

# 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 prijeводе 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 71000  
Bosna i Hercegovina  
E-mail: [context@cns.ba](mailto: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, 71000 Sarajevo, Bosna i Hercegovina, tel: +387 33 716 040, fax: +387 33 716 041, email: [context@cns.ba](mailto: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 10  
NUMBER 2  
2023

Časopis za  
interdisciplinarnu studiju ■ GODINA 10  
BROJ 2  
2023.

# 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 71000  
Bosnia and Herzegovina  
E: [context@cns.ba](mailto: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 71000, Bosna and Hercegovina, tel: +387 33 716 040, fax: +387 33 716 041, email: [context@cns.ba](mailto: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

---



# Mehanizmi leksičke kohezije u arapskom političkom diskursu: inauguracioni govori egipatskih predsjednika Mursija i el-Sisija

*Amra Mulović*

## Sažetak

Ovaj rad analizira glavna sredstva leksičke kohezije u arapskom političkom diskursu. Teorijski okvir zasniva se na modelu analize kohezivnih sredstva Hallidaya i Hasana (1976, 1989). Korpus se sastoji od inauguracionih govora dvaju predsjednika Egipta, Muhammeda Mursija i Abdulfettaha el-Sisija. Analitički pristup podrazumijeva identifikaciju i kategorizaciju kohezivnih sredstava, elemenata i veza upotrijebljenih u izabranim političkim govorima. Osnovni cilj istraživanja jest utvrditi tipove i funkciju leksičke kohezije, markirati kohezivne mehanizme u političkom govoru te potvrditi hipotezu da tip teksta, odnosno žanr kojem tekst pripada, i njegova funkcija mogu naznačiti u kojoj će se mjeri upotrijebiti određeni tipovi kohezivnih veza u tekstu. Politički govor se u tom smislu javlja kao persuzivni diskurs i argumentativni prostor dominantne upotrebe sredstava leksičke kohezije. Govornici uglavnom koriste repetciju, u manjoj mjeri sinonimiju, hiponimiju, meronimiju, antonimiju i kolokaciju, s ciljem isticanja aktualnih pitanja od nacionalnog značaja, promicanja određene ideologije i ostvarivanja različitih persuzivnih diskursnih strategija.

**Ključne riječi:** inauguracioni govor, leksička kohezija, repeticija, sinonimija, hiponimija, meronimija, kolokacija

## Uvod: o tekstu

Uspostavljanjem različitih teorija u okviru funkcionalne gramatike i tekstne lingvistike sedamdesetih i osamdesetih godina prošlog stoljeća težište lingvističkih istraživanja pomjera se s formalnih obilježja rečenice kao izolirane apstraktne jedinice lingvističke analize na funkcionalni i komunikacijski jezički potencijal i jezik u upotrebi. Očekivano, u fokus dolaze tekst i ona obilježja rečenica koja se mogu interpretirati tek u vezi s diskursom ili tekstom i kontekstom u koje su uključene.

Tekst podrazumijeva povezanost njegovih elemenata na rečeničnoj i nadrečeničnoj razini, tj. uspostavljanje veze među rečenicama i iskazima, te se tekstom u lingvistici obično smatra bilo koji odlomak, izgovoren ili napisan, bilo koje dužine koji formira jedinstvenu cjelinu. Halliday i Hasan tekst smatraju semantičkim konceptom, jedinicom koju objedinjuje značenje a ne forma. U tom smislu, tekst se ne sastoji od rečenica već je „realiziran njima i kodiran u njima“.<sup>1</sup> Ono što tekst čini tekstom i razdvaja ga od ne-teksta jeste tekstura, tj. leksičko-gramatička svojstva organizacione strukture teksta koja omogućavaju da tekst funkcionira kao jedinstvena cjelina. Tekstura podrazumijeva lingvističke odnose među elementima u tekstu realizirane upotrebom kohezivnih sredstava na međurečeničnoj razini koji doprinose semantičkom jedinstvu teksta i uključuje koherenciju koja predstavlja odnos sadržaja teksta i situacijskog konteksta.<sup>2</sup>

Tekst se, dakle, definira, kao „odlomak diskursa koji je koherentan na dva načina: koherentan je s obzirom na situacijski kontekst i stoga dosljedan u registru, i koherentan s obzirom na samog sebe, dakle kohezivan“.<sup>3</sup> Razliku između kohezije i koherencije, dva bitno povezana, ali ne i nerazdvojna koncepta, jasno opisuje Hoey kada kaže da je:

kohezija svojstvo teksta, a koherencija aspekt koji se tiče čitateljevog vrednovanja teksta. Drugačije rečeno, kohezija je objektivna i može se automatski prepoznati, a koherencija je subjektivna i prosudba o njoj se razlikuje od čitatelja do čitatelja.<sup>4</sup>

Dakle, kohezija se, uz koherenciju, na samom početku razvoja teorija koje u fokus istraživanja postavljaju tekst nametnula kao jedan od najznačajnijih standarda tekstualnosti.<sup>5</sup> Kohezivne veze koje povezuju dvije ili više rečenica

1 M. A. K. Halliday, Ruqaiya Hasan, *Cohesion in English* (London: Longman, 1976), str. 1-2. (Citata s engleskog i primjere sa arapskog jezika na bosanski jezik prevela Amra Mulović.)

2 M. A. K. Halliday, Ruqaiya Hasan, *Language, Context and Text: Aspects of Language in a Social-Semiotic Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1989).

3 Halliday, Hasan, *Cohesion in English*, str. 23.

4 M. Hoey, *Patterns of Lexis in Text* (Oxford: Oxford University Press, 1991), str. 12.

5 Treba istaći da su kohezija i koherencija dva konstitutivna načela teksta koja se odnose na sam tekst. De Beaugrande i Dressler izdvajaju još pet standarda tekstualnosti koji se odnose na učesnike u govornoj situaciji: intencionalnost, prihvatljivost, informativnost, situativnost i intertekstualnost (Robert Alain De Beaugrande, Wolfgang Dressler, *Introduction to Text Linguistics* (London – New York: Longman, 1981), str. 7.

pružaju mogućnost sistematične analize teksta kroz različita obilježja obrazaca tekstualnosti u njemu.

## Kohezija kao standard tekstualnosti

Koheziju ćemo u ovom istraživanju posmatrati i analizirati iz perspektive funkcionalne systemske gramatike. Halliday i Hasan u svom temeljnom djelu *Cohesion in English* tvrde da je kohezija semantički koncept što se odnosi na značenjske veze koje postoje u tekstu i čine ga tekstom. U tom smislu, „kohezija se javlja ondje gdje INTERPRETACIJA jednog elementa u diskursu zavisi od drugoga. Jedan PRETPOSTAVLJA drugi element u smislu da se ne može jasno dekodirati bez njega.“<sup>6</sup> Dakle, jedan tekst je strukturno organiziran tako što su jedinice teksta povezane upotrebom različitih kohezivnih sredstava.

Halliday i Hasan ponudili su sveobuhvatnu i u lingvističkoj zajednici široko prihvaćenu taksonomiju kohezivnih sredstava, koja se neizostavno navodi u studijama o koheziji, u najvećoj mjeri koristi u analizi kohezije, ali i uzima za temelj svih doradenih klasifikacija i opisa kohezivnih sredstava. Prema njihovoj ranoj klasifikaciji, veze među elementima u tekstu mogu se izraziti formalnim sredstvima gramatičke i leksičke kohezije, što znači da je kohezija primarno orijentirana ka površinskoj strukturi teksta. U sredstva gramatičke kohezije Halliday ubraja referenciju (upotreba deiktičkih sredstava kao što su lične i pokazne zamjenice i komparativa), supstituciju, elipsu i konjunkciju (upotreba veznika na rečeničnoj i konektora na nadrečeničnoj razini, recimo). Leksička kohezija, koja je predmet našeg istraživanja, „tiče se načina na koji se leksičke jedinice povezuju jedna s drugom i drugim leksičkim sredstvima tako da pružaju kontinuitet tekstu“.<sup>7</sup> Leksička se kohezija postiže upotrebom leksičkih sredstava koji stoje u određenom odnosu, a biraju se iz vokabulara. Ovaj odnos zasniva se primarno na reiteraciji i kolokaciji, a reiteracija uključuje repetaciju i ponavljanje jedinica koje stoje u nekim smisaonim odnosima, tj. sinonimiju, hiponimiju<sup>8</sup> i opće riječi. Halliday i Hasan upotrebu općih riječi smještaju na granicu između gramatičkih i leksičkih sredstava kohezije jer su dio zatvorenog sistema ili seta leksema općeg značenja.

6 Halliday, Hasan, *Cohesion in English*, str. 4.

7 John Flowerdew and Michaela Mahlberg (ur.), *Lexical Cohesion and Corpus Linguistics* (Amsterdam - Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2009), str. 1.

8 Za odnose hiperonimije i hiponimije Halliday i Hasan koriste termin *superordinate* ili superordinirane riječi. U revidiranoj klasifikaciji i ovaj koncept i koncept općih riječi definiran je odnosima hiponimije, meronimije i antonimije.

U okviru revidirane kategorizacije sredstava leksičke kohezije, Hasan leksičku koheziju zajedno s gramatičkom kohezijom smatra nestrukturalnom kohezijom. Sredstva leksičke kohezije dijeli na opća, u koja ubraja repeticiju, sinonimiju, antonimiju, hiponimiju i meronimiju, i aktuelna ili trenutna, u koja ubraja kategorije ekvivalencije, imenovanja i sličnosti.<sup>9</sup> Uvođenjem kategorija ekvivalencije, imenovanja i sličnosti u repertoar mehanizama leksičke kohezije, Hasan prevazilazi problem specifičnih semantičkih odnosa u kojima se mogu javiti elementi u konkretnom tekstu, odnosa koji svoju opravdanost dobijaju tek u lingvističkom kontekstu iskaza, ali je ne zadržavaju u jezičkom sistemu,<sup>10</sup> kao u odnosima sinonimije, hiponimije i meronimije. S druge strane, kolokacija, kao još jedan odnos leksičkih elemenata koji se ne razvija iz semantičke mreže jezičkog sistema, pokazala se problematičnom, jer predstavlja intuitivnu kategoriju. U tom smislu, po mišljenju Hasan, problem subjektivnosti u određivanju kolokacijskog odnosa među izrazima ne smije se zanijekati, te je kolokacija kao sredstvo leksičke kohezije u okviru revidirane klasifikacije, kao što se vidi iz prethodno nabrojanih kategorija leksičke kohezije, isključena.<sup>11</sup>

Iako su kohezivne veze među rečenicama najjasniji doprinos tekstualnosti, ovakvo razumijevanje kohezije i teksta naišlo je na kritike naučne javnosti. Tako Brown i Yule smatraju da prisustvo kohezivnih sredstava koje su izdvojili Halliday i Hasan ne predstavlja siguran signal koherentnosti nekog teksta ili diskursa niti su ključni slušatelju ili čitatelju za prepoznavanje teksta.<sup>12</sup> Učesnici u nekom komunikacijskom činu, prema njihovom mišljenju, mogu određeni niz naizgled nepovezanih iskaza interpretirati kao tekst i smislenu koherentnu cjelinu zahvaljujući pragmatičkoj i diskursnoj kompetenciji i znanju o svijetu koje posjeduju. Martin, koji se u principu slaže s tvrdnjom da postoji tekstura bez kohezije, zaključuje da su primjeri takvih tekstova obično vrlo kratki i brižljivo odabrani, te da se u stvarnosti uglavnom javljaju tekstovi duži od par rečenica i da se u njima po pravilu javlja neka forma kohezije.<sup>13</sup> Ili, kako Hasan navodi, tekst bez kohezije koji neki lingvisti kreiraju kako bi dokazali svoje tvrdnje jeste „minimalni tekst“ sastavljen od „jedne poruke učesnika u komunikacijskom činu ili sastavljen od po jedne poruke po učesniku“. <sup>14</sup> Iz ovog razloga, kohezija se

9 Halliday, Hasan, *Language, Context and Text...*, str. 82.

10 Hasan, recimo, navodi primjer *Mornar je bio njihov otac*, u kojem su *mornar* i *njihov otac* povezani trenutnim kohezivnim odnosom ekvivalencije, dok se u jezičkom sistemu semantički ne mogu povezati (Ruqaiya Hasan, „Coherence and Cohesive Harmony“, u *Understanding Reading Comprehension*, J. Flood (ur.) (Delaware: International Reading Association, 1984), str. 201.

11 Hasan, „Coherence and Cohesive Harmony“, str. 195.

12 Gillian Brown, George Yule, *Discourse Analysis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), str. 196-198.

13 J. R. Martin, „Cohesion and Texture“, u *The Handbook of Discourse Analysis*, Deborah Tannen, Heidi E. Hamilton, Deborah Shiffrin (ur.) (Malden - Oxford: Blackwell Publishing, 2001), str. 71.

14 Halliday, Hasan, *Language, Context and Text...*, str. 78.

obično istražuje na razini teksta, dok se koherencija sve više istražuje kao dio koherentnosti diskursa, jer se više odnosi na način na koji recipijenti razumiju tekstove i poimaju ih kao smislene.<sup>15</sup>

U ovom radu identificirat ćemo samo markere leksičke kohezije. Treba naglasiti da je markere leksičke kohezije za razliku od markera gramatičke kohezije mnogo teže prepoznati jer su kohezivne veze manje jasne budući da ne nose jasnu referenciju potencijalne kohezivne funkcije.<sup>16</sup> Leksička kohezija smatra se najznačajnijom kategorijom kohezije jer je značenjski povezana s diskursom i kontekstom i povezuje se s ključnim segmentima teksta. Hoey navedeno potvrđuje kada kaže da je „kohezivna konstrukcija teksta produkt leksičkih odnosa prije nego gramatičkih“.<sup>17</sup>

## Korpus i metodologija istraživanja

Ostvarivanje kohezije i koherencije neizostavna su obilježja komunikacijski uspješno oblikovanog teksta. Stoga je kohezija bila predmet istraživanja na primjeru različitih tipova tekstova, tj. tekstova koji pripadaju različitim žanrovima. Budući da u produkciji političkog govora izbor nekih od kohezivnih mehanizama igra veoma značajnu ulogu pri realiziranju određenih persuzivnih i manipulativnih strategija, kohezija u političkom govoru, kao jednom iz seta žanrova političkog diskursa, također je bila predmet analize različitih studija.<sup>18</sup> Međutim, primjetno je da je napisan samo jedan rad posvećen analizi kohezije u političkim govorima u okviru arapskog političkog diskursa.<sup>19</sup>

Iako politički govori spadaju u persuzivne tekstove, persuzivni mehanizmi ne realiziraju se uvijek eksplicitno. To je zbog toga što većina političkih govora

15 Treba naglasiti da Halliday i Hasan ne zanemaruju značaj inherentnih semantičkih odnosa među rečenicama u razumijevanju teksta iako eksplicitna formalna sredstva kohezije izdvajaju kao posebno značajna u produkciji teksta (Halliday i Hasan 1976), str. 229.

16 Halliday, Hasan, *Cohesion in English*, str. 288.

17 Hoey, *Patterns of Lexis in Text*, str. 26.

18 Vidjeti, npr.: Zubairu Malah, „Cross-Cultural Comparison of the Persuasive Function of Lexical Cohesion in Obama's and Buhari's Presidential Inaugural Speeches“, *International Journal of Language and Literary Studies*, 3:3 (2021), str. 23-53; A. U. Enyi, M. O. Chitulu, „Texture, textuality and political discourse: A study of lexical cohesion in Nigeria's president Goodluck Jonathan's inaugural address, May, 2011“, *Advances in language and literary studies*, 6:5 (2015), str. 77-86; Abdulkareem Fadhil Jamil, „The Function of Lexical Cohesion in Political Speeches“, *AAFU*, 47 (2018), str. 359-374; Beata Beigman Klebanov, Daniel Diermeier, Eyal Beigman, „Lexical Cohesion in political Speech“, *Political Analysis*, 16 (2008), str. 447-463; Mercedes Díez Prados, Ana Balen Cabrejas Peñuelas, „Cohesion in American political Rhetoric: The Gettysburg Address, I Have a Dream and Obama's Inaugural Address“, *Complutense Journal of English Studies*, 20 (2012), str. 37-60.

19 Vidjeti: Wala' Al Majali, „Discourse Analysis of the Political Speeches of the Ousted Arab Presidents during the Arab Spring Revolution using Halliday and Hasan's Framework of Cohesion“, *Journal of Literature, Language and Linguistics*, 10 (2015), str. 35-48.

sadrži segmente koji se odlikuju obilježjima informativnog teksta ili tekstova koji pripadaju drugim žanrovima, te sadrže opisne i narativne elemente. Ova činjenica naročito se odnosi na inauguracione govore, budući da se oni produkuju nakon što su govornici zadobili moć i vlast. Mi ćemo pažnju usmjeriti na one segmente govora u kojima se sredstva leksičke kohezije koriste u realizaciji persuzivnih mehanizama.

Kao korpus za istraživanje upotrebe sredstava leksičke kohezije u političkom diskursu izabrali smo inauguracione govore egipatskih predsjednika Mursija i el-Sisija.<sup>20</sup> Mursi je prvi demokratski izabrani predsjednik nakon Arapskog proljeća, koje je dovelo do svrgavanja nekih autokratskih vladara i među njima i Husnija Mubaraka u egipatskoj revoluciji 25. 1. 2011. godine. Muslimanska braća, čije je djelovanje do tada bilo zabranjeno u Egiptu, osnovala su Stranku slobode i pravde i izabrala Mursija za predsjednika. Stranka je dobila parlamentarne izbore 2012. godine, a Mursi je postao prvi civilni predsjednik nakon ere predsjednika koji su dolazili iz vojnih struktura moći. Međutim, nakon samo jedne godine na vlasti, u julu 2013. godine izbili su masovni protesti protiv Mursija zbog, između ostalog, promjene ustava, pogoršanja ekonomske situacije i nepoštovanja demokratskih vrijednosti. Nakon što je Mursi odbio da siđe s vlasti, izvršen je vojni udar, a vojska je suspendovala ustav, svrgnula predsjednika i pozvala na prijevremene izbore. I ovaj čin imao je za posljedicu masovne kontraproteste, u kojima je ubijeno više od hiljadu pristalica Muslimanske braće. General egipatske vojske, Abdul Fetah el-Sisi izabran je za predsjednika na izborima 2014. godine čiji je legitimitet doveden u pitanje. Politička moć vraća se vojnim strukturama. El-Sisi je ponovno izabran na predsjedničkim izborima 2018. godine.<sup>21</sup>

Prvi govor koji je predmet naše analize održao je Mursi a za mjesto svog inauguracionog govora izabrao Kairski univerzitet, na kojem je studirao. Govor koji je trajao pola sata održao je 30. 6. 2012. godine. Drugi govor jeste jednosatno obraćanje Abdul Fetaha el-Sisija na svečanosti povodom njegove inauguracije 8. 6. 2014. godine u palati Qasr el-Qubba. El-Sisi ne slovi za dobrog govornika, ali su ovaj govor kritičari i političari u medijima opisali kao uspješan.<sup>22</sup>

Inauguracioni govori predstavljaju podžanr političkih govora kojima novoizabrani predsjednici službeno počinju mandat. Ciljna skupina adresata ovih govora nisu samo pristalice predsjednika ili njihovo biračko tijelo, već cijeli narod. U inauguracionim govorima predsjednici koriste sva persuzivna i jezička sredstva

20 Muhammed Mursi, govor održan 30. 6. 2012, dostupno na: <https://gate.ahram.org.eg/News/226294.aspx>, pregledano 14. 8. 2023; Abdul Fetah el-Sisi, govor održan 8. 6. 2014, dostupno na: <https://www.dostor.org/429993>, pregledano 14. 8. 2023.

21 O političkoj situaciji u Egiptu nakon Arapskog proljeća više vidjeti npr. u: Lacin Idil Oztig, „Tunisia, Egypt and Libya After Arab Spring“, *Middle East Policy* (2023).

22 Doha Mahmoud Abdel-Moety, „Rhetorical and Linguistic Analysis of President El-Sisi's first Inaugural Address“, *Global Journal of Human–Social Science (G)*, 15:8 (2015), str. 3.

da ojačaju i zadobiju podršku nacije, da na uvjerljiv i inspirativan način izazovu emocije recipijentata i predstave plan djelovanja za dobrobit cijele nacije. Campbell i Jamieson navode da inauguracioni govori imaju za cilj da predsjednici preko njih ujedine naciju, predstave zajedničke vrijednosti iz prošlosti, iznesu političke principe po kojima će vladati, pokažu zahvalnost, ali i zahtjeve i ograničenja ove izvršne funkcije. Uz sve to, oni u fokus govora stavljaju sadašnjost, uključujući i prošlost i budućnost, slave instituciju predsjednika i oblik vlasti čiji su dio, te proces u kojem je obnovljen savez između predsjednika i naroda.<sup>23</sup>

Izabrali smo dva inauguraciona obraćanja kako bismo utvrdili koje se to kohezivne veze javljaju u ovom specifičnom tipu političkog govora i u kojoj mjeri se u ovim govorima javljaju isti kohezivni mehanizmi, a u kojoj mjeri se govori u tom smislu razlikuju. Pored ovog osnovnog cilja, postavljen je još jedan u okviru kojeg ćemo nastojati istražiti koje persuazivne funkcije ovi mehanizmi mogu ostvariti budući da je jasno da upotreba kohezivnih sredstava u tekstu doprinosi ostvarivanju komunikacijskih namjera govornika, tj. uvjeravanju slušatelja u značaj određenih tema govora. Ostvarivanjem postavljenih ciljeva u radu se potvrđuje hipoteza da tip teksta, odnosno žanr kojem tekst pripada, i njegova funkcija mogu naznačati u kojoj će se mjeri upotrijebiti određeni tipovi kohezivnih veza u tekstu.

U ovom radu u fokusu analize su kohezivni mehanizmi: repeticija, ponavljanje leksičkih jedinica koje u jezičkom sistemu stoje u smisaonim odnosima, tj. sinonimija, hiponimija, meronimija i antonimija, te kolokacija.<sup>24</sup> U tekstovima predmetnih govora vrši se identifikacija leksičkih veza punoznačnih jedinica s punoznačnom jedinicom koja joj prethodi, ali i leksičkom jedinicom ili više njih koje joj slijede ukoliko se i s njima veže kohezivnim vezama.

## Analiza leksičke kohezije u inauguracionim govorima Mursija i el-Sisija i diskusija

Za analizu kohezivnih veza realiziranih u izabranim političkim govorima u okviru leksičkih sredstava kohezije, potrebno je istaći da su dva obilježja kohezivnih veza posebno značajna za istraživanje. Prvo, kohezivna veza ima obilježje usmjerenosti,

23 K. K. Campbell, K. H. Jamieson, *Deeds Done in Words: Presidential Rhetoric and the Genres of Governance* (Chicago: The University of Chicago Press, 1990), str. 15.

24 Iako smo u teorijskim razmatranjima naveli da Hasan u korigovanoj klasifikaciji leksičkih sredstava isključuje kolokaciju, u radu je ukrajno obrađen i ovaj mehanizam leksičke kohezije. Razlog za to je što smo se pri klasifikaciji sredstava leksičke kohezije oslonili na klasifikaciju koju su ponudili Halliday i Hasan u djelu *Cohesion in English* (1976). Halliday kolokaciju ne isključuje ni u okviru svoje revidirane teorije kohezije (Vidjeti: M. A. K. Halliday, *An Introduction to Functional Grammar*, revised by Christian M. I. M. Matthiessen (London: Hodder Arnold, 2004).

tj. odnos među elementima je asimetričan i može biti anaforičan i katafориčan, što je dosta rjeđi slučaj. To znači da pretpostavljeni element kohezivne veze može prethoditi elementu s kojim stoji u kohezivnom odnosu ili mu slijediti. U našem korpusu nije pronađen nijedan primjer katafориčnog odnosa. Drugo, elementi koji formiraju kohezivnu vezu, strogo gledano, ne moraju se nužno naći u različitim rečenicama niti susjednim rečenicama. Naprotiv, kohezivne veze mogu se realizirati unutar jedne rečenice, među susjednim rečenicama, koje Halliday i Hasan nazivaju neposrednim vezama, u razdvojenim rečenicama, pri čemu se kohezivne veze nazivaju posrednim i u rečenicama između kojih stoji niz drugih intervenirajućih rečenica s kohezivnim elementom ili bez njega kada se veze nazivaju udaljenim.<sup>25</sup> Za nas su, svakako, značajnije one veze koje se ostvaruju među rečenicama.

U nastavku ćemo identificirati kohezivne veze koje se javljaju u okviru dvaju glavnih odnosa leksičke kohezije, reiteracije i kolokacije. Reiteracija se može realizirati na dva načina, eksplicitnim i implicitnim ponavljanjem izraza. Eksplicitno ponavljanje podrazumijeva ponavljanje izraza koji imaju istu referenciju u izvanlingvističkom kontekstu, tj. odnose se na isti entitet (npr. repeticija istog izraza, sinonimija), dok se implicitno ponavljanje zasniva na ponavljanju izraza koji nemaju istu referenciju, ali među entitetima na koje se odnose postoji izvjesna semantička povezanost koja proizlazi iz zajedničkog znanja sudionika u komunikacijskom događaju (npr. hiponimija, meronimija i antonimija). S druge strane, kolokacija predstavlja tendenciju nekih leksičkih jedinica da se zajedno pojavljuju u nekom tekstu, što nije njihova stalna karakteristika u jezičkom sistemu.

## Repeticija

Halliday repeticiju smatra „najdirektnijom formom kohezije“.<sup>26</sup> Repeticija je kohezivno sredstvo koje podrazumijeva ponavljanje leksičkih jedinica, bilo da je riječ o identičnoj formi riječi ili nekoj modificiranoj, kao što je u arapskom jeziku ponavljanje iste riječi u različitim oblicima ili ponavljanje riječi istog korijena. Persuazivna snaga repeticije identične forme riječi značajno je veća od persuazivne snage repeticije različitih oblika riječi ili različitih vrsta riječi istog korijena. Repeticijom se uvijek naglašavaju najvažnije ideje govornika, ojačava snaga argumenata, pokreću emocije recipijenata i tako mijenjaju njihova uvjerenja i stavovi.

25 Halliday, Hasan, *Cohesion in English*, str. 330.

26 Halliday, *An Introduction to Functional Grammar*, str. 644.

Treba istaći da se leksička kohezija ne javlja samo između parova riječi, već nerijetko obuhvata niz značenjski povezanih riječi u odlomku ili cijelom tekstu što može indicirati temu konkretnog segmenta ili cijelog teksta. Takve nizove Morris i Hirst nazivaju *leksičkim lancima*.<sup>27</sup> U govorima koji su predmet analize repeticija je dominantno sredstvo kohezije i gotovo se po pravilu javlja u lancima ili, preciznije, klasterima unutar jednog ili dvaju odlomaka teksta, pa čak i cijelog teksta. Uglavnom se ponavljaju one riječi i fraze kojima se ističu problemi s kojima se suočavaju govornici ili kojima predstavljaju programe i viziju budućnosti zemlje.

وفي سياق تصويب المفاهيم ، أود أن أتطرق إلى مفهوم الحرية، ما هي الحرية؟ إن الحرية قرينة الالتزام وتظل مكفولة للجميع ولكنها تتوقف عند حدود حريات الآخرين، لها إطارها المنظم وما يحويها من قوانين وقواعد دينية وأخلاقية تتسم بالنقد، ولكن بموضوعية دون تجريح ودون ابتذال، أما ما دون ذلك فهي أي شيء آخر إلا أن تكون حرية إنما هي فوضي وحق يراد به الباطل.

*U kontekstu ispravljanja pojmova, dotaknuo bih se pojma **slobode**. Što je sloboda? Sloboda je pretpostavka opredjeljenja i ostaje zajamčena svima, ali se zaustavlja na granicama sloboda drugih. Imaju svoj organizacijski okvir te vjerske i moralne zakone i pravila koje odlikuje kritičnost, ali ona objektivna, bez klevete i bez vulgarnosti. Sve manje od toga je sve drugo osim slobode. Onda je ona samo kaos i pravo na laž.*

U ovom odlomku el-Sisijevo govora u fokusu je repeticija lekseme *ḥuriyya* (sloboda), koja se ponavlja u identičnoj formi jednine, ali se javlja i u implicitnoj repeticiji u formi množine. Kohezivne veze se neposredne, posredne i udaljene. Ekspresivnost odlomka pojačana je upotrebom epifore, budući da se leksema *ḥuriyya* javlja na kraju prvih dviju rečenica, te palilogije, budući da treća rečenica započinje istom riječju. Cijeli odlomak predstavlja el-Sisijevo viđenje slobode, a persuzivna funkcija ove repeticije jeste da govornik nametne svoj stav recipijentima i uvjeri ih da je shvatanje slobode prethodne vlasti bilo iskrivljeno i pogrešno.

U cijelom govoru nižu se odlomci u kojima tematski dominira određena riječ i gustina repeticije te riječi je najveća. Tako se u ovom govoru redom nižu odlomci s dominantnom repeticijom leksema *dustūr* (ustav), *ṭawra* (revolucija), *quwāt mušallaḥa* (oružane snage), *mar'a* (žena), *'amn* (sigurnost), *tanmiya* (razvoj), *ta'lim* (obrazovanje), *fāsād* (korupcija), *šḥadā'* (šehidi), *al-'Azhar al-šarīf* (al-Azhar), *al-Nīl* (Nil) itd. Interesantno je da se pored repeticije riječi *ṭawra* (revolucija) kroz tekst javlja nešto češće repeticija dvojine iste riječi. Repeticijom dvojine riječi revolucija el-Sisi naglašava povezanost revolucije iz 2011. godine na

27 Jane Morris, Graeme Hirst, „Lexical Cohesion Computed by Thesaural Relations as an Indicator of the Structure of Text“, *Computational Linguistics*, 17:1 (1991), str. 22-23.

početku Arapskog proljeća i protesta koji su bili organizirani protiv Mursija, jer su neislamisti smatrali da su Muslimanska braća prisvojila revoluciju od 25. 1. 2011. godine.

Mursijev govor također sadrži odlomke u kojima nalazimo povišenu gustinu repeticije određenih leksema u okviru leksičkih lanaca. Tako se nižu klasteri u kojima dominira repeticija izraza *ġāmi'a al-Qāhira* (Kairski univerzitet), *dustūr* (ustav), *'uḥāfizu* (štitim), *muġtama'* (društvo), *sulṭa* (vlast), *al-ša'b al-filistīnī* (palestinski narod), *ma'an* (zajedno) itd.

واختار البرلمان المنتخب جمعية تأسيسية لصياغة دستور جديد لمصر .. بدأت هذه الجمعية عملها وستستعين وأنا على يقين من ذلك بكافة الخبراء في كل الاتجاهات ليأتي الدستور معبرا عن التوافق الوطني ومرسحا للدولة الوطنية الديمقراطية الدستورية ومحافظة على هوية الأمة والمقومات الأساسية للمجتمع وحارسا للحريات العامة والخاصة. دستور يقوم على الحق والعدل والقانون ويحمي استقلال القضاء ومطلقا لحرية الفكر والتعبير والتنظيم والإبداع... دستور يحقق العدل الاجتماعي وينقل مصر إلى مصاف الدول الحديثة التي يكون الحاكم فيها أجيرا عند الأمة وخادما للشعب.

*Izabrani parlament odabrao je konstitutivnu skupštinu za izradu nacrtu novog **ustava** Egipta. Ova skupština je počela s radom i tražit će, siguran sam u to, pomoć svih stručnjaka iz svih područja kako bi **ustav** izrazio nacionalni konsenzus, konsolidovao **ustavnu** demokratsku nacionalnu državu, čuvao identitet nacije i osnovne komponente društva i štitio opće i posebne slobode. **Ustav** zasnovan na pravu, pravdi i zakonu koji štiti nezavisnost pravosuđa i apsolutnu slobodu misli, izražavanja, organiziranja i stvaralaštva. **Ustav** koji postiže socijalnu pravdu i pomjera Egipat u red modernih zemalja u kojima je vladar službenik nacije i sluga naroda.*

U ovom odlomku iz Mursijevog govora nalazimo da je najveća gustina repeticije leksema *dustūr* (ustav). Ovaj odlomak dolazi nakon uvodnih riječi posvećenih Kairskom univerzitetu. Dakle, riječ je o pitanju koje je u samom vrhu problema i primarni interes novoizabranog predsjednika. Mursija će, kasnije, optuživati da novi ustav slijedi islamistički program i da ignorira prava žena, mladih i manjina.<sup>28</sup>

Problem ustava naglašava i el-Sisi i odmah nakon uvodnih riječi u svom govoru upotrebljava repeticiju iste riječi, što se može vidjeti u okviru narednog primjera. U primjeru koji slijedi pored repeticije identičnih izraza i repeticije različitih oblika istih izraza (jednina, množina i prisvojni pridjev pojedinih leksema), koju je lahko uočiti, nalazimo i repeticiju zasnovanu na drugim značenjskim odnosima. Štaviše, mreža kohezivnih veza u ovom odlomku je gusto ispletana i vrlo složena, tako da uz repeticiju nalazimo i sinonimiju između leksema *'uḥāfizu* i *'ar'ā* (čuvam i brinem) i *dawla, waṭan* i *'arḍ* (država, domovina,

28 Oztig, „Tunisia, Egypt and Libya After Arab Spring“, str. 9.

zemlja) te aktuelni odnos imenovanja između leksema *muwāṭin* i *Miṣrī* (građanin i Egipćanin), *dawla*, *waṭan* i *Miṣr* (država, domovina i Egipat) i *šaʿb* i *Miṣriyyūn* (narod i Egipćani).

الإخوة المواطنين ، أخطبكم اليوم بعد أن أدبت اليمين الدستورية رئيسا لجمهورية مصر العربية، أقسمت أن أحافظ على النظام الجمهوري الذي أسست له ثورة يوليو المجيدة إحقاقا للحق وإرساء للعدالة والمساواة، و**صيانة** لكرامة المواطن المصري، وأن أحترم الدستور والقانون، دستورنا الجديد، دستور دولتنا المدنية وحكمنا المدني، دستور العمل والإرادة الذي يضم كافة أطراف مجتمعنا المصري ينظم العلاقة بين السلطات ويصون الحقوق والحريات للجميع، أقسمت أيضا أن أرعى مصالح الشعب رعاية كاملة، كل الشعب، فإنني رئيس لكل المصريين لا تفريق بين مواطن وآخر ولا إقصاء لأحد، فلكل مصري دوره الوطني، وأن أحافظ على استقلال الوطن و**وحدة** و**سلامة** أراضيه الوطن الذي تعرض لتهديد حقيقي كان سيطلق **وحدة** شعبه و**سلامة** أرضه، ولكن ثورتنا الشعبية في 30 يونيو استعادت **ثورة** 25 يناير، وصوبت المسار و**تصون** الوطن و**وحدته** محافظا عليه.

*Sugradani, obraćam vam se danas nakon što sam položio zakletvu na poštivanje ustava kao predsjednik Arapske Republike Egipat. Zakleo sam se da ću sačuvati republikanski sistem koji je uspostavljen slavnom Julskom revolucijom radi ostvarivanja prava, uspostavljanja pravde i jednakosti i očuvanja dostojanstva egipatskog građanina, te da ću poštovati ustav i zakon, naš novi ustav, ustav naše sekularne države i naše sekularne vlasti, ustav rada i volje koji uključuje sve segmente našeg egipatskog društva i reguliše odnos između institucija vlasti, štiti prava i slobode svih. Takođe sam se zakleo da ću u potpunosti brinuti o interesima naroda, cijelog naroda, jer ja sam predsjednik svih Egipćana, bez razlike među građanima ne izuzimajući nikoga jer svaki Egipćanin ima svoju domovinsku ulogu, i da ću sačuvati nezavisnost domovine i jedinstvo i integritet njenih teritorija. Domovina koja je bila izložena stvarnoj opasnosti ugrozila bi jedinstvo svog naroda i integritet njegove zemlje, ali naša narodna revolucija 30. juna obnovila je revoluciju od 25. januara, ispravila put i sačuvala domovinu i njeno jedinstvo.*

Iako se repeticija pojedinih izraza u ovim govorima često javlja u klasterima posvećenim konkretnoj temi, to ne znači da ti izrazi nisu istovremeno elementi jako udaljenih kohezivnih veza, jer se mogu ponavljati kroz cijeli govor, tj. unutar klastera drugih segmenata govora, praveći kompleksnu mrežu kohezivnih veza.

Halliday i Hasan u revidiranoj klasifikaciji kohezivnih sredstava paralelizam razdvajaju od repeticije i svrstavaju ga u nestrukturalne kategorije kohezije. Međutim, paralelizam se u retorici smatra podvrstom repeticije, zato što predstavlja ponavljanje sintaksičkog obrasca nekog iskaza, a nerijetko i nekih riječi u okviru tog iskaza. Posebno je stilski markiran kada se ponavljaju iste ili slične riječi na početku iskaza (anafora), na kraju (epifora), na početku i na kraju (simploha) te

na kraju jednog i na početku drugog (palilogija). Díez i Cabrejas, iako u svom radu usvajaju klasifikaciju sredstava leksičke kohezije koju su predložili Halliday i Hasan, paralelizam uključuju u okvir repetitive.<sup>29</sup> U ovom slučaju, priklanjamo se stavu da paralelizam primarno pripada repetitive, ali je njegova persuazivna snaga zbog naročitog djelovanja na emocije recipijenta znatno izraženija od repetitive.

Interesantno je da u Mursijevom govoru, koji je dva puta kraći nalazimo više primjera paralelizma, što potvrđuje povećanu emotivnost govora.

والعالم يسمع ويرى والله فوق الجميع يسمع ويرى ...

*Svijet sluša i gleda, a Allah iznad svih sluša i gleda...*

نحن لا نصدر الثورة..المصريون لا يصرون الثورة...

*Mi ne izvozimo revoluciju. Egipćani ne izvoze revoluciju.*

إننا نحمل رسالة سلام للعالم ونحمل قلوبها ومعها رسالة حق وعدل.

*Mi nosimo poruku mira svijetu i nosimo prije nje i s njom poruku prava i pravde.*

وأعاهدكم ألا أخون الله فيكم .. لن أخون وطني أبدا. لن أخون أهلي أبدا.

*Obećavam vam da neću izdati Boga. Neću nikada izdati moju domovinu. Neću nikada izdati moj narod.*

U ovim primjerima nalazimo paralelne strukture ojačane epiforom u prvom i drugom i anaforom u drugom i trećem. U njima se iščitavaju snažne poruke novog predsjednika, koji ističe svoju vjeru u Boga, politiku nemiješanja u poslove drugih, poruku mira i obećanja vjernosti Bogu, domovini i narodu. S druge strane, el-Sisi je u svom govoru upotrijebio jednu paralelnu strukturu u okviru govornog čina prijetnje, a drugu u obraćanju mladima, kojima se pokušava na taj način približiti i zadobiti njihovo povjerenje.

لا تهاون ولا مهادنة مع من يلجأ إلى العنف، ومن يريدون تعطيل مسيرتنا نحو المستقبل الذي نريده لأبنائنا، لا تهاون ولا مهادنة مع من يريدون دولة بلا هبة.

*Nema tolerancije ni pomirenja s onima koji pribjegavaju nasilju i onima koji žele poremetiti naš put ka budućnosti koju želimo našoj djeci. Nema tolerancije ni pomirenja sa onima koji žele državu bez prestiža.*

أنتم الأمل وأنتم المستقبل وأنتم من سيني مصر الجديدة بسواعدكم وعقولكم.

*Vi ste nada. Vi ste budućnost. Vi ste oni koji će izgraditi novi Egipat svojim rukama i umovima.*

29 Díez Prados, Cabrejas Peñuelas, „Cohesion in American political Rhetoric: *The Gettysburg Address, I Have a Dream and Obama's Inaugural Address*“.

## Sinonimija i antonimija

Sinonimija je standardno sredstvo leksičke kohezije koje podrazumijeva upotrebu riječi istog i bliskog značenja. Budući da imaju isto ili slično značenje, ove riječi se upotrebljavaju s istom svrhom, a izbjegavanjem potpune repeticije doprinosi se ekspresivnosti iskaza. Sinonimija se upotrebljava također u svrhu naglašavanja i objašnjenja, te se njome ističe dio iskaza koji je vrijedan pažnje. Zbog toga se sinonimi nerijetko upotrebljavaju u istoj rečenici. Katkada upotreba sinonima dodaje i novi smisao iskazu koji ima i političke implikacije.<sup>30</sup> Međutim, budući da je persuazivna snaga iskaza u kojem su naglašene kohezivne veze zasnovane na repeticiji znatno veća, u političkim govorima se pribjegava upotrebi repeticije radije nego sinonimije, a u ovim se govorima uopće ne javljaju sinonimi u funkciji realiziranja manipulativnih strategija.

Zanimljivo je da oba govornika u jednom segmentu teksta koriste sinonimiju riječi *'uḥāfizu* (čuvam), *'ar'ā* (brinem) i *'aḥtarimu* (pazim), pri čemu su kohezivne veze među njima neposredne i posredne. Kroz tekstove govora javljaju se i kohezivne veze zasnovane na sinonimiji riječi *sa'āda* (sreća) i *farḥa* (radost), *wahda* (jedinstvo) i *tamāsuk* (jedinstvo, povezanost), *umma* (narod, zajednica) i *ša'b* (narod), *dawla* (država) i *waṭan* (domovina), *quwāt mušallaḥa* (oružane snage) i *ḡayš* (vojska), *izdihār* (prosperitet) i *tanmiya* (razvoj) i dr.

Antonimiju Halliday smatra posebnom vrstom sinonimije kada riječi suprotnog značenja funkcioniraju tako da djeluju kao kohezivno sredstvo.<sup>31</sup> Antonimija je u ovim inauguracionim govorima slabo zastupljena. Pronašli smo samo po jedan primjer u Mursijevom i el-Sisijevom govoru. U el-Sisijevom govoru javlja se u okviru paralelne strukture, čime se pojačava smisao poruke da je nova politika Egipta okrenuta miru.

أبناء مصر الكرام، إن ثورتين مجيدتين في الخامس والعشرين من يناير والثلاثين من يونيو قد مهدتا الطريق الي بداية عزف جديد في تاريخ الدولة المصرية، يكرس **للقوة** وليس **للقمع**، وصيانة **للسلام** وليس **للعنوان**...

*Dragi sinovi Egipta, dvije slavne revolucije, 25. 1. i 30. 6., utrle su put novog smjera u historiji egipatske države koji je posvećen **snazi**, a ne **represiji**, očuvanju **mira**, a ne **agresiji**...*

Istu poruku uz upotrebu istog para antonima šalje i Mursi.

ستكون دائما في صف **السلم** الشامل العادل، ولن تلجأ أبدا لسياسات **العنوان**...

*Uvijek će biti [Egipt] na strani sveobuhvatnog i pravednog **mira** i nikada neće pribjegavati politici **agresije**...*

30 Jamil, „The Function of Lexical Cohesion in Political Speeches“, str. 372.

31 Halliday, *An Introduction to Functional Grammar*, str. 646.

## Hiponimija i meronimija

Hiponimija i meronimija tiču se hijerarhijskog odnosa među leksemima, pri čemu se termin hiponim koristi za riječi čije je značenje uključeno u značenje nadređene riječi (hiperonim), a termin meronim za označavanje riječi koja predstavlja dio nadređene riječi (holonim). Za razliku od odnosa repeticije i sinonimije koji se vežu za identične vanjezičke entitete, hiponimi i meronimi predstavljaju klasu riječi koja je obično podređena nekom leksemu i odnose se na različite vanjezičke entitete, npr. *plava* i *crvena* su hiponimi lekseme *boja*, a *ruka* i *noga* meronimi lekseme *tijelo*. Halliday tvrdi da ne postoji jasna granica između ovih dvaju odnosa i da nerijetko zajedno učestvuju u kreiranju kohezije teksta.<sup>32</sup>

... وذلك جنبا إلى جنب مع تطوير قطاع التعليم الذي يتعين أن يشمل كافة عناصر العملية التعليمية (الطالب والمعلم والمناهج والأبنية التعليمية)، بما تحتاجه من معامل ومكتبات ومسارح وملاعب رياضية.

*Ovo dolazi uz razvoj obrazovnog sektora koji mora uključiti sve **elemente obrazovnog procesa** (student, nastavnik, nastavni programi, nastavni objekti), kao što su laboratorije, biblioteke, teatri i stadioni.*

تحية وتقديرا وإعجابا بدور المرأة، وتقني كاملة في أنها ستواصل عطاها وتصون دورها، أما وأختا وزوجة وابنة...

*Pozdravljam ulogu **žene**, divim joj se, uvažavam je i uvjeren sam da će nastaviti obavljati i čuvati svoju ulogu **majke, sestre, supruge i kćerke**...*

U prvom primjeru iz el-Sisijevog govora nalazimo jasne kohezivne veze između hiperonima *elementi obrazovnog procesa* i hiponimā *student, nastavnik, nastavni programi i nastavni objekti*. Hiponim *nastavni objekti* u narednoj rečenici postaje hiperonim za hiponime *laboratorije, biblioteke, teatri i stadioni*. Na isti način, *žena* je hiperonim za hiponime *majka, sestra, supruga i kćer*. Ove kohezivne veze dio su kohezivnog lanca u okviru segmenata govora koji se tematski odnose na pitanja obrazovanja i uloge žene u egipatskom društvu.

Nekada može biti isključen jedan element kohezivnog para, pa se tako u tekstu javljaju samo hiponimi bez nadređenog pojma, kao što je slučaj u narednom primjeru iz Mursijevog govora. Leksemi *djeca* i *unuci* hiponimi su neiskazanog nadređenog pojma *potomci*.

سنرسم معا مستقبلا زاهرا إن شاء الله لأولادنا وأحفادنا مسلمين ومسيحيين...

*Zajedno ćemo isplanirati svijetlu budućnost, ako Bog da, našoj **djeci i unucima, muslimanima i kršćanima**...*

Kada je riječ o meronimiji, tek se par primjera u govoru el-Sisija mogu smatrati meronimskim odnosom i to kada govori o razvoju zemlje. Tada el-Sisi upotrebljava

32 Halliday, *An Introduction to Functional Grammar*, str. 648.

nadređeni termin *tanmiya* (razvoj), iza kojeg slijede povezani uglavnom posrednim kohezivnim vezama meronimi koji ustvari predstavljaju ponovljen ali modificiran nadređeni leksem. Tako se kao dio općeg razvoja navode *tanmiya iqtisādiyya* (ekonomski razvoj), *tanmiya šinā'iyya* (industrijski razvoj), *tanmiya zirā'iyya* (poljoprivredni razvoj), *tanmiya iġtimā'iyya* (društveni razvoj) i *tanmiya taqāfiyya* (kulturni razvoj).

