⁵⁵

Dva navedena događaja označila su prekretnicu u historiji očuvanja Rumijevog naslijeđa, ali su istovremeno otvorila i pitanje autentičnosti tradicije i kontinuiteta mevlevijskog sufijskog reda. Posljedice su bile dalekosežne i po mevlevijski red kao organizaciju i za različite oblike Rumijevog naslijeđa. Tokom osamdesetih godina XX stoljeća, u povoljnijim političkim okolnostima, pojavljuje se potomak Rumija po imenu Celalettin Bakir Çelebi i proglašava se „polom derviša“ te nekolicini drugih ličnosti dodjeljuje mevlevijske titule *dede* ili *šejh*,

54 Kudsî Erguner, „Reflections of a Vanished World: The Mevlevî Tradition after 1925“, *Mawlana Rumi Review*, 6 (2015), str. 26.

55 Basak, „Secularization and Commercialization of Rumi“, str. 119.

koje ni sam prethodno nije posjedovao.⁵⁶ Tako se formalno obnavlja djelovanje mevlevijskog reda, iako je bilo prekinuto čitavih pedeset i šest godina. Imajući ove događaje u vidu, Erguner navodi kako je danas moguće sačuvati tek kulturno naslijeđe mevlevizma, ali ne postoji nada da će mevlevijski sufijski red nakon više od pola stoljeća neaktivnosti biti oživljen. Osnovni problem danas s mevlevijama u Turskoj jeste to što su legitimitet sveli na porijeklo i krvnu vezu s Mevlanom, a takva se praksa kosi sa suštinom mevlevijskog učenja i svjetonazora.⁵⁷

Sljedeća važna prekretnica desila se početkom XXI stoljeća, kada političku vlast u Turskoj preuzima Partija pravde i razvoja (AKP) pod vodstvom Recepta Tayyipa Erdoğana. S novom vlašću, koja blagonaklono gleda i sama aktivno promovira islamsko naslijeđe, stvoreni su mnogo povoljniji uvjeti za promociju Mevlaninih učenja i čitave kulture koja se stvara oko njegovog imena. Konja je u posljednjim dvama desetljećima postala jedna od vodećih turističkih destinacija u Turskoj, a većina posjetilaca u ovaj grad zapućuje se radi Mevlane Dželaluddina Rumija.⁵⁸ U posljednjim dvama desetljećima političari sami aktivno učestvuju u događajima na kojima se obilježava lik i djelo Mevlane Rumija te drže govore na godišnjicu njegove smrti, promovirajući razumijevanje i toleranciju. Paradoksalno, Ataturkov zakon o zabrani djelovanja derviških redova iz 1925. godine još uvijek je na snazi, tako da političari i sami formalno krše nikad dokinutu zabranu. Država finansira izvedbe vrtećih derviša u Turskoj, a šalje ih i na mnogobrojne međunarodne događaje.⁵⁹

Povoljna politička i društvena klima za oživljavanje i reaktualizaciju Rumijevih učenja u Turskoj poklopila se s enormnim porastom popularnosti ovog muslimanskog autora u Americi i širom svijeta, pa se od početka XXI stoljeća u javnom prostoru ove države miješaju različiti unutrašnji i vanjski utjecaji. Oživljavanje islamskog naslijeđa doprinijelo je popularizaciji Rumija među Turcima i drugim

56 Vidjeti: Erguner, „Reflections of a Vanished World: Mevlevi Order after 1925“, str. 31-32; „Curriculum Vitae of Dr. Celalettin Çelebi“, dostupno na internet-stranici International Mevlana Foundation: https://mevlana.net/curriculum_vitae.html (pristupljeno 18. 4. 2022).

57 Erguner, „Reflections of a Vanished World: Mevlevi Order after 1925“, str. 33-35. Erguner pravi zanimljivo poređenje između mevlevija i potomaka osmanske sultanske porodice. Danas potomci osmanskih sultana, koji žive u Evropi i Americi, ne govore čak ni turski jezik. Oni jesu potomci sultana po krvi, ali niko od njih nema autoritet nad Carstvom, koje više ni samo ne postoji. Slično tome, budući da je tokom XX stoljeća prekinut lanac autentične mevlevijske poduke, može se reći da danas postoje Mevlanino učenje i kulturno naslijeđe mevlevijskoga reda. Međutim, sam mevlevijski red u suštini ne postoji.

58 Tokom 2010. godine Konju je posjetilo oko dva miliona ljudi. Vidjeti: Kevin Gould, „Konya, in a whirl of its own“, *The Guardian* (10 september 2010), članak dostupan na: <https://www.theguardian.com/travel/2010/apr/10/konya-turkey-jelaluddin-rumi-dervish> (pristupljeno 18. 4. 2022).

Taj je broj u međuvremenu još rastao, tako da je samo Muzej Mevlana u ovome gradu tokom 2018. godine imao više od 2,8 miliona posjetilaca, što ga je učinilo trećim najposjećenijim muzejem u Turskoj poslije Aja Sofije i Topkapija. Vidjeti: „Rumi site becomes Turkey’s 3rd-most popular museum“, *Hurriyet News* (19 juli 2019), dostupno na: <https://www.hurriyetdailynews.com/rumi-site-becomes-turkeys-3rd-most-popular-museum-145077> (pristupljeno 18. 4. 2022.).

59 Erguner, „Reflections of a Vanished World: The Mevlevi Tradition after 1925“, str. 31.

muslimanima, ali je na broj turista u znatnoj mjeri utjecala i popularizacija njegove poezije na engleskom i drugim jezicima. Oba procesa potakla su kulturu konzumerizma, koja se odrazila na lik, djelo i učenja Dželaluddina Rumija u Turskoj. Stara znanja i tradicije dobili su nove oblike prenošenja. Tako se Rumijevi citati i navodi što mu se pripisuju ogromnom brzinom šire društvenim mrežama. Koncepti poput moralnih vrlina, tolerancije i ljubavi, često izlagani u Rumijevim djelima, gube svoju izvornu vrijednost i svode se na kratke citate te nalaze svoje mjesto u kulturi društvenih mreža podložnoj stalnim i brzim promjenama. Budući da se često tim citatima ne zna izvor, Rumijeva se misao lažira i prenosi u pogrešnim navodima. Najčešće nije poznato da li je neki citat zaista Rumijev, ali jeste sigurno da je on izgubio svoje izvorno značenje i smisao.

Ovaj fenomen nadišao je prostor društvenih mreža, a vidljiv je i u drugim kontekstima. Primjera radi, muzej Mevlana u Konji danas posjećuju oni koji zaista vjeruju u duhovno bogatstvo njegovog naslijeđa, ali mnogi tu dolaze i iz čiste radoznalosti. Pored toga, u Konji se mogu kupiti različiti predmeti povezani s Mevlaninim imenom, što pokazuje nastanak sasvim nove kulture usklađene s trgovačkom logikom. Robe koje se nude ne mjere se njihovom izvornošću, već tržišnom vrijednošću. Vrhunac paradoksa nove recepcije predstavlja bogata ponuda kuharskih proizvoda i poslastica. Iako u mevlevizmu filozofija gladovanja zauzima važno mjesto, a krilatica „jedan zalogaj i jedna hrka“ opisuje tradicionalni mevlevijski odnos prema materijalnim dobrima, takav je svjetonazor potpuno izgubio značenje i smisao. Danas se nude različiti kuharski proizvodi poput Mevlaninog kebaba u restoranima koji nose njegovo ime te poslastice poput Mevlaninih šećernih bombona, sve kako bi se povećala potrošnja. Da apsurd bude veći, ti su proizvodi najpopularniji tokom muslimanskog mjeseca posta.⁶⁰

U stalnom je porastu i popularna literatura o Rumiju u Turskoj. Svojim romanom o Rumiju, prvo objavljenim pod naslovom *Aşk* (Ljubav) na turskom, a potom i *The Forty Rules of Love* (Četrdeset pravila ljubavi) na engleskom jeziku, planetarnu popularnost stekla je savremena turska spisateljica Elif Şafak. Zanimljivo je da se u engleskoj verziji, koju je sama prevela, spisateljica koristi Barksovim prijevodima Rumijeve poezije. Barksove je prijevode prema prodanom tiražu čak i nadišla knjiga pod naslovom *Aşkın Gözyaşları* (Suze ljubavi), historijski roman na turskom jeziku o Rumiju, Şemsu Tabriziju i Rumijevoj pokćerci Kimiji iz pera Sinana Yağmura. Ova knjiga prodana je u više od sedam miliona primjeraka. Prema tome, sadržaj ukupnog stvaralaštva i kulture izrasle oko Mevlaninog imena dobio je u Turskoj sasvim nove oblike i nove dimenzije u odnosu na tradicionalnu recepciju. Kayalı je u svojoj studiji o ovome fenomenu

60 Više o jačanju kulturne industrije i konzumerizma u vezi s Rumijevim naslijeđem vidjeti: Serap Kayalı, „Kültür endüstrisi ve Mevlana kapitalizmi“, *Nosyon; Uluslararası Toplum ve Kültür çalışmaları Dergisi*, 6 (2020), str. 93-95.

pokazala kako je Rumijeva filozofija rastočena u popularnoj kulturi te iskrivljena sakrivanjem iza sekularizacije, ali jednako i iza novih formi religioznosti.⁶¹ Prema tome, premda su ishodišta ove popularnosti različita, skoro da nema razlike između pojavnih oblika popularizacije Rumijevig lika i djela u Americi i Turskoj tokom posljednjih dvaju desetljeća.

Rumijeva djela i učenja nisu prestala buditi pažnju turskih akademskih krugova i prevodilaca tokom XX stoljeća, kada je nastavljena značajna naučna produkcija i kada su objavljeni višestruki prijevodi njegovih djela. Među autorima koji su pisali o Mevlani i mevlevijama ističu se Abdülbakı Gölpinarlı (1900–1982) i Şefik Can (1909–2005), koji su objavili desetine naučnih studija i prijevoda. Prevedena su sva Rumijeva djela, među njima *Mesneviya* više puta u različitim oblicima: kao integralni tekst u poeziji, integralni tekst u prozi te poetski i prozni izbori iz manjih ili većih dijelova teksta. U periodu od 1985. do 2002. godine održavan je Nacionalni kongres o Mevlani (Milli Mevlana Kongresi) na Univerzitetu Selçuk u Konji, a rezultat tih okupljanja jesu stotine naučnih i stručnih članaka. I naučna i prevodilačka aktivnost znatno su pojačane od početka XXI stoljeća, a počinju se objavljivati studije koje govore o negativnom utjecaju nove recepcije Rumijevih učenja, a koje naglašavaju islamska ishodišta njegovog nauka. Ovdje navodim samo četiri od mnogobrojnih studija. Gökçe u svome istraživanju podsjeća da Mevlana i mevlevijski sufijski red pripadaju islamskom sistemu vjerovanja te da ih ne bi trebalo posmatrati odvojene od islamskog razumijevanja svijeta. Kao potvrdu navodi poznatu rubajju:

Ja sam rob Kur'ana sve dok imam džana,
I prašina pred vratima Muhammeda odabrana.
Ako neko riječi moje drugačije prenosi,
Ja se gnusam njega i tih riječi se gnusam ja.⁶²

Uyar i Beşiroğlu ističu islamski karakter obreda *sema* u mevlevijskoj praksi, ukazujući na njegove iskrivljene moderne interpretacije,⁶³ dok Basak i Kayalı u dvjema odvojenim studijama sekularizaciju i komercijalizaciju Rumijevog naslijeđa predstavljaju kao negativne fenomene i kada su one usko vezane uz islamski svjetonazor.⁶⁴

U posljednjim dvama desetljećima nova su i institucionalna nastojanja za autentičnim predstavljanjem Rumija kao izvorno islamskoga autora. Na Univerzitetu Selçuk djeluje Institut za istraživanje Mevlane (Mevlana Araştırmaları

61 Kayalı, „Kültür endüstrisi ve Mevlana kapitalizmi“, str. 96.

62 Cüneyt Gökçe, „Mevlana'da peygamber sevgisi“, *Harran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2007), str. 108-118. Prijevod na bosanski jezik je moj.

63 Yaprak Melike Uyar i Ş. Şehvar Beşiroğlu, „Recent representations of the music of the Mevlevi Order of Sufism“, *Journal of Interdisciplinary Music Studies*, 6:2 (jesen 2012), str. 137-150.

64 Basak, „Secularization and Commercialization of Rumi“, str. 113-124; Kayalı, „Kültür endüstrisi ve Mevlana kapitalizmi“, str. 88-98.

Enstitüsü), s ciljem da „generira ispravna znanja zasnovana na historijskim činjenicama i u skladu s tradicijom, te otklanja pogrešno razumijevanje i interpretaciju“ u vezi sa životom, djelima i učenjima Dželaluddina Rumija.⁶⁵ Institut je 2007. godine bio pokrenuo i naučni časopis o Rumiju, ali su objavljena svega dva broja. U međuvremenu organizira naučne skupove i objavljuje zbornike radova o različitim aspektima Rumijevih učenja, uglavnom vezanim uz islamsko naslijeđe. Na Univerzitetu Necmettin Erbakan također djeluje Međunarodni Rumi centar za izučavanje civilizacija. Premda ima i druge aktivnosti, ovaj centar nosi Rumijevo ime i doprinosi istraživanju djela i učenja ovoga autora. Godine 2017. Centar je objavio knjigu pod naslovom *Mevlana ve Islam*. Knjiga se sastoji iz dvaju dijelova, a poglavlja su pisana na turskom i engleskom jeziku. Prvi dio opisuje Rumijevo razumijevanje primarnih izvora islama i njegove stavove o osnovnim islamskim naukama, dok drugi dio pokriva opće teme, poput Mevlanine interpretacije osnovnog islamskog principa *tevhida* (Božijeg jedinstva), zatim svjetonazora, razumijevanja sufizma te njegova dostignuća u različitim islamskim naukama i konačno govori o njegovim moralnim vrlinama.⁶⁶ Iz opisa aktivnosti ovih dviju ustanova jasno je da su one osmišljene kao akademska reakcija na popularizaciju Rumija, koja u Turskoj ima pozitivne i negativne rezultate.

Na širem društvenom planu aktivna je gradska uprava Konje s brojnim kulturnim, društvenim i turističkim aktivnostima, a značajno je i djelovanje multimedijalne platforme Semazen, na kojoj su predstavljeni život, djela i učenja Rumija, zatim njemu bliske ličnosti, kao i sufijski red mevlevija te obred *sema*. Ova platforma donosi integralni tekst *Mesnevije* s nekoliko različitih prijevoda na turski jezik i brojna videopredavanja o Rumiju te desetine akademskih članaka objavljenih na turskom i engleskom jeziku. Vrijedna je i iscrpna bibliografija o Rumiju sa stotinama doktorskih i magistarskih radova i još brojnijim naučnim člancima, uglavnom objavljenim u Turskoj.⁶⁷

Uz sve pobrojane i mnoge druge aktivnosti na promociji Mevlane Dželaluddina Rumija u Turskoj, popularizaciju njegovog djela u stopu prati snažna komercijalizacija pa čak i sekularizacija. S tim u vezi, Kayalı iskazuje brigu za ovo nematerijalno naslijeđe Turske te primjećuje da pojedinci, društvo i institucije treba da promijene svoje stavove ukoliko se želi sačuvati autentičnost Rumijevog učenja. Prema mišljenju ove autorice, saznanja akademskih krugova nisu valjano primijenjena u širem društvenom kontekstu kako bi se otklonile navedene devijacije.⁶⁸ Iz ovih je navoda jasno da će se procesi sekularizacije i deislamizacije s jedne strane te vraćanja Rumija njegovim islamskim korijenima s druge strane u Turskoj paralelno odvijati još neko vrijeme.

65 Mevlana Araştırmaları Enstitüsü: https://www.selcuk.edu.tr/Hakkinda/mevlana_arastirma_ens

66 Bilal Kuşpınar (ur.), *Mevlana ve Islam* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2017).

67 Platforma ima dvije verzije, jednu na turskom i jednu na engleskom jeziku. Vidjeti: <https://semazen.net/>

68 Kayalı, „Kültür endüstrisi ve Mevlana kapitalizmi“, str. 97.

Iran

Još više nego u Turskoj, različiti aspekti Rumijevog stvaralaštva budili su pažnju brojnih istraživača u Iranu tokom XX stoljeća, jednako u nauci o književnosti, islamskim religijskim disciplinama i filozofiji. Autori poput Džalala Homajja (1899–1980), Badiuzzamana Foruzanfara (1904–1970) i Abdolhosseina Zarrinkuba (1923–1990) poznati su daleko izvan granica ove države, a njihove naučne i naučno-popularne studije o Rumiju i danas predstavljaju aktuelno štivo za istraživače i čitaoce širom svijeta. Ništa manje nisu bili čitani komentari *Mesnevi* iz pera nekoliko naučnika XX stoljeća poput Mohammada Taqija Dža'farija, Mohammada Este'lamija i Karima Zamanija, a ti komentari predstavljaju nastavak dugačke tradicije pisanja ove vrste djela još od XIV stoljeća. Povrh svega, 1958. godine Mohammad Ali Džamalzade (1892–1997), prvi istinski moderni prozaist u Iranu i otac perzijske savremene pripovijetke, napisao je knjigu *Bāng-e nāy* (Pláč naja). Ova zbirka priča iz *Mesnevi* namijenjena je širem čitateljstvu, a poslužila je da tada novoj generaciji iranskih čitalaca predstavi klasično stvaralaštvo Dželaluddina Rumija. Uz studije navedenih autora, knjiga je mnogo doprinijela popularizaciji Rumija u Iranu izvan akademskih krugova. Tokom osamdesetih godina XX stoljeća Irska državna televizija prikazivala je seriju predavanja savremenog filozofa Abdolkarima Soruša o Rumiju, a ta su predavanja također bila veoma popularna. Kasnije će Soruš objaviti *Priču o najvećim gnostičkim učiteljima*.⁶⁹ U toj je knjizi mnogo citirao Rumijevu poeziju, navodeći ga kao predstavnika najizvornije forme islamske duhovnosti i dajući mu posebno mjesto iznad Hafiza Širazija i Ebu Hamida Gazalija.⁷⁰ U drugoj polovini XX stoljeća, naročito poslije Islamske revolucije iz 1979. godine, evidentan je daljnji porast zanimanja akademskih krugova za stvaralaštvo Dželaluddina Rumija. To potvrđuje i bibliografija od više od pet stotina doktorskih i magistarskih disertacija o Rumiju odbranijenih na iranskim univerzitetima u posljednjim trima desetljećima XX stoljeća.⁷¹

Ukratko, početkom XXI stoljeća Rumi je u Iranu bio dobro poznat u akademskim i širim društvenim krugovima. U takvim je okolnostima prirodno bilo da će popularni prijevodi Colemana Barksa i drugih prevodilaca izazvati snažnu reakciju. Barks je postao široko poznat i zahvaljujući činjenici da mu je na najstarijem i najpoznatijem iranskom univerzitetu, Univerzitetu Teheran, 2006. godine dodijeljen počasni doktorat. Ova se dodjela dogodila uoči obilježavanja

69 Abdolkarim Soruš, *Qesse-ye arbāb-e ma' refat* (Tehrān: Me' rāg, 1994).

70 O ovim i drugim značajnim iranskim autorima u XX stoljeću vidjeti: Lewis, *Past and Present, East and West*, str. 489-496.

71 Mehdi Mohabati, *Mowlavi Studies at Iranian universities: MA and Ph.D dissertations* (Tehran: Institute for Social and Cultural Studies, 2007).

osamstote godišnjice Rumijevog rođenja, a Barks je prilikom primanja priznanja izjavio: „Moji su prijevodi važan most između naših kultura. Zapad je dugo zatvarao oči pred svime što ima boju islama, a posebno pred veličinom poezije na perzijskom jeziku.“⁷² Navedenim riječima prikazao je sasvim drugačijeg Rumija u odnosu na sliku koju odaju njegovi raniji i kasniji prijevodi. Međutim, time nije uspio spriječiti val kritika koje su stručnjaci i akademici u Iranu izrekli za njegove prijevode.

Prvi i najuporniji kritičar bio je Hasan Lahuti (1945–2013), eminentni stručnjak za Rumija i prevodilac nekoliko značajnih knjiga s engleskog na perzijski jezik. Prema Lahutijevoj ocjeni, prijevodi Rumija u Americi pretvorili su se u sredstvo masovne obmane kao rezultat duhovne trgovine i želje za materijalnim profitom. Premda su ovi prijevodi proslavili Rumija, Lahutijeva zamjerka bila je to što oni ne nose boju islamskog i iranskog sufizma, već se iz njih čini da je Rumi rođen u New Yorku i obrazovan u Barksovim školama.⁷³ Na drugome mjestu Lahuti analizira konkretan primjer prijevoda nekoliko Rumijevih gazela te zaključuje da, budući da Barks ne zna perzijski jezik i da su mu strani koncepti islamskoga sufizma, u svome prijevodu gnostički gazel iz kojeg isijava božanska ljubav predstavlja kao profanu ljubav i čak seksualnu strast. Potvrde za takav prikaz Barks traži u vlastitom američkom životnom stilu. Lahuti ovakav postupak jasno naziva krivotvorenjem Rumija.⁷⁴ Do istog zaključka došao je Parsinežad analizirajući prijevode dviju pripovijesti iz prvoga sveska *Mesneviye*. Parsinežad primjećuje i kako Barks insistira na vezi Rumija s Isusom, što bi perzijskog klasika trebalo približiti kršćanskoj tradiciji. Međutim, Rumi u *Mesneviiji* i drugim djelima mnogo više piše o ličnostima iz jevrejske tradicije, što niko ne razumijeva kao naklonjenost judaizmu.⁷⁵ Ukratko, Barksovi su primjeri označeni kao jasno odvajanje Rumija od izvornog islamskoga konteksta u kojem je stvarao i prilagođavanje njegove poezije savremenoj zapadnoj kulturi.⁷⁶ U istom pravcu bila je usmjerena Hašemijeva i Šarifijeva analiza Barksovog prijevoda *The Essential Rumi*, koji kao najznačajnije karakteristike njegovog prevodilačkog pristupa ističu prilagođavanje Rumija savremenom američkom čitaocu, zatim simplifikaciju,

72 Marziye Kāvosi Hoseinī, „Rūh-e Rūmī dar kālbod-e Koleman Bārks: Gozāreši az e'tā-ye doktorā-ye eftenxāri be Koleman Bārks“, *Soxan-e 'Ešq*, 29 (1385 [2006]), str. 112.

73 Hasan Lāhūtī, „Moulānā Ġālāl al-Dīn Mohammad (1)“, *Ettelā'āt-e hekmat va ma'refat*, 5:9 (1389 [2010]), str. 36.

74 Hasan Lāhūtī, „Bārks va tahrif-e ġazālāhā-ye Moulānā“, *Boxāvā*, 87-88 (1391 [2012]), str. 663-674.

75 Dobra potvrda ovoga zapažanja jeste kasnije objavljeni roman *The Love Rumi Knew* autora Serdara Özkana (2013), nedavno preveden i na hrvatski jezik. Priča romana zasnovana je na putovanju glavnog junaka Fabija iz Italije u Jerusalem, a prema snu u kojem mu Isus sugerira da krene na to putovanje kako bi u svome životu pronašao smisao. Međutim, put ka Jerusalemu pretvara se u putovanje prema Rumiju, prvo u Istanbul, a zatim i Konju. Özkan insistira na jedinstvu Isusovih i Rumijevih učenja, a glavni protagonist u snu iza Isusovog lika čak vidi Rumijevu dušu. Vidjeti: Serdar Özkan, *Ljubav koju je iskusio Rumi* (Zagreb: V.B.Z., 2022).

76 Īraġ Pārsineżād, „Az Nikolson tā Bārks“, *Soxan-e 'Ešq*, 21-22 (1389 [2011]), str. 21-22.

čak i tumačenje pojedinih koncepata te konačno brisanje specifičnih kulturnih elemenata i religijskog sadržaja iz Rumijeve poezije.⁷⁷

Kritike iranskih istraživača, uz deislamizaciju, u prvi plan stavljaju i zanemarivanje Rumijeve pripadnosti iranskoj kulturnoj tradiciji i brisanje specifičnih kulturnih elemenata iz te tradicije u savremenim prijevodima na engleski jezik. Rumi nije važan samo kao islamski autor u ovoj zemlji, već jednako i kao perzijski pjesnik čije je stvaralaštvo steklo svjetsku slavu u posljednjim desetljećima. Stoga je iz iranske perspektive izuzetno važno bilo potcrtati da je Rumi pisao na perzijskom jeziku, koji Barks ne zna, te da pripada plejadi najvećih klasika perzijske književnosti.⁷⁸

Međutim, globalna popularnost Rumija odrazila se na dodatni porast zanimanja za ovoga autora u Iranu. Značajna naučna produkcija iz prethodnog perioda intenzivirana je od početka XXI stoljeća, s hiljadama novih članaka i knjiga usmjerenih na različite aspekte Rumijevog života, djela i učenja. Neka istraživanja i dalje primjenjuju tradicionalni pozitivistički opis različitih tema, dok sve više prostora zauzimaju primjene novih teorija u različitim naučnim oblastima i općenito savremeni pristup Rumijevom stvaralaštvu. Dobar primjer brojnosti tih istraživanja, ali i tematske i metodološke raznolikosti jeste zbornik radova s Trećeg simpozija tekstoloških istraživanja u književnosti, naslovljen kao „Novi pogled na Rumija“. Zbornik sadrži dvije stotine četrdeset i devet članaka napisanih na četiri hiljade i pet stotina stranica.⁷⁹

Rumijeva djela, naročito *Mesnevija*, u posljednjima dvama desetljećima sveprisutna su i u popularnim verzijama. Posrijedi su savremene prozne adaptacije priča iz njegovog najznačajnijeg djela, prilagođene različitim čitalačkim skupinama, jednako djeci i odraslima. Te su adaptacije svojevrsna zamjena za prilagođene prijevode u Turskoj i drugim muslimanskim kontekstima, a pisane su s ciljem daljnje popularizacije perzijskog pjesnika. Međutim, pišu se slične adaptacije i brojnih drugih djela klasične perzijske književnosti, tako da Rumijevu *Mesneviju*, kao ni bilo koje drugo njegovo djelo, u tom smislu ne treba posmatrati izolirane od općeg trenda pisanja adaptacija starih tekstova i njihovog približavanja savremenim čitaocima. Ipak, pokazatelj Rumijeve goleme popularnosti u Iranu jeste historijski roman *Kimija-hatun* savremene spisateljice Saideh Ghods.⁸⁰ Radnju romana čine zamršeni odnosi između Rumija, Šemsa i Rumijeve pokćerke Ki-

77 Ahmad Šarifi, Mohammad Rezā Hašemi, „Tasvīr-e Moulānā dar Āmrīkā: motāle‘e-ye mouredī-ye Rūmī-ye asl asar-e Koleman Bārks“, *Sevvomīn hamāyeš-e matnpažūhī-ye adabī (Negāhī tāze be āsār-e Moulānā)*, vol. I (Tehrān: Allameh Tabatabaī University, 1396 [2017]), str. 173-195.

78 O tome još vidjeti: Hasan Lāhūtī, „Moulānā dar Orūpā va Āmrīkā-ye emrūz“, *Boxāra*, 87-88 (1379 [2000]), str. 317-326; Naghmeh-Abbaspour, Amiri, „Persian Rumi in American Context: Investigating Ideological Manipulations of Illustrations“, str. 185-203.

79 *Sevvomīn hamāyeš-e matnpažūhī-ye adabī (Negāhī tāze be āsār-e Moulānā)* (Tehrān: Allameh Tabatabaī University, 1396 [2017]).

80 Sa‘īde Qods, *Kimyā-xātūn* (Tehrān: Našr-e Ćešme, 1383 [2004]).

mije. Tematski i žanrovski ovaj roman sličan je romanima *Suze ljubavi* (*Aşkın Gözyaşları*) i *Četrdeset pravila ljubavi* (*The forty Rules of Love*), a od 2004. godine doživio je trideset različitih izdanja u Iranu. Prema ocjeni stručne i naučne kritike, sama priča nije posebno snažna, ali je očito da je pisanje romana o Rumiju na početku XXI stoljeća bilo sretna okolnost po autoricu i izdavača.

Nakon što je prepoznat značaj Dželaluddina Rumija za interkulturno razumijevanje i njegov status u svijetu, 2010. godine u Teheranu je osnovan Institut Soroosh-e Mowlana s ciljem promoviranja kulture mira i prijateljstva kroz kulturu čitanja i istraživanja, i to s fokusom na djela Dželaluddina Rumija, naročito na *Mesnevi*. Svjesni činjenice da je Rumi budio mnogo veće zanimanje istraživača te da u širim društvenim krugovima u ovoj zemlji još uvijek nije dobio mjesto srazmjerno njegovoj globalnoj popularnosti, osnivači Instituta za glavne zadatke svoga djelovanja postavili su popularizaciju i prilagođavanje Rumijevih etičkih i sufijskih učenja savremenom pogledu na svijet, a ta učenja „mogu riješiti mnoge probleme današnjega čovjeka“. Aktivnosti Instituta sastoje se od tumačenja *Mesnevi*, održavanja javnih skupova i predavanja koja domaći i inozemni stručnjaci drže uživo i putem internet-stranica, edukativnih kurseva o Rumijevim djelima i učenjima, ali i objavljivanja knjiga te časopisa *Negāh-e āftāb*.⁸¹ Iz pobrojanih ciljeva i aktivnosti nazire se da je osnovna zadaća ovoga instituta upoznavanje iranske javnosti sa značajem koji jedan islamski autor iranskoga porijekla ima u savremenom svijetu.

Sa sličnim ciljem 2017. godine utemeljena je Katedra za istraživanje Rumija (perz. *Korsī-ye Moulavīpažūhī*, eng. *Research Chair for Rumi Studies*).⁸² Ovo je jedna od rijetkih katedri koju Fondacije za nauku dodjeljuje istaknutim naučnim radnicima u Iranu. Ranije su takve katedre uglavnom dodjeljivane istaknutim stručnjacima iz tehničkih i biomedicinskih nauka, ali je zbog značaja klasične perzijske književnosti u savremenom društvenom kontekstu i popularnosti njenih istaknutih autora u savremenom svijetu odlučeno da se jedna takva aktivnost dodijeli profesoru perzijske književnosti s Univerziteta Isfahan, dr. Aliju Asgharu Mir Bagheri Fardu. Dželaluddin Rumi izabran je zbog statusa koji uživa u svijetu. Katedra ima dvojake ciljeve: naučnu produkciju i odgovor na potrebe savremenoga društva. Naučna produkcija zamišljena je kao objavljivanje novih kritičkih izdanja Rumijevih djela, njihovih komentara i analize Rumijevih učenja. Katedra je već organizirala četiri međunarodne konferencije o Rumiju te čitav niz predavanja i akademskih kurseva. Pored toga, pokrenute su aktivnosti na izradi enciklopedije i historijskog atlasa o Dželaluddinu Rumiju. Od 2017. godine započete su aktivnosti na izradi kritičkog izdanja komentara *Mesnevi*

81 Vidjeti: <https://rumi.ir/about-us/>

82 Vidjeti: <http://www.molaviresearch.ir>

na perzijskom jeziku iz pera osmanskog autora XVI stoljeća Mustafe Sururija.⁸³ Uz saradnju ove katedre *Mesnevija* se prevodi na japanski jezik. Kao odgovor na potrebe savremenog društva, Katedra uglavnom predlaže potrebne društvene i kulturne aktivnosti koje će provoditi izdavačke kuće, mediji i slično.

Iako su obje ustanove osnovane s ciljem naučne produkcije i daljnje popularizacije Dželaluddina Rumija, dojam je da Katedra za istraživanje Rumija postiže značajne rezultate u naučnom istraživanju, dok Institut Soroosh-e Mowlana više naginje ka popularnom predstavljanju ovoga perzijskog klasika. U međuvremenu se naučna produkcija i izvan ovih institucionalnih okvira ne smanjuje, dok se Dželaluddin Rumi prema statusu u širem društvenom kontekstu još uvijek ne može porediti s Hafizom Širazijem i Firdusijem. Jedan od razloga za to jeste i činjenica da je Rumi svoja djela pisao izvan perzijskog govornog područja te da su ona manje vezana za specifični iranski identitet. Ipak, insistiranje savremenih iranskih istraživača na čvrstoj vezi Rumija s islamskim svjetonazorom i perzijskim jezikom kao simbolom iranskog nacionalnog identiteta potvrđuje njegov nesumnjivi značaj i za govornike perzijskog jezika.