## Kolokacija

Kolokacija je sredstvo leksičke kohezije, a odnosi se na lekseme „koji se nerijetko javljaju u sličnom leksičkom okruženju jer opisuju entitete koji se nerijetko javljaju u sličnoj situaciji ili kontekstu u svijetu“.<sup>33</sup> Ovo zajedničko pojavljivanje počiva na njihovoj semantičkoj povezanosti, a govornici ih povezuju na osnovu nekog semantičkog svojstva, a katkada i blizine u vanlingvističkom kontekstu (recimo, *hladno* i *led*, *meso* i *krv*).<sup>34</sup> Važno je primijetiti da su kolokacije često povezane sa specifičnim registrom ili funkcionalnim stilom.<sup>35</sup> Neke kolokacijske jedinice gotovo se isključivo javljaju u određenom žanru teksta. U političkim govorima koji su predmet analize naišli smo na kolokacijski povezane i u tekstovima rasute lekseme *istiqrār* (stabilnost) i *'amn* (sigurnost), što je kolokacija tipična za politički diskurs.<sup>36</sup>

Govornici određene riječi kombiniraju konceptualizirajući diskurs s ciljem da ih primatelji poruke prihvate i ponovo koriste. Neobično je da govornici oba govora u više navrata kolokacijski koriste lekseme *Miṣr al-ġadīda* (novi Egipat). Na ovaj način oba govornika naglašavaju da se njihova politička vizija Egipta u potpunosti razlikuje od vizije prethodnika i da će njihov predsjednički mandat obilježiti novi politički sistem, nove vrijednosti i stavovi.

33 Morris, Hirst, „Lexical Cohesion Computed by Thesaural Relations as an Indicator of the Structure of Text“, str. 22.

34 Kada govorimao o kolokaciji kao sredstvu leksičke kohezije, govorimo o kolokaciji u širem smislu, prema navedenoj definiciji. Dakle, nije riječ o ustaljenim kolokacijama koje se javljaju u jezičkom sistemu, kao što su višerječni nazivi i leksičke jedinice, frazemi, poslovice, koligacije i sl. Riječ je o slobodnom izboru leksema koje govornik povezuje i udružuje na osnovu nekog semantičkog obilježja ili konteksta, a čiju povezanost će prepoznati recipijent.

35 Halliday, *An Introduction to Functional Grammar*, str. 650.

36 Važno je istaći da izneseni rezultat nije u skladu s nalazima do kojih su došli, iako na korpusu pisama za prikupljanje sredstava, Berzlánovich, Egg i Redeker, koji su utvrdili da se kolokacije češće javljaju u persuzivnim tekstovima nego u ekspozitornim (Vidjeti: Ildikó Berzlánovich, Markus Egg, Gisela Redeker, „Coherence Structure and Lexical Cohesion in Expository and Persuasive Texts“, u *Constraints in Discourse 3. Representing and Inferring Discourse Structure*, Anton Benz, Manfred Stede and Peter Kühnlein (ur.), (Amsterdam - Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2012), str. 137-164. Razlog leži u tome što smo se usredsredili samo na kolokacije koje se u govorima ponavljaju, kako bismo utvrdili kolokacije tipične za politički diskurs i one tipične za naš korpus.

## Zaključak

Opći zaključak analize mehanizama leksičke kohezije u inauguracionim govorima Musija i el-Sisija jest da se neka od sredstava leksičke kohezije u govorima gotovo ne javljaju, dok je upotreba drugih uobičajena i produktivna. Iako postoje stanovite razlike u predmetnim govorima, koji su različite dužine, upotreba repeticije dominira u svakom od njih. Ostala leksička sredstva kohezije: hiponimija, meronimija, sinonimija i antonimija javljaju se u mnogo manjoj mjeri, a kolokacija sporadično.

Upotrebom kohezivnih sredstava, naročito repeticije, oba su govornika pokušala prenijeti veoma važne poruke. I jedan i drugi uvjeravaju recipijente u ispravnost svoje unutrašnje i vanjske politike, odluka, stavova, političkih i ekonomskih programa i vjerovanja. Sredstvima leksičke kohezije govornici izražavaju i jasan zaokret u odnosu na politiku prethodnika, najavljuju promjenu ustava i naglašavaju sekularnu ili islamističku političku orijentaciju.

Inauguracione govore odlikuje činjenica da se kohezivna sredstva grupiraju u segmentima govora indicirajući temu konkretnog odlomka. Razlog leži u činjenici da inauguracioni govor nije tematski ograničen i obično sadrži više tematskih fokusa. Zato se javljaju klasteri kohezivnih veza i leksički lanci u okviru kojih se ističe repeticija različite gustine centralne leksemске jedinice. Repeticija kao kohezivno sredstvo nadmoćno dominira u ovim političkim govorima. Upotrijebljena je u svrhu naglašavanja ideja i uvjeravanja slušatelja u značaj određenih stavova govornika. Persuazivna funkcija svih kohezivnih sredstava u govorima nije upitna, a samo su rijetko upotrebom nekih od njih realizirane i strategije manipulacije.

Smatramo da bi analiza političkih govora održanih u predizbornoj kampanji ili u vrijeme krize, rata i drugih važnih historijskih dešavanja dala slične rezultate, s tim da bi govornici vjerovatno više koristili koheziju kao retoričko sredstvo persuazije, te u tom smislu više upotrebljavali stilski markiranu repeticiju, kao što je, naprimjer, paralelizam. Isto tako, manipulativni potencijal kohezivnih sredstava bio bi znatno više iskorišten nego što je iskorišten u inauguracionim govorima, koji se drže kada govornik preuzima dužnost, preuzima vlast, tako da govor više ima formalnu i persuazivnu funkciju.

Analiza provedena u ovom radu pokušaj je da se obogati oskudno istraživanje kohezije u arapskom političkom diskursu. Izbor korpusa ograničio je rezultate na inauguracione govore, a analiza kohezije svedena je na analizu sredstava leksičke kohezije. Analiza gramatičke i leksičke kohezije te drugih kohezivnih mehanizama u okviru tekstova koji pripadaju drugim žanrovima političkog diskursa, te drugim tipovima političkih govora, dat će potpunije rezultate u okviru budućih istraživanja.

## Izvori

- El-Sisi, Abdul Fetah, govor održan 8. 6. 2014, dostupno na: <https://www.dostor.org/429993>, pregledano 14. 8. 2023.
- Mursi, Muhammed, govor održan 30. 6. 2012, dostupno na: <https://gate.ahram.org.eg/News/226294.aspx>, pregledano 14. 8. 2023.

## Literatura

- Abdel-Moety, Doha Mahmoud, „Rhetorical and Linguistic Analysis of President El-Sisi's first Inaugural Address“, *Global Journal of Human–Social Science (G)*, 15:8 (2015), str. 1-12.
- Al Majali, Wala', „Discourse Analysis of the Political Speeches of the Ousted Arab Presidents during the Arab Spring Revolution using Halliday and Hasan's Framework of Cohesion“, *Journal of Literature, Language and Linguistics*, 10 (2015), str. 35-48.
- Berzlánovich, Ildikó, Markus Egg, Gisela Redeker, „Coherence Structure and Lexical Cohesion in Expository and Persuasive Texts“, u *Constraints in Discourse 3. Representing and Inferring Discourse Structure*, Anton Benz, Manfred Stede, Peter Kühnlein (ur.), (Amsterdam - Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2012), str. 137-164.
- Brown, Gillian, George Yule, *Discourse Analysis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983)
- Campbell, K. K., K. H. Jamieson, *Deeds done in words: Presidential rhetoric and the genres of governance* (Chicago: The University of Chicago Press, 1990)
- De Beaugrande, Robert Alain, Wolfgang Dressler, *Introduction to Text Linguistics* (London – New York: Longman, 1981)
- Díez Prados, Mercedes, Ana Balen Cabrejas Peñuelas, „Cohesion in American political Rhetoric: *The Gettysburg Address, I Have a Dream and Obama's Inaugural Address*“, *Estudios Ingleses de la Universidad Complutense*, 20 (2012), str. 37-60.
- Enyi, A. U., M. O. Chitulu, „Texture, textuality and political discourse: A study of lexical cohesion in Nigeria's president Goodluck Jonathan's inaugural address, May, 2011“, *Advances in language and literary studies*, 6:5 (2015), str. 77-86.
- Halliday, M. A. K., *An Introduction to Functional Grammar*, revised by Christian M. I. M. Matthiessen (London: Hodder Arnold, 2004)

- Halliday, M. A. K., Ruqaiya Hasan, *Cohesion in English* (London: Longman, 1976)
- Halliday, M. A. K., Ruqaiya Hasan, *Language, Context and Text: Aspects of Language in a Social-Semiotic Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1989)
- Hasan, Ruqaiya, „Coherence and Cohesive Harmony“, u *Understanding Reading Comprehension*, J. Flood (ur.), (Delaware: International Reading Association, 1984), str. 181–219.
- Hoey, M., *Patterns of Lexis in Text* (Oxford: Oxford University Press, 1991)
- Jamil, Abdulkareem Fadhil, „The Function of Lexical Cohesion in Political Speeches“, *AAFU*, 47 (2018), str. 359-374.
- Klebanov, Beata Beigman, Daniel Diermeier, Eyal Beigman, „Lexical Cohesion in Political Speech“, *Political Analysis*, 16 (2008), str. 447-463.
- Malah, Zubairu, „Cross-Cultural Comparison of the Persuasiv Function of Lexical Cohesion in Omaba's and Buhari's Presidential Inaugural Speeches“, *International Journal of Language and Literary Studies*, 3:3 (2021), str. 23-53.
- Martin, J. R., „Cohesion and Texture“, u *The Handbook od Discourse Analysis*, Deborah Tannen, Heidi E. Hamilton and Deborah Shiffrin (ur.) (Malden - Oxford: Blackwell Publishing., 2001), str. 61-81.
- Morris, Jane, Graeme Hirst, „Lexical Cohesion Computed by Thesaural Relations as an Indicator of the Structure of Text“, *Computational Linguistics*, 17:1 (1991), str. 21-48.
- Morley, John, „Lexical Cohesion and Rhetorical Structure“, u *Lexical Cohesion and Corpus Linguistics*, John Flowerdew, Michaela Mahlberg (ur.) (Amsterdam - Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2009), str. 5-22.
- Oztig, Lacin Idil, „Tunisia, Egypt and Libya After Arab Spring“, *Middle East Policy* (2023), str. 1-20.

# Mechanisms of Lexical Cohesion in Arabic Political Discourse: Inaugural Speeches of the Egyptian Presidents Morsi and al-Sisi

## Abstract

This paper deals with the analysis of the main devices of lexical cohesion used in Arabic political discourse. We carry out the analysis applying Halliday and Hasan's theoretical framework of cohesion. The data of the analysis consists of the inaugural speeches of two presidents of Egypt, Morsi and el-Sisi. The main goal of the research is to determine the types and function of lexical cohesion, to mark cohesive mechanisms in political speeches, and to confirm the hypothesis that the type of text and its function can indicate the extent to which certain types of cohesive ties will be used. The results of the study reveal that inaugural speech appears as a persuasive discourse and an argumentative space of dominant use of repetition, to a lesser extent synonymy, hyponymy, meronymy, antonymy and collocation, with the goals of highlighting topical issues of national relevance and promoting a certain ideology.

**Key words:** inaugural speech, lexical cohesion, repetition, synonymy, hyponymy, meronymy, collocation



## Klasifikacija nauka u općim osmanskim enciklopedijama nauka u 16. stoljeću: sukob ili dopunjavanje koncepata

*Adnan Kadrić*

### Sažetak

Rad skreće pažnju na različite koncepte klasifikacije nauka i njihove suodnose na temelju najpoznatijih općih osmanskih enciklopedija iz 16. stoljeća, te ukazuje na povezanost koncepta klasifikacije nauka s preferiranjem određenih nauka i naučnih disciplina u obrazovanju s razvojem intelektualne misli i krugova unutar Carstva. Među najpoznatijim općim enciklopedijama u osmanskoj literarnoj tradiciji u 16. stoljeću koje se bave klasifikacijom nauka izdvajaju se djela *Miftāh alsa'āda wa mišbāh al-sayyāda fi mawḍū'āt al-'ulūm* Taškoprī-zādea i *Netā'icü l-fünün ve meḥāsiniü l-mutün* Malkarali Nev'ija. Radi cjelovitije analize pitanja sukoba ili/i dopunjavanja koncepta klasifikacije znanja i nauka kod Osmanlija u 16. stoljeću nastojali smo ukazati na kulturološki i društveni kontekst nastanka navedenih djela te detaljno objasniti povezanost koncepta sa sadržajem djela koja se bave klasifikacijom nauka.

**Ključne riječi:** islamska kultura i civilizacija, Osmansko carstvo, intelektualna historija, klasifikacije nauka, 16. stoljeće

## 1. Uvod

Rane klasifikacije nauka u literaturi na arapskom jeziku često podrazumijevaju obrasce koji su se dopunjavali i s istoka i sa zapada, uključujući utjecaje drevne grčke civilizacije, ali i indijske i kineske. S razvojem intelektualne misli u različitim kulturnim centrima u muslimanskim zemljama najčešće se preferira određena vrsta naučnih disciplina unutar teorijski osmišljenog koncepta. S druge strane, koncept prenošenja znanja oblikuje se najčešće u javnim obrazovnim ustanovama ili institucijama blizu Dvora. Osmanske klasifikacije nauka nastale su najprije na temelju ranijih klasifikacija nauka u klasičnoj pisanoj tradiciji u okviru islamske civilizacijske misli. Čak je i značenje pojma riječi *'ilm* (nauka) do sredine 16. stoljeća uglavnom zadržano iz navedene tradicije. Ako se baci pogled na kataloge rukopisa u osmanskome periodu u 16. stoljeću, uočava se prisutvo većine djela klasičnih srednjovjekovnih islamskih učenjaka koji su se bavili klasifikacijom nauka. Djela su ili prepisivana u Osmanskom carstvu ili su na drugi način stigla u tadašnje intelektualne krugove. U 15. stoljeću u osmanskome društvu došlo je do susreta različitih konceptata znanja, različitih tradicija s osobenim pristupom određenoj vrsti nauka. Učenjaci koji su se više bavili egzaktnim naukama povukli su se u svoje kružoke, dok se klasični tip nizamija medresa počeo razvijati u pomalo izmijenjenim okolnostima, zauzimajući odbrambeni stav prema učenjacima koji su se bavili prirodoslovnim naukama, ali istovremeno ostajući otvoren za različite tendencije mističke relativizacije samog pojma *'ilm/nauka* koje se sreću u tesavufskom registru. U radu ćemo nastojati primarno skrenuti pažnju na dva najpoznatija djela koja se bave klasifikacijom nauka u osmanskoj literarnoj tradiciji, odnosno na dva autora, Taškoprī-zādea i Nev'ija, koji se najčešće predstavljaju autoritetima u navedenoj oblasti u pisanoj osmanskoj tradiciji u drugoj polovini 16. stoljeća i stoljećima što slijede.

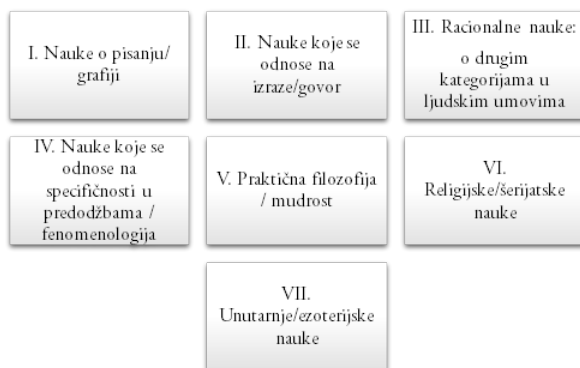
## 2. Klasifikacija nauka kod Taškoprī-zāde Aḥmeda u djelu *Mawḍū'āt al-'ulūm*

U predgovoru djela *Miftāḥ alsa'āda wa mišbāḥ al-sayyāda fī mawḍū'āt al-'ulūm* (*Ključ sreće i svjetiljka plemenitosti u tematskom opisu nauka*), poznatog po kraćem naslovu *Mawḍū'āt al-'ulūm* (*Teme nauka*), Taškoprī-zāde slijedi klasične stavove učenjaka koji se zalažu za trajno stjecanje znanja. Klasifikacija znanja/nauka u djelu *Miftāḥ alsa'āda wa mišbāḥ al-sayyāda fī mawḍū'āt al-'ulūm* predstavlja sintezu ranijih klasifikacija, uz uvođenje dopunskih kriterija u klasifikaciji prema

načinu stjecanja znanja i naravi pojedinih naučnih disciplina. Kao što to radi al-Ġazālī i niz islamskih učenjaka prije njega, Ṭaškoprī-zāde dijeli nauke na one koje su obavezne svakom pojedincu (*fard-i 'ayn*), a to su vjerske nauke, i nauke koje su primarna obaveza zajednice (*fard-i kifāye*), a to su sve ostale nauke.<sup>1</sup> Zatim navodi kako se istraživanja u ovim naukama vrše ili prema vjerskim propisima ili prema zahtjevima uma, te se dijele na dvije vrste: vjerske i filozofske. Ṭaškoprī-zāde također razlikuje: a) nauke povezane sa spoljašnjim svijetom posredstvom razuma, jezika i pisanja i b) nauke koje se odnose na život čovjeka u spoljašnjem svijetu. Prve su teorijske, a druge praktične nauke. One se pojedinačno dijele prema načinu istraživanja – prema racionalnim kriterijima ili kriterijima vjerske tradicije. I racionalne i vjerske nauke u načelu mogu biti teorijske ili praktične.

Ṭaškoprī-zāde knjigu dijeli na dva dijela. Prvi dio sastoji se od šest velikih poglavlja (*al-dawḥa*, 'stabla'), dok je drugi dio posvećen sedmom poglavlju (stablu), odnosno praktičnom smislu nauka pri postizanju sreće na oba svijeta. Kada Ṭaškoprī-zāde dijeli nauke na filozofske, on naglašava i teorijsku i praktičnu dimenziju nauka koje formiraju posebne cjeline. Iako je navedeni princip preuzeo od Ibn al-Afkānija, Ṭaškoprī-zāde ipak nije bio posve dosljedan u klasifikaciji vjerskih/šerijatskih nauka.<sup>2</sup> Te sitne nedosljednosti, odnosno odstupanja, dodatno usložnjavaju kriterije opće klasifikacije nauka. Posljednjim dijelom knjige više se naglašava pedagoška dimenzija djela *Mawḏū'āt al'ulūm*.

Kao što se može naći i u ostalim enciklopedijskim djelima, afirmira se stav integriteta nauke, kao što to rade Ibn Ḥazm i al-Ġazālī, odnosno poštivanja svake nauke zbog njene posebnosti. Ideje Ibn Sīnāa, al-Ġazālīja, Sayyeda Šarīfa al-Ġurġānija i Faḥruddīna al-Rāzija sjedinjuju se kad Ṭaškoprī-zāde govori o asketizmu (*al-zuhd*). Ako se na temelju sadržaja djela promatra opća klasifikaciju znanja/nauka na oblasti, polja i grane kod Ṭaškoprī-zādea, ona se može predstaviti sljedećom tabelom:



- 1 Nauke koje se služe kategorijama razuma, izričaja i pisanja jesu nauke koje predstavljaju alate spoznaje. Praktične nauke su nauke koje se ne uče zbog sebe, nego da bi se uz njihovu pomoć steklo nešto drugo. Teorijske nauke, s druge strane, jesu nauke koje se uče po sebi i radi sebe.
- 2 Selime Çınar, *Fārābī'den Ṭaškoprīzādēye: İslam Medeniyetinde İlimler Tasnifinin Gelişimi* (İstanbul, 2014), str. 65.

Kao što se vidi iz navedene podjele, ʿAškopri-zāde proučava nauke na temelju nekoliko kriterija. Prve dvije grupe, *nauke o pisanju/grafiji* i *nauke koje se odnose na izraz/govor* u biti su *filološke nauke*, koje se u klasičnim djelima obrađuju kao jezičke nauke (*al-‘ulūm al-luġawīyya*). Većinu filoloških disciplina koje navodi ʿAškopri-zāde moguće je pronaći i kod Mollā Luṭfija, ali i kod al-Sakkākija u djelu *Miftāh al-‘ulūm* koje ʿAškopri-zāde spominje nekoliko puta: kada piše o jezičkim naukama, on navodi da je u *Miftāhu* al-Sakkākī al-Ḥwārezmī opisao 12 nauka (kod al-Sakkākija „arapske nauke“ / *al-‘ulūm al-‘arabiyya*), da je napisano nekoliko poznatih šerhova i kompendija na temelju tog djela te da su dijelove preuzimali autori drugih djela.<sup>3</sup> ʿAškopri-zāde čak i citira al-Sakkākija u uvodnim poglavljima.<sup>4</sup> Klasifikacija nauka u prvim dvama poglavljima u djelu *Mawḍū‘āt al-‘ulūm* mogu se predstaviti na sljedeći način:

## 2.1. Jezičke nauke

- I. nauke o pisanju/grafiji<sup>5</sup> i
- II. nauke koje se odnose na izraze/govor.

ʿAškopri-zāde „nauke o pisanju“ dijeli na dvije vrste:

<b>I. Nauke o pisanju/grafiji</b>	
1. Nauke koje se odnose na umjetnost pisanja i kaligrafije <sup>6</sup>	2. Nauke o ispravnom pisanju (pravopisu) pojedinačnih grafema
<i>‘ilm adawāt al-ḥaṭṭ</i> [nauka] <sup>7</sup> o sredstvima za pisanje	<i>‘ilm tarkīb aškāl basā’it al-ḥurūf</i> [nauka] o kompoziciji jednostavnih oblika grafema
<i>‘ilm tartīb ḥurūf al-tahaġġī</i> [nauka] o rasporedu grafema u alfabetu	<i>‘ilm imlā’ al-ḥaṭṭ al-‘arabi</i> [nauka] o pravopisu u arapskom pismu, ortografija)
<i>‘ilm qawānīn al-kitāba</i> [nauka] o zakonitostima pisanja	<i>‘ilm ḥaṭṭ al-Muṣḥaf</i> [nauka] o pisanju Kur’ana
<i>‘ilm taḥsīn al-ḥurūf</i> [nauka] o uljepšavanju grafema	<i>‘ilm ḥaṭṭ ‘arūd</i> [nauka] o tehnici pisanja poezije u aruz-metru, metrika
<i>‘ilm kayfiyya tawlid al-ḥuṭūt ‘an ašlihā</i> [nauka] kako se izvode pisma u svojim osnovnim formama	

ʿAškopri-zāde u svom djelu spominje na nekoliko mjesta Šihābuddīna al-Qalqašandīja al-Miṣrija (u. 1418),<sup>8</sup> koji je napisao četrnaestotomno enciklopedijsko

3 Aḥmad bin Muṣṭafā al-šahīr bi Ṭāškōbrī-zāde, *Miftāh*, I:188-202 i II:551.

4 Aḥmad bin Muṣṭafā al-šahīr bi Ṭāškōbrī-zāde, *Miftāh*, I-II-III, I:37.

5 *Al-‘ulūm al-ḥaṭṭīyya*.

6 *Al-‘ulūm al-muta’allaqa bi-kayfiyya al-šinā’a al-ḥaṭṭīyya*.

7 Zbog uopćenog značenja riječi ‘ilm, u prijevodu koristimo leksemu nauka u uglastim zagradama.

8 Aḥmad bin Muṣṭafā al-šahīr bi Ṭāškōbrī-zāde, *Miftāh*, I:87.

djelo *Ṣubḥ al-a'šā*. U njemu je sedam tomova posvetio načinima pisanja i historiji pisma i pismenosti (*Ṣubḥ al-a'šā fi šinā'ah al-inšā*). Dosta termina koji se odnose na umjetnost i pravila pisanja u osmanskoj kaligrafiji preuzeto je iz tog djela.<sup>9</sup>

Nauke koje se odnose na izraze/govor<sup>10</sup> Ṭaškoprī-zāde dijeli na tri vrste:

---

## II. Nauke koje se odnose na izraze/govor

---

1. Nauke o onome što se odnosi na pojedinačne specifičnosti iskaza ( <i>mufradāt</i> )	2. O slaganju jezičkih konstituenata ( <i>murakkabāt</i> )	3. Sporedne grane arabistike/ nauke na arapskom jeziku <sup>11</sup>
<i>'ilm maḥārīḡ al-ḥurūf</i> [nauka] o mjestima izgovora fonema, artikulatorna fonetika i fonologija	<i>'ilm al-naḥw</i> (sintaksa)	
<i>'ilm al-luġa</i> [nauka] o jeziku, povezanosti formalnog iskaza i značenja: jezički izraz/ forma i značenje	<i>'ilm al-ma'ānī</i> (semantika)	
<i>'ilm al-waḍ'</i> [nauka] o načinu iskazivanja poruke, registru, općenitom i posebnom	<i>'ilm al-bayān</i> (nauka o elokvenciji, rječitosti, retorika)	
<i>'ilm al-ištiqāq</i> [nauka] o derivaciji i etimologiji	<i>'ilm al-badī'</i> (stilistika)	
<i>'ilm al-ṣarf/ taṣrīf</i> [nauka] o promjenama paradigmi morfologija	<i>'ilm al-'arūd</i> (metrika i prozodija)	
	<i>'ilm al-qawāfī</i> (nauka o rimama)	
	<i>'ilm qarḍ al-šī'r</i> (nauka o poetskoj kritici)	
	<i>'ilm mabādī al-šī'r</i> (nauka o principima poetskog teksta)	
	<i>'ilm al-inšā</i> (nauka o performativnoj stiliziranoj prozi, manirima izraza)	

---

9 Shady Eid, *Kalkaşendi'nin Subḥu'l-a'şâ adlı eserinin hat sanatı açısından değerlendirilmesi* (İstanbul, 2021).

10 *'Ulüm tata'llaḡ bi-alfāz*.

---

 II. *Nauke koje se odnose na izrazel/govor*


---

1. Nauke o onome što se odnosi na pojedinačne specifičnosti iskaza ( <i>mufradāt</i> )	2. O slaganju jezičkih konstituenata ( <i>murakkabāt</i> )	3. Sporedne grane arabistike/ nauke na arapskom jeziku <sup>11</sup>
	<i>‘ilm mabādi al-inšā wa-adawātih</i> (nauka o principima manirističke stilizirane proze i sredstvima iskazivanja) <i>‘ilm al-muḥādāra</i> (nauka o elokvenciji u izlaganju) <i>‘ilm al-dawāwīn</i> (nauka o sastavljanju tradicionalne forme žanrovskih kodeksa / divana) <i>‘ilm al-tawāriḥ</i> (analistika i historiografija)	

---

Kada Taškoprī-zāde piše o nauci o jeziku, on navodi i poznate jezikoslovce basranske i kufske škole, kao što su: Halīl bin Aḥmad, imam Šāgānī i drugi. Kada opisuje morfologiju kao gramatičku disciplinu, on navodi i učenjake koji su se bavili morfologijom i pisali djela iz te uže oblasti, kao što su: Abū Bakr bin Ḥabīb al-Māzinī, Ibn Mālik, Ibn Ḥāgīb, Ibn ‘Aṣfūr i imam Čārparwardī. Također, Taškoprī-zāde ne propušta priliku da prilikom pisanja o sintaksi ne napiše nešto i o istaknutim pisacima koji su pisali djela iz navedene jezičke discipline, kao što su: ‘Īsā bin ‘Umar al-Ṭaqfī, Sibawayh, al-Aḥfaš, al-Naḥwī, Aḥmad al-Fārisī, al-Ġurġānī, al-Abḥarī, Ibn Hišām i drugi. Prilikom pisanja o stilistici, navodi najvažnije podatke o autorima koji su se bavili stilistikom, kao što su: al-Sakākī, Quṭbuddīn al-Širāzī, al-Taftāzānī, Sayyid Šarīf al-Ġurġānī, Šamsuddīn Kirmānī i drugi. Od autora koji su se bavili metrikom najčešće se spominju ‘Alī Maḥallī i Ḥaṭīb Tabrīzī. Navedeni su i brojni autori koji su se bavili elokventnim izlaganjem u retorici (*‘ilm al-muḥādāra*), kao što su al-Aṣfahānī, Muḥyuddīn al-Andalusī i Abū Ḥayyān Tawḥīdī. Od pjesnika koji su dobro poznavali pravila sastavljanja divana nabrojani su: al-Ṭā’ī, Ibn Fariḍ, Imru’ al-Qays, Nābiġa, A’šā, Labīd bin Rabī’a, al-Abras i brojni drugi pjesnici. Od najznačajnijih klasičnih hroničara navedeni su Ibn Kaṣīr, Al-Baġdādī, ‘Imād Aṣfahānī, al-‘Aynī, Yāfa’ī i brojni drugi hroničari utemeljitelji historiografskog žanra u klasičnoj srednjovjekovnoj muslimanskoj literaturi.

---

 11 *Furū’ al-‘ulūm al-‘arabiyya*.

## 2.2. Teorijske nauke (o sekundarnim kategorijama u umovima)

Ṭaškoprī-zāde navedene nauke dijeli na dva tipa, kako se vidi iz tabele:

<b>III. Nauke o drugima kategorijama u ljudskim umovima<sup>12</sup></b>	
1. Nauke o sredstvima koja štite od greške u rezultatu promišljanja <sup>13</sup> <i>'ilm al-mantiq</i> (logika)	2. Nauke koje štite od greške u raspravi i učenju <sup>14</sup> <i>'ilm ādāb al-dars</i> [nauka] o moralnim postupcima pri učenju <i>'ilm al-naẓar</i> [nauka] o teoretiziranju <i>'ilm al-ğadal</i> [nauka] o vođenju rasprava <i>'ilm al-ḥilāf</i> [nauka] o razlikama u dokazivanju među autoritetima

Od učenjaka koji su se bavili logikom navode se i grčki filozofi, te rani filozofi kod Arapa, potom Quṭbuddīn al-Rāzī al-Taḥṭānī, Suhrawardī i brojni drugi. Ṭaškoprī-zāde navodi da je „logika ono što predstavlja osnovu svake nauke“ (*al-mantiq alladī huwa aṣl kull 'ilm*)<sup>15</sup> te načelno osuđuje one koji kritiziraju filozofiju bez poznavanja onog što se kritizira.

## 2.3. Nauka koja se odnosi na specifičnosti u predodžbama i osjetilima: metafizika i fenomenologija

Ṭaškoprī-zāde pod naukom „koja se odnosi na specifičnosti u predodžbama i osjetilima“<sup>16</sup> (*al-'ilm al-muta'allaq bi al-a'yān*) podrazumijeva teološku metafiziku i fenomenologiju, što se uočava iz narednih tabela:

<b>IV. Nauka koja se odnosi na specifičnosti u predodžbama i osjetilima: metafizika i fenomenologija (A)</b>	
Metafizika i teologija ( <i>al-'ilm al-ilāhī</i> ) <i>al-'ilm al-ilāhī</i> [nauka] o Bogu, osnovi teologije	Grane teologije ( <i>furū' al-'ilm al-ilāhī</i> ) <i>'ilm ma'rifa al-nufūs al-insāniya</i> [nauka] o poznavanju ljudskih duša

12 *'Ulūm bāḥisa 'ammā fī al-aḡḥān min al-ma'qūlāt al-tāniyya.*

13 *Al-'ulūm āliyya ta'sim 'an al-ḥaṭa' fī kasb.*

14 *'Ulum ta'sim 'an al-ḥaṭa' fī al-munāẓara wa al-dars.*

15 Ṭaškōbrī-zāde, *Miftāḥ*, I:29.

16 Ovakva perifrastručna konstrukcija preuzeta je iz stavova klasičnih filozofa, a posebno od Ibni Sināa kada govore o pojmu *al-a'yān*. Vidi: Tarik Haverić, *Srednjovjekovno filozofijsko nazivlje u arapskom jeziku* (Sarajevo: ElKalem, 1991), str. 94-95.

---

**IV. Nauka koja se odnosi na specifičnosti u predodžbama i osjetilima:  
metafizika i fenomenologija (A)**

---

Metafizika i teologija ( <i>al-'ilm al-ilāhī</i> )	Grane teologije ( <i>furū' al-'ilm al-ilāhī</i> )
	<i>'ilm ma'rifa al-malā'ika</i> [nauka] o poznavanju svijeta meleka, angelologija
	<i>'ilm ma'rifa al-ma'ād</i> [nauka] o spoznaji Dana proživljenja, eshatologija
	<i>'ilm amārāt al-nubuwwa</i> [nauka] o znakovima vjerovjesništva, profetologija
	<i>'ilm maqālāt al-firaq</i> (nauka o učenjima različitih sekti)
	<i>'ilm taqāsīm al-'ulūm</i> [nauka] o klasifikacijama nauka

---

Kada ʿAškobrī-zāde piše o osnovama teologije, on počinje s informacijama o vjerovjesnicima, ali i metafizičkim idejama Platona, Aristotela, al-Fārābija, Ibn Sīnā i svih onih koji su se bavili navednom tematikom ne samo iz aspekta filozofske misli nego i iz aspekta vjerske tradicije. Prema ʿAškobrī-zādeu, „nauka o klasifikacijama nauka“ (*'ilm taqāsīm al-'ulūm*) bavi se tematskom podjelom nauka od najopćenitijih tema ka specifičnim, dajući prednost deduktivnoj metodi. Prema njegovom objašnjenju, na taj način tematski sadržaj određene nauke, svrha, zadatak/cilj/predmet (*al-ḡaraḍ minh*) i koristi nisu skrivene od onih koji tragaju za znanjem. Također spominje i podatak da je Ibn Sīnā napisao korisnu raspravu o navedenoj nauci (*'ilm taqāsīm al-'ulūm*).

#### 2.4. Fizika i prirodne nauke (B)

ʿAškobrī-zāde prvo piše općenito o prirodnim naukama, među kojima izdvaja fiziku (*al-'ilm al-ṭabīʿī*), za koju se koristi naziv u singularu „prirodna nauka/nauka o Prirodi“. On objašnjava da je to nauka o prirodnim o stanjima i vrstama tijela. Tema te nauke jeste bilo koje tijelo s obzirom na promjenljivu strukturu. Korist od bavljenja fizikom jeste spoznaja zakonitosti i izgleda jednostavnih tijela u kosmosu, ali i složenih elemenata i bića, triju vrsta živih stvorenja, bića u zraku i drugih neobičnih pojava koje se odnose na stijene, biljke i životinje. Od osnovne literature za poučavanje fizike spominje se Aristotelova knjiga (*Kitāb Aristotālīs*), koja se sastoji od osam cjelina, a koju je sažeto prenio Ibn Sīnā pod nazivom *al-Muqtaḍiyyāt* (Kategorije).<sup>17</sup> Kada se detaljnije analizira izneseno

---

<sup>17</sup> Aḥmad bin Muṣṭafā al-šāhīr bi ʿAškobrī-zāde, *Miftāḥ*, I:301.

objašnjenje, sasvim je jasno da se radi o Aristotelovoj *Fizici*, koja se sastoji od osam cjelina.<sup>18</sup> Prema Țaškoprī-zādeu, koji od prethodnika preuzima tradiciju pisanja o navedenoj nauci, fizika ili nauka o Prirodi dijeli se na sljedeće grane:

---

#### Grane fizike / prirodnih nauka<sup>19</sup>

---

<i>‘ilm al-ṭibb</i> (medicina)	<i>‘ilm qaws quzah</i> [nauka] o nastanku duge i sličnih pojava
<i>‘ilm al-baytara</i> (veterina)	<i>‘ilm al-firāsa</i> (fiziognomija)
<i>‘ilm al-bayzara</i> [nauka] o liječenju povrijeđene divljači	<i>‘ilm ta’bir al-ru’yā</i> oneiromancija, ([nauka] o tumačenju snova),
<i>‘ilm al-nabāt</i> (botanika)	<i>‘ilm aḥkām al-nuġūm</i> [nauka] o sudovima/ odlukama na osnovu zvijezda,
<i>‘ilm al-ḥaywān</i> (zoologija)	<i>‘ilm al-siḥr</i> (magija)
<i>‘ilm al-falāḥa</i> (poljoprivreda, agronomija)	<i>‘ilm al-ṭilsimāt</i> [nauka] o talismanima
<i>‘ilm al-ma’ādin</i> (rudarska geologija)	<i>‘ilm al-sīmyā</i> (alkemija)
<i>‘ilm al-ġawābir</i> (gemologija)	<i>‘ilm al-kīmiyā</i> (kemija)
<i>‘ilm al-kawn wa al-fasād</i> [nauka] o prirodnim pojavama koje pogađaju određene krajeve u određeno vrijeme	

---

Kada Țaškoprī-zāde piše o medicini, on posebno naglašava značaj učenjaka koji su se proslavili u njenom istraživanju, kao što su: Hipokrat (Buqrāt al-Ḥakīm), Galen (Ġālīnūs al-Ḥakīm), zatim Abū Bakr Rāzī, ‘Alī bin Abī al-Ḥazm, Ibn Sīnā i ostali. Među poznavateljima nauke o tumačenju snova posebno ističe Ibn Sīrīna. Od kemičara izdvaja al-Ṭuġrā’ija, koji je napisao mnogo djela iz navedene uže oblasti a najznačajnije mu je djelo *Kitāb Ḥaqā’iq al-istiḥādāt*, u kojem je objasnio osnove kemije i stao u odbranu nekih od temeljnih stavova koje je iznio Ibn Sīnā u djelu *Kitāb al-ṣifā* a odnose se na kemiju općenito.<sup>20</sup>

U prvu grupu prirodnih nauka Țaškoprī-zāde ubraja sljedeće medicinske nauke:

---

#### Grane medicine (1):

---

<i>‘ilm al-taṣriḥ</i> (anatomija)
<i>‘ilm al-kaḥāla</i> [nauka] o zdravlju oka, oftamologija
<i>‘ilm al-at’ima wa al-muzawwarāt</i> [nauka] o ishrani i pratećim elementima, gastronomija i nutricionizam / vegeterijanska ishrana
<i>‘ilm al-ṣaydala</i> (farmakologija)
<i>‘ilm ṭabḥ al-aṣriba wa al-ma’āġin</i> [nauka] o spravljanju ljekovitih sirupa i pasta)

18 *Aristotel. Fizika*, Blagojević U. S. (prev.) (Beograd: Paideia, 2006).

19 *Furū’ al-‘ilm al-tabī’iy*.

20 Aḥmad bin Muṣṭafā al-šahīr bi Țāškōbrī-zāde, *Miftāḥ*, I:317.

- 'ilm qal' al-āsār min al-siyāb* [nauka] o uklanjanju tragova na odjeći  
*'ilm tarkīb anwā' al-midād* [nauka] o pravljenju strukture različitih vrsta tinte: crne, crvene, žute, zlatne, boje rubina i sl.  
*'ilm al-ḡarāḥa* (kirurgija)  
*'ilm al-faṣd* (flebotomija)  
*'ilm al-ḥiḡāma* [nauka] o kupiranju, ventuzi  
*'ilm al-maqādir wa al-awzān al-musta'mala fi 'ilm al-ṭibb* [nauka] o količinskim i težinskim jedinicama u medicini  
*'ilm al-bāh* [nauka] o seksualnoj potenciji

### 2.5. Nauke o pronicljivosti u čitanju tajnih znakova i osjetila – fiziognomija i parapsihologija (2)<sup>21</sup>

Termin *al-firāsa* označava općenito oštroomnost, razmišljanje o znakovima i predviđanje, prediktivnu analitiku na temelju manje ili više skrivenih podataka. U devetom se stoljeću za grčku riječ *fiziognomika* kao prijevodni ekvivalent u arapskom počela koristiti leksema *al-firāsa*, što je predstavljalo svojevrsno odstupanje od izvornog značenja navedene lekseme u islamskoj tradiciji spomenute u hadisu u smislu vjerski utemeljene intuitivne spoznaje. U tesavufu se termin *al-firāsa* često koristio za označavanje mistične intuicije i izvanosjetilnog dosezanja mudrosti. Kroz različita tesavufska djela enciklopedijske naravi u užem ili širem smislu navedeni termin najčešće se upotrebljavao prilikom tumačenja simboličke slova ali i predvidljivosti drugih fenomena i pojava, te se postepeno u literaturi počeo širiti i u drugim djelima općeg karaktera. Kod Taškoprī-zādea predviđanje se koristi u sljedećim oblastima, kako slijedi:

<i>Grane opće fiziognomije</i>	<i>Grane astrologije i zvjezdoznanstva<sup>22</sup></i>	<i>Grane magije</i>
<i>'ilm al-šāmāt wa al-ḥaylān</i> [nauk] o skrivenim znakovima ljudske naravi	<i>'ilm al-iḥtiyārāt</i> [nauka] o predskazivanju na osnovu promjena kod nebeskih tijela	<i>'ilm al-kabāna</i> [nauka] o proricanju vračeva <i>'ilm al-nīranaḡāt</i> [nauka] o otkrivanju tajni između donjeg i gornjeg svijeta, spiritizam
<i>'ilm al-asārīr</i> (hiromantija, čitanje sa dlana)	<i>'ilm al-raml</i> [nauka] o gatanju u pijesku – geomancija	
<i>'ilm al-aktāf</i> (gatanje na osnovu lopatica plećki)	<i>'ilm al-fāl</i> [nauka] o gatanju – manticizam	<i>'ilm al-ḥawāš</i> [nauka] o zazivanju Božijih imena radi liječenja

21 *'Ilm al-firāsa.*

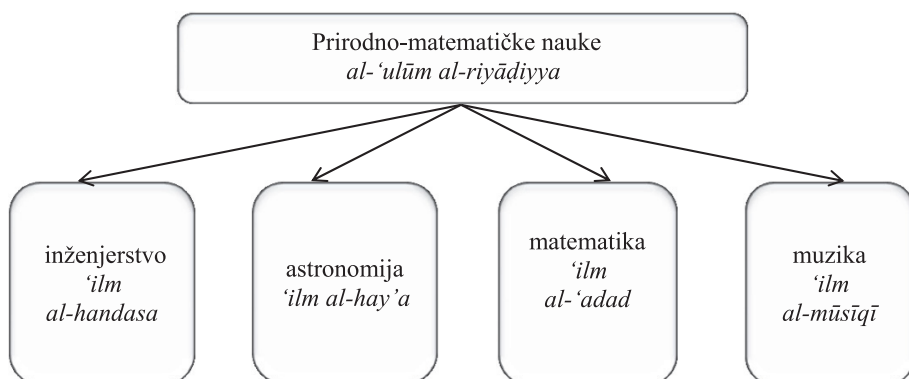
22 *Aḥkām al-nuḡūm.*

<i>Grane opće fiziognomije</i>	<i>Grane astrologije i zvjezdoznanstva<sup>22</sup></i>	<i>Grane magije</i>
<i>'ilm qiyāfa al-aṣar</i> [nauka] o prepoznavanju znakova u obliku tragova stopala	<i>'ilm al-qur'a</i> [nauka] o bacanju kocke – kleromantija	<i>'ilm al-ruqy</i> [nauka] o učanju svetih tekstova radi liječenja
<i>'ilm qiyāfa al-baṣar</i> [nauka] o intuitivnom prepoznavanju sklonosti ljudi na osnovu fizičkog izgleda	<i>'ilm al-ṭayr wa al-zağr</i> [nauka] o gatanju na osnovu leta ptice – ornitomantija ili augurija	<i>'ilm al-'azā'im</i> [nauka] o zazivanju nevidljivih bića
<i>'ilm ihtidā' bi-al-barārī wa al-aqfār</i> [nauka] o ljudskoj orijentaciji u divljini na osnovu znakova		<i>'ilm al-istiḥdār</i> [nauka] o zazivanju direktnih susreta s nevidljivim svijetom
<i>'ilm al-riyāfa</i> [nauka] o načinu i predikciji pronalaženja vode u zemlji, hidrogeologija		<i>'ilm da'wa al-kawākib</i> [nauka] o zazivanju planeta
<i>'ilm istinbāt al-ma'ādin</i> [nauka] o predikciji i vađenju ruda i minerala, rudarstvo i mineralogija		<i>'ilm al-filqaṭīrāt</i> [nauka] o utjecaju slova u dugim nizovima riječi koji imaju posebne efekte)
<i>'ilm nuzūl al-ğayṣ</i> [nauka] o predskazanju padavina, meteorologija)		<i>'ilm al-iḥfā</i> [nauka] o tajni fizičke nevidljivosti osobe
<i>'ilm al-'arrāfa</i> [nauk] o proricanju budućnosti na temelju sadašnjih događaja		<i>'ilm al-ḥiyal al-sāsānīya</i> [nauka] o iluzijama / trikovima s neobičnim događajima, psihologija kognitivnih iluzija
<i>'ilm al-iḥtilāğ</i> [nauka] o parapsihološkom predskazivanju na osnovu trzaja tijela		<i>'ilm kašf al-dak wa iqlāḥ al-šakk</i> [nauka] o otkrivanju i razjašnjenju sumnji
		<i>'ilm šu'baḥa wa al- taḥayyulāt wa aḥz bi-al-'uyūn</i> [nauka] o mađijanju, mađioničarskim trikovima skrivenim pokretima ruku koje oči ne vide
		<i>'ilm ta'alluq al-qalb</i> [nauka] o planskom osvajanju srca određenim osobinama

<i>Grane opće fiziognomije</i>	<i>Grane astrologije i zvezdoznanstva</i> <sup>22</sup>	<i>Grane magije</i>
		<i>'ilm al-isti'āna bi hawāš al-adwīya wa al-mufradāt</i> [nauka] o pomaganju posebnim dovama/molitvama i umijećima čije tajne malo ljudi zna

### 2.6. Prirodno-matematičke i tehničke nauke (3) (al-'ulūm al-riyāḍiyya)

Ṭaškoprī-zāde prvo daje podjelu prirodno-matematičkih nauka na temeljne grane a potom podjelu navedenih grana na pojedinačne uže grane i poddiscipline. Ukupno navodi četiri temeljne grane, kako slijedi:



Poddiscipline prirodno-matematičkih grana kod Ṭaškoprī-zāde možemo predstaviti tabelarno na sljedeći način:

<i>Grane inženjerstva ('ilm al-handasa)</i>	<i>Grane astronomije i fizičke geografije ('ilm al-hay'a)</i>
<i>'ilm 'uqūd al-abnīya</i> (nauka o povezivanju struktura građevinskih objekata)	<i>'ilm al-zīḡāt wa al-taqāwīm</i> (nauka o astronomskim tablicama i kalendarima)
<i>'ilm al-manāẓir</i> (nauka o eksterijeru građevinskih objekata u optičkom inženjerstvu)	<i>'ilm kitāba al-taqāwīm</i> (nauka o pisanju kalendara/takvima)