Zaključak

Danas više nema nikakve sumnje u to da je Coleman Barks sa svojim prijevodima najzaslužniji za popularizaciju Rumijeve poezije na globalnom planu od kraja XX stoljeća. Nema sumnje ni da su minimiziranje i potiranje specifičnog islamskog sadržaja u Barksovim slobodnim i popularnim prijevodima, odnosno dekontekstualizacija Rumijeve poezije, umnogome doprinijeli i njenoj deislamizaciji. Popularizacija i deislamizacija Rumijevog pjesničkog opusa bili su vidljivi u Sjevernoj Americi i ranije, ali raniji prijevodi nisu imali široku recepciju kao Barksovi. Do popularnosti Rumijeve poezije u prijevodima na engleskom jeziku, ali i do njene deislamizacije, dovelo je približavanje ovoga opusa prosječnom američkom čitaocu, odnosno kulturno podomaćivanje. U negativnim kritikama, ta je strategija nazivana još i amerikanizacijom i banalizacijom. Drugim riječima, da bi Rumija približile običnom čitaocu, popularne verzije predstavljale su ga izvan islamskoga konteksta u kojem je stvarao.

U različitim muslimanskim kontekstima širom svijeta Rumi je postao popularniji od početka XXI stoljeća nego ranije. Ta nova popularnost odraz je nove

83 Ovo je jedini cjelovit komentar *Mesnevije* napisan na perzijskom jeziku u Osmanskom carstvu. Zanimljivo je da je autograf rukopisa ovoga djela Derviš-paša Bajezidagić početkom XVII stoljeća donio u Mostar i uvakufio ga za potrebe tumačenja *Mesnevije* u svom rodnom gradu. Danas se treći, četvrti i peti svezak tog komentara iz Bajezidagićeve kolekcije čuvaju u Gazi Husrev-begovoj biblioteci u Sarajevu (R-3769, R-3770, R-3780).

receptije i popularnih engleskih prijevoda. Ovaj je muslimanski autor i perzijski pjesnik postao mnogo poznatiji u širim društvenim krugovima među muslimanima na Zapadu, ali i u Turskoj i u Iranu, što nije pogodovalo samo povećanoj produkciji popularnih verzija njegovih djela, već i snažnijem angažmanu akademskih krugova. Rumi je među muslimanskim istraživačima zauzimao važno mjesto i tokom XX stoljeća, ali od početka XXI stoljeća diskurs o izvornom i autentičnom tumačenju njegove poezije, odnosno vraćanje njegovoj izvornoj islamskoj kulturi, postaje dominantan. Nastojanja s ciljem reislamizacije Rumijevog nauka u trima različitim muslimanskim kontekstima prati insistiranje na rekontekstualizaciji, odnosno insistiranje da se u prvi plan istakne upravo islamski kulturni i društveni kontekst u kojem je Rumi stvarao. To najbolje oslikava često pozivanje na komentare i osmansku tradiciju kao nezaobilaznu formu interpretacije Rumijeve poezije.

Budući da žive u različitim društvenim stvarnostima, muslimani različito odgovaraju na popularne verzije Rumija. Osnovni medij muslimanskih autora na Zapadu jeste prijevod. Prevodioci u ocjeni popularnih verzija ističu njihovu površnost, a sami tu grešku nastoje prevazići čestim pribjegavanjem komentarima i interpretacijom osnovnih islamskih koncepata. Pored toga, islamski karakter Rumijevog stvaralaštva nastoje u prvi plan istaknuti izborom adekvatnih sadržaja ili drugim prevodilačkim strategijama. Prijevod jeste važna, ali je tek jedna od brojnih aktivnosti reaktualizacije Rumijevog stvaralaštva u Turskoj. Rumi ima naj snažnije prisustvo u ovoj zemlji budući da mu se tu nalazi mauzolej te da brojni turisti posjećuju grad Konju zbog Rumija. Stoga su u turskom društvu izražene dvije istovjetne pojave kao na Zapadu, a to su sekularizacija i posebno komercijalizacija Rumijevog djela. Mevlevijsko nasljedstvo snažno veže ovoga autora za tursko društvo, ali i u vezi s tim nasljedstvom još uvijek treba odgovoriti na neka temeljna pitanja, kao što je kontinuitet sufijskog reda nastalog na učenjima i opusu Mevlane Dželaluddina Rumija. Konačno, u Iranu je Rumi sveprisutan u akademskim krugovima, dok se u popularnoj kulturi mora takmičiti s drugim klasičnim perzijskim pjesnicima, od kojih su neki čvršće vezani uz iransko nacionalno biće. S tim u vezi treba posmatrati i nastojanja iranskih autora da jednako uz islamski karakter Rumijeve poezije istaknu činjenicu da je on pisao na perzijskom jeziku i da po svome opusu pripada klasičnoj perzijskoj književnoj tradiciji.

U ovakvoj konstelaciji sasvim je jasno da će Dželaudin Rumi ostati popularan u godinama što dolaze, kao i da će se nastaviti borba za 'autentično' razumijevanje i tumačenje njegovoga stvaralaštva.

Literatura

Knjige, studije i članci:

- Arjana, Sophie Rose, *Buying Buddha Selling Rumi: Orientalism and the Marketplace* (London: OneWorld Academic, 2020).
- Azadibougar, Omid, Simon Patton, „Coleman Barks’ versions of Rumi in the USA“, *Translation and Literature*, 24:2 (2015), str. 172–189.
- Barks, Coleman, *A Year With Rumi: Daily Readings*, with John Moyne, Nevit Ergin, A.J. Arberry, Reynold Nicholson and others (San Francisco: HarperCollins, 2006).
- Basak, Rasim, „Secularization and Commercialization of Rumi“, *Journal of Current Researches on Social Sciences*, 7:2 (2017), str. 113–124.
- Drkić, Munir, „Priča o trgovcu i papagaju: Rumijeva kritika površnosti“, *Zbornik radova*, 3 (Stolac, 2016), str. 147–155.
- D’Souza, Radha, „What can activist scholars learn from Rumi?“, *Philosophy East and West*, 64:1 (januar 2014), str. 1–24.
- Elias, Jamal, „Sufism and Islamic Identity in Jalaluddin Rumi’s Anatolia“, u *Light upon Light. Essays in Islamic Thought and History in Honor of Gerhard Bowering*, Jamal J. Elias i Bilal Orfali (ur.) (Leiden – Boston: Brill, 2020), str. 291–315.
- Erguner, Kudsi, „Reflections of a Vanished World: The Mevlevi Tradition after 1925“, *Mawlana Rumi Review*, 6 (2015), str. 26–35.
- Ernst, Carl, „Sufism, Islam and Globalization in the Contemporary World: Methodological Reflections on a Changing Field of Study“, *Forth Victor Danner Memorial Lecture* (15. april 2006), str. 8. predavanje dostupno na internet-stranici: https://www.academia.edu/4416963/Sufism_Islam_and_Globalization_in_the_Contemporary_World_Methodological_Reflections_on_a_Changing_Field_of_Study?email_work_card=title.
- Forūzānfar, Badī‘ozzamān, *Abādīs-e Masnavī*, Čāp-e dovvom (Tehrān: Mo’assese-ye entešārāt-e Amīr Kabīr, 1347 [1969]).
- Furlanetto, Elena, „The Rumi Phenomenon: Orientalism and Cosmopolitanism, the Case of Elif Shafak’s *The Forty Rules of Love*“, *European Journal of English Studies*, 17 (2013), str. 201–213.

- Gamard, Ibrahim, *Rumi and Islam. Selections from His Stories, Poems and Discourses* (Nashville: SkyLight Paths Publishing, 2004).
- Gould, Kevin, „Konya, in a whirl of its own“, *The Guardian* (10. septembar 2010), članak dostupan na internetskoj stranici: <https://www.theguardian.com/travel/2010/apr/10/konya-turkey-jelaluddin-rumi-dervish>.
- Gökçe, Cüneyt. „Mevlanâda peygamber sevgisi“, *Harran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2007), str. 108–118.
- Güleç, İsmail, *Türk edebiyatında tercüme ve şerhleri* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2008).
- Kāvosi Hoseinī, Marziye, „Rūh-e Rūmī dar kālbod-e Koleman Bārks: Gozāreši az e' t̄ā-ye doktorā-ye eftexāri be Koleman Bārks“, *Soxan-e 'Ešq*, 29 (1385 [2006]), str. 109–113.
- Kayalı, Serap, „Kültür endüstrisi ve Mevlana kapitalizmi“, *Nosyon; Uluslararası Toplum ve Kültür çalışmaları Dergisi*, 6 (2020), str. 88–98.
- Kuşpınar Bilal (ur.), *Mevlana ve İslam* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2017).
- Lāhūtī, Hasan, „Moulānā Ğalāl al-Dīn Mohamamad dar āmrīkā va orūpā-ye emrūz“, *Boxārā*, 15 (1379 [2000]), str. 317–326.
- Lāhūtī, Hasan, „Moulānā Ğalāl al-Dīn Mohamamad (1)“, *Ettelā'āt-e hekmat va ma' refāt*, 5:9 (1389 [2010]), str. 36–39.
- Lāhūtī, Hasan, „Bārks va tahrīf-e ğazalhā-ye Moulānā“, *Boxārā*, 87–88 (1391 [2012]), str. 663–674.
- Lewis, Franklin D., *Rumi – Past and Present, East and West: The Life, Teachings and Poetry of Jalal al-Din Rumi* (Oxford, US: OneWorld Publications, 2008).
- Mansoori, Cyrus, „An Islamic Language of Toleration: Rumi's Criticism of Religious Prosecution“, *Political Research Quarterly*, 23 (2010), str. 243–256.
- Marks, Alexandra, „Persian poet top seller in America: Rumi Revival“, *The Christian Science Monitor* (25. novembar 1997), dostupno na: <https://www.csmonitor.com/1997/1125/112597.us.us.3.html>.
- Mohabati, Mehdi, *Mowlavi Studies at Iranian universities: MA and Ph.D dissertations* (Tehran: Institute for Social and Cultural Studies, 2007).
- Mojaddedi, Jawid, „Translations of Rumi: The Recreations of Mevlana?“, *International Symposium on Mawlana Jalaluddin Rumi in Thought and Art* (Çanakkale, 2006), str. 349–353.

- Mojaddedi, Jawid, *Beyond Dogma: Rumi's Teachings on Friendship with God and Early Sufi Theories* (Oxford: Oxford University Press, 2012).
- Mojaddedi, Jawid, „Following the scent of Rumi's Sufism in a Postreligious Age“, *World Literature Today*, 91:6 (novembar-decembar 2017), str. 56–59.
- Naghmeh-Abbaspour, Bitā, Tengku Sepura, „Ideological Manipulation of Translation through Translator's Comments: A Case Study of Barks' Translation of Rumi's Poetry“, *Pertanika Journal of Social Science and Humanities*, 29:3 (2021), str. 1831–1851.
- Naghmeh-Abbaspour, Bitā, Mansour Amini, „Persian Rumi in American Context: Investigating Ideological Manipulations of Illustrations“, *Journal of Social Sciences and Humanities – Universiti Kebangsaan Malaysia*, 19:2 (2022), str. 185–203.
- Özkan, Serdar, *Ljubav koju je iskusio Rumi* (Zagreb: V.B.Z, 2022).
- Pārsīnežād, Īrağ, „Az Nikolson tā Bārks“, *Soxan-e 'Ešq*, 21–22 (1389 [2011]), str. 18–25.
- Qods, Sa'īde, *Kīmīyā xātūn: dāstānī az šabestān-e moulānā* (Tehrān: Našr-e Ćešme, 1383 [2004]).
- Rumi: Bridge to the Soul: Journeys into the Music and Silence of the Heart*, Coleman Barks, A.J. Arberry, Nevit Ergin (prev.) (New York: HarperCollins, 2007).
- „Rumi site becomes Turkey's 3rd-most popular museum“, *Hurriyet News* (19. juli 2019), dostupno na: <https://www.hurriyetdailynews.com/rumi-site-becomes-turkeys-3rd-most-popular-museum-145077>.
- Rumi: The Book of Love: Poems of Ecstasy and Longing*, Coleman Barks with John Moyne, Nevit Ergin, A.J. Arberry, Reynold Nicholson and others (prev.) (New York: HarperCollins, 2003).
- Safi, Omid, *Radical Love: Teachings from Islamic Mystical Tradition* (New Haven and London: Yale University Press, 2018).
- Seelarbokus, Chenar B., „Thoroughly Muslim Mystic: Rewriting Rumi in America“, u *Muslims and American Popular Culture, Volume One: Entertainment and Digital Culture*, Iraj Omidvar i Anne Richards (ur.) (Santa Barbara, Denver, Oxford: Praeger, 2014), str. 268;
- Sevvomīn hamāyeš-e matn-pažūhī-ye adabī (Negāhī tāze be āsār-e Moulānā)*, vol. I (Tehrān: Allameh Tabatabai University, 1396 [2017]).

Sharify-Funk, Meena, William Rory Dickson, Merin Shobhana Xavier, *Contemporary Sufism: Piety, Politics and Popular Culture* (London, New York: Routledge, 2018).

Soruš, Abdolkarīm, *Qesse-ye arbāb-e ma' refat* (Tehrān: Me' rāg, 1994).

The Essential Rumi, Coleman Barks, John Moyne, A.J. Arberry, Reynold Nicholson (prev.) (New Jersey: Castle Books, 1995).

The Soul of Rumi: A New Collection of Ecstatic Poems, Translations, Introduction and Notes by Coleman Barks with John Moyne, Nevit Ergin, A.J. Arberry, Reynold Nicholson (New York: HarperOne, 2002).

Šarifi, Ahmad, Hāšemī, Mohammad Rezā, „Tasvīr-e Moulānā dar Āmrīkā: motāle'e-ye mouredī-ye Rūmī-ye asl asar-e Koleman Bārks“, *Sevvomīn hamāyeš-e matnpažūhī-ye adabī (Negāhī tāze be āsār-e Moulānā)*, vol. I (Tehrān: Allameh Tabatabai University, 1396 [2017]), str. 173–195.

Uyar, Yaprak Melike, Ş. Şehvar Beşiroğlu, „Recent representations of the music of the Mevlevi Order of Sufism“, *Journal of Interdisciplinary Music Studies*, 6:2 (jesen 2012), str. 137–150.

Waley, Muhammad Isa, *A Treasury of Rumi: Guidance on the Path of Wisdom and Unity* (Markfield: Kube Publishing, 2019).

Xorramšāhī, Bahā'oddīn, Siyāmak Moxtārī, *Qor'ān va Masnavī: Farhangvāre-ye ta'sīrāt-e āyāt-e Qor'ān dar adabiyāt-e Masnavī* (Tehrān: Našr-e Qatre, 1383 [2004]).

Yağmur, Sinan, *Aşkın Gözyaşları* (Konya: Karatay Akademi Yayınları, 2014).

Internetske stranice

<https://www.rumiwasmuslim.com/translations>

<https://www.illuminatedcourses.com/theheartofrumispoetry>

<https://www.illuminatedcourses.com/tours>

<https://www.rumieducationalcenter.org/>

<https://www.footprintsofrumi.com/>

<https://www.spiritualityandpractice.com/ecourses/course/view/4/practicing-spirituality-with-rumi>

<https://mevlana.net/>

https://www.selcuk.edu.tr/Hakkinda/mevlana_arastirma_ens

<https://semazen.net/>

<https://rumi.ir/>

<http://www.molaviresearch.ir/>

In the Aftermath of Popularisation and de-Islamisation: The Struggle for Rumi in the 21st Century

Abstract

This paper explores significant institutional and individual efforts in the struggle for the “authentic Rumi” among Muslims in the West, Turkey and Iran. Widely known in the Muslim world and among Orientalists for centuries, Rumi’s poetry became a global phenomenon in the 21st century. Free renditions by Coleman Barks have significantly contributed to Rumi’s new popularity. However, often accompanied by the erasure or minimisation of its Islamic content, the popular versions have met wide criticism in various Muslim contexts. Despite traditionally different approaches to Rumi’s poetry, the discourse about its “authentic interpretation” has become dominant in academia in Turkey and Iran, and among Muslim scholars in the West. Today, Muslim authors strongly emphasise the Islamic character of Rumi’s opus and call for the contextualization and reinterpretation of his poetry through the re-invention of traditional modes of its reading and understanding.

Key words: Jalaluddin Rumi, popularisation, de-Islamisation, authentic interpretation, Muslims in the West, Turkey, Iran

Četiri razdoblja islamskog obrazovanja u Bosni i Hercegovini

Ekrem Tucaković

Sažetak

Od formiranja Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini njena važna zadaća bila je uspostavljanje i vođenje vlastitog obrazovnog sistema. Od kraja 19. stoljeća pa sve do danas obrazovanje Islamske zajednice bilo je razapeto između stvarnih potreba muslimana i realnih mogućnosti, između strukovnog obrazovanja za potrebe Islamske zajednice i obrazovanja kojim se obuhvata što veći broj učenika i studenata. Debate o obrazovanju obilovale su konzervativnim i reformatorskim pristupima, uplitanjem državnih administracija te sporošću i neodlučnošću struktura Islamske zajednice. U ovom radu identificirana su četiri razdoblja kroz koja je prolazilo islamsko obrazovanje: razdoblje obrazovne izolacije, obrazovne inkluzije, obrazovne marginalizacije i obrazovne relevantnosti.

Ključne riječi: islamsko obrazovanje, obrazovanje Islamske zajednice, medrese, fakulteti, obrazovna izolacija, obrazovna inkluzija, obrazovna marginalizacija, obrazovna relevantnost

Uvod

Od ustupanja Bosne i Hercegovine na upravljanje Austro-Ugarskoj monarhiji, odlukom Berlinskog kongresa 1878. godine, sve do prvih decenija 21. stoljeća, područje islamskog obrazovanja u Bosni i Hercegovini suočeno je s različitim konceptualnim i organizacijskim dilemama i reformama. Ovaj rad istražuje i sagledava stavove i aktivnosti Islamske zajednice u pogledu konceptata i organizacije muslimanskog/islamskog školstva od kraja XIX do početka treće decenije XXI stoljeća na području Bosne i Hercegovine. Fokus je na školama koje je, uglavnom dobivši ih u naslijeđe, vodila a kasnije i osnivala Islamska zajednica. Čini se da više i dugotrajnije od svega drugog obrazovno područje Islamske zajednice određuju dileme i pokušaji reforme muslimanskog školstva. Pošto je Islamskoj zajednici ostao u naslijeđe osmanski muslimanski obrazovni sistem, prvenstveno onaj ustanovljen na vakufima – različite vrste mekteba i medresa – osnovna dilema bila je kako taj „naslijeđeni posjed“ održati u životu, sačuvati i organizirati u novom vremenu i drugačijim okolnostima. Da li putem mreže mekteba i medresa obrazovati muslimanski narod za uspješno suočavanje s izazovima modernog života, osposobljavajući ga za konkretnu profesiju, uz istodobno usađivanje vrijednosti islama ili, s druge strane, dati primat obrazovanju u vjeri držeći se tradicionalnih metoda i obrazovnih programa bez obzira na promijenjene okolnosti i potrebe? Ovo pitanje ni danas nije potpuno izgubilo na aktuelnosti.

Termin „muslimansko školstvo“ ustaljen je termin za školstvo u Bosni i Hercegovini u razdoblju osmanske i austrougarske uprave. U osmanskom periodu školski sistem bio je konfesionalan. S dolaskom austrougarske uprave školstvo sve više postaje državno i građansko, međutim sistem medresa i mekteba ostao je u nadležnosti Islamske zajednice. Mektepski sistem u kasnijem razdoblju silom prilika prerasta u neformalno obrazovanje, tako da se više nije moglo govoriti o muslimanskom školstvu u prijašnjem značenju, jer muslimani, bilo da se sagledavaju u vjerskoj ili nacionalnoj identifikaciji, primarno pohađaju školski sistem koji je obavezan i nije ustanovljen na konfesionalnim osnovama ili posredstvom religijskih ustanova. Zato se primjerenijim čini termin „islamsko obrazovanje“ ili „obrazovanje/školstvo Islamske zajednice“ koji pokriva formalno i neformalno obrazovanje u vjeri ili za potrebe službe u Islamskoj zajednici.

1. Muslimansko školstvo u drami evropeizacije društva

Nakon dugog perioda stagnacije, sredina XIX stoljeća već je bila u znaku provođenja značajnih reformi u obrazovnom sistemu i školskim institucijama Osmanskog carstva, uključujući i Bosnu i Hercegovinu. Bila je to posljedica narasle svijesti da školski sistem već dugo vremena ne odgovara izmijenjenim društvenim prilikama i golemom ekonomskom i tehnološkom zaostajanju za evropskim kolonijalnim državama. Uspostavljanjem austrougarske uprave muslimansko školstvo našlo se na raskršću svjetova i stoljeća: zapadnog svijeta sa kršćanskom i orijentalnog s islamskom duhovnom podlogom; na razmeđu jednog stoljeća koje je krupnim koracima išlo u radikalnu društvenu transformaciju nasuprot očuvanju statičnih društvenih obrazaca minulih razdoblja; bilo je suočeno s unutarnjom dramom modernizacije i vanjskim pritiscima evropeizacije.

U periodu osmanske uprave obrazovanje u Bosni i Hercegovini odvijalo se na temeljima i konceptima osmanskog sistema i tradicije. Sistem bosanskih medresa od XVI stoljeća sačinjavao je srednjoškolsko obrazovanje, a Gazi Husrev-begova medresa u Sarajevu imala je viši rang, „status više škole, odnosno fakulteta“.¹ Opća stagnacija osmanske države tokom XVIII i XIX stoljeća dovela je do kontinuiranih finansijskih teškoća u radu medresa i mekteba, nastavni proces svodio se „na vjersko vaspitanje i obrazovanje“ i „učenje napamet iz udžbenika“ na turskom, arapskom i perzijskom jeziku „koji se decenijama nisu mijenjali“.² Muslimansko školstvo ostalo je zaglavljeno u prošlosti, daleko od stvarnih potreba, „nije se mijenjalo sve do kraja 19. vijeka“, bilo je „stereotipno, bez novih ideja i programa“.³ Kada je riječ o školstvu u muslimanskim društvima kasnog srednjeg i u modernom vijeku, Fazlur Rahman je osnovni uzrok opadanja muslimanske učenosti i gubitka relevantnosti medresanskog obrazovanja vidio u distanciranosti islamskog obrazovanja od života i svjetovnog intelektualizma.

Sistem medresa, zasnovan u znatnoj mjeri na državnom pokroviteljstvu i državnoj kontroli, smatra se, uopšte uzev, uzrokom opadanja i stagnacije muslimanske učenosti i obrazovanja. Ali je medresa, sa svojim ograničenim nastavnim programom bila simptom a ne pravi uzrok ovog opadanja, iako je ona, naravno, ovjekovječila i ubrzala intelektualnu stagnaciju (...). Ali, pravi uzrok opadanja kvaliteta islamskog obrazovanja bilo je postepeno osiromašavanje religijskih nauka, usljed njihove izolovanosti od života i svjetovnog intelektualizma, koji je onda i sam doživio opadanje.⁴

1 Ismet Kasumović, *Školstvo i obrazovanje u Bosanskom ejaletu za vrijeme osmanske uprave* (Mostar: Islamski centar Mostar, 1999), str. 153.

2 Hajrudin Čurić, *Muslimansko školstvo u Bosni i Hercegovini do 1918. godine* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1983), str. 22.

3 Halid Buljina, „Sto godina muslimanskog školstva u Bosni i Hercegovini“, *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva*, LII:1 (1989), 21.

4 Fazlur Rahman, *Duh islama* (Beograd: Jugoslavija, Prosveta, 1983), str. 258.

Period od početka XVIII do sredine XIX stoljeća u muslimanskom svijetu, preciznije od 1700. do 1850. godine, neki autori označavaju „mračnim dobom“, navodeći da je, pored vanjskih, unutrašnji razlog propasti muslimanskih društava bio intelektualni, moralni i duhovni pad samih muslimana zbog osuđivanja moderne naučne spoznaje pod pretpostavkom „da ima antivjersku tendenciju“, jer „što je Zapad otkrio, Istok je zanemarivao“.⁵ Ima autora koji Bitku kod Lepanta 1571. godine, koja je označila gubitak osmanske prevlasti na Mediteranu, uzimaju kao konkretni događaj s kojim počinje defanzivni period islama, čime je otvoren put za četiri stoljeća „neprekinutog propadanja“.⁶

U takvoj općoj depresivnoj društvenoj klimi koja se širila u muslimanskim društvima tokom XIX stoljeća, faktičkom stanju nemoći i tjeskobe, ulazak bosanskih muslimana u evropski civilizacijski krug, kao pobijedenih i poraženih, predstavljao je duboki psihološki i duhovni lom na nivou ukupne svijesti naroda. Promjena koja se desila 1878. godine za muslimane Bošnjake nije bila samo obična smjena carevina ili dvaju različitih modela državnog i političkog upravljanja, nego smjena različitih duhovnih obrazaca i civilizacija, trijumfalni dolazak zapadne, kršćanske civilizacije i odlazak prethodno dominirajuće islamske. Taj golemi društveni i psihološki potres naročito se odrazio u sferi duha, kao ključnom izvoristu kulture i samosvijesti. Muhsin Rizvić je period od 1878. do 1882. godine sa stanovišta bošnjačke književnosti nazvao „gluho doba“, ističući: „Za književno stvaranje Muslimana prve godine austrougarske uprave u Bosni i Hercegovini predstavljale su gluho doba, vrijeme punog književnog zastoja, duhovne depresije i mrtvila.“⁷ Enes Karić to razdoblje u islamskom mišljenju označio je kao „diskurs šutnje“ ili „diskurs šutnjom“.⁸ Među najvažnijim izazovima toga doba Fikret Karčić navodi:

kako preživjeti kao muslimanska zajednica izvan islamskog državnog uređenja? Kako biti modernizovan bez gubljenja muslimanskog identiteta? Kako praktikovati islam u Evropi? Kako biti evropska nacija a očuvati veze sa centralnim muslimanskim zemljama?⁹

5 C. A. Qadir, „Pad muslimanskog svijeta“, u *Historija islamske filozofije, s kratkim pregledom drugih disciplina i savremene renesanse u islamskim zemljama*, M. M. Šarif (ur.) (Zagreb: August Cesarec, 1988), tom II, str. 421. Naslov ovog poglavlja u knjizi je „Mračno doba 1111/1700 – 1266/1850“.

6 Shabbir Akhtar, *Islam kao politička religija: budućnost jedne imperijalne vjere* (Sarajevo: Centar za napredne studije, 2017), str. 286.

7 Muhsin Rizvić, *Bosansko-muslimanska književnost u doba preporoda (1887-1918)* (Sarajevo: Mešihat Islamske zajednice BiH, El-Kalem, 1990), str. 24.

8 Enes Karić, „Vidovi islamskog diskursa u BiH od druge polovine XIX stoljeća do danas – historijski pregled“, u *Islamski diskurs u Bosni i Hercegovini : zbornik radova Naučnog skupa Islamski diskurs u/za BiH : stanje perspektive, prioriteta* (Sarajevo: Institut za proučavanje tradicije Bošnjaka, Fakultet islamskih nauka, Centar za napredne studije, 2011), str. 18.

9 Fikret Karčić, *Bošnjaci i izazovi modernosti, kasni osmanlijski i habsburški period* (Sarajevo: El-Kalem, 2004), str. 107.

Ni formiranje Islamske zajednice 1882. godine za mnoge muslimane nije bilo značajnije ohrabrenje. Štaviše, i to je viđeno kao još jedna u nizu aktivnosti u cilju učvršćivanja okupacione vlasti i uspostavljanja lojalnih institucija na čemu je nova vlast radila po dolasku u Bosnu.¹⁰ Premda su u formiranju Islamske zajednice bili skriveni jasni politički interesi Monarhije, prije svega nastojanje da se spriječi uplitanje osmanske države u postavljanje i rad muslimanskih autoriteta i njihovo pridobijanje za austrougarsku državu, s današnje vremenske distance može se konstatirati da je formiranje Islamske zajednice bilo strateški i dugoročno od krucijalne važnosti, bio je to čin kojim je postavljena nova paradigma upravljanja vjerskim poslovima muslimana koja je i danas inspirativna ne samo za evropsko okruženje i manjinski muslimanski status. Paradigmu koja je tada uspostavljena državni režimi koji su se poslije smjenjivali u Bosni nisu mogli tako lahko ignorirati.

Jedno od važnih područja za koje je Islamska zajednica bila nadležna i u kojem se dugo „mučila“ tražeći vlastiti put i način izlaska iz opće društvene marginalizacije i regresa svakako jeste područje obrazovanja.

2. Četiri obrazovna razdoblja

Od ulaska Bosne u evropski civilizacijski prostor do danas uočavaju se četiri razdoblja kroz koje je prolazilo obrazovanje Islamske zajednice. Neka su, usljed nesnalaženja, bila, manje-više, posljedica vlastitog izbora, a neka posljedica grubog nametanja izvana. U svim ovim periodima postojali su krupni izazovi koji su generirali određene dileme, unutarnje konceptualne nedoumice ili inicirali obrazovne reforme. To su: a) razdoblje obrazovne izolacije, b) razdoblje obrazovne inkluzije, c) razdoblje obrazovne marginalizacije i d) razdoblje obrazovne relevantnosti.

2.1. Razdoblje obrazovne izolacije

Islamska zajednica u periodu austrougarske uprave (1878–1918) u institucionalnom i administrativnom smislu uspostavljena je tako da je objedinjavala vođenje i upravljanje vjerskim i vakufsko-mearifskim (školskim) poslovima muslimana, što je i država priznavala kao legitimno područje njenog rada.¹¹ Njenim formiranjem

10 O formiranju Islamske zajednice vidjeti: Enes Durmišević, *Uspostava i pravni položaj Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini 1882-1899. godine* (Sarajevo: Magistrat, 2002); Omer Nakičević (priređivač), *Historijski razvoj institucije Rijaseta* (Sarajevo: Rijaset Islamske zajednice, 1996).

11 To jasno ilustrira temeljni dokument koji regulira odnos Islamske zajednice i države iz 1909. godine: *Statut za autonomnu upravu islamskih vjerskih i vakufsko-mearifskih poslova u Bosni i Hercegovini*.

uređeno je djelovanje vjerske administracije, međutim vjersko obrazovanje ostalo je izvan reformskih zahvata države. Pošto je vlast imala zadatak da pripremi teren za aneksiju, ona je, želeći pridobiti muslimane, „pustila da stvari teku po starom, da ne povrijedi konzervativna osjećanja“.¹² Ipak, to nije značilo nezainteresiranost za konfesionalno obrazovanje, jer u „prosvjetnoj politici austrougarski režim budno je kontrolisao i muslimansko školstvo u Bosni i Hercegovini, preduzimao mjere koje su odgovarale okupatoru i prilagođavao ih svojim ciljevima“.¹³ Mektebi i medrese činili su skoro jedini sistem obrazovanja u Bosni i Heregovini do vremena okupacije i bili su prepušteni Islamskoj zajednici,¹⁴ a u fokusu austrougarske vlasti bilo je razvijanje vlastitog školstva. Dotadašnji osmansko-islamski zamijenjen je evropskim konceptom obrazovanja, čime je došlo do „*smjene obrazovnih paradigmi*, a to nužno znači i stanovitih promjena u odgojno-obrazovnoj teleologiji“.¹⁵ Smjena ovih paradigmi desila se u momentima duboke „krize školstva“, prisutnog „nezadovoljstva među imamima, hatibima, muallimima i muderrisima koji su i materijalno dovedeni u vrlo tešku poziciju propadanjem pojedinih vakufa i ekonomskom nemoći države da održava obrazovne institucije i plaća službenike“. Mektebi su postajali briga „hodža koji dosta loše materijalno stoje i nemaju mogućnosti da sami finansiraju ovaj rad“, te su se morali sami snalaziti „angažmanom u trgovini ili na zemlji i stavljajući nastavu u drugi plan“.¹⁶ Gazi Husrev-begova medresa radila je „bez provođenja nekih posebnih reformi iako je osmansko školstvo doživjelo korjenite reforme polovinom XIX stoljeća“, kvalitet nastave bio je potpuno zapostavljen, a njeni svršenicima bili su uskraćeni „za onu neophodnu svjetovnu dimenziju“.¹⁷

Tokom austrougarskog razdoblja u Bosni evidentna su dva temeljna toka u obrazovanju. Dio bošnjačke inteligencije i aristokratije okupljenih oko lista *Bošnjak* i kasnije *Behar* snažno je zagovarao obrazovanje muslimana, pohađanje državnih škola i reformu medresa i mekteba. Smatrali su da je izostanak savremenog obrazovanja glavni uzrok stagnacije. Vjerovali su da više nema povratka na staro, da je odlazak Turske definitivna i to treba prihvatiti kao konačnu realnost i

12 Ćurić, *Muslimansko školstvo*, str. 189-190.

13 Ćurić, *Muslimansko školstvo*, str. 281.

14 Nova vlast je, izgleda, ostavila na snazi zatečenu praksu, jer težište u osmanskim obrazovnim reformama bilo je formiranje narodnih i državnih škola, dok su medrese, koje su bile osnovane kao zadužbine (vakufi), u novom sistemu obrazovanja u Osmanskom carstvu „zadržale dotadašnju autonomiju koja ih je štitila od direktnog uplitanja države u programe i način rada, ali je njihovim svršenicima sužavala prostor za zapošljavanje i društveno djelovanje“, Ismet Bušatlić, „Od osnivanja 1537. godine do Drugog svjetskog rata“, u *Gazi Husrev-begova medresa: 480 godina*, Ismet Veladžić (ur.) (Sarajevo: Gazi Husrev-begova medresa, 2017), str. 26.

15 Nusret Isanović, Amina Isanović, „Islamske visokoškolske institucije i perspektive njihovoga razvoja“, *Novi Muallim*, 34 (2008), 105.

16 Kasumović, *Školstvo i obrazovanje*, str. 91-92.

17 Kasumović, *Školstvo i obrazovanje*, str. 174.

na njoj graditi budućnost i tražiti svoje mjesto u Bosni.¹⁸ Zagovarali su selektivno preuzimanje evropske kulture i vrijednosti i taj će stav s vremenom prevladati, kako zaključuje Fikret Karčić: „(...) u slučaju odnosa između Islama i Evrope, Bošnjaci su se, nakon prvobitnog odbijanja, opredijelili za selektivno prihvatanje evropske kulture“.¹⁹

Drugi tok predstavljao je većinski stav uleme i može se označiti kao obrazovna izolacija proizašla iz odbijanja svega austrougarskog i uvjerenja da će nova vlast u Bosni ostati privremeno. Ovakvim pristupom ulema je branila zatečene pozicije i prevaziđeni obrazovni sistem. Takav stav usporio je prosvjetnu, kulturnu i političku, a u konačnici i nacionalnu emancipaciju Bošnjaka i uvećavao društvene i statusne razlike na muslimansku štetu. Istovremeno je davao alibi vlasti za održavanje postojećeg stanja.²⁰ Efekti ovakvog stava mogli su biti „samo iseljenje ili marginalizacija“, kako to primjećuje dr. Karčić.²¹

Reforma mekteba otvaranjem reformiranih mekteba (mektebi ibtidaije) 1892. godine, u kojima je, kako je to Zemaljska vlada smatrala, trebalo „da se uz vjeronaučne predmete uči još i čitanje i pisanje na zemaljskom jeziku i račun“, osuđena je zahtjevom muslimanskih vjerskih ustanova iz 1893. da se iz plana i programa isključi latinica, ćirilica i račun, što je na koncu i odobreno.²² Tako ova reforma ne samo da je imala marginalni značaj nego je ocijenjena razlogom nazadovanja muslimana.²³ Određena reforma u nekim medresama 1895. godine također je bila marginalnog karaktera, a tek u predvečerje I svjetskog rata pokrenute su značajnije inicijative za njihovu reformu, uvođenje svjetovnih predmeta

18 Taj stav jasno je izrazio Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak. „Što se tiče misli i nade za povratak Bosne u turske ruke, tu već to baš lijepo svatko znade uz ovu stranu, da ova zadnja dva vijeka, što je god turska vlada izgubila i što joj se oduzelo, već nikad i nikad nije joj se povratilo. Bosna može biti sve drugo, ali turska nikada.“ Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak, *Što misle Muhamedanci u Bosni* (Sarajevo: Spindler i Löschner, 1886; reprint Nacionalna i univerzitetska biblioteka Bosne i Hercegovine, Sarajevo, 1998), str. 5-6.

19 Karčić, *Bošnjaci i izazivi modernosti*, str. 159.

20 Zemaljska vlada je 1911. godine namjeravala osnovati Muslimansku žensku učiteljsku školu, međutim Ulema –medžlis je odgovorio da se ne slaže s ustrojstvom ovih škola iz razloga „što bi učenice ovih škola tokom pohađanja odrasle do godina u kojim se po šeriatu moraju kriti – i onda ne smiju se miješati i u dodir dolaziti osim sa bližim rodom (...). Glede priloženog nastavnog plana također Ulema medžlis uvida, da bi učenice ovog zavoda nakon svršene nauke imale služiti kao učiteljice u javnim narodnim osn. školama, a to se – kako je gore navedeno – kosi sa šeriatskim propisima. Osim navedenih razloga otvorenje ovih škola prouzrokovalo bi veliko negodovanje muslimana, na što treba obzira imati i čemu treba veliku važnost polagati, jer se još i sada negodovanje opaža.“ Vlada je odgovorila, kada se Ulema medžlis nije mogao privoliti na otvorenje Muslimanske ženske preparandije, Zemaljska vlada je „sporazumna da se ovo pitanje za sada ostavi na stranu“. Ćurić, *Muslimansko školstvo*, str. 203.

21 Karčić, *Bošnjaci i izazivi modernosti*, str. 146.

22 Ćurić, *Muslimansko školstvo*, str. 210-212.

23 Safvet-beg Bašagić smatrao je da su kulturnom zastoju muslimana krive „naše mektebi ibtidaije“, dok je Hamdija Karamehmedović tvrdio da se osnivanjem mektebi ibtidaija „muslimanski element bacio unazad“, jer se početna nastava proizvela sa pet na sedam godina. Ćurić, *Muslimansko školstvo*, str. 200-201.

i pokretanjem okružnih medresa.²⁴ Reaktiviranje Darul-muallimina za obrazovanje učitelja po novom nastavnom programu imalo je pozitivan ali i neodostatan učinak. Škola nije uspjela osigurati stabilan razvoj i podići se na viši nivo. Darul-mualimin je, kako navodi Edhem Mulabdić, „normalno radio do 1910. godine a tada nastaju poteškoće za njegov opstanak. Počevši od te godine puno se govorilo svake godine o potrebi a i o suvišnosti Darul-mualimina, govorilo se da bi bolje bilo, da imamo običnu dobru medresu mjesto Darul-mualimina.“²⁵ Mulabdić ističe da je Darul-muallimin „za svoje vrijeme značio puno“ i da je „ispunio jednu veliku našu prazninu“.²⁶

Ruždije su po svom karakteru bile muslimanske konfesionalne škole, a efekti njihovog rada bili su krajnje skromni. Ipak, uprkos nedostacima označene su kao korak naprijed, jer su „prve odškrinule vrata svjetovnoj nastavi za muslimansku djecu“.²⁷

Autonomno organiziranje islamskog obrazovanja u okviru Islamske zajednice bilo je jedan od prvih zahtjeva bošnjačkog Pokreta za vjersku i vakufsko-mearifsku autonomiju (1899–1909).²⁸ To što je obrazovanje muslimana tretirano kao vjersko pitanje ne bi bilo toliko sporno da se pravila jasnija distinkcija između temeljnog obrazovanja u vjeri i o vjeri i općeg opismenjavanja stanovništva u svjetlu evropskog modernizma, građanskog i stručnog obrazovanja za život i profesiju u novim društvenim okolnostima. I dok je ulema insistirala na vjerskom obrazovanju i davala mu primat nad svjetovnim, ni političke stranke Bošnjaka među ključne prioritete i programske ciljeve nisu isticale moderno obrazovanje. Ispostavilo se da u prilog poticaju opće naobrazbe nisu išle ni neke odredbe *Štatuta* koje su propisivale obavezno pohađanje mekteba za svu bošnjačku djecu i uvjetovanje prijema u državnu školu završenim mektebom.²⁹ Muhamed Hadžijahić zapazio je da su bošnjački narodni predstavnici nametanjem obaveznog pohađanja mekteba, koje se praktično svodilo na trogodišnje odgađanje redovnog školovanja, „gotovo onemogućili pohađanje osnovne nastave muslimanskoj djeci“, a izuzimanje bošnjačke ženske djece iz obaveznosti pohađanja osnovne škole nazvao je žalosnom epizodom.³⁰ Za Adnana Jahića izuzimanje muslimanske ženske djece

24 Austrougarske vlasti su odbijale odgovornost za loše stanje u medresama, tvrdeći da je ono zatečeno iz osmanskog perioda, „da medresa ni svojom organizacijom a ni nastavom ne odgovara zahtjevima koji se postavljaju pred jednu takvu vjersko-školsku ustanovu“, te „da se reforma u medresama nije mogla sprovesti jer bi izazvala fanatičan otpor Muslimana“. Nusret Šehić, *Autonomni pokret Muslimana za vrijeme austrougarske uprave u Bosni i Hercegovini* (Sarajevo: Svjetlost, 1980), str. 39.

25 Edhem Mulabdić, „Darul-muallimin (o pedesetogodišnjici osnivanja)“, *Narodna uzdanica – kalendar za godinu 1942.*, X (1941), 148.

26 Mulabdić, „Darul-muallimin (o pedesetogodišnjici osnivanja)“, str. 148.

27 Čurić, *Muslimansko školstvo*, str. 238.

28 Više vidjeti: Šehić, *Autonomni pokret muslimana*.

29 „Da se muslimansko dijete može primiti u koju državnu školu, mora da je svršilo prije toga mekteb, ili da ispitom pred vjeroučiteljem dotične državne škole dokaže, da je u vjeronauci postiglo znanje, koje odgovara vjerskoj obuci u mektebima.“ Član 162 *Štatuta*. Štatut je dostupan na: <https://www.islamskazajednica.ba/index.php/o-sabor/ustav-islamske-zajednice>.

30 Muhamed Hadžijahić, *Islam i muslimani u Bosni i Hercegovini* (Sarajevo: Starješinstvo Islamske zajednice u SR Bosni i Hercegovini, 1977), str. 124-125.

iz obaveznosti pohađanja osnovne škole na insistiranje Muslimanskog kluba u Bosanskom saboru 1911. godine primjerenije je nazvati „historijskom katastrofom“, jer je njime pogaženo „osnovno ljudsko, ali i vjersko pravo bošnjačke žene na primarnu svjetovnu naobrazbu koju su davale narodne osnovne škole“.³¹

Imajući monopol nad vjerskim obrazovanjem i postavljajući ga za preduvjet svakom drugom obrazovanju, bez konkretnih rješenja kako ga učiniti podsticajnim i komplementarnim, a ne suprotstavljenim drugim vrstama obrazovanja, bošnjačka vjerska i politička elita pokazala je priličnu nezrelost i kratkovidost. Ozbiljan, ali s velikim zakašnjenjem, pokušaj reforme muslimanskog školstva iniciran je održavanjem dviju anketa, kao rezultat narasle svijesti o neodrživosti postojećeg stanja i to 32 godine nakon dolaska austrougarske vlasti. Islamska prosvjetna anketa, ustanovljena kao veoma reprezentativno i kompetentno tijelo na čelu s reisu-l-ulemom Šarcem (decembar 1910. – januar 1911. godine), ipak je imala samo „savjetujući glas“ i trebala je „da pokaže put, kako bi se islamski elemenat u Bosni i Hercegovini u islamskom duhu prosvjetno unaprijedio“.³² Druga islamska prosvjetna anketa provedena je od 11. decembra 1911. do 7. januara 1912. godine i imala je zadatak da donese nastavni plan za medrese, srednje škole i Darul-mualimin. Konkretni rezultati ovih anketa bili su veoma skromni, a slabo finansijsko stanje vakufa i početak rata označeni su kao razlozi neuspjeha.³³ Održavanje ovih anketa, bez obzira na njihove konkretne rezultate, predstavlja iznimno važan događaj koji pokazuje postojanje svijesti među ulemom o potrebi suštinskih reformi u islamskom obrazovanju. Ankete su okupile autoritativne i kompetentne učesnike pod institucionalnim vođstvom, otvorene su rasprave o temeljnim obrazovnim pitanjima muslimana općenito a diskusije i zaključci bili su instruktivni u narednim razdobljima organizacije islamskog obrazovanja.

Ovdje nije razmatrano osnivanje i rad Šerijatsko-sudačke škole (Mekteb-i nuvvab), jer se njenim osnivanjem ne može podičiti Islamska zajednica, iako se ne smije ignorirati zasluga i doprinos Islamske zajednice u profiliranju obrazovnog sadržaja, nastavnih planova i programa i nastavnog kadra. Njeno otvaranje često se označava početkom savremenog muslimanskog školstva u Bosni i Hercegovini. Dođ prinos škole i njenih kadrova bio je nemjerljiv za kasniji razvoj Islamske zajednice.

Potkraj austrougarske uprave, naročito nakon aneksije 1908. godine i mnogih propuštenih prilika, konačno je i među ulemom prevladala svijest da se muslimansko školstvo hitno mora reformirati, u medrese uvoditi svjetovni predmeti te se išlo ka otvaranju okružnih medresa. Neodlučnost i Prvi svjetski rat realizaciju ovih inicijativa uglavnom su prolongirali. Bez sumnje, potreba

31 Adnan Jahić, „Bošnjačka politika i nacionalni razvoj do 2. svjetskog rata“, dostupno na: <https://www.biserje.ba/bosnjacka-politika-i-nacionalni-razvoj-do-2-svjetskog-rata/>, pristupljeno 13. 02. 2022.

32 O anketama vidjeti: Čurić, *Muslimansko školstvo*, str. 192-204.

33 Čurić, *Muslimansko školstvo*, str. 204.

obrazovne reforme bila je očigledna odmah po uspostavljanju austrougarske uprave, ali je izostalo hrabro suočavanje s realnošću. Islamska zajednica, ulema i bošnjačka politička elita u ovom razdoblju opredijelili su se za obrazovnu izolaciju. Braneći pravo na organizaciju i nadzor nad cjelokupnim osnovnim obrazovanjem, kao primarno vjersko pitanje i obavezu, pokušavajući naslijedene mektebe učiniti alternativom građanskim osnovnim školama, napravili su lošu uslugu modernom obrazovanju bošnjačkog stanovništva u tim i godinama koje su uslijedile. Izolirajući se od modernih obrazovnih tokova, obrazovni sistem Islamske zajednice postao je loš surogat za obrazovanje koje je trebalo snažno potaknuti i omogućiti razvoj i suočavanje s realnim životom i svjetovnim intelektualizmom. Neki koraci bili su poput placebo, s kratkotrajnim i zavaravajućim dometima. To što se davalo u obrazovanju niti je bilo dovoljno niti adekvatno potrebama vremena i stvarnog života. Riječima Gazi Husrev-begove vakufname, procjena izučavanja onoga „što traži vrijeme i mjesto“ nije bila primjerena vremenu i mjestu.

2.2. Razdoblje obrazovne inkluzije

U razdoblju od 1918. do 1945. godine Islamska zajednica prošla je kroz različite društveno-političke sisteme i unutarnje organizacijske transformacije, a islamsko obrazovanje može se promatrati unutar jedinstvenog okvira sa više neznatnih varijacija. Nakon Prvog svjetskog rata, Islamska zajednica i dalje je bila suočena sa svim naslijeđenim problemima organizacije vjerskog obrazovanja, s tim da je djelovala u nepovoljnijim sigurnosnim i društveno-političkim okolnostima.³⁴ Na Trećoj islamskoj prosvjetnoj anketi, pod vođstvom reisu-l-uleme Džemaludina Čauševića krajem 1921. i početkom 1922. godine, donesen je zaključak da se u mektebima izučava nastavno gradivo iz pojedinih razreda osnovnih škola.³⁵ S jedne strane, u ovom zaključku može se vidjeti želja da se u onim mjestima u kojima nije bilo škole, a djeca su išla u mekteb, vrši njihovo opismenjavanje. S druge strane, mogao je poslužiti za stvaranje privida i davanje opravdanja za izostanak slanja djece u javne škole. Međutim, ni po kojim parametrima mekteb nije mogao zamijeniti javnu školu i moralo se voditi računa da se izbjegne svaka mogućnost poistovjećivanja.³⁶

Gazi Husrev-begova medresa je u doba austrougarske uprave ostala skoro netaknuta reformama, međutim to se ne može reći za period od 1918. godine do

34 Opširnije vidjeti: Adnan Jahić, *Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini za vrijeme monarhističke Jugoslavije: (1918-1941)* (Zagreb: Bošnjačka nacionalna zajednica za grad Zagreb i Zagrebačku županiju – Medžlis Islamske zajednice Zagreb, 2010).

35 Zemaljska vlada je 1892. predlagala da se u mektebima „uz vjeronaučke predmete uči još i čitanje i pisanje na zemaljskom jeziku i račun“, međutim to je tada odbijeno da bi trideset godina poslije bilo prihvatljivo.

36 Osnivanje mektebi-ibtidajija bilo je povod da se u nekim mjestima muslimanska djeca iz državnih osnovnih škola ispišu i upišu u ibtidajiju, što je vlast smatrala štetnim za narodne škole. U jednom izvještaju navodi se „da su Muslimani u Nevesinju, čim je tu otvorena ibtidajija, odmah izvadili svoju djecu iz narodne osnovne škole i preveli u ibtidajiju“. Ćurić, *Muslimansko školstvo*, str. 210.

kraja perioda socijalističke Jugoslavije.³⁷ Spajanjem Kuršumlje i Hanikaha 1921. godine uvedeni su svjetovni predmeti (srpskohrvatski jezik, matematika, zemljopis, prirodopis, crtanje, krasnopis, povijest, fizika, hemija i higijena).³⁸ Značajna reforma u Gazi Husrev-begovoj medresi inicirana je 1925. godine, međutim ona nije sprovedena do kraja, čime je propuštena prilika da iz nje izraste islamski fakultet i ova ustanova ponudi cjelovito srednjoškolsko i visokoškolsko islamsko obrazovanje na temelju svoje tradicije i imena.³⁹

Od 1930-tih godina nastupa angažiraniji period Islamske zajednice u pogledu podsticanja obrazovanja bošnjačke djece u državnim školama, posebno ženske. Ukinut je član 117 *Statuta* o obavezi pohađanja mekteba prije upisa u državnu osnovnu školu. Odredbama Ustava Islamske zajednice iz 1930. i 1936. godine Islamska zajednica se obavezala da vodi brigu o školovanju djece u školama i dodjeljivanju stipendija,⁴⁰ stavljeno je u dužnost nižim organima da podstiču mladež na pohađanje svih vrsta škola i zanata. U Sarajevu je 1933. godine osnovana ženska medresa, prva ženska srednja škola u okviru Islamske zajednice. Godine 1938. Vakufsko-mearifski saborski odbor u Sarajevu pokrenuo je akciju za suzbijanje nepismenosti kod muslimana organizirajući analfabetske tečajeve, izradio je i štampao tzv. početnicu za nepismene te otkupio i distribuirao velike količine bošnjačkih narodnih pjesama. Uredbom o medresama iz 1938. godine naloženo je da se u nastavne programe medresa, ukoliko to već nije učinjeno, uvedu svjetovni predmeti.

Bilo je više pokušaja da se uspostavi fakultet, naročito da se izvrši transformacija Šerijatske sudačke škole u viši obrazovni rang.⁴¹ Neusaglašenost stavova

37 Enes Karić, „Odgovaj i obrazovanje“, u *Gazi Husrev-begova medresa: 480 godina*, str. 105.

38 Bušatlić, „Od osnivanja 1537. godine do Drugog svjetskog rata“, u *Gazi Husrev-begova medresa*, str. 30.

39 Vakufsko-mearifski sabor, na prijedlog Ulema-medžlisa odobrio je 1925. godine Pravilnik o Gazi Husrev-begovoj medresi prema kojem je predviđeno da Gazi Husrev-begova medresa bude „viša medresa“ (Alija). Imala je pripravnici (niži), srednji i viši tečaj i svaki je trajao četiri godine. Uvedeni su predmeti koji se predaju u državnim srednjim školama: umjesto latinskog arapski, a umjesto grčkog turski jezik, zatim logika, psihologija, pedagogija i uputa u gospodarstvo i zadrugarstvo, a kasnije njemački jezik i osnovi administracije i prava. Prva generacija svršenika srednjeg tečaja položila je maturu 1930. godine (osam svršenika osmog razreda medrese) i oni su bili prva generacija koja je upisala Viši tečaj školske 1930/1931. godine. Viši tečaj Gazi Husrev-begove medrese trebao je trajati četiri godine i sadržavati samo vjerske predmete, ali, kako navodi Mahmud Traljić, iz nepoznatih razloga poslije završetka druge godine održan je završni ispit i izdata su svjedočanstva o završetku školovanja. Traljić dodaje da je Hamdija Kreševljaković imao puno prava kada je konstatirao da je Viši tečaj medrese bio u rangu teološkog fakulteta kad se uzmu u obzir udžbenici, predmeti i nastavnici koji su predavali. Mahmud Traljić, „Alija“ viši stupanj Gazi Husrev-begove medrese“, *Glaznik Vrhovnog islamskog starješinstva u SFRJ*, XLI:3 (1978), 255-267. Ustvari, prekidanjem i zatvaranjem Višeg tečaja suštinski je osujećen nastanak islamskog fakulteta.

40 Član 15 i 17 *Ustava Islamske vjerske zajednice Kraljevine Jugoslavije* iz 1930. i član 12. i 13 *Ustava* iz 1936. godine. Dostupno na: <https://www.islamskazajednica.ba/index.php/o-sabor/ustav-islamske-zajednice>.

41 Ideja o osnivanju visokoškolske islamske ustanove bila je prisutna u muslimanskoj javnosti od dolaska Austro-Ugarske monarhije, ali su njenu realizaciju „pratili razne teškoće: od ustaljenog konzervativizma, do političkih, kadrovskih, materijalnih i drugih poteškoća. Zamisao je, međutim, uvijek bila prisutna i aktuelna.“ Rješenje je na određen način trebalo pomiriti unutarnje međubosnjačke razlike i zadovoljiti vjerske i političke interese. U tom pravcu su „aktuelizirana tri idejna rješenja. Prvo rješenje ponudila je rezolucija zastupnika Zemaljskog sabora 1914. godine; drugo rješenje došlo je od pravosudnog odjela Zemaljske vlade, dok je treće ponudio direktor Šerijatske sudačke škole Osman Nuri Hadžić (...). Sva tri prijedloga, međutim, imala su dobrih i loših strana, pa se Ulema-medžlis nije mogao opredijeliti ni za jedan.“ Bilal Hasanović, „Visoko islamsko školstvo u Bosni i Hercegovini između dva svjetska rata“, *Glaznik Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, LXX:3-4 (2008), 272.

visokih bošnjačkih predstavnika, nedostatak odgovarajućeg nastavno-naučnog kadra i odsustvo spremnosti države da podrži otvaranje fakulteta Islamske zajednice bili su glavni razlozi da je tek 1935. godine osnovana Viša islamska šerijatsko-teološka škola u Sarajevu kao prva moderna muslimanska škola fakultetskog ranga.⁴² Školovala je kadar za koji se tražila viša šerijatsko-teološka sprema. Tokom četverogodišnjeg studija izučavali su se predmeti iz pravnog, teološkog i lingvističkog polja. Do zatvaranja škole 1945. godine pod njenim okriljem obrazovao se veliki broj alima i muslimanskih intelektualaca.

U ovom razdoblju, i pored stanovitih otpora i državnih ograničenja, evidentno je nastojanje Islamske zajednice da svoj obrazovni sistem otvori u konceptualnom i sadržinskom pogledu putem reforme nastavnih planova i programa, izrade udžbenika, otvaranjem novih škola, posebno osnivanjem ustanove fakultetskog ranga. Primjetan je podsticaj općeg obrazovanja muslimana, agitiranje za pohađanje državnih škola i školovanje ženske djece. Ovo razdoblje karakterizira nastojanje obrazovnog uključivanja u društvene tokove, integriranje vjerskih i svjetovnih predmeta u nastavni plan i program te uvođenje i primjena novih obrazovnih iskustava i trendova. Negativne posljedice obrazovne izolacije bile su evidentne u različitim područjima i nisu se mogle brzo sanirati. Ponovo se kao gorući problem ističe nedostatak moderno obrazovanih nastavnika, „što je najvažnije, u nas ponestaje uvijek dobrih vjeroučitelja, mislim onih koji su strukovno obrazovani i upućeni u razumijevanje svoga poziva u današnje doba“.⁴³ Nepostojanje odgovorne i planske politike formiranja viskostruknog i akademski profiliranog kadra otežavalo je otvaranje prijeko potrebnog islamskog fakulteta.

42 Država je izražavala spremnost da islamski fakultet otvori radije u Beogradu nego u Sarajevu. Islamska zajednica isticala je da otvaranje Katedre šerijatskog prava na Pravnom fakultetu Univerziteta u Beogradu 1932. godine, kojom je rukovodio dr. Mehmed Begović, ne može zamijeniti potrebu za osnivanjem visoke vjerske škole koja bi spremala kadrove za potrebe islamskih pravosudnih ustanova, škola i administraciju, te je 1933. godine predložila otvaranje u Sarajevu visokoškolske islamske ustanove sa tri odsjeka: teološkim, šerijatskopравnim i orijentalno-filološkim. Uredbom Ministarstva prosvjete nastavna osnova škole je „znatno uža i siromašnija“ od one koju je predložila Islamska zajednica, a nije predviđeno formiranje ni odsjeka, čime je onemogućeno školovanje pravnika i orijentalnih filologa, što je bila intencija prijedloga Islamske zajednice. Imajući u vidu spremnost da se otvori islamski teološki fakultet na Beogradskom univerzitetu i političku osjetljivost otvaranja fakulteta u Sarajevu, ima osnova pretpostaviti da je nedostatak odgovarajućeg nastavnog kadra bio samo pogodan izgovor što škola nije dobila naziv „visoka“, odnosno fakultet, „s obzirom da su predloženi kandidati za nastavnike Više islamske šerijatsko-teološke škole, uglavnom, bili bez odgovarajućih formalnih univerzitetskih kvalifikacija“. Dio odgovora na pitanje zašto je bila „viša“, a ne „visoka“ možda se naslućuje iz činjenice da je Uredbu o osnivanju Više islamske šerijatsko-teološke škole donijelo Odjeljenje za srednju nastavu Ministarstva prosvjete, a ne Odjeljenje visokog obrazovanja. Bilal Hasanović, „Visoko islamsko školstvo u Bosni i Hercegovini između dva svjetska rata“, *Glasnik*, 271-286.

43 Ifet Mustafić (priredio), *Hamdija Mulić: pedagog prosvjetitelj, reformator, književnik* (Sarajevo: Tugra, 2008), tom II, str. 440.

2.3. Razdoblje obrazovne marginalizacije

Komunistički režim 1945. godine zabranio je rad medresa, zatvorena je Viša islamska šerijatsko-teološka škola, a islamsko obrazovanje našlo se pred potpunim nestankom. S radom je nastavila jedino Gazi Husrev-begova medresa u veoma teškim ekonomskim i prostornim uvjetima, usto kadrovski potpuno desetkovana. Sedam godina, od 1948. do 1954. godine, Gazi Husrev-begova medresa nije izvela maturante niti je bilo završnih ispita. Rad medrese karakterizirale su česte izmjene nastavnih planova i programa. Najveća reformska promjena desila se 1961/1962. godine, kada je s osmogodišnjeg prešla na petogodišnje školovanje. Otvaranje Ženske medrese 1978. godine predstavljalo je važan iskorak Islamske zajednice, međutim kao i u slučaju svršenika muške medrese ostala je frustracija da se svršenice ženske medrese nisu mogle upisivati na svjetovne fakultete.⁴⁴

Nakon dugih priprema konačno je 1977. godine počeo s radom Islamski teološki fakultet u Sarajevu.⁴⁵ Bio je to značajan rezultat i uspjeh dugogodišnjih nastojanja cijele Islamske zajednice. Pored materijalnih i prostornih kapaciteta, koje je takav projekt nužno tražio, otvaranje Fakulteta usporavao je nedostatak odgovarajućeg profesorskog kadra, koji tek „treba stvarati“, a rješenje je viđeno u slanju studenata u Egipat.⁴⁶ Koliko je to bio složen proces govori i činjenica da su trebale četiri godine za slanje prvih studenata u Egipat, od dobijanja saglasnosti 1958. do odlaska prve grupe u oktobru 1962. godine.⁴⁷ Husein Đozo je osnivanje Islamskog teološkog fakulteta ocijenio kao „sintezu povijesnog nastojanja muslimana u ovim krajevima“ da se prema „našim potrebama i uslovima, stvara i priprema visokoobrazovani vjerski kadar“. Smatrao je „da će izučavanje Islama na savremen i kritičan način pomoći da lakše i brže pronađemo i otkrijemo sami sebe, da bolje upoznamo svoje duhovne osnove, svoje vrijednosti i ispravnije analiziramo svoje istorijsko biće“. Fakultet je imao dvojak zadatak: naučni, razrada nove savremene interpretacije islamske misli tako što će se primjenjivati „strogo naučni prilaz izučavanju osnovnih koncepcija i principa Islama“.⁴⁸ Drugi zadatak

44 Behija Durmišević, „Gazi Husrev-begova ženska medresa“, u *Gazi Husrev-begova medresa*, str. 88.

45 Reisu-l-ulema Sulejman ef. Kemura u nastupnom govoru 1957. godine naglasio je da je jedan od njegovih prioriteta školovanje kadrova i pokretanje inicijative za otvaranje islamskog fakulteta u Sarajevu, „jer se za njim osjeća velika potreba“. Gazi Husrev-begova medresa davala bi studente za fakultet, a profesorski kadar bi se trebao osigurati među svršenicama Medrese koji bi „svoja teološka naukovanja nastavili na najvišem islamskom sveučilištu u El-Azheru u Kairu ili na nekim drugim islamskim teološkim fakultetima u islamskim zemljama“. „Nastupni govor Reisu-l-uleme hadži Sulejman ef. Kemure“, *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u FNRJ*, IX:1-2 (1958), 8.

46 Amir Duranović, *Islamska zajednica u jugoslavenskom socijalizmu* (Sarajevo: Udruženje za modernu historiju, 2021), str. 137.

47 Duranović, *Islamska zajednica*, str. 138-139. Kasim Hadžić navodi da je stotinjak svršenika Gazi Husrev-begove medrese studiralo ili još uvijek studira u raznim arapskim zemljama, te donosi imena studenata i sljedeće gradove: Kairo, Tripoli, Bejda, Rijad, Medina, Bagdad, Kuvajt, Fes, Kartum i Teheran. Kasim Hadžić, „Gazi Husrevbegova medresa u Sarajevu (u razdoblju od 1920. do kraja 1982.)“, *Analizirano Gazi Husrev-begove biblioteke*, IX-X (1983), 273-274.

48 Husein Đozo, „Perspektive i zadaci Islamskog teološkog fakulteta“, *Glasnik VIS u SFRJ*, XL:5 (1977), 534-535.

bio je pedagoški, odnosno obrazovanje i odgajanje visokokvalifikovanog vjerskog kadra „koji će shvaćati Islam kao život, a ne nešto što je izolovano iz života i okrenuto samo smrti i zagrobnom životu (ahiretu)“. Dozo potencira metod naučnosti i kritičnosti, razgraničenje područja „vjerovanja i objave“, precizirajući da „sve što se odnosi na pojavni svijet predmet je razuma i preispitivanja“, a transcendencija je „predmet vjerovanja“. ⁴⁹ Početak rada Fakulteta pratio je stanoviti entuzijazam u pogledu nastave, predmeta i nastavnog kadra. Isticalo se da izučavanje stručnih znanosti kao što su tefsir, hadis, akaid, fikh, usuli fikh, islamska filozofija, učenje Kurʼani-kerima i arapski jezik, predstavlja, čini nam se, jedan od najmodernijih pristupa studiranju na ovakvim i sličnim fakultetima u savremenom islamskom svijetu. Ovome je vjerojatno doprinijelo i to što je postojeći nastavno-naučni kadar u tim oblastima uspio da neposredno prati ne samo savremene potrebe Islamske vjerske zajednice u našoj zemlji, nego i savremena naučna i istraživačka kretanja u spomenutim oblastima u čitavom islamskom svijetu. ⁵⁰

Razvoj i status islamskog obrazovanja u socijalističkoj Jugoslaviji suštinski je bio uvjetovan odnosom vladajuće ideologije prema religiji općenito, a napose Islamskoj zajednici i muslimanima. Islamska zajednica bila je svedena na egzistencijalni minimum, a islamsko obrazovanje društveno nepriznato i stigmatizirano. Naslijeđene veoma slabe ekonomske mogućnosti, dodatno pogoršane oduzimanjem vakufa, i jako siromašna visokoobrazovana kadrovska struktura, dodatno smanjena sudskim procesima i proskribiranjem određenih kadrova kao neprijatelja nove države, učinili su Islamsku zajednicu u socijalističkom perivodu još ranjivijom i ovisnijom. Usljed toga, status islamskog obrazovanja nije mnogo ovisio o volji Islamske zajednice, a temeljni izazov bilo je materijalno i duhovno preživljavanje u ideološki neprijateljskom okruženju. Preživljavajući na društvenoj margini, otvaranjem Islamskog teološkog fakulteta i popuštanjem krutih ideoloških ograničenja od 1970-tih godina, islamsko obrazovanje ipak je zaimalo unutarnju dinamiku i životnost s kojom je ušlo u posljednju deceniju XX stoljeća, u kojem se postavilo pitanje njegove relevantnosti.