**Grane inženjerstva  
(‘ilm al-handasa)**

- ‘ilm al-marāyā al-muḥarāqa (nauka o reflektirajućim uglačanim pečenim materijalima – staklu, ogledalu i sl., u optičkom inženjerstvu)
- ‘ilm marākiz al-aṣqāl (nauka o težištima pokretnih tijela, kinematika i dinamika)
- ‘ilm ḡarr al-aṣqāl (nauka o prenošenju tereta, inženjerstvo – mehanika i statika konstrukcija)
- ‘ilm al-masāḥa (nauka o mjerenju površine, geodetska metrologija)
- ‘ilm anbaṭ al-miyāh (nauka o crpljenju i korištenju voda, hidrologija i hidrogeologija)
- ‘ilm al-ālāt al-ḥarbīya (nauka o ratnim oruđima i oružju, vojna znanost i inženjerstvo)
- ‘ilm al-ramy (nauka o gađanju, vanjska balistika)
- ‘ilm al-ta’dīl (nauka o promjenama i modifikacijama u strukturnom inženjerstvu)
- ‘ilm al-bankamāt (nauka o otkrivanju sprava za mjerenje vremena, hronometrija)
- ‘ilm al-malāḥa (nauka o moreplovstvu, nautika – navigacija, nauka o sigurnosti, pomorska meteorologija)
- ‘ilm al-sibāḥa (nauka o plivanju, hidrodinamika plivanja)
- ‘ilm al-awzān wa al-mawāzin (nauka o mjerama i vagama u graditeljstvu, građevinska metrologija)
- ‘ilm ālāt al-mabniya ‘alā ḍarūra ‘adam al-ḥilā’ (nauka o alatima za ravnotežu, koji se prave zbog nepostojanja nužnog pražnjenja sadržaja, balansiranje rotirajućih sistema)

**Grane astronomije  
i fizičke geografije  
(‘ilm al-hay’a)**

- ‘ilm hisāb al-nuḡūm (nauka o izračunavanju tablica na osnovu zvijezda)
- ‘ilm kayfiya al-irṣād (nauka o kakvoći kretanja astronomskih tijela)
- ‘ilm al-ālāt al-raṣādīya (nauka o instrumentima za posmatranje kosmosa)
- ‘ilm al-mawāqīt (nauka o vremenskim ciklusima)
- ‘ilm al-ālāt al-zillīya (nauka o instrumentima za mjerenje sunčevih sjenki)
- ‘ilm al-akr (nauka o udubljenjima pri oranju ili udubljenim oblicima općenito)
- ‘ilm al-akr al-mutaḥarrika (nauka o udubljenjima u kretanju)
- ‘ilm taṣṭīḥ al-kurra (nauka o izračunavanju površine loptastih tijela)
- ‘ilm ṣuwar al-kawākib (nauka o slikama nebeskih tijela, planeta, zvijezda i sazviježđa)
- ‘ilm maqādir al-‘ulwiyyāt (nauka o veličinama i orbitama gornjih nebeskih tijela)
- ‘ilm manāzil al-qamar (nauka o mjesečevim stanicama)
- ‘ilm ḡuḡrafiya (geografija)
- ‘ilm masālik al-buldān wa al-amṣār (nauka o putnim komunikacijama između zemalja i pokrajina – saobraćaju)
- ‘ilm ma’rifā al-bard wa masāfātihā (nauka o poznavanju tačaka na putevima i njihovoj međusobnoj udaljenosti)
- ‘ilm ḥawāṣ al-aqālīm (nauka o posebnostima naseljenih zona)
- ‘ilm al-adwār wa al-akwār (nauka o kosmičkim ciklusima i epohama)

---

**Grane inženjerstva  
(‘ilm al-handasa)**

---

**Grane astronomije  
i fizičke geografije  
(‘ilm al-hay’a)**

---

- ‘ilm al-qurānāt (nauka o susretu i preklapanju zvijezda i planeta)  
 ‘ilm al-mulāḥam (nauka o znakovima odigravanja krupnih događaja)  
 ‘ilm mawāsīm al-sana (nauka o godišnjim dobima i svetkovinama u njima)  
 ‘ilm mawāqīt al-ṣalāḥ (nauka o određivanju i poznavanju vremena molitve)  
 ‘ilm waḍ‘ al-uṣṭurlāb (nauka o postavljanju i podešavanju astrolaba)  
 ‘ilm ‘amal al-uṣṭurlāb (nauka o načinu funkcioniranja astrolaba, određivanje parametara za rad)  
 ‘ilm waḍ‘ rub‘ al-dā’ira (nauka o postavljanju kvadrata za krug potreban za funkcioniranje astrolaba)  
 ‘ilm rub‘ al-dā’ira (nauka o postavljanju kruga za astrolab)  
 ‘ilm ālāt al-sā’ah (nauka o instrumentima za mjerenje sati)
- 

*Matematika i muzikologija (4)*

Ṭaškoprī-zāde pri kraju klasifikacije nauka o osjetilima daje pregled matematičkih i muzikoloških nauka/disciplina. Naime, poznato je da se u teorijske nauke još od Aristotela ubrajaju metafizika, fizika i matematika. Al-Kindī u nekim svojim traktatima uz metafiziku fiziku i matematiku/aritmetiku uvodi i muziku. Naime, on u središnje nauke ubraja četiri naučne discipline: znanje o brojevima – aritmetiku, znanje o melodijama – muziku, znanje iz praktične geometrije – inženjerstvo i znanje o nebeskim tijelima – astronomiju.<sup>23</sup> Muziku kao nauku u svoju klasifikaciju uvrštava i al-Fārābī, dok klasifikacija Ibn Sīnāa ima dosta sličnosti s onom koju nudi Ṭaškoprī-zāde. Čak se i disciplina ‘ilm ālāt al-‘ağḏba (nauka o odabranim muzičkim instrumentima) nalazi i kod Ibn Sīnāa i kod Ṭaškoprī-zādea. Muziku u svojim klasifikacijama također navode i sljedeći

---

23 A. Cortabarría Beitia, „Kindī’de ilimler in sınıflandırılması (I)“, Emrullah Yüksel (prev.), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1982), str. 232.

učenjaci: Qutbuddīn Šīrāzī, učenjaci Iḥwān al-ṣafā i Ibn Ḥaldūn.<sup>24</sup> I Ṭaškoprīzāde daje pregled navedenih oblasti, što se vidi i u klasifikacije nauka u djelu *Mawḍū‘āt al-‘ulūm*, a može se predstaviti tabelom.<sup>25 26 27</sup>

Grane matematike, aritmetike <sup>25</sup>	Grane u muzikologiji <sup>26</sup>
<i>‘ilm ḥisāb al-taḥt wa al-mīl</i> (nauka o računanju površine i udaljenosti)	<i>‘ilm ālāt al-‘aḡība</i> (nauka o odabranim muzičkim instrumentima <sup>27</sup> )
<i>‘ilm al-ḡabr wa al-muqābala</i> (algebra i savnjivanje)	<i>‘ilm al-raḡṣ</i> (nauka o plesu)
<i>‘ilm ḥisāb al-ḥatā‘ayn</i> (nauka o računici na temelju dviju operacija, nepoznate i provjere rezultata)	<i>‘ilm al-ḡanḡ</i> (nauka o flertovanju)
<i>‘ilm ḥisāb al-dawr wa al-waṣāyā</i> (nauka o izračunavanju uloga u obrt i oporuke)	
<i>‘ilm ḥisāb al-dirham wa al-dīnār</i> (nauka o proračunavanju vrijednosti dirhema i dinara)	
<i>‘ilm ḥisāb al-farā‘id</i> (nauka o izračunu udjela u nasljedstvu)	
<i>‘ilm ḥisāb al-hawā</i> (nauka o zakonitostima računanja napamet)	
<i>‘ilm ḥisāb al-‘uqūd</i> (nauka o računanju prstima)	
<i>‘ilm a’dād al-wafq</i> (nauka obrojima u konkordanciji vrijednosti prema jednakostraničnim tabelama)	
<i>‘ilm ḥawāṣ al-a’dād al-mutaḥābba wa al-mutabāḡaḍa</i> (nauka o osobnostima brojeva u numerologiji koji se odnose na privlačnost i odbojnost)	
<i>‘ilm al-ta‘ābī al-‘adīda fī al-ḥurūb</i> (nauka o brojnom dopunjavanju u ratnim vještinama)	

24 Kadir Çelik, *İslam Düşünce Tarihinde İlimler Tasnifi ve Sebepleri* (Yalova: Yalova Üniversitesi, 2019), str. 40. [magistarska radnja]; Cemile Barışan, *İbn Haldun’un İslam Düşüncesindeki Arka Planı ve Mukaddime’nin İlimler Tasnifindeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2013), str. 258 [doktorska teza].

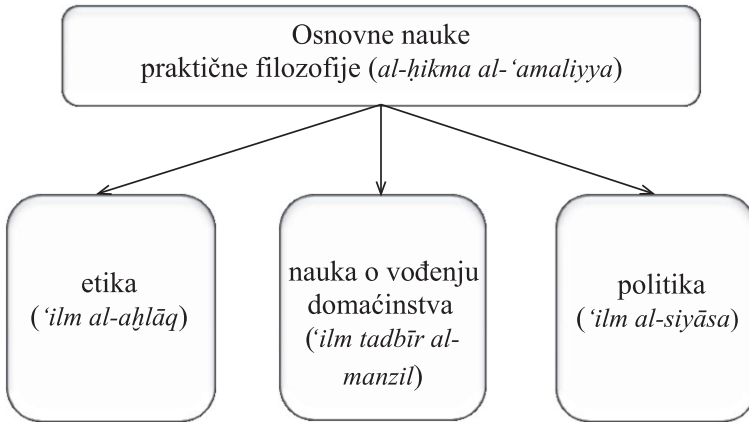
25 *‘ilm al-‘adad* / *‘ilm al-ḥisāb*.

26 *‘ilm al-mūsīqī*.

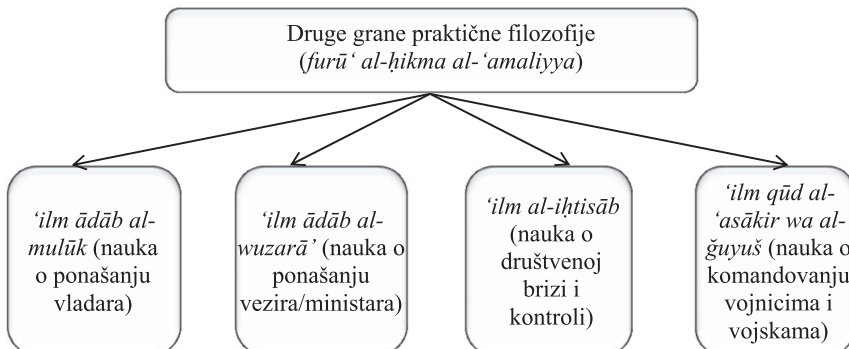
27 Lauta, flauta, organon i sl.

## 2.7. Praktična filozofija / mudrost

U djelu *Mawḍū'āt al-'ulūm* Ṭaškoprī-zāde prvo navodi sljedeće osnovne nauke iz oblasti praktične filozofije.

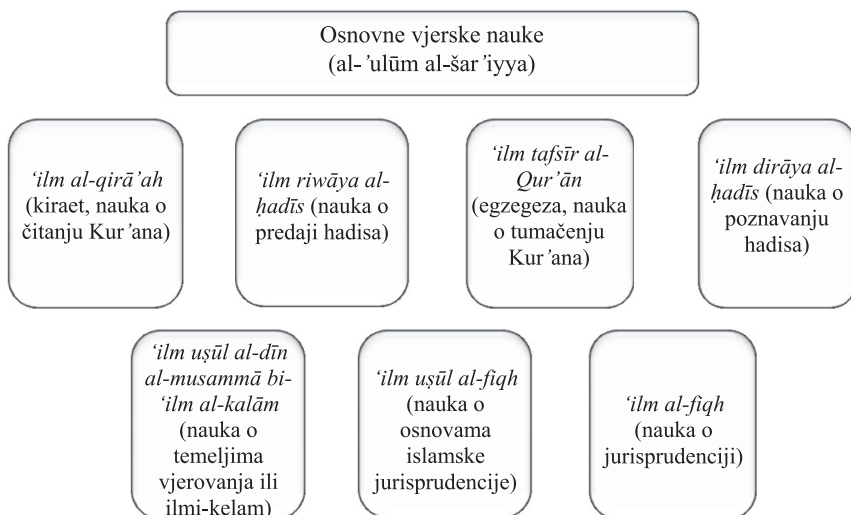


Navedena podjela stara je podjela, poznata još iz vremena drevnih Grka. Naime, Aristotel je nauke podijelio na teorijske – *metafiziku, fiziku i matematiku*, praktične – *etiku, politiku, vođenje domaćinstva* i one koje su i teorijske i praktične, kao što je *poetika*. Ibn Al-Afkānī u djelu *Iršād al-qāšid ilā atnā al-maqāšid* također navodi spomenute tri nauke (*etiku, nauku o vođenju domaćinstva, politiku*). Al-Fārābī piše posebne traktate o *politici* i uvodi dodatne kriterije i dalje detaljnije podjele. Ibn Sīnā u knjizi *Risāla fī al-'ulūm al-'aqliyya* navodi spomenute tri nauke u klasifikaciji nauka, onako kako to bilježi i Aristotel, dok u djelu *Manṭiq almašriqiyyīn* uvodi i četvrtu teorijsku nauku *'ilm al-nawāmis* (*nauku o zakonima*) u navedenu skupinu naučnih disciplina iz oblasti praktične filozofije. Ṭaškoprī-zāde potom opisuje drugu skupinu grana/disciplina iz praktične/primijenjene filozofije koju možemo predstaviti sljedećom modoficiranom tabelom:



## 2.8. Vjerske nauke

U prvom dijelu svoje enciklopedije *Miftāh alsa'āda wa mišbāh al-sayyāda fī mawdū'āt al-'ulūm* Taškoprī-zāde najviše prostora posvećuje opisu religijskih nauka. Prema već utvrđenoj metodologiji, prvo daje podjelu i opis osnovnih šerijatskih nauka a potom drugih grana šerijatskih nauka, kao što se vidi u nastavku.



U nastavku su detaljno opisane druge, pomoćne grane vjerskih/šerijatskih nauka.

Grane nauke o učenju Kur'ana ( <i>'ilm al-qirā'ah</i> )	Grane nauke o hadisu ( <i>furū' 'ilm al-ḥadīs</i> )
<i>'ilm maḥārīḡ al-ḥurūf</i> (nauka o načinu izgovora glasova)	<i>'ilm šarḥ al-ḥadīs</i> (nauka o komentiranju hadisa)
<i>'ilm maḥārīḡ al-alfāz</i> (nauka o izgovoru izraza)	<i>'ilm asbāb wurūd al-aḥādīs a azminatihā wa amkinatihā</i> (nauka o razlozima dolaska hadisa, njihovom vremenu i mjestu)
<i>'ilm al-wuqūf</i> (nauka o stankama pri učenju)	<i>'ilm nāsīḡ al-ḥadīs wa mansūḡḡub</i> (nauka o derogirajućim i derogiranim hadisima)
<i>'ilm 'ilal al-qirā'ah</i> (nauka o slabim tačkama prilikom učenja)	<i>'ilm ta'wil aqwāl al-nabiyy, s. a. w. s.</i> (nauka o tumačenju Vjerovjesnikovih riječi)
<i>'ilm rasm kitāba al-Qur'ān fī al-muṣḡḡaf</i> (nauka o službenom zapisivanju Kur'ana u knjigu)	<i>'ilm rumūz aqwāl al-nabiyy wa išāratuḡ s. a. w. s.</i> (nauka o simbolici Vjerovjesnikovih riječi i aluzija)
<i>'ilm ādāb kitāba al-muṣḡḡaf</i> (nauka o poželjnim radnjama pri pisanju Mushafa)	

Grane nauke o učenju Kur'ana ( <i>'ilm al-qirā'ah</i> )	Grane nauke o hadisu ( <i>furū' 'ilm al-ḥadīṣ</i> )
	<i>'ilm ḡarā'ib luḡāt al-ḥadīṣ</i> (nauka o neobičnim riječima u hadisu)
	<i>'ilm daḡ maḡā'in al-ḥadīṣ</i> (nauka o odbrani od napada na hadis)
	<i>'ilm talfiḡ al-aḥādīṣ</i> (nauka o pomirenju kontradikcija u tekstovima hadisa)
	<i>'ilm aḥwāl ruwat al-aḥādīṣ</i> (nauka o životopisima prenosilaca hadisa)
	<i>'ilm ṭibb al-nabiyy, s. a. w. s.</i> (nauka o Vjerovjesnikovoj medicini)

Kada ʿaṣṣafī-zāde piše o pomoćnim granama vjerskih nauka, onda on često koristi i naziv *al-maṭlab* (traženi dio/tema) ispred podjela na podgrupe već navedenih vjerskih nauka.<sup>28</sup> Teme koncipirane na ponuđeni način zapravo su preuzete iz neslužbenih kurikulumuma za pojedine predmete u osmanskim medresama, kako slijedi:

[Teme grana] nauke o tumačenju Kur'ana ( <i>'ilm al-tafsīr</i> )
<i>'ilm ma'rifa al-makkīy wa al-madaniyy</i> [nauka/tema:] o poznavanju mekanskih i medinskih ajeta,
<i>'ilm ma'rifa al-ḥadārī wa al-safarī</i> [nauka/tema:] o objavljenim ajetima u toku mirovanja i na putu
<i>'ilm ma'rifa al-nahāriyy wa al-layliyy</i> [nauka/tema:] o ajetima koji su objavljeni danju i noću
<i>'ilm ma'rifa al-ṣayfiyy wa al-ṣitā'iy</i> [nauka/tema:] o ajetima koji su objavljavani ljeti i zimi
<i>'ilm ma'rifa al-arḍiyy wa al-semā'iy</i> [nauka/tema:] o ajetima koji su objavljeni pri zemlji ili u visinama, kao npr. na Miradžu
<i>'ilm ma'rifa al-auwal mā-nuzil</i> [nauka/tema:] o spoznaji onog što je prije objavljeno od ajeta
<i>'ilm ma'rifa sabab al-nuzūl</i> [nauka/tema:] o poznavanju povoda objave ajeta,
<i>'ilm ma'rifa mā-nuzil 'alā lisān ba'd al-ṣahāba</i> [nauka/tema:] o poznavanju onog što je objavljeno kao odgovor na riječi nekih ashaba
<i>'ilm ma'rifa mā takarrar nuzūlub</i> [nauka/tema:] o poznavanju onog što se ponavlja u objavi
<i>'ilm ma'rifa kayfiyya inzāl al-Qur'ān</i> [nauka/tema:] o poznavanju načina objave Kur'ana

28 To je jedan od razloga zašto smo se u prijevodu odlučili uz nazive tih poddisciplina stavljati u uglastoj zagradi sljedeću konstrukciju dviju bliskoznačnica „[nauka/tema:] o ...“ s obzirom da se na taj način, prema našem mišljenju, u datom kontekstu postiže bolji prijevod značenja konstrukcije *'ilm ma'rifa*.

---

[Teme grana] nauke o tumačenju Kur'ana  
(*'ilm al-tafsīr*)

---

- 'ilm ma'rifa asmā'ih wa asmā' suwarih* [nauka/tema:] o poznavanju naziva za Kur'an i naziva njegovih poglavlja
- 'ilm ma'rifa ġam'ih wa tartibih* [nauka/tema:] o skupljanju i slaganju Mushafa
- 'ilm ma'rifa 'adad suwarih wa āyātih wa kalimātih wa ḥurūfih* [nauka/tema:] o broju sura, ajeta, riječi i slova u Kur'anu
- 'ilm ma'rifa ḥuffāza wa ruwātih* [nauka/tema:] o čuvarima i prenosiocima
- 'ilm ma'rifa al-'ālī wa al-nāzil min asānīdih* [nauka/tema:] o uzlaznoj i silaznoj liniji lanaca prenosilaca kiraeta
- 'ilm ma'rifa al-mad wa al-qaṣr* [nauka/tema:] o poznavanju izgovora *medda* / produženog vokala i osnovne dužine vokala
- 'ilm ma'rifa taḥqīq al-hamza* [nauka/tema:] o izgovoru glasa *hamza* bez ikakvih fonoloških promjena
- 'ilm ma'rifa kayfiyya taḥmīl al-Qur'ān* [nauka/tema:] o načinu memorisanja Kur'ana
- 'ilm ma'rifa ādāb tilāwātih* [nauka/tema:] o postupcima prilikom učenja Kur'ana
- 'ilm ma'rifa ġawaz al-iqtibās wa mā-ġarā maġrāh* [nauka/tema:] o načinu i dopuštenosti citiranja i sličnim navodima iz Kur'ana
- 'ilm ma'rifa ġarīb al-Qur'ān* [nauka/tema:] o poznavanju neobičnih stvari iz Kur'ana
- 'ilm ma'rifa mā-waq'a'a fiḥ bi-ġayr luġa al-Ḥiġāz* [nauka/tema:] o riječima u Kur'anu iz drugih jezika/govora osim govora Hidžaza
- 'ilm ma'rifa mā-waq'a'a fiḥ min-ġayr luġa al-'Arab* [nauka/tema:] o postojanju riječi u Kur'anu iz jezika koji nije arapski
- 'ilm ma'rifa al-wuġūh wa al-naẓā'ir* [nauka/tema:] o poznavanju različitih konteksta upotrebe i polisemantičnosti izraza/lekseme
- 'ilm ma'rifa ma'ānī al-adawāt allatī yaḥtāġ ilayhā al-mufasssīr* [nauka/tema:] o značenju gramatičkih sredstava koja treba znati komentator Kur'ana
- 'ilm ma'rifa i'rābih* [nauka/tema:] o poznavanju fleksije u relacijama zavisnosti konstituenata iskaza
- 'ilm ma'rifa qawā'id muḥimma yaḥtāġ ilayhā al-mufasssīr* [nauka/tema:] o poznavanju gramatičkih zakonitosti koje treba znati komentator Kur'ana
- 'ilm ma'rifa al-muḥkam wa al-mutašābihā* [nauka/tema:] o poznavanju jasnih i manje jasnih ajeta
- 'ilm ma'rifa muqaddim al-Qur'ān wa mu'aḥirih* [nauka/tema:] o poznavanju slijeda u kur'anskom kazivanju, kada se raniji stavci objašnjavaju kasnijim
- 'ilm ma'rifa 'ām al-Qur'ān wa ḥāṣṣih wa muġmalih wa mabnih* [nauka/tema:] o poznavanju općih značenja ajeta u Kur'anu, posebnih, zbirnih i kontekstualnih
- 'ilm ma'rifa nāsiḥ al-Qur'ān wa mansūḥuh* [nauka/tema:] o poznavanju ajeta koji su nešto derogirali i onih koji su derogirani
- 'ilm ma'rifa muškil al-Qur'ān wa muḥam al-iḥtilāf wa al-tanāqud* [nauka/tema:] o poznavanju teških riječi u Kur'anu i prividu razlike i kontradikcije,
- 'ilm ma'rifa muṭlaq al-Qur'ān wa muqayyadih* [nauka/tema:] o poznavanju općih i specificiranih mjesta

---

[Teme grana] nauke o tumačenju Kur'ana  
(*'ilm al-tafsīr*)

---

*'ilm ma'rifa haqīqa al-fāz al-Qur'ān wa mağzihā* [nauka/tema:] o poznavanju doslovnih i konotativnih izraza u Kur'anu

*'ilm ma'rifa tašbih al-Qur'ān wa isti'āratih* [nauka/tema:] o poznavanju usporedbi i metafora u Kur'anu

*'ilm ma'rifa kināyāt al-Qur'ān wa ta'riḍātih* [nauka/tema:] o poznavanju aluzija u Kur'anu i njihovih objašnjenja

*'ilm ma'rifa al-ḥaṣr wa al-iḥtišāš* [nauka/tema:] o poznavanju ograničenog iskaza i specificiranog značenja

*'ilm ma'rifa al-ḥabar wa al-inšā'* [nauka/tema:] o poznavanju konstativa i performativnih iskaza

*'ilm ma'rifa badā'i' al-Qur'ān* [nauka/tema:] o poznavanju stilskih figura u Kur'anu

*'ilm ma'rifa fawāṣil al-āy* [nauka/tema:] o poznavanju završetaka ajeta

*'ilm ma'rifa fawātiḥ al-suwar* [nauka/tema:] o poznavanju početaka sura/poglavlja

*'ilm ma'rifa ḥawātim al-suwar* [nauka/tema:] o poznavanju završetaka sura/poglavlja

*'ilm ma'rifa munāsaba al-āyāt wa al-suwar* [nauka/tema:] o povezanosti ajeta i sura/poglavlja

*'ilm ma'rifa al-āyāt al-muštābihāt* [nauka/tema:] o poznavanju ajeta po sličnosti

*'ilm ma'rifa i'ğāz al-Qur'ān* [nauka/tema:] o poznavanju mudžize / nedostižnosti Kur'ana

*'ilm ma'rifa amsāl al-Qur'ān* [nauka/tema:] o poznavanju mudrih izreka u Kur'anu

*'ilm ma'rifa aqsām al-Qur'ān* [nauka/tema:] o poznavanju dijelova Kur'ana

*'ilm ma'rifa mubhamāt al-Qur'ān* [nauka/tema:] o poznavanju dvosmislenosti nekih izraza u Kur'anu

*'ilm ma'rifa asmā' man nuzil fihim al-Qur'an* [nauka/tema] o poznavanju imena onih o kojima su objavljivani kur'anski ajeti

*'ilm ma'rifa faḍā'il al-Qur'ān* [nauka/tema:] o poznavanju blagodati Kur'ana

*'ilm ma'rifa afḍal al-Qur'ān wa fāḍilih* [nauka/tema:] o poznavanju najodabranijih dijelova iz Kur'ana

*'ilm ma'rifa mufradāt al-Qur'ān* [nauka/tema:] o poznavanju pojedinačnih osobenih dijelova/ajeta iz Kur'ana

*'ilm ma'rifa ḥawāš al-Qur'ān* [nauka/tema:] o poznavanju posebnih svojstava Kur'ana

*'ilm ma'rifa tafsīrih wa ta'wīlih wa bayān šarafih wa al-ḥāğa ilayh* [nauka/tema:] o poznavanju egzoterijskog i ezoterijskog tumačenja Kur'ana, objašnjenje uzvišenosti tefsira i potrebe za njim

*'ilm ma'rifa ġarā'ib al-tafsīr* [nauka/tema:] o poznavanju neobičnosti u komentiranju Kur'ana

*'ilm ma'rifa ṭabaqāt al-mufasssirin* [nauka/tema:] o poznavanju generacija komentatora Kur'ana, mufessira

*'ilm ḥawāšš al-ḥurūf* [nauka/tema:] o posebnim osobinama nekih bročanih vrijednosti slova u kur'anском tekstu

*'ilm al-tašrif bi al-ism al-a'zam* [nauka/tema:] o korištenju najvećeg Božijeg imena

[Teme grana] nauke o tumačenju Kur'ana ( <i>'ilm al-tafsīr</i> )	
<i>'ilm al-kasr wa al-basṭ</i> [nauka/tema:] o skraćenicama koje predstavljaju jedno od Božijih imena i širenje značenja u kontekstima predviđanja	
<i>'ilm ma'rifa al-zāyārġ</i> [nauka/tema:] o poznavanju tabela za predviđanje	
<i>'ilm ġafr wa al-ġāmi'a</i> [nauka/tema:] o predviđanju s Ploče sudbine koja objedinjuje sva događanja	
<i>'ilm daḥḥ maṭā'in al-Qur'an</i> [nauka/tema:] o otklanjanju napada na Kur'an	
Teme/grane hadiske nauke ( <i>furū' 'ilm al-ḥadīṭ</i> )	Teme grana nauke o principima vjerovanja ( <i>furū' 'ilm uṣūl al-dīn</i> ):
<i>'ilm al-mawā'iz</i> (nauka o propovjedništvu)	
<i>'ilm ad'iyya wa al-awrād</i> (nauka o općim i ponavljajućim molitvama)	
<i>'ilm al-ātār</i> (nauka o naslijeđu autoriteta)	
<i>'ilm al-zuhd wa al-wara'</i> (nauka o asketizmu i pobožnosti)	
<i>'ilm ṣalāh al-ḥāġāt al-wārīda fī al-aḥādīṭ</i> (nauka o molitvi za različite potrebe sadržanoj u predajama/ hadisima)	
<i>'ilm al-maġāzī</i> (nauka o sadržajima predaja iz hadisa)	
Teme/grane nauke o osnovama vjere ( <i>furū' 'ilm uṣūl al-fiqh</i> )	O granama jurisprudencije ( <i>furū' 'ilm al-fiqh</i> )
<i>'ilm al-naẓar</i> (nauka o teoretiziranju, spekulativnoj argumentaciji)	<i>'ilm al-farā'id</i> (nasljedno pravo)
<i>'ilm al-munāẓara</i> (nauka o načinu vođenja rasprave, disputacija)	<i>'ilm al-šurūt wa al-siġillāt</i> (nauka o uvjetima sastavljanja dopisa i sudskim bilješkama)
<i>'ilm al-ġadal</i> (nauka o raspravljanju, dijalektika)	<i>'ilm al-qaḍā'</i> (nauka o suđenju, etika i principi pravosuđa)
<i>'ilm al-ḥilāf</i> (nauka o razlikama u mišljenju)	<i>'ilm ma'rifa ḥukm al-šarā'i'</i> (nauka o poznavanju presuda u zakonima)
	<i>'ilm al-fatāwā</i> (nauka o donošenju fetava)

Ṭaškoprī-zāde pri kraju djela *Mawḍū'āt al-'ulūm* piše o duhovnom pročišćenju (*al-taṣfiya*) koje treba biti rezultat postupanja po nauci. On razlikuje nauku/znanje koje je stalno prisutno jer se temelji na ljudskoj recepciji pomoću urođenih osjetila (*al-'ilm al-ḥuḍūrī*) kao i nauku koja se stječe (*al-'ilm al-ḥuṣūlī*) na različite načine, uključujući pisane tekstove i prenošenje govorom. U više od četiri petine

teksta djela *Mawḍū'āt al-'ulūm* Ṭaškoprī-zāde se bavi ili općenito značajem nauke iz aspekta vjerskog učenja ili vjerskim (*al-'ulūm al-šar'iyya*) i ezoterijskim naukama (*'ulūm al-bāṭin*). Budući da je Ṭaškoprī-zāde bio dugogodišnji muderris u različitim medresama, u njegovom djelu ogleđa se i potreba za pedagoško-didaktičkim obraćenjem čitateljima. Djelo se formalno sastoji od četiriju predgovora, dvaju temeljnih dijelova i sedam većih cjelina. Ṭaškoprī-zāde, osim što za svaku naučnu disciplinu navodi definiciju, predmet, princip, pedagoške svrhe i opće koristi, također daje i informacije o historiji ili autoritetima te discipline ili oblasti te uvodi čitatelje u relevantnu literaturu.<sup>29</sup>

Djelo je podijeljeno na dvije glavne cjeline, u kojima se iznose dva osnovna metoda o dobijanju informacija. Prva cjelina (prvih šest većih poglavlja/glava) bavi se mogućnostima dobijanja informacija teorijskom i metodom osjetila (*ṭarīq al-naẓar*), dok se drugi osnovni dio knjige bavi više metodom pročišćavanja (*ṭarīq al-taṣfiya*) duše. Prema njemu, naučne kompetencije stječu samo oni koji znaju kombinirati ta dva osnovna metoda stjecanja znanja. Pojam *'ilm*/nauka u djelu se koristi u vrlo širokom opsegu i u vrlo različitim kontekstima. Rosenthal navodi da se kod Ṭaškoprī-zādea spominje 316 „nauka/ilmova“ u širem značenju tog pojma.<sup>30</sup> Iz sadržaja već priređenih izdanja navedenog djela može se uočiti da se tematske odrednice *'ilm* i *'ulūm* (nauka, nauke, znanje, znanja), uz pokoji ponovljeni pojam, javljaju oko 420 puta. Klasifikacija nauka prema postojanju u pismu, riječi, umu i vanjskom svijetu načelno je preuzeta od Ibn Sīnāa, pri čemu se nauke koje se „prenose pismom, jezikom i mišlju“ smatraju „instrumentalnim“ naukama. Ako se do znanja stiže razumom, takve su nauke ubrajane u filozofske nauke, a ako se na temelju izvora islama dolazi do određenih spoznaja, onda su one u grupi šerijatskih nauka. „Nauku o klasifikaciji nauka“ (*'ilm taqāsīm al-'ulūm*) on uvrštava u podgranu metafizike.

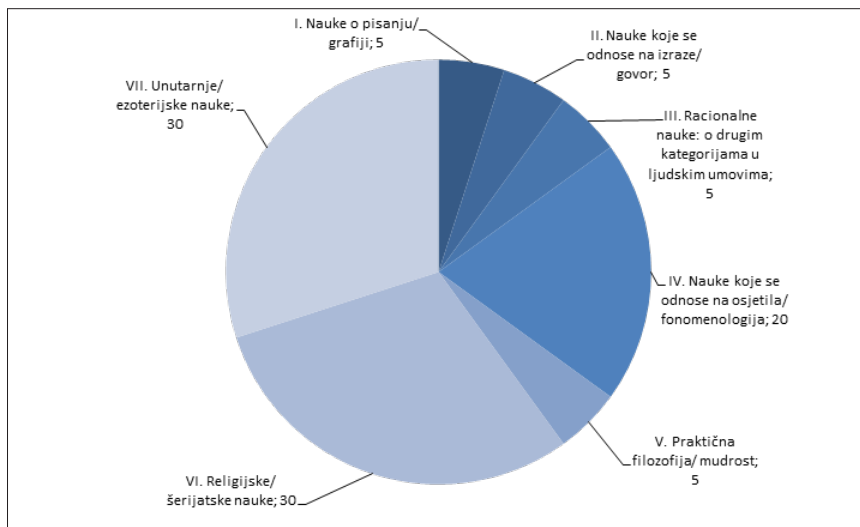
Iako je Ṭaškoprī-zāde pisao o brojnim temama u naukama/znanjima općenito, treba ipak u analizi spomenuti da je on u svom djelu najviše prostora posvetio opisu vjerskih nauka i načinu čišćenja duše kako bi se mogla dosegnuti unutarnja znanja/nauke (*al-'ulūm al-bāṭin*), ne samo racionalno nego i znanje duše, skriveno znanje. Iz dijagrama koji slijedi moguće je steći sliku o tome kojim je naukama u svom djelu *Mawḍū'āt al-'ulūm* Ṭaškoprī-zāde najviše posvetio pažnje.

U biti, druga cjelina knjige predstavlja neku vrstu prerađenih pedagoško-didaktičkih traktata nastalih na osnovu al-Ġazālījevih djela u kojima je podsticao učenike da se bave vjerskim naukama, što je temeljna ideja vodilja iskazana u višetomnom djelu *Ihyā 'ulūm al-dīn* (*Oživljavanje vjerskih nauka*). Navedene

29 İlhan Kutluer, „Miftâhu's-sâide“, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 30 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020), str. 18.

30 Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, vol. 2 (Leiden – Boston: Brill, 2007), str. 44.

teme univerzalnog su karaktera i spadaju u opća mjesta kurikuluma u medresama nizamijama, te se mogu pronaći u većini udžbenika u medresama bez obzira o kojem se rangu osmanske medrese radi.<sup>31</sup>



U nizamijama još od vremena al-Ġazālīja dominira stav da je upoznavanje s osnovnim vjerskim naukama obaveza svakog muslimana, dok su ostale nauke (prirodne, matematičke, filozofske, filološke) obaveza zajednice, te je dovoljno da se jedna manja skupina ljudi bavi takvim naukama kako bi odgovornost za njihovo stjecanje spala s ostalih članova zajednice. To je zapravo i jedan od temeljnih postulata koji je ponavljao jedan dio vjerskih učenjaka a koji je obilježio razvoj intelektualne misli kod Osmanlija u 16. stoljeću, što se zapaža i u stavovima znamenitih predstavnika uleme tog perioda, kod Čivī-zādea, Ebus-su'ūda i Birgivīja.<sup>32</sup> I prema njima, osnove šerijatskih nauka obaveza su svakog muslimana, dok su ostale nauke obaveza zajednice (*min furūd al-kifāyā*). Taj stav prenosi i Țaškoprī-zāde.

U poglavlju o pohvaljenim i pokuđenim naukama Țaškoprī-zāde daje opće viđenje nauke i valorizaciju određenih disciplina iz aspekta obaveze i koristi za društvo. On tako uvodi i etički kriterij u klasifikaciju i valorizaciju nauka/ znanja. Za takvu vrstu kvalifikacije nauka, po njemu, presudna je namjera onog ko se bavi određenom vrstom nauke. Ako se čovjek bavi određenom naukom s dobrom namjerom, ta nauka je pohvalna, bez obzira o kojoj je vrsti nauke riječ. Ukoliko se čovjek bavi nekom naukom s lošim namjerama, onda se radi o

31 Ne čudi da je navedeni dio knjige Țaškoprī-zāde u najvećoj mjeri diktirao u pero svojih učenika, iz medresa.

32 Osman Cengiz, *16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları : Çivizāde – Ebus-su'ūd – Birgivi* (İstanbul: Ketebe Yayınları), 2019.

pokuđenoj praksi u nauci. Tako ʿaškoprī-zāde, kao primjer, navodi kako su sve šerijatske nauke po svojoj naravi pohvaljene (*maḥmūda*). Međutim, ako se čovjek bavi šerijatskim naukama sa zlom namjerom, onda je to njegovo znanje (*ʿilm*) pokuđeno. Ako se zloupotrebljavaju osnovni principi opće koristi za zajednicu muslimana te principi pravde i istine čak i u izučavanju šerijatskih nauka, i takva je zloupotreba u bavljenju vjerskim naukama pokuđena. Pohvaljene su nauke i one koje donose korist zajednici a nisu u suprotnosti s vjerom (matematika, medicina, agronomija), dok su principijelno pokuđene one koje su u suprotnosti s vjerskim propisima, kao što su: gatanje, proricanje, magija, vradžbine i slično.

Može se slobodnije zaključiti da je tradicija klasifikacije nauka u osmanskim nizamijama zadržavala potrebnu širinu i uvažavala gotovo sve nauke, uz uvjet da se te nauke koriste prema vjerskim načelima moralnosti i svrsishodnosti. Ukratko, dok je u literaturi u osmanskoj literarnoj zajednici prevladavala klasična koncepcija znanja i nauke, naslijeđena iz srednjovjekovne islamske literarne tradicije, može se slobodno zaključiti, nije postojala nikakva ozbiljnija smetnja utemeljenju ustanova kao što je istanbulski opservatorij. Činjenica da je tadašnje sultane više zanimala astrologija nego astronomija nema veze s klasičnom klasifikacijom nauka, a takva praksa više je odraz vladarskih želja nego potreba društva za naučnim spoznajama.

### 3. Nev'ījeva klasifikacija nauka u djelu *Netā'icū l-fīnūn*: utjecaj na osmansku literarnu tradiciju u ranom novovjekovlju

Unutar različitih intelektualnih krugova u Osmanskom carstvu čitala se literatura iz oblasti koje su bile važne i zanimljive tim krugovima. U obrazovnom sistemu, u osmanskim nizamijama uglavnom se čitala literatura na arapskom jeziku, a izučavali su se vjerski predmeti ili predmeti iz filologije arapskog jezika. Ista ili slična literatura cirkulirala je u velikom dijelu tadašnjeg muslimanskog svijeta, bez obzira na to da li se radilo o rumelijskim i anadolskim medresama ili o medresama na arapskom govornom području. Ako je u ranijem periodu i bilo određenih utjecaja iz semerkandskih ili drugih medresa, nakon osvajanja velikih prostranstava gdje je arapski jezik bio maternji a nastava se odvijala u nizamijama, dolazi do snažnije unifikacije obrazovanja u osmanskim medresama. Svršenik medrese jeste mogao koristiti arapski jezik ako se odluči za bavljenje vjerskim znanostima, ali ukoliko je želio naći mjesta u osmanskoj administraciji na bilo kojem nivou, bilo mu je potrebno i znanje turskog jezika. Manje obrazovani sloj stanovništva na prostoru Anadolije i na ostalim nearapskim govornim područjima teško je mogao pratiti složeniju literaturu na arapskom jeziku.

Djela koja su prevedena na turski bila su posebno popularna i dostupna širem sloju čitatelja. Na turskom se razvijala historiografija i pisala poezija i u drugim kulturnim centrima izvan prijestolnice. Sve se više djela počelo prevoditi s perzijskog na turski jezik.<sup>33</sup> Raniji trend pisanja djela na arapskom postepeno se mijenja. Počinju se prevoditi i djela koja su ranije u Carstvu pisana na arapskom, kao što je slučaj s djelom *Fawā'ih al-miskiyya fi al-fawā'tih al-makkiyya* 'Abdurrahmāna Bistāmīja, čiji se prijevod na turski pojavljuje 1572. godine. Brojni svršenci medresa ili poznavaoči arapskog ili perzijskog jezika podsticani su da prevode djela tesavufske tematike. Na taj se način sufijska literatura popularizirala i kroz obrazovni sistem, institucije i intelektualne krugove, osvajajući sve više prostora u društvenom životu i utjecaja na administraciju i javni život. U širem društvenom kontekstu različiti koncepti spoznaje težili su interpretaciji „duhovnog“ znanja kao znanja koje sve obuhvata u relativnom smislu, s jedne strane, dok se sam koncept nauke rekontekstualizira u skladu s novim idejama, i evidentno mijenja u odnosu na ranije pristupe pojmu klasifikacije nauka. O tome svjedoče i djela koja se bave klasifikacijama nauka iz drugačije perspektive.

Malkarali Nev'ī primarno nastoji napraviti kompendij ranijih djela koje se bave klasifikacijom nauka i svom djelu daje naslov *Netā'icü l-fünün ve meḥāsinü l-mutün* (*Rezultati umijeća / naučnih disciplina i najljepši tekstovi*). Navodi kako su pri pisanju djela korištena tri osnovna izvora: *Yawāqīt al-'ulüm* (*Dragulji nauka*) – djelo koje se pripisuje al-Gazālīju<sup>34</sup>, *Al-Fawā'ih al-miskiyya* 'Abdurrahmāna Bistāmīja i *Mawdū'āt al-'ulüm*. Zanimljiva je bilješka na početku rukopisa djela *Yawāqīt al-'ulüm* u kolekciji Sktp. Ayasofya 4351, koja glasi: „Kitab *Yawāqīt al-'ulüm* bi al-fārisiyye / fi anwā' al-'ulüm min qibal al-ṭaṣawwuf“ (*Knjiga Dragulji nauka, na perzijskom jeziku / o vrstama nauka iz aspekta tesavvufa*). Dakle, prvo od triju temeljnih djela na koje se djelo *Netā'icü l-fünün ve meḥāsinü l-mutün* Malkarali Nev'ija koncepcijski oslanja prepoznato je kao djelo koje je sastavljeno je “iz aspekta tesavvufa” (sufizma), kao kompilacija iz djela koje se pripisuje al-Gazālīju.<sup>35</sup> Inače, mnoga djela koja u tom periodu počinju riječju *yawāqīt* u

33 O tome koliko je bio značajan arapski jezik prilikom nabavljanja i prepisivanja djela na arapskom jeziku, govori nam i jedan obični podatak o zastupljenosti rukopisa na određenim jezicima u istanbulskim rukopisnim kolekcijama. Tako je u rukopisnim kolekcijama koje se danas čuvaju u Biblioteci Sulejmanija u Istanbulu na *arapskom jeziku* napisano oko 75% djela (oko 50.000 kodeksa), na *osmanskom turskom* 18,3% (oko 12.000 kodeksa), na *perzijskom* 5,6% (3.680 kodeksa) a na ostalim jezicima 1,1%.

34 U rukopisnim osmanskim bibliotekama možemo naći nekoliko rukopisa djela *Yawāqīt al-'ulüm*. Uglavnom se radi o djelima koja predstavljaju izbor iz djela *Yawāqīt al-'ulüm* koje se pripisuje al-Gazālīju. Tako se pri kraju rukopisa navedenog djela iz kolekcije Istanbulskeg univerziteta (IÜ Ktp. F920, fol. 151r) nalazi bilješka da se u djelu skraćeno opisuju 22 naučne discipline iz al-Gazālījevog djela *Yawāqīt al-'ulüm*.

35 U istoj kolekciji rukopisa Ayasofya pod brojem 4352 nalazi se stariji prepis djela *Yawāqīt al-'ulüm* koji je datiran 11. šabana 771. / 10. marta 1370. godine, na čijem početku se nalazi bilješka: *Kitāb Yawāqīt al-'ulüm / salāsīn 'ilman bi-l-fārisiyya / awaluhā 'ilm al-kalām* (*Knjiga Dragulji nauka, trideset nauka / na perzijskom jeziku, prva je apologetika / 'ilm al-kalām*).

osmanskim rukopisnim bibliotekama inspirirana su učenjima Ibn Arabīja, kao što je djelo *Al-Yawāqīt wa al-gawābir fī bayān ‘aqā'id al-akābir* ‘Abdulwahhāba bin Aḥmada al-Ša'rānīja i drugih autora kao što su Qazwīnī i Šihābuddīn Rāḍī al-islām Muḥammad Ṭāhir.

Drugo djelo koje je utjecalo na klasifikaciju nauka i neke ideje u djelu Malkaral Nev'ija također je tesavufsko djelo *Al-Fawā'ih al-miskiyya*, koje se pripisuje 'Abdurrahmānu Bistāmiju, prevedeno 1572. na turski. Djelo je nastalo po uzoru na poznato Ibn 'Arabījevo djelo *Kitāb al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Al-Bistāmī je kroz navedeno djelo u osmanski pisani diskurs sredinom 15. stoljeća uveo mistiku brojeva ali i brojne elemente okultizma koje je koristio da naglasi tu mistiku, svjesno ili nesvjesno relativizirajući smisao riječi *'ilm/nauka/znanje* u tadašnjoj osmanskoj pisanoj tradiciji. Treće djelo koje je utjecalo na pisanje djela o naukama iz pera Malkarali Nev'ija jeste djelo *Mawḍū'āt al-'ulūm*. Iako autor ne navodi ime pisca djela *Mawḍū'āt al-'ulūm*, iz samog teksta uočava se veća sličnost s djelom *Mawḍū'āt al-'ulūm*, koje je napisao Ṭaškoprīzāde nego s Mollā Luṭfijevim djelom slične tematike. No, utjecaj definicija iz Ṭaškoprīzādeovog djela *Mawḍū'āt al-'ulūm* više je nego očit. Treba naglasiti: iako od Ṭaškoprīzādea preuzima određene definicije nauka i nazive djela iz pojedinih naučnih grana, koncepcija Malkarali Nev'ija pri klasifikaciji nauka i njihovom vrednovanju razlikuje se od klasifikacije nauka kakvu srećemo kod Ṭaškoprīzādea. Malkarali Nev'ī se odlučuje spomenuti općenito različite nauke ali ih sistematski ne opisuje. Umjesto toga, on se odlučuje za subjektivni odabir i detaljniji opis/definiciju onih nauka koje odgovaraju njegovom konceptu usvajanja znanja općenito. Radi se o žanrovskim razlikama. Djelo Ṭaškoprīzādea *Mawḍū'āt al-'ulūm* žanrovski se ubraja u enciklopedijska djela klasifikacijske (*taṣnīf-i 'ulūm*) naravi, dok je djelo *Yawāqīt al-'ulūm* selektivno-antologijske (*enmūzec*) naravi. Nev'ijevo navođenje drugih klasifikacija u tekstu u službi je opće poruke njegovog djela. Dvije su osnovne karakteristike njegovog djela:

- a) Taksonomija i odabir nekih nauka za opisivanje temelji se na djelu *Yawāqīt al-'ulūm (Dragulji nauka)*, kako se navodi u nekim rukopisima navedenog djela, koje je koncipirano na tesavufskom učenju / principima (*min qibal al-ṭaṣawwuf* – iz aspekta tesavvufa).
- b) Uvodno i finalno poglavlje sa dosta pripovijesti i pitanja važnih za određenu nauku ima za cilj pojednostaviti i popularizirati pristup proučavanju nauka općenito.

S obzirom na završne dijelove poglavlja u kojima iznosi svoje opće stavove i na sami naslov djela, vidi se da je Nev'ī želio dati opći uvid u sve nauke na različite načine tako da njegovo djelo nije samo antologijske naravi nego i kvazienciklopedijske naravi. Da bi se bolje shvatio kontekst analize, treba navesti

da je popularno enciklopedijsko djelo *Netā'icū l-fünūn ve meḥāsinū l-mutūn* Malkarali Nev'ija jedno je od najprepisivanijih djela kod Osmanlija koje se bavi tematikom klasifikacije nauka i bitno je utjecalo na razvoj nauka i oblikovanje pisanog diskursa kod Osmanlija od druge polovine 16. stoljeća do sredine 18. stoljeća, pa i kasnije. Jedan od razloga je to što je djelo napisano sažeto, kao kompendij i na turskom jeziku, za razliku od Țaškoprizādeovog djela *Mawḏū'āt al-'ulūm*, koje je napisano na arapskom jeziku i bilo je preobimno za čitanje ili prepisivanje. Iako je i Țaškoprizādeovo djelo ubrzo prevedeno i na turski jezik, društvena zbilja i praktične potrebe, uključujući i medije dodatne popularizacije djela, nisu dopuštali neku osobitu popularizaciju Țaškoprizādeovog djela. Nedostajao mu je medij prenošenja i neki popularniji koncept budući da se u to vrijeme tesavufski koncept i poimanje znanja i spoznaje već uveliko raširio čak i u osmanskim medresama, ali i u drugim krugovima izvan primarnog obrazovanja. U nekim djelima tesavufski autoritet Ibn 'Arabija nadjačao je autoritet al-Ġazālīja čak i u nekim krugovima uleme koja se školovala u medresama koje su utemeljene na principima spoznaje koje je pedagoško-didaktički utemeljio al-Ġazālī. Sličnu sudbinu doživjelo je i djelo Katiba Čelebīja o naukama i literaturi o naukama i srednjovjekovnoj muslimanskoj literaturi općenito, djelo koje je prevedeno na turski jezik tek djelomično krajem 19. a u cijelosti u 20. stoljeću. Stoga je i kritički odnos Katiba Čelebīja o nerazvijenosti nauka kod muslimana u njegovom vremenu više skoncentriran na kritiku obrazovnog sistema koji je postao pretijesan za šire koncepcije unatoč povećanom broju svršenika medresa. Formalno, Malkarali Nev'ī u uvodnom dijelu izdvaja nauke koje strukturira i opisuje kroz sljedeća poglavlja:<sup>36</sup>

Nauke	Poglavlja
Nauka o osnovama vjerovanja	<i>Ḥikāyet-i Civān</i> (Priča o dobrom mladiću) [ <i>'İlm-i uşūl-i dīn</i> ]
Historiografija	<i>'İlm-i tāriḥ</i>
Filozofija	<i>'İlm-i ḥikmet</i>
Astronomija	<i>'İlm-i hey'et</i>
Apologetika	<i>'İlm-i kelām</i>
Osnove islamske jurisprudencije	<i>'İlm-i uşūl-i fiqh</i>
Nauka o razlikama između dvaju imama	<i>'İlm-i ḥilāf beyne-l-imāmeyn</i>
Tefsir, tumačenje Kur'ana	<i>'İlm-i tefsīr</i>
Nauka o tesavvufu	<i>'İlm-i taşavvuf</i>
Nauka o tumačenju snova	<i>'İlm-i ta'bīr-i ḥ'āb</i>
Nauka o iscjeljivanju i magiji	<i>'İlm-i ruqy vü efsūn</i>

36 Priča i sadržaj preuzeti iz djela *Yawāqūt al-'ulūm*, iz poglavlja pod nazivom *'İlm uşūl al-dīn*.

Nauke	Poglavlja
Medicina	<i>‘İlm-i tıbb</i>
Agronomija	<i>‘İlm-i felâhat</i>
Astrologija	<i>‘İlm-i nücüm</i>
Manticizam i ornitomantija (gatanje)	<i>‘İlm-i fâl ü zecr</i>
Ostale nauke (uglavnom filološke)	<i>Hikâyet-i Beşir ü Şādān</i> (Priča o Beşiru i Şādānu)

Nevî u uvodu djela navodi da će detaljnije opisati dvanaest nauka, a u predgovoru i naslovima poglavlja navodi četrnaest nauka. Vjerovatno navodi dvanest naučnih disciplina kada misli na detaljniji i sistematičniji opis, a četrnaest kada gradi strukturu djela uz uvodno i završno poglavlje knjige. Naime, u kontekstu objašnjavanja mjesta i razvoja određene naučne discipline u klasičnoj islamskoj literarnoj tradiciji Nevî spominje i druge nauke osim detaljnije opisanih. Većinu rasporeda nauka preuzima iz djela *Yawâqıt al-‘ulüm* koje se pripisuje al-Ġazâlîju.

Treba napomenuti da je od vjerskih nauka Malkarali Nevî u svojoj klasifikaciji nauka, iz samo njemu poznatih razloga, od vjerskih disciplina u opisu izostavio nauku o hadisu (*‘ilm al-ḥadîṭ*), koja se ubraja u jednu od temeljnih vjerskih disciplina. Od prirodnih znanosti izostavio je opis matematike (*‘ilm al-ḥisâb*), koja se, s druge strane, ubraja u jednu od važnijih prirodoslovnih znanosti. Vjerovatno je takav pristup navedenim naučnim disciplinama mogao imati utjecaja na razvoj specifičnog odnosa prema “ustroju” (*tartīb*) nauka u osmanskome društvu. Da bi se bolje mogle shvatiti posljedice takvog pristupa, potrebno je imati na umu nekoliko činjenica i podataka o autoru i djelu: a) Malkarali Nevî je imao veliki utjecaj na sultana Murata III, bio je čak i *lala*/učitelj princu Mehmedu, koji je kasnije također postao sultan, b) iz biografije Malkarali Nevîja vidi se da je bio okrenut tesavufskom pristupu nauci i popularan među dervišima i šejhovima ponajviše zbog popularizacije i komentara najznačajnijih djela i ideja Ibn ‘Arabîja, c) Malkarali Nevî je bio popularan među najpoznatijim divanskim pjesnicima i cijenjen po pjesničkom umijeću tako da su mnogi kasniji pjesnici uzimali njegove pjesme za primjer pri pisanju svojih pjesama, uključujući i ideje i stavove prema određenim naukama i znanjima koja čovjek stječe i prenosi na druge, d) djelo *Netâ’icü l-fünûn* jedno je od prvih autorskih djela na turskom jeziku koje se bavi klasifikacijom i opisom naučnih disciplina, e) djelo *Netâ’icü l-fünûn* najprepisivanije je djelo kod Osmanlija koje se bavi hijerarhijskom klasifikacijom (*tartīb*) nauka, a prijepisi njegovih djela prisutni su gotovo u svakoj rukopisnoj zbirci iz osmanskog perioda, osobito u Istanbulu i na prostoru gdje se govori turski jezik i daleko nadmašuju prijepise ostalih sličnih djela u osmanskim rukopisnim zbirkama koja se bave klasifikacijom nauka, f) djelo *Netâ’icü l-fünûn*

izvršilo je vidan utjecaj na kasnije klasifikacije nauka u osmanskom periodu, bilo da se radi o onim u stihu ili prozi, a osobito na ona djela koja se bave naukama iz aspekta tesavvufa iz kasnijih stoljeća i g) u ostalim rukopisnim djelima, a osobito u međžmuama, zapaža se značajan utjecaj djela *Netā'icü l-fünün* kad je riječ o disciplinama kojima se bave takva djela. Na osnovu svega navedenog, moglo bi se pretpostaviti s velikom vjerovatnoćom da je klasifikacija nauka u djelu *Netā'icü l-fünün* izvršila značajan utjecaj i ostavila posljedice na razvoj specifičnog odnosa prema "ustroju" (*tartīb*) nauka u osmanskom društvu.

#### 4. Zaključak: sukob i dopunjavanje koncepata

Usporedbom primarnih izvora, odnosno rukopisa koji se izravno bave klasifikacijom nauka, bilo da je riječ o općoj tematskoj (*mawḏū'āt*) ili sažetoj selektivnoj taksonomijskoj (*al-tartīb*) klasifikaciji, moguće je utvrditi neke opće tendencije. Naime, proces dopunjavanja ranijeg koncepta klasifikacije nauka iz srednjovjekovne muslimanske literarne tradicije evidentan je u djelu *Miftāḥ alsa'āda wa mišbāḥ al-sayyāda fī mawḏū'āt al-'ulūm* (*Ključ sreće i svjetiljka plemenitosti u tematskom opisu nauka*), poznatom po kraćem naslovu *Mawḏū'āt al-'ulūm* (*Teme nauka*), čiji je autor ʿAškopri-zāde. Međutim, djelo *Fawā'ih al-miskiyya fī al-fawā'ih al-makkiyya* 'Abdurrahmāna Bistāmīja, koje je prevedeno 1572. na turski jezik, toliko odudara od klasičnih klasifikacija nauka u muslimanskoj literaturi i toliko relativizira pojam nauke/znanja a uvodi simboliku mistične naravi da se gotovo i ne može smatrati djelom koje govori o klasifikaciji nauka u tradicionalnom smislu onako kako su nauke klasificirane u srednjovjekovnoj muslimanskoj literaturi. To što je autor otišao u sfere iracionalnog i nemjerljivog, čak i prema tadašnjoj srednjovjekovnoj naučnoj metodologiji, nije toliko problematično koliko je problematičan pristup po kojem autor navodi da daje simbiozu al-Ġazālījevog učenja o naukama<sup>37</sup> i Ibn 'Arabījevog učenja a u praksi iznosi brojne stavove i radikalni pristup koji je al-Ġazālī oštro kritizirao. Djelo *Netā'icü l-fünün ve meḥāsiniü l-mutün* Malkarali Nev'ija oslanja se na navedeno djelo Abdurrahmāna al-Bistāmīja, kako sam autor navodi, uz napomenu da je koristio i djelo *Yawāqit al-'ulūm* (*Dragulji nauka*), koje se pripisuje al-Ġazālīju i djela *Mawḏū'āt al-'ulūm* (*Teme nauka*) ne navodeći autora tog djela. No, u naslovu autor sugerira da je njegovo djelo „rezultat istraživanja svih naučnih disciplina“ (*natā'ig al-fünün*), odnosno da je u djelu zapravo ponuđeno ono što je bitno o naukama. No, iz nepoznatih razloga izostavlja neke nauke – kao što su

37 Vidi detaljnije u: *Abu Hamid Al-Ghazali. Nesuvislost filozofa*, Daniel Bučan (prev.) (Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, 1993), str. 10-20.

*hadis* i *matematika*, iako se te nauke opisuju i u djelu *Yawāqīt al-'ulūm* i u djelu *Mawḍū'āt al-'ulūm* Taškoprī-zādea. Na samom početku uvodi raspravu kroz priču o dobrom mladiću koji brani principe ispravnog vjerovanja, doduše preuzimajući istu iz djela *Yawāqīt al-'ulūm*, zatim priču nastavlja kroz opisivanje autoriteta iz filozofije i apologetike ('ilm al-kalām), da bi filološke nauke predstavio bez uobičajene metodologije, kroz priču o Beširu i Šadanu, relativizirajući njihov značaj u taksonomijama naučnih disciplina koje treba posebno izdvajati i opisivati. Davanje prednosti umijećima proricanja sudbine i gatanja u vrijednosnoj ljestvici opisanih nauka nad filološkim disciplinama moglo je proizvesti različite reakcije u krugovima učenjaka koji su se bavili filološkim disciplinama. Ranije se filologija u kontekstu klasifikacije nauka kod Taškoprī-zādea i Mullā Lutfija koristila kao sredstvo za stjecanje novih spoznaja pisanim i usmenim putem, dok se u krugovima kojima je pripadao Malkarali Nev'ī ona uglavnom koristi kao sredstvo za bolje razumijevanje jezika i poruka sufijskih djela i velikana. No, teško je donijeti konačan sud o tome da li je Nev'ijevo izostavljanje *hadisa* u klasifikaciji nauka kada govori o vjerskim naukama nenamjerna omaška. Doista, teško je opravdati Nev'ijevo pozivanje na al-Ġazālīja a izostaviti vjersku nauku koja se bavi drugim najvažnijim izvorom islamskog učenja – sunnet/hadis. Da nevolja bude još veća, odmah poslije vjerske naučne discipline poznate kao *tefsir*, a koja se bavi prvim izvorom islamskog učenja – razumijevanjem Kur'ana, Malkarali Nev'ī umjesto *hadisa* stavlja u svoj redosljed nauka (*tartīb al-'ulūm*) naučnu disciplinu koju naziva *'ilm-i tašavvuf* – nauka o tesavvufu. Izostavljanje jedne od temeljnih vjerskih disciplina i stavljanje na njeno mjesto druge discipline, zatim stavljanje disciplina kao što su tumačenje snova, iscjeljivanje, magija a izostavljanje *hadisa*, ili pak stavljanje opisa disciplina kao što su tumačenje snova, iscjeljenje i magija ispred opisa medicine, teško se može objasniti, a kamoli opravdati. Svakako da je takav odabir i pristup mogao izazvati različite reakcije u različitim intelektualnim krugovima i na razini tekstualne produkcije ali i u nastojanju da svaka grupacija ostvari svoj utjecaj u javnom životu u osmanskom društvu.

Izravni sukob na razini tekstualne produkcije zapaža se u jednom traktatu Malkarali Nev'ija, naslovljenom kao *Sinan Paşa'ya Mektup* (*Pismo Sinan-paši*) u kojem se Malkarali Nev'ī žali na činjenicu da mu je veliki vezir Sinan-paša uskratio traženu potporu riječima *Şā'ir ehl-i 'ilim olmaz* ('Od pjesnika nema učenjaka') tvrdeći kako je Sinan-paša vjerovatno bio pod utjecajem neke *uleme* koja je protivnik onoga što ne poznaje, dodajući da se *bahatost uleme u nauci najčešće opravdava šerijatom*.<sup>38</sup> Da li je navedeni traktat bio neka vrsta reakcije određenih intelektualnih krugova u blizini Sinan-paše par godina nakon Nev'ijeve

38 Kortantamer Tunca, „Nev'ī Efendi'nin Sadrazam Sinan Paşa'ya Ders Veren Bir Mektubu”, *Osmanlı Araştırmaları*, 11:11 (1991), str. 217-218, dostupno na: <https://dergipark.org.tr/pub/oa/issue/10967/131192>, pristupljeno 23. 4. 2023)

enciklopedije, teško je sa sigurnošću ustvrditi jer se i u samom tekstu traktata takva tvrdnja daje u formi pretpostavke. No, izostavljanje hadisa među vjerskim naukama i stavljanje tesavvufa na njegovu poziciju svakako je moglo izazvati reakciju u vjerskim krugovima i u njegovo vrijeme i kasnije, otvarajući mogućnost i za otvoreno protivljenje ili prikriveni sukob. Tradicionalni obrazovni sistem osmanskih medresa sadržavao je osnovnu literaturu iz hadisa u svom nastavnom programu tako da se pozicija hadisa kao nauke ipak mogla braniti kroz osmanski obrazovni sistem, za razliku od matematike, koja je bila prepuštena manjoj skupini entuzijasta bez nekog posebnog utjecaja u administraciji ili društvenim krugovima koji su imali utjecaja na šire društvene tokove, uključujući i razvitak naučne misli u osmanskom društvu. To implicite potvrđuju i biografije učenjaka, iz kojih se vidi da je krajem 16. i tokom 17. stoljeća relativno mali broj matematičara u Osmanskom carstvu, a od tih matematičara najviše ih je porijeklom iz krajeva tzv. arapskog govornog područja, uglavnom iz Kaira i Halepa.<sup>39</sup> Teško je takav odnos prema matematici pripisati utjecaju određenog djela na širu društvenu zajednicu budući da je i to djelo samo po sebi rezultat društvenih kretanja u osmanskom društvu i nekih obrazovnih krugova u Istanbulu sredinom 16. stoljeća.

Osim neslaganja o pitanju važnosti određenih nauka u literaturi, posebno je zanimljiva pojava neslaganja i sukoba u samom društvu. Različite grupacije pokušavaju biti što bliže Dvoru i administrativnoj ili vojnoj eliti. Medrese nastoje zadržati tradicionalni koncept podučavanja naslijeđen još iz vremena ranijih klasičnih nizamija medresa, dok su derviški redovi i sufijski šejhovi radili na popularizaciji koncepata spoznaje u gotovo svim slojevima društva, uključujući i obrazovne institucije na svim razinama. Učenjaci koji su se zanimali za medicinu, astronomiju i matematiku mogli su se zadovoljiti prepisivanjem i analizom klasičnih djela iz tih oblasti, ali je njihov utjecaj u društvu i na Dvoru u stvarnosti bio prilično ograničen. Vjerski učenjaci koji se nisu istovremeno zanimali i za tesavufske teme uglavnom su predstavljani kao pobožnjaci koji se bave vanjskim aspektom pobožnosti (*zāhidi*), dok su duhovni znalci (*'arif*) predstavljani kao oni koji slijede put Spoznaje i duhovnosti. Značajnija djela nastaju u određenim krugovima koji uporedo djeluju u društvu, ili izolirano ili se međusobno prožimajući. U medresama se razvijaju vjerske i filološke discipline, u sufijskim krugovima, kružocima i tekijama obrađuju se uglavnom sufijske teme i značajnija sufijska djela. Sukob koncepata bio je sasvim prirodan, ali nije predstavljao posebnu teškoću. Štaviše, katkada je unutar tih krugova iste idejne orijentacije dolazilo do različitih neslaganja koja su mogla biti i veća nego između krugova s različitim pristupima naukama i spoznaji u najširem smislu. Tako je, naprimjer, različito i vrlo široko poimanje sufizma u derviškim redovima ili pokretima često

39 Mahmut Karakaş, *Müşbet ilimde müslüman alimler* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1991).

dovodilo do velikih sukoba među samim derviškim autoritetima, što se negativno odražavalo na neka društvena zbivanja u 17. stoljeću.

Treba također navesti i da je veliki broj učenika koji su gajili simpatije prema sufizmu završavao medrese i kasnije radio na poziciji imama, hatiba, muderrisa ili kadije. Takva pojava nije rijetka sredinom 16. stoljeća. Oni su nastojali pomiriti klasično obrazovanje u nizamijama i sufijske ideje, tako da su oni svoju misiju doživljavali kao neku vrstu dopunjavanja navedenih dvaju koncepata na putu stjecanja znanja. I to je vjerovatno jedan od razloga zašto se nije osjećala neka posebna potreba za različitim naukama izvan navedenih, kako humanističkim tako i prirodoslovnim ili tehničkim, sve do krajem 17. i početka 18. stoljeća, kada dolazi do postepenog okretanja ka evropskoj znanstvenoj tradiciji, osobito na polju prirodoslovnih nauka. Osmanska intelektualna zajednica, uprkos različitim, već navedenim strujanjima, prividno je ostala otvorena i za konceptualizacije znanja i nauka u najširem smislu, ali je popularizirala samo određeni tip nauka. Premda je i al-Ġazālī bio cijenjen kao učenjak kojeg su u osmanskim intelektualnim krugovima prihvatili kao veliki autoritet, kao što se vidi i iz djela o klasifikacijama nauka, u praksi su daleko više bili cijenjeni učenjaci koji su komentirali Ibn ‘Arabija nego al-Ġazālīja. Štaviše, da apsurd bude veći, na Al-Ġazālīja se u literaturi najčešće samo formalno pozivalo, dok su se istovremeno slijedile metode koje je al-Ġazālī najviše kritizirao u svojim djelima. Stoga je u biti pogrešna i pretpostavka česta u literaturi da je al-Ġazālī uništio razvoj nauka kod muslimana time što je kroz obrazovni sistem i svoja djela preferirao samo vjerske znanosti. Naime, njegov je pristup ipak ostavljao otvorena vrata za sve znanosti kojim se čovjek bavi s dobrom namjerom, što se vidi i iz djela Taškoprīzādea koje je nastalo u krugovima učenjaka nizamija. Čini se da takav slučaj nije s djelima koja se bave klasifikacijama nauka u koje su inkorporirani neki stavovi i mišljenja Ibn ‘Arabija kojima se relativizira izvanjsko znanje, čime se relativizira i deracionalizira sam pojam nauke u užem smislu, što se jasno uočava u djelima Abdurrahmāna Al-Biṣṭāmija i Malkarali Nev‘īja.

## Literatura

- Adivar, A. Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982)  
*Al-Ghazali, Abu Hamid, Nesuwislost filozofa*, Daniel Bučan (prev.) (Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, 1993)  
*Aristotel, Fizika*, Blagojević U. S. (prev.) (Beograd: Paideia, 2006)  
 Barışan, Cemile, *İbn Haldun'un İslam Düşüncesindeki Arka Planı ve Mukaddime'nin İlimler Tasnifindeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2013) [neobjavljena doktorska teza]

- Beitia, A. Cortabarría, „Kindî'de ilimlerin sınıflandırılması (I)“, Emrullah Yüksel (prev.), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1982).
- Çelik, Kadir, *İslam Düşünce Tarihinde İlimler Tasnifi ve Sebepleri* (Yalova: Yalova Üniversitesi, 2019), [neobjavljena magistarska radnja]
- Cengiz, Osman, *16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları. Çivizâde – Ebussu'û – Birgivi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019)
- Çınar, Selime, *Fârâbî'den Taşköprizâde'ye: İslam Medeniyetinde İlimler Tasnifinin Gelişimi* (İstanbul: 2014)
- Eid, Shady, *Kalkaşendi'nin Subhu'l-a'sâ Adlı Eserinin Hat Sanatı Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul, 2021)
- Haverić, Tarik, *Srednjovjekovno filozofijsko nazivlje u arapskom jeziku* (Sarajevo: ElKalem, 1991)
- Karakaş, Mahmut, *Müsbet ilimde müslüman alimler* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1991)
- Kutluer, İlhan, „Miftâhu's-saâde“, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 30 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020)
- Prochazka-Eisl, Gisela, Hülya Çelik, sa with Adnan Kadrić, *Texts on Popular Learning in Early Modern Ottoman Times, II: "The Yield of the Disciplines and the Merits of the Texts"*, *Nev'i Efendi's Encyclopaedia Netâ'ic el-Fünûn*, Sources of Oriental Languages and Literatures 120, Turkish sources CXIX (Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 2015)
- Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden-Boston: Brill, 2007)
- Ṭāšköbrî-zâde, Aḥmad bin Muşṭafâ, *Miftâḥ alsa'âda wa mişbâḥ al-sayyâda fi mawḍû'ât al-'ulûm*, I–III, (Bayrût – Lubnân: Dâr al-Kutub al-'ilmiyya, 1985)

# Classification of Sciences in Ottoman Encyclopedias in the 16th century: Conflict or Complementation of the Concepts

## Abstract

This paper draws attention to different concepts of the classification of sciences and their relationships based on the most famous Ottoman encyclopedic works from the 16<sup>th</sup> century, and points to the connection of the concept of classification of sciences with the preference of particular sciences and scientific disciplines in education with the development of intellectual thought and circles within the Empire. The works *Miftāḥ al-sā'āda wa miṣbāḥ al-sayyāda fī mawḍū'āt al-'ulūm* by Taškoprī-zāde, in Arabic, and *Netā'icü l-fünün ve meḥāsini l-mutūn* by Malkarali Nevî, in Turkish, are among the most famous encyclopedic works in the Ottoman literary tradition in the 16<sup>th</sup> century that deal with the classification of sciences. To provide a more complete analysis of the issue of conflict and/or addition of the concept of classification of knowledge and sciences among the Ottomans in the 16<sup>th</sup> century, we attempted to highlight the cultural and social context of the creation of the aforementioned works, as well as to explain in detail the connection between the concept and the content of works dealing with the classification of sciences.

**Key words:** Islamic culture and civilization, Ottoman Empire, intellectual history, classification of sciences, 16<sup>th</sup> century

## Dispensable and Inconsequential? Reflections on the Value of Tolerance in Interreligious Relations and Dialogue

*Najib George Awad*

### Abstract

In current intellectual discourse, some scholars believe tolerance is unnecessary to interreligious interaction, viewing it either as veiled indifference toward others and their religious idiosyncrasies, or as crude relativism rooted in denial of the truth-claims and moral obligations of religious traditions. This essay addresses these ideas, and explores the possible connotations and hermeneutics of tolerance, providing a fresh reading of its role and value within interreligious relations and dialogue. It proposes a new status for tolerance, by exploring its potential meanings and values in perception of the self, and not just of the other. It then examines Christian-Muslim relations in Middle Eastern history and their notion of tolerance and reinterprets it in light of the Qur'anic notion of 'la ikrah'. A re-conception of tolerance is proposed, which invokes a new understanding of religiosity and religious affiliation: being tolerant in interreligious relations and dialogue means being one's true religious self.

**Key words:** Tolerance, forbearance, interreligious relations, Christian-Muslim Dialogue, Qur'an's '*lā ikrāh*', symbiotic reciprocity, religious alterity

## Introduction: An Impossible Virtue?

Many scholars of religion do not believe that tolerance is necessary to the pursuit of successful interreligious interaction, and some call for it to be disregarded completely. In these circles, tolerance is seen largely as a figurative term for veiled indifference toward the religious idiosyncrasies of others, or as an indication that the tolerating party is less religious, or implicitly indifferent to religiosity. Tolerance is therefore deemed dispensable, because it is not a serious commitment to, or appreciation of, religiosity; rather, it incarnates crude relativism rooted in a denial of the truth-claims and moral obligations of religious traditions.<sup>1</sup>

This conviction drives scholars to speak about tolerance, including in relation to religions, as an *elusive* virtue. They opine that, despite its frequent practice and notoriety in current pluralist ethical and political circles of reasoning and activism, such performance cannot be “matched by [an] analogous theoretical certitude” that would make tolerance a prerequisite for correlative relations on solid inter-relational or dialogical grounds.<sup>2</sup> Most cases that are deemed symptomatic of tolerance among religious and non-religious groups are therefore read as pragmatist calculations and circumstantial compromises, and not as a factual or genuine latitudinarian stance.<sup>3</sup> If individuals are required to abstain from hostility toward members of other religions or groups, it is claimed that this need not be expected or conducted as a matter of tolerance, but because it is “none of our business to interfere with the beliefs and most of the actions of other human beings”.<sup>4</sup>

The concept of tolerance is not just deemed philosophically elusive. Some attest that it is also paradoxical, as it is simultaneously impossible and necessary. Bernard Williams argues this in his essay, “Toleration<sup>5</sup>: An Impossible Virtue?”<sup>6</sup> From a religious history perspective, Williams postulates that the need for tolerance between religions arises when one believes that “the other is blasphemously, disastrously and obscenely wrong”. In other words: “toleration, we may say, is required only for the intolerable. This is its basic problem”.<sup>7</sup> In

1 As described in: Christoph Schwöbel, “Beyond Indifference: Religious Traditions as Sources for Interreligious Toleration”, in *Dynamics of Difference: Christianity and Alterity*, Ulrich Schmiedel and James M. Matarazzo, Jr. (eds.) (London & New York: Bloomsbury T&T Clark, 2016), pp. 255-264, p. 256.

2 See: David Heyd, “Introduction”, in *Toleration: An Elusive Virtue*, David Heyd (ed.) (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), pp. 3-17, p. 3.

3 See: Heyd, “Introduction”, p. 4: “Refraining from a hostile reaction to members of other religions [...] is accordingly hardly to be considered as displaying tolerance under contemporary pluralistic conceptions”.

4 Heyd, “Introduction”, p. 4.

5 Although ‘tolerance’ and ‘toleration’ have slightly different meanings, they are considered interchangeable in the context of this essay.

6 Bernard Williams, “Toleration: An Impossible Virtue?” in *Toleration: An Elusive Virtue*, pp. 18-27.

7 Williams, “Toleration: An Impossible Virtue?” p. 18.

this sense, the concept is associated with hatred and violent prejudices, which it must necessarily oppose. But if this is the case, Williams proceeds, the healing of hatred and vendettas does not require tolerance. Here, the latter concept goes further than healing hatred; it suggests that something is lost and eliminates the desire to challenge what one does not believe in or does not deem to be correct. If this is the case, Williams argues, tolerance is a trap, since one is equally required to *keep* (never to lose) one's own faith, which is the source of the clash with the belief of the other. One is, therefore, trapped in the paradoxical requirement of simultaneously keeping *and* losing one's own faith, because this faith, which signifies one person's difference from another, is the driving force of hostility toward the other. "There is a tension here", Williams concludes, "between one's own commitments, and the acceptance that other people may have other, perhaps quite distasteful commitments: The tension that is typical of toleration, and which makes it so difficult".<sup>8</sup>

Williams maintains that the first instinctive option in addressing this issue is to resort to indifference, although he asserts that it is not necessarily the same as 'toleration'.<sup>9</sup> Indifference is the easier alternative to tolerance as an exemption from the challenging burden of the latter's dilemmatic demands to simultaneously lose and keep. Toleration "appeared impossible because it seemingly required someone to think that a certain belief or practice was thoroughly wrong or bad, and at the same time that there was some intrinsic good to be found in its being allowed to flourish".<sup>10</sup> The idea is often viewed as a source of trouble, rather than an instrument of dialogue between religions. Religious interlocutors must join forces to avoid it, and thereby achieve genuine interrelation.

This suggests that tolerance is to be dispensed with as unnecessary to interreligious relations, and that it hinders interreligious dialogue, morphing it into a pragmatic relativism and indifference that are hidden behind a mask of forbearance. The ensuing pages contain a reflective conversation on these issues, and they offer potential solutions. They explore the connotations and hermeneutics of tolerance, undertaking a fresh reading of its role and value within the dynamic process of interreligious relations and dialogue. They then propose a new status for tolerance in interreligious relations by exploring its other potential meanings and value-dimensions in their connection to the perception of the self, not just of the other.

---

8 Williams, "Toleration: An Impossible Virtue?", pp. 19-20.

9 Williams, "Toleration: An Impossible Virtue?", p. 20.

10 Williams, "Toleration: An Impossible Virtue?", p. 25.

## Interreligious Relations without Tolerance

Upon studying the histories of the monotheistic religions (Judaism, Christianity and Islam), some scholars have surmised that tolerance has not been a natural characteristic of these religions' stances on, or interactions with, other faiths. Cambridge historian of ancient sciences Geoffrey Ernest Richard Lloyd endorses this observation:

A monotheistic religion confronted with other conceptions of God is far more liable to be forced on the defensive. The options it has to choose between vary. One militant reaction is to attempt to wipe out or convert their rivals, or at least to ban them from practicing their faith. Alternatively, they may simply ignore them, or more rarely they may show them at least a modicum of tolerance.<sup>11</sup>

The toleration of other beliefs, Lloyd relates, is a rarity: a last resort that followers of monotheistic religions found themselves practicing, albeit in a modicum manner, when they ran out of other options. Lloyd further suggests that when groups within a monotheistic religion aspire to modify or reform this situation and grant tolerance a more central or prominent value, the majority treat them as “a reflection of rivalries internal to the group”.<sup>12</sup> This means that tolerance is an unpopular stance not only toward the external other, but also toward other members of the same faith, who do not view the call to embrace tolerance favourably.

It is no wonder, then, that the history of interaction between the three monotheistic religions only occasionally contains stories of mutual tolerance. Narratives that pertain to interreligious connection in the Middle Ages (e.g., those in the older versions of Lessing's 18<sup>th</sup>-century play, *Nathan the Wise*) relate that ‘tolerance’ was not familiar, “except as the toleration of sinful relation to avoid greater evil”.<sup>13</sup> Marcel Poorthuis confirms,

... there is no serene atmosphere of tolerance prompted by intellectual honesty. On the contrary, the atmosphere is loaded with threat and violence, as was often the case with religions' disputations in that period.<sup>14</sup>

11 Geoffrey E.R. Lloyd, *Disciplines in the Making: Cross-Cultural Perspectives on Elites, Learning and Innovation* (Oxford & New York: Oxford University Press, 2011), pp. 149-150.

12 Lloyd, *Disciplines in the Making: Cross-Cultural Perspectives on Elites, Learning and Innovation*, p. 150.

13 Marcel Poorthuis, “The Three Rings: Between Exclusivity and Tolerance”, in *The Three Rings: Textual Studies in the Historical Dialogue of Judaism, Christianity and Islam*, Barbara Roggema; Marcel Poorthuis and Pim Valkenberg (eds.) (Leuven & Dudley, MA: Peeters, 2005), pp. 257-285, p. 257. Poorthuis cites: J. Ritter and K. Grünter (eds.), *Historisches Wörterbuch de Philosophie* (Basel: Schwabe, 1971-2007), Vol. 10, “Toleranz”, p. 1251.

14 Poorthuis, “The Three Rings: Between Exclusivity and Tolerance”, p. 261.

It was commonly believed that only one religion could be true, and that truth was to be demonstrated by any means, even in the form of violence.

During the Enlightenment and Modernity, the idea of tolerance gained more attention in religious circles than it had done in previous eras. A few Jon Locke's letters, for example, discuss it in relation to the civil affairs and life of the state. Locke considers tolerance a civil requirement for privatised theological convictions to either thrive or wither on their own, without external public censure or support.<sup>15</sup> This appreciation of tolerance in the political context came to mean "that state of mind and condition of society which enables a pluralist democracy to function well and to realize the idea of pluralism" when applied to the concept of modern American pluralist democracy.<sup>16</sup>

With the creation of the Parliament of the World's Religions in 1893, the call to tolerate the other became a fashionable motivator of an interfaith movement that aimed "to promote positive and constructive relations between the adherents of various religious traditions and considered the ideals of brotherhood, harmony, respect and openness to be of paramount importance".<sup>17</sup> Yet though it was a conceptual root for today's prioritisation of interreligious dialogue, tolerance was excommunicated to the margins of scholarly discourse, which theorised on the nature, components and conditions required to generate genuine interreligious connections. Tolerance was seen as less important than other values and prerequisites, such as freedom, respect, otherness, acknowledgment and affinity. It was consequently relegated from a principal constituent value to a pragmatic and procedural instrument that connoted the forbearance and diplomatic embrace of relativism, subjectivism and scepticism. Although occasionally useful, tolerance was seen as a pragmatic, temporary and circumstantial loosening of one's commitment to his or her own religious convictions. In more recent times, it has been advocated as the only way to appreciate other religions.<sup>18</sup>

Consequently, tolerance became "the critical ethical *lower limit* for interreligious dialogue" (emphasis added),<sup>19</sup> rather than a substantial component of interreligious processes and their evolution: a preliminary behavioural gesture that opened the door to more valuable aspects of dialogue. Tolerance of religious diversity is, therefore,

15 See: Richard Vernon (ed.), *Locke on Toleration*, Michael Silverthorne (trans.) (Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2010).

16 Robert Paul Wolff, "Beyond Tolerance", in *A Critique of Pure Tolerance*, Robert P. Wolff; Barrington Moore, JR. and Herbert Marcuse (eds.) (Boston: Beacon Press, 1965), pp. 3-52, p. 4. Wolff highlights the impact of "religious, ethical and racial heterogeneity" on the American pluralist consciousness and suggests that "the deliberate prohibition of an established church made it necessary to acknowledge a diversity of religious communities within the nation" (Wolff, "Beyond Tolerance", p. 12).

17 Marianne Moyaert, "Interreligious Dialogue", in *Understanding Interreligious Relations*, David Cheetham; Douglas Pratt and David Thomas (eds.) (Oxford & New York: Oxford University Press, 2013), pp. 193-217, p. 195.

18 Poorthuis, "The Three Rings: Between Exclusivity and Tolerance", p. 285.

19 Moyaert, "Interreligious Dialogue", p. 196.

“a necessary evil, forced upon society which either cannot suppress dissidence or else finds the social cost of suppression too high”, so it surrenders to “a grudging acceptance of *de facto* heterodoxy”.<sup>20</sup> In this light, tolerance is synonymous with compromise, which is the most pragmatic way to deal with competing interests.<sup>21</sup>

This explains why those who emphasize religious particularity and commitment view tolerance as easily dispensable: something whose absence does not substantially influence interactions and dialogue among religious people. Because dialogue requires commitment to one’s own religiosity (otherwise the interlocution is a monologue), the “mutually tolerant existence of religions is simply not possible”.<sup>22</sup> It is also not needed since it is at best superfluous to interreligious dialogue. The only space tolerance can occupy in this centralisation of an ‘other-than’ rationale is one in which dialogue aims to entice the other to capitulate or convert.<sup>23</sup>

Within this framework, *intolerance* is more interesting than tolerance, as it is a key descriptive notion in diagnosing and anatomising an interreligious interaction between a minority and a majority. Here, tolerance and intolerance are not components of the interrelation per se, but are invoked as either subjects of the interlocution, or an excuse for the minority to accuse the majority of unfairness, thereby becoming a basis on which to refuse dialogue.<sup>24</sup> This is one reason tolerance is side-lined and underrated in interreligious dialogue among Muslims and Christians in the Middle East. Their position as a regional minority lacking power drives many Christians to embark upon interlocution with Muslims with the belief that they are under threat from intolerance at the hands of the powerful Muslim majority. In such cases, there is a tendency to disbelieve in the essential role tolerance plays in the framework of interreligious interaction and understanding. It becomes ‘tolerance *simpliciter*’, which “accentuates the domination of a majority group over minority groups”.<sup>25</sup>

---

20 Wolff, “Beyond Tolerance”, p. 15.

21 Wolff, “Beyond Tolerance”, p. 21.

22 Douglas Pratt, “Fundamentalism, Exclusivism and Religious Extremism”, in *Understanding Interreligious Relations*, pp. 241-261, p. 246. See also: Gavin D’Costa, “The Impossibility of a Pluralist View of Religions”, in *Religious Studies*, 32(1996), pp. 223-232.

23 Pratt, “Fundamentalism, Exclusivism and Religious Extremism”, p. 246.

24 See: Peter C. Phan and Jonathan Y. Tan, “Interreligious Majority-Minority Dynamics” in *Understanding Interreligious Relations*, pp. 218-240.

25 David Cheetham; Douglas Pratt and David Thomas, ‘Introduction’, in *Understanding Interreligious Relations*, pp. 1-11, p. 8.

## Symbiotic not Dialectic Reciprocity

Preventing one religion or religious denomination from dominating others and threatening their rights and maintaining this tolerant freedom and equality among religious groups are challenges that confront religiously diverse societies and force them to examine their interreligious tolerance. If they do not address these issues, any tilt in the balance of power, influence or societal and legislative prerogatives toward one religion (usually a majority) can be “the first step in a downward spiral of intolerance”.<sup>26</sup>

Currently, such a challenge to religiously diverse societies is present in the Christian-Muslim situation in the MENA region. Past and present relations between the two religions in the geographical region of the Arab Muslim World, especially in the Arab Middle East, are often viewed as a challenging state of co-existence between a dominant, powerful (and therefore prone to intolerance and superiority) Muslim majority, and a powerless, dominated (and therefore suffering from inferiority and striving to gain tolerance) Christian minority. This presumption is the foundation of the *dhimmitude* theory, which was developed with enthusiasm, but without adequate scientific or historiological reliability.<sup>27</sup>

The long history of Christian-Muslim relations in the Arab Muslim World is far more sophisticated and multifaceted than this narrow, binary and essentialising imagination. The Christians were not the dominant minority within the Muslim-majority context of the early Muslim era, at least not until the beginning of the Crusades.<sup>28</sup> More importantly, intolerance toward the different faith and its followers was not one-sided, and it did not follow a single track from powerful Muslims to powerless Christians. The extant Christian *Kalam* texts from the Umayyad and early Abbasid eras, for example, occasionally present Christian apologists who were intolerant of Islamic beliefs and practices (and those of other

26 Roger Trigg, *Religious Diversity: Philosophical and Political Dimensions* (Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2014), pp. 14-15.

27 For example: the populist publications of Bat Ye'or, *The Dhimmi*; and Ye'or, *The Decline of Eastern Christianity under Islam*.

28 See: Christian Sahner, “Swimming against the Current: Muslim Conversion to Christianity in the Early Islamic Period”, in *Journal of the American Oriental Society*, 136(2), 2016, pp. 265-284; Thomas A. Carlson, “Contours of Conversion: The Geography of Islamization in Syria, 600-1500”, in *Journal of American Oriental Society*, 135(4), 2015, pp. 791-816; Arietta Papaconstantinou and Daniel L. Schwartz (eds.), *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam and Beyond* (London: Routledge, 2015); Richard Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979); Michael Gervers and Ramzi J. Bikhazi (eds.), *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, eighth to Eighteenth Centuries* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990); and David Wasserstein, “Conversion and the Ahl al-Dhimma,” in *The New Cambridge History of Islam*, R. Irwin (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), p. 184-208.

Christian denominations) and of Muslim cultural-societal rules and conditions.<sup>29</sup> Driven by extravagant religious zeal, some Christians in 6<sup>th</sup>-7<sup>th</sup>-century Syria and Palestine expressed their religious intolerance explicitly, as a primary means with which to preserve their faith and confirm their love for and adherence to the Christian God. This practice was not only used against Muslims, but also against other Christians with different beliefs.

In his monograph, *Violence and Belief in Late Antiquity*, Thomas Sizgorich touches upon this Christian attitude of intolerance. He relates that, in their attempt to preserve their identity (as lovers of God) in the midst of the radical changes that Islam ushered in in Syria and Palestine, some Christians (especially the stylite hermits of the desert) acted in the belief that “violence received or undertaken in defence of God’s one community upon the earth was in fact virtuous and indeed the highest of all forms of piety.”<sup>30</sup> Motivated by this *Weltanschauung*, the Christian hermits freely expressed their intolerance for ‘false beliefs’, and used violence to protect what they believed was constituent of their self-definition as lovers and servants of God. Sizgorich suggests that when some new Muslim arrivals to these regions encountered the militant Christians, they admired their religious zeal and emulated their intolerance to safeguard their own Islamic piety (*jihad*).<sup>31</sup> Some scholars believe this encounter between equally spiritually intolerant Christians and Muslims to be a possible source of the militaristic ‘*Jihad*’ in Islam, which would place it chronologically before the Crusades.<sup>32</sup> In the Christian-Muslim world of the 6<sup>th</sup>-7<sup>th</sup> centuries, religious intolerance was therefore practiced similarly by Christians and Muslims, each of whom imagined themselves the “archetypical warriors on God’s behalf”; the defenders of the defining boundaries of true religiosity.<sup>33</sup>

This example, which is in the historical record, validates Clare Wilde’s doubts about the accuracy of reading Middle Eastern interreligious relations as those of intolerant Muslims and non-tolerated Christians:

29 I have touched upon this in earlier publications. See: Najib G. Awad, *Orthodoxy in Arabic Terms: A Study of Theodore Abu Qurrah’s Theology in Its Islamic Context*, (Berlin & Boston: De Gruyter, 2015), 23-58; and N. G. Awad, *Umayyad Christianity: John of Damascus as a Contextual Example of Identity Formation in Early Islam* (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2018).

30 Thomas Sizgorich, *Violence and Belief in Late Antiquity: Militant Devotion in Christianity and Islam* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009), p. 2.

31 Sizgorich, *Violence and Belief in Late Antiquity: Militant Devotion in Christianity and Islam*, pp. 4-5 ff. This Christian trend may have been the inspiration for the mystic and orthodox thought of scholars like Abdullah Ibn al-Mubarak in early Islam.

32 For the concept of ‘holy war’ in Christian-Byzantine thought, see: George T. Dennis, “Defenders of the Christian People: Holy War in Byzantium,” in *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Angeliki E. Liou and Roy Parviz Mottahedeh (eds.) (Washington, DC: Dombarton Oaks, 2001), pp. 31-39. On *Jihad* in Islam see: Roy Parviz and Ridwan al-Sayyid, “The Idea of the *Jihad* in Islam before the Crusades”, in *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Angeliki E. Liou and Roy Parviz Mottahedeh (eds.) (Washington, DC: Dombarton Oaks, 2001), pp. 23-31.