2.4. Razdoblje obrazovne relevantnosti

Period od 1990. godine predstavlja potpuno novo i drugačije razdoblje za muslimane i Islamsku zajednicu usljed izmijenjenog društveno-političkog konteksta. Došlo je do osamostaljivanja i međunarodnog priznanja nezavisnosti Bosne i Hercegovine, u kojoj je bošnjački identitet, čija osnova je snažno protkana duhom islama i muslimanske kulture, postao važna vrijednosna odrednica društva. Uspostavljena je puna sloboda manifestiranja vjere, ali je istodobno srpska agresija

49 Dozo, „Perspektive i zadaci Islamskog teološkog fakulteta“, *Glasnik*, str. 538-539.

50 Ahmed Smajlović, „Islamsko vjersko obrazovanje i pedagoško stručno osposobljavanje kadrova na našem Islamskom teološkom fakultetu“, *Glasnik VIS u SFRJ*, XLVI:3 (1983), 477.

na Bosnu i Hercegovinu prouzročila goleme patnje, stradanja i genocid nad muslimanima Bošnjacima. Postajući otvorenim društvom, čini se kao nikad ranije u svojoj povijesti, mnoga polja društvenog angažmana i aktivizma u Bosni učinila su se dostupnim vjerskim zajednicama. U takvim okolnostima u okviru Islamske zajednice došlo je do otvaranja novih medresa i fakulteta i pristupilo se reviziji i promjeni nastavnih planova i programa. Uvođenjem islamske vjeronauke u javne škole u prvi plan je izbila potreba za vjeroučiteljskim kadrom, odnosno smjerom islamske vjeronauke i religijske pedagogije. Fakultet islamskih nauka je tokom akademske 1992/1993. godine, pored Islamske teologije, uveo studijski program Religijske pedagogije, pokrenut je magistarski i doktorski studij, a potom imamsko-hatibski studijski program.⁵¹ Islamski pedagoški fakulteti u Zenici i Bihaću, ustanovljeni iz potrebe obrazovanja vjeroučitelja, nakon prve decenije rada suočili su se sa zasićenjem tržišta osnovnim obrazovnim profilom koji su školovali i, da bi opstali, morali su pokretati nove studijske programe.

U medresama su provedeni značajni reformski procesi 2004, 2014. i 2021. godine,⁵² održano je nekoliko značajnih savjetovanja i okruglih stolova o obrazovanju⁵³ a na pedagoškim fakultetima pokrenuti su postdiplomski studiji i otvoreni novi studijski programi.⁵⁴

Na okruglom stolu „Obrazovni sistem u Islamskoj zajednici“ 2001. godine kazano je kako je obrazovanje Islamske zajednice razapeto „između dva smjera: općeobrazovnog i stručnog“, da ne postoje usmjerenja pa je „isti posao držati hutbu, učiti djecu od pet godina i onu od osamnaest, raditi sa penzionerima i pripremati mlade za šerijatsko vjenčanje i islamski brak, organizirati svečani program za polaznike vjerske pouke i posjećivati bolesne ili one u zatvoru, voditi akciju zekata i kurbanskih kožica i držati nastavu vjeronauke u školi“, dok su kao buduća najvažnija područja djelovanja Islamske zajednice navedena: područje

51 Opširnije o razvoju i studijskim programima Fakulteta islamskih nauka vidjeti u monografiji povodom 40 godina fakulteta: *Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu: 1977-2017*, Zuhdija Hasanović (glavni i odgovorni urednik) (Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, El-Kalem, 2017).

52 Reforme medresa u više ciklusa imale su suštinski karakter, zahvatile su nastavne planove i programe, ishode i obrazovni profil. Ne dodjeljuje se nakon okončanja školovanja zvanje, smanjen je obim vjerskih predmeta i sati a povećan fond sati iz jezičkog i prirodno-matematičkog područja. Medresa je definirana ustanovom „u kojoj se vrši odgoj i srednje opće i vjersko obrazovanje učenika koji su prethodno završili osnovnu školu“ i „u kojoj se, pored općeobrazovnog programa, ostvaruju i posebni programi iz predmeta islamskog obrazovnog područja“. Član 3 i 4 *Pravila medresa Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini* koja je Rijaset usvojio 25. oktobra 2014. godine.

53 Okrugli sto „Obrazovni sistem u Islamskoj zajednici“, održan 3. i 4. 11. 2001. godine u organizaciji časopisa *Novi Muallim*, savjetovanje „Razvoj obrazovnih i naučnih ustanova Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini“, održano 16. 4. 2014. godine u organizaciji Rijaseta, seminar na Fakultetu islamskih nauka „Higher Islamic Education in/for Europe“, održan 14-16. 10. 2016. godine, simpozij „Obrazovanje kadrova Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini – izazovi i perspektive“, održan 6-17. 11. 2016. godine u organizaciji Uprave za obrazovanje i nauku Rijaseta.

54 Na Islamskom pedagoškom fakultetu u Zenici, pored Islamske vjeronauke, pokrenuti su studijski programi: Predškolski odgoj i obrazovanje, Socijalna pedagogija, Arapski jezik i književnost i Odsjek za inkluzivnu edukaciju. Na Islamskom pedagoškom fakultetu u Bihaću, uz Islamsku vjeronauku, pokrenut je studijski program Socijalna pedagogija i duhovna skrb.

imamsko-hatibskog, mualimsko-učiteljskog, socijalno-karitativnog i područje naučnog djelovanja.⁵⁵ Za visoko islamsko obrazovanje konstatirano je da „nije ni tradicionalno, ono je kvazitradicionalno“, da su koncepti islamskih fakulteta „umnogome *prekopirani obrazovni koncept medrese* (...) ali na jednoj višoj, bolje kazati starijoj, razini“, a kako u konceptu medrese vladaju programska, planska i predmetna općenitost i načelnost bez nagovještaja specijalizacije i usmjerenja, tako su „i naše visokoškolske islamske ustanove u svojim obrazovnim programima i predmetima pozicionirane i koncipirane općenito i načelno“.⁵⁶ Data je preporuka za izradu studije razvoja odgojno-obrazovnog sistema Islamske zajednice, zatim da medrese i islamske pedagoške akademije nastave rad s primarnim zadatkom osiguravanja kadra za potrebe Islamske zajednice, da se na islamskim pedagoškim akademijama oforme odsjeci za imamsko-hatibski i mualimski studij, stavi težište na primijenjeno znanje te konkretnije pristupi pripremama za osnivanje islamskog univerziteta.⁵⁷

Neke od ovih preporuka našle su odraza i u *Strategiji razvoja visokog obrazovanja i naučnoistraživačkog rada*,⁵⁸ u kojoj se naglasak stavlja na razvoj koncepta cjeloživotnog učenja, razvoj strukovnih studija – jer su prikladniji za praktičnu primjenu i vode ka svijetu profesije i tržišta rada, prihvaćeno je osnivanje odsjeka islamskih studija na engleskom i arapskom jeziku, studija za ekologiju i turizam, osnivanje univerziteta na ideji cjeline i duhovnog digniteta znanja, osnivanje instituta za pedagoška istraživanja, osnivanje zajedničkih katedri.⁵⁹ Osam godina nakon usvajanja, može se konstatirati da ciljevi i zadaci *Strategije*, pa i oni najkrupniji, nisu nerealizirani i da je izostalo praćenje i nadzor njene implementacije. Kako je u *Strategiji razvoja visokog obrazovanja* dat snažan naglasak na strukovne studijske programe, u nekim osvrtima na ovaj dokument problematiziran je upravo taj segment i postavljeno pitanje koegzistencije „primijenjene ili aplikativne“ i „teorijske“ teologije unutar studijskih programa. Ako danas teologija „ne bi smjela vjernicima nuditi krute i nepromjenljive teorije“, zato što se u suštini radi o interpretacijama univerzalnog i vječnog koje su uvijek partikularne i kontingentne, te ako se „teologija u našem dobu može izučavati samo kroz akademski studij, tj. ona ne može biti transformirana u neku primijenjenu znanost“,⁶⁰ ostaje

55 Dževad Hodžić, Nedžad Grabus, „Mogućnosti i potrebe usmjerenih programa – smjerova u medresama“, *Novi Muallim*, 8 (2002), 107-111.

56 Enes Karić, „Budućnost našeg visokog obrazovanja“, *Novi Muallim*, 8 (2002), 146.

57 Preporuke okruglog stola „Obrazovni sistem u Islamskoj zajednici“, *Novi Muallim*, 8 (2002), 194-195.

58 *Strategija razvoja visokog obrazovanja i naučnoistraživačkog rada Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini u periodu od 2014. do 2024.* usvojena je na sjednici Rijasetu u junu 2014. godine i predstavlja prvi cjelovit napor sagledavanja stanja i projekciju desetogodišnjeg razvoja ovog značajnog područja djelovanja Islamske zajednice, u čijoj su izradi učestvovali istaknuti profesori s četiriju fakulteta Islamske zajednice.

59 Nusret Isanović (priredio), *Strategija razvoja visokog obrazovanja i naučnoistraživačkog rada Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini u periodu od 2014. do 2024* (Sarajevo: El-Kalem, 2016), str. 85-116.

60 Adnan Silajdžić, Samir Beglerović, „Osvrt na predloženu Strategiju razvoja visokoškolskih i naučnih ustanova“, *Novi Muallim*, XV:59 (2014), 30.

nejasno kakvu svrhu i ulogu ima akademska teologija u obrednom životu i na čemu graditi sigurnost vjerovanja ukoliko je sve subjektivna i temporalna interpretacija. Akademske teološke studije nužno mora imati svoju primijenjenu dimenziju. Prema istraživanju kompetencija koje je sproveo profesorski tim Fakulteta islamskih nauka, svršenici islamskih fakulteta izjasnili su se da im je u praksi potrebno usavršavanje u kompetencijama koje se tiču „određenih praktičnih vještina te znanja povezanih s društveno-kulturnim uvjetovanostima i manifestacijama religije“. Imami su kao slabije stečene kompetencije tokom formalnog obrazovanja naveli „kompetencije za da'vu (islamsku misiju), vaz i hatabet, kompetencije za javne nastupe, praktikum, organizacijske i jezičke kompetencije te kompetencije za rad s mladima i dušebrižništvo“. ⁶¹

Premda proces osnivanja novih srednjoškolskih i visokoškolskih obrazovnih ustanova nije bio rezultat sistematičnih i unaprijed planiranih aktivnosti, a dio razloga treba tražiti u višegodišnjoj agresiji i ratu, velikoj ratnoj devastaciji i ratnoj transformaciji ranijeg modela organizacije Islamske zajednice, ⁶² nova realnost suočila je obrazovne politike Islamske zajednice sa mnogim izazovima i teškoćama, pored ostalog neodgodivom potrebom jasnog definiranja odgovora na pitanje za koga Islamska zajednica obrazuje kadrove: za vlastite potrebe ili ima šire obrazovne aspiracije? Ukoliko se žele postići širi dosezi, u prvi plan dolazi pitanje obrazovne relevantnosti i društvene opravdanosti, jer za zadovoljavanje vlastitih potreba nije potreban postojeći broj medresa i fakulteta. U okviru Islamske zajednice danas djeluje deset srednjih škola: osam medresa (u Sarajevu, Tuzli, Banjoj Luci, Cazinu, Travniku, Mostaru, Visokom i Novom Pazaru) i dvije gimnazije (Prva bošnjačka gimnazija u Sarajevu i Islamska gimnazija u Zagrebu). U posljednjih pet godina (2015–2020) obrazovne ustanove Islamske zajednice u prosjeku tokom jedne školske godine pohađa oko 3.200 učenika (2.700 u medresama i 500 u gimnazijama), odnosno svake godine maturira oko 650 učenika medresa i gimnazija. Na četiri fakulteta Islamske zajednice (u Sarajevu, Zenici, Bihaću i Novom Pazaru) u posljednjih pet godina (2015–2020) u prosjeku se na prvu godinu studija upisuje oko 600 i studira oko 1.600 studenata. U obrazovnim ustanovama Islamske zajednice srednjeg i visokog ranga školuje se skoro 5.000 učenika i studenata. Kada je riječ o spolnoj zastupljenosti studenata, zanimljivo je da se radi o približnoj ujednačenosti, čemu doprinose neteološki programski studiji. Primjera radi, u 2017/18. akademskoj godini na četirima fakultetima Islamske zajednice bio je upisan 821 student i 827 studentica. ⁶³ Ovi statistički podaci pokazuju da je većina

61 Dina Sijamhodžić-Nadarević et al., *Studija o kompetencijama kadrova Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini : od stečenih ka potrebnim kompetencijama* (Sarajevo: El-Kalem, Fakultet islamskih nauka, 2022), str. 207-208.

62 Raspad Islamske zajednice u SFR Jugoslaviji 1993. godine i formiranje Islamske zajednice u Republici Bosni i Hercegovini.

63 Interni podaci Uprave za obrazovanje i nauku Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini.

onih koji se školuju u obrazovnim ustanovama Islamske zajednice namijenjena tržištu rada i sektoru izvan Islamske zajednice. Za islamsko obrazovanje više nije krucijalno pitanje slobode i društvenih mogućnosti ili ograničenja na polju obrazovanja, nego pitanje relevantnosti obrazovnog modela, kvaliteta nastave i obrazovnih profila te stvarnih potreba društva. Kako pozicionirati obrazovne ustanove Islamske zajednice kao vjerske ustanove koje daju vjersko i opće obrazovanje, odnosno koje imaju javni karakter i značaj i u kojima je, pored vjerskog obrazovanja, fokus na općem i pripremnom, na razini medresa, i stručnom obrazovanju na razini fakulteta?

3. Savremeni izazovi i perspektive

Savremeno obrazovanje suočeno je skoro neprekidno s propitivanjem cilja i svrhe. Fakultetima i univerzitetima nameće se dilema da li treba da budu mjesta za obrazovanje ili mjesta treninga za posao? Ako su mjesta za obrazovanje, šta je prioritet obrazovanja? Kada se savremeno društvo opisuje kao „društvo koje uči“, „društvo znanja“, „obrazovano društvo“, pod znanjem se prvenstveno smatra prirodno i tehničko znanje koje osigurava ekonomski i tehnički napredak i međunarodnu konkurentnost radne snage i privrede. Ukoliko se obrazovanje posmatra kao područje interakcije društvenih mijena i pedagoških i edukativnih faktora, u savremenom „permanentno mutirajućem“ društvu, čemu mogu služiti obrazovne ustanove Islamske zajednice, u čemu mogu biti konkurentne, šta mogu korisno društvu ponuditi, koje njegove potrebe zadovoljiti?

Čini se da pred Islamskom zajednicom još uvijek ima dilema koje su bile aktuelne krajem XIX stoljeća: da li razvijati vlastiti obrazovni sistem s ciljem da se obrazuje društvo i osposobljava pojedinac za stručna zanimanja i naučno-istraživački rad u svim područjima ljudske djelatnosti, pri čemu treba usađivati islamske vrijednosti ili pak obrazovati samo za vlastitu profesiju i za rad u Islamskoj zajednici?⁶⁴ Krajem XIX stoljeća ulema je imala ambiciju da drži monopol nad osnovnim obrazovanjem muslimana tako što bi se mekteb smatrao osnovnom

64 Primjera radi, Katolička crkva jedan segment svog školstva razvija za službu crkvi, a drugi za službu društvu. Crkva razlikuje crkvene i katoličke univerzitete i fakultete. Crkveni su oni koji se bave kršćanskom objavom i nalaze se u crkvenom poslanju: teologija, kanonsko pravo, kršćanska filozofija, povijest crkve, kršćansko obrazovanje itd. Katolički fakulteti i univerziteti istražuju i podučavaju discipline kao i na drugim državnim ili privatnim fakultetima: medicina, inženjerstvo, matematika, informatika, ekonomija itd., u nastojanju da ljudske spoznaje osvijetle kršćanskom porukom. Većina katoličkih visokoškolskih ustanova nema teološkog fakulteta, već samo katedru i raznovrsna predavanja iz teoloških disciplina i socijalne doktrine crkve. Vidjeti: Zenon Grochowski, „Katolička sveučilišta u današnjem svijetu“, dostupno na: https://www.unicath.hr/hks2015/wp-content/uploads/2014/06/Lectio-Magistralis_Kard-Zenon-Grochowski1.pdf, pristupljeno 24. 01. 2022.

školom i bio preduvjetom za pohađanje drugih škola. Takva orijentacija nije bila kadra odgovoriti zahtjevima i potrebama vremena i društva.

Reformama i reduciranjem vjerskih predmeta u medresama te otvaranjem studijskih programa na islamskim pedagoškim fakultetima za socijalnu pedagogiju, predškolski odgoj i obrazovanje, inkluzivnu edukaciju, arapski jezik i sl., Islamska zajednica se definitivno opredijelila da uđe u javnu obrazovnu sferu i kroz nju služi društvu. Pokretanje studijskih programa čiji svršenci stječu kvalifikacije za zaposlenje u javnom i privatnom sektoru obavezuje da se ponudi kvalitet i vrijednosti kako bi društvo dobilo cjelovite stručnjake i moralno i duhovno izgrađene ličnosti. Cilj obrazovanja Islamske zajednice treba biti dvojak: a) ugrađivati kod učenika i studenata islamske vrijednosti, svijest o općem dobru i b) istodobno nuditi visoki kvalitet za struku ili nastavak školovanja. U praksi to znači da predškolske ustanove, medrese, gimnazije, školski centri, fakulteti ili druge obrazovne ustanove Islamske zajednice treba da imaju takvu ambiciju i usmjerenje da osiguravaju najkvalitetnije obrazovanje, pri čemu se naročita pažnja i posvećenost poklanjaju moralnom odgoju i duhovnom razvoju pojedinca i usađivanju islamskih i humanističkih vrijednosti. Zadatak naučno-istraživačkog i stručnog rada u obrazovnim ustanovama jeste održavanje dijaloga između vjere (objave) i razuma, afirmacija islamske perspektive i etičkih vrijednosti, zagovor cjelovitosti i integriranosti spoznaje. Povezivanje i integracija znanja i obrazovanja, odnosno odgoj čovjeka, uz visok kvalitet stručne nastave, treba biti ključna *differentia specifica* savremenog islamskog obrazovanja.

3.1. Jedan cilj, dva razvojna pravca

Perspektiva obrazovanja Islamske zajednice i očuvanje njegove relevantnosti, na razini općeg strateškog opredjeljenja, razložno se može vidjeti u razvoju dvaju uporednih i koherentnih pravaca koji se stapaju u jedan cilj. Cilj je odgoj cjelovite ličnosti na načelima istine i islamske etike, koja je osposobljena da u svom vremenu služi dobru i materijalnom i duhovnom progresu čovječanstva. Kod prvog pravca, obrazovanje čini islamskim isključivo njegovo etičko usmjerenje i vrijednosti, dok je po svojim studijskim programima i obrazovnim profilima u ravni s najboljim sličnim programima državnih i privatnih fakulteta i univerziteta. Na akademskom nivou ono se treba razvijati prvenstveno u širokom spektru društvenog, humanističkog i interdisciplinarnog područja. U užem smislu pedagoško, psihološko, sociološko, filozofsko, komunikološko i ekonomsko polje te pripadajuća interdisciplinarna polja i grane predstavljaju primarni obrazovni interes, jer na izvjestan način imaju važnu formativnu ulogu u društvu. Naime, više nego druga, ova područja konstituiraju kulturu, identitet, vrijednosti i svijest pojedinca i društva. Ovaj razvojni obrazovni pravac zaslužuje da se postavi u središte pažnje i djelatnosti, tj. kao

jedno od centralnih i primarnih misijskih zadata. Ovakvo opredjeljenje omogućava Islamskoj zajednici da na posredan način ostvaruje svoje misijske zadace u području konstitutivnih elemenata kulture, javnog morala i gradivnih faktora identiteta, istodobno zadovoljavajući stvarne potrebe društvene zajednice. Postojeće usmjerenje medresa i islamskih pedagoških fakulteta ide u tom pravcu.

Jasno je da je obrazovanje sve više razapeto između zadovoljenja potreba društva i pojedinca. Njegova svrha nije samo prenošenje znanja, nego mu se nameće ispunjenje ekonomske i političke svrhe, potencira se modernizacija i povećanje studijskih programa za kvalifikacije koje se traže na tržištu, osiguranje da studijski programi budu osmišljeni sa dva izlaza – za tržište i nastavak obrazovanja.⁶⁵ Treba računati na sve manji broj studenata. Prema podacima državne Agencije za razvoj visokog obrazovanja i osiguranje kvaliteta broj upisanih studenata prvi put na prvu godinu studija u tri akademske godine (2015–2018) pao je za 29%.⁶⁶ U vođenju obrazovnih procesa ovi trendovi se ne mogu ignorirati, jer je od ključne važnosti da li studijski programi diplomantima obrazovnih ustanova Islamske zajednice osiguravaju olakšanu pristupačnost tržištu rada. Firma koja ne može prodati svoj proizvod gasi se ili mijenja djelatnost. Primarna briga za kvalitetni i konkurentni obrazovani profil ne smije biti zasjenjena brigom za osiguranjem radnog mjesta nastavnika.⁶⁷ Razvoj novih studijskih programa ili revizija postojećih treba imati u vidu prilagodljivost potrebama i održivost aktivne društvene uključenosti. Time će se sprečavati obrazovna izolacija i marginalizacija.

Drugi pravac razvoja obrazovanja Islamske zajednice – uži po opsegu, a veoma zahtjevan po realizaciji – treba zadovoljiti potrebe ustanova Islamske zajednice: imamske, vjeroučiteljske, nastavničke i naučno-istraživačke. Mora se odlikovati multidisciplinarnošću i intelektualnom dinamičnošću. Njegova zadaća jeste da vjerodostojnim i pravovremenim intelektualnim i kritičkim argumentima opskrbi opću muslimansku i akademsku zajednicu kako bi se učinila duhovno i intelektualno snažnom i samouvjerenom u debati s izazovima moderne nauke i savremenih društvenih tendencija. Ovaj segment obrazovanja priprema kadar

65 Dio preporuka za razvoj visokog obrazovanja u dokumentu *Prioriteti za razvoj visokog obrazovanja u BiH za period 2016. - 2026.*, juli 2015. Joint EU/CoE Project. Dostupno na: http://mcp.gov.ba/attachments/bs_Migrirani_dokumenti/Va%C5%BENi_dokumenti/Va%C5%BENo-Strategije/Prioriteti_za_razvoj_visokog_obrazovanja_u_BiH_za_period_2016-2026.pdf, pristupljeno 05. 3. 2022.

66 *Analiza upisa studenata prvi put na prvu godinu studija na visokoškolskim ustanovama u BiH u posljednjih 5 akademskih godina*, juli 2019. godine, dostupno na: <http://hea.gov.ba/Aktivnosti/tematske-analize/?id=8467>, pristupljeno 10. 01. 2022.

67 Nezavisni muslimanski list *Domovina* 1921. godine piše da bi hodže trebale imati glavnu ulogu u opismenjavanju stanovništva, ali je problem što nisu školovane kako odgovara novom vremenu. „U Bosni i Hercegovini, gdje je svega 600.000 muslimana imade preko 4.000 najmizernije plaćenih hodža (...). To je uzrok što Bosna i Hercegovina nema spremne i svojoj zadaći dorasle hodže i što je rijetkost naći hodžu od kojeg se ima šta čuti i naučiti.“ Predlaže se smanjivanje broja hodža, „jer ako 800.000 pravoslavnih u Bosni i Hercegovini može biti zadovoljno sa 400 popova, zašto muslimani ne bi mogli biti podmireni sa 1.000 hodža?“ Ako ovako ostane, kaže autor, muslimani će se i dalje stidjeti onoga ko bi, zapravo, morao biti poštovan. „Naše sveštenstvo“, *Domovina*, II:108 (1921), str. 1. Islamska zajednica danas ne smije dopustiti da školuje prekobrojani kadar koji će teško pronalaziti zaposlenje u struci.

za vjerska zvanja i službe, naučno-istraživačko i akademsko bavljenje islamskim mišljenjem i svjetonazorom i čine ga teološki, imamski i vjeroučiteljski studijski programi.⁶⁸

Fundamentalno vjersko obrazovanje akademskog profila, kako ne bi ostalo odsječeno od života i bitnih društvenih pitanja, nužno treba osiguravati multiperspektivnost, razvijati prostor u kojem će se salijevati interdisciplinarni uvidi kredibilnih autoriteta Teksta i Konteksta.⁶⁹ To će ga učiniti savremenim, atraktivnim i prohodnim. Možda više nego ikada u ljudskoj povijesti, usljed globalizacije i umreženosti komunikacijskih tehnologija, za vjersku poruku nije bilo važnije razumijevanje konteksta i njegovih reakcija. Jer sve što se radi lokalno, komunicira se globalno. S druge strane, odsustvo interdisciplinarnosti u studijskim programima vodi izoliranosti, koja u savremenosti postaje „smrtni grijeh“.

Razvoj studijskih programa za vjerska zvanja i službe (teološki, imamski i vjeroučiteljski) treba imati u vidu potrebe bošnjačkih dijasporalnih zajednica i evropskih muslimana. U Evropi su dugo prisutne važne debate o ulozi imama i muslimanskih vjerskih lidera u pozitivnoj integraciji muslimanskih zajednica, o kompetencijama imama kako bi vršili obaveze u sekularnim društvima te programima koji bi omogućili stjecanje potrebnih kompetencija.⁷⁰ Američki imami identificirali su deset primarnih zadataka koje obavljaju u muslimanskim zajednicama, usto svoju ulogu u komuniciranju islamske poruke moraju vršiti izvan muslimanske zajednice nastupajući u medijima, saradujući s različitim kulturnim grupama, učestvujući u međureligijskom dijalogu i sl.⁷¹ Evropske političke i akademske institucije pokazivale su veliki interes za obrazovno iskustvo Islamske zajednice, no čini se kako je propuštena jedna važna prilika da se bosansko islamsko iskustvo internacionalizira i nametne kao lidersko u ovoj oblasti. Manjkalo je inicijativa i odlučnosti s bosanske strane. Iako im nedostaje kredibilitet, mnoge evropske zemlje već su odmakle u razvoju svojih studijskih programa,

68 Fakultet islamskih nauka u čast četrdeset godina profesorskog rada dr. Enesa Karića, dr. Adnana Silajdžića i dr. Rešida Hafizovića 16. 02. 2022. godine organizirao je skromnu svečanost. Je li pretenciozno upitati da li je na našim fakultetima proizvedeno ili začeto novo mišljenje s obzirom na kontekst i prilike u kojima žive ovdašnji muslimani, svježa razrada i interpretacija islamske misli, novo tumačenje savremenih društvenih izazova? Koji je rezultat 40-godišnjeg rada profesora? Kada je otvoren Fakultet, u nedostatku udžbenika i literature te zbog gubitka kontinuiteta, možda je bilo neophodno prevoditi kako bi se studenti upoznali s klasičnim mišljenjem, kreirati neophodnu udžbeničku i knjišku bazu na bosanskom jeziku. Danas prevodilaštvo i kompilacija nisu dovoljni. Čemu služi i šta govori recikliranje jednog teksta u više formi u različitim časopisima i knjigama?

69 Također vidjeti: Ekrem Tucaković, „Sintetičko i kontekstualno izučavanje islama u obrazovnim ustanovama Islamske zajednice“, *Illuminatio/Svjetionik/Almanar*, 1:1 (2020), 192-234.

70 Ahmet Alibašić, „Obrazovanje imama i islamskih teologa u Evropi“, *Novi Muallim*, XX:78 (2019), 20-29.

71 Muhammed Abuelezz, *A Survey of American Imams: Duties, Qualifications and Challenges – A Quantitative and Religious Analysis (M. A. thesis)*, the University of Georgia, 2011, dostupno na: https://getd.libs.uga.edu/pdfs/abuelezz_muhammad_201108_ma.pdf, posjećeno 15. 3. 2022.

čijim će se završetkom vjerovatno uvjetovati rad imama u njihovim zajednicama.⁷² Obrazovne ustanove Islamske zajednice imaju još uvijek priliku da uđu u partnerski odnos u kojem će ponuditi kredibilitet i iskustvo, koristeći akademske i materijalne resurse evropskih obrazovnih institucija. Velika je šteta što se nije uspio održati master islamskih studija na engleskom jeziku pod nazivom „Islam u Evropi“ na Fakultetu islamskih nauka, koji je imao za cilj na akademskom nivou internacionalizirati bosansko islamsko obrazovanje i ponuditi percepciju islama utemeljenu na višestoljetnom življenju islama na ovim prostorima.⁷³ Ukoliko se sistematično ne posveti internacionalizaciji studijskih programa, mobilnosti, razmjeni i učešću u evropskim obrazovnim projektima akademskih i strukovnih islamskih studija, visoko vjersko obrazovanje Islamske zajednice ponovo će se naći u obrazovnoj izolaciji i gubiti relevantnost. Pokretanje studijskih programa na engleskom i arapskom jeziku jedno je od strateških opredjeljenja iz *Strategije razvoja visokog obrazovanja*, međutim ova proklamacija ne znači mnogo ako se predano ne pristupi implementaciji.

Također, važan izazov pred kojim stoji Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini u posljednjim dvjema decenijama jeste kako svoje postojeće tri visokoškolske ustanove učiniti održivim s jasnim obrazovnim profilom. Je li rješenje da se svakom fakultetu dodijeli po jedan temeljni vjerski studijski program kako bi se na taj način osigurala sigurnija studentska baza? U sadašnjim okolnostima na trima fakultetima postoji studijski program religijske pedagogije, odnosno islamske vjeronauke, što je sa stanovišta potreba neodrživo. Ipak, ne čini se adekvatnim ni rješenje da se jednom fakultetu dodijeli matičnost za studijski program islamske teologije, drugom vjeronauke, a trećem imamsko-hatibski. To više liči na kratkoročno rješenje slično onom iz prve polovine XX stoljeća o zadržavanju medresa i mekteba sa zastarjelim programom i metodom rada da bi se sačuvala radna mjesta kadra koji nije imao drugu alternativu. Naravno, obrazovne ustanove Islamske zajednice treba da budu dio jedinstvenog, osmišljenog i međusobno usaglašenog sistema razvoja visokoškolskog obrazovanja u kojem će svaka imati mjesto i potrebnu pažnju. Međutim, u ovom slučaju čini se boljim izborom razvoj jednog fakulteta kao učilišta fundamentalnih islamskih disciplina (teoloških i imamsko-hatibskih), a na ostalim fakultetima razvijati tržišno usmjerene studijske programe u području društvenih, humanističkih i interdisciplinarnih studija s mogućnošću postojanja katedre islamskih nauka.

72 Opširnije o izazovima, obrazovanju i radu imama u Evropi vidjeti: Mohammed Hashas, Jan Jaap de Rooter, Niels V. Vinding (ur.), *Imams in Western Europe: Developments, Transformations, and Institutional Challenges* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018).

73 U akademskoj 2018/2019. godini pokrenut je program na engleskom jeziku, ali zbog administrativnih barijera i nedovoljne posvećenosti i podrške program nakon upisa prve generacije nije nastavljen. Opširnije vidjeti: Alibašić, „Obrazovanje imama i islamskih teologa u Evropi“, *Novi Muallim*, str. 27-28.