33 Sizgorich, *Violence and Belief in Late Antiquity*, p. 12.

'Tolerance' connotes the permission or allowance of beliefs or behaviour with which one disagrees. Is 'intolerance,' therefore, the refusal to accept such beliefs or behaviours, or the active prevention of them? In other words, are tolerance and intolerance only the provenance of those who hold political power or the means of enforcing their rules? As Christian Arabic texts contain both anti-Jewish and anti-Muslim rhetoric, can they be labelled as intolerant, even if their authors wielded little or no political power? If not, does that mean that minorities – religious or political – cannot be intolerant?<sup>34</sup>

To these subtle and thought-provoking inquiries, Wilde responds by expressing the plausible conviction that Christians were intolerant of the beliefs and practices of Muslims, and of the religion of the ruling elites, without themselves enjoying political or religious power or dominance. This means that intolerance is not the exclusive prerogative of the powerful or predominant. As Wilde relates, the lack of political and religious influence could "give greater license for intolerance attitudes and actions on the part of religious minorities"; as if "the tolerance of a ruling power ironically creates space for intolerant minorities."<sup>35</sup> Bernard Williams observes:

We may think of toleration as an attitude that a more powerful group, or a majority, has (or fails to have) toward a less powerful group or a minority. In a country where there are many Christians and few Muslims, there may be a question whether the Christians tolerate the Muslims; the Muslims do not get the choice, so to speak, whether to tolerate the Christians or not. If the proportions of Christians and Muslims are reversed, so will be the direction of toleration.<sup>36</sup>

I concur with Clare Wilde's proposal and Bernard Williams' observation, and I argue further that intolerance among minorities is detectable in the current interreligious context of the Arab Muslim world. There are numerically many fewer Christians than Muslims in the region, which exposes the former to diverse challenging circumstances and conditions, energised by intolerant discourses and policies and hate-speech from radical Muslim polemics. Hate-speech against minorities has become a widespread issue that permeates public squares and media platforms throughout the Arab World. Yet, while this intolerant hate-speech from the dominant majority against the Christian minority is being addressed, equal attention is not being paid to hate speeches directed at the Muslims. Some Christian political and ideological discourses (like the Christian members of the Aounist party called 'the National Free Stream' in Lebanon) use such speech to justify intolerance toward Islam, with the excuse that they are suffering at the

34 Clare Wilde, "Christian- Muslim (In)tolerance? Islam and Muslims according to Early Christian Arabic Texts", in *Intolerance, Polemics and Debate in Antiquity*, George van Kooten and Jacques van Ruiten (eds.) (Leiden & Boston: Brill, 2019), pp. 463-485, p. 480.

35 Wilde, "Christian- Muslim (In)tolerance?" p. 481.

36 Bernard Williams, "Toleration: An Impossible Virtue?" p. 18.

hands of the dominant other. Here, it is important to remember Clare Wilde's warning that the powerless can use their minority position to justify reactionary intolerance toward the other.

Intolerance in the Arab Muslim context is reciprocally practiced by both the powerful Muslim majority and the powerless Christian minority. As alluded to above, a counter-intolerant discourse has arisen among some political segments of Christianity in Lebanon (the Aounists) during the past decade. Driven by radical and zealous sectarian and confessionalist worldviews, these Christian political factions have drifted toward a stance on Sunnite Islam that breeds hatred and causes conflict, demonizing the Sunnites and accusing them of radicalism and ISIS-like behaviour. Disguising their intolerance by characterizing it as striving for 'the Christians' rights', this faction manipulated the call for justice and equality into a call for power-sharing and a counter-monopoly in the political and authoritarian sphere. The danger in this *modus operandi* from an inter-religious perspective lies in Christian claims of stigmatisation of their life in a non-Christian (Muslim) world by claiming that this predominant surrounding is backwardly, fanatic, and hates Christianity. They claim that the only way they can survive is to fight back: to mobilize against the Muslim other.<sup>37</sup>

The impact and scale of intolerance practiced by the numerically dominant is usually more durable and easier to spot. Although comparatively lesser in effect and scope, it is intolerance nonetheless. In their counter-intolerance, both Christians and Muslims practice a similar 'construction-by-opposition' (to borrow an expression from Wael Hallaq<sup>38</sup>) strategy of contrariety, which otherizes based on a supra-historical preconception. This dialectically divisive, oppositional, and pseudo-historical reading of Christian-Muslim relations generates anachronistic perspectives, and it allows the contemporary (and far from healthy) era to over project its offensive and polemic memory over both the factual historical narrative and the present condition. As Tarif al-Khalidi opines:

Whenever the sensitivity of any subject escalated at the present time, the history of this subject becomes more and more propagative in nature. For, the historicization we pursue to record the relations between religious groups at a time characterized by sectarian tension cannot often escape offensive or apologetic perspectives.<sup>39</sup>

37 See: N. G. Awad, "al-Masihyyun wa-Mas'alat al-Ḥuquq" (The Christians and the Issue of Rights), in *al-Arabi al-Jadid Newspaper*, May 15, 2017, <https://www.alaraby.co.uk/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B3%D9%8A%D8%AD%D9%8A%D9%88%D9%86%D9%88%D9%85%D8%B3%D8%A3%D9%84%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%82%D9%88%D9%82>

38 Wael B. Hallaq, *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge* (New York: Columbia University Press, 2018), p. 13.

39 Tarif al-Khalidi, "Al-Lahut al-Masīhi wa-'Ilm al-Kalam al-Islāmī", (Christian Theology and Muslim Kalam Science), in *al-Masihyyun al-'Arab: Dirasat wa-Munāqashat* (The Arab Christians: Studies and Discussions), Elias Houry (ed.) (Beirut: The Arab Studies Institute, 1981), pp. 131-147, p. 139.

In such moments of escalation, even publicly and institutionally featured and elicited tolerance would, to echo the subtle observation of the late Mahmoud Ayoub, “unfortunately [have] within it the seeds of intolerance and hostility, nurtured by a long history of conflict, rivalry, and domination.” This visible tolerance would be a veiled, mutually harboured intolerance, because, as Ayoub continues, “it [is] a tolerance dictated by [confrontational] rather than moral strength, and by political exigencies rather than the imperatives of a common faith in God”.<sup>40</sup>

## The Tolerance-Intolerance Equation in Dialogue

On the current global scene, interreligious relations are almost exclusively centred on dialogue. This is because the idea of ‘dialogue’ is a fashionable trend that permeates every circle of human interaction. It has become the definitive form of interaction between religions, especially if their co-existence in the global context exceeds all divisions, geographical territorialisation, shared borders, identity-bearers, cultural and ethnic differences, and demographic othering. On the theoretical level, dialogue is considered the ultimate hermeneutic code, epistemological notion and methodological tool in almost every religious study or theology program. Correctly or incorrectly, it is the core focus of contemporary human reasoning on interreligious relations.

Amid this, it is easy to forget what Catherine Cornille emphasizes: “Interreligious dialogue is, simply put, a challenge for most religious traditions”.<sup>41</sup> Such dialogue is a challenge to these religions because they are required to practice it, not just think about it academically. On the theoretical level, it is an ideal they aspire toward, as they ponder its value and ethical praiseworthiness. Yet, when it comes to *pursuing* dialogue with the religious other in a responsible and engaged manner, the followers of religions approach the task as an ambitious, if not risky, endeavour that requires serious sacrifices to become a ‘possible im-possibility’.

Cornille postulates that dialogue is so risky in practice because “the main obstacle for dialogue lies not so much outside as within religious traditions” and their self-understanding<sup>42</sup> (this is demonstrated in the aforementioned example of Christian-Muslim relations in the Arab Middle East). A major constitutive factor of factual religious dialogue is the commitment and rootedness of its interlocutors

40 Mahmoud Ayoub, “Islam and Christianity between Tolerance and Acceptance”, in *Islam and Christian-Muslim Relations*, 2(2), 1991, pp. 171-181, p. 175.

41 Catherine Cornille, *The Im-possibility of Religious Dialogue* (New York: Herder & Herder/Crossroad Publishing Company, 2008), p. 2.

42 Cornille, *The Im-possibility of Religious Dialogue*, p. 3.

in “the particular community from which and for which they speak”.<sup>43</sup> If these elements are not present, the dialogue ceases to be *inter*-religious, and becomes an activity in monological syncretization. To be interreligious, dialogue requires “commitment to a particular religious tradition”.<sup>44</sup> This means that difference and discrepancy (including in numbers) are inherent to any dialogue, and their absence guarantees its impossibility.

On the practical level, this alterity (and commitment to it) not only enables dialogue, but, paradoxically, makes it risky, as it is capable of breeding further intolerance and deeper misunderstanding, rather than generating tolerance, mutual perception and deeper knowledge of the self or other. Here, what interreligious dialogue requires to become a religious inter-relational possibility (i.e., commitment to difference) is the same thing that threatens the possibility that such a dialogue will occur. The theoretical toleration of intolerance is threatened by the practical intolerance of toleration. This makes tolerance itself an inevitable prerequisite for interreligious dialogue and relations. Cornille suggests that “tolerance often includes an attitude of indifference or even disregard for the distinctive beliefs and practices of the other”.<sup>45</sup> This means that the distinction of the other is an indirect indication of the dialoguing agent’s difference from this distinction in terms of belief and practice, even in the context of the agent’s disagreement and discrepancy.

Endorsing dialogue not only expresses “commitment to a culture of tolerance”, but also manifests a realistic, down-to-earth *practice* of tolerance. Here, tolerance does not mean forbearance with the unmerited beliefs of the followers of other religions, as forbearance can be a mere pragmatic, temporary and conditional expression of a positive allowance for the other to be his or her different self. This is embraced in the ultimate purpose of recruiting people of other religions to the ‘true’ belief, which is undertaken by the one who expresses forbearance. This is therefore not true tolerance, but a masked intolerance. True tolerance acknowledges differences and enters dialogue with the other because, and not despite, of them, and it entails full engagement with other religions. Cornille notes that insincere forbearance is not just opposed to true, humble and hospitable tolerance, it is also “unlikely to lead to dialogue”, and prone to “generate a form of mutual apologetics”.<sup>46</sup>

True dialogue does not forbear the commitment of those with other faiths to their religious particularities in an attempt to turn it into intolerance of particular religious beliefs. Nor does it force the other to surrender his or her religious

---

43 Cornille, *The Im-possibility of Religious Dialogue*, p. 4.

44 Cornille, *The Im-possibility of Religious Dialogue*, p. 4.

45 Cornille, *The Im-possibility of Religious Dialogue*, p. 25.

46 Cornille, *The Im-possibility of Religious Dialogue*, p. 184.

commitment in favour of the religion of the interlocutor, who manifests figurative tolerance for conversional purposes. Some proselytization-oriented dialoguers believe that the strength of their commitment is measured by the extent of their religious intolerance: i.e., to be faithful to your truth, you should not tolerate the truth-claims of others. Further, if you encounter 'non-/other-believers' in a dialogue, you can mask your intolerance with a momentary forbearance of the other's belief, to convince them to commit to your religious choice and forsake any other. Commitment to, and tolerance of, difference do not mix within this logical framework. To be committed is to be intolerant to difference, though it may involve the obligation to acknowledge this difference's existence.

From the perspective of the dilemmatic relation between commitment and tolerance, Cornille's observation that "religions are indeed not always ready for what transpires in dialogue" is plausible.<sup>47</sup> Interreligious dialogue should be an opportunity of mutual transformation and growth, not just for reciprocal understanding and data-collection. If this is the case, interreligious interactions are risky affairs. They demand the association of one's commitment to his or her own faith with true tolerance of that of the other, and they can generate a needed intolerance among interlocutors of components of their own belief systems, and a scepticism about the truthfulness of these religious ideas and the tenability of committing to them unreservedly. Here, intolerance does not blindly serve commitment, but transforms and reforms it when the intolerance targets one's own belief. Tolerance does not replace commitment, but it leads to its transformation and progress when it targets the different belief of the other.

Neither tolerance of the truth of other beliefs, nor intolerance of the questionable doctrinal interpretations of one's own religious system are necessarily symptomatic of a loosening commitment to a religious tradition. Successful engagement in interreligious interaction does not require pursuing a dialogue without commitment, or one that opposes intolerance and defines unconditional tolerance; i.e., one "between individuals belonging to no particular religious tradition".<sup>48</sup> Such a commitment-free encounter is nothing more than an interaction between individuals driven by their purely personalist and privative interests, picked and chosen according to their singular tastes and judgements, and can only serve "the indulgences of one's own personal desires and needs".<sup>49</sup>

47 Cornille, *The Im-possibility of Religious Dialogue*, p. 60.

48 Cornille, *The Im-possibility of Religious Dialogue*, p. 62. Cornille explains that this is a dialogue wherein individuals have the liberty and responsibility to constitute their own conception of truth. In the sociology of religious studies, scholars call these individuals "disembedded, destituted or detraditionalized selves", who "consider themselves to be self-directional, authorial agents, relying on their own inner-sources of authority, control and responsibility" (Catherine Cornille, *The Im-possibility of Religious Dialogue*, p. 62). See also: Paul Heelas, *The New Age Movement* (Oxford: Blackwell, 1996).

49 Cornille, *The Im-possibility of Interreligious Dialogue*, p. 64.

This form of interaction is no longer *interreligious*, but interpersonal, more like socialization than dialogue. It leads to “endless wandering” without arrival or departure, and it produces “religious hodgepodge” or an “extraordinary mishmash of ideas, a positive ferment of ideas [that have] little obvious connection with each other”.<sup>50</sup>

What interreligious dialogue requires is not compromising commitment, but a revision and re-understanding within, and on the basis of, a tolerance-intolerance praxico-hermeneutic framework. The inability to tolerate the commitment to exclusive and judgmental aspects that one’s own faith shows toward other religions is an accurate and healthy stance, because it “presupposes a certain degree of critical reflection” about this belief, and a “conscious embrace of its truth”.<sup>51</sup> Tolerating the truth’s manifestation in other religions’ discourses and practices may no longer be a diplomatic, pragmatic gesture, but an identifying factor that represents a commitment to a religious belief that genuinely acknowledges the plurality and multi-faceted nature of truth. It is therefore plausible that the transformative impact of interreligious interactions is “prompted by a positive appeal of the other religion [i.e., tolerance], but also by critical conformation with one’s own tradition [i.e., intolerance]”.<sup>52</sup> The former reflects an ‘intolerant tolerance’, while the latter represents an attitude of ‘tolerant intolerance’.

This said, tolerance and intolerance are not necessarily expressive of the rejection and incrimination of the other, contrary to what some scholars argue. In his explanation of the meaning of religious pluralism, Perry Schmidt-Leukel distinguishes pluralism from religious tolerance, because he believes that tolerance connotes a rejection and dislike of others and their beliefs:

The idea of religious tolerance consists in enduring or “tolerating” ideas and practices that one believes to be wrong. Tolerance is the toleration of what we do not like. This is the crucial and precious point of tolerance. Tolerance thus presupposes a negative assessment of what one tolerates. This implies that one can never tolerate everything. Some ideas and practices may be so harmful that their toleration would cause greater evil than their non-toleration.<sup>53</sup>

Schmidt-Leukel concludes that “religious pluralism must not be confused with tolerance”, because tolerance “presupposes a negative assessment of what one

---

50 Cornille, *The Im-possibility of Interreligious Dialogue*, p. 64. See also: Lowell Streiker, *New Age Comes to Mainstreet* (Nashville: Abingdon Press, 1990); and Peter Lemesurier, *This New Age Business* (Forres, Scotland: Findhorn Press, 1990).

51 Cornille, *The Im-possibility of Interreligious Dialogue*, p. 67.

52 Cornille, *The Im-possibility of Interreligious Dialogue*, p. 93. See also: Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Continuum, 1995); and David Tracy, *Dialogue with the Other* (Leuven: Peeters, 1990).

53 Perry Schmidt-Leukel, *Religious Pluralism and Interreligious Theology* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2017), pp. 4-5.

should tolerate".<sup>54</sup> While he acknowledges a pragmatic need for tolerance on social, political and public religious levels (thereby granting it importance to an extent), Schmidt-Leukel insists that tolerance is irrelevant to pluralism, and the two are absolutely disconnected. He holds that because the latter represents a positive assessment and the former expresses a negative one, they should not be confused or mutually related in any kind of replacement or pre-conditioning.<sup>55</sup>

Here, Schmidt-Leukel echoes the understanding of tolerance in terms of the previously-scrutinised pragmatic 'forbearance'. Other senses of tolerance, which Schmidt-Leukel sidelines, can, however, be considered. Tolerance can simply be an endurance of differences and an embrace of discrepancies. As Jacques Derrida said, it can also be the tendency to "respect the distance of infinite alterity as singularity", and this perspective would still make tolerance genuinely '*religio*'.<sup>56</sup> Departing from such a perception means that difference and alterity are not considered things to dislike or consider harmful. Although one can tolerate what one disagrees with or refuses to adopt personally, this does not necessarily entail a departure from dislike, hatred or judgemental degradation. A Christian may disagree with the Muslim understanding of the Qur'anic text, or of prophethood. Yet, imagining tolerance toward Muslim expressive of disagreement and discrepancy with Christianity in this context does not automatically denote that the Christian dislikes the Muslim view, or finds it harmful. Tolerance (and intolerance) is not always associated with negativity.

Conversely, Schmidt-Leukel implies that tolerance masks a negative and intolerant stance toward the religious other, where the latter manifests in an external image of forbearance of that which is hated and disliked, and upon which one relies to reject the other. When this tolerance is turned not toward the difference of the interlocutor's other, but toward his or her own religion's exclusivist and judgmental aspects, it becomes an expression of a negative assessment of one's own religious tradition, rather than that of the other. A Christian is tolerant toward the Muslim belief in the Prophet Muhammad because he dislikes and does not tolerate his own Christian pejorative and degrading discourse against

54 Schmidt-Leukel, *Religious Pluralism and Interreligious Theology*, p. 5.

55 Schmidt-Leukel, *Religious Pluralism and Interreligious Theology*, p. 5.

56 Jacques Derrida, "Faith and Knowledge: The Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone", in *Acts of Religion*, Jacques Derrida; Gil Anidjar (ed.) (London & New York: Routledge, 2002), pp. 40-101, p. 60. In this understanding, Derrida defies and alternates the conventional belief challenged by the French Enlightenment: that "the concept of tolerance, *stricto sensu*, belongs first of all to a sort of Christian domesticity [...] a secret of the Christian community. It was printed, emitted, transmitted and circulated in the name of Christian faith [...] the lesson of tolerance was first of all an exemplary lesson that the Christian deemed himself alone capable of giving to the world, even if he often had to learn it himself [...]. The Christian religion [...] teaches tolerance better than any other religion, before every other religion". In contrast, Derrida invokes Voltaire's criticism of such conviction as a lesson addressed above all to the Christians, who are "The most intolerant of all men" (Voltaire, in: Derrida, "Faith and Knowledge: The Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone", pp. 59-60).

the prophet of Islam. Or, a Muslim tolerates the Christian belief in the Bible because he or she does not tolerate the Muslim discourse of scriptural falsification (*tabrif*). In this sense, tolerance is an expression of genuine appreciation, even liking, of the other and his or her religious ideas, equal to that of pluralism. If it harbours negativity and dislike, such a discursive stance discloses intolerance toward that which disavows plurality, acceptance and positivity, and breeds discrimination, exclusion and condemnation. That said, tolerance and plurality are not different, separated or totally unrelated. Tolerance can be an outcome or expected result of pluralism, just as pluralism is the consequence and conclusion of self-targeting intolerance. Failing to tolerate the exclusivity and judgmentalism of one's own religion generates a pluralist approach that naturally manifests in a genuine tolerance of the other.

### Tolerance: In What Sense, to What End?

The analysis in the previous sections is an invitation to question the reductionist and marginalising tendencies of tolerance's connotations and their relevance to interreligious relations and dialogue. Tolerance is not just a practical tool, itself tolerated as a necessary, even inescapable, 'suspicion-breeding' attitude among the members of various religions. It might be the case that what relegates tolerance to such a marginal, devalued and trivialized status in the understanding of interreligious affairs is its own usage and meaning. Mistaken understandings of tolerance may be the reason behind the failure in the practice of genuine tolerance and intolerance alike, and they may explain why they are both treated as virtuous and constitutive components of interreligious relations and dialogue.

Olli-Pekka Vainio expounds this idea in his 2011 essay, "Virtues and Vices of Tolerance". According to Vainio, there are various public uses of the concept of 'tolerance' that merit forensic criticism, because "they fall short of the virtuous goal, which they are clearly trying to reach".<sup>57</sup> The first mistaken use of 'tolerance' is that which "express[es] self-congratulation", and makes a person boast: "I am tolerant, while you people are closed minded bigots".<sup>58</sup> Vainio explains: "It is questionable whether this counts as genuine tolerance, because it seems that if it

57 Olli-Pekka Vainio, "Virtues and Vices of Tolerance", in *Religion in the Public Sphere: Proceedings of the 2010 Conference of the European Society for Philosophy of Religion*, Roger Trigg and Niek Brunsveld (eds.) (Utrecht: Ars Disputand, 2011), pp. 273-284, p. 275. See also: Paul Riceour, "The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable", in *Diogenese*, 44/4 (1996), pp. 189-201; and: T. M. Scanlon, *The Difficulty of Tolerance: Essays on the Political Philosophy* (Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2003).

58 Vainio, "Virtues and Vices of Tolerance", p. 276.

were in one's own power to stop the other from acting according to their views, one would do so".<sup>59</sup>

Vainio continues that the second misunderstanding of tolerance conceives it as an expression of "imprecise relativist attitudes".<sup>60</sup> This understanding is wrong because it gives the false impression that difference is unqualifiedly and unconditionally tolerated. Vainio stresses that there is no such thing as tolerating unqualified or generic difference in real life. Tolerance here becomes another name for relativism, in the sense of putting everything on a par. But, if this were correct there would be nothing left to tolerate, because everything would be the same; tolerance would be a casual, habituated 'acceptance' that obliterated *inter*-action.<sup>61</sup>

The third misunderstanding of tolerance is when it is deemed a vice that justifies intolerance. Vainio explains:

Tolerance appears as something negative because it is feared that giving room to those who disagree with us will enable them to grow in numbers and turn against us [...] The concept [of tolerance] is used, but it points to something that is in fact vicious in that particular context, making intolerance the virtuous course of action in certain given situations.<sup>62</sup>

There is not space here to analyse Vainio's thought-provoking essay in detail. Suffice it to say that his perception of misinterpretations and misuses of tolerance, which rail against discerning its value and constitutive status in interreligious relations and dialogue, is plausible. If tolerance were to become redundant, dispensable and best avoided in interreligious dialogue, this might be because it is misunderstood. If tolerance means forbearance, or one of Vainio's three connotations, it must, be sidelined, or even evaded, to guarantee that interreligious relations will sustain genuine *dia*-logue and true *inter*-relation. It is, therefore, not unexpected to see religious interlocutors backslide tolerance into negligence, or for a scholar like Alasdair MacIntyre to state that it is considerable only "as far as it serves the purpose of a certain kind of rational enquiry and discussion, in which the expression of conflicting points of view enables us through constructive conflict to achieve certain individual and communal goods".<sup>63</sup> Paul Riceour detects traces of the presumption that underpins MacIntyre's appraisal in the general, public view of tolerance today, where "we approve of everything, because everything is the same, because everything is equal", and therefore the new figures of tolerance are "arbitration and protection".<sup>64</sup>

59 Vainio, "Virtues and Vices of Tolerance", p. 276.

60 Vainio, "Virtues and Vices of Tolerance", p. 276.

61 Vainio, "Virtues and Vices of Tolerance", p. 276.

62 Vainio, "Virtues and Vices of Tolerance", p. 277.

63 Alasdair MacIntyre, "Toleration and the Goods of Conflict", in *Ethics and Politics: Selected Essays* (Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2006), pp. 205-223, p. 223.

64 Riceour, "The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable", p. 196.

If this is what ‘tolerance’ stands for, the interaction and dialogue between religions do not necessarily require it, nor do they need it to reach full and true actualisation. This essay demonstrates that it is *because* every religion is particular and their faiths are divergent that tolerance is constitutive of any inter-religious dialogue, and it cannot be dispensed with. Differences are not indifferent in interreligious relations,<sup>65</sup> but highlight what makes one’s own religion *not* the religion of others: that ‘tolerating self-intolerance’ and ‘not tolerating wrong tolerance’ are both inherent to true religious interrelation and dialogue. Tolerance is foundational because there is no place for indifference in interreligious relations.

Although it does not use a particular Arabic term to specifically express it, the Qur’an contains a valuable understanding of tolerance in interreligious relations when it speaks in various *suras* against ‘coercion’ (*ikrah*). The Qur’an states that the Prophet Mohammad expressed his tolerance toward non-Muslims when he said to the polytheists of Mecca: *لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِي دِينِي* (*lakum dinukum wa-li din/* to you your religion, and to me mine) (Q. 109:6). This is understood to mean that co-existence and recanting coercion are the kind of tolerance that is needed between people of different faiths and those who follow Islam. The Qur’an further states that there is no coercion in religion (*la ikrah fid-din*) (Q. 2: 256), because belief is in the hands of God, and it is not ours to use it to coerce people (Q. 10:99-100). Even in verses that speak about *jihad*, this is not associated with practicing coercive conversion over others to make them succumb to Islam.<sup>66</sup>

The idea of rejecting coercion (*ikrah*) is useful to understanding tolerance in relation to interreligious dialogue and co-existence. To be tolerant means to accept and embrace the existence and alterity of the other, not because you are coerced to concede plurality, diversity and differences due to particular circumstances or calculations. Rather, it entails embracing otherness *because* you are intolerant to coercion and emancipated from it, be it the coercion you direct towards the other, the one with which you confront yourself in order to relate to the other; the one the other directs toward you; or the one the other exerts on him or herself to find a way to deal with you. The Muslim Holy Scripture is telling us that tolerance means ‘non-coercion’ (*la ikrah*), and intolerance is another name for coercion (*ikrah*). Tolerance is the opposite of the forbearance generated from any kind of coercion. To forebear is to be forced to do something; to tolerate is to opt for something beyond, or opposite, the state of forceful forbearance.

In light of the idea of ‘coercion’ and its rejection, tolerance as expression of non-coercion is the manifestation of interreligious relations on the basis of *freedom* (one of the connotations of ‘*la ikrah*’), and not as an outcome of necessity

65 Riceour, “The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable”, p. 196.

66 Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition* (Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2003), pp. 87-120.

or obligation. From the perspective of non-coercion, one desires to tolerate the alterity of the religious other; without this, one must be denied the freedom to “express the opinion that the other religious [beliefs] are wrong, lacking or mistaken” in one’s own appraisal.<sup>67</sup> Holding such an opinion on the other’s belief is part of one’s freedom of belief and thought. Conversely, coercing such an opinion and forcing it on one’s toleration of the religious other opposes freedom; it is a manifestation of the degradation and sidelining of tolerance as a valueless and dispensable element of interreligious dialogue. Tolerance as ‘non-coercion’ is the prerequisite for the application in interreligious dialogue of the principle: “No criterion of judgment can be applied to the faith of the other that has not already been applied to one’s own faith”.<sup>68</sup>

The understanding of interreligious relations and dialogue on the basis of tolerance as ‘non-coercion’ (*la ikrah*) invites religious interlocutors to reconsider their perception of ‘truth’. The understanding of truth that is shaped according to notions of ‘freedom’ and ‘non-coercion’ challenges the classical religious belief that only one’s own religion represents the truth, and all other faiths are false. From the perspective of tolerance, one has every right to disagree with what the other deems to be true, and he or she can refuse to adopt it. But this does not permit that person to coerce the other to concede their own alternative understanding of the truth and succumb to the former’s alternative belief.

From this perspective of tolerance as non-coercion, Gianni Vattimo’s scepticism about the notion of ‘truth’ is plausible. Vattimo opposes the idea of ‘truth’ and refuses to deem it a criterion or referential notion in any context, religious or not. For him “truth is not encountered but constructed with consensus and respect for the liberty of everyone, and the diverse communities that live together, without blending, in a free society”.<sup>69</sup> While I concur with Vattimo’s sensitive emphasis on mutual respect and equal liberty as constituents of pluralist co-existence, I do not believe that consensus is a precondition for constructing a perception of what is ‘truth’ and what is not. Inter-relationality allows for the co-existence of more than one perception and interpretation of truth without necessarily threatening mutual respect. As long as members of different religious faiths refuse to resort to coercion, their discrepancies in approaching and understanding truth might be an essential manifestation of their diversity and liberty, and of preventing authoritarianism from “rearing its

67 Clare Ruth Melqvist, “Five Arguments against Religious Tolerance Relativism”, in *Religion in the Public Sphere*, pp. 251-258, p. 252.

68 Hugh Goddard, *Christians and Muslims: From Double Standards to Mutual Understanding* (Surrey: Curzon Press, 1995), p. 10.

69 Gianni Vattimo, *A Farewell to Truth* (New York: Columbia University Press, 2011), p. 36. See also: Trigg, *Religious Diversity*, p. 26. Trigg notes that “the steps from reality and truth to our knowledge, to our certainty, and then to our willingness to coerce others are large” (Trigg, *Religious Diversity*, p. 26).

head”<sup>70</sup> in society. Interreligious relations do not need consensus, and this may cause the passive acceptance of all beliefs for the sake of combining them in an artificial homogeneity. Roger Trigg notes that this could result in “a reluctance to criticize any belief publicly [... that which] produces a vacuum [... wherein] all kinds of coercive and recognizably irrational views may flourish”.<sup>71</sup> Instead of eliminating coercion, such a tendency may unintentionally “allow intolerant forms of belief to fester unchallenged”.<sup>72</sup>

## The Inevitability of Tolerance: Towards A Conclusion

Werner G. Jeanrond articulates the foundational significance of alterity and relationality in Christianity: “Christianity is not interpreted as the restoration of tradition, but as the creation and re-creation of tradition through communication with others”.<sup>73</sup> If religion is by default a ‘relation’ (as Jeanrond also states elsewhere),<sup>74</sup> then what he relates here is applicable to religion in general, and it has plausible implications for interreligious relations. The previous quotation can therefore be amended to reflect that interreligious dialogue and relations not only enable self-interpretation, but also provide an opportunity for both sides to perceive their particularities, and to transform them through correlation with the religious other. In this sense, relating to the other does not compromise one’s own alterity, but rather constitutes it. Embracing the other is a path toward the re-perception and reconfiguration of this alterity. There is no interreligious relation or dialogue if the other’s difference is negated, relativised or treated with indifference. Such forbearance of the other’s identity nullifies dialogue and eliminates inter-relationality, because it negates particularities and compromises difference.

Approaching tolerance from the perspective of the constitutive importance of alterity makes it an indispensable and inevitable precondition for every interreligious relation and dialogue. It embraces the alterity of the other as a

70 Vattimo, *A Farwell to Truth*, p.12.

71 Trigg, *Religious Diversity*, p. 108.

72 Trigg, *Religious Diversity*, p. 108.

73 See: Ulrich Schmiedel, “(Instead of the) Introduction Open to the Other: The Dynamics of Difference in Werner G. Jeanrond’s Hermeneutical Theology”, in *Dynamics of Difference Christianity and Alterity*, Ulrich Schmiedel and James M. Matarazzo, Jr. (eds.) (London & New York: Bloomsbury T&T Clark, 2015), pp. 1-14, p. 9. See also: Werner G. Jeanrond, *Call and Promise: The Challenge of Christian Life* (New York: Continuum, 1995); and Werner G. Jeanrond, “Belonging or Identity” *Christian Faith in a Multi-Religious World*, in *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*, Catherine Cornille (ed.) (Maryknoll: Orbis, 2002), pp. 106-120.

74 Schmiedel, “(Instead of the) Introduction Open to the Other: The Dynamics of Difference in Werner G. Jeanrond’s Hermeneutical Theology”, p. 1.

requirement for relating to and transforming one's own religious difference. In a dialogue based on this sense of tolerance, Christian and Muslim interlocutors would not only embrace and relate to each other's distinction and otherness, they would also embrace their own difference and transform into it. Inter-relationality and dialogue are in essence a tolerance that makes interlocutors both aware of their own religious self, and able to re-create that self transformatively.

In his reflection on tolerance, the late German theologian, Christoph Schwöbel, warns of "the failure to connect the virtue of tolerance to the religious beliefs and convictions of believers".<sup>75</sup> In doing so, Schwöbel draws our attention to one of the main reasons that some scholars undermine and dispense with tolerance: Relegating and sidelining it will not influence religious interlocutors, and will not influence either the presentation of their own faith or their treatment of the presented faith of the other. One can tolerate the other without necessarily involving this conception of tolerance in one's own reaction, or in relation to the other's religious convictions. Schwöbel states that limiting tolerance to the personal otherness of the other and dissociating it from the other's conviction and belief does not result in a genuine embrace of, or relating to, that other's difference. It is, rather, "an ill-disguised excuse for indifference".<sup>76</sup> Conversely, Schwöbel stipulates that "the cultivation of my religious identity [i.e., alterity] and developing a culture of toleration cannot be understood as opposites, but as have the same ground".<sup>77</sup> Treating them as opposites means that the religious interlocutors are engaged in a dialogue that does not concern religious traditions but is about anything other than faith.

Tolerating the other is not just an acknowledgment of the existence of the different religious tradition of the other and the alterity it generates. It is also a definition and manifestation of the difference or alterity of one's own religious tradition, and one's attestation that tolerance is a defining component of one's own belief. As Schwöbel states: "what we understand as being constitutive for our faith also becomes the ground for the toleration of the faith of others".<sup>78</sup>

Being tolerant in interreligious relations and dialogue means being truly *religious*: being one's true religious self. Every interreligious relation implies an extent of self-relativisation that expresses the awareness that one's own religious identity is not truly transformative unless it is related to the alterity and religious difference of the other. Without the role of tolerance in the constitution of dialogue and inter-relationality, their processes will be neither *dia*-logical or *inter*-religious, nor will they be truly *religious*.

75 Schwöbel, "Beyond Indifference: Religious Traditions as Sources for Interreligious Toleration", p. 256.

76 Schwöbel, "Beyond Indifference: Religious Traditions as Sources for Interreligious Toleration", p. 257.

77 Schwöbel, "Beyond Indifference: Religious Traditions as Sources for Interreligious Toleration", p. 257.

78 Schwöbel, "Beyond Indifference: Religious Traditions as Sources for Interreligious Toleration", p. 259.

## Bibliography:

- Awad, Najib G. *Orthodoxy in Arabic Terms: A Study of Theodore Abu Qurrāh's Theology in Its Islamic Context*, Berlin & Boston: De Gruyter, 2015.
- Awad, Najib G. *Umayyad Christianity: John of Damascus as a Contextual Example of Identity Formation in Early Islam*, Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2018.
- Awad, Najib G., "al-Masihīyyun wa-Mas'alat al-Ḥuquq" (The Christians and the Issue of Rights), in *al-Arabi al-Jadid Newspaper*, May 15, 2017, <https://www.alaraby.co.uk/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B3%D9%8A%D8%AD%D9%8A%D9%88%D9%86%D9%88%D9%85%D8%B3%D8%A3%D9%84%D8%A9%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%82%D9%88%D9%82>
- Ayoub, Mahmoud, "Islam and Christianity between Tolerance and Acceptance", in *Islam and Christian-Muslim Relations*, 2(2), 1991, pp. 171-181.
- Bulliet, Richard. *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.
- Carlson, Thomas A. "Contours of Conversion: The Geography of Islamization in Syria, 600-1500", in *Journal of American Oriental Society*, 135(4), 2015, pp. 791-816.
- Cheetham, David; Douglas Pratt and David Thomas, 'Introduction', in *Understanding Interreligious Relations*, pp. 1-11.
- Cornille, Catherine. *The Im-possibility of Religious Dialogue*, New York: Herder & Herder/Crossroad Publishing Company, 2008.
- D'Costa, Gavin, "The Impossibility of a Pluralist View of Religions", in *Religious Studies*, 32(1996), pp. 223-232.
- Dennis, George T., "Defenders of the Christian People: Holy War in Byzantium," in *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Angeliki E. Liou and Roy Parviz Mottahedeh (eds.), Washington, DC: Dombarton Oaks, 2001, pp. 31-39.
- Derrida, Jacques, "Faith and Knowledge: The Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone", in *Acts of Religion*, Jacques Derrida; Gil Anidjar (ed.), London & New York: Routledge, 2002, pp. 40-101.
- Friedmann, Yohanan. *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2003.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*, New York: Continuum, 1995.
- Gervers, Michael and Ramzi J. Bikhazi, (eds.). *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, eighth to Eighteenth Centuries*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990.

- Goddard, Hugh. *Christians and Muslims: From Double Standards to Mutual Understanding*, Surrey: Curzon Press, 1995.
- Hallaq, Wael B. *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge*, New York: Columbia University Press, 2018.
- Heelas, Paul. *The New Age Movement*, Oxford: Blackwell, 1996.
- Heyd, David, "Introduction", in *Toleration: An Elusive Virtue*, David Heyd (ed.), Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996, pp. 3-17.
- Jeanrond, Werner G. *Call and Promise: The Challenge of Christian Life*, New York: Continuum, 1995.
- Jeanrond, Werner G., "Belonging or Identity" Christian Faith in a Multi-Religious World", in *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*, Catherine Cornille (ed.), Maryknoll: Orbis, 2002, pp. 106-120.
- al-Khalidi, Tarif, "Al-Lahut al-Masihi wa-'Ilm al-Kalam al-Islami", (Christian Theology and Muslim *Kalam* Science), in *al-Masihyyun al-'Arab: Dirasat wa-Munaqashat* (The Arab Christians: Studies and Discussions), Elias Khoury (ed.), Beirut: The Arab Studies Institute, 1981, pp. 131-147.
- Lemesurier, Peter, *This New Age Business*, Forres, Scotland: Findhorn Press, 1990.
- Lloyd, Geoffrey E.R. *Disciplines in the Making: Cross-Cultural Perspectives on Elites, Learning and Innovation*, Oxford & New York: Oxford University Press, 2011.
- MacIntyre, Alasdair, "Toleration and the Goods of Conflict", in *Ethics and Politics: Selected Essays*, Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2006, pp. 205-223.
- Melqvist, Clare Ruth, "Five Arguments against Religious Tolerance Relativism", in *Religion in the Public Sphere*, pp. 251-258.
- Moyaert, Marianne, "Interreligious Dialogue", in *Understanding Interreligious Relations*, David Cheetham; Douglas Pratt and David Thomas (eds.), Oxford & New York: Oxford University Press, 2013, pp. 193-217.
- Papaconstantinou, Arietta and Daniel L. Schwartz (eds.), *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam and Beyond*, London: Routledge, 2015.
- Parviz, Roy and Ridwan al-Sayyid, "The Idea of the *Jihad* in Islam before the Crusades", in *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Angeliki E. Liou and Roy Parviz Mottahedeh (eds.), Washington, DC: Dombarton Oaks, 2001, pp. 23-31.
- Phan, Peter C. and Jonathan Y. Tan, "Interreligious Majority-Minority Dynamics" in *Understanding Interreligious Relations*, pp. 218-240.
- Poorthuis, Marcel, "The Three Rings: Between Exclusivity and Tolerance", in *The Three Rings: Textual Studies in the Historical Trialogue of Judaism, Christianity and Islam*, Barbara Roggema; Marcel Poorthuis and Pim Valkenberg (eds.), Leuven & Dudley, MA: Peeters, 2005, pp. 257-285.

- Pratt, Douglas, "Fundamentalism, Exclusivism and Religious Extremism", in *Understanding Interreligious Relations*, pp. 241-261.
- Riceour, Paul, "The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable", in *Diogenese*, 44/4 (1996), pp. 189-20.1
- Sahner, Christian, "Swimming against the Current: Muslim Conversion to Christianity in the Early Islamic Period", in *Journal of the American Oriental Society*, 136(2), 2016, pp. 265-284.
- Scanlon, T. M. *The Difficulty of Tolerance: Essays on the Political Philosophy*, Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2003.
- Schmidt-Leukel, Perry. *Religious Pluralism and Interreligious Theology*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2017.
- Schmiedel, Ulrich, "(Instead of the) Introduction Open to the Other: The Dynamics of Difference in Werner G. Jeanrond's Hermeneutical Theology", in *Dynamics of Difference Christianity and Alterity*, Ulrich Schmiedel and James M. Matarazzo, Jr. (eds.), London & New York: Bloomsbury T&T Clark, 2015, pp. 1-14.
- Schwöbel, Christoph, "Beyond Indifference: Religious Traditions as Sources for Interreligious Toleration", in *Dynamics of Difference: Christianity and Alterity*, Ulrich Schmiedel and James M. Matarazzo, Jr. (eds.), London & New York: Bloomsbury T&T Clark, 2016, pp. 255-264.
- Sizgorich, Thomas. *Violence and Belief in Late Antiquity: Militant Devotion in Christianity and Islam*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.
- Streiker, Lowell. *New Age Comes to Mainstreet*, Nashville: Abingdon Press, 1990.
- Tracy, David. *Dialogue with the Other*, Leuven: Peeters, 1990.
- Trigg, Roger. *Religious Diversity: Philosophical and Political Dimensions*, Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2014.
- Vainio, Olli-Pekka, "Virtues and Vices of Tolerance", in *Religion in the Public Sphere: Proceedings of the 2010 Conference of the European Society for Philosophy of Religion*, Roger Trigg and Niek Brunsveld (eds.), Utrecht: Ars Disputand, 2011, pp. 273-284.
- Vattimo, Gianni. *A Farewell to Truth*, New York: Columbia University Press, 2011.
- Vernon, Richard (ed.). *Locke on Toleration*, Michael Silverthorne (trans.), Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2010.
- Wasserstein, David, "Conversion and the Ahl al-Dhimma," in *The New Cambridge History of Islam*, R. Irwin (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 184-208.
- Wilde, Clare, "Christian- Muslim (In)tolerance? Islam and Muslims according to Early Christian Arabic Texts", in *Intolerance, Polemics and Debate in*

*Antiquity*, George van Kooten and Jacques van Ruiten (eds.), Leiden & Boston: Brill, 2019, pp. 463-485.

Williams, Bernard, "Toleration: An Impossible Virtue?" in *Toleration: An Elusive Virtue*, pp. 18-27.

Wolff, Robert Paul, "Beyond Tolerance", in *A Critique of Pure Tolerance*, Robert P. Wolff;

Barrington Moore, JR. and Herbert Marcuse (eds.), Boston: Beacon Press, 1965, pp. 3-52.

# Nebitni i bezvrijedni? Refleksije o vrijednosti tolerancije u međureligijskim odnosima i dijalogu

## Sažetak

U današnjoj intelektualnoj i akademskoj areni, malo ih je koji misle da je tolerancija išta više od neophodnog zahtjeva za ostvarivanjem uspješne međureligijske interakcije. Tolerancija se smatra ili samo simboličnim imenom zamaskirane ravnodušnosti prema drugima i njihovim osebnim religijskim karakteristikama ili se smatra da ona maskira sirovi relativizam usađen u osporavanju prava na istinu i moralnih obaveza religijskih tradicija. U ovom članku, pokrećem analitičku raspravu sa gorespomenutim stavovima o toleranciji. Istražujem i druge moguće konotacije i hermeneutiku toleriranja i druga čitanja njegove uloge i vrijednosti unutar dinamičkog procesa međureligijskih odnosa i dijaloga. Nastojim utvrditi neophodnu i dragocjenu ulogu i status tolerancije u odnosu između religija time što istražujem druga moguća značenja ovog pojma i druge vrijednosne dimenzije koje se odnose na samospoznaju, a ne samo na shvatanje drugog. Osvrćem se na kršćansko-muslimanske odnose u historiji Bliskog istoka i njen odnos prema ideji „tolerancije“, a zadržavam se i na konkretnoj reinterpretaciji „tolerancije“ s obzirom na kur’ansku ideju „lā ikrāh“. Iznosim stav da bi nas jedna reinterpretacija „tolerancije“ zaista mogla podstaknuti da samu religioznost i religijsku pripadnost shvatamo na novi način. Biti tolerantan u međureligijskim odnosima i dijalogu znači biti istinski religiozan, biti zaista religijski svoj.

**Ključne riječi:** tolerancija, strpljivost, međureligijski odnosi, kršćansko-muslimanski dijalog, kur’anski princip *la ikrāh*, simbiotski reciprocitet, religijski alteritet

## O utjecaju vjerskog faktora na odnose između Bošnjaka i Srba od uspostave Beogradske mitropolije 1831. godine do 1945.

*Admir Mulaosmanović*

### Sažetak

Rad prikazuje razvoj institucija Pravoslavne crkve u Srbiji i Bosni i Hercegovini tokom procesa deosmanizacije jugoistočne Evrope u 19. i početkom 20. stoljeća. Ukazujemo na odgovore i ponašanje muslimanskog stanovništva, prvenstveno institucija i intelektualaca, nakon stjecanja autonomije Beogradske mitropolije 1831. godine te početka pravoslavizacije južnoslavenskog prostora u okviru Osmanske države. Također se detektira način rasta utjecaja pravoslavlja, odnosno recipročan pad utjecaja islama na društvene tokove i na oblikovanje političkih ideja i pristupa. “Istočno pitanje“ danas ima utjecajne pobornike na Balkanu, tako da ovi odnosi imaju svoje geopolitičke implikacije. S obzirom na to da je pristup holistički, zasigurno će se pažnja posvetiti ovom odnosu i u širem balkanskom, pa čak i globalnom kontekstu zbog jasnih poveznica u društvenim gibanjima u vremenu deosmanizacije Balkana neovisno o bošnjačko-srpskim odnosima. Rad analizira i posljedice određenih religijskih i pučkih učenja unutar univerzalnih poslanja na ideološke i kulturološke sukobe koji su obilježavali historiju dvaju naroda.

**Ključne riječi:** islam, pravoslavlje, Srbi, Bošnjaci, Balkan, deosmanizacija, kulturni obrasci, geopolitika, ideologija

## Uvod

Odnos islama i pravoslavlja, ukoliko istočnorimski, bizantski obred i učenje uzmemo kao temelj pravoslavnog, nastalog nakon raskola unutar kršćanstva 1054. godine, seže čak do vremena Poslanika islama i perioda kada prve halife uspostavljaju državu na područjima koje su Romeji (Bizantinci) držali u Šamu, Maloj Aziji i Egiptu. Nakon spomenutog crkvenog raskola odnos islamskog i pravoslavnog svijeta postao je stabilnijim uslijed početka križarskih ratova, koje su protiv islama vodili Vatikan i evropski katolički kraljevi. Propadanja i izrastanja carstava i država na širokom prostoru od Jadrana do srednje Azije i u još dužem vremenskom periodu (13–16. stoljeće) ovo područje učinili su susretom islama i pravoslavlja, odnosno muslimanskih i pravoslavnih naroda. Od Balkana preko Crnomorske regije i Kavkaza te srednjoazijskih turkijskih država, ta linija susreta i sukoba bila je izuzetno duga.

Na mnogo načina Osmanska država bila je simbolom islama te je način na koji su je doživljavale susjedne pravoslavne države: Bizant, Bugarska, Srbija, Vlaška, Rusija tretiran kao opći religijsko-civilizacijski odnos. Na Balkanu je to bilo potpuno jasno jer je od kraja 14. pa sve do početka 20. stoljeća Osmanska država bila dominantnom silom i, na kraju, bila je hilafetom od početka 16. stoljeća. I upravo na Balkanskom poluotoku, gdje je “razmeđe svjetova” od davnina uspostavljeno, susret islama i pravoslavlja imao je lokalne karakteristike, ali globalne učinke, posebno kada je Rusko carstvo počelo igrati značajniju ulogu na ovom prostoru krajem 18. i početkom 19. stoljeća.

Jačanje Rusije pod vlasti Petra Velikog (1682–1725) nije imalo značajnijeg utjecaja na pravoslavno stanovništvo Balkana, ali je već u drugoj polovini 18. stoljeća rusofilstvo zadobivalo veći broj pobornika. Epizoda sa Šćepanom Malim kao navodnim ruskim carem Petrom III i njegovo vrijeme ne čelu Crne Gore (1767–1773) to zorno oslikava. Kada je u Rusiji zavlada Katarina II Velika (1762–1796), vrijeme otvaranja saradnje pravoslavnih naroda i njihovog sistemskog stremljenja ka slabljenju Osmanske države postalo je nepobitnom činjenicom. Iako je ruska carica rođena kao njemačka princeza Sophie Auguste Friederike von Anhalt-Zerbst, mnogo je učinila na nastanku i širenju panslavizma pod čijim su okriljem, zapravo, pravoslavni narodi i države trebali jačati i učvršćivati pozicije.

Katarina II vodila je protiv Osmanlija dva rata, u kojima je Rusija napravila značajne probitke. Rusko-osmanski rat (1768–1774) otvorio je proces saradnje pravoslavnih naroda u okviru Osmanske države s jedne i Rusije s druge strane. Nakon niza poraza, 21. jula 1774. predstavnici Osmanske države potpisali su Kučukkainardžijski mir. Prema tom ugovoru, Krimski kanat stekao je formalnu

nezavisnost, a zapravo je postao vazalna zemlja Rusije. Ovaj rat bio je dio stalnog procesa širenja Ruskog carstva prema jugu i istoku tokom 18. i 19. stoljeća. No, značajan ruski probitak bilo je dobivanje prava da štiti pravoslavce u Osmanskoj državi i da interveniše u slučaju turskih<sup>1</sup> 'zloupotreba'. Na ovaj način Rusija je stvorila prilike za pružanje ogromne podrške pravoslavcima te za političko i sigurnosno rovarenje u Osmanskoj državi.<sup>2</sup>

Značajnije unapređenje odnosa Rusije i Srba dogodilo se početkom 19. stoljeća, tj. tokom Prvog srpskog ustanka (1804–1813). Crnogorski vladika Petar I, koji je neko vrijeme proveo u Rusiji, tražio je rusku pomoć za opći pravoslavni ustanak protiv Osmanlija, nudeći Romanovima vlast nad srpsko-crnogorskim područjima. Već druge godine Ustanka (1805), ruski car je odlučio da finansijski pomogne Srbe, a 1806. godine i sa sultanom ulazi u rat, koji traje sve do 1812. godine.

Tada se Rusija povlači iz rata dobrim dijelom zbog Napoleonovog nadiranja ka Moskvi i potpisuje s Osmanskom državom Bukureštanski mir, kojim priznaje osmansku vlast nad Smederevskim sandžakom. Na ovaj način Rusija je pokazala da joj je južnoslavensko pravoslavno stanovništvo vrlo vrijedan argument u pregovorima s Osmanlijama, ali i s Habzburzima. Međunarodni događaji, posebno Napoleonov poraz, naveli su potom protu Mateja Nenadovića, a u dogovoru s knezom Milošem Obrenovićem, da ruskom caru Aleksandru I ponudi pripojenje Srbije Rusiji ili da Srbija ima status kao Vlaška i Moldavija, tj. da bude ruski protektorat.<sup>3</sup> Time se saradnja produbljivala, što je Rusiji davalo značajan manevarski prostor. Borbe tokom Drugog srpskog ustanka (1815) kratko su trajale, a sultan je na kraju Srbima dao autonomiju. Mirom iz Edirnea (1829) Rusija je izdejstvovala Srbima dodatnu autonomiju i anektiranje šest nahija Bosanskog ejaleta koje su Srbi držali tokom Prvog ustanka (što će biti jedan od glavnih razloga ustanka Husein-kapetana Gradašćevića 1830. godine).

Pregovori oko rešavanja srpskog crkvenog pitanja počeli su još pre uspostavljanja Kneževine Srbije, i završeni su 1836. godine. U prepisci koja je 1830. i 1831. vođena o tome, učesće su uzeli vasiljenski patrijarh Konstantin I, ruski poslanik u Osmanskom carstvu Aleksandar Ivanovič Ribopjer i, preko srpske deputacije

1 U radu se koriste izvori i literatura koji pojam *turski* dominantno poistovjećuje s pojmovima *osmanski*, *muslimanski* i/ili *islamski*. Kao takav pojam *turski*, što zbog direktnog citiranja ili dijelom zbog korištenja argumentacije određenog autora nije "prevođen". Čitalac bi trebao prepoznati ovu nenaučnu kontekstualizaciju, a netačno terminološko određivanje i ponavljanje moralo bi doprinijeti razumijevanju vremena i ideološke pozicije ondašnje srpske društvene misli. To se također tiče i imenovanja *Turci*, što, poznato je u literaturi, jeste sinonim za muslimane i/ili Osmanlije.

2 Edin Mutapčić, "Istočno pitanje i Bosna i Hercegovina. Period ravnoteže (1699-1774)", u: *Javni i privatni aspekti nužnih pravnih reformi u BiH: Koliko daleko možemo ići?*, Mirela Čokić-Jasmina Alihodžić (ur.) (Tuzla: Pravni fakultet Univerziteta u Tuzli – Centar za društvena istraživanja Internacionalnog Burć univerziteta, 2014), str. 335-346.

3 Vidjeti: Matej Nenadović, *Memoari* (Beograd: Portalibris, 2017).

u Carigradu, knez Miloš Obrenović. Stav ruske diplomatije, koja je potpuno podržavala srpske interese kada je bilo u pitanju stvaranje države, u pogledu crkvene autonomije bio je manje isključiv. Ribopjer je patrijarhu Konstantinu I sugerisao da u interesu pravoslavlja bude popustljiv, ali ruska diplomatija u celini nije bila za to da patrijarhova duhovna vlast u Srbiji ostane samo formalna. Imajući u vidu stanje srpskog sveštenstva, Rusija je bila za rešenje po kome bi Patrijaršija imala veća prava u izboru episkopa, kao i zagarantovane prihode od eparhija.<sup>4</sup>

Dva hatišerifa (1830. i 1833) u potpunosti su uništila agrarne odnose i osmansku upravu u Kneževini Srbiji. Muslimanima je već prvim hatišerifom bilo zabranjeno da se nastanjuju u Kneževini (osmanska vojska bila je izuzeta zbog posada u tvrđavama), a sve ostale odredbe koje su tretirale potiskivanja muslimana iz svakodnevnog života bile su povezane s nemogućnošću "Turaka" da učestvuju u sudskoj vlasti koja je pripala Srbima, tačnije knezu.<sup>5</sup>

Već 1833. godine u Kneževini Srbiji utvrđen je status muslimanskog stanovništva u Beogradu, ali i šire (pod vlašću muhafiza Beograda), gdje je rečeno da muslimani mogu živjeti u beogradskoj tvrđavi i varoši ali bez prava da podižu svoje objekte van granica varoši, te su bili prinuđeni da poštuju propise srpske upravne i izvršne vlasti, čime je završilo važno razdoblje u historiji Srba s jedne strane, odnosno otvoren sudbonosan proces za muslimane s druge.

Zvanični diplomatski odnosi Kneževine Srbije i Rusije uspostavljeni su 1838. godine, što je bio posredan način da se pokaže kako će Rusija biti garant opstanka buduće srpske države. Ipak, Rusiju je u prvom redu vodila politika, za razliku od balkanskih pravoslavnih naroda, kojima je rat protiv Osmanlija imao "uzvišeniju" notu, prečesto je to bio rat protiv islama. O tome svjedoče i načela proklamirana u vrijeme Srpskog ustanka u vezi sa sudbinom Turaka (muslimana op. a.) u Srbiji: što ih manje ima, to je slobodnija Srbija i da im se ne vjeruje. Ove riječi Karađorđa zapravo navode na zaključak da Srbi imaju cilj osloboditi se svega što je tursko (muslimansko op. a.).<sup>6</sup>

Naime, u vrijeme ruskog cara Aleksandra I, dakle početkom 19. stoljeća ruski vrh je bio privržen očuvanju odnosa s Osmanskom državom. Tako grof Kočubej (Виктор Павлович Кочубей), najbliži savjetnik Aleksandra I, upućuje bilješku u kojoj kaže da "Rusija zbog svog prostranstva nema potrebe za daljim širenjem, ona nema mirnije susjede od Turaka, i očuvanje ovih naših prirodnih neprijatelja treba u budućnosti da bude osnovno pravilo naše politike". Slično nekoliko decenija kasnije piše i ruski kancelar Karl Neslröde (Карл Васильевич

4 Nedeljko V. Radosavljević, "Autonomija pravoslavne crkve u Kneževini Srbija i arondacija episkopija 1831-1836", *Istraživanja*, 25 (2016), str. 233-248.

5 Irena D. Kolaj Ristanović, *Kulturni identitet muslimana u Beogradu 1841-1867*, doktorska disertacija (Beograd: Filološki fakultet-Univerzitet u Beogradu, 2021), str. 6.

6 Kolaj Ristanović, *Kulturni identitet*, str. 5.

Нессельроде), koji već tada razmišlja geopolitički upozoravajući da bi u slučaju propasti Osmanske države mogle da se "formiraju takve države koje ne bi oklijevale da se nadmeću s Rusijom u snazi, civilizaciji, industriji i bogatstvu".

## Izrastanje Beogradske mitropolije

U ovakvim odnosima Srbija započinje izgradnju državnosti. Utjecaj Rusije na društveno-političke tokove u regiji Balkana bio je višeznačan i imao je snažne obrise i na crkvenu organizaciju kod Srba. Prvi korak ka nezavisnosti Crkve učinio je Miloš Obrenović 1822. godine, kada je plate vladikama počeo davati iz svoje kase i potom pregovarati s Vaseljenskom patrijaršijom o uređenju crkve kod Srba.<sup>7</sup> Lagano rješavanje i odbacivanje utjecaja fanariota tokom ovog perioda dovelo je do jačanja crkvene organizacije, a nakon hatišerifa (1830) kojim je Srbija potvrđena kao autonomna kneževina uslijedio je i čin osamostaljivanja preko mogućnosti nezavisnog izbora episkopa koje će carigradski patrijarh tek potvrđivati, a ne imenovati, kako je bilo do tada.

Hatišerifom je izmijenjen i položaj kneza Miloša prema Vaseljenskoj patrijaršiji jer je Srbija u kontekstu međunarodnih odnosa prestala biti osmanska pobunjena pokrajina, nego autonomna kneževina pod osmanskim suverenitetom i ruskom zaštitom. O ovome novostvorenom stanju morala je i Vaseljenska patrijaršija voditi računa jer kako je hatišerifom Srbiji zajamčena politička autonomija, Patrijaršija se nije mogla odupirati ni crkvenoj autonomiji nove kneževine.<sup>8</sup>

I u građevinskom smislu nastojali su se napraviti pomaci. U Beogradu su podignute Saborna, stara Markova crkva i Topčiderska crkva. Saborna je podignuta na mjestu stare crkve, sagrađene u doba austrijske okupacija (1717–1739) i posvećena je arhanđelu Mihailu. Prvi radovi počeli su 1836. godine, a završena je 1845. godine, kada knez Miloš više nije bio na prijestolju. Prije izgradnje Saborne crkve u centru Beograda, srpski knez od 1831. do 1836. sagradio je crkvu u Topčideru, posvećenu apostolima Petru i Pavlu, koja je služila kao dvorska crkva jer se nalazila uz tadašnji knežev konak pa je jedno vrijeme bila i sjedište Srpske mitropolije.<sup>9</sup>

Prvi Srbin, mitropolit beogradski, postao je Melentije Pavlović, a vješti Miloš Obrenović uspio je nizom političkih manevara dobiti ugovor sa Sinodom

7 Radoslav M. Grujić, *Pravoslavna srpska crkva* (Kragujevac: NRIO Svetlost-Kalenić, 1989), str. 148.

8 Đoko Slijepčević, *Istorija Srpske pravoslavne crkve 2. Od početka 19. veka do kraja Drugog svetskog rata* (Beograd: JRJ, 2002), str. 213.

9 Nebojša Bogunović, *Srbija u vreme kneza Miloša Obrenovića* (Smashwords Edition, e-book, 2013), str. 15.

Patrijaršije kojim je priznata samouprava Srpskoj crkvi 1832. godine. Upravo ovim ugovorom beogradski mitropolit i episkop dobio je i naslov arhiepiskopa beogradskog i stepen mitropolita čitave Srbije.

Melentije je uspio izdati Crkveni ustav za mitropoliju, a marljivo je prikupljao stare srpske povelje i pisma. Njegova ideja bila je da se u Kragujevcu osnuje “škola pravoslavlja“, kao svojevrсно produženje bogoslovije koju je, 1810. godine, bio osnovao Vićentije Rakić u Beogradu. Iako je vrlo kratko bio na čelu, udario je čvrste osnove kanonskom poretку crkve i uredio odnose između Srpske pravoslavne crkve u Kneževini Srbiji i Vaseljenske patrijaršije.<sup>10</sup>

Skora smrt Melentija na čelo Crkve dovela je Pavla Jovanovića, tj. Petra (1833–1859), koji Srpsku crkvu nastoji okrenuti svetosavlju i tako raskinuti veze s fanariotima, što mu umnogome uspijeva. Izrastanje nacionalne svijesti dobrim dijelom bilo je povezano i s ovim procesima unutar Crkve koji su pokazivali kadrovsku i intelektualnu kapacitiranost. No, svojevrсни negativan stav prema Grcima bio je produkt želje da se raskine i sa svim poveznicama koje su postojale s Osmanskom državom, a to je dakako uključivalo i islamsku vjeru, kulturu i poredak. Svetosavlje je, s tim u vezi, bilo odlična platforma. Upravo u njegovom mandatu na Narodnoj skupštini, održanoj o Duhovima, 21. maja 1836. god. obznanjeno je *Načertanije o duhovnim vlastima* (*Начертаније о духовним властима*) u Srbiji, a to je bio prvi pisan osnovni crkveni zakon u Srbiji.<sup>11</sup> Ubrzo, u septembru iste godine ponovo je otvorena i Bogoslovija.

Srpski narod snažno je bio vezan za predhrišćanska “prirodna religijska shvaćanja“, što je bilo značajnim elementom i u samoj srži svetosavlja. Postojao je određeni kontinuitet starih mitskih predstava, tako da su sačuvane i magijsko-religijske prakse narodne tradicije te u kristijaniziranom obliku ugrađene u godišnji kalendar kroz obrede životnog ciklusa i proslave. Naprimjer, srpska slava, kao jedinstveni oblik vjerovanja u pravoslavlju, snažan je dokaz paganskog utjecaja.<sup>12</sup> Na taj način Srbi su sačuvali duh naroda i stara vjerovanja ali u novom ruhu. Ako se navedeno uzme u obzir, pod velikim je upitnikom teza o sukobu civilizacija ili religija, gdje su kršćanstvo i islam glavne sile. Sukob postoji između historijski razvijenih tradicija, a ne između civilizacija ili religija u učenja Svetih knjiga.

Socijalista Svetozar Marković je, razmišljajući o srpskom pravoslavlju, kazao da se vjera kod Srba sastojala gotovo iz samih običaja, koji su većinom imali narodno porijeklo, pa su samo unekoliko dobili crkveno-religiozni oblik. Po njegovom mišljenju, narod je sve svoje običaje držao kao i vjeru – za svetinju

10 Slijepčević, *Istorija Srpske pravoslavne crkve* 2, str. 216.

11 Kolaj Ristanović, *Kulturni identitet*, str. 5, 223.

12 Alexis P. Vlasto, *The Entry of the Slavs into Christendom: An Introduction to the Medieval History of the Slavs*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), str. 223.

koju je on dužan da brani, no moral Hristove vjere nije bio usvojen u srpskom narodu.<sup>13</sup>

Drugo, važan razlog za srpsku ideološku matricu jeste učenje Ruske pravoslavne crkve. Utjecaj ruske ideologije u srpskim crkvama, posebno ideologije *trećeg Rima*, tokom devetnaestog stoljeća bio je dovoljno jak da proдре do političke sfere i da snažno utječe na nju. Moskva kao *treći Rim* prepoznata je u prvom redu kao odbrambena ideologija (monah Filotej, šesnaesto stoljeće), tako da je trebalo proći dosta vremena da postane ofanzivna, i to se dogodilo kroz panslavizam. Veliki ruski pisac Fjodor Dostojevski izjavio je da će Moskva postati *treći Rim* tek kada se njegova slavenska braća okupe i ujedine.<sup>14</sup> Ovaj pristup otvorio je carskoj Rusiji vrata za pokretanje istočnog pitanja, koje se potom pojavilo kao pragmatičan pristup pravoslavne/srpske ekspanzionističke politike na Balkanu.<sup>15</sup>

Muslimansko stanovništvo na području Kneževine Srbije bilo je pod sve većim pritiscima. Tokom tridesetih godina 19. stoljeća politički sukobi unutar izrastajućeg srpskog establišmenta utjecat će i na njih, mada ne drastično kako će to biti u vremenima koja su dolazila. Kada je knez Mihajlo Obrenović preuzeo vlast i nedugo potom preselio prijestolnicu iz Kragujevca u Beograd (25. aprila 1841. godine), stanje je postajalo još kompleksnije. Njega je ubrzo zamijenio Aleksandar Karađorđević uslijed kako unutrašnjih tako i vanjskopolitičkih pritisaka. Četrdesete godine bile su vrijeme sukoba pravoslavnog i muslimanskog stanovništva u Beogradu zbog nastanka velike netrpeljivosti, a jedan od glavnih razloga bilo je doseljavanje pravoslavnog stanovništva iz Austrije zbog revolucije 1848. godine.

Veliki broj izbjeglica mijenjao je demografsku sliku Beograda jer je kontinuirano rasla pravoslavna populacija, a padala muslimanska, dobrim dijelom i zbog postepenog iseljavanja. Muslimani, među kojima je bilo malo etničkih Turaka, početkom 19. stoljeća još uvijek su činili većinsko stanovništvo u gradovima ovog sandžaka, a među tim stanovništvom bilo je veliki broj i muslimana pristiglih iz Bosne nakon Beogradskog mira 1739. godine.<sup>16</sup> Sada se to počelo mijenjati.

Naravno da je i razvoj pravnog sistema doprinosa muslimanskom osjećaju nepripadanja. Srpski građanski zakonik (1844) ukinuo je osmanski feudalni sistem, a rad zanatlija uređen je Zakonom o esnafima (1847), prema kojem muslimani nisu bili dijelom srpskih esnafa. Stabilizacija monetarnog sistema uvođenjem austrijskih moneta dovela je muslimansko stanovništvo na margine

13 Slijepčević, *Istorija Srpske pravoslavne crkve 2*, str. 247.

14 Fjodor M. Dostojevski, *Srbi između Rusije i Evrope* (Beograd: Prosveta, 2014), str. 100.

15 Peter J. S. Duncan, *Russian Messianism. Third Rome, Revolution, Communism and After* (London: Routledge, 2000), str. 38.

16 Safet Bandžović, "Muslimani u Smederevskom sandžaku. Progoni i pribježišta (1804.-1862.)", *Novi muallim*, 62 (2015), str. 58-79.

privrednog života u Beogradu (to je naravno imalo jake implikacije na ukupnu poziciju muslimana).<sup>17</sup>

Ekonomski i socijalni položaj muslimana, kako je vrijeme prolazilo i kako su reforme uzimale maha, postajao je tegoban. U čitavom ovom periodu Crkva je jačala i uspješno se izgrađivala. Političke promjene uslijed narodnog nezadovoljstva davale su prostor za rješavanje crkvenog pitanja, tako da je mitropolit Petar 29. februara 1840. godine Sovjetu podnio projekt Ustrojenje duhovne vlasti u Kneževini Srbiji (Устројеније духовне власти у Књажеству Србији). Ovim aktom planiralo se vertikalno ustrojstvo crkvene vlasti, koje završava Arhijerejskim saborom, kao najvišom jerarhijskom vlašću.<sup>18</sup>

Dugogodišnje nastojanje mitropolita Petra da donese novi zakon u kojem su dominirali njegovi prijedlozi urodilo je plodom. Novi zakon o crkvenim vlastima donesen je 1847. godine. To je bilo *Ustrojenje duhovni vlasti knjažestva serbskoga* (Устројеније духовни власти књажества сербскога) od 23. avgusta 1847. godine, a novi zakon izazvala je potreba umnožavanja konzistorije u Srbiji. Njegovim tadašnjim odredbama u Kneževini Srbiji postojali su sljedeći organi duhovne vlasti: eparhijske konzistorije, Apelatorija i Sveti arhijerejski sabor te je ovim Zakonom jasnije razgraničena crkvena i državna vlast. Crkva je umnogome postala samostalnija i njeno ustrojstvo dobilo je kanonski karakter u punom smislu.<sup>19</sup>

I u Bosanskom (i od 1833. Hercegovačkom) ejaletu situacija je počela poprimiti negativne konotacije. Ferdo Šišić piše kako su “bosanski i hercegovački muslimani započeli ogorčenu i krvavu borbu sa sultanima (...), od 1820. do 1851., a posljedica njihova bila je potpuni slom bosansko-hercegovačke muslimanske feudalne aristokracije, koja se od toga teškog udara nikad više ne pridize”.<sup>20</sup>

Povezanost položaja pravoslavaca (kao i kršćana općenito) u Bosanskom i Hercegovačkom ejaletu s položajem muslimana u Kneževini Srbiji nije postojala u smislu traženja reciprociteta ili zajedničkog rješavanja, ali je prebacivanje “loptice” preko Drine polahko uzimalo maha. Zapravo je zabilježeno da su se još 1810. godine srpski ustanici “prebacivali preko Drine u više pravaca, vršeći teror nad bošnjačkim življem po pograničnim selima”, što je navodilo na otvaranje sukoba i poduzimanje potrebnih odbrambenih aktivnosti s bosanske strane.<sup>21</sup>

Misija Omer-paše Latasa ali i ulazak Osmanske države u Krimski rat (1853-1856) na strani Engleske, Francuske i Pijemonta (Kraljevstvo Sardinije) protiv

17 Kolaj Ristanović, *Kulturni identitet*, str. 12.

18 Dragan Novaković, “Ustrojenje duhovnih vlasti knjažestva Serbskoga iz 1847. godine – drugi zakon o pravoslavnoj crkvi u Srbiji”, *Anali Pravnog fakulteta u Beogradu* 2009, 57 (1), str. 232-248.

19 Kolaj Ristanović, *Kulturni identitet*, str. 224.

20 Ferdo Šišić, *Kako je došlo do okupacije a onda i do aneksije Bosne i Hercegovine. Hercegovine 1878. odnosno 1908: diplomatska strana njihova o šezdeset i tridesetogodišnjici događaja* (Zagreb: Matica hrvatska, 1938), str. 19.

21 Bandžović, “Muslimani u Smederevskom sandžaku”.

Rusije dodatno su budile pravoslavno stanovništvo. Upravo u tome periodu bosansko-srpska granica sve više postaje svojevrsni front i prostor na kojem su se mogli očekivati i veći oružani sukobi, posebno jer su vijesti o mogućnosti pobune hrišćanskih (pravoslavnih) podanika, što je olakšavalo agresivnije ponašanje Kneževine Srbije, dolazile i do bosanskih velikaša.<sup>22</sup> Ovome je doprinomio i mitropolit Mihailo, koji je naslijedio Petra 1859. godine (do tada bio episkop šabački) i koji je imao veoma plodne odnose s bosanskim franjevcima Jukićem i Nedićem.

No sigurno da je opći odnos postajao sve negativniji, nerijetko podstican napisima kojima bi pozavidjeli mnogi propagandisti. Kolaj Ristanović navodi kako npr. o Beogradu, koji još uvijek odiše orijentalnim štihom, piše austrijski putopisac Rasch.

Turci su još 1866. godine napustili takozvani 'turski grad', ali su još stajale čatrlje oblepljene blatom i brvnare u kojima su oni stolicima obitavali u Beogradu. Još je postojao splet krivih, uskih i prljavih ulica, što je obeležje svakog turskog grada. [...] Iznad ove gomile prljavih kuća dižu se još kubeta i minareta džamija koje su napustili azijski nomadi. Teret koji su Turci posedanjem srpskih tvrđava bili nametnuli čitavoj zemlji pritiskivao je tada još glavni srpski grad.<sup>23</sup>

U ovome citatu vrlo dobro je oslikana evropska netrpeljivost prema islamu i muslimanima jer se iz svake rečenice može nazrijeti negativnost. Putopisac skoro da poziva da se fizionomija grada, naslijede i svaki podsjetnik da su tu stoljećima vladali i živjeli muslimani treba hitno mijenjati. Ovakvo otvoreno antiislamsko pisanje u dodatnom je suglasju s ondašnjim širim evropskim simpatijama prema Srbiji kao predvodnici oslobađanja od "turskog jarma".

## Period 1878-1918.

Berlinski kongres (1878) na mnogo načina predstavlja promjenu opće paradigme i odnosa u ovome dijelu Evrope. Nastanak Kraljevine Srbije 1882, a nakon pune nezavisnosti koju je dobila četiri godine prije, promijenio je i suštinu odnosa islama i pravoslavlja. Srbija je, kako kaže Jovan Dučić, nešto slobodnija od pritiska i Austrije i Rusije nakon Krimskog rata, pokazivala mogućnost da privuče k sebi sve Južne Slavene pod "turskom" upravom.<sup>24</sup> Već tokom tzv. Nevesinjske

22 Galib Šljivo, "Emigriranje iz Sjeverne Bosne u prekosavske krajeve u toku Krimskog rata", u: *Migracije i Bosna i Hercegovina*, Šehić N. (ur.) (Sarajevo: Institut za istoriju, 1990), str. 133-148.

23 Kolaj Ristanović, *Kulturni identitet*, str. 13.

24 Jovan Dučić, *Jugoslovenska ideologija istina o "jugoslavizmu": politička studija*, (Čikago: Centralni Odbor Srpske narodne odbrane u Americi, 1942), str. 9.

puške (1875), koja je odjeknula Hercegovinom a potom zapalila i Bosnu, Srbiji su otvorena vrata da vojno pređe preko Drine i pokuša proširiti svoju vlast i na područje današnje Bosne i Hercegovine. Veliki broj dobrovoljaca koji je stizao iz Rusije da bi se borio protiv 'Turaka' svjedočio je i njenom značajnom uplitanju. Nakon Kongresa, vrlo bjelodano, težnje i namjere Srbije postajale su sve očitije.

Crkvena organizacija je do kraja 19. stoljeća postala dosta jakom, kako u Srbiji tako i u Crnoj Gori, ali se razvijala i u Bosni i Hercegovini. Ono šta je do skora bilo potiskivano – želja da krst nadvlada polumjesec – polahko je postajalo javnim proglasom. Tako su Crnogorci opisivani kao junaci koji su uzletjali visoko i cjelokupnu svoju epsku borbu gledali kroz službu krstu: svaka njihova pogibija, a njih je u prošlosti bilo dosta, bila je dragovoljni prilog osveti Kosova uz duboku svijest da cijelim svojim postojanjem služe odbrani hrišćanstva.<sup>25</sup> Sigurno da je dobivanje autokefalnosti 1879. bilo značajno za uzlet SPC-a. I politička i vjerska moć Srba vodila je ka njihovoj dominaciji na južnoslavenskom prostoru.

Mitropolit Mihailo (1859-1881; 1889-1898) ima velike zasluge za unapređenje crkvene organizacije kao i intelektualnog života putem poboljšavanja obrazovanja. Bio je pokretač osnivanja Drugog odeljenja Bogoslovije (Stranačka Bogoslovija) 1873. godine, u koje je birao polaznike iz “svih srpskih krajeva pod Turcima i gotovo iz svih srpskih zemalja“, a zadatak je bio da spremi oduševljene učitelje i svećenike kao nacionalne radnike koji su u ratovima 1876-1878. “mnogo doprineli oslobođenju jednoga djela Srpstva“.<sup>26</sup> Kao ruski učenik i reformator na temeljima znanja koje je tako dobio, on je zapravo postavio temelje Srpske pravoslavne crkve i njenog ukupnog odnosa prema prostoru na kojem živimo. Za njega je cetinjski arhimandrit Nićifor Dučić rekao da poslije Svetog Save „prosvedećenijeg i dostojanstvenijeg i zaslužnijeg arhipastira“ Crkva nije imala.<sup>27</sup>

Mitropolit Mihailo nije prestao da se interesuje za pravoslavce u Bosni i Hercegovini, pa tako šalje u tajnu misiju Mila Pavlovića Krpu (Павловић Милорад), koji svoja zapažanja iznosi u knjizi *Pravoslavlje u Bosni i Hercegovini* (1898), izdatoj u Beogradu, a kao pisac je naveden P. M. Tomić. U knjizi se navodilo kako pravoslavci u Bosni i Hercegovini žive pod jakim i političkim i vjerskim pritiskom. Pisac kaže:

Narod se očajno bori, podnosi neverovatne žrtve iako zna i osjeća da mu je borba uzaludna dokle god bude pod upravom, koja je otvoreni neprijatelj pravoslavlja i srpske narodnosti. S tim je načisto svaki čestit čovjek u Bosni, da će narod vazda biti gonjen, dokle bude bio pod okupacijom, i da religiozni

25 Slijepčević, *Istorija Srpske pravoslavne crkve* 2, str. 189.

26 Slijepčević, *Istorija Srpske pravoslavne crkve* 2, str. 245.

27 Petar R. Nikolić. *Liturgijski život i liturgijska teologija u Karlovačkoj mitropoliji u XIX veku*, doktorska disertacija (Beograd: Univerzitet u Beogradu – Pravoslavni bogoslovski fakultet, 2022), str. 27.

problem, koji je od životne vrijednosti, kao i agrarno pitanje, neće moći nikako biti riješen.<sup>28</sup>

Upravo u ovome objašnjenju ogleda se i ukupan odnos Srba i Bošnjaka, koji pokazuje kako je prvotni cilj ovladavanje teritorijom na kojoj će prevlast zadobiti pravoslavlje.

Crkvom u Bosni i Hercegovini upravljali su fanarioti (Grci). Propaganda koju su Srbi vodili protiv njih svoj eho ima i danas u literaturi. Nazivani su potkupljivim, zaostalim, protivnicima čak i hrišćanstva, srpstva itd. Tako Sava Kosanović u pismu generalu Jovanoviću 1879. godine veli da

omrznuti grčki mitropoliti niti imaju znanja niti pojma o tome kako bi crkvom trebalo upravljati prema duhu vremena. (...) Osim malih izuzetaka sveštenstvo radi po svojoj volji. Pošto grčke crkvene poglavice se nisu nikada trudile da sveštenstvo intelektualno uzdignu, nego samo da se obogate, ostalo je grčko-istočno sveštenstvo, na štetu stanovništva zemlje, na najnižem stupnju obrazovanja.<sup>29</sup>

Rusi su naravno rovarili i u Bosni i Hercegovini, tako da su pokrenuli pravoslavnu masu proglasom kojim je Luka Vukalović (1869) tražio da se pobune protiv Patrijaršije u Istanbulu i slijede ono šta se događa u Bugarskoj (tj. sandžacima koji su pokrivali teritoriju današnje bugarske države). “Sjetite se šta nam uradiše fanarioti, spomenite se vi, braćo Bošnjaci (ovdje se radi o obraćanju pravoslavnim žiteljima Bosne i Hercegovine op. a.), šta uradi sarajevski mitropolit u stvari Banjalučkoj, Šta li se onaj prije nekoliko godina u Mostaru poturči i kao poturčenjak umrije (...)“, a samo nekoliko dana ranije Bugari su uputili poziv pravoslavicima u Bosni i Hercegovini: “Obratite se, braćo, na Srbiju i Crnu Goru, pogledajte kako je tamo sveštenstvo iz naroda, sa narodom i za narod, vidite kako tamo počinje cvetati nauka, a pogledajte kako se tamo napreduje dok mi i vi u ropstvu, tami i gluposti ostajemo. A ko je tome svemu kriv? Fanariotska četa.”<sup>30</sup>

Ovaj atak na fanariote naravno bio je i atak na Osmansku državu, što je bio primarni cilj Rusije. Pravoslavne mase pod osmanskom vlašću provocirane su i na ovaj način da postaju neposlušne i neprijateljski raspoložene prema vlastima. No razvijala se i sve veća opreka, nerazumijevanje i neprijateljstvo između dviju zajednica. Muslimani se doživljavani i opisivani kao borbeni vjerski fanatici vezani za grudu i leno, dok su bosanski muslimani ustajali protiv svega što je dovodilo *din* u opasnost.

Zanimljivu opasku dao je dopisnik novosadske *Zastave* iz Bosanske Krajine (1870) kada “emancipatorski“ govori kako je, zapravo, najveća nesreća što se

28 Slijepčević, *Istorija Srpske pravoslavne crkve* 2, str. 280-281.

29 Slijepčević, *Istorija Srpske pravoslavne crkve* 2, str. 307.

30 Slijepčević, *Istorija Srpske pravoslavne crkve* 2, str. 307-8.

niko nije potvrdio da “zanešene bosanske Turke“ koliko-toliko iz zablude i mraka izvede. “Nesrećnici isto od Osmanlija pate, kao što pate i hrišćani, ali ih glupost Korana i strano potstrekavanje još većma zanjelo, te oni svoga rodnog brata i sustradalnika pravoslavne vere, gore nego svoga ugnjetača mrze.”<sup>31</sup> Izvjestilac daje i osnovni razlog ovakvom ponašanju muslimana Bosne kad navodi da već duže vrijeme postoji bojazan da zavada Bosne sa Srbijom vodi gubitku i vjere i posjeda, baš onako kako se desilo u Srbiji.

Puno ovih strahova pokazalo se opravdanim, a vrijeme je to zorno posvjedočilo. Muslimani Balkana općenito nakon Berlinskog kongresa našli su se u potpuno novoj ulozi. Međunarodnim ugovorom u Kraljevini Srbiji dobili su status manjine. Kao mandator velikih sila, car Franz Joseph I 1878. izdao je jednu proklamaciju u kojoj se navelo da svi stanovnici ovih oblasti “imaju štice biti gleda svoga života, gleda svoje vjere i gleda dobra i imetka svoga“, dok u Konvenciji iz aprila 1879. stoji i to da se ukupnom življu Bosne i Hercegovine jamče “sloboda i spoljni obredi svih postojećih vjera“.<sup>32</sup> Koliko god to izgledalo zastrašujuće, može se kazati da su bolje prošli nego muslimani u nekim drugim područjima koja su ranije potpala pod neislamsku vlast (Krim 1783. ili Budžak [južni dio Besarabije, danas dio Odeške oblasti u Ukrajini] 1812).<sup>33</sup> No opet, time se nije dosta postiglo u zaštiti pred nadirućim velikosrpstvom, a potom i tokom razvoja radikalnih ideologija u Evropi u prvoj polovini 20. stoljeća.

Osmanske vlasti pokušavale su davanjem vjerskih sloboda pravoslavcima u Bosanskom i Hercegovačkom ejaletu (od 1867. godine Bosanski vilajet) napraviti balans – štiti se i nadziralo osvještenje crkve u Sarajevu ali i drugdje gdje su se događale procesije, a sultan Abdulaziz je 1863. dao 100 000 groša priloga za crkvu u Mostaru – ali evidentno su stvari izmicale kontroli kako u odnosu prema lokalnim zajednicama tako i prema evropskim silama. Pravoslavna crkva se ipak i u Bosni i Hercegovini počela ozbiljno etablirati. U ovom vremenu popovi su postajali nosioci nacionalne ideje (Srpstva) i vjerovatno su uz mladu inteligenciju odigrali najznačajniju ulogu u širenju iste. Škola za obrazovanje svećenstva osnovana je u Mostaru i potom, prema Skariću, prebačena u Žitomislić 1858. U njoj su djelovali Nićifor Dučić i Serafim Perović, koji su tako bili pioniri u izgradnji pravoslavnih institucija u Hercegovini.<sup>34</sup> Na području Bosne to je bio Vasa Pelagić.

Pitanje jurisdikcije odnosno pripadanja bosankohercegovačkih pravoslavaca postajalo je sve značajnije. Mnogi (Sava Kosanović, sarajevski mitropolit Antim

31 Slijepčević, *Istorija Srpske pravoslavne crkve 2*, str. 320.

32 Slijepčević, *Istorija Srpske pravoslavne crkve 2*, str. 329.

33 Kemal Karpat, “Građanska prava muslimana Balkana“, u: *Muslimani Balkana: Istočno pitanje u 20. vijeku*, Fikret Karčić (ur.) (Tuzla: Behram-begova medresa, 2001), str. 93-118.

34 Vladislav Skarić, “Iz prošlosti Bosne i Hercegovine 20. veka“, *Godišnjak društva istoričara 1* (1949), str. 7-41.

i dr.) slali su dopise zagovarajući pripajanje Karlovačkoj mitropoliji. Naravno, i dalje se o ovome pitala Patrijaršija u Istanbulu, tako da je bilo potrebno dobiti prevashodno njen stav i mišljenje. Za priključenje pravoslavne crkvene organizacije u Bosni i Hercegovini Karlovačkoj mitropoliji zdušno se zalagao karlovački mitropolit German Anđelić, koji je 1879. u novosadskom *Srpskom narodu* isticao pravo Karlovačke mitropolije da upravlja crkvom u Bosni i Hercegovini. “Kao što je pravo Porte na upravljanje i posjedovanje Bosne i Hercegovine postalo iluzorno“, navodi Anđelić, “isti je slučaj i s Carigradskom patrijaršijom ukoliko se to odnosi na Bosnu i Hercegovinu.“<sup>35</sup>

Deosmanizacija Balkana uveliko je bila u toku, iako je tek u skorije vrijeme došlo do smjene paradigme, iako je i dalje Porta imala vrhovnu vlast nad Bosnom i Hercegovinom. Tome je svjedočila sama slika ulaska austrougarske vojske u Sarajevo. Naime, Kosanović, koji je bio u vezi s Beogradom i mitropolitom Mihailom, *spiritus movensom* panslavističke propagande na Balkanu, imao je značajnu ulogu u periodu 1875–1878, a uoči okupacije Bosne i Hercegovine stajao je na čelu pravoslavne omladine u Sarajevu. Pred ulazak austrougarskih trupa u Sarajevo ti omladinci okupili su se i postrojili kao “hrišćanska legija“, a “razdragani što propada Tursko carstvo, Sava Kosanović i pop Risto Novaković pojavili su se obučeni kao hajduci i stavili se na čelo srpske omladine, koja se radovala slomu Turskog carstva“.<sup>36</sup>

Drugog stava bila je Rusija, koja je sada, zbog velike bojazni kako će Autro-Ugarska djelovati, preko svoga poslanika u Beogradu Persijanja (Александръ Иванович Персияни), zagovarala ideju o samostalnoj crkvi u Bosni i Hercegovini ili, ukoliko je ta opcija nemoguća, održavanje veze s Patrijaršijom. Ipak je potpisivanjem Konkordata 1880. godine austrougarski monarh dobio pravo da stavi pravoslavlje pod svoju jurisdikciju.<sup>37</sup> To je pokazalo različit pristup ovome pitanju pa čak dovelo i do personalnih sukoba, od kojih je najočitiji bio između Anđelića i Kosanovića (On [Sava K.] smatrao je da se Pravoslavna crkva u BiH može izdvojiti samo uz saglasnost Patrijaršije i pri tome se može sjediniti samo sa Crkvom u Srbiji ili Crnoj Gori, ili može postati autonomna). Borbu za crkveno-prosvjetnu autonomiju koju su otpočeli 1896. uspješno su završili 1905, a Crkva u Bosni i Hercegovini ostala je pod upravom Patrijaršije sve do kraja Prvog svjetskog rata.

U kulturni kod bosanskohercegovačkog društva počele su se uvlačiti različite svetkovine, a najznačajnija je postala svetkovina Sv. Save. Po izvještaju *Srbskog dnevnika* iz 1857. godine, u Bosni i Hercegovini je održana prva svetosavska svečanost u Sarajevu i to u prisustvu velikog broja građana ali i osoblja habzburškog

35 Slijepčević, *Istorija Srpske pravoslavne crkve* 2, str. 330.

36 Slijepčević, *Istorija Srpske pravoslavne crkve* 2, str. 333.

37 Nikolić, *Liturgijski život*, str. 30.

konzulata.<sup>38</sup> Do kraja 19. stoljeća ova svetkovina se značajno raširila po Bosni i Hercegovini, tako da se počela održavati i po selima.

Nema sumnje kako je muslimansko stanovništvo sve to gledalo s podozrenjem i nevjericom. To što su pravoslavni slavili propadanje Osmanske države, koju su muslimani smatrali svojom i čijem su se povratku nadali, kao i porast javnog prisustva antiosmanskih sentimentata stvarali su otklon. Ipak, u ovom periodu bošnjačko-muslimansko stanovništvo u Bosni i Hercegovini nije bilo toliko izloženo pogibiji kao što se desilo s muslimanima preko Drine, u Srbiji. Sjećanje na pokolj u Sjenici (1809), paljenje i razaranje Užica, Šapca i drugih mjesta utjecalo je na bojazan bosanskohercegovačkih muslimana da se iste stvari i njima mogu dogoditi bez obzira na to koliko su uvjeravani da neće.

I dok je Srbija bila zauzeta izgradnjom državnosti, promjenom savezništava i osvajanjem novih područja, rastao je antagonizam između islama i pravoslavlja kao produkt odnosa “poraženog bivšeg gospodara i pobjedničkog bivšeg sluga”. U ovaj odnos ugradili su se mnogi religijski, mitološki i opći društveni elementi, kojima je mogućnost racionalnog sagledavanja i iznalazjenja rješenja bila strana. Počeci političkog djelovanja shodno evropskim uzusima pomogli su Bošnjacima da na određeni način otkriju modalitete djelovanja u ovim novim i ne tako prijateljskim okolnostima. Borba za vjersko-prosvjetnu autonomiju vodila je ka formiranju prve političke stranke – Muslimanske narodne organizacije (MNO) 1906. godine. Upravo program MNO-a jasan je pokazatelj nezavidanog položaja bošnjačkog naroda jer se u njemu oslikavala realnost pozicije ne samo naroda nego i njegove vjere i kulture te materijalnog stanja.

Treba da se u prvom redu borimo za vjersko-prosvjetne i političke slobode, koje su osnovica za naš daljni kulturni razvitak. No zdrav temelj toj borbi može dati jedino dobro materijalno stanje, jer tek onda, kad mi budemo spremni podnositi i veće materijalne žrtve, tek onda će se naše pravo respektovati. Mi moramo provesti političku organizaciju, da bismo mogli složno na jedna usta zatražiti svoja prava, ali moramo ako ne prije, a ono uporedo s tim provesti i ekonomsku organizaciju koja bi bila sigurno i jako utočište naše borbe.<sup>39</sup>

## Period 1918-1945.

Rasplamsavanje konflikta i negativnog odnosa prema Bošnjacima i islamu uzelo je maha nakon završetka Prvog svjetskog rada. Tri burne godine uspostave Kraljevine SHS (1918–1921) dovele su Bošnjake u tešku poziciju. Vrijedan pokazatelj te

38 Borivoje Milošević, “Svetosavske proslave u Bosni i Hercegovini pod austrougarskom upravom“, *Crkvene studije* 20 (2023), str. 467–480.

39 Abid Dozić, “Bosanskohercegovački suverenitet u političkoj djelatnosti MNO-a“, *Znakovi vremena*, 10:35-36 (2007), str. 226-240. (*Musavat*, br. 5, 13.11. 1906.)

teške situacije jeste činjenica da su Srbi ubili približno dvije hiljade u periodu od 1918. do 1921. godine – a da počinio i iako su bili poznati nisu odgovarali pred sudom pravde. Kada se pogleda ukupan društveni život i položaj bošnjačkog življa, više je nego jasno kako su bili prepušteni na milost srpskom političkom faktoru i ukupno srpskoj populaciji, koja je osjetila da nova država treba služiti isključivo njihovim interesima i željama. Političke turbulencije nisu zaobišle niti druge krajeve, tako da je raslo protivljenje uspostavljenom centralizmu, posebno u Hrvatskoj, no među Bošnjacima je to postajalo dosta dramatično. S tim u vezi ondašnji reisul-ulema Džemaludin Čaušević nastojao je podstaći evropsku javnost, u prvome redu Francusku, otvorenim apelom i objašnjavanjem šta se dešava Bošnjacima.<sup>40</sup>

No prije poznatog intervjua Charlesu Rivetu za list *Temps* Čaušević se obratio vrlo snažno i Narodnoj vladi Kraljevstva Srba, Hrvata i Slovenaca 1919, kojoj je kazao da pravoslavni sugrađani zaneseni vjerskom mržnjom provode teror nad muslimanima. Kao da nije. Zbog toga je s velikom gorčinom iznio određene podatke Rivetu.

Oko tisuću ljudi ubijeno, 76 žena spaljeno, 270 sela opljačkano i uništeno, eto bilansa za nas muslimane radosnih praznika, rađanja Jugoslavije koju smo bili pripravnici služiti cijelom svojom dušom. Poslije dolaska srpskih trupa, pritajeno neprijateljstvo koje su iskazivali naši pravoslavni sugrađani, pretvorilo se u djelatnu mržnju pod okom, za koje bi se reklo da je blagonaklono, naših okupatora. Pred globljenjem, ubistvima, masakrima, čiji se broj povećava svaki dan, srpska oružana sila zadovoljava se da bude pasivnim svjedokom kad i sama nema ulogu učesnika. Njeno držanje nam je očito nesklono. Zar se nije oduzelo oružje od svakog muslimana koje se kod njega moglo naći, da bi se potom podijelilo pravoslavnom stanovništvu? Šta drugo reći ako ne da se želi razoružati naše da bi ih se moglo bolje klati! Poslije novog stanja stvari mi nemamo više nikakve zaštite.<sup>41</sup>

Odnosi su postajali sve teži s izraženim isticanjem “turskog greha” domaćeg muslimanskog stanovništva. Kroz agrarnu reformu (baš onako kako je to naznačio Milo Pavlović Krpa 1898) Bošnjaci su rapidno siromašili, te je zastoj u razvoju kulture ali i političke snage doprinio pogoršanju pozicije naroda. Bosna i Hercegovina je svojim političkim subjektivitetom trebala biti oaza u kojoj će vjerski i kulturni identitet Bošnjaka biti koliko-toliko zaštićen, ali je 1929. godine Šestojanuarskom diktaturom i novom administrativnom podjelom na banovine i ta oaza nestala. No i prije toga pogoršanje je bilo vidljivo, a dolazilo je sistemski. Zbog toga je Ilmijja, na čijem je čelu bio Muhamed Tufo, donijela Rezoluciju

40 Šaćir Filandra, Bošnjačka politika u 20. stoljeću (Sarajevo: Sejtarija, 1998) str. 59.