Članstvo fakulteta Islamske zajednice u državnim univerzitetima, uz zadržavanje osnivačkih prava i nadzora nad vjerskim obrazovnim područjem, nova je faza i iskustvo u razvoju islamskog obrazovanja, iz koje mogu proizaći značajne koristi i koja može spriječiti odvojenost od realnog života. Koristi su takve da mogu neutralizirati strahove da se uključivanje u Bolonjski proces i sistem reformi „koji je zasnovan na načelima svijeta koji su u najvećoj mjeri oblikovale kršćanske vrijednosti“ značajnije ne odrazi na „promjenu islamskog identiteta obrazovanja na visokoškolskim institucijama Islamske zajednice i prihvatanje nove paradigme, koja, umjesto islamske, nudi orijentalističku ili, pak, eurocentričnu sliku islama“.⁷⁴

Obrazovne ustanove Islamske zajednice važno je držati otvorenim, usmjerenim na služenje društvu, muslimanima i Islamskoj zajednici, fokusiranim na doprinos javnom dobru tako što će odgajati i obrazovati za istinu, etičke vrijednosti, dijalog sa državom i civilnim društvom, njegovati etičku i religioznu dimenziju kulture, služiti ciljevima islama i Islamske zajednice. U svom radu treba da polaze od islamskog svjetonazora i poimanja svijeta, da zagovaraju pravedno društvo, razvijaju kritičko mišljenje kod učenika i studenata i sposobnost kritičke valorizacije različitih ponuda savremenog svijeta te da grade konstruktivan stav prema savremenom društvu.

Obrazovanje mora imati svoje temelje na kojima se podiže i korijene iz kojih se hrani. Njemački filozof Karl Jaspers smatrao je antiku osnovom zapadne civilizacije.⁷⁵ Autentično islamsko obrazovanje naslanja se na ukupnu islamsku intelektualnu tradiciju i duhovno naslijeđe. Načela islama moraju se integrirati i ugrađivati u sadržaje obrazovnog sistema i pronalaziti u njima.

Islamska tradicija nikada ne može prihvatiti misaoni obrazac koji je lišen mirisa svetog i koji zamjenjuje božanski Poredak čisto ljudskim porijeklom i inspiracijom. Plodan odgovor islamske misli na modernizam ne može biti dat na ozbiljnom nivou ako se primarnost svetog u perspektivi islama i njegov nedostatak u modernoj misli ne uzme u obzir... Međutim, znanstveni izazovi koji su postavljeni od modernizma u obliku sekularizma, evolucionizma, racionalizma, egzistencijalizma, agnosticizma, relativizma, nihilizma i humanizma, na njih je moguće odgovoriti samo znanstveno i na temelju autentičnog islamskog filozofskog mišljenja.⁷⁶

74 Nusret Isanović, Amina Isanović, „Islamske visokoškolske institucije i perspektive njihovog razvoja“, str. 109.

75 „Antika je faktički udarila temelje za to što mi na Zapadu kao ljudi možemo biti. U Grčkoj je zamisao o obrazovanju prvi put ostvarena i shvaćena onako kako od tada i važi za svakoga tko je razumije. Svaki veliki uzlet ljudskog bitka na Zapadu se odigrao zahvaljujući nekom novom dodiru i raspravi s antikom.“ Karl Jaspers, *Duhovna situacija vremena* (Zagreb: Matica hrvatska, 1998), str. 122.

76 Seyyed Hossein Nasr, *Islamska filozofija od postanka do danas* (Tuzla: Centar za kulturu i edukaciju „Logos“, 2018), str. 345-346.

Obrazovanje Islamske zajednice treba biti savremeno i moderno, a, s druge strane, tradicionalno. Ukorijenjenost u islamskoj tradiciji i duhovna sredstva koja ona nudi omogućit će obrazovanju Islamske zajednice da bolje razumije napetosti s kojima se danas suočava čovječanstvo i pomogne mu u prvazilaženju dubokog jaza između materijalnog napretka i stalnih duhovnih i moralnih potreba koje ignorira materijalistička civilizacija.

Zaključak

Pitanje muslimanskog školstva i obrazovanja i mjere koje su u Bosni na tom planu poduzimane u prvim godinama austrougarske vlasti bili su uslovljeni kompleksnijim problemima i procesima koji su imali svoju dužu povijest i razloge izvan efektivnog domašaja i mogućnosti onovremene bosanske uleme. Nije bilo realno očekivati da bosanska ulema bude potpuno spremna i kompetentna za vrijeme i okolnosti za koje se nije školovala, za koje nije pripremana i koji su joj bili suštinski nepoznati i strani sve dok se nije, protiv svoje volje, u njima našla. Usto treba imati u vidu da je visoka ulema (kadije, muftije i hatibi) bila u ulozi državnih službenika i realizatora osmanske državne politike. Bosanska ulema nakon odlaska osmanske vlasti, organizirana kroz Islamsku zajednicu, prvi se put našla u poziciji da sama institucionalno organizira vjerski život, uključujući i školski sistem, da brine o vjerskim pitanjima muslimana i njihovom duhovnom i kulturnom opstanku u potpuno izmijenjenim i krajnje nepovoljnim okolnostima. Umjesto njih, prije je o tome brinula osmanska vlast, halifa i šejhu-l-islam u Istanbulu, a državna organizacija osiguravala je povoljan ambijent i pokroviteljstvo.

Unatoč određenim olakšavajućim i opravdavajućim razlozima i okolnostima, odgovornost uleme bila je velika, jer je, sa stanovišta zahtjeva vremena i mjesta uprkos evidentnim manjkavostima u sadržaju i kvalitetu, ulema bila najobrazovaniji dio muslimanskog naroda, čuvar i tumač najosjetljivijeg segmenta muslimanskog bića, na kojem je stoljećima izgrađivan život Bosne; naročito ako se ima u vidu da je pledirala da bude vrhovni autoritet i tumač te očekivala prihvatanje i slijeđenje. Oči i uši većine muslimana bile su okrenute prema njoj. Takva pozicija i ambicija povlačila je i odgovornost.

Nema osnova tvrdnja da ulema nije bila svjesna važnosti obrazovanja i osposobljavanja za život u novim okolnostima. Otežavajuća i za široke muslimanske mase zbunjujuća okolnost bile su oštre razlike u pristupima i viđenjima muslimanskog obrazovanja unutar viših (obrazovanijih) slojeva muslimanske zajednice, o čemu svjedoče tadašnje rasprave i štampa. Rezultat tih ranih rasprava uglavnom je bilo zadržavanje *statusa quo* i suštinsko nečinjenje. Pored velikih ograničenja

ekonomske prirode, nedostajalo je vlastite hrabrosti, sposobnosti dalekosežnog sagledavanja vitalnih i prioritarnih pitanja čijim bi se rješavanjem Bošnjacima osigurao ravnopravan status sredstvima koja su bila primjerena novim okolnostima.

Teško je zanemariti evidentnu činjenicu da državni sistemi nisu bili naklonjeni muslimanima i da su različiti vanjski faktori otvoreno onemogućavali ili efikasno sputavali njihov kulturni, društveni i nacionalni razvoj i samoostvarenje. Međutim, ni u kom slučaju to ne može biti dovoljno opravdanje za propuštene prilike. Tokom četrdeset godina austrougarske uprave u Bosni Islamska zajednica nije osnovala nijednu modernu vjersku školu ili temeljito na novim osnovama reorganizirala neku od postojećih, premda je imala ekskluzivitet nad vjerskim obrazovanjem. Šerijatsku sudačku školu nije osnovala Islamska zajednica, a Darul-muallimin nije se uspio profilirati i opstati kao moderna učiteljska škola. Reformski zahvati i intervencije u islamsko obrazovanje, a bilo ih je više i ponekad prečesto, nisu imali suštinski i prospektivni karakter, s izuzetkom formiranja Više islamske šerijatsko-teološke škole, na koju se čekalo 55 godina od ulaska u evropsku civilizacijsku zonu. Pokretanje ženske medrese 1933. godine predstavljalo je iskorak, međutim konzervativni nastavni plan i program i obrazovni profil bili su ispod potreba vremena. Reforma Gazi Husrev-begove medrese 1925. nagovještavala je mnogo, a dala je nedovoljno. Dugo nakon Drugog svjetskog rata obrazovni sistem Islamske zajednice bio je „na infuziji“ i pukom vegetiranju. Sedamdesete godine XX stoljeća bile su početak značajnijih promjena, s kojima je islamsko obrazovanje ušlo u period javnog priznanja i slobode, ali je trebalo dokazivati i potvrđivati svoju društvenu vrijednost i relevantnost.

Čak i kada su dobro osmišljene i utemeljene, česte reforme onemogućavaju duža razdoblja stabilnosti. Bez takvih razdoblja nema dobrih i željenih rezultata.

Islamsko obrazovanje ne može biti uspješno ukoliko nije integrirano u društvo i realni život ljudi i ukoliko ne pruža odgovore na njihove materijalne i duhovne potrebe. To je važna poruka iz dosadašnjih obrazovnih mijena. Rizik obrazovne izolacije uvijek postoji. U savremenim okolnostima ona je neminovna ukoliko se ne bude aktivno participiralo u nacionalnim i međunarodnim akademskim institucijama, asocijacijama i procesima ili bude odbijala usmjeravajuća i vjerodostojna prilagodljivost. Za obrazovanje teološkog karaktera posebno je važno pratiti tokove obrazovanja i istraživanja u muslimanskim zemljama i održavati kontinuirane postdiplomske i specijalističke razmjene.

Posljedice obrazovne izolacije bile su teške i naponi da se islamsko obrazovanje učini inkluzivnim, otvorenim za vjersko i svjetovno područje, za dijaloški susret vjere i razuma – nisu ih mogli brzo i lahko sanirati. Marginalizacija islamskog obrazovanja bila je brutalna volja vladajuće ideologije, međutim u rodним godinama priprema se za posne. Ako se u budućnosti ne može apsolutno isključiti nailazak nepovoljnih vremena, možemo ih dočekati osnaženi.

Pitanje relevantnosti permanentno prati islamsko obrazovanje, a ono će svoju relevantnost morati stalno potvrđivati. Duh tromosti i neodlučnosti, nekonzistentnosti i diskontinuiteta još uvijek nije prošlost, a priča o pokretanju islamskog univerziteta – s kojom se krene pa stane, formiraju se stručni timovi i izrade određene studije pa sve stavi na čekanje – neodoljivo podsjeća na desetljećima duge aktivnosti i inicijative oko formiranja islamskog fakulteta u XX stoljeću.

Problem uske i nedostatne akademske baze bio je gorući tokom XX stoljeća. Današnju akademsku i nastavničku bazu potrebno je pravovremeno usmjeravati i razvijati u što širem obimu znanstvenih područja i visokih kompetencija kako bi se u svim prilikama osigurala mogućnost kvalitetnog izbora, postavljanja i zamjene akademskog osoblja.

Literatura

Abuelezz, Muhammed, *A Survey of American Imams: Duties, Qualifications and Challenges – A Quantitative and Religious Analysis (M. A. thesis)*, the University of Georgia, 2011, dostupno na: https://getd.libs.uga.edu/pdfs/abuelezz_muhammad_201108_ma

Akhtar, Shabbir, *Islam kao politička religija: budućnost jedne imperijalne vjere* (Sarajevo: Centar za napredne studije, 2017).

Alibašić, Ahmet, „Obrazovanje imama i islamskih teologa u Evropi“, *Novi Muallim*, XX:78 (2019), 20–29.

Analiza upisa studenata prvi put na prvu godinu studija, na visokoškolskim ustanovama u BiH, u posljednjih 5 akademskih godina (Agencija za razvoj visokog obrazovanja i osiguranje kvaliteta Bosne i Hercegovine, 2019), dostupno na: <http://hea.gov.ba/Aktivnosti/tematske-analize/?id=8467>.

Buljina, Halid, „Sto godina muslimanskog školstva u Bosni i Hercegovini“, *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva*, LII:1 (1989), 20–35.

Bušatlić, Ismet „Od osnivanja 1537. godine do Drugog svjetskog rata“, u *Gazi Husrev-begova medresa: 480 godina*, Ismet Veladžić (ur.) (Sarajevo: Gazi Husrev-begova medresa, 2017), 13–31.

Ćurić, Hajrudin, *Muslimansko školstvo u Bosni i Hercegovini do 1918. godine* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1983).

- Duranović, Amir, *Islamska zajednica u jugoslavenskom socijalizmu* (Sarajevo: Udruženje za modernu historiju, 2021).
- Durmišević, Behija, „Gazi Husrev-begova ženska medresa“, u *Gazi Husrev-begova medresa: 480 godina*, Ismet Veladžić (ur.) (Sarajevo: Gazi Husrev-begova medresa, 2017), 75–89.
- Durmišević, Enes, *Uspostava i pravni položaj Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini 1882–1899. godine* (Sarajevo: Magistrat, 2002).
- Đozo, Husein, „Perspektive i zadaci Islamskog teološkog fakulteta“, *Glasnik VIS u SFRJ*, XL:5 (1977), 533–542.
- Grocholewski, Zenon, „Katolička sveučilišta u današnjem svijetu“, dostupno na: https://www.unicath.hr/hks2015/wp-content/uploads/2014/06/Lectio-Magistralis_Kard-Zenon-Grocholewski1.pdf.
- Hadžić, Kasim, „Gazi Husrevbegova medresa u Sarajevu (u razdoblju od 1920. do kraja 1982.)“, *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, IX–X (1983), 263–279.
- Hadžijahić, Muhamed, *Islam i muslimani u Bosni i Hercegovini* (Sarajevo: Starješinstvo Islamske zajednice u SR Bosni i Hercegovini, 1977).
- Hasanović, Bilal, „Visoko islamsko školstvo u Bosni i Hercegovini između dva svjetska rata“, *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, LXX:3–4 (2008), 271–286.
- Hasanović, Zuhdija (priredio), *Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu: 1977–2017*, (Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, El-Kalem, 2017).
- Hashas, Mohammed, de Ruiter, Jan Jaap i Vinding, Niels V. (ur.), *Imams in Western Europe: Developments, Transformations, and Institutional Challenges* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018).
- Hodžić, Dževad, Nedžad Grabus, „Mogućnosti i potrebe usmjerenih programa – smjerova u medresama“, *Novi Muallim*, 8 (2002), 107–111.
- Isanović, Nusret, Amina Isanović, „Islamske visokoškolske institucije i perspektive njihovoga razvoja“, *Novi Muallim*, 34 (2008), 103–112.
- Jahić, Adnan, „Bošnjačka politika i nacionalni razvoj do 2. svjetskog rata“, dostupno na: <https://www.biserje.ba/bosnjačka-politika-i-nacionalni-razvoj-do-2-svjetskog-rata/>.
- Jahić, Adnan, *Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini za vrijeme monarhističke Jugoslavije : (1918-1941)* (Zagreb: Bošnjačka nacionalna zajednica za grad Zagreb i Zagrebačku županiju – Medžlis Islamske zajednice Zagreb, 2010).

- Jaspers, Karl, *Duhovna situacija vremena* (Zagreb: Matica hrvatska, 1998).
- Kapetanović Ljubušak, Mehmed-beg, *Što misle Muhamedanci u Bosni* (Sarajevo: Spindler i Löschner, 1886; reprint Nacionalna i univerzitetska biblioteka Bosne i Hercegovine, Sarajevo, 1998).
- Karčić, Fikret, *Bošnjaci i izazovi modernosti, kasni osmanlijski i habsburški period* (Sarajevo: El-Kalem, 2004).
- Karić, Enes, „Odgoj i obrazovanje“, u *Gazi Husrev-begova medresa: 480 godina*, Ismet Veladžić (ur.) (Sarajevo: Gazi Husrev-begova medresa, 2017), 91–105.
- Karić, Enes, „Vidovi islamskog diskursa u BiH od druge polovine XIX stoljeća do danas – historijski pregled“, u *Islamski diskurs u Bosni i Hercegovini : zbornik radova Naučnog skupa Islamski diskurs u/za BiH : stanje perspektive, prioriteti* (Sarajevo: Institut za proučavanje tradicije Bošnjaka, Fakultet islamskih nauka, Centar za napredne studije, 2011), 17–22.
- Karić, Enes, „Budućnost našeg visokog obrazovanja“, *Novi Muallim*, 8 (2002), 145–147.
- Kasumović, Ismet, *Školstvo i obrazovanje u Bosanskom ejaletu za vrijeme osmanske uprave* (Mostar: Islamski centar Mostar, 1999).
- Mulabdić, Edhem, „Darul-muallimin (o podesetogodišnjici osnivanja)“, *Narodna uzdanica – kalendar za godinu 1942.*, X (1941), 141–148.
- Ifet Mustafić (priređio), *Mulić, Hamdija: pedagog prosvjetitelj, reformator, književnik* (Sarajevo: Tugra, 2008).
- Nakičević, Omer (priređivač), *Historijski razvoj institucije Rijaset* (Sarajevo: Rijaset Islamske zajednice, 1996).
- Nasr, Seyyed Hossein, *Islamska filozofija od postanka do danas* (Tuzla: Centar za kulturu i edukaciju „Logos“, 2018).
- „Naše sveštenstvo“, *Domovina*, II:108 (1921), 1.
- „Nastupni govor Reisu-l-uleme hadži Sulejman ef. Kemure“, *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u FNRJ*, IX:1–2 (1958), 3–8.
- Pravila medresa Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini* (Arhiva Uprave za obrazovanje i nauku Rijaset).
- Preporuke okruglog stola „Obrazovni sistem u Islamskoj zajednici“, *Novi Muallim*, 8 (2002), 194–195.

- Prioriteti za razvoj visokog obrazovanja u BiH za period 2016. - 2026.*, juli 2015. Joint EU/CoE Project, dostupno na: http://mcp.gov.ba/attachments/bs_Migrirani_dokumenti/Va%C5%BEni_dokumenti/Va%C5%BEno-Strategije/Prioriteti_za_razvoj_visokog_obrazovanja_u_BiH_za_period_2016-2026,.pdf.
- Rahman, Fazlur, *Duh islama* (Beograd: Jugoslavija, Prosveta, 1983).
- Rizvić, Muhsin, *Bosansko-muslimanska književnost u doba preporoda (1887–1918)* (Sarajevo: Mešihat Islamske zajednice BiH, El-Kalem, 1990).
- Qadir, C. A., „Pad muslimanskog svijeta“, u *Historija islamske filozofije, s kratkim pregledom drugih disciplina i savremene renesanse u islamskim zemljama*, M. M. Šarif (ur.) (Zagreb: August Cesarec, 1988), 413–425.
- Sijamhodžić-Nadarević, Dina i dr., *Studija o kompetencijama kadrova Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini: od stečenih ka potrebnim kompetencijama* (Sarajevo: El-Kalem, Fakultet islamskih nauka, 2022).
- Smajlović, Ahmed, „Islamsko vjersko obrazovanje i pedagoško stručno osposobljavanje kadrova na našem Islamskom teološkom fakultetu“, *Glasnik VIS u SFRJ*, XLVI:3 (1983), 477–483.
- Nusret Isanović (priredio), *Strategija razvoja visokog obrazovanja i naučnoistraživačkog rada Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini u periodu od 2014. do 2024.* (Sarajevo: El-Kalem, 2016).
- Šehić, Nusret, *Autonomni pokret Muslimana za vrijeme austrougarske uprave u Bosni i Hercegovini* (Sarajevo: Svjetlost, 1980).
- Štatut za autonomnu upravu islamskih vjerskih i vakufsko-mearifskih poslova u Bosni i Hercegovini*, dostupno na: <https://www.islamskazajednica.ba/index.php/o-sabor/ustav-islamske-zajednice>.
- Traljić, Mahmud, „‘Alija‘“ viši stupanj Gazi Husrev-begove medrese“, *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u SFRJ*, XLI:3 (1978), 255–267.
- Tucaković, Ekrem, „Sintetičko i kontekstualno izučavanje islama u obrazovnim ustanovama Islamske zajednice“, *Illuminatio/Svjetionik/Almanar*, 1:1 (2020), 192–234.
- Ustavi Islamske zajednice*, dostupno na: <https://www.islamskazajednica.ba/index.php/o-sabor/ustav-islamske-zajednice>

Four Stages of Islamic Education in Bosnia and Herzegovina

Abstract

Since its formation, an important task of the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina has been to establish and manage its own education system. Ever since the late 19th century, education of the Islamic community is torn between Muslims' actual needs and realistic possibilities, between vocational education for the needs of the Islamic community and education that encompasses as many pupils and students as possible. Debates about education abound with conservative and reforming approaches, interference by state administrations, tardiness and indecisiveness of the structures of the Islamic Community. The paper identifies the following four stages of Islamic education: the period of educational isolation, educational inclusion, educational marginalization and educational relevance.

Key words: Islamic education, education of the Islamic community, madrasas, faculties, educational isolation, educational inclusion, educational marginalization, educational relevance

Izazovi vjerskog života u dijasporalnim muslimanskim zajednicama zapadnobalkanskog porijekla

Senad Hevešević

Sažetak

Integriranje vjerskog u svakodnevni život cilj je svakog vjernika i vjernice gdje god se oni nalazili, pa tako i u dijasporalnom kontekstu. U prepoznavanju i anticipiranju izazova dijasporalne muslimanske zajednice zapadnobalkanskog porijekla svakako mogu pomoći iskustva onih koji duži period u određenoj mjeri žive ono što smatramo vjerskim dijasporalnim životom. Svrha izlaganja izazova i analize njihovog odražavanja na vjersku praksu i živote pripadnika vjerske zajednice jeste anticipacija razvoja tih izazova i traganje za načinima boljeg organiziranja i pomaganja pripadnicima vjerske zajednice u ispunjavanju njihovih vjerskih potreba.

Ključne riječi: dijaspora, vjerska zajednica, izazovi, organizacija

1. Uvod

Muslimani i muslimanke Bosne i Hercegovine¹ i drugih zemalja zapadnog Balkana posljednjih sedamdeset godina intenzivnije odlaze u države Zapadne Evrope i Sjeverne Amerike. Nakon Drugog svjetskog rata, većina odlazaka bila je motivirana ekonomskim razlozima s ciljem da se obitelji, koja je ostala u mjestu porijekla, osigura bolji život uz jasnu namjeru povratka u mjesto porijekla u kasnijoj fazi života. Krajem XX stoljeća, tokom agresije na BiH, veliki broj izbjeglica odlazi iz BiH i formira nove zajednice širom zapadne hemisfere, a samo se manji broj njih vratio u BiH nakon završetka agresije na BiH. Nakon agresije na BiH, a posebno u drugom desetljeću XXI stoljeća s liberalizacijom viznog režima nanovo se intenzivirao odlazak iz BiH, s tim da sve češće odlaze cijele obitelji, koje često nemaju izraženu namjeru povratka u mjesta porijekla.²

Integriranje vjerskog u svakodnevni život cilj je svakog vjernika³ gdje god se nalazio. Okolnosti u kojima se vjernik nađe bivaju različite i te okolnosti postavljaju pred vjernika različite vrste izazova. U prepoznavanju i anticipiranju izazova dijasporalne muslimanske zajednice svakako mogu pomoći iskustva onih koji duži period u određenoj mjeri žive ono što smatramo vjerskim dijasporalnim životom.

Svrha izlaganja izazova i analize njihovog odražavanja na vjersku praksu i živote pripadnika vjerske zajednice jeste anticipacija razvoja tih izazova i traganje za načinima boljeg organiziranja i pomaganja njezinim pripadnicima u ispunjavanju vjerskih potreba. U literaturi koja se bavi nemuslimanskim vjerskim zajednicama u dijaspori, nacionalnim identitetima u njima,⁴ u užem smislu, ili transnacionalnim socijalnim prostorima,⁵ u širem smislu, analiziraju se, između ostalog, načini odvijanja vjerskog ili nacionalnog života i načini međugeneracijske transmisije⁶ tog života.

Cilj je dati općeniti pregled dijasporalnih (kontekstualnih) izazova koji su zajednički svim muslimanskim zajednicama Zapadne Evrope i Sjeverne Amerike, a zatim detaljnije analizirati izazove koji su specifični za muslimanske zajednice

1 U daljem tekstu koristit će se kratica BiH.

2 Muris Čičić, *Studija o emigracijama: Bosna i Hercegovina* (Sarajevo, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, 2019); Anto Domazet et al., *Održivost emigracija iz Bosne i Hercegovine* (Sarajevo: Friedrich-Ebert-Stiftung BiH, 2020).

3 U ovom tekstu, pri upotrebi riječi 'vjernik/vjernici', 'musliman/muslimani' korišten je muški rod, ali time se označavaju oba spola kako bi se izbjeglo navođenje udvojenih oblika.

4 Kardum Bušljeta, Mateja Župančić Rona i Mara Plaza Leutar, "Hrvatski nacionalni identitet u kontekstu odgojno-obrazovnog djelovanja u inozemstvu", *Napredak: Časopis za interdisciplinarna istraživanja u odgoju i obrazovanju*, 162:1-2 (2021), 75-99.

5 Simona Kuti i Saša Božić, *Transnacionalni socijalni prostori: migrantske veze preko granica Hrvatske* (Zagreb: Jesenski i Turk, 2016).

6 Vidi više o međugeneracijskoj transmisiji: Lance Lochner, "Intergenerational transmission", *The New Palgrave Dictionary of Economics*, 2 (2008).

porijeklom iz BiH. Pomoćni alat u toj detaljnijoj analizi jeste iskustvo muslimana u Hrvatskoj.⁷ To može pomoći u anticipaciji razvoja izazova zbog višegeneracijskog prisustva rada i djelovanja zajednice u Hrvatskoj, uz razumijevanje svih specifičnosti vjerskog života muslimana u Hrvatskoj u odnosu na isti u tzv. zapadnim državama te se mogu identificirati korisne smjernice za dijasporalne zajednice.

U tretiranju teme izazova vjerskog života u dijasporalnim zajednicama mogući su različiti pristupi, pa samim time postoje i različite vrste literature koja se bavi ovim pitanjem.

Jedan od najzastupljenijih je pristup u kojem se analizira pravni položaj vjerskih muslimanskih zajednica u zakonskim uređenjima država Zapadne Evrope, Sjedinjenih Američkih Država i Kanade te se, kroz tu prizmu, predstavljaju i izazovi s kojima se susreću dijasporalne zajednice u uspostavljanju vjerskog života.⁸

Drugi pristup analizira pitanje pronalaska odgovora na svakodnevna životna pitanja i traganja za načinom usklađivanja ponašanja s vjerskim propisima u novom kontekstu. Kroz taj pristup analiziraju se vjerski autoriteti, njihovi stavovi i mišljenja te njihov praktični utjecaj na vjernike na terenu (pitanje fetvi, savjetovanja i sl.)⁹

Kao treći pristup možemo navesti kombinaciju dvaju navedenih,¹⁰ kojim se analiziraju pravna uređenja i pitanja kao i stavovi i utjecaj vjerskih autoriteta.

Zajednički svim ovim pristupima jeste fokus na pravnu i organizacijsku strukturu, koja, u većini slučajeva, previđa intenzitet svakodnevnih izazova s kojima se, na ličnoj razini, susreću vjernici. To često izmiče analizi političko-pravnog položaja, pa čak i analiza šerijatsko-pravnih mišljenja. To su svakodnevne odluke koje donose vjernici i vjerski radnici u zajednicama, a ti izazovi nisu predmet analiza u dovoljnoj mjeri. Upravo je zato u izradi ovog rada svaki korak oslikan primjerima iz svakodnevne prakse pojedinaca ili grupa. Takav pristup može na trenutak ostaviti dojam pretjerane koncentracije na mikrorazinu, ali je svaki navedeni primjer odabran na osnovu brojnih razgovora i prepoznat kao simptomatičan primjer koji dobro oslikava realnost i naznačava potencijalni razvoj događaja u dijasporalnim zajednicama.

7 Islamska zajednica u Hrvatskoj sastavni je dio Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini. Republika Hrvatska spada u kategoriju „domovinskih zemalja“ u Ustavu Islamske zajednice u BiH. Vidi više na: https://www.islamskazajednica.ba/images/stories/Ustavi/Ustav_IZ-e_precisceni_tekst_2014.pdf, pristupljeno: 26. 5. 2022.

8 Vidi: Jonathan Laurence, *The emancipation of Europe's Muslims: the state's role in minority integration* (New Jersey: Princeton University Press, 2012).

9 Vidi: Jusuf El-Karadavi, *Fikh muslimanskih manjina: Kako biti musliman na Zapadu?* (Sarajevo: Libris, 2004); Jasser Auda, „Rethinking Islamic law for Europe: The concept of the Land of Islam“, u *Imams in Western Europe: Developments, Transformations, and Institutional Challenges*, M. Hashas, J. J. de Ruiter, N. Vinding (ur.) (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018); Tarik Ramadan, *Biti evropski musliman* (Sarajevo: Udruženje ilmije Islamske zajednice u BiH, 2002).

10 Vidi: H. A. Hellyer, *Muslims of Europe: The „other“ Europeans* (Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009).

U ovom istraživanju koristili smo sljedeće metode:

1. bibliotečko istraživanje¹¹ i tekstualnu analizu¹² (istraživanje i pregled relevantne literature, s ciljem snažnijeg teoretskog utemeljenja rada)
2. u ograničenom smislu, korištena je i metoda etnografskog istraživanja,¹³ u sklopu kojega je vođen nestrukturirani intervju sa više vjerskih radnika. Njima treba dodati i veliki broj ranijih razgovora i iskustava (prije izrade ovog rada), a svi ti primjeri potkrepljuju navedene izazove.

Nestrukturirani intervju (nasuprot strukturiranom intervjuu) odabran je zbog želje za otvorenijim i slobodnijim razgovorom kroz koji će se lakše doći do dojmova, stavova i mišljenja pripadnika neke vjerske zajednice o vrlo složenoj temi kao što je višegeneracijski razvoj događaja unutar iste. Unaprijed pripremljenim pitanjima, čak i ako su široko postavljena, iznimno je teško predvidjeti ono što se o tridesetogodišnjem iskustvu nekog vjerskog radnika može saznati u slobodnijem razgovoru, upravo zbog specifičnosti izazova koji se pojavljuju tijekom djelovanja. Naravno, ovakav pristup uzrokuje djelimičnu metodološku limitaciju u definiranju i opisu empirijskog dijela.

Također, u uvodu je važno napomenuti da je u ovome radu stavljen naglasak na izazove u djelimično negativnom smislu te riječi, tj. naglasili smo aspekte rada i djelovanja koji predstavljaju ili će predstavljati teškoće u radu i djelovanju vjerske zajednice. U tekst rada uključeni su ili direktni citati zabilježeni tokom tih razgovora, a koji opisuju izazove, ili skupni opis proizašao iz više razgovora o istoj temi.

2. Kratki pregled općih izazova vjerskog života muslimanskih dijasporalnih zajednica

Dijasporalna zajednica vezuje se za pojam *dijaspóra*, koji se u rječniku Marriam–Webster definira na sljedeća dva načina, od kojih je drugi način relevantniji za ovaj rad:

-
- 11 Bibliotečko istraživanje je metoda koja „omogućava brzo i efikasno pronalaženje relevantnih informacija u bibliotekskim zbirkama i resursima. Može uključivati različite tehnike kao što su bibliografsko istraživanje, kompjutersko istraživanje, istraživanje prema predmetu, sistematsko pretraživanje, pretraživanje prema ključnim riječima, pretraživanje prema citatima i sl.“ (vidi više: Fikret Karčić, *Metodi istraživanja u islamskim naukama* (Sarajevo: El-Kalem i Centar za napredne studije, 2013, str. 85-86).
 - 12 Tekstualna analiza „bavi se trima glavnim pitanjima. To su: autentičnost / izvornost teksta, valjanost njegova tumačenja, tačnost činjenica o kojima tekst govori.“ (vidi više: Karčić, *Metodi istraživanja u islamskim naukama*, str. 19-50)
 - 13 Etnografska metoda je „izučavanje ljudi u mjestu gdje žive ili u njihovoj situaciji (‘teren’)“ (vidi više: Karčić, *Metodi istraživanja u islamskim naukama*, str. 75-85).

1) 'Dijaspora' s velikim početnim slovom vezuje se uz judaizam i ima značenja:

- a) Jevreji koji žive izvan Palestine ili savremenog Izraela
- b) smještanje razasutih kolonija Jevreja izvan stare Palestine nakon babilonskog egzila
- c) područje izvan stare Palestine na kojem su se naseljavali Jevreji

2) ljudi smješteni daleko od država porijekla njihovih predaka

- a) područje gdje ti ljudi žive
- b) pokret, migracija ili razasutost ljudi izvan uspostavljene države ili države porijekla¹⁴

Dijasporalna zajednica, kao zajednica ljudi smještenih izvan država porijekla (njih samih ili njihovih predaka) ima svoje izazove, a u ovom radu usredotočit ćemo se na analizu izazova muslimanskog vjerskog života u dijasporalnim i većinskim nemuslimanskim sredinama Zapadne Evrope ili Sjeverne Amerike, i to izazova prisutnih u zajednicama muslimana porijeklom iz BiH. U muslimanskom vjerskom životu u većinskim nemuslimanskim sredinama postoje izazovi koji su zajednički svim muslimanskim zajednicama, bez obzira na njihovu nacionalnost. Te smo izazove pokušali sistematski prikazati (tabela 1).

DIJASPORALNI (KONTEKSTUALNI) IZAZOVI		
ORGANIZACIJSKI	PRAVNI	INDIVIDUALNO-PRAKTIČNI
organiziranost po nacionalnoj osnovi vjerske ustanove kao mjesto spoja nacionalnog i vjerskog (ne)postojanje i/ili (ne) učinkovitost krovne muslimanske organizacije na razini države	pravni položaj religije islama pravna ograničenja prakticiranja vjere (nošenje hidžaba itd.)	'mač asimilacije' susret i dijalog s drugim i drugačijim

Tabela 1. Shematski prikaz dijasporalnih (kontekstualnih) izazova muslimanskih zajednica Zapadne Evrope ili Sjeverne Amerike

¹⁴ Dostupno na: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/diaspora>, pristupljeno: 26. 5. 2022.

Tabela 1 nosi naslov „Dijasporalni (kontekstualni) izazovi“ zbog toga što temeljnu diferencijaciju ove vrste izazova čini boravak muslimana u dijaspori i organiziranje vjerskog života u takvom kontekstu, gdje muslimanske zajednice najčešće čine tek nekoliko posto ukupnog stanovništva država. U javnom domenu takvih društava koja su sekularnog uređenja nije prisutna manifestacija vjere (općenito ili vjere islama) i to pred te zajednice postavlja organizacijske, pravne i individualno-praktične izazove.

Slijedi prikaz navedenih izazova, kao i nekih od njihovih uzroka te posljedica istih za život vjerskih dijasporalnih zajednica.

Prvi navedeni organizacijski izazov jeste pristup organiziranju po nacionalnoj osnovi. U gotovo svim razgovorima s ispitanicima te kroz literaturu u kojoj se analizira muslimansko prisustvo na savremenom Zapadu, ovoj se temi pridaje veliki značaj zbog njenog presudnog utjecaja na način na koji lokalne države percipiraju muslimane, kao i na samopercepciju muslimana. Iako praktički svi muslimani imaju na umu međusobnu povezanost vjerom, ogromna većina muslimanskih zajednica Zapadne Evrope i Sjeverne Amerike organizirana je na nacionalnoj osnovi, tj. muslimani koji su doseljenici u određenu državu formiraju vjersku zajednicu i u njoj se okupljaju zajedno sa svojim sunarodnjacima. U slučaju malog broja pripadnika određene nacionalnosti u nekom lokalnom kontekstu, traži se opcija koja je najbliža po mezhepskoj, nacionalnoj ili nekoj drugoj osnovi (naprimjer, Bošnjak će prije ići u ‘tursku’ džamiju nego u ‘egipatsku’ džamiju zbog *mezhepske* sličnosti i/ili historijske veze i sl.).

Ovakva organiziranost pomaže u očuvanju nacionalnog identiteta, omogućava i pomaže suradnju sunarodnjaka u novoj okolini, ali ujedno otežava i šire međumuslimansko razmjenjivanje iskustava i povezivanje pojedinaca kojima je vjera zajednička.

Također, u komunikaciji s lokalnim ili državnim vlastima i institucijama postojanje više nacionalnih vjerskih zajednica otežava komunikaciju s onim što lokalne vlasti smatraju predstavnicima muslimanske zajednice. Povremeno, na lokalnim ili nacionalnim razinama u različitim državama organiziraju se zajednički krovni savezi (poput šura, savjeta i sl.) koji predstavljaju muslimane tih prostora, ali se u tim slučajevima uvijek pojavljuje pitanje reprezentativnosti tog savjeta, načina biranja članova savjeta, načina odlučivanja o vodstvu savjeta i sl. Pokušaj rješavanja pitanja zajedničkog krovnog saveza na lokalnoj razini često se prenosi i na državnu te u nekim slučajevima muslimani nemaju izravne predstavnike koji će biti sugovornici političkim vlastima. Nepostojanje jedinstvene islamske zajednice na razini države odražava se i na druga pitanja s kojima se suočavaju islamske zajednice u Evropi, ne samo na dijalog s političkim vlastima.¹⁵

15 Za tipologiju i analizu „islamskih vijeća“ na razini evropskih država pogledaj: Jonathan Laurence, *The emancipation of Europe's Muslims: the state's role in minority integration* (New Jersey: Princeton University Press, 2012), str. 163-198.

Tako Ahmet Alibašić u tekstu o obrazovanju imama u Evropi, a u kontekstu govora o centrima islamske teologije u Njemačkoj, navodi:

O njihovom učinku još je rano cijeniti, ali je izvjesno da neki od njih imaju potencijal da uspiju u dijelu akademskog teološkog obrazovanja. Međutim, oni ne mogu dati odgovor na pitanje teološkog obrazovanja u vlastitoj tradiciji koju muslimanska zajednica u Njemačkoj još ne uspijeva riješiti. Osnovni razlog za to je nepostojanje jedinstvene islamske zajednice u Njemačkoj.¹⁶

Za ovo pitanje svakako je vezano i pitanje pravne regulative bilo religije islama u nekoj od država ili potencijalnih pravnih ograničenja prakticanja bilo iskazivanja vjere. Pitanje pravnog položaja islama (npr. pitanje pravnog priznanja islama) u određenoj državi, kao i što konkretno za vjersku zajednicu znači taj pravni položaj – jedan je od načina pristupa temi i svakako jedan od izazova kojem se različito pristupa, ovisno o lokalnom kontekstu.

Nošenje hidžaba, obavljanje džuma-namaza tijekom radnog vremena, sklapanje šerijatskog braka, izgradnja minareta i druga pitanja bili su predmetom pravnih mišljenja Evropskog suda za ljudska prava, kao i brojnih sudova na lokalnoj i državnoj razini u Zapadnoj Evropi, a sve navedeno spada u pravnu vrstu izazova za vjersku dijasporalnu zajednicu.¹⁷

Izazov koji je vezan za organiziranost po nacionalnoj osnovi jeste shvaćanje vjerske ustanove ili zajednice kao mjesta koje, pored mjesta vjerskih obreda, služi i kao mjesto očuvanja nacionalnog identiteta. Najčešće se to očituje kroz upotrebu jezika države porijekla prilikom hutbi,¹⁸ svečanosti, molitvenih obreda, vjerske nastave za djecu i mlade te kroz obilježavanje nacionalnih praznika i drugih važnih datuma. Sve navedeno može rezultirati nedostatnom količinom međusobne povezanosti pripadnika različitih nacionalnosti koji dolaze u tu vjersku zajednicu jer se ne osjećaju uključenima u dovoljnoj mjeri te se čak osjećaju kao „gosti u tuđoj džamiji“,¹⁹ po riječima jednog od sugovornika.

Osjećaj 'gosta u tuđoj džamiji' postaje još veći izazov u širem društvu unutar kojeg postoji izazov zbog susreta s drugačijim kulturnim obrascima ponašanja, kao i drugom vrstom vrijednosti. Opisujući taj izazov kroz rad imama (iako se s ovim susreću svi pripadnici zajednice) Mevludin Dizdarević kaže:

16 Ahmet Alibašić, "Obrazovanje imama i islamskih teologa u Evropi", *Novi Muallim* 78 (2019), str. 20-29. Potrebno je spomenuti da i postojanje političkog sugovornika državi ne garantuje rješavanje svih pitanja (slučaj Austrije i problem uvođenja katedre za islamsku vjersku pedagogiju ili obrazovanje imama, iako postoji krovna organizacija koja zastupa interese muslimana u tim državama).

17 Za pregled pravne regulative, kao i analizu brojnih mišljenja Evropskog suda za ljudska prava, vidi više: Nedim Begović, *Vjerska sloboda i muslimanske manjine u Evropi* (Sarajevo: El-Kalem, 2015).

18 Hutba je središnja propovijed petkom koju drži hatib ili imam džamije tijekom džuma-namaza.

19 Na određenim mjestima kao sinonim za „vjersku zajednicu“ koristi se izraz „džamija“. Korištenjem dvostrukih navodnika označili smo direktne citate sagovornika iz nestrukturiranih intervjuva, osim ako u fusnoti nije drugačije navedeno.

Razumijevanje kulturnog konteksta važno je i zbog jednog više teološkog pitanja. Naime, svaki imam u svom misijskom djelovanju mora sebi postaviti pitanje: šta od korpusa islamskog znanja ponuditi vlastitoj zajednici koja se smješta u drugačiji kulturni prostor ali i spoljnim članovima sa kojima se dolazi u dodir? Da bi ponudio odgovor na pitanje 'koji islam prezentirati?' potrebno je razumjeti vrijeme i mjesto u kojem se odvija proces promoviranja islama. Pored univerzalnih značenja islama koje nam podaruje tradicija nužno je respektirati lokalne običaje, klimu, ukuse, odijevanje, umjetnost i kulturnu konkretnog geografskog prostora.²⁰

Da bi se poznao lokalni kontekst, potrebna je visoka razina opće kulture, ali i snažno utemeljenje u samom studiju koji priprema imame za rad. Nedžad Grabus o imamskom obrazovanju navodi da je „primjetan nedostatak u studijskim programima predmeta koji su nužni za razumijevanje pluralnih, građanskih i demokratskih društava“.²¹ Na sličnom tragu je i Nusret Isanović, koji o obrazovanju imama za dijasporalne zajednice i potrebama takvog studija donosi prijedlog u kojem kaže:

Studij bi, u skladu sa osnovnom shemom bolonjskih ciklusa, trebao trajati četiri do šest godina, s tim da bi počev od petog semestra, trebao imati posebne smjerove za obrazovanje imama koji bi radili u dijaspori, za njemačko, englesko i eventualno francusko govorno područje. Fokus studija na ovim smjerovima trebao bi biti na povijesti, kulturi i geopolitici zapadno-evropskih zemalja, njihovim društvenim i pravnim sistemima, filozofiji evropskih integracija i Evropskoj uniji, te na usavršavanju njemačkog, odnosno engleskog ili francuskog jezika.²²

Mogli bi donijeti i određeni zaključak u formi citata da upravo zbog nedostatka ovakvog pristupa u obrazovanju prilikom susreta s drugačijim vrijednostima i drugim kulturnim obrascima muslimani (predvođeni vjerskim radnicima)

(...) često ne mogu razumjeti razliku između osobne religioznosti i 'društvene' zajedničke svijesti o vjerskim pitanjima. Ta 'nesigurnost' muslimanskih intelektualnih

20 Mevludin Dizdarević, "Značaj kulturne inteligencije s akcentom na misijsko djelovanje imama", *Novi Muallim* 78 (2019), str. 51-58.

21 Nedžad Grabus, "Imam u pluralnom društvu", *Novi Muallim* 78 (2019), str. 14. Pored ovog citata, u kojem ukazuje na slabost u obrazovanju imama, Nedžad Grabus u istom tekstu navodi brojne izazove u imamskom radu te objašnjava široko polje djelovanja imama u dijasporalnom kontekstu. Ahmet Alibašić, govoreći o općim izazovima vezanim za ulogu imama, kaže: „Iako djeluju u vrlo osjetljivim okolnostima i vrše više funkcija, mnogi imami u Evropi nemaju formalno islamsko obrazovanje, ne govore lokalni jezik, slabo poznaju lokalnu kulturu i nisu profesionalno zaposleni.“ (Alibašić, "Obrazovanje imama i islamskih teologa u Evropi", str. 20.)

22 Nusret Isanović, "Potreba za promjenom paradigme u razumijevanju imama i njegovom obrazovanju (obrazovanje imama za evropski kontekst)", *Novi Muallim*, 78 (2019), str. 30-35.

elita u odgovorima na pitanja iz područja doktrine, praktične primjene vjere, društvenih aspekata religioznosti i odnosa s političkim elitama i izazovima jednakosti, individualnih sloboda i kolektivnog identiteta ostavila je mali manevarski prostor za ozbiljno propitivanje ljudskih djela koja se često referiraju na islamske izvore u svome opravdavanju za konkretne akcije.²³

‘Kulturni šok’ prilikom iseljavanja ljudi Mevludin Dizdarević opisuje na sljedeći način:

Mnogi naši ljudi su svojom voljom ili nevoljom otputovali u prosperitetni Zapad. Susret s drugim kulturama iznimno je težak proces i izaziva kulturne šokove i potencijalne potrese za pojedinca i zajednicu što ukazuje na važnost kulturne inteligencije. Kroskulturalna kompetencija je sposobnost da se brzo razumije i ispravno djeluje u cilju ostvarenja vlastitih ciljeva u kulturno različitom okruženju kojima ranije nismo bili izloženi.²⁴

Taj ‘kulturni šok’ unutar teškog procesa uzrok je izazova koji bi se mogao nazvati ‘mač asimilacije’, a koji je vrlo često prisutan kod prve generacije iseljenika iz vlastite države, a praćen je pitanjima o tzv. miješanim brakovima, nacionalnom (kako kolektivnom, tako i individualnom) identitetu, vjerskom osjećanju, davanju imena novorođenčadi, prakticiranju vjere itd. Gdje je tačka u kojoj gubimo sebe, kada i kako počinje integracija, a u kojem trenutku postajemo asimilirani itd.? Sve su to pitanja koja ljudi sebi postavljaju u izazovnim dijasporalnim zajednicama, a odgovori se vrlo često traže upravo od vjerskih radnika ili na neki drugi način unutar vjerske dijasporalne zajednice.

3. Specifični izazovi vjerskog života muslimanskih dijasporalnih zajednica porijeklom iz Bosne i Hercegovine

Nakon uvodnog okvirnog pregleda, u nastavku teksta analizirani su specifični oblici izazova i njihov utjecaj na živote pripadnika vjerske zajednice u dijaspori porijeklom iz BiH, kao i na vjersku praksu.

Specifičnosti vjerske prakse koje ćemo analizirati i opisati u nastavku proizlaze iz iskustva vjerskih radnika i aktivista bošnjačkog porijekla prisutnih u Republici Hrvatskoj i u državama Zapadne Evrope i Sjeverne Amerike te iz pojava u vjerskom životu i njihovog uzročno-posljedičnog slijeda.

23 Grabus, “Imam u pluralnom društvu”, str. 15.

24 Dizdarević, “Značaj kulturne inteligencije s akcentom na misijsko djelovanje imama”, str. 51-58.

Tri su temeljna specifična oblika izazova za vjersku zajednicu muslimanki i muslimana porijeklom iz Bosne i Hercegovine:

1. izazov odnosa vjerskog i nacionalnog identiteta,
2. terenska rasprostranjenost pripadnika vjerske dijasporalne zajednice i
3. 'mač asimilacije' i strahovi lične prirode.

Na početku, recimo da unutar novonastalog konteksta vjernik pronalazi načine da prakticira vjeru, (ne)svjesno čineći određene prilagodbe. Prepoznavanje tih specifičnosti važan je proces jer omogućava pripremanje odgovora na izazove zajednice u budućnosti. Pokušaj sistematizacije i navođenje pojedinih primjera iz vjerske prakse ne znače da su ti primjeri sveobuhvatni i primjenjivi na sve okolnosti, već su proizašli iz iskustva i analiziranja pojava. Također, važno je napomenuti da su izazovi ilustrirani izvornim izjavama intervjuiranih sagovornika. Kao i svi osobni stavovi, te izjave ne mogu se prenijeti i primijeniti na sve slučajeve, ali su simptomatične i ukazuju na raširenost određene pojave.

3.1. *Izazov odnosa vjerskog i nacionalnog identiteta*

O odnosu vjerskog i nacionalnog identiteta kod stanovništva država bivše Jugoslavije, pa tako i kod stanovništva Bosne i Hercegovine, postoji brojna literatura koja ovu tematiku analizira na različite načine.²⁵ Međuodnos vjerskog i nacionalnog identiteta zauzima vrlo važno mjesto i u vjerskoj praksi dijasporalnih zajednica. Pravilno pozicioniranje u odnosu na razumijevanje istog pitanja unutar Bosne i Hercegovine može pomoći u podizanju kvalitete rada vjerske zajednice u dijasporalnoj zajednici, kao i u očuvanju obaju elemenata identiteta. Unutar ovog pitanja imamo nekoliko tema koje se pojavljuju kroz razgovor i postavljaju specifične dileme pred vjerske radnike²⁶ u dijasporalnim zajednicama, kao i pred pripadnike tih zajednica. Važna je i tema jezika, koja utječe na brojne životne okolnosti pripadnika vjerske zajednice, kao i na njihove vjerske aktivnosti.

25 Vidi više: Ivan Cvitković, *Religija u raljama politike* (Sarajevo: Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, 2019); Vjekoslav Perica, *Balkanski idoli: religija i nacionalizam u jugoslavenskim državama*, (Beograd: Biblioteka XX vek, 2006); Maria Todorova, *Imagining the Balkans* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

26 Pod pojmom vjerski radnici vjerskih dijasporalnih zajednica u ovom tekstu najčešće podrazumijevamo imame, a za razumijevanje uloge imama, navodimo sljedeću podjelu:
„(...) Takvi imami često imaju tri uloge: 1) vjerskih lidera zaduženih za vjerski život zajednice 2) kulturnih radnika odgovornih za kulturni identitet lokalne muslimanske zajednice i 3) institucionalnih predstavnika i njihovih menadžera zaduženih za održivost i kontakte sa širom društvenom zajednicom i vlastima.“ (Alibašić, “Obrazovanje imama i islamskih teologa u Evropi“, str. 20 (prema: Tuomas Martikainen, Riitta Latvio, “Efforts to establish an imam-training programme in Finland”, u Hashas de Ruiters, Vinding (ur.), *Imams in Western Europe*, 411-430, str. 419. Hashas et al., “Imams in Western Europe”, str. 33. Yvonne Yazbeck Haddad, Michael J. Balz, “Taming the Imams: European Governments and Islamic Preachers since 9/11”, *Islam and Christian-Muslim Relations*, 19:2 (215-235), str. 224.

3.1.1. Odnos maternjeg i lokalnog jezika

U radu i životu vjerske zajednice vrlo često se javlja problematika upotrebe maternjeg jezika. U tom pitanju javlja se dilema o odnosu prema jeziku države u kojem egzistira dijasporalna zajednica. Praktično, najmasovnije sedmično redovno okupljanje u vjerskom životu jesu džuma-namazi, čiji su neizostavni dio hutbe i koje se u većini zajednica održavaju dvojezično ili čak i trojezično (ne računajući, naravno, uvodni dio na arapskom jeziku). Ovakva je situacija u zajednicama gdje je hatib u dovoljnoj mjeri savladao lokalni jezik, iako je moguće naići i na prigovore zbog nedostatne kvalitete poznavanja lokalnog jezika. Ovaj fenomen nije prisutan samo kod muslimana porijeklom iz BiH i okoline, kako smo i ranije naveli, ali je važno ovdje iznova spomenuti ovaj izazov jer on simbolizira strah od asimilacije, o kojoj ćemo govoriti kasnije, a odsustvo korištenja maternjeg jezika pojavljuje se u razgovorima kao simbol negativnog aspekta asimilacije.

Odnos vjerskog i nacionalnog identiteta uključuje se i u donošenje odluke hoće li lokalna vjerska zajednica ustrajati na hutbi isključivo na bosanskom jeziku tamo gdje broj onih koji ne govore bosanski, a prisustvuju džuma-namazu, nadmašuje broj govornika bosanskog? Takva situacija događa se u zajednicama gdje je manji broj Bošnjaka osnovao zajednicu u blizini koje žive brojniji muslimani drugih nacionalnosti ili čak i tamo gdje sve manji broj pripadnika druge ili treće generacije iseljenika iz Bosne i Hercegovine u dovoljnoj mjeri poznaje jezik da bi kvalitetno pratili hutbu.

Drugi integralni dio života u vjerskoj zajednici jeste pitanje edukativnih sadržaja poput mekteba.²⁷ Djeca koja pohađaju nastavu većinom su rođena izvan Bosne i Hercegovine i ponekad njihovo poznavanje bosanskog jezika nije dovoljno kvalitetno. U organiziranju aktivnosti donosi se konkretna odluka, na koju utječe želja kod pripadnika zajednice da djeca „barem u džamiji pričaju bosanski jezik jer im je čak i kod kuće lakše komunicirati na engleskom“, kao i razina želje za radom s muslimankama i muslimanima različitih nacionalnosti. Ukoliko zajednica pokazuje veću razinu ambicije i cilja za rad s muslimanima različitih nacionalnosti na nekom području, onda će i u svojim aktivnostima naglašenije upotrebljavati lokalni jezik. Iz navedene izjave o djeci koja barem u džamiji pričaju bosanski jezik vidljiva je povremena intencija da se vjerska zajednica organizira kao ‘oaza’ ambijenta iz države porijekla.²⁸ Češće je u pitanju roditeljska želja za kreiranjem

27 Ovdje je istaknut mekteb, a posebno razmatranje bilo bi potrebno i za vjeronauk u školama, koji se razlikuje po svom planu i programu te po okolnostima u kojima se provodi.

28 Češće je u pitanju roditeljska želja za kreiranjem takve oaze nego želja same djece. Kao primjer opisanog ambijenta možemo navesti često praćenje utakmice nacionalne fudbalske reprezentacije matične države u sklopu vjerskog objekta. Protokolom godina, formiranjem novih generacija u zajednici, dolazi do postepenog gubljenja osjećaja vezanosti za matičnu državu, što rezultira umanjenošću vjerske prakse koja je bila vezana upravo za nacionalnu svijest. Vjerska praksa prva biva ‘na udaru’ i na kraju ostaje polusvrčano navijanje za državu predaka u jednoj od utakmica.

takve oaze, nego želja same djece. Vezana za ovo svakako su pitanja nedostatne upotrebe maternjeg jezika u kućnom odgoju, kao i izostanak nastave maternjeg jezika u školama. Predmet budućih pedagoških i psiholoških analiza zasigurno bi trebala biti pitanja, naprimjer, kako na na djecu utječe shvaćanje da ne razumije nastavu na bosanskom jeziku u dovoljnoj mjeri ili kako na dijete utječe potencijalna reakcija druge djece na njegove greške u jeziku.

Razmišljanje o 'oazi ambijenta' razumljivo je i predstavlja logičnu potrebu pojedinca, ali je stvar institucionalnog odgovora i smjernica koji bi bili usmjereni na teren kroz konzultacije, a u kojima bi se uzeli u obzir različiti faktori koji utječu na budućnost rada te zajednice koja se kreće unutar pojmova getoizacije, integracije i asimilacije. Pitanje pozicioniranja jezika vrlo je važno zbog uzimanja u obzir mogućnosti ravnomyernog poistovjećivanja pojedinca s jezikom države porijekla i spajanja tog džamijskog ambijenta s okolinom u kojoj se nalazi.

Ulogu jezika Nedžad Grabus vidi na sljedeći način:

U klasičnim djelima jedan od uvjeta za imama bio je odlično poznavanje jezika naroda u kojem djeluje. Taj zahtjev bi, pored diplome o zaključenom studiju, morao biti uvjet za djelovanje imama u bilo kojoj sredini izvan BiH, bez obzira što imam najviše vremena provodi sa džematlijama koji govore bosanskim jezikom. Ipak, djeca u mektebu i mlađe generacije, komšije i predstavnici vlasti, obrazovnih i kulturnih ustanova, crkava i vjerskih zajednica očekuju od imama da s njima komunicira na lokalnom jeziku.²⁹

Iz ovog navoda vidimo stav koji favorizira i ističe ne samo značaj poznavanja lokalnog jezika već i potrebu što češće komunikacije na lokalnom jeziku, čak i unutar zajednice, postavljajući odlično poznavanje lokalnog jezika čak i kao uvjet za rad.

U navedenom slučaju javlja se još jedan izazov: želja za očuvanjem vlastitog jezika i slušanjem hutbe na maternjem jeziku u praksi često nadjačava želju za snažnijim povezivanjem muslimana različitog nacionalnog porijekla. Koliko je to vjerski opravdano i kako se postaviti u relaciji prema principima da'Ve koji nalažu misionarsko ponašanje i djelovanje u okolini? Jesu li dovoljno rješenje dvojezične ili trojezične hutbe, vazovi ili predavanja i u kojim sadržajima se pazi na zastupljenost različitih jezika, a u kojim se sadržajima ciljano radi na bosanskom jeziku? To su pitanja na koja nailaze vjerski radnici u dijasporalnim zajednicama i oni na njih odgovaraju kroz organizaciju svoga rada.

Lokalna vjerska dijasporalna zajednica sa svojim vjerskim radnicima i pripadnicima ima ograničeni vremenski okvir unutar kojega ima mogućnosti postati

29 Grabus, "Imam u pluralnom društvu", str. 14-19.

subjekt koji utječe, usmjerava i oblikuje svoje kretanje unutar navedenih triju pojmova, a u slučaju propuštanja tog okvira te mogućnosti drastično opadaju nakon određenog vremena i zajednica ubrzano gubi članove kroz asimilaciju. Različiti ispitanici najčešće navode da je kritično vrijeme prijelaz između druge i treće generacije jer se upravo u toj fazi najveći postotak pripadnika udaljava od vjerske zajednice iz različitih razloga (između ostalog, i zbog jezične barijere) i na različite načine, a odnos prema jeziku u sklopu šireg pitanja odnosa vjerskog i nacionalnog identiteta ima vrlo važnu ulogu jer se proteže kroz praktički sve segmente rada vjerske zajednice i time utječe na pozicioniranje unutar triju pojmova (getoizacija, asimilacija, integracija).

3.1.2. Vjerska zajednica – oaza očuvanja nacionalnog identiteta ili ne?

Pitanje odnosa između vjerskog i nacionalnog identiteta, pa i maternjeg i lokalnog jezika, od ključne je važnosti u međugeneracijskim odnosima. Nekoliko sugovornika istaknulo je težinu situacije u kojoj prva i treća generacija unutar jedne obitelji komuniciraju u minimalnoj mjeri jer pripadnik prve generacije nije dovoljno savladao lokalni jezik,³⁰ a pripadnik treće generacije minimalno poznaje jezik države porijekla i njihovi se razgovori svode na osnove sporazumijevanja, što onemogućava dublje emocionalno povezivanje.

Takva situacija ostavlja traga, pogotovo na starije osobe, koje su u razgovorima posvjedočile da im je teško pomisliti na odvajanje od familije i povratak u Bosnu i Hercegovinu, a mlađe generacije (koje često i nisu 'došle u novu državu', već su tu rođene i formirane kao osobe) većinom o tome i ne razmišljaju.³¹

Konkretnija vezanost vjerske prakse za ovu situaciju ogleda se u razgovorima koje vjerski radnik vodi s tim osobama gdje se kroz traženje savjeta temeljenih na vjerskim principima od vjerskog radnika očekuje olakšavanje psihološkog tereta i pretvaranje džamijskog prostora u ambijent koji pomaže u međugeneracijskom povezivanju. Na temelju razgovora s vjerskim radnicima tokom pripreme ovog rada formira se slika o dvjema vrstama džamijskog ambijenta u vezi s navedenim pitanjem a koji utječu na pripadnike i njihovo shvaćanje džamije. Prva vrsta je džamijski ambijent koji okuplja većinom starije ljude tvoreći za njih repliku

30 Za napisano mogu postojati brojni razlozi, a neki od njih koji su teže uočljivi jesu:

- a) ako je doseljenik obavljao posao u kojem su mu bile potrebne samo osnove jezika, a slobodno vrijeme gotovo u potpunosti provodio sa svojim sunarodnjacima i
- b) nepostojanje želje za učenjem lokalnog jezika zbog straha od gubljenja identiteta (ili jednog njegovog aspekta).

31 O mapiranju dijaspore iz Bosne i Hercegovine kroz različite teme, pa i temu povratka u BiH, pogledaj vrlo informativno i sadržajno istraživanje: Jasmin Hasić i dr., *Mapiranje dijaspore iz Bosne i Hercegovine: Korištenje društveno-ekonomskog potencijala dijaspore za razvoj BiH* (Sarajevo, 2018). Kroz istraživanje je utvrđeno da je od 937 sudionika njih 519 odgovorilo na pitanje o povratku u Bosnu i Hercegovinu, a samo 9% njih navelo je da se namjerava vratiti.

istovrsnog ambijenta iz zemlje porijekla i ranije spomenutu ‘oazu’ unutar strane okoline ili „na trenutak doživljeni povratak u domovinu“. Pripadnici mlađih generacija često se u tom ambijentu ne pronalaze (često i zbog jezične barijere) i, posljedično, izostaje istinska vezanost za zajednicu, koja postaje „nešto u čemu je moj otac (ili djed) sudjelovao i gradio“.

Druga vrsta je ambijent koji favorizira mlađe generacije, a koji je vrlo često jezički prilagođen upravo mlađoj generaciji i u kojem stariji više ne prepoznaju onu zajednicu koja ih podsjeća na zavičaj, a što povremeno ojačava osjećaj „gubitka kontrole“ nad asimilacijom mlađih generacija. Kroz razgovore se iskristalizirao stav da starijim generacijama pomaže konkretan razgovor u kojem im se ističe da je pozitivno što su njihovi potomci sačuvali vjerski identitet i vjersku praksu, pa makar i hutbu razumjeli tek na lokalnom jeziku, a ne na jeziku države porijekla.³²

Također, važno je napomenuti i analizirati generacijsko prenošenje razumijevanja odnosa između vjerskog i nacionalnog identiteta s prve generacije iseljenika na njihove potomke. Primjetna je i razlika u intenzitetu povezivanja vjerskog i nacionalnog identiteta kod muslimana koji su se iseljavali u vrijeme komunističke Jugoslavije noseći sa sobom tadašnje razumijevanje nacionalne odrednice ‘Musliman’ i muslimana porijeklom iz Bosne i Hercegovine koji su iseljenici iz vremena poslije agresije. Ta se razlika očituje kroz jasniju identitetsku diferencijaciju između vjere i nacije kod mlađih generacija. Posljedično, asimilacijski procesi koji djeluje na vjersku odrednicu identiteta³³ i na nacionalnu odrednicu identiteta svakog pojedinca s vremenom postaju dva odvojena procesa koji na svoje specifične načine utječu na pojedinca.

Vjerska zajednica u svome radu ima potrebu za jasno definiranim stajalištem prema obama procesima upravo zato jer se radi o dvama odvojenim procesima. Generički savjeti koji će usmjeravati vjerske radnike i pripadnike vjerske zajednice samo na to da oni moraju graditi život tu gdje jesu, biti najbolji ambasadori svoje vjere i države i tako dalje – ne odražavaju u dovoljnoj mjeri strateško opredjeljenje zajednice prema odnosu vjerskog i nacionalnog identiteta, a ne nude ni dovoljno izdiferencirano razumijevanje asimilacijskih procesa koji utječu na vjerski i nacionalni identitet.

3.1.3. Pitanje ‘dvostruke manjinske identifikacije’

Vjerske dijasporalne zajednice muslimana iz BiH koje su formirane u kontekstu zapadnog svijeta (Zapadna Evropa i Sjeverna Amerika) imaju zajedničku osobi-

32 U razgovorima se pojavilo pitanje: „Može li si vjerski radnik dozvoliti ovakav stav i da ovo promovira, a da ne bude opisan kao osoba koja ne radi na očuvanju nacionalnog identiteta u dovoljnoj mjeri?“

33 Kroz asimilacijski proces u nekoliko generacija, pojedinac usvaja nacionalnu identifikaciju lokalne države (i postaje, recimo, Kanađanin koji je musliman), a što ostavlja otvorenim pitanje odnosa prema Bosni i Hercegovini (kao državi porijekla).

nu, a to je snažno manjinsko identificiranje kod prve generacije iseljenika, i to na dvjema razinama: vjerskoj i nacionalnoj, a što možemo nazvati dvostrukom manjinskom identifikacijom. Ista pojava prisutna je i kod pripadnika vjerske zajednice u Hrvatskoj. Kroz razgovore se dolazi do saznanja da ta identifikacija može biti problem prilikom potrage za poslom ili prilikom javnog iskazivanja vjere na poslu i svakodnevnom životu.

Kao rezultat izražene svijesti o postojanju i ograničenjima dvostruke manjinske identifikacije, u razgovorima je više puta spomenuta (a u praksi i primijećena) pojava samocenzure, tj. postupka ili djela suzdržavanja od izražavanja nečega (poput misli, stava ili uvjerenja) zbog čega bi drugi mogli prigovoriti.³⁴ U djelovanju i postupcima pojavljuje se nadzor nad onim šta govoriš ili činiš da bi izbjegao vrijeđanje ili izazivanje drugog, iako ti nije službeno rečeno da je takva kontrola potrebna. Ovdje se ne radi o promjeni ponašanja nabolje pri čemu je cilj da se što kvalitetnije doprinosi društvu, već ovakvo ponašanje svoj korijen ima u osjećaju dvostrukih prepreka koje se pokušavaju prevazići. Da bi se olakšao, primjerice, dolazak do radnog mjesta i zadržavanje tog istog radnog mjesta, događaju se sljedeći slučajevi (navedeni u razgovorima):

- negiraju se dijelovi vlastitog vjerskog identiteta i prakse (odustaje se od izbjegavanja konzumacije alkohola i svinjetine u društvu zbog potencijalne ‘stigmatizacije’),
- odustaje se od određenih praksi unutar vjerskog života (odlaska na džumu-namaz, čak i kad poslodavac to dozvoljava) i
- službeno i neslužbeno mijenja se ime, kroz službene dokumente ili korištenjem nadimka koji prikriva muslimansko porijeklo.