41 “Krik za spas Bošnjaka: Intervju reisa Džemaludina Čauševića iz 1919. godine za francuski list *Le Temps*”, dostupno na: <https://intelektualno.com/intervju-reisa-dzemaludina-causevica-iz-1919-godine-za-francuski-list-le-temps/>, pristupljeno 17. 5. 2023.

muslimanske ilmije po pitanju udžbenika školske omladine (10. oktobra 1925) te u dopisu Vladi i Mehmedu Spahi (ministru saobraćaja), naglasila da razmatra školske udžbenike čija je "odgojna šteta po muslimansku omladinu vrlo opasna".<sup>42</sup>

Naveli su da, pored sadržaja školskih udžbenika, a smetnja su pravilnom odgoju muslimanske školske omladine, nedostojnim smatraju i slavljenje raznih crkvenih svetaca. Škola kao obrazovna institucija, prema Rezoluciji, ne smije imati dane hrišćanskih svetaca, kojima se „vrijeđaju vjerski osjećaji jednog dijela građana“.<sup>43</sup> Naravno da se u Rezoluciji akcentiralo ponovno zavođenje slavljenja Sv. Save te prisiljavanje muslimanskih učenika da prisustvuju istom. Ukupni društveno-politički odnosi na južnoslavenskom prostoru zaoštreni su, a bošnjačko stanovništvo tonulo je u sve veće brige. Valovi iseljavanja koji su krenuli 1878. godine odnosili su kako ekonomsku tako i intelektualnu snagu naroda. Odlazili su pripadnici srednjeg i višeg sloja, tako da je početkom tridesetih godina stanje bilo više nego teško.

Upravo o ovome govori Muhamed Pilav, osoba osebujne biografije i intrigantne sudbine (dao je vrlo značajne podatke o ustaškoj emigraciji u Italiji kao jedini Bošnjak koji se nalazio u ustaškom logoru za obuku), iznoseći ono šta mu je kazao Mehmed Spaho tokom sastanka početkom tridesetih godina, na njegovo insistiranje da se moraju potpisati Zagrebačke punktacije (1932) i 'zauvijek odvojiti od Bizanta'.

E, moj sinko, lako je onima u Zagrebu, oni to pišu i potpisuju zajedno sa svojim prijateljima Srbima, lako je onima u Sloveniji, oni su jedinstveni; u Beogradu to potpisuju Davidović, Trifunović i kompanija – oni su Srbi. A mi smo u Sarajevu pomiješani s onima koji su kumovali u stvaranju Šestojanuarske diktature, to su nosioci ovoga režima. Eno Milana Srškića – kraljev najveći prijatelj, ulazi kralju bez najave. Ovi Srbi ovdje jedva čekaju da nas uhvate na nišanu. Mi treba da šutimo i čekamo da se ovo stanje promijeni'. (...) Moj sinko, vidim ja, pun si energije i idealizma. Ali kad ti bude tvoja Foča na granici, onda će ona biti na klaonici! Tebe će i tvoga druga zaklati, i prije će za to saznati i to slaviti oni u Beogradu i Crnoj Gori nego mi u Sarajevu. Moramo trpjeti i čekati promjenu koju će vrijeme donijeti.<sup>44</sup>

Do kojeg nivoa je islam izgubio pozicije svjedoči i epizoda vezana za proslavu Kurban-bajrama 1937. godine, naime, proglašenje Uredbe sa zakonskom snagom o izmjenama i dopunama Zakona o Islamskoj vjerskoj zajednici Kraljevine Jugoslavije 28. februara 1936. godine (između ostalog došlo je do premještanja

42 Irena Kolaj Ristanović, "Gajret o sadržaju školskih udžbenika i utjecaju na muslimansku omladinu: prilog proučavanju međureligijskog dijaloga u Kraljevini SHS/Jugoslaviji", *Glasnik etnografskog instituta SANU*, 68:3 (2020), str. 725-748.

43 Kolaj Ristanović, *Gajret*, str. 725-748.

44 Muhamed Pilav, *U ustaškoj emigraciji s Pavelićem: Sjećanja vječitog pobunjenika, zatvorenika, bjeGUNCA* (Zurich: Bošnjački institut, 1996), str. 12-13.

sjedišta reisul-uleme iz Beograda u Sarajevo). Vrlo značajna promjena bila je i ustavna odredba o zastavi (zelena sa bijelim polumjesecom i petokrakom zvijezdom u sredini). Upravo kada su na Bajram ove zastave izvješene po gradu, reakcija pravoslavaca bila je više nego oštra.

Budući da su se nove zastave pojavile i prije sastavljanja propisnika o načinu i mjestima njihova isticanja, ban Drinske banovine je u lipnju 1937. izvjestio Stojadinovića o "krajnjem verskom konzervativizmu" sarajevskih pristaša JMO-a, koji se "ispoljio i na dan Kurban- Bajrama". Podsjetio je da se "do sada nisu (...) smele isticati verske (zelene) zastave", ali koje su se za Bajram pojavile u Sarajevu na džamijama i nekim građanskim ustanovama i kavanama. Zbog isticanja zelenih zastava "ovdašnji Srbi počeli su protesvovati, označujući to kao izazivanje, navodeći da (...) Spahinovci koriste što je u njihovim rukama vlast".<sup>45</sup>

Ovaj događaj svjedokom je velike promjene koja se dogodila. Na određeni način izazivao je zebnju kod ljudi koji su bili svjesni izazova koji su se nadvijali nad čitavom Evropom.

Minhenskim dogovorom između britanskog premijera Nevillea Chamberlaina i njemačkog nacističkog kancelara Adolfa Hitlera iz septembra 1938. godine otvoren je put i za dogovor Staljin-Hitler (Molotov-Ribentropov sporazum) u augustu 1939. godine, koji ipak nisu polučili rezultat koji su velike sile željele. Slično je i na domaćem terenu bilo sa Sporazumom Cvetković – Maček. Umjesto smirivanja (mir našeg vremena, kako je premijer Chamberlain nazvao sporazum s nacističkom Njemačkom), izbio je globalni sukob u septembru 1939, a južnoslavensko područje je nakon nepunih osamnaest mjeseci također postalo poprište sukoba, koji će poprimiti karakter građanskog rata, ali i revolucije.

Kako je Bosna i Hercegovina postala dio marionetske Nezavisne države Hrvatske (NDH), na pleća Bošnjaka palo je dodatno opterećenje. Tako je zbog djelovanja nekolicine bošnjačkih predstavnika u vladi NDH dolazilo do vrlo zajedljivih ocjena odnosa muslimana prema pravoslavicima. Tako jedan značajan socijalistički historiograf ulazi u "historijske naslage" nastojeći potpuno anatemizirati Bošnjake zbog navodne podrške ustaškoj NDH i navodeći da je "neuporedivo veći značaj od pojedinačnih istupanja imala muslimanska protuhrišćanska tradicija, koja je od kraja 19. stoljeća bila obilježena izrazitom srbofobijom. Time ona nije bila lišena svog osnovnog vjerskog karaktera, štaviše, muslimanski vjerski sindrom u njoj postao je još militantniji."<sup>46</sup>

45 Zlatko Hasanbegović, "Spahina Islamska vjerska zajednica: Između obnove vakufske autonomije i stranačkog nadzora 1935.-1938", *Historijski zbornik* 63:2 (2010), str. 489-520.

46 Enver Redžić, *Nacionalni odnosi u Bosni i Hercegovini 1941-1945. u analizama jugoslavenske istoriografije* (Sarajevo: ANUBiH, 1989), str. 22.

Jedno ovakvo pozicioniranje krivnje za loše bošnjačko-srpske odnose, gotovo isključivo prebacivanje iste na netrpeljivi islam i njegove južnoslavenske pripadnike imalo je negativne reperkusije. Između ostalog i ovi stavovi poslužili su stranim kvaziistraživačima i autorima u nesuvislim povezivanjima fašizma i islamskog militantnosti, ali i prošlosti i sadašnjosti. Zbog toga, a na fonu ovovremene antiterorističke histerije, u literaturi se može naći i razmišljanje kako je "bosanski islam smatran od samog početka izuzetno surovim".<sup>47</sup>

Odnos islama, kako zvaničnih organa tako i šire populacije, bio je zapravo posve drugačiji. U historijskom smislu i u kontekstu političkih tokova i političke misli Bošnjacima tokom Drugog svjetskog rata obraz su osvjetlale tzv. muslimanske rezolucije. Radi se o intelektualnom i političkom poduhvatu poduzetom krajem ljeta i tokom jeseni 1941. godine kojim su predstavnici bošnjačkog građanstva digli svoj glas i ogradili se od ustaške politike i osudili progone i istrebljenja srpskog naroda.<sup>48</sup> Sarajevska rezolucija vrlo zorno ilustrira bošnjački politički stav kao i organizatore potpisivanja. Naime, udruženje ilmije "El-Hidaje" na inicijativu dvojice alima, Mehmeda Handžića i Kasima Dobrače, predsjednika udruženja, usvojila je 14. augusta 1941. godine nacrt Sarajevske rezolucije. Povod za njeno sastavljanje Mehmedu Handžiću su bile teške posljedice endehazijske državne politike po muslimane u Bosni i Hercegovini i Sandžaku. Na ovaj svojevrsni vapaj uleme građani Sarajeva odgovorili su u oktobru 1941. godine potpisom na rezoluciju. Sve rezolucije, u čemu leži ogroman značaj ovih akata, potpisali su najugledniji predstavnici kulturnog i javnog života. Prva i druga tačka rezolucije nedvosmisleno daju karakter svim ostalim:

(...) poduzimaju se i poduzimani su od pojedinih vlasti takvi potezi koji samo više izazivaju oštre reakcije pobunjenika, pa je na taj način bijedno i nezaštićeno stanovništvo još više nedužno izloženo stradanjima. Sve ovo podrmava svako uvjerenje u sigurnost i daje povoda da se na temelju samog toka činjenica, stvara u širokim slojevima uvjerenje da je ovo sistem koji se smišljeno provodi. Mnogi katolici, svjesno, za svoja nedjela koja su provođena u posljednje vrijeme, bacaju odgovornost na muslimane i pretstavljaju ove događaje međusobnim razračunavanjem muslimana i pravoslavnih.<sup>49</sup>

Ipak, unatoč ovome pokušaju bošnjačke elite da djeluje smirujuće ali prije svega shodno uvjerenjima, historijski vrtlozi nosili su sve pred sobom. Četnički pokolji od Kulen-Vakufa do Sandžaka imali su zastrašujući utjecaj na Bošnjake. Ritualnost

47 Vidjeti: John Schindler, *Nesveti teror: Bosna, Al Kaida i uspon globalnog džihadu* (Beograd: Službeni glasnik, 2009).

48 Safet Bandžović, *Bošnjaci i anti-fašizam, ratni realizam i odjek rezolucija građanske hrabrosti (1941.)* (Sarajevo: Autor, 2010), str. 257-260.

49 "Ulema u odbrani života i čovjeka", dostupno na: [http://www.islamskazajednica.ba/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1190:ulema-u-odbrani-rivot-a-i-vjeka-&catid=206:za-rivot-i-vjeka&Itemid=148](http://www.islamskazajednica.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=1190:ulema-u-odbrani-rivot-a-i-vjeka-&catid=206:za-rivot-i-vjeka&Itemid=148), pristupljeno 21. 6. 2018.

i bestijalnost u izvođenju pokolja govorili su o skoro potpunoj dehumanizaciji bošnjačkog stanovništva.

To je dovelo i do otpora i spriječavanja snažnijeg izrastanja partizanskih snaga među Bošnjacima. Četnici koji su činili monstruozne zločine nad bošnjačkim stanovništvom na širem području istočne Bosne doprinosili su da upravo to stanovništvo bude nepovjerljivo prema partizanima zbog njihove međusobne saradnje na početku rata. Tako je npr. kada su Talijani predali četnicima Foču, četnički komandant Sergije Mihailović odmah održao govor u kojem je rekao da su četnici ujedno i osvetnici, čime je najavio pokolje. Pljačkanje i ubijanje nedužnog stanovništva ubrzo je i otpočelo, pa su za nekoliko dana poubijali oko 700 Bošnjaka, što mještana što izbjeglica iz jugoistočne Bosne koji su se sklanjali od četničkog terora. Od početka decembra 1941. do sredine januara 1942. godine četnici su ubili oko 3.000 ljudi s teritorije tadašnjih srezova Foča i Čajniče.<sup>50</sup> Partizani su gotovo nijemo i nemoćno promatrali šta se događa. Gotovo svi partizani iz Miljevine prihvatili su ovakav zločinački četnički odnos prema bošnjačkom stanovništvu dok je partizanski komandant Rade Hamović svjedočio kako Bošnjaci gledaju na partizane kao na 'spasioce' od četničke i ustaške kame i propagande, ali partizani nisu bili u stanju da im pomognu.<sup>51</sup>

Trauma koju je doživio Adil Zulfikarpašić u susretu s rodnim gradom to zorno pokazuje. Preimenovan od Partije u Acu (kao i mnogi drugi nesrpski članovi) radi potrebe skrivanja njegovog muslimanskog porijekla pred pretežno pravoslavnim neprijateljski raspoloženim ustaničkim masama, morao se suočiti sa skoro uništenim bošnjačkim narodom u Foči. Kada je, dodatno, vidio pripajanja četničkih koljača partizanskom pokretu (npr. slučaj Straje Kočovića), Zulfikarpašić je potpuno izgubio revolucionarne ideale.<sup>52</sup> No, njegovo svjedočenje i iskustvo postali su ključnim za razumijevanje odnosa Bošnjaka i Srba. To je, zapravo, bila igra tlačitelja i tlačénog. Krajem Drugog svjetskog rata odnosi se jesu nešto promijenili, ali je pozicija bošnjačkog stanovništva i islama kao takvog bila određena. Srpski establišment skoro potpuno je negativizirao sliku o njima, a kao takvu preuzeli su je i komunisti. Da je položaj bio doista težak, svjedoči i šutnja o zločinima nad bošnjačkim stanovništvom koja je trajala do sredine šezdesetih godina.<sup>53</sup>

50 Enver Imamović i dr., *Trnovo: Monografija* (Trnovo: Općina Trnovo, 2021), str. 154.

51 Rade Hamović, *O Kalinovačkom partizanskom odredu i vrhovnom štabu* (Beograd: Društvo za istinu o NOB-u i Jugoslaviji, 2016), str. 27.

52 Vidjeti: Adil Zulfikarpašić, *Put u Foču* (Sarajevo: Bošnjački institut – Fondacija Adil Zulfikarpašić, 2022).

53 Max Bergholz, "The Strange Silence: Explaining the Absence of Monuments for Muslim Civilians Killed in Bosnia during the Second World War", *East European Politics and Societies*, 24:3 (2010), pp. 408-434.

## Zaključak

Detektirati odnose dvaju susjednih naroda (općenito ili u određenom vremenskom okviru), pa reklo bi se i više od toga, dvaju naroda koji žive zajedno na područjima Bosne i Hercegovine, Srbije i Crne Gore preko odnosa univerzalnih religija, kakve jesu islam i pravoslavlje kao jedno od najznačajnijih kršćanskih denominacija, nije jednostavan zadatak. Olakšanje, ipak, predstavlja dosta egzaktna činjenica kojom se ovaj odnos univerzalizira i pozicionira iznad odnosa nacionalnih kolektivnih identiteta ili igre djelatnih zajednica koje utvrđuju međusobne načine postupanja, mišljenja, odnosa moći i vrednovanja. A ta činjenica jeste da je pravoslavna većina na području Jugoistočne Evrope nakon zadobivanja samostalnosti svojih nacionalnih država u 19. stoljeću “kulturne forme i sadržaje koji su prepoznati kao osmansko nasljeđe označila kao *strane* i potisnula ih na marginu“ te u novonastalim narativima na temeljima zapadnog orijentalizma ali i ruskog panslavizma “Turke“ postavila u poziciju neprijateljskog Drugog. Općenito orijentalno i dosta značajnije partikularno – islam i osmansko gledalo se kao nazadno i suprotstavljeno evropskom, kršćanskom, predosmanskom, zapadnom i modernom.<sup>54</sup>

S obzirom na to da je na prostoru čitave jugoistočne Evrope ova paradigma vrhunila tokom 19. stoljeća i poslije, shodno tome gradili su se i odnosi između Bošnjaka i Srba. Također je vidljiva i mjerljiva činjenica kako je protok vremena donosio pogoršanje, a nažalost često i ozbiljne oružane sukobe praćeni progonima, ubojstvima i masakrima. Ova karakteristika u odnosu između Bošnjaka i Srba kao jedna od osnovnih prisutna je kroz čitavo 19. i 20. stoljeće.

Od uspostave Beogradske mitropolije 1831. godine institucionalizacija pravoslavlja bila je konstantna i predstavljala je vrlo vrijedan segment općerskog uzdizanja jer je svojim djelovanjem Crkva uspijevala imati utjecaj i na ukupni državni aparat u Srbiji. U tekstu se može nazrijeti kako institucionalni rast pravoslavlja unosi značajne ideološke pretpostavke koje će u društvenom kontekstu negativizirati muslimane. Vidljivo je kako je osnivanje Drugog odjeljenja Bogoslovije imalo za cilj obrazovati kadar za promoviranje nacionalne ideje na područjima koja su “bila pod Turcima“ tj. srbizirati pravoslavno stanovništvo na ovim područjima, a onda kulturološki i na svaki drugi način etablirati pravoslavlje kao dominantnu religiju.

Taj cilj ostvarivan je nauštrb pozicije islama i muslimana kao faktora koji je, gubeći pozicije, postajao stranim tijelom i nepoželjnim gostom (svakako više ne domaćinom). Vrijeme je otuda donosilo sve radikalnije metode kojima su se

54 Marija Mandić, Jadranka Đorđević Crnobrnja, “Islam, pojedinac i delatne zajednice u Srbiji: akteri promena, sukoba i saradnje – Uvod“. *Glasnik etnografskog instituta SANU*, 68:3 (2020), str. 519-532.

pravoslavci uslijed jačanja antiislamskog sentimenta počeli koristiti. Slabljenje pozicije muslimana kao da je dodatno rezigniralo Srbe, sada već gospodare južnoslavenskog prostora, i vodilo ih ka pristupima u kojima je “konačno rješenje” izgledalo kao pozitivan epilog. To se vrlo zorno pokazalo tokom Drugog svjetskog rata, kada su Bošnjaci na području Bosne i Hercegovine, Crne Gore i Sandžaka bili izloženi genocidnim atacima četničkih jedinica.

U ovih nešto više od sto godina (1831-1945) bošnjački odgovor na ovakav pristup bio je sve bljeđim. Vjerovatno se na odnosu ovih dvaju naroda (pa i dviju kultura) vrlo dobro oslikava ona Gundulićeva pjesnička figura iz *Osmana*: „Kolo od sreće uokoli, vrteći se ne pristaje: tko bi gori, eto je doli: a tko doli gori ustaje“. Jer zapravo je odlaskom Osmanske države iz Srbije, a potom i iz Bosne i Hercegovine proces deosmanizacije učinjen osvetničkim a ideje o zatiranju osvajačke kulture i vjere imale su pozitivne prizvuke. Bošnjački prvaci i islamska ulema nastojali su rezolucijama, apelima i drugim vrstama upozoravanja na sve teže stanje alarmirati vlast i javnost. Najčešće je to ostajalo bez konkretnog odgovora.

Sve ovo dovelo je i do dosta čudnih koncepata, odnosno ideja o drugom i drugačijem unutar velikosrpske ideologije. Jedan od tih koncepata je i onaj o izdaji, snažno naglašenoj kroz dvije mentalne projekcije: balkanski muslimani (ne samo u Srbiji i Crnoj Gori) jasno su dehumanizirani i tretirani kao neljudski element (izdaja ljudskog roda), s jedne strane, i kao sluge i kao strani, nepravedni osvajači (izdaja specifičnog etniciteta i identiteta), s druge. Ovaj pristup porodio je svjetonazor, a on potom snažnu narodnu književnost, koja je korištenjem metaforičkih i alegorijskih konteksta velikosrpskoj ideologiji ponudila alat za igru rekontekstualizacije. Dobar primjer za to jeste slučaj u kojem se za Bošnjake koristi termin Turci (čime su negativne konotacije koje Srbi imaju prema Turcima/Osmanlijama projektirane na Bošnjake), a u drugom kontekstu, ovisno o ideološkim potrebama, ti iste muslimani nazivaju se pokrštanim Srbima. U oba slučaja Bošnjaci su negativan i nepoželjan faktor, kao osvajači ili kao izdajice.

Svakako da se ovaj pristup može uočiti i u gibanjima koja su se dešavala unutar pravoslavlja. Dok su fanarioti i Vaseljenska patrijaršija imali visok stepen razumijevanja s osmanskim vlastima i bili integralnim segmentom osmanskog društva, crkve nastale u većoj saradnji s Ruskom pravoslavnom crkvom pravile su odium i propagirale navedene stavove. Naravno, neke od njih (Srpska pravoslavna crkva napose) imale su jedinstven neprijateljski obrazac ponašanja i zbog utjecaja pretkršćanskih paganskih kultova.

## Literatura

- Bandžović, Safet, *Bošnjaci i antifašizam, ratni realizam i odjek rezolucija građanske hrabrosti (1941.)* (Sarajevo: Autor, 2010)
- Bandžović, Safet, "Muslimani u Smederevskom sandžaku: Progoni i pribježišta (1804.-1862.)", *Novi muallim*, 62 (2015), str. 58–79.
- Bergholz, Max, "The Strange Silence: Explaining the Absence of Monuments for Muslim Civilians Killed in Bosnia during the Second World War", *East European Politics and Societies* 24:3 (2010), str. 408–434.
- Bogunović, Nebojša, *Srbija u doba kneza Miloša Obrenovića* (Smashwords Edition, e-book, 2013).
- Dostojevski, M. Fjodor, *Srbi između Rusije i Evrope* (Beograd: Prosveta, 2014)
- Dučić, Jovan, *Jugoslovenska ideologija istina o "jugoslavizmu": politička studija* (Čikago: Centralni odbor Srpske narodne odbrane u Americi, 1942)
- Duncan, J. S. Peter, *Russian Messianism. Third Rome, Revolution, Communism and After* (London: Routledge, 2000)
- Dozić, Abid, "Bosanskohercegovački suverenitet u političkoj djelatnosti MNO-a", *Znakovi vremena* 10:35–36 (2007), str. 226–240.
- Filandra, Šaćir, *Bošnjačka politika u 20. stoljeću* (Sarajevo: Sejtarija, 1998)
- Grujić, M. Radoslav, *Pravoslavna srpska crkva* (Kragujevac: NRIO Svetlost – Kalenić, 1989)
- Hamović, Rade, *O Kalinovačkom partizanskom odredu i vrhovnom štabu* (Beograd: Društvo za istinu o NOB-u i Jugoslaviji, 2016)
- Hasanbegović, Zlatko, "Spahina Islamska vjerska zajednica: Između obnove vakufske autonomije i stranačkog nadzora 1935.-1938", *Historijski zbornik*, 63:2 (2010), str. 489–520.
- Imamović, Enver i dr., *Trnovo: Monografija* (Trnovo: Općina Trnovo, 2021)
- Karpat, Kemal, "Građanska prava muslimana Balkana", u: *Muslimani Balkana. Istočno pitanje u 20. vijeku*, Fikret Karčić (ur.) (Tuzla: Behram-begova medresa, 2001), str. 93–118.
- Kolaj Ristanović, Irena, "Gajret o sadržaju školskih udžbenika i utjecaju na muslimansku omladinu: prilog proučavanju međureligijskog dijaloga u Kraljevini SHS/Jugoslaviji", *Glasnik etnografskog instituta SANU*, 68:3 (2020), str. 725–748.
- Kolaj Ristanović, Irena, *Kulturni identitet muslimana u Beogradu 1841–1867*, doktorska disertacija (Beograd: Univerzitet u Beogradu – Filološki fakultet, 2021)
- Mandić, Marija, Jadranka Đorđević Crnobrnja, "Islam, pojedinac i delatne zajednice u Srbiji: akteri promena, sukoba i saradnje – Uvod", *Glasnik etnografskog instituta SANU*, 68:3 (2020), str. 519–532.
- Milošević, Borivoje, "Svetosavske proslave u Bosni i Hercegovini pod austrougarskom upravom", *Crkvene studije*, 20 (2023), str. 467–480.

- Mutapčić, Edin, “Istočno pitanje i Bosna i Hercegovina: Period ravnoteže (1699 - 1774)“, u: *Javni i privatni aspekti nužnih pravnih reformi u BiH: Koliko daleko možemo ići?*, Mirela Čokić, Jasmina Alihodžić (ur.) (Tuzla: Pravni fakultet Univerziteta u Tuzli – Centar za društvena istraživanja Internacionalnog Burč univerziteta, 2014), str. 335–346.
- Nenadović, Matej, *Memoari* (Beograd: Portalibris, 2017)
- Nikolić, R. Petar, *Liturgijski život i liturgijska teologija u Karlovačkoj mitropoliji u XIX veku*, doktorska disertacija (Beograd: Univerzitet u Beogradu – Pravoslavni bogoslovski fakultet, 2022)
- Novaković, Dragan, “Ustrojenije duhovnih vlasti knjažestva Serbskoga iz 1847. godine – drugi zakon o pravoslavnoj crkvi u Srbiji“, *Analiz Pravnog fakulteta u Beogradu*, 57:1 (2009), str. 232–248.
- Pilav, Muhamed, *U ustaškoj emigraciji s Pavelićem: Sjećanja vječitog pobunjenika, zatvorenika, bjegunca* (Zurich: Bošnjački institut, 1996)
- Radosavljević, V. Nedeljko, “Autonomija pravoslavne crkve u Kneževini Srbija i arondacija episkopija 1831–1836“, *Istraživanja*, 25 (2016), str. 233–248.
- Redžić, Enver, *Nacionalni odnosi u Bosni i Hercegovini 1941–1945. u analizama jugoslavenske istoriografije* (Sarajevo: ANUBiH, 1989)
- Schindler, John, *Nesveti teror: Bosna, Al Kaida i uspon globalnog džihada* (Beograd: Službeni glasnik, 2009)
- Slijepčević, Đoko, *Istorija Srpske pravoslavne crkve 2: Od početka 19. veka do kraja Drugog svetskog rata* (Beograd: JRJ, 2002)
- Skarić, Vladislav, “Iz prošlosti Bosne i Hercegovine 20. veka“, *Godišnjak društva istoričara*, 1, (1949), str. 7–41.
- Šišić, Ferdo, *Kako je došlo do okupacije a onda i do aneksije Bosne i Hercegovine 1878. odnosno 1908: diplomatska strana njihova o šezdeset i tridesetogodišnjici događaja* (Matica hrvatska, Zagreb, 1938)
- Šljivo, Galib, “Emigriranje iz Sjeverne Bosne u prekosavske krajeve u toku Krimskog rata“, u: *Migracije i Bosna i Hercegovina*, Šehić N. (ur.) (Sarajevo: Institut za istoriju, 1990), str. 133–148.
- Vlasto, P. Alexis, *The Entry of the Slavs into Christendom. An Introduction to the Medieval History of the Slavs* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970)
- Zulfikarpašić, Adil, *Put u Foču* (Sarajevo: Bošnjački institut – Fondacija Adil Zulfikarpašić, 2022) “Krik za spas Bošnjaka: Intervju reisa Džemaludina Čauševića iz 1919. godine za francuski list *Le Temps*”, dostupno na: <https://intelektualno.com/intervju-reisa-dzemaludina-causevica-iz-1919-godine-za-francuski-list-le-temps/>, pristupljeno 17. 5. 2023.
- “Ulema u odbrani života i čovjeka“, dostupno na: [http://www.islamskazajednica.ba/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1190:ulema-u-odbrani-rivota-i-vjeka&catid=206:zarivot-i-vjeka&Itemid=148](http://www.islamskazajednica.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=1190:ulema-u-odbrani-rivota-i-vjeka&catid=206:zarivot-i-vjeka&Itemid=148), pristupljeno 21. 6. 2018.

# The influence of religious factors on the relations between Bosniaks and Serbs from the establishment of the Belgrade Metropolitanate, 1831 to 1945.

## Abstract

This paper traces the development of the Orthodox Church institutions in Serbia and Bosnia-Herzegovina during the de-Ottomanization process of Southeastern Europe in the 19th and early 20th centuries. I focus on the Muslim population's responses, primarily by institutions and intellectuals, to events that followed the autonomy of the Belgrade Metropolitanate gained in 1831. The Orthodoxy's increasing influence and the declining influence of Islam on social trends and the formation of political ideas and approaches are also detected. The 'Eastern question' still has significant protagonists in the Balkans, so these relations have their geopolitical implications. Given the holistic approach, attention is paid to this relationship in the wider Balkan and even global context due to clear links in social movements during the de-Ottomanization of the Balkans, beyond Bosniak-Serb relations. The analysis also includes the consequences of certain religious and popular teachings within these universal missions on the ideological and cultural conflicts.

**Key words:** Islam, Orthodoxy, Serbs, Bosniaks, Balkans, de-Ottomanization, cultural patterns, geopolitics, ideology

# Islamische Gemeinde zu Wien (est. 1942): Muslims in Vienna between Collaboration and Protection of Jews during the Second World War<sup>1</sup>

*Rijad Dautović*

## Abstract

The paper addresses the forgotten history of the *Islamische Gemeinde zu Wien* (registered name: *Islamische Gemeinschaft zu Wien*) the Muslim organisation in Vienna during the Second World War. It begins by reviewing the scant information in the literature, which places the organisation exclusively in a context of collaboration. Based on statements from a contemporary witness and obscure Croatian secret police sources, it then draws a complex picture of a small community of mainly Bosnian Muslim students, caught between Nazi recruitment for the nascent 13<sup>th</sup> Waffen Mountain Division of the SS “Handschar”, Bosniak autonomist aspirations, and the personal desire to avoid military service, and includes its efforts to protect Jews. Through this, the paper illuminates the early history of a group whose core members played a central role in Islamic community institutionalisation in post-war Austria, and culminated in the organisation’s official reapproval in 1979.

**Key words:** Second World War, Muslims, Austria, Vienna, Handschar Division, Smail Balic, Bosnia, Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich

1 This paper was financially supported by the Center for Advanced Studies (Sarajevo) and the University of Salzburg. The topic has been presented summarily at two academic conferences, in: Dautović, “The Presence of Muslims in Austria during the Nazi Period: On the Example of the *Islamische Gemeinde zu Wien*” (Annual Conference of the Austrian Studies Association 2022, New Orleans, 14 April 2022); and Dautović, “Die Islamische Gemeinde zu Wien während des Zweiten Weltkriegs: Und ihre weitreichende Wirkung für die österreichischen Muslim\*innen in der Gegenwart” (Österreichischer Zeitgeschichtetag 2022, Salzburg, 22 April 2022).

## Introduction

Although the history of Muslims in Austria is relatively unexplored, their situation during the Second World War is more obscure than, for example, during the interwar and monarchy periods. As was often the case in the history of Muslims in Austria, Vienna was central during this period, since with the formation of the *Islamische Gemeinde zu Wien* (Islamic Community in Vienna), the organisation's members (with Smail Balić playing an essential role) shaped the history of Islamic institutionalisation in post-war Austria, and have had a lasting impact on Muslims to this day.

The significance of the *Islamische Gemeinde zu Wien* must also be viewed against the background that although Muslims in Austria were recognised as a “religious society” (*Religionsgesellschaft*) by the Islam Act<sup>2</sup> of 1912 (Article I), it was not considered capable of acting as an organisation for the time being. In accordance with the official thesis – motivated by political unwillingness – that Muslims in Austria did not have any religious organisational structures, i.e. religious communities (*Kultusgemeinden*) in 1912, and would not have them in the near future, an atypical legal regulation (§ 1) was added.<sup>3</sup> According to this regulation, the religious society of Muslims should only then be able to act corporately and claim the associated rights after securing the existence of a first *Kultusgemeinde*.

The founding of the *Islamische Gemeinde zu Wien* in 1942 was the first explicit establishment of an Islamic *Kultusgemeinde* in Austria. The problems with, and resistance to, this central legal motive that reappeared already at the time of its founding would concern the organisation's founding members remaining in Austria for decades to come. The situation was only resolved in 1979, with governmental approval of the first Islamic *Kultusgemeinde* (after again being notified to the authorities as the *Islamische Gemeinde zu Wien* in 1971),<sup>4</sup> whereby the entire religious society of Muslims in Austria could formally take action for the first time, under the self-chosen name *Islamische Glaubensgemeinschaft in*

2 Gesetz, vom 12. Juli 1912, betreffend die Anerkennung der Anhänger des Islams nach hanefitischem Ritus als Religionsgesellschaft [Act of 12 July 1912, regarding the recognition of adherents of Islam according to the Hanefi rite as a religious society], RGBl. [Imperial Law Gazette], no. 159/1912.

3 Dautović, “Die Geschichte eines Vorwands”, *Qamar: Muslimisches Magazin für Kultur und Gesellschaft*, no. 1 (2020), 50-1; and Dautović, “Der völkerrechtliche Hintergrund der Anerkennung der islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich: Zur Genese des Art. 4 des Protokolls vom 26. Februar 1909 und seiner Bedeutung für die Rechtsstellung der Muslime in Österreich”, in *Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich. 1909-1979-2019: Beiträge zu einem neuen Blick auf ihre Geschichte und Entwicklung*, Dautović and Farid Hafez (ed.) (Vienna; Hamburg: new academic press, 2019), pp. 57-61.

4 For a reference to the name, see the introduction of the administrative decision, “Bescheid des Bundesministeriums für Unterricht und Kunst” of 2 May 1979 in: Salim A. Hadžić, “Der Moslemische Sozialdienst als Träger der Konstituierung der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich”, in *Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich*, Dautović and Hafez (ed.), p. 149.

*Österreich* (Islamic Religious Community in Austria). It is therefore impossible to discuss the constitutionalisation of the *Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich* – which is unique in Western Europe, and active to this day – without addressing the *Islamische Gemeinde zu Wien* and its effects in the post-war decades.<sup>5</sup>

Readers familiar with the history of Muslims in Austria may be irritated by the use of *Islamische Gemeinde zu Wien* in the title of this paper, as *Islamische Gemeinschaft zu Wien* is the version that appears in what little literature there is. This name, like its legal form as a registered association (*Verein*), was the imposed will of the authorities, and contrary to the decision of the founders.<sup>6</sup> This, however, did not prevent them from calling their organisation even decades later by the self-chosen name *Islamische Gemeinde zu Wien*.<sup>7</sup>



Figure 1. The association's letterhead

The decision to primarily use the members' self-designation in the paper instead of following the usual state-oriented approach is also due to extensive discrepancies and differences between the actual *Gemeinde* and the legal form approved by the authorities, and because of the latter being afflicted with gross unlawfulness. In the literature, with the imposed name *Islamische Gemeinschaft zu Wien* it is implied that it was an association (registered "under no. 89/10"), founded in

- 5 For more information, see: Dautović, "40 Jahre seit Wiederherstellung der IRG-Wien: Warum die Islamische Religionsgemeinde Wien nicht erst 1979 gegründet wurde", in *Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich*, Dautović, and Hafez (ed.), pp. 99-123; and Hadžić, "Der Moslemische Sozialdienst", pp. 125-51.
- 6 In this regard, there is a translation issue that needs to be addressed for the sake of clarity and transparency. Considered in isolation, both versions of the name (*Islamische Gemeinde zu Wien* and *Islamische Gemeinschaft zu Wien*) would be best translated as "Islamic Community in Vienna". In German, however, *Gemeinde* has an additional linguistic implication that was of prime relevance to the name change: it is also the term for state municipalities. The paper will therefore use the German form where formal names are to be used. When referring to the *Gemeinde* informally and with no need for terminological contrast, the term "community" will be used (otherwise the German terms *Gemeinde* and *Gemeinschaft* will be used); and if a linguistic understanding is required, *Gemeinde* is translated as "municipality" (only in fn 85). Translations were done by the author. Linguistically or contextually necessary additions are given within square brackets.
- 7 Muhamed Pilav, *U ustaškoj emigraciji s Pavelićem: sjećanja vječitog pobunjenika, zatvorenika, bjegunca* (Zurich: Bošnjački institut, 1996), p. 107. Even after this, however, the renaming authorities regularly referred to it internally as *islamische Gemeinde* or *islamische Kultusgemeinde*; Pilot to Szykewicz, 21 March 1944, Bundesarchiv (BArch) NS 31/43, sheets 118-9.

1943, with Salih Hadžialić<sup>8</sup> as chairman, its headquarters at *Jasomirgottstrasse 2*, and with some members of the leadership “politically compromised” themselves and therefore the association having been dissolved in 1948 at the instigation of the other members.<sup>9</sup> The older (published) literature does not provide much more information.<sup>10</sup>



**Figure 2.** The 13<sup>th</sup> Waffen Mountain Division of the SS in Neuhammer (Silesia), in November 1943. Salih Hadžialić is seated on the far left; Amin Al-Husseini in the middle; and Nedim Salihbegović is standing on the far right (fn 81). All mentioned are wearing civilian clothes.

More recent publications provide additional information about particular aspects of their organisational history. Motadel, for example, puts the *Gemeinschaft* in a collaborative context (which had previously only been assumed), pointing

- 8 Salih Hadžialić (later also: Salih Hadži Alić and Salih H. Alich) was born 1913 in Donje Moštre (Bosnia), studied at Gazi Husrev-beg Madrasa in Sarajevo and the Al-Azhar University in Cairo, and died in 1997 in Visoko. From 1941 he studied in Berlin, from 1943 in Vienna, and after the war in Innsbruck. From 1948 he was a researcher at the Pontificium Institutum Orientalium in Rome, before emigrating to Claremont in the USA in 1951. In 1967 he returned to Bosnia, and worked at the Oriental Institute in Sarajevo from 1971 to 1976: Aida Hercegalija, “Salih ef. Hadžialić: Život i da’wetsko djelovanje”, Bachelor Thesis, University in Zenica, 2013, pp. 6–8.
- 9 One of the oldest references to the *Islamische Gemeinschaft zu Wien* in literature, from which this information originates and on which almost all later authors rely, comes from Smail Balić, in: Balić (ed.), *Die Muslims im Donauraum: Österreich und der Islam* (Vienna: Moslemischer Sozialdienst, 1971), p. 7–8., which is actually a reprint from: Balić, “Der Islam in Oesterreich,” *Der Islam*, 9:1 (1957), 6–7; see also: Balić, “Zur Geschichte der Muslime in Österreich I”, in *Islam zwischen Selbstbild und Klischee: Eine Religion im österreichischen Schulbuch*, Susanne Heine (ed.) (Cologne; Weimar-Vienna: Böhlau, 1995), p. 28.
- 10 A relatively large amount of information based on the association file can, however, be found in Oliver Pintz’s unpublished dissertation, “Vom Moslemischen Sozialdienst zur Islamischen Glaubensgemeinschaft (IGGiÖ)” (Dissertation, University of Vienna, 2006), pp. 80–108.

out that it received a visit from the Jerusalem mufti Al-Husseini in 1943, and was supported by the Nazis.<sup>11</sup> Further, he elucidates the role of chairman Salih Hadžialić in supporting the SS' efforts to recruit Muslims in Lithuania.<sup>12</sup> Bougarel gives a slightly more nuanced picture in a footnote of his recent book on the Handschar Division (13<sup>th</sup> Waffen Mountain Division of the SS), in which he points to an internal conflict between Hadžialić and his competitor Murat Bajrović, and resistance to recruitment attempts. This reflected the conflict that had taken place in Bosnia and Herzegovina between those loyal to the fascist *Nezavisna država Hrvatska* (Independent State of Croatia, or NDH) and Muslim autonomists.<sup>13</sup> Their comments, however, are brief, since Austria is not the focus of their books.

My own 2019 contribution on the history of the *Islamische Religionsgemeinde Wien* (Islamic Religious Community Vienna) for the 40<sup>th</sup> anniversary of the constitutionalisation of the *Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich* (Islamic Religious Community in Austria), contains the most comprehensive account of the history of the Vienna-based community during the Second World War to date.<sup>14</sup> Its focus is, however, primarily on legal aspects,<sup>15</sup> and as a result, it ignores many aspects of the community's history, and does not include some important sources that were discovered subsequently. Perhaps the most remarkable of these, given the temporal distance to the events in question, is Nurko Gazija<sup>16</sup> (who participated in the community meetings), whom I interviewed in 2019 and 2020.

Otherwise, this paper is based on archival material from the Vienna City and State Archives (association files), the Arolsen Archives, the German Federal Archives and little-known but crucial material from the NDH secret police (obtained from

11 David Motadel, *Islam and Nazi Germany's War* (Cambridge, Mass.; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014), p. 193; Berger to Himmler, 19 April 1943, BArch R 19/2255.

12 Motadel, *Islam*, p. 236; Pilot to Szykewicz, 21 March 1944, BArch NS 31/43, sheets 118-9.

13 Xavier Bougarel, *La division Handschar: Waffen-SS de Bosnie, 1943-1945* (Paris: Passés composés/Humensis, 2020, Kindle version), loc. 6834 and 6856 (fn 58).

14 Dautović, "40 Jahre seit Wiederherstellung der IRG-Wien", pp. 99–123.

15 Although this article does not address legal issues in depth, some central motives and roles surrounding the founding of the community can be revealed only through legal analysis.

16 Nurko Gazija was born in Rogatica (Bosnia) in 1921, schooled in Rogatica and Sarajevo, and was a member of the Young Muslims (*Mladi muslimani*) in his youth: Gazija, personal interview, Chicago, 3 February 2020 (part 1/2), 02:41:40 (00:20:45). He moved to Graz (Austria) in May 1941, and after the war lived in Döllach im Mölltal, Lienz and Salzburg as a displaced person, until emigrating to Chicago (USA) in 1950. He was one of the founding members of the Muslim Religious and Cultural Home (later renamed the Bosnian-American Cultural Association) in Chicago. For more on his life, see: Mugdim Karabeg, "Kroz iglene uši izbjegao vojske: Gost Zambaka Nurko Gazija", *Zambak BiH Odjek Inc.* (Chicago), March 1999, no. 19, pp. 10–11.

When interviewed, Gazija was in excellent mental health despite his advanced age. His recollections were rich in detail and, as far as can be ascertained, did not contradict his private photographs or data from other primary sources. Where problems arose regarding dates, they could usually be resolved by comparing sources.

I express my gratitude to Nurko Gazija and his family, especially his daughter Soraya Howard, who put me in touch with her father and arranged the interviews.

the Archives of the Serbian Armed Forces). The paper is also guided by the general endeavour to gather all available data on the history of the *Islamische Gemeinde zu Wien* and its protagonists, which, apart from what little is known about its “official”, registered form, is preserved in a rudimentary way, in scattered sources. The paper asks the questions of who and what the real community was, compared to its registered form, i.e., what it wanted, who its members were, and what their relationship was to the National Socialists and their policies. Additionally, by examining the personal biographies of its protagonists, it highlights post-war and contemporary implications, thereby underlining the importance of the subject and creating additional starting points for related research.

### The community’s historical context and informal beginnings

The formation of what was to become the *Islamische Gemeinde zu Wien* during the Second World War took place under conditions that were precarious in several respects. As during the monarchy,<sup>17</sup> Vienna had an Islamic organisation in the interwar period – the *Islamischer Kulturbund in Wien* (Islamic Culture Association in Vienna)<sup>18</sup> – which was dissolved by the National Socialists in 1939 without any formal justification.<sup>19</sup> It was relatively clear, however, that the anti-fascist attitude of individual members (especially the first chairman, Umar Rolf von Ehrenfels) was probably the unofficial reason,<sup>20</sup> in part because the commissioner responsible for the dissolution was charged with ensuring all associations were aligned with National Socialist principles.<sup>21</sup> If they had not already left the country, its members were probably interned<sup>22</sup> if they were nationals of hostile countries (most members were students from British-administered Egypt).<sup>23</sup> This

17 For more, see: Dautović, “Islamitisch Akademischer Verein ‚Zvijezda‘: Über den 1904 gegründeten ersten muslimischen Verein in Österreich”, *Wiener Geschichtsblätter*, 74:4 (2019), pp. 397–410.

18 Omar Nasr, “Organised Muslims in Interwar Austria on the Example of the ‘Islamischer Kulturbund’ in Vienna” (Master Thesis, SOAS University of London, 2021); and Association file “Islamischer Kulturbund in Wien”, Wiener Stadt- und Landesarchiv (WStLA), M. Abt. 119.A32, 6899/1932.

19 No reasoning was required, according to § 3 of the *Gesetz über die Überleitung und Eingliederung von Vereinen* (Law on the Transfer and Integration of Associations); GBl. für Österreich [Law Gazette for Austria], no. 136/1938.

20 Balić, “Zur Geschichte der Muslime in Österreich I”, p. 28.

21 § 1, *Verordnung des Reichsstatthalters zur Durchführung des Gesetzes über die Überleitung und Eingliederung von Vereinen, Organisationen und Verbänden* (Ordinance of the Reich Governor for the Implementation of the Law on the Transition and Integration of Associations, Organisations and Unions), GBl. für Österreich, no. 137/1938.

22 Marcel Chahrour, “Im ‘Mekka der Medizin’: Studierende aus der arabischen Welt an der Wiener Medizinischen Fakultät 1848-1960”, in *Strukturen und Netzwerke: Medizin und Wissenschaft in Wien 1848-1955*, Daniela Angetter et al. (ed.) (Vienna: Vienna University Press, 2018), p. 502.