Sve navedeno ima uzrok u dvostrukom osjećaju pripadnosti manjini, što nije nimalo lagan psihološki teret prilikom života u zajednici izvan matične države. Najlakši odgovor na navedene dvojbe i izazove bilo bi inzistiranje na vjerskim načelima i pravilima kroz jednu vrstu indirektnog prozivanja ovakvih slučajeva. Takav odgovor ne uzima u obzir cjelokupni kontekst koji podrazumijeva da se vrlo često radi o ljudima koji su izrazita manjina u svojoj okolini, podvrgnuti teškom pritisku borbe za egzistenciju u kojoj nije prihvatljiv bilo koji faktor koji umanjuje mogućnosti zapošljavanja i očuvanja posla i da ti ljudi najčešće nemaju jasno izgrađeno i čvrsto znanje, a ni praksu svoje vjere.

Kroz razgovore s vjerskim radnicima primjetno je da ovakvi ljudi u vjerske zajednice ponekad dolaze jer se „jedino tu osjete svojima“ i, iako su svjesni svojih grešaka (ako ih možemo tako nazvati), izrazito negativno reagiraju na bilo kakav oblik prozivanja. Psihološki teret je dodatna specifičnost ovakve okoline koju vjerski radnik mora uzeti u obzir. Traži se visoka razina razumijevanja, otvorenosti

34 Dostupno na: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/self-censorship>, pristupljeno: 01.06.2022.

za razgovor, a spori, mukotrpn i strpljivi rad na jačanju vjerske svijesti najčešće je jedino rješenje. Nažalost, ispitanici su naveli mnogo slučajeva u kojima su opisani kompromisi koje su muslimanke i muslimani činili u ranijim fazama života doveli do potpunog gubitka vjerskog identiteta kod njihovih potomaka. Na taj način spajaju se dva psihološka tereta: opisani teret manjinske identifikacije i teret „nezahvalnosti potomaka koji ništa ne slušaju, ne razumiju i neće da znaju ništa o vjeri“, ili „nisu svjesni svega što sam činio/la da bi njih prehranio/la“.

Terenska rasprostranjenost pripadnika vjerske dijasporalne zajednice

Muslimani BiH i okolnih država odlazili su i odlaze u različitim valovima u zapadne države, čija je površina, većinom, daleko veća od površine matičnih država. Zbog toga je i vjerska zajednica razučena i pripadnici vjerske dijasporalne zajednice između sebe imaju kilometarske prepreke, koje onemogućavaju stalnu komunikaciju. Izostanak komunikacije slabi međusobnu vezanost i zajedničko vjersko organiziranje. U različitim fazama, pripadnici vjerskih dijasporalnih zajednica pronalaze različita rješenja, a jedno od njih je doseljavanje u gradove ili čak u komšiluke u kojima se već od ranije nalazi neko od bliskih ili, više-manje, poznatih osoba. Osoba koja se brine o vjerskom životu dijasporalne zajednice detaljno upoznaje daleko veći teren od prosječnog džemata u matičnoj državi i samim time je vjerski život drastično drugačiji nego u matičnoj državi, u kojoj su džemati često formirani u zajednici u krugu od par stotina metara (ako se radi o gradskom džematu) do desetak kilometara.

Ovu vrstu izazova važno je naglasiti i izdvojiti jer se kroz to naglašava važnost svakog pojedinca u radu i djelovanju zajednice. Zbog malobrojnosti i relativno malog udjela u postotku stanovništva, svaki je pojedinac važan. Kroz spomenuto formativno razdoblje (maksimalno do prelaska iz druge u treću generaciju) vrlo je važno proširiti 'bazen' potencijalnih sudionika u bilo kojoj vrsti aktivnosti vjerske zajednice. Ako se to ne učini na vrijeme, sile asimilacije djeluju na užu krug obitelji onih koji su aktivno uključeni u rad zajednice i s vremenom se i taj užu krug osipa. Zabilježeni su slučajevi zajednica čiji je užu krug osnivača propustio razumjeti ove zakonitosti te se muslimanski identitet do treće generacije potomaka tih istih osnivača zajednice priredio i gotovo nestao.

Geografska slika vjerske zajednice iznimno je važna zbog planiranja aktivnosti i potrebno je razumjeti statističku raspodjelu pripadnika zajednice te tražiti načine prezentiranja aktivnosti.

Sve navedeno utječe na način organiziranja aktivnosti, pa se tako ogromna većina aktivnosti bazira na danima vikenda, kada je stalno prisutan rivalitet vjer-

skih aktivnosti s ostalim aktivnostima koje pretendiraju na to slobodno vrijeme poput različitih treninga, utakmica i slično. Dodatni izazov u takvoj situaciji jeste i potreba za prijevozom i prelaskom više desetaka kilometara da bi se sudjelovalo u nekoj od vjerskih aktivnosti. Svijest o tome dodatno obavezuje vjerskog radnika na kvalitetu pripremljenih programa koji će opravdati trud i vrijeme koje su uložili djeca i roditelji.

Detaljno poznavanje terena preduvjet je bilo kakvog rada za vjerskog radnika, a stalni rad na smanjenju osjećaja odvojenosti od zajednice zbog geografske daljine posebno je naglašen, za razliku od zajednica gdje su pripadnici blizu mjesta okupljanja. Savremena sredstva prijevoza, kao i komunikacije, olakšavaju ovaj izazov, ali ovisno o veličini zajednice povremeno se, po riječima nekoliko sugovornika, javlja i dodatni izazov da se vjerska zajednica fokusira na one koji su bliže, aktivnosti su njima prilagođene, dodatno se radi s njima, a na one udaljenije računa se „tek ako stignu“. U ovom radu treba imati na umu indirektno stvaranje jedne vrste hijerarhije. Logično je da će u svim aktivnostima lakše sudjelovati oni koji su geografski bliže, ali je potrebno uložiti dodatni trud da se oni koji su geografski udaljeniji potaknu i pomognu da sudjeluju u aktivnostima. Pravovremeno najavljivanje aktivnosti može olakšati organiziranje dolaska, kao i posebni telefonski pozivi (ili pismeni) namijenjeni posebno grupi koja je geografski udaljena.³⁵

Kroz sve navedeno cilj je umanjiti ili eliminirati osjećaj odvojenosti ili zapostavljenosti jer je to izniman psihološki teret.

3.3. *‘Mač asimilacije’ nad vjerskom dijasporalnom zajednicom*

Najveći i najčešći strah iseljenika koji razgovaraju o izazovima vjerskih dijasporalnih zajednica jeste briga za potomke. To je sasvim prirodan i logičan slijed događaja nakon iseljavanja iz matične države, u kojoj su okolnosti poznate i unutar koje su osobe okružene ‘svojima’. Prisutan je strah od gubitka vjerskog i nacionalnog identiteta (pitanje sklapanja brakova, imena djece, očuvanja jezika i sl.), gubitka „moralnih vrijednosti u drugačijem društvu“, izgradnje statusa potomaka u novom društvu (obrazovanje, posao isl.) itd. Taj strah možemo nazvati ‘mačem asimilacije’ jer gotovo kod svih ispitanika koji su se vjenčali i imaju djecu dominira upravo taj strah, baš kao da im je taj ‘mač’ iznad glave.

35 Logična posljedica opisanih napora jeste postojanje želje kod pripadnika zajednice da vjerski radnici posjeduju kompetencije na polju medija ili medijalnog pristupa, da budu konstantno dostupni, a što za vjerske radnike predstavlja ogroman dodatni napor.

3.3.1. *Pitanje sklapanja braka*

Pitanje sklapanja brakova je jedno od najčešćih pitanja i dvojbi.³⁶ Dijapazon različitih pristupa ovom pitanju unutar zajednice ne treba iznenaditi vjerske radnike i ostale koji analiziraju te stavove. Često su unutar iste zajednice jedni kategorički protiv tzv. 'miješanih' brakova (tj. stupanja u brak s pripadnicima druge vjere), dok neki čak otvoreno podržavaju takve brakove kao simbol zdrave integracije. Kao i u brojnim drugim pitanjima, upravo se od vjerskog radnika ovdje očekuje savjetodavna, medijatorska ili neka slična uloga. Emotivna pitanja iznimno su teška za ispunjavanje te uloge, a o utjecaju na živote sudionika ne treba ni govoriti. Opet, najjednostavniji odgovor bio bi inzistiranje isključivo na propisima vjere, ali je vrlo važno naglasiti da to inzistiranje mora pratiti iznimna količina empatije, razgovora, savjetovanja na najljepši način, uz puno razumijevanje konteksta u kojem se sve to događa. Ulogu porodice i stavove njenih članova ne možemo precijeniti.³⁷ Važno je primijetiti da je kroz praksu potvrđeno da se u kontekstu dijasporalne zajednice kroz tzv. 'miješani' brak izgubi ogroman postotak pripadnika muslimanske zajednice kroz tri generacije i oni se prestaju izjašnjavati i osjećati kao muslimanke i muslimani. Prema izjavama sugovornika taj se broj kreće od 60 do 90 posto.³⁸

3.3.2. *Psihološki teret 'emaneta'*

Kroz strah za potomke provlači se sukob generacija. Ljudi koji su, naprimjer, bez visokog obrazovanja odselili u nove države, našli poslove i zaradili penzije sada gledaju generacije svojih potomaka koji žive potpuno drugačijim životom od onog što su oni planirali. Dolazi do pokušaja kasnijeg utjecaja na već formirane generacije koje su možda u tzv. 'miješanim' brakovima i koji funkcioniraju na potpuno drugačiji način. Suvišno je i naglašavati da je taj pokušaj utjecaja često

36 Ovdje primarno govorimo o sklapanju braka s pripadnicima/pripadnicama druge religije, iako i pitanje sklapanja braka s pripadnicima druge nacionalnosti (makar bili i muslimani/muslimanke) zahtijeva posebnu analizu s obzirom na iznenađujuće brojne primjere izazivanja problema unutar obitelji. Također, savremeno doba nosi i izazov odgovaranja na pitanja o homoseksualnim brakovima u društvu te drugim oblicima „identiteta“, a među muslimanima Zapada prisutni su raznoliki stavovi o tom pitanju, možda i više od očekivanog. Naprimjer, prema istraživanju PEW istraživačkog centra iz 2017. godine, 52% američkih muslimana smatra da bi društvo trebalo prihvatiti homoseksualnost, a 2007. godine taj postotak iznosio je 27%.

Vidi više na: www.pewforum.org/2017/07/26/political-and-social-views/pf_2017-06-26_muslimamericans-04new-06, pristupljeno: 01. 6. 2022.

37 Važno je postaviti nekoliko pitanja poput pitanja koliki je uopće prostor djelovanja vjerskih radnika na ovome polju, kosi li se to s ljudskim pravima te koje to dodatne kompetencije zahtijeva od vjerskog radnika.

38 Za tačne podatke bilo bi potrebno izvršiti ciljano istraživanje o ovoj temi, ali sugovornici koji su iznosili svoje procjene itekako su informirani o navedenim trendovima jer se u praksi s tim izazovom susreću niz godina i imaju odličan pregled stanja na terenu.

vrlo neuspješan. Iako možda još uvijek govore istim jezikom (što nije obavezno), međusobno razumijevanje vrlo je slabo. Strašan psihološki teret pripadnika starijih generacija koje „osjećaju da su izdale emanet“ očuvanja vjerskog i drugih identiteta nikako ne treba potcijeniti niti odbaciti te je na ovom polju potrebno ponuditi pomoć i savjetovanje.

Često je primjetno da u vjerskoj praksi starije generacije ne štede novac i spremne su da podupiru svaku vrstu aktivnosti za dobrobit mlađih generacija. Problem u komunikaciji nastaje kada se pred vjerskog radnika postave previsoka očekivanja i kada se nada da će se kroz aktivnosti vjerske zajednice nadoknaditi sve ono što je pripadnik te iste starije generacije možda propustio u vlastitoj kući u ranijem vremenu.

Pravovremenost je jedan od faktora koji mogu pomoći u pravilnom razvoju i očuvanju zajednice. Time se omogućava olakšavanje budućeg psihološkog tereta otvaranjem prostora za inicijative što je ranije moguće, uz minimiziranje bilo kakvih odgađanja „kad djeca odrastu“, otvaranjem prostora za svakovrsne aktivnosti djece i mladih u džamijskom ambijentu, razgovorom o očekivanjima starijih od tog istog džamijskog prostora i sl.

4. Umjesto zaključka – kako ponuditi odgovor na opisane izazove?

Izazovi u ovom radu identificirani su kroz razgovore s vjerskim radnicima i pripadnicima dijasporalnih zajednica, a razvoj tih izazova kroz nekoliko sljedećih decenija ovisi o pozicioniranju prema njima i djelovanju čiji se temelji postavljaju u stvarnom vremenu. Potencijalni razvoj smo, između ostalog, uzeli i iz primjera unutar zajednice u Hrvatskoj, a koliko će se stvari drugačije odvijati u dijasporalnim zajednicama ovisi od današnjeg rada te od odluka i strategija koje su pred nama.

Slijedi nekoliko prijedloga za praktičnu primjenu:

1) Strateška i smjerodavna određenost zajednice prema jeziku

Na institucionalnoj razini, korisna bi bila strateška određenost Islamske zajednice o pitanju odnosa između vjerskog i nacionalnog identiteta (u širem smislu) ili korištenja jezika u radu i djelovanju zajednice (u užem smislu), a što bi se ogledalo u davanju smjernice za rad.

Jedan od potencijalnih prijedloga bilo bi mapiranje vjerskih dijasporalnih zajednica kroz razgovore s vjerskim radnicima o pitanjima jezika hutbe, vazova i mektepske nastave, uz pitanja poput:

- Koji se jezik dominantno koristi u zajednici na hutbama i kroz mektepsku nastavu?
- Kakva su iskustva vjerskih radnika o tome što donosi bolje rezultate?
- Kakvi su prijedlozi vjerskih radnika za budućnost?

Odgovori na ova pitanja uskladili bi se s općim podacima o vjerskoj zajednici i time bi se dobili podaci o iskustvima u različitim vrstama vjerskih zajednica, ovisno o njihovoj lokaciji, veličini, razuđenosti i tako dalje. Od te strategije te proizašlih smjernica ovisit će odgovor na pitanja poput:

- a) Kakav je odnos potreban prema nastavi bosanskog jezika te u kojoj će mjeri i na kakav način ista biti poticana?
- b) Na koji će način učenje stranog jezika biti dio obrazovanja budućeg vjerskog radnika te u kojoj će mjeri poznavanje lokalnog jezika uvjetovati rad vjerskog radnika?
- c) Na koji će se način koristiti bosanski i/ili lokalni jezik u hutbama, mektepskoj nastavi, vazovima?

Smjernice bi bile prilagođene kategorijama dijasporalnih vjerskih zajednica. Ako bi se na navedena pitanja odgovor tražio na lokalnoj razini, vjerski radnik u saradnji s pripadnicima zajednice može tražiti odgovore na ova pitanja, uz punu svijest o njihovoj važnosti za budućnost te lokalne zajednice.

2) Višestruko iznijansirani pristup u radu vjerskog radnika

Potrebno je pojačati osjetljivost na potrebu za iznijansiranim pristupom u radu vjerske zajednice na nekoliko razina: generacijskoj, geografskoj, obrazovnoj i sl. Dijasporalne zajednice, u skladu sa ranije opisanim izazovima, moraju biti svjesne tih izazova jer su zbog svoje konfiguracije u drastično većoj potrebi za ovakvim pristupom nego su to zajednice u matičnoj državi. Iznijansirani pristup u radu na „generacijskoj“ razini označavao bi svijest o razlikama između različitih generacija u dijasporalnoj zajednici (o njihovim ‘sukobima’, strahovima, razlikama) te svijest o načinima medijacije između različitih generacija. Razumijevanje psihologije vjerske zajednice od ključne je važnosti. „Geografska“ razina označava razuđenost zajednice, a proaktivan pristup u rješavanju izazova otuđenosti od zajednice od velike je koristi. Pored prilagođavanja vremena neke vjerske aktivnosti ili događaja u zajednici onima koji su fizički udaljeniji od mjesta okupljanja, od velike je koristi i lični pristup pozivom i naglašavanjem koliko je važno da baš oni prisustvuju tom događaju. Krug saradnika vjerskog radnika može uzeti učesća u ovom pristupu jer je nemoguće očekivati da vjerski radnik preuzima sve obaveze.

3) Očuvanje od ‘mača asimilacije’ kroz raznovrsne aktivnosti i pristupe

U procesu koji u životu zajednice traje do treće generacije odvija se konsolidiranje ili osipanje broja članova zajednice unutar šireg procesa u odnosu prema

lokalnom društvu, a koji se odvija kroz asimilaciju, integraciju i/ili getoizaciju. Snažan određujući faktor u životu zajednice jeste pitanje porodice, tj. pitanje sklapanja brakova, definiranja braka i stavova o pitanjima seksualnog identiteta, odgoja i obrazovanja djece i slično. Unutar pitanja sklapanja brakova važno je naglasiti da su tzv. miješani brakovi činjenica u dijasporalnim zajednicama, i to činjenica koja je, kao izazov, daleko prisutnija nego u lokalnoj zajednici. Nulta tačka za vjerskog radnika jeste poznavanje propisa i odredbi vjere islama i Islamske zajednice kroz npr. fetve o 'miješanim' brakovima, ali nakon te početne tačke, vjerski radnik i pripadnici zajednice dolaze do situacije kada su ti brakovi realnost i gdje su u sve aktivnosti uključene osobe koje su ili sklopile takav brak ili su potomci iz takvog braka. Stigmatiziranje je u potpunosti neprihvatljiv pristup, već je potrebno poznavati tematiku ljudskih prava, pronaći 'jezik' i pristup koji ima dovoljnu količinu razumijevanja i medijatorskog potencijala okrenutog ka svim uključenim stranama, a logična zadaća vjerske zajednice jeste očuvanje njenih članova i pripadnika.

U očuvanju od 'mača asimilacije' potrebno je imati na umu da 'bazen' pripadnika zajednice i nije toliko velik koliko se čini, bez obzira na veličinu vjerske zajednice. Imajući na umu dugoročne posljedice, može se primijetiti da sile asimilacije mogu utjecati tako drastično da inicijalni 'bazen' pripadnika i članova bude u potpunosti uklonjen ili zamijenjen već nakon triju generacija. Naravno, veći broj pripadnika olakšava ovaj izazov, ali je važno naglasiti značaj svakog pojedinca i rada za njegovo očuvanje.

Raznovrsne aktivnosti orijentirane prema mladim ljudima spajale bi navedene izazove, poput kampova za mlade u državi porijekla gdje bi imali priliku učiti o državi porijekla, steći dodatna vjerska znanja, posjetiti sela i gradove porijekla, biti dodatno izloženi jeziku, proširiti krug poznanika i prijatelja uz mogućnosti sklapanja brakova. Ovako osmišljene aktivnosti olakšavaju komunikaciju između različitih generacija i podižu razumijevanje među njima, umanjuju problem jezika, nacionalnog identiteta, sklapanja braka i slično. U tim i drugim aktivnostima od ključne je važnosti u potpunosti omogućiti upravo tim mladim ljudima da predstave i provedu te aktivnosti, uz savjetodavnu ulogu odgovornih osoba.

Literatura

- Alibašić, Ahmet, „Obrazovanje imama i islamskih teologija u Evropi“, *Novi Muallim* 78 (2019), str. 20-29.
- Božić, Saša i Kuti, Simona, *Transnacionalni socijalni prostori: migrantske veze preko granica Hrvatske* (Zagreb: Jesenski i Turk, 2016.)
- Bušljeta, Kardum i dr., „Hrvatski nacionalni identitet u kontekstu odgojno-obrazovnog djelovanja u inozemstvu“, *Napredak: Časopis za interdisciplinarna istraživanje u odgoju i obrazovanju*, 162:1-2 (2021), str. 75-99
- Dizdarević, Mevludin, „Značaj kulturne inteligencije s akcentom na misijsko djelovanje imama“, *Novi Muallim* 78 (2019), str. 51-58.
- Grabus, Nedžad, „Imam u pluralnom društvu“, *Novi Muallim* 78 (2019), str. 14-19.
- Hasić, Jasmin i dr., *Mapiranje dijaspore iz Bosne i Hercegovine: Korištenje društveno-ekonomskog potencijala dijaspore za razvoj BiH* (Sarajevo, 2018).
- Isanović, Nusret, „Potreba za promjenom paradigme u razumijevanju imama i njegovom obrazovanju (obrazovanje imama za evropski kontekst)“, *Novi Muallim*, 78 (2019), str. 30-35.
- Laurence, Jonathan, *The Emancipation of Europe's Muslims: The State's Role in Minority Integration* (New Jersey: Princeton University Press, 2012).
- Lochner, Lance, *Intergenerational transmission*, u *The New Palgrave Dictionary of Economics* 2, Steven N. Durlauf i Lawrence E. Blume (ur.) (London: Palgrave Macmillan, 2008).

Challenges of religious life in diasporic Muslim communities of Western Balkan origin

Abstract

Integrating religion into everyday life is the goal of every believer wherever they are, including the diasporic context. When recognizing and anticipating the challenges of the diasporic Muslim community of the Western Balkan origin, the experience of those who live what we consider a religious diasporic life for a long period of time can certainly help. The purpose of presenting challenges and analysing their impact on the religious practice and the lives of religious community members is to anticipate the development of these challenges and search for ways to enhance organization of the religious life, as well as help religious community members to fulfil their religious needs.

Key words: diaspora, religious community, challenges, organization

CONTEXT

Prikazi knjiga / Book Reviews

Adil Zulfikarpašić, *Put u Foču*, Sarajevo: Bošnjački institut – Fondacija Adila Zulfikarpašića, 2022. 140 str., ISBN 978-9958-743-43-6.

Zahvaljujući izdavačkom programu Bošnjačkog instituta – Fondacija Adil Zulfikarpašić u Sarajevu, bosanskohercegovačka historiografija bogatija je za još jednu iznimno značajnu publikaciju. Riječ je o knjizi koja je štampana na 140 strana i sadrži reprint teksta Adila Zulfikarpašića pod naslovom „Put u Foču“ kao centralni rad, zatim vrlo opširan Predgovor i bilješke uz tekst koje potpisuje dr. Safet Bandžović i opširan Pogovor s autorskim pečatom dr. Mesuda Šadinlije. Recenzije potpisuju dr. Admir Mulaosmanović i dr. Edin Veladžić, a urednik izdanja je dr. Safet Bandžović.

Zulfikarpašićev rad „Put u Foču“ ranije je već imao dva zvanična izdanja, a na internetu se može pronaći još nekoliko verzija, za koje se ponekad navodi, a češće i ne navodi izvor. Zvanično je prvi put publikovan u *Godišnjaku* Muslimanske biblioteke u Beču 1957. i drugi put u knjizi *Adil Zulfikarpašić: članci i intervjui* u Sarajevu 1991. godine. Višestruki značaj ove lične ispovijesti sadržan je u činjenici da se radi o neposrednom svjedočanstvu o strahovitim razmjerama stradanja i najmonstruoznijim oblicima zločina nad muslimanskim stanovništvom fočanskog kraja krajem 1941. i početkom 1942. godine.

Ovo izdanje Zulfikarpašićeva „Put u Foču“ drugačijim čini naučna opremljenost teksta, s napomenama koje dodatno preciziraju i pojašnjavaju određene situacije i pojave s kojima se autor suočavao, kao i iznimno vrijedan, sadržajan i različitim historijskim izvorima obogaćen Predgovor i Pogovor eminentnih bošnjačkih historičara. Nije potrebno posebno naglašavati da je riječ o regiji koja se nalazi na samom vrhu crne liste u cijeloj Bosni i Hercegovini po stradanju muslimanskog stanovništva tokom Drugog svjetskog rata. Čak i na razini istočne Bosne, fočanski kraj predvodnik je, ispred drugih istočnobosanskih gradova, tragične liste stradalih tokom rata.

Takav zaključak neumitno se nameće i na osnovu uvida u podatke dostupne na internet-stranici Muzeja žrtava genocida u Beogradu, a odnose se na popis

građana Jugoslavije koji su stradali “od fašističkog terora” u periodu od 6. aprila 1941. do 15. maja 1945. godine. Riječ je o popisu koji je obradio i objavio Federalni zavod za statistiku 1966. godine. Dr. Šadinlija u Pogovoru se također osvrće na objavljene podatke o broju stradalih, nudi kvalitetnu analizu dosadašnjih istraživanja i s punim pravom ukazuje da je broj ubijenih muslimana fočanskog kraja zasigurno veći od objavljenog, jer je uz jedan broj stradalnika s muslimanskim imenom i prezimenom upisana netačna nacionalnost (Srbin, Hrvat ili čak Mađar), tako da se prema njegovim argumentiranim procjenama ukupan broj bošnjačkih (uglavnom civilnih) žrtava kreće u rasponu od 4.500 do 4.900. Imajući u vidu broj stanovnika Foče u predratnom periodu (21.355) i da je oko dvije trećine tog stanovništva bilo muslimansko, dr. Šadinlija dolazi do zaključka da je u četničkom teroru tokom Drugog svjetskog rata stradalo između 21 i 23 posto predratnog bošnjačkog stanovništva Foče. S obzirom na razmjere zločina, način izvršenja, nedvosmisleno iskazanu namjeru, ideološku osnovu i posljedice, bez sumnje se može zaključiti da je u Foči i 1941. godine počinjen zločin genocida.

Put u Foču je „prvo bošnjačko viđenje aktera i ocjena o genocidnim radnjama tokom Drugog svjetskog rata na tlu bivše Jugoslavije“. Zato je ovaj rad važan i za kulturu sjećanja. Službenom politikom sjećanja socijalističkog razdoblja dominirao je narativ o „bratstvu i jedinstvu“, uz naglašavanje zajedničke anifašističke borbe svih naroda i narodnosti. Dr. Bandžović primjećuje da se neravnomjerna slika prošlosti morala predstaviti u nasilnim simetrijama i politikom tzv. balansiranja nacionalizma. Partija je uz „kontrolu pamćenja“ određivala šta treba zadržati u „sjećanju“, a šta prepustiti zaboravu. Iskustva ili sjećanja koja su odstupala od usvojenih tumačenja morala su biti prešućena, zataškana, potisnuta ili kriminalizirana.

Autor, i sam porijeklom iz tih krajeva, istaknuti pripadnik partizanskog pokreta, iz ugledne bošnjačke begovske porodice, poslije rata postat će najpoznatiji bošnjački disident, između ostalog, i zbog svega onog čemu je svjedočio tokom puta u Foču u januaru 1942. godine. Stradalo je oko četrdeset članova familije Zulfikarpašić, među njima i njegov brat, za kojeg kaže da je ponekad bio i prosrpski orijentiran. Za nepuna dva mjeseca četnici su pobili oko 5.000 muškaraca, žena i djece. Svi autorovi sugrađani stradali su od dojučeranjih komšija, među kojima su bili i viđeniji građani, uključujući i sveštena lica. Put u Foču mučno je svjedočanstvo o višestrukim razočarenjima jednog mladog čovjeka koji je bio nošen idealima o pravednijem društvu. I sam autor kasnije će kazati da ovaj rad govori o „sunovratu idela s kojima je krenuo u rat“. Razočaran je bio odnosom prema zločinu svojih srpskih sugrađana, odnosom partizanske vlasti prema zločinima nad muslimanima i njenim oportunističkim pristupom i prihvatanjem četničkih zločinaca pod svoje skute, odnosom Sarajeva i njegovih humanitarnih

organizacija prema muhadžirima, Islamskom zajednicom i još mnogo čime. Svi su zakazali, po autorovim riječima, osim organizacije „Mladi Muslimani“.

Zulfikarpašić je u partizanima proživljavao zaista teška ljudska i politička iskušenja kada je morao kriti svoj muslimanski identitet i posebno kad se suočio s nespremnošću najvišeg partizanskog rukovodstva da osudi četničke zločine nad Bošnjacima istočne Bosne i da iz svojih redova isključi izvršioce zločina. O nacionalnim odnosima i raspoloženju koje je vladalo u to vrijeme unutar partizanskog pokreta vjerno svjedoči i činjenica da su svoj nacionalni identitet u partizanima morali kriti ne samo Bošnjaci već i hrvatski komunisti i Jevreji. Količinu žuči i razočarenja možda najblje ilustruje činjenica da je autor Foču ponovo smogao snage posjetiti tek poslije četrdesetak godina, nakon što se vratio iz emigracije.

Autor ističe da je komunističkom pokretu pristupio sa petnaest, a napustio ga sa dvadeset pet godina. Osjećao se prevarenim i zavedenim. Kaže da nikad nije postao ateista, već da je komunističkom pokretu „samo prišao zbog nepravde prema muslimanskom življu“. Svjestan je da „nema dobre politike koja je u potpunosti poštena (...) ne može se vladati i biti nevin, ali se može vladati i ne biti zlotvor“, poentirajući u jednom kasnijem razgovoru Zulfikarpašić. On vrlo iskreno govori i o nepravdama koje su ranije učinjene prema pojedinim Srbima, koji će kasnije pokazati svoje zločinačko lice, kao i o ubijanju i pljačkanju muslimanskog stanovništva u Boraču, za što odgovornost snose i partizanske jedinice koje su djelovale po naredbi najviše komande. Na ovaj način on razbija mitske konstrukcije o čistoti morala unutar partizanskih redova i kažnjavanju svakog pojedinca koji bi „otuđio nečiju šljivu“. Njegov iskreni muslimanski, ponositi begovski i čestiti ljudski svjetonazor nalaga mu je da energično osudi sve zločine, kako četnika i ustaša, tako i partizana.

Historičar Enver Redžić piše da „četnici i partizani, koji su prvobitno bili isto – ustaničari“ potječu iz iste narodne osnove. Krajem decembra 1941. Tito je pisao da se „ne može poznati ko je četnik a ko partizan, ne samo zbog odela već i mentaliteta i političkog shvatanja“. Politika i praksa četnika bila je privlačna za dio boraca partizanskih odreda i oni su prelazili u četnike. Jednostavno bi skidali petokraku i stavili kokardu te kretali u nečasne radnje, pljačke, paljevinu, ubijanja, silovanja. Prelazile su cijele čete i bataljoni. Sve do 1942. godine „ustaničari u BiH nisu prošli punu ideološku podjelu“. U jednoj kasnijoj izvanrednoj studiji dr. Rasim Hurem zaključit će da je masovno priključivanje NOP-u izostalo zbog saradnje četnika i partizana, odnosno zbog stravičnog iskustva iz prve godine rata. „Ustaničari“ odredi nerado su u svoje redove primali nesrpske borce, a ponegdje su ih i ubijali.

Četništvo je fenomen s dugom tradicijom i dubokim korijenima u srpskoj historiji, a, ideološki, četnička udruženja spadaju u ekstremne nacionalističke

organizacije, primjećuje dr. Šadinlija. Tradicionalni neprijatelji četničkih ustanika bili su „*Turci*“, a pri tome su isključivo mislili na muslimane. Dr. Šadinlija napisat će da nazivanje Bošnjaka „*Turcima*“ nije bila posljedica neupućenosti, već stvar predubjeđenja i konkretnog stava, nešto što unaprijed daje opravdanja za bilo kakav postupak protiv njih. „Oni su najveći neprijatelji srpskog naroda“ i potrebno je bilo iskoristiti svaku mogućnost njihove likvidacije.

Ostaje gorak okus od spoznaje da su mnogi četnički zločini iz Drugog svjetskog rata ostali nekažnjeni te da su zločinci dobili čak i političke pozicije. Dakle, ne samo da su pristupanjem partizanima bili amnestirani već su visoko rangirani u vojnim i političkim strukturama. O tome je pisao i Zulfikarpašić kada je na sastanku kod Tita sreo poznatog četničkog komandanta i koljača Straju Kočovića. Kao mlad čovjek, sa jasno izraženim stavovima prema nepravdi bez obzira od koga dolazila, teško je podnosio licemjerstvo koje je partijsko rukovodstvo demonstriralo za vrijeme tog boravka u Foči. Teško je razumijevao i dvostruku ulogu predstavnika NOP-a prema Srbima koji su okrvavili ruke i Bošnjacima koji su bili „blagonakloni“ prema NDH vlasti. Zulfikarpašić demaskira i tvrdnju da su se „muslimani za NDH listom izjasnili za hrvatstvo“. To je, za njega, „najslabija tačka hrvatskog nacionalizma“ jer, zapravo, nikad se nije ni desilo izjašnjavanje. Muslimanski narod nikad se nije identificirao s ustaškim vlastima. Za šest mjeseci NDH vlasti u Foči tek je 12 ljudi prihvatilo saradnju s ustaškim vlastima, i to, uglavnom, neugledni i odbačeni elementi koji ni u kojem slučaju nisu mogli predstavljati muslimane. Zulfikarpašić nije skrivao razočarenje što se od njegovih brojnih komšija i prijatelja, za koje kaže da su imali izuzetno korektne odnose u prijeratnom vremenu, nije našlo ni 12 od 6.000 Srba da uzmu u zaštitu bar po jednog muslimana.

Knjiga *Put u Foču* predstavlja koristan te sa stručnog i naučnog aspekta opravdan napor da se široj javnosti približi jedna zanimljiva i nedovoljno istražena historija stradanja jednog manjeg mjesta tokom Drugog svjetskog rata, čija tragedija je takvih historijskih razmjera da one prevazilaze ne samo lokalne već i regionalne i državne granice. Izuzetno je dobro pripremljena, dokumentovana, kontekstualizirana u skladu s visokim stručnim standardima i vjerujemo da će predstavljati vrijednu novinu u istraživačkom prostoru Bosne i Hercegovine.

Ovakva knjiga zasigurno može poslužiti ne samo profesionalnim historičarima već i sociolozima, psiholozima, pravnicima, politolozima, antropolozima, kulturolozima i ostalim istraživačima koji kroz svoj rad budu tretirali najrazličitije aspekte prošlosti Foče i njene šire okoline, ali i neke druge mnogo kompleksnije teme o „kontraverznim“ događajima, odnosima, percepcijama i predstavljanju različitih vojnih i političkih aktera na prostorima Bosne i Hercegovine tokom i nakon Drugog svjetskog rata. Iskreno preporučujem njeno čitanje, uz želju da

posluži kao inspiracija i poticaj nekim drugim istraživačima da se odvaže na slične poduhvate. Svjesni smo da ovo u našoj javnosti nisu uvijek najaktuelnije teme, ali jesu teme koje otvaraju prozore u tamne prostore naše nedovoljno neotkrivene prošlosti. Spoznaja o toj prošlosti neće nam ponuditi magični ključ ni za jedan akutni problem naše sadašnjosti, ali će nam pomoći da ih razumijemo. Razumijevanje problema jedan je od osnovnih preduslova za njihovo rješavanje.

Opravdano je imati očekivanja da će ova knjiga nanovo aktualizirati određena pitanja koja u bosanskohercegovačkoj historiografiji nikad nisu na adekvatan način obrađena. Pitanja imenovanja oružanih grupa koje se pojavljuju u fočanskom kraju tokom 1941. godine, pitanje „ustanika“, kako ih najčešće oslovljava historiografija socijalističkog razdoblja i jasnog preciziranja strukture tih naoružanih grupa koje označavamo tim pojmom, pitanje saradnje i zajedničkog djelovanja četničkih i partizanskih jedinica, uključujući i vojne operacije koje su rezultirale paljevinom, pljačkom i potpunim razaranjima okolnih muslimanskih sela te masovnim zločinima nad muslimanskim civilima – tek su neka od pitanja koja moraju biti otvorena i kojima duguje bosanskohercegovačka, a posebno bošnjačka historiografija. Nova istraživanja, uz kritičko sagledavanje dosadašnjih rezultata u historiografiji, mogu ponuditi jednu novu i jasniju sliku, lišenu svih ideoloških ograda, ratnih ali i političkih dešavanja u fočanskom kraju tokom 1941. i početkom 1942. godine.

Rad „Put u Foču“ napisan je, prema riječima autora, ne da bi stvarao neku mržnju među narodima, već da bi stvorio neku perspektivu pomirenja i da se to zlo nikad ne ponovi. Nažalost, dešavanja u ovom kraju početkom 90-tih godina prošlog stoljeća pokazala su svu okrutnost, čak i gradaciju „ponavljanja“ historije.

Edin Veladžić

CONTEXT

Časopis za interdisciplinarne studije
9:2 (2022), 151-155

Prikaz knjige - Book Review

DOI: 10.55425/23036966.2022.9.2.151

Mohammad Omar Farooq, *Ka našoj reformaciji: od legalizma ka vrijednosno orijentiranom islamskom pravu i jurisprudenciji*, Sarajevo: Centar za napredne studije, 2020. 288 str., ISBN 978-9926-471-38-5.

O autoru

Mohammad O. Farooq je profesor na Odsjeku za ekonomiju i finansije Univerziteta u Bahreinu i direktor Centra za islamske finansije na Institutu za bankovne finansije Bahreina. Dvadeset godina predavao je ekonomiju i finansije u SAD-u, gdje je i doktorirao na Univerzitetu Tennessee 1988. godine. Među njegovim istraživačkim interesima su ekonomski razvoj, povijest ekonomske misli kao i islamska ekonomija i bankarstvo. Također, u svojim djelima bavi se šerijatom, hadisom i islamskom jurisprudencijom.

Djelo *Ka našoj reformaciji: od legalizma ka vrijednosno orijentiranom islamskom pravu i jurisprudenciji* podijeljeno je u sedam poglavlja. Pored osnovnih poglavlja, 282 stranice knjige obuhvataju i zahvalu i riječ izdavača, potom predgovor koji je napisao Taha Dž. Alvani, bibliografiju, indeks, te preporuku drugih autora za knjigu. Nastalo je kao zbir zasebnih eseja objedinjenih u cjelinu.

Glavna teza knjige

Postojanje potrebe za usmjeravanjem ka vrijednosno orijentiranom pristupu u razumijevanju šerijata i života u cilju prevladavanja krize u kojoj se nalazi muslimanski svijet.

Autor svoju tezu argumentuje sljedećim dokazima:

1. Vrijednosno orijentirani pristup uvažavao se u ranoj muslimanskoj povijesti.
2. Tumačenja Kur'ana i sunneta nisu fiksirana u vremenu i prostoru. Naprotiv, interpretativni konstrukti pogrešivih ljudi imaju svoj rok trajanja, te je njihovu relevantnost potrebno preispitivati. Dakle, postoji potreba za razumijevanjem prošlosti, umjesto slijepog slijedenja.
3. Autor uočava potrebu za direktnim povezivanjem s Kur'anom i sunnetom, umjesto bavljenja beskrajnim dedukcijama i skolastičarskim shvaćanjima ranijih pravnika.
4. Legalistički pristup šerijatu donio je mnogostruke negativne posljedice: uskraćivanje prava različitim društvenim kategorijama, preokupiranost sitnicama, zloupotrebu termina „šerijat“, pogrešnu primjenu „hudud“ zakona, kao i pravnih izvora: hadisa, idžma'a i kijasa, te odstupanje od intencija uspostavljanja šerijatskih propisa. Autor u knjizi istražuje mnoge aspekte pogrešne primjene šerijata i „hudud“ zakona.
5. Autor prepoznaje mnogobrojne mitove, zloupotrebe i problematična pitanja u percipiranju šerijata i njegovih izvora, koje u djelu predstavlja i analizira.
6. Autorovu tezu možemo sažeti u sljedećem: Uzrok krize muslimanskog svijeta jeste nedostatak opredijeljenosti za sržne islamske vrijednosti. Ako se prekine sa slijepom imitacijom prošlosti, otvorit će se vrata razumijevanja i obnoviti dostojanstvo i integritet islamskog svijeta. Zbog toga autor poziva na primjenu vrijednosno orijentiranog pristupa u određivanju načina na koji će muslimani razumijevati šerijat i svakodnevni život.

Sadržaj knjige

U Uvodu nam autor daje pregled ranije literature o ovoj temi, uz kritiku iste te prepoznaje da je mnogo fikhskih propisa u raskoraku s vremenom.

Drugo poglavlje govori o *šerijatu*: o problemu njegove zloupotrebe, definiranju i odnosu s terminima „islam“ i „zakon“, potom propituje njegovu „božanstvenost“ i nepromjenjivost, te diskutuje o mogućnosti i smislu zakonskog nametanja šerijata i pitanju da li šerijat ima jasnu uputu za svako područje života.

Autor u ovom poglavlju kritikuje legalizam koji dovodi do posljedica koje su u suprotnosti s intencijama šerijata te predstavlja vrijednosnu orijentaciju pri njegovom razumijevanju, dajući primjer vrijednosti koje muslimani treba da čuvaju.

U trećem poglavlju autor analizira mjesto hadisa kod učenjaka, pri čemu govori o određenim mitovima u vezi s hadisom te o zloupotrebi hadisa u formuliranju valjanosti islamskih propisa. Autor razlikuje sunnet (riječi i djelo Poslanika, a.s.) i hadis (iskaz o tom djelu), te pri analizi nema namjeru umanjiti značaj sunneta, nego objektivno propitati konačnu i kategoričku vrijednost hadisa pri prosuđivanju, što i sam ističe.

Četvrto i peto poglavlje donose analizu *idžma'a* i *kijasa* kao izvora islamskog prava, pri čemu autor propituje realno postojanje idžma'a te predstavlja probleme u njegovom definisanju. Zatim predstavlja različita gledišta o kijasu, pri čemu govori o nekim problematičnim pitanjima i rješenjima proisteklim iz pogrešnog rasuđivanja kijasom.

Šesto poglavlje, na koncu, iznosi potrebu empirijske osnove u islamskom fikhu i ekonomiji, te potrebe obrazovanja u pravu orijentisanom na život, a ne na tekst, te govori o važnosti indukcije.

Analiza i ocjena

Autor nastoji propitati i ponuditi općenite odgovore na široko ukorijenjene probleme muslimanskog svijeta. Važna karakteristika njegovog djela jeste konstruktivno propitivanje, koje, autorovim riječima, „Bog prihvata kada ga prati pozitivan stav“. Autor nudi opću metodologiju koja predstavlja drugi dio jednačine, tj. prijedlog općeg rješenja i stava u rješavanju problema svakodnevnog života i razumijevanju šerijata, umjesto rješenja pojedinačnih, sporadičnih pitanja, što smatramo vrijednom osobinom ovog djela.

Njegova metodologija ogleda se u iznošenju tradicionalnog stava i njegove argumentacije u analizi svakog poglavlja, potom u predstavljanju različitih (postojećih i mogućih) gledišta, koja autor zastupa, pozivajući se na klasike, ali i savremenike koji dijele stav s autorom. Metode koje je autor koristio su: metoda tekstualne analize u analiziranju tekstualnih dokaza (Kur'ana, sunneta i riječi ranijih učenjaka), komparativna metoda u predočavanju i sučeljavanju stavova, te deduktivna metoda u izvođenju općih zaključaka.

Iako jeste ponudio opće smjernice, namjera autora nije bila analiziranje pojedinih pitanja do u detalje; on po vokaciji nije pravnik niti se trudi to biti; njegova namjera bila je postaviti prava pitanja koja će potaknuti razmišljanje u pravom smjeru.

Autor ispravno prepoznaje postojanje vrijednosne orijentacije u prošlosti, kako kod prvih učenjaka koji nisu bili imitatori, tako i kod kasnijih učenjaka koji su pioniri u razumijevanju orijentiranom ka *mekasidu*, koji i sam uvažava.

Pozitivnom stranom ovog djela smatramo i uočavanje potrebe za preispitivanjem rješenja ranijih učenjaka koja su bila plod njihovog vlastitog razumijevanja i intelektualnog pregnuća. Autor cijeni vrijeme i prostor kao faktore razumijevanja i življenja islama, te im na ovaj način želi priznati važnost koju imaju.

Ponekad se čitatelj ne može oteti dojmu da autor ne uspijeva pozicionirati pojam šerijat i razgraničiti ga od pojmova „islam“ i „zakon“, pri čemu u djelu često kritikuje šerijat i njegovo božansko porijeklo, prepoznajući nedostatke upravo u fikhu, ljudskom razumijevanju Božije namjere. Autor u jednom trenutku daje definicije šerijata i fikha, međutim ne ostaje dosljedan tim definicijama kasnije u djelu. Zbog toga će autor u ovom djelu propitivati božansku narav šerijata napominjući kako je mnogo zakona i rješenja proizvod ljudskog razumijevanja, što je u domenu fikha (jurisprudencije). Također, važno je napomenuti da se s autorovim stavom o promjenjivosti (dijela) šerijata ne slaže ni izdavač na engleskom jeziku (IIIT), što je navedeno na početku djela.

Direktno povezivanje s Kur'anom i sunnetom, praćeno vrijedonosnom orijentacijom u njegovom razumijevanju, vodi ka rješavanju mnogih savremenih problema muslimanskih društava, međutim autorova očekivanja da svaki muškarac i svaka žena svoju spoznaju crpe direktno s Izvora smatramo prevelikim.

Najveća vrijednost ovog djela ogleda se u prepoznavanju negativnih posljedica legalističkog pristupa: zloupotrebe, pogrešna primjena i posljedice suprotne intencijama dovele su do pogrešnog predstavljanja islama nemuslimanima, do uskraćivanja prava i nepravdi, iskorištavanju vjerskih izvora i argumenata u nečasne namjere te do preokupiranosti sitnicama u odnosu na krupne stvari, pred kojima se zatvaraju oči. Neosjetljivost na ženska prava, eksploatacijske „beskamatne“ banke, dogme i puritanizam u teologiji te uređenost saffova u džamijama uz neuređenost saobraćaja – posljedice su koje pokazuju broj i opseg problema koji nastaju ovim pristupom.

S obzirom na to da autor poziva na ispravno razumijevanje izvora šerijatskog prava, u nekoliko poglavlja obratio je pažnju i na mitove o alatima usuli-fikha te na pogrešna korištenja ovih alata. Prepoznavanje ovog problema također smatramo pozitivnom osobinom ovog djela. Najvažnija pitanja idžma'a o kojima nema slaganja među islamskim pravnicima, te kijas koji se donosi deduktivno, bez empirijskog i statističkog istraživanja o utjecaju i posljedicama rješenja koje bi nastalo, a koje će se kasnije predstaviti šerijatskim pravilom – dovode do prava koje je orijentirano na tekst, a ne na život i ljude koji će biti njegovi objekti.

Zaključak

Djelo *Ka našoj reformaciji: od legalizma ka vrijednosno orijentiranom islamskom pravu i jurisprudenciji* vrijedna je misao koju preporučujemo istraživačima u poljima islamske jurisprudencije i drugih tradicionalnih islamskih znanosti. Smatramo da je autor uspio u svojoj namjeri da postavi pitanja koja će potaknuti istraživače na razmišljanje u pravom smjeru i predstavi negativne strane legalističkog te pozitivne strane vrijednosnog pristupa. Aktuelne teme i otvoren um, kao i konstruktivno propitivanje, neće nijednog čitatelja ostaviti ravnodušnim.

Edin Čolaković

CONTEXT

Časopis za interdisciplinarne studije
9:2 (2022), 157-161

Prikaz knjige - Book Review

DOI: 10.55425/23036966.2022.9.2.157

Amina Isanović Hadžiomerović, Elma Avdić, Fejruz Abaza, Melisa Zukić, Azra Ibrahimović, Elmina Mušinović, Sehija Dedović, Alma Sinanović, Lejla Pehlivanović, *Poslanik Muhammed, a.s., u mom životu: Vodič za edukativni rad s mladima*, Sarajevo: Centar za edukaciju i istraživanje Nahla, 2021. 150 str., ISBN 978-9958-671-08-1.

U vrijeme kada u realnom životu iza svakoga ugla vrebaju izazovi a u virtualnom svijetu preplavljeni smo morem informacija, u čijem se vrtlogu gubimo, neophodnom se javlja potreba da se mladim ljudima kroz savjete pruži adekvatna pomoć kako bi im se olakšao duhovni razvoj i ponudila podršku u momentima kada se nađu u nekoj od, za njih, izazovnih situacija.

Mlade osobe tragaju za smjernicama u životu, traže putokaze i pokušavaju riješiti novonastale probleme, shodno svojim umijećima. Upravo tada, kada se mnoštvo informacija i dezinformacija, bilo u stvarnom ili virtualnom životu, sruči na mlade, stručnjaci ovim vodičem nude pomoć i moguća rješenja za novonastale izazove i (ne)prilike kroz koje mladi ljudi današnjice prolaze.

Vodič za edukativni rad s mladima *Poslanik Muhammed, a.s., u mom životu* odgovara osnovnim zahtjevima savremenog vjerskog pedagoškog odgoja i dolazi pravovremeno u ruke mladoj populaciji Bosne i Hercegovine. Po svojoj informativnoj, metodološkoj i formativnoj funkciji *Vodič* je usaglašen i pristupa mladima, obraćajući im se na sebi svojstven način, podržavajući ih pritom u njihovom kako fizičkom, tako i duhovnom razvoju.

Vodič poziva mlade na djelovanje, potiskuje pasivnost i teži promjenama društva kroz izgradnju ličnosti pozivajući ih pritom da djeluju u svakom segmentu svoga života i da razmišljaju o ličnim postupcima. Istovremeno on je i alat kojim se mogu služiti kako nastavnici u školama, tako i treneri uposleni u različitim institucijama i uključeni u integrirani rad s omladinom ali i roditelji u radu sa svojom djecom. On ne podstiče samo kognitivni razvoj pojedinca već utječe na stjecanje niza kompetencija neophodnih za život u multikulturalnim i multivjerskim društvenim sredinama.

Rad čini oko 150 stranica a strukturiran je u četiri tematska kompleksa, koji se dalje granaju u svoje podteme. Svaka tema sadrži grafike, slike, crteže i ilustracije kojima su mladi današnjice okruženi.

Prvi tematski kompleks „Od identiteta do životnog smisla“ zauzima oko pedeset stranica *Vodiča*, što ukazuje i na značaj obrađene teme. Svojom strukturom ovo poglavlje nudi pojedincu mogućnost upoznavanja samog sebe, spoznavanja vlastitih kvaliteta, učvršćivanja ličnog identiteta i izgradnje sopstvene ličnosti, kao preduslov za širenje i uspostavljanje kontakta i komunikacije s ljudima oko sebe. Za primjer iz života Poslanika, a.s., navodi se faza prije poslanstva, koja zasigurno nudi širok spektar primjera i pouka mladima. Već samim pitanjima, u uvodnom dijelu, mlada osoba podstaknuta se je na aktivno razmišljanje o sebi, čime se dubinski susreće sa svojom ličnošću. Istovremeno joj se sugerira traženje dobra u ljudima u sopstvenom okruženju. U ovom kontekstu fokus je stavljen na jedan od aspekata koje kroz brzi život današnjice zaboravljamo i koji uveliko nedostaje – aspekt samopoštovanja. Vježbama, u sklopu tematskih oblasti ovog vodiča, autori motiviraju mlade na razmišljanje o sebi, na kritičko rasuđivanje o svojoj ličnosti ali također i na težnju ka njenom usavršavanju. Uočiti i tematizirati dobro u sebi i o sebi preduvjet je da bismo mogli i o drugima dobro misliti, što ovdje nije izostavljeno a u cijelosti je povezano i s teološkim aspektom kroz kur'anske ajete.

Karakteristika vremena u kome živimo jeste i spoljašnji izgled pojedinca. Mladima se sugerira da te osobine prihvate kao bogatstvo i potencijal, čime se ujedno isključuje diskriminacija.

Korisnicima *Vodiča* ponuđena je mogućnost da kroz radionice, koje su razrađene do u tančine, svaku od tema obrade u užem okviru, kako bi mladi iste mogli primijeniti u životu. Nije izostavljena ni motivacija mladih ljudi da razmišljaju o pročitanim tekstovima, da rasuđuju o djelovanju Poslanika, a.s., o njegovom životu ali i o kontekstu u kome je živio, da izvuku pouke iz situacija u kojima je djelovao i da u njemu vide uzora za svoje postupke.

Većina njih danas uzima za uzore influensere, posebno one s većim brojem pregleda. Kroz samostalna istraživanja mladi se motiviraju na razmišljanje o njima i podstiču na samostalnu odluku o tome koga će uzeti za ličnog uzora. Uvodeći tematiku „Šta su drugi rekli o Muhammedu, a.s.“, opis njegovih navika i životne prakse, šta je to što ga čini posebnim, autori potiču mlade da razmisle o njemu, kao najvećem primjeru, ne samo vremena u kojem je živio već i danas. Istovremeno se navode da razmišljaju o ličnom stanju, o svojim prijateljima i vrijednostima ljudskog življenja, kao što su sloboda, učenje i obrazovanje, praznina i istinoljubivost. Nije zaboravljena ni tema „Donošenje odluka“, kroz koju je obrađen aspekt djelovanja, pri čemu se za primjer uzimaju Poslanikove, a.s., odluke o seobi u Abesiniju kao i hidžra u Medinu.

Drugi tematski kompleks obuhvata četrdeset stranica i može se smatrati nastavkom prvog. I ovaj dio *Vodiča* počinje pitanjima upućenim mladima, da bi ih naveo na detaljnije razmišljanje o svijetu oko sebe. Poglavlje počinje podtemom „Meni važne osobe“, u kojoj mladi mogu razmisliti o svojim odnosima prema ljudima koji su im dragi i ličnim postupcima prema njima. Kao primjer naveden je Poslanikov odnos prema Hatidži, Ebu Talibu i Ebu Bekru. Nastavak slijedi kroz podtemu „Odnos prema drugačijima od sebe“ otvarajući pritom vrata diverzitetu, prisutnom u svim sferama života, koji autori prikazuju kao pozitivnu odliku društva. Komunikacija – stalni proces odnosa postojanja na zemlji zauzima ovdje značajno mjesto. Komunikacijskim vještinama Poslanika, a.s., posvećen je centralni dio, koji donosi nekoliko praktičnih koraka za postizanje uspješne komunikacije, vježbe o stilu komuniciranja i radionice na temu „Komunikolog“ kao i tri zlatna pravila uspješnog komuniciranja.

Sljedećih 25 stranica osvrće se na ljudsko življenje i djelovanje pojedinca u društvu. Kao i u prethodnim temama, mladima se putem vješto odabranih pitanja nudi pristup ovoj tematici, da bi se u daljnjem radu usredotočili na analizu društvenog konteksta u kome žive, razmišljanje o njemu i povezivanje s određenim kur’anskim ajetima i hadisima. Posebno su tematizirani neki od bitnih podstreka na djelovanje: budi optimista, volontiraj, inoviraj, uljepšavaj. Vježbom „Sloboda i ljudska prava“ autori se osvrću na aspekt koji se u mnogim društvima zanemaruje i senzibiliziraju mlade na izazove na tom polju. Muhammed, a.s., navodi se kao primjer u odnosu s ljudima. Medinska povelja nalazi se u središtu ove teme a popratna radionica nudi njenu razradu. Odgovornost prema društvu, korupcija i mito segmenti su koji ovdje nisu izostavljeni. Mito i korupcija prikazani su kao poroci protiv kojih se treba svaki pojedinac boriti i koje treba iskorijeniti. Ovu tematiku slijedi pravednost kao temeljna vrijednost vlasti i imenovanje na rukovodeće položaje, popraćeni kur’anskim ajetima i hadisima o vlasti i odgovornosti.

Završni tematski kompleks zauzima dvadeset stranica *Vodiča* i njegov fokus leži na digitalnom umrežavanju i popratnim pojavama. Iako nekad i problematično, ipak ovo umrežavanje može poslužiti kako za individualni, tako i za kolektivni napredak. Stoga se već sljedeća podtema bavi mogućnostima komunikacijskih medija. Digitalne medije autori predstavljaju kao platforme raznovrsnog sadržaja i sa mnogo potencijala, sve dok se koriste u pravilne svrhe. Ova tema razrađena je kako radionicom, tako i vježbom. Popratna tema „10 pravila ponašanja na društvenim mrežama“ a zatim sljedeća radionica pružaju adekvatnu i detaljnu razradu ovog poglavlja. Posebno je važno istaći da autori ističu razlike između virtualnog i stvarnog identiteta, kao i popratne opasnosti u virtualnoj stvarnosti, čega mladi vrlo često nisu svjesni.

Ma koliko bila raznolika ponuda vjerskih udžbenika ili nastavnih pomagala, nijedno djelo nije suviše u cilju povećanja kvaliteta, usavršavanja nastavnih jes dinica i različitih projekata u smislu duhovnog jačanja pojedinca a samim time i doprinosa kolektivnom napretku.

Ovaj vodič može se promatrati kao nadogradnja vjerskoj nastavi u srednjim školama i istovremeno poslužiti i kao priručnik koji će dopuniti neke od tema nastavnog obrazovanja, nudeći mladima bolji uvid u problematiku i njeno rješenje. Ličnost Poslanika, a.s., prisutna je kao uzor u svim dijelovima *Vodiča*. U poglavljima su stručno i promišljeno razrađene etičke odgojno-obrazovne vrijednosti na kojima se zasniva zdrava i jaka zajednica. Pored toga ovaj vodič obogaćen je širokim spektrom metoda nastavnog rada, detaljno razrađenih radionica, refleksija kroz pitanja i razmišljanja, testova ličnosti, radnih listova, dijaloga, što nudi mogućnost razvoja kompetencija kod mladih.

Osvrnemo li se na grafički aspekt *Vodiča*, moramo primijetiti da je taj dio svojom modernom notom istom dao dodatni dah ljepote i atraktivnosti. Implementiranjem slika različitih stilova i složenosti, fotografija, ikonica različitih formi i veličina, boja i nijansi te izgleda stranica, on nudi nove metode rada, vizualizira ponuđene tekstove i prenosi poruke istih čineći ih funkcionalnim. Dizajn odiše motivima iz svakodnevice mladih, boje su odabrane po modnom trendu, blago izlivena na papir. Odabirom naslovne stranice *Vodiča* – pogled u nebo – latentno je naglašen i cilj istog: Zajedno ka boljem, pozitivnom, ka napretku, ka onom što će ostati i kada nas ne bude. Odabirom boja za pozadine stranica i stilskim pristupima obradi postavljen je jedan vid komunikacije između teksta i čitatelja. Većina fotografija prikazuje stvarne situacije, čime se uvezuju čitatelj i vanjski svijet. Manji dio čine ilustracije vezane za temu koje nude prikaz umjetnosti slikanja iz različitih perspektiva ili kaligrafija. Stručnim odabirom korištenih fotografija autorski tim je uspostavio balans na polju raznolikosti u stilu odijevanja, modnih trendova kao i različitih okruženja u kojima se mladi kreću. Nije izostavljen ni aspekt „ljudi s poteškoćama u razvoju“, koji zaslužuje posebnu pohvalu. Može se reći da grafička obrada ovog djela ispunjava sve one faktore koji su vezani za ciljanu publiku.

Autorskom timu je zasigurno poznat kontekst življenja mladih ljudi za koji je ovaj vodič izrađen. U svakoj od tema oni se osvrću na izazove s kojima se mladi naraštaji suočavaju i nudi adekvatne mogućnosti rješavanja problematike i izlaza iz novonastale situacije bez posljedica. Ovdje se radi o stručnjacima iz različitih znanstvenih polja i s dugogodišnjim iskustvima. Autori nude teme, otvaraju pitanja, identificiraju probleme i izazove s kojima se mladi susreću, konstatuju stanje u različitim segmentima življenja, nude mogućnost djelovanja u obrazovnim institucijama. Oni se osvrću na svakodnevicu mladih ljudi i vode

ih kroz sfere života dotičući ne samo individualnu već i kolektivnu dimenziju života. U samoj uvodnoj riječi oni uspostavljaju kontakt s mladim čitaocem i artikuliraju svoje ciljeve, čime ostvaruju idealnu bazu povjerenja u komunikaciji i radu s mladima.

Vodič dolazi u pravo vrijeme da bi upotpunio rad s mladima i ojačao ih u izgradnji i učvršćenju njihovog identiteta i mogao bi dobro poslužiti u radu s mladima i u dijaspori u institucijama u kojima se s mladima radi na bosanskom jeziku.

Mevlida Mešanović

CONTEXT

Uputstva autorima

Tematika

Context: Časopis za interdisciplinarnu studiju je recenzirani, naučni časopis posvećen unapređenju interdisciplinarnih istraživanja najurgentnijih društvenih i političkih tema našeg vremena kao što su posljedice ubrzane globalizacije, pluralizam i raznolikost, ljudska prava i slobode, održivi razvoj i međureligijska susretanja. Pozivamo istraživače u humanističkim i društvenim naukama da daju doprinos boljem razumijevanju glavnih moralnih i etičkih problema kroz kreativnu razmjenu ideja, gledišta i metodologija. U nastojanju da premostimo razlike među kulturama, u ovom časopisu objavljivat ćemo i prijevode značajnih radova. *Contextu* su dobrodošli i članci i prikazi knjiga iz svih područja interdisciplinarnih istraživanja. Svi radovi za ovaj časopis moraju biti originalni i zasnovani na znatnom korištenju primarnih izvora. Uredništvo također podstiče mlađe naučnike, na počecima karijere, da dostavljaju svoje radove.

Etički i pravni uvjeti

Podnošenje rukopisa za objavljivanje u *Contextu* podrazumijeva sljedeće:

1. Svi autori saglasni su u pogledu sadržaja rukopisa i njegovog objavljivanja u časopisu.
2. Sadržaj rukopisa je prešutno ili eksplicitno odobren od odgovornih rukovodilaca institucije u kojoj je istraživanje provedeno.
3. Rukopis nije prethodno 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. Diakritički znakovi ne smiju se koristiti u transliteraciji turskih, arapskih ili perzijskih imena i naziva.

Struktura rukopisa

Tekst treba biti napisan dvostrukim proredom. Svi radovi treba da imaju sažetak od maksimalno 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 zagrada dati prijevod naslova na jezik na kojem je rad pisan. Naslove u relatičnim 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: Ziauddin Sardar, „Welcome to postnormal times“, <http://ziauddinsardar.com/2011/03/welcome-to-postnormal-times/>, accessed 4 December 2014.
7. Where necessary titles of works in languages other the language of the paper will be given in the original language with a translation into the language of the paper added after the title in square brackets. Titles in non-roman scripts will be given in transliteration with a translation in the language of the paper if needed, as above.
8. Use only footnotes and mark them by numbers (not roman letters). Footnote reference numbers in the main text should follow any punctuation mark(s).

Figures

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

General style considerations

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

Book Reviews

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

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

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

Contents of a review

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

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

Production: Proofs and Offprints

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

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

Consent to Publish and Transfer of Copyright

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

Contact Address

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

CONTEXT

Sadržaj | Contents

Članci i rasprave / Articles	5
Bosnia and Herzegovina and the Muslim World: Trends and Opportunities	7
<i>Emir Hadžikadunić</i>	
The Revival of Religion in Albania: A Comparison of Cham, Kosovar and Bosniak Attitudes toward Proselytization and De-Sunnification	33
<i>Mentor Beqa, Ardian Muhaj, Ferid Piku</i>	
Nakon popularizacije i deislamizacije: Potraga za autentičnim Rumijem u XXI stoljeću	59
<i>Munir Drkić</i>	
Četiri razdoblja islamskog obrazovanja u Bosni i Hercegovini	89
<i>Ekrem Tucaković</i>	
Izazovi vjerskog života u dijasporalnim muslimanskim zajednicama zapadnobalkanskog porijekla	119
<i>Senad Hevešević</i>	
Prikazi knjiga / Book Reviews	143
Uputstva autorima.....	163
Instructions for Authors.....	167

CONTEXT

VOLUME 9
NUMBER 2
2022

■ GODINA 9
BROJ 2
2022.

Sadržaj | Contents

Članci i rasprave / Articles	5
Bosnia and Herzegovina and the Muslim World: Trends and Opportunities	7
<i>Emir Hadžikadunić</i>	
The Revival of Religion in Albania: A Comparison of Cham, Kosovar and Bosniak Attitudes toward Proselytization and De-Sunnification	33
<i>Mentor Beqa, Ardian Muhaj, Ferid Piku</i>	
Nakon popularizacije i deislamizacije: Potraga za autentičnim Rumijem u XXI stoljeću	59
<i>Munir Drkić</i>	
Četiri razdoblja islamskog obrazovanja u Bosni i Hercegovini	89
<i>Ekrem Tucaković</i>	
Izazovi vjerskog života u dijasporalnim muslimanskim zajednicama zapadnobalkanskog porijekla.....	119
<i>Senad Hevešević</i>	
Prikazi knjiga / Book Reviews	149
Uputstvaautorima.....	163
Instructions for Authors.....	167