23 Chahrour, “Im ‘Mekka der Medizin’”, pp. 499 and 501. In a personal attempt to count Muslim prisoners of the Mauthausen (Austria) concentration camp (based on religious confession or names), I have so far

makes it clear that any further form of Muslim organisational life in Vienna would not take place without the blessing of the National Socialists.<sup>24</sup>

In addition to this was another precarious circumstance: those who were to form the core of the *Islamische Gemeinde zu Wien* were Bosnian students who came to Vienna to study relatively soon after the establishment of the NDH (April 1941). According to Gazija, the Bosnian students came to Austria for the same reason, regardless of their political leanings: to avoid conscription into the Croatian Army.<sup>25</sup> The situation was similar for Gazija himself, who had lost his father at an early age, from a First World War injury. He consequently avoided military service in Bosnia, and fled to Graz (Austria) in May 1941, where he worked as a welder.<sup>26</sup>

Gazija's assessment of the Bosnian Muslim students' chief motive for coming to Vienna is confirmed in an internal NDH secret police report (GRAVSIGUR, department II/B) from October 1943, which ended up at the NDH foreign ministry. The report stated that in June 1943, only 20 of around 100 Croatian<sup>27</sup> students in Vienna returned home for military service, and they were "mainly Ustasha".<sup>28</sup> Another report from the same department in November that year (also directed to the NDH foreign ministry) states that in general, Croatian students in Vienna "neither responded to the conscription of the ministry of the armed forces, nor did they start their military service", whereupon they were classified as "actual draft evaders".<sup>29</sup>

For the students, this fact was of particular importance. As the same document further states,

---

counted 141 names, among them many Bosniaks and Eastern European Muslims (Tatars), but also Arabs and Albanians.

- 24 Chahrour's remarks imply that there was not a direct transition from the *Islamischer Kulturbund* to the *Islamische Gemeinde zu Wien* (Chahrour, "Im 'Mekka der Medizin'", p. 499), and the political situation at the time would have made it impossible. Key figures from both organisations (particularly Umar Rolf von Ehrenfels and Smail Balić), however, worked together after the war in Vienna's central Muslim association, the Muslim Social Service. Mohammad Ali Binni, along with von Ehrenfels – one of the three founders of the *Islamischer Kulturbund* – was also a sponsor of Balić's Muslim Social Service; Balić, *Die Muslims im Donauraum*, p. 98.
- 25 Gazija, personal interview, 8 December 2019, 00:26:48 (00:08:00).
- 26 Gazija, personal interview (2019), 00:03:15; Gazija, personal interview, Chicago, 2 February 2020, 01:44:22 (00:04:15, 00:06:50, 00:57:15).
- 27 In state language, Bosnian Muslims were "Croats of Islamic faith", regardless of whether they identified as such; Jozo Tomasevich, *War and Revolution in Yugoslavia, 1941-1945: Occupation and Collaboration* (Stanford: Stanford University Press, 2001), pp. 493-4.
- 28 Bogat, "Podatci o hrvatskim studentima u Beču" [Data about Croatian students in Vienna], 29 October 1943, no. V.T. 411, V.T./10202/11/1943, Arhiv oružanih snaga [Archives of the Serbian Armed Forces], Belgrade, NDH fund, box 256/II, fasc. 8, doc. 5, sheet 2.
- 29 Rukavina to Perić, "Hrvatski sveučilištarci u Beču" [Croatian students in Vienna], 19 November 1943, no. V.T. 424, V.T./16943/8/1943, 1, Arhiv oružanih snaga, Belgrade, NDH fund, box 256/II, fasc. 8, doc. 7, sheet 5 (p. 1).

[...] if a person wishes to enrol at the University of Vienna, he must be a member of some association from whose club he obtains approval, with which he obtains further approval from the German-Foreign Student Club, and only then will he be allowed to enrol. – ‘August Šenoa’ [a Croatian student association in Vienna],<sup>30</sup> however, could not give the draft evaders such approval, so they could not enrol. On occasion, however, the German-Foreign Student Club allowed individuals to enrol without permission from ‘August Šenoa’.

The Croatian authorities were primarily concerned that the students, who tended to be critical of the regime in Zagreb, could give the Germans the wrong impression, and they intended to solve the problem with a kind of extradition agreement with the Reich. This was counteracted by the fact that some students were issued alien passports, which the Viennese authorities largely tolerated with the knowledge that they were draft evaders. Later events may explain why this was the case, and what political interests it served. Together, these circumstances illustrate the insecure and dependent situation of Bosnian Muslim students, and explain why they considered founding their own Islamic organisation towards the end of 1942.

An informal group of Bosnian Muslim students appears to have formed as early as 1941. Gazija’s first stay in Austria lasted about eight months, from May that year, and he states that during that time “I went to Vienna. That’s how I met Dr. Smail Balić<sup>31</sup> and the rest of our students who were there”. On some of his frequent stays in Vienna in 1941 and 1942, Gazija stayed with Balić, and attended meetings of Bosnian Muslim students. He then went to work in Berlin for eight months, but kept returning to Austria (including in July 1943), until he eventually settled in Vienna in February 1944.<sup>32</sup> In the interviews, which were conducted in Bosnian, Gazija uses the German term *Hochhaus* (high-rise building)

30 “Croatia Academica; Kroatisch Akademischer Verein ‘August Senva’”, WStLA, M.Ab. 1.3.2.119. A32, 1132/1942.

31 Smail Balić was born in Mostar in 1920, and died in Vienna in 2003. He studied at the Gazi Husrevbeg Madrasa and the Higher Islamic Sharia Theological College, both in Sarajevo. He was awarded a scholarship at the boarding home of the Croatophile Muslim association *Narodna uzdanica* in Zagreb, and was a member of its *Hrvatski akademski klub* [Croatian Academic Club] “Musa Ćazim Ćatić”. During that time, he was an intern in the culture department of the NDH Ministry of Justice and Religion, which in autumn 1941 sent him to Vienna to study oriental philology. Upon his return, a teaching position at the University of Zagreb would have been provided; “Ispiti na Gazi Husrevbegovoj medresi”, *Islamski svijet*, no. 148 (1935), 6; and Zlatko Hasanbegović, *Muslimani u Zagrebu 1878-1945: Doba utemeljenja* (Zagreb: Medžlis IZ u Zagrebu, Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, 2007), pp. 138 and 214.

The migration of young Muslims to Vienna, officially for study purposes, seems to have been accepted by the authorities, at least initially, confirming Gazija’s assessment that it was the result of NDH Vice President Osman Kulenović’s intercession, which aimed to protect the future Bosnian Muslim intelligentsia: Gazija, personal interview (2019), 00:07:54.

32 Gazija, personal interview (2019), 00:03:54; Postwar Card File, DP Statistical Card, Gazija Nurko, 1950, 3.1.1.1/6713567/ITS Digital Archive, Arolsen Archives; Gazija, personal interview, 2 February 2020, 00:52:14.

where some of them were living as the location of the meetings, but could no longer identify it.<sup>33</sup> It must have been the first high-rise building in Vienna, which was built in 1931 at *Herrengasse* 6-8, and was the only high-rise building until the post-war period, which was generally known by this colloquial name.<sup>34</sup> Apart from Balić, Gazija mentioned Muhiddin Hećimović,<sup>35</sup> Fadil Merhemić<sup>36</sup>

33 Gazija, personal interview, 2 February 2020, 00:37:10.

34 Felix Pollak, "Das Erste Wiener Hochhaus", *Österreichische Bauzeitung*, 8:45 (1932), 571–82. It is unclear exactly where they could have met, but Bosnian Muslim student Fadil Mehmedagić (see fn 47), who was in Vienna at least since 1943, lived at *Herrengasse* 6-8/6.

Fadil Mehmedagić, was born in Brčko (Bosnia) in 1918, and died in Los Angeles in 2007. He emigrated to the USA in 1949, and adopted the shortened name Fadil Mehmed when he was naturalised in 1955. He appears as a donor in a publication by Balić from 1952, alongside Gazija and Maslić (see fn 40); Postwar Card File, DP Statistical Card, Mehmedagic Fadil, 1949, 3.1.1.1./68233228/ITS Digital Archive, Arolsen Archives; Fadil Mehmedagić, "Finanzielle Hilfe für den Obstproduzenten: ein Hauptproblem der jugoslawischen Wirtschaft" (Dissertation, Hochschule für Welthandel, Vienna 1946); and Smail Balić, *Etičko naličje bosansko-hercegovačkih muslimana* (Vienna: self-published, 1952), p. 4.

35 Muhiddin Hećimović was born in Travnik (Bosnia) in 1922, and attended a grammar school in Tuzla until 1941. He studied civil engineering from 1941 to 1946, and architecture from 1946 to 1948 at the *Technische Hochschule* (Technical University) in Vienna. From 1947 to 1949 he was a research assistant at the same university, and received his doctorate in architecture in 1950 with his dissertation "Ein Beitrag zu der Geschichte und Technologie des monolithen Betonbaues" (Hećimović, Dissertation, Vienna, Technische Hochschule, 1950). In the same year he emigrated to Chicago, where he got involved in local Muslim community life, and became the first vice president of the newly founded International Muslim Society (later renamed the Federation of Islamic Associations) in 1953. During the course of his naturalisation, he shortened his name to Dean Hakim. He was a member of Chicago's Muslim Religious and Cultural Home until at least 1958: "Mevlud u Chicagu", *Svijest: Glasilo bosansko-hercegovačkih muslimana u emigraciji*, no. 37 and 39 (Nov./Dec. 1953), 17; "Dean Hakim" 1958, in *Members Donation 1955-1961 III – Moslem Religious and Cultural Home*, Islamic Cultural Center of Greater Chicago (Museum). I express my gratitude to the ICCGC and (in particular its librarian and teacher, Muhammed Al-Ahari) for providing support in this regard. Hećimović eventually became estranged from the Chicago community, giving rise to rumours that he had converted to Christianity. According to his son, however, "he proudly represented himself as Moslem" throughout his life. From 1959, he worked in France and then Germany as an engineer for the US military. He died in 1992 in Heidelberg (not in Chicago, as I wrongly assumed in Dautović, "40 Jahre seit Wiederherstellung der IRG-Wien", p. 116 [fn 97]), and was buried in Holmdel, New Jersey; Dwight O. Hakim, personal communication, 27 January 2020. I am grateful to his son for relevant biographical information.

36 Fadil Ismet Merhemić was born in Sarajevo in 1919, and died in Sarasota (Florida) in 1991. He studied at the Islamic Grammar School in Sarajevo, and the Medical School of the University of Zagreb (from at least 1938) and, like Balić, lived at the *Narodna uzdanica* boarding home in Zagreb. He went to Vienna in 1941, where he was employed at the NDH's Viennese consulate, and studied at the *Hochschule für Welthandel*. From 1945, he lived as a displaced person in Salzburg and Klagenfurt (1949-1950), and was involved in the Salzburg-based Muslim community (from 1951 as vice president of the Association of Moslems of Austria). In 1952 he emigrated to Cleveland in the US, where he received his degree in library science in 1959, and subsequently had a career as a university librarian and assistant professor in Columbus. He was a founding member of Chicago's Muslim Religious and Cultural Home in 1955, and co-founder of the Islamic Foundation of Central Ohio in 1971. He was also a member of the Austrian Society for Bosnian-Herzegovinian Relations, founded in Graz in 1989 (see fn 137): "The Ohio State University Official Proceedings of the One Thousand Two Hundred and Seventy-Fifth Meeting of the Board of Trustees", 6 September 1991, p. 229-30, <https://kb.osu.edu/handle/1811/50229>, accessed 1 July 2023; Hasanbegović, *Muslimani u Zagrebu*, pp. 124 and 216; Muharem Zulfić, *100 godina Bošnjaka u Čikagu: Džemijetul Hajrije* (Chicago: Džemijetul Hajrije, 2003), p. 146; "Islamic Foundation of Central Ohio (IFCO)", [http://muslimcrossamerica.net/auth.php?type=Tour&ArtTitle=islamic\\_foundation\\_of\\_central\\_ohio\\_\(ifco\)](http://muslimcrossamerica.net/auth.php?type=Tour&ArtTitle=islamic_foundation_of_central_ohio_(ifco)), accessed 29 January 2022; and Ahmo B. (Ahmed Balagija), "Merhum prof. Fadil Merhemić", *Preporod*, 15 April 1991, no. 8-495, p. 20.

and Kemal Fočo,<sup>37</sup> who belonged to the core group, as expressed in other sources.<sup>38</sup> He also mentioned Adem Handžić<sup>39</sup> and Mehmed Maslić<sup>40</sup> in connection with the students, who were both reading Oriental Studies in Vienna, but remembered that they were also military imams “in the Croatian camps near Vienna”.<sup>41</sup> These will have been the barracks of the *Prinz-Eugen-* and the *Jägerkaserne* in Stockerau, where the 369<sup>th</sup> (Croatian) Infantry Division of the *Wehrmacht* (a training brigade) was deployed.<sup>42</sup> He also named Ahmed Balagija,<sup>43</sup>

37 Kemal Fočo was born in Sarajevo in 1920, and died in Cleveland (USA) in 2007. He studied economics in Vienna from 1941, and became an accountant. In the post-war years, he lived in various DP camps in Salzburg, Gmunden, Linz and Klagenfurt before emigrating to Cleveland in 1952: Postwar Card File: Foco Kemal, 1950, 3.1.1.1/67064715-67064717 and DE I e Emigrations in 1952, Foco Kemal, 3.1.3.2/81684201/ITS Digital Archive, Arolsen Archives.

38 In Gazija's second interview (2020), he additionally mentioned Esad Hrasnica alongside the aforementioned names: Gazija, personal interview, 2 February 2020, 00:35:45.

39 Adem Handžić was born in Tešanj (Bosnia) in 1914, and died in 1998. He graduated from the Higher Islamic Sharia Theological College in Sarajevo, and was an intern at the Tešanj Sharia court. He was most likely only in Vienna as of winter semester of 1942-1943, on a Humboldt scholarship. According to Gazija, he also spent time in Berlin. His completed dissertation is said to have been under review in Vienna in 1945, when it was destroyed in the city's bombardment. He finally received his doctorate in 1970 in Sarajevo: “Adem Handžić, diplomirani šeriatski pravnik, odlazi na bečko sveučilište”, *Osvit*, 1 November 1942, no. 36, p. 5; Amir Brka, *O dr. Ademu Handžiću: uz stogodišnjicu rođenja: sjećanja, fotografije, dokumenti, razmišljanja: izlaganje na hommađu u CKO Tešanj 10.9.2016. godine* (Tešanj: Centar za kulturu i obrazovanje, 2017); and Nedim Zahirović, “Nekoliko podataka o školovanju dr. Adema Handžića u Beču”, in *Djelo dr. Adema Handžića: Zbornik radova sa znanstvenog simpozija: Tešanj, 15. i 16. 2. 2006 godine*, Amir Brka (ed.) (Tešanj: Centar za kulturu i obrazovanje, 2008), pp. 15-8. I am deeply grateful to Amir Brka and CKO Tešanj for providing publications and information on Handžić.

40 Mehmed Maslić was born in Janja (Bosnia) in 1910, and died in Cairo in 1989. He graduated from the Higher Islamic Sharia Theological College in Sarajevo, and was a Sharia court intern when he was drafted into the Croatian army as a military imam in 1943. He was most likely deployed in the 369<sup>th</sup> (Croatian) Infantry Division (training brigade) in Stockerau, near Vienna; “Izvod iz Vjestnika Ministarstva Oružanih Snaga - Osobni poslovni broj 35 od 25. VIII. 1943. str. 1315-1317”, *Glasić Islamske vjerske zajednice NDH*, 11:10 (1943), 255; and Franz Schraml, *Kriegsschauplatz Kroatien: Die deutsch-kroatischen Legions-Divisionen - 369., 373., 392. Inf.-Div. (kroat.) - ihre Ausbildungs- und Ersatzformationen* (Neckargemünd: Kurt Vowinkel Verlag, 1962), p. 153-4. He studied oriental studies at the University of Vienna from the winter semester of 1943-1944 and received his doctorate in 1947: Zahirović, “Nekoliko podataka”, p. 17; see also: Mehmed Maslić, “Das islamische Erbrecht: nach der hanefitischen Schule unter besonderer Berücksichtigung der scheriatsrechtlichen Praxis in Bosnien und der Herzegowina” (Dissertation, University of Vienna, 1947). Gazija, who at the end of the war fled to Carinthia via Salzburg in a group with Maslić, mentions that Maslić was accompanied by his wife, Fatima. One of Gazija's photos from c. 1945 in Carinthia shows their daughter Mukadesa, which suggests she was with them too. The family emigrated to Egypt in 1948; “IRO Paris to IRO Cairo”, 5 November 1948, Mehmed Maslić, 3.2.1.4/81092594/ITS Digital Archive, Arolsen Archives.

41 Gazija, personal interview (2019), 00:18:19.

42 Schraml, *Kriegsschauplatz Kroatien*, p. 153-4. According to Schraml, 700 of the 6000 Croatian soldiers in the division were Muslims, including “so-called ‘students’”: Schraml, *Kriegsschauplatz Kroatien*, p. 26. Gazija's testimony about Maslić and Handžić is revealing, as it explains why, despite occasional references in the literature to them being military imams, there is no indication they were members of the Handschar Division. The fact that there were military imams in the Croatian *Wehrmacht* legions was most likely not considered: Mustafa Imamović, *Bošnjaci u emigraciji: monografija “Bosanskih pogleda” 1955-1967* (Sarajevo: Bošnjački institut, 1996), p. 81; see also: Žija Sulejmanpašić, *13. SS divizija “Handžar”: Istine i laži* (Zagreb: Kulturno društvo Bošnjaka “Preporod”, 2000), p. 410.

43 Ahmed “Ahmo” Balagija was born in Donji Vakuf (Bosnia) in 1919. He graduated from the technical secondary school in Sarajevo in 1940, and initially studied at the Technical University in Belgrade. According to information given to the IRO, he entered Austria in July 1941: Postwar Card File, DP

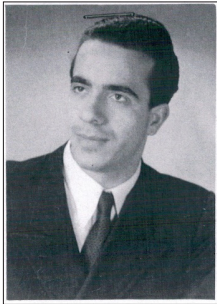
Zijah Spaho<sup>44</sup> and Faik Đonlagić,<sup>45</sup> who were probably rather simple members of the community. The NDH secret police specified the number of “Croatian” Muslim students in Vienna in October 1943 as approximately 20,<sup>46</sup> but named “MERHENIĆ, HEĆIMOVIĆ, BALIĆ, FOČO”,<sup>47</sup>

---

Statistical Card, Amo Achmed Balagija, 1948/49, 3.1.1.1/66481863/ITS Digital Archive, Arolsen Archives. Gazija, who knew Balagija from Sarajevo, remembered him from his stays in Vienna during the war. In his list of wartime Bosniak students in Vienna, legal historian Mustafa Imamović names an “Abdulah Balagija” (sic.): Imamović, *Bošnjaci u emigraciji*, p. 92. According to Gazija, Balagija was in the Croatian army during the war: Gazija, personal interview (2019), 00:10:10. According to other information, most likely his own (“JAI-Austria: vice-president Ahmed Balagija”, *Jami’at al Islam Bulletin*, 5:2 [1959], 5), Balagija was deployed with the *Wehrmacht* in Russia. He was therefore most likely in its 369<sup>th</sup> (Croatian) Infantry Division, deployed in Stockerau near Vienna, or possibly the preceding Reinforced (Croatian) Infantry Regiment 369. UDB (Yugoslav secret police) documents do not give a source, but suggest an affiliation with SS units (note that the 13<sup>th</sup> Waffen Mountain Division was never deployed in Russia), with which he allegedly came to Austria: Bože Vukušić, *Tajni rat Udbe protiv hrvatskih iseljenika iz Bosne i Hercegovine* (Zagreb: Klub hrvatskih povratnika iz iseljeništa, 2002), p. 234. The same text, contrary to other sources, gives Balagija’s year of birth as 1921, instead of 1919, as does Ian Johnson, *A Mosque in Munich: Nazis, the CIA, and the Rise of the Muslim Brotherhood in the West* (Boston; New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2010), p. 153. Balagija was a founding member of the Muslim Religious and Cultural Home in Chicago, and vice president of the Austrian (later German) section of Jami’at al Islam.

- 44 Zijah Spaho was born in 1920, and died in 1992. He was the son of Mehmed Spaho, the leading Bosniak politician in interwar Yugoslavia and co-founder of the first Muslim association in Austria; Dautović, “Zvijezda”, 399 and 401. Spaho first studied law, but switched to something mathematics-related in Graz. After the war he returned to Yugoslavia, went back to law, and embarked on a career as a lawyer and judge: Harun Crnovršanin, “Ubistvo Dr. Mehmeda Spahe 1939. god., dokumentarni film Haruna Crnovršanina” (2012), 00:27:20, <https://www.youtube.com/watch?v=3oDZLaDGZvc>, accessed 23 January 2022. I am grateful to his son, Mehmed Spaho, for information about, and photographs of, his late father.
- 45 Faik Đonlagić was born in Tešanj (Bosnia) in 1913, and died in Vienna in 1947 (his grave is at the Vienna Central Cemetery, gate 3, group 25, row 8, no. 119, reserved until 4 October 2026). He was the son of the locally-known and wealthy mayor of Tešanj, Zija-beg Đonlagić. In 1945, he married Hildegard Luise Finsterer (born in Nuremberg in 1924) in Salzburg, by an imam (Ishak Imamović) of the community that had been relocated there from Vienna. Their daughter Leila was born in Vienna in 1946. Her legitimacy in the eyes of the state occupied Austria’s highest courts from 1959 to 1961, and led to a reassessment of the legal form of the Salzburg/Viennese community: Dautović, “40 Jahre seit Wiederherstellung der IRG-Wien”, pp. 99–123; cf. Hans Weiler, “Entscheidung des OLG. Linz vom 2.2.1961, 1 Nc 49/59,” *Juristische Blätter*, 84:7/8 (1962), 199–203. In Finsterer’s 1948 request to the PCIRO for support, Đonlagić is mentioned as a soldier of the Home Guard (*Domobran*, part of the regular army of the NDH). Zejna Livnjak from Tešanj, however (still alive at the time of writing), remembers Đonlagić’s “German uniform” when he visited home during the war (for this information I am grateful to Livnjak’s son-in-law, Husein Galijašević). These circumstances, as well as his presence in Vienna, suggest that Đonlagić was a soldier in the 369<sup>th</sup> Infantry Division deployed in Stockerau.
- 46 The minutes of the community’s general meeting in October 1943 state that 73 of 124 members were present: “Abschrift des Protokolls der Generalversammlung” [Transcript of the minutes of the general meeting], 31 October 1943, WStLA, M.Ab. 119.A32, 196/1943, sheet 40.
- 47 In connection with the flight of community members to Salzburg (and Carinthia) at the end of the war, Gazija mentions his companion Asim Mahmutović from Travnik, who studied oriental studies in Vienna (and died in an accident near Heiligenblut c. 1945); Viennese physician Ejub Džino; and Yugoslav journalist and former deputy Omer Kajmaković. The latter two were probably members of the Viennese community at the end of the war. The minutes of the community meeting of 31 October 1943 state that a “Kajmaković” was present; for more on Kajmaković, see his obituary by: Haris Korkut, “Povodom Nekrologa Omeru Kajmakoviću”, in *Bosanski pogledi: nezavisni list muslimana Bosne i Hercegovine u iseljeništvu, 1960-1967*, Adil Zulfikarpašić (ed.) (London: STAMACO, 1984), p. 398. The minutes also mention a “Zubcevic”; this was probably Sead “Ado” Zubčević, who was born in 1921, and married psychiatrist Emira Denišlić (born in 1919). Gazija met them both in Heiligenblut (close

and identified the “Ustasha MERHENIĆ” (sic.) as the “leader of the Muslim group”.<sup>48</sup>



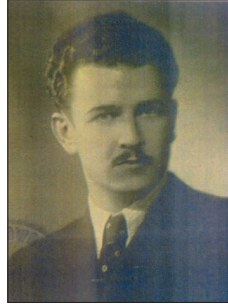
**Figure. 3**  
Muhiddin Hećimović



**Figure. 4**  
Smail Balić



**Figure. 5**  
Fadil Merhemić



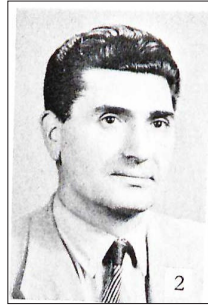
**Figure. 6**  
Adem Handžić

to his own DP residence in Döllach): Gazija, personal interview (2019), 00:18:19; Gazija, personal interview, 3 February 2020 (part 1/2), 00:16:40; see AS Registrations and emigration predominantly from Asian countries, IRO Individual Migration from Beirut March 1950, Sead and Emira Zubećević, 3.1.3.2/81740584/ITS Digital Archive, Arolsen Archives. Zubćević emigrated to Syria, and then – like several members of the Viennese community – to the Great Lakes (Columbus, Ohio). He participated in Bosnian Muslim community life in Chicago, and decades later cooperated with Balić journalistically. He also took part in the Meletta commemorations in Graz; Zulfić, *100 godina Bošnjaka u Čikagu*, p. 96; Zulfikarpašić (ed.), *Bosanski pogledi*, p. 6. Mustafa Imamović lists other Bosnian Muslim students in Vienna during the Second World War (probably based on Adil Zulfikarpašić; see: p. 78, fn 15): “Smail Balić, Fadil Mehmedagić, Esad Hrasnica, Fadil Merhemić, Kemal Fočo, Rašid Užičanin, Zijo Spaho, Abdulah Balagija, Ešref Avdagić, [Salih] Salko Šahinagić”, along with “Muhidin Hećimović” and “Asim Mahmutović”, whose peer Medžid Šahinović (Hasanbegović, *Muslimani u Zagrebu*, p. 292) is said to have been working at the Croatian consulate in Vienna at the time: Imamović, *Bošnjaci u emigraciji*, pp. 92-3. For the sake of completeness: Husein Gradašević studied law in Vienna and Innsbruck from 1941 to 1945, and was involved with Balić and Jami’at al Islam from 1958 onwards, and in the founding and management of the Muslim Social Service; CM/1 Files, Personal Questionnaire, Husein Gradasevic, 1960, 3.2.2.1/81394665, and ICEM Files, Refugee/Migrant Registration, Husein Gradasevic, 1959, 3.2.2.1/81394666/ITS Digital Archive, Arolsen Archives; Pintz, “Vom Moslemischen Sozialdienst zur Islamischen Glaubensgemeinschaft”, p. 132.

48 Bogat, “Podatci o hrvatskim studentima u Beču”, 29 October 1943, sheet 2. Membership in the Ustasha Youth was compulsory for all members of youth and student organisations, and probably also for those who held scholarships from the *Narodna uzdanica* and its associated Croatian academic club *Musa Ćazim Ćatić* in Zagreb. This was the case for Merhemić and Balić: Rory Yeomans, *Visions of Annihilation: The Ustasha Regime and the Cultural Politics of Fascism, 1941-1945* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2013), p. 90. Balić was, however, at some point ideologically involved, as evidenced in a Croatian student publication from July 1942 (Balić, “Dva Ištoka u Hrvatskoj”, in *Zbornik hrvatskih sveučilištaraca*, Marko Čović et al. [ed.] [Zagreb: Naklada Matice Hrvatske, 1942], pp. 7–12). In it, he attempted a philosophical rapprochement of “Muslim Croats” as bearers of a positive East (as opposed to the negative East of Byzantium, Serbs, and Jews) to the new Croatia. See also: Ivo Goldstein, “Ustaška ideologija o Hrvatima muslimanske vjere i odgovor u časopisu Handžar”, *RADOVI - Zavod za hrvatsku povijest*, 38 (2006), 269-70. In the interests of fairness, the text was likely written prior to a personal inner turning point, which already must have taken place in 1941/1942, since in Vienna he opposed the NDH with the other Muslim students. According to a UDB memo from 1954, Balić backed away from NDH goals and policies not only in Vienna, but already in 1941, when he showed tendencies that questioned his commitment to the regime. After a futile attempt to recruit the only informal autonomist organisation *Mladi Muslimani* (Young Muslims, which turned out to be anti-Ustasha) to the Ustasha cause, he himself got closer to it and tried to mediate its association registration with the NDH authorities. The registration was refused, because Ustasha youth was the only youth organisation permitted in the NDH: Ivan Ejub Kostić, “Osnivanje organizacije Mladi muslimani i njen razlaz sa ilmijskim udruženjem el Hidaje 1943. godine”, *Tokovi istorije: časopis Instituta za noviju istoriju*, no. 2 (2023), 148-9 (fn 38).



**Figure. 7**  
The *Hochhaus* in Vienna



**Figure. 8**  
Mehmed Maslić



**Figure. 9**  
Zijah Spaho



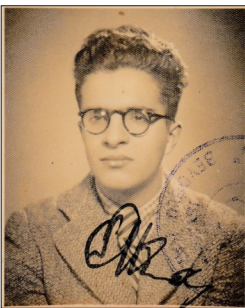
**Figure. 10**  
Salih Šahinagić



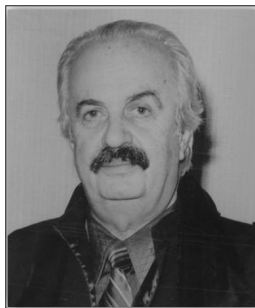
**Figure. 11**  
Muhammed Pilav



**Figure. 12**  
Hamida Murat-khan  
(Akmüt)



**Figure. 13**  
Arif Abdulhafiz Akmüt



**Figure. 14**  
Merih Odman



**Figure. 15**  
Ahmed Balagija

## Foundation

The decision to establish the community was finally made on 23 December 1942, at the *Ausländerdienst* (Foreigners' Service) at *Johannesgasse 4* (today: Metro cinema), on the occasion of an Eid celebration (*Bajram-Fest*)<sup>49</sup>. The minutes refer to it as a *muslimanische religiöse Gemeinde* (Muslim religious community) or *muslimanische Gemeinde* (Muslim community).<sup>50</sup> The circle of participating Muslims went beyond Bosnian students, to include:

Croatian soldiers and the wounded, other Croatian workers and students as well as students, merchants and representatives of other vocational classes from Turkey, Persia, Arabia and other neighbouring countries.<sup>51</sup>

To confirm the decision some of those present were listed as signatories, with their addresses (as spelt in the document): Enes Prcic, Zijah Spaho, Ahmed Jusuf, Ali Ekber, Mahmut Ibrahim,<sup>52</sup> Izzet Gör, Hamid[a] Akmut,<sup>53</sup> Arif Abdulhafiz Akmut,<sup>54</sup> Raif Sarica, Ergun Ulug, Dr. Merih Odman,<sup>55</sup> Husein Topraglu, Osman

49 Hećimović et al to Reichsstatthalterei Wien, 8 February 1943, WStLA, M.Ab. 119.A32, 196/1943, sheet 2.

50 The form "*muslimanisch*" (Bosnian: *muslimanska*), which is unorthodox in German, may refer to the Bosnian speaking background of the main actors and the minute-taker. Gazija remembered the community in connection with the period around the end of the Second World War as the "Bosnian community" (*bosanska općina*); Gazija, personal interview (2019), 00:13:35.

51 "Protokoll aufgenommen am 23. Dezember 1942" [Minutes taken on 23 December 1942], WStLA, M.Ab. 119.A32, 196/1943, sheets 3-4.

52 Most likely Mahmut Ibrahim-Volić, born in 1898 and died in 1979 in Vienna (buried at the Vienna Central Cemetery: gate 3, group 25, row 3, no. 35). Ibrahim-Volić remained in Balić's circle after the war, and was a member and sponsor of the Muslim Social Service, founded by Balić in 1962; *Der gerade Weg*, new series 4(3):4 (1970), 4 and 4:5 (1970), 7.

53 Hamida Murat-khan (née Hamide Akmut) was born in Blumau near Vienna in 1920, and died in Lahore in 1998. She was the only woman listed by name among the community's founders, although the document incorrectly gives her a male first name. Her parents were Abdulhafiz Malwada Akmut (who came from Lahore but was a Turkish citizen) and Anna Maria Nimmerichter, from Austria. Before coming to Vienna in 1941, Murat-khan graduated from the German School of Istanbul. From 1942, she studied medicine in Vienna, and after the war worked in Salzburg as a surgical nurse and midwife, then in Hallein (Salzburg) as an assistant doctor. While in Germany, she married Nasreddin Murat-khan (architect of the Minar-e-Pakistan Tower), with whom she emigrated to Lahore.

54 Arif Abdulhafiz Akmut was Hamida's brother. He was born in Vienna in 1921, and died in Karachi in 1977. He studied chemistry in Vienna during the war, and spent his early post-war years in Austria's US zone. He then spent some time in Zurich, before commuting between London and Pakistan, and eventually becoming a Pakistani diplomat. He was a co-founder of the Pakistan People's Party, and wrote *Challenge to Poverty* (Karachi: Vision Publications, 1970). I thank Meral Murat-khan and Nilofar Akmut (and their relatives), the respective daughters of Hamida and Arif, for photographs of, and information about, their parents.

55 Merih Odman was born in 1918 and died in 2004. After the war he became a professor of rehabilitation and physiotherapy at the Istanbul Medical Faculty, and was a founder of the Turkish Society for Physiotherapy and Rehabilitation (*Türkiye Fizikoterapi ve Rehabilitasyon Cemiyeti*) in 1958; <https://www.tfttr.org.tr/tarihce>, accessed 25 January 2022. As a result of the 1960 coup, Odman was named among the "147" politically undesirable faculty members at Turkish universities, and lost his academic position that year; see the ordinance and list of 27 and 28 October 1960 in:

Jasaragic, Hamza Chureki,<sup>56</sup> Dr. Mussa Mudarry,<sup>57</sup> Kemal Foco, Muhamed Pilav,<sup>58</sup> Salih Sahinagic, Nuriya Sinanovic,<sup>59</sup> and Muhiddin Hecimovic. Others listed as present included representatives from the consulates of “Japan, Romania, Bulgaria, Croatia, Hungary, etc., as well as representatives of the political and administrative authorities in Vienna”<sup>60</sup>.

The minutes further state that Nuriya Sinanović, the military imam from Stockerau, was unanimously elected “imam of the Viennese Muslim community”. In the foundation notification of 8 February 1943 “To the Reichsstatthaltereie as the [competent] agency for religious matters,” the “Islamic religious community for Vienna” (*islamitische Kultusgemeinde für Wien*) named Muhiddin Hećimović, Kemal Fočo and Adem Handžić as “elected board members”, in addition to the imam. All four were signatories to the document.<sup>61</sup> Hećimović is marked separately both in the notification and in the minutes itself, which emphasises his role as the main proponent, and the community’s authorised recipient. Apart from the imam, he is the only one mentioned by name in press reports, which suggest that the community was founded on his initiative. In a speech at Eid celebration he spoke

[...] about the inner structure of Islam and about the meaning of the Beiram feast itself, which is a feast of sacrifices, for which the Muslim has to sacrifice part of his wealth to Islamic care every year [... and...] at the same time called on

[https://web.archive.org/web/20140101072250/http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR\\_KARARLAR/kanuntbmmc043/kanunmbkc043/kanunmbkc04300114.pdf](https://web.archive.org/web/20140101072250/http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc043/kanunmbkc043/kanunmbkc04300114.pdf), accessed 25 January 2022.

- 56 Elsewhere in the file he is called Hamza Choueki; see also: “Šuwaiki, Hamza” in Gerhard Höpp, *Texte aus der Fremde: Arabische politische Publizistik in Deutschland, 1896-1945: eine Bibliographie* (Berlin: Verlag Das Arabische Buch 2000), p. 87.
- 57 Höpp, *Texte aus der Fremde*, p. 64; and Mussa Mudarry, “Das Ergebnis einer statistischen Zusammenstellung über die Lokalisation von extragenitalen Metastasen beim Uteruscollumcarcinom” (Dissertation, Medical Faculty, University of Vienna, 1943).
- 58 Muhamed Pilav was born in Foča (Bosnia) in 1907, and died in Sarajevo in 1999. He was a functionary of the Croatian Peasant Party, and was initially close to the Ustasha in their Italian exile. After criticising their genocidal intentions towards the Serbs, however, he was deported to the Jasenovac concentration camp when the movement came to power. After being transferred to the Austrian camp in Heiligenkreuz/Helenental, he escaped to Vienna in 1942. Despite his imprisonment at Jasenovac, Yugoslavia accused him of collaborating with the Germans, and imprisoned him from 1947 to 1951 before giving him amnesty. He returned to Austria in 1953, where he was active with the remaining Muslim group centred around Smail Balić. In 1957 he was the main founder of the Austrian section of San Francisco-based international organisation *Jami’at al Islam*, but soon withdrew from its work because of his concerns about its intentions and possible intelligence background. Later, he became a member of Balić’s Muslim Social Service, before returning to Yugoslavia in 1977: Pilav, *U ustaškoj emigraciji*.
- 59 Nuriya Sinanović was born c. 1913 in Miljanovac (near Zvornik, Bosnia). He graduated from the Higher Islamic Sharia Theological College in Sarajevo in 1934, and then worked as an intern at a Sharia court; *Spomenica Šerijatske sudačke škole u Sarajevu (1887-1937)* (Sarajevo: Islamska Dionička Štamparija, 1937), p. 90.
- 60 “Protokoll”, 23 December 1942, sheets 3-4.
- 61 The Foreigners’ Service at *Johannesgasse 4* (with the phone number “R 20286” handwritten next to it) was given as the community’s provisional address: Hećimović et al. to Reichsstatthaltereie Wien, 8 February 1943, sheet 2; see also: Wiener Verkehrs-Verein (ed.), *Ratgeber für die Besucher der Mozartwoche des Deutschen Reiches in Wien, 28. November bis 5. Dezember 1941* (Vienna: self-published, 1941), p. 14.

the Muslims who took part in the festivity to unite into an Islamite community [*islamitischen Gemeinde*], so that Vienna would soon have a well-organised Islamite community [*islamitische Gemeinde*] again<sup>62, 63</sup>

The reports in all the newspapers from 25 December 1942 contained essentially the same text, (down to the misspelling of “Mikiddin Hecimovic” [sic.]), apart from a few minor editorial changes (e.g., the spelling of *Bejram/Beiram*, *Muselmanen/Muslimanen* and *Moslimen/Moslims*). The text therefore most likely came from a single central non-Muslim source outside the newspapers, who knew Hećimović superficially at best, which for some reason had an interest in the affirmation of the Viennese Muslims.

The search for suspects is not difficult; after the administrative procedure to confirm the foundation notification was delayed until May 1943, Viennese municipal official Maximilian Hölzel<sup>64</sup> sent vice mayor Hanns Blaschke (responsible for the department of culture)<sup>65</sup> a letter marked “Confidential!” and “Urgent!” on 19 May. In it, he states that although he organised the Eid celebration in agreement with him, Blaschke, and the Reich propaganda department, the Muslims used this opportunity to establish an Islamic community, which “given the policy intended regarding global Islam” was “received with applause” “by the Reich propaganda department as well as by other relevant authorities”. He says to have received the “petition addressed to the Reichsstatthaltere” (i.e., the foundation notification) “with attached minutes” from the Muslims, to be forwarded to the *Reichsstatthaltere*. He notes with urgency that the Muslims are “already beginning to interpret [the remaining settlement] as a political unfriendliness towards Islam”. Next to this manually underlined passage is the

62 This indicates that Hećimović and the group around him were aware that Islamic community life in Vienna existed before them, either in the *Islamischer Kulturbund* or Viennese organisational structures within the monarchy. Zijah Spaho was, after all, the son of one of the founders of *Zvijezda*, the Vienna’s first Muslim association (see fn 44).

63 “Muselmanen feierten das Bejramfest – Feierstunde in der Johannesgasse”, *Das kleine Volksblatt*, 25 December 1942, p. 5; “Moslemin feierten in Wien das Beiramfest”, *Neues Wiener Tagblatt*, 25 December 1942, p. 8; “Muslimanen feierten das Bejramfest”, *Wiener Kronen-Zeitung*, 25 December 1942, p. 7; “Muslimanen feiern Bejram”, *Kleine Volks-Zeitung*, 25 December 1942, p. 7. It might be noteworthy that Balić kept a cutout of the article from the *Neues Wiener Tagblatt* in his literary estate; “Muslimani u Austriji”, Bosniak Institute - Adil Zulfikarpašić Foundation (Sarajevo), Smail Balić Arhive 3-VI-2, sheet 1.

64 Maximilian Hölzel was born in Sarajevo in 1887 to Austrian colonists. He was a free corps leader in a Bosnian Pandur volunteer troop on the Drina river (in eastern Bosnia) during the First World War, which experience he expressed in his novels *Bosnische Wölfe* (Bosnian Wolves, 1938) and *Balkan in Flammen* (Balkan in Flames, 1939). From 1918, he worked as secretary and south-east consultant for the cultural department of the municipality of Vienna. In his memoir, Pilav states that Hölzel stayed in Vienna at the end of the war, and was arrested by the Soviets as a result of allegations made by Serbs regarding his two books. Pilav suspects he was taken “to Siberia”, after which nothing more was heard from him: Mirjana Stančić, *Verschüttete Literatur: Die deutschsprachige Dichtung auf dem Gebiet des ehemaligen Jugoslawien von 1800 bis 1945* (Vienna: Böhlau, 2013), p. 133; Pilav, *U ustaškoj emigraciji*, p. 87; and “Maximilian Hölzel”, *Kärntner Volkszeitung und Heimatblatt*, 4 November 1939, p. 7.

65 Hölzel to Blaschke, 19 May 1943, WStLA, M.Ab. 119.A32, 196/1943, sheet 15.

handwritten note “Mufdi – Verdienste!” (sic.), literally “Mufti – Merits!” This will be discussed further on subsequent pages.<sup>66</sup>

Hölzel’s role is clear from the address and phone number of his department – Johannesgasse 4, R 20286<sup>67</sup> – which are the same as those of the Foreigners’ Service (see fn 61) and the Islamic community. In one of its confidential reports (from October 1943) on Croatian students, the NDH secret police states that the Muslims in Vienna are “gathering around MAXIMILIAN HÖLZEL”, that “their ideology is the autonomy of Bosnia”, and that they are strongly supported “by the aforementioned HÖLZEL [...] but also by others like Dr. RONNENBERG, a university professor who is considered to be the official representative and mediator of Viennese policy towards Croatia”.<sup>68</sup> Muhamed Pilav, who escaped from the camp in Heiligenkreuz (see fn 58) and was a founding member of the community, mentions in his memoirs that he met and got to know Hölzel in Vienna, presumably in one of the cafés frequented by Yugoslavs that he names previously. Hölzel brought him to Blaschke, to whom he told his life story, and who subsequently arranged an alien passport for him.<sup>69</sup>

This raises the questions: What was behind Hölzel and Blaschke’s efforts to help Viennese Muslims; Who was “Ronneberger” (sic.) in this context; and what did a mufti have to do with them all? To understand the answers, knowledge is required of Balkan and National Socialist policies on Islam, and Muslim aspirations for autonomy in Bosnia, both of which were present in Vienna. The connection between them is evident in a Bosnian article by Smail Balić in November 1942, in which he refers to the growing attention of the German public to the political importance of Islam and Muslims. In particular, he points to Franz Ronneberger,<sup>70</sup> whom he describes as “one of the politically most influential people in Austria”,<sup>71</sup> and to his article published in the *Völkischer Beobachter*, which Balić quotes extensively, and in which Ronneberger emphasises the political importance of Muslims in the Balkans for the Reich:

66 These initial discrepancies are the first indication that the goals of the active Viennese Muslims in the establishment of the community were different to those of government protagonists, and that the latter probably suspected this quite early on.

67 Hölzel to Eberstaller, 9 April 1943, WStLA, M.Abt. 119.A32, 196/1943, sheet 9.

68 Bogat, “Podatci o hrvatskim studentima u Beču”, 29 October 1943, sheet 2.

69 Pilav, *U ustaškoj emigraciji*, pp. 86-7.

70 Ronneberger was a lawyer and social scientist, who from 1940 researched Southeast Europe, and taught at the *Hochschule für Weltbandel* (today: Vienna University of Economics and Business). Under the patronage of the Foreign Office he established the so-called *Dienststelle Dr. Ronneberger* (Department of Dr. Ronneberger) in Vienna, which focused on south-eastern Europe and intelligence. Motadel, *Islam*, pp. 34-5; see also: Peer Heinelt, “Portait eines Schreibtischtäters: Franz Ronneberger (1913-1999)”, in *Die Spirale des Schweigens: Zum Umgang mit der nationalsozialistischen Zeitungswissenschaft*, Wolfgang Duchkowitsch et al. (ed.) (Münster: Lit-Verlag, 2004), pp. 193-217.

71 Smail Balić, “Unutarnje i vanjsko značenje Islama u Europi”, *Osvit*, 22 November 1942, no. 39, p. 2.

In Croatia and Bulgaria almost two million people avow themselves to Islam. However, it would be a mistake to draw conclusions about the actual importance of European Muslims for the Islamic world from the numerical ratio. Everything that is going on in the Moslem ethnic groups of Croatia and Bulgaria is carefully registered and observed by the rest of Mohammedanism.<sup>72</sup>

In other words: Nazi Germany's Islam policy, which aimed to entice Muslims around the world to become wartime allies against the Allied Forces, depended – according to Ronneberger – on Muslim-related policy in the Balkans. This can not only be seen in the Reich's relations with Al-Husseini; current developments in Bosnia maybe contributed even more to Ronneberger's conclusion. With the Serb Chetnik massacre of Muslim civilians in eastern Bosnia (particularly in Foča and Višegrad) in summer 1942 – which was seen as a consequence of the Ustasha's crimes against Serbs, and was condemned by leading Muslims –<sup>73</sup> the call for the formation of Bosnian Muslim units and political autonomy grew louder. On 26 August 1942, under the chairmanship of the acting Reis-ul-Ulema (Salih-Safvet Bašić), a Muslim coalition for “national salvation” was formed in Sarajevo, which blamed the Croatian leadership for the massacres, and appealed to the Germans, Al-Husseini, Saudi Arabia, Egypt, Turkey, Britain, America and the Soviets for help.<sup>74</sup>

In an anonymously authored memorandum by a self-proclaimed “People's Committee” (but without naming the authors)<sup>75</sup> addressed to Hitler and dated 1 November 1942, the formation of a “Bosnian Guard” and an autonomous “Bosnian Province”<sup>76</sup> under German protection was finally proposed.<sup>77</sup> The formation of the 13<sup>th</sup> Waffen Mountain Division of the SS *Handschar* was the

72 Franz Ronneberger, “Der Islam im Antlitz Europas”, *Völkischer Beobachter*, 23 October 1942, no. 296, p. 3; see also: Stefan Petke, “Militärische Vergemeinschaftungsversuche Muslimischer Soldaten in der Waffen-SS: Die Beispiele der Division ‘Handschar’ und des ‘Osttürkischen Waffenverbands der SS,’” in *Die Waffen-SS*, Jan Erik Schulte et al. (ed.) (Brill-Schöningh, 2014), p. 249 (fn 10).

73 Hikmet Karčić et al. (ed.), *The Muslim Resolutions: Bosniak Responses to World War Two Atrocities in Bosnia and Herzegovina* (Sarajevo: Center for Islam in the Contemporary World, 2021); Marko Attila Hoare, *The Bosnian Muslims in the Second World War: A History* (New York: Oxford University Press, USA, 2013), pp. 51-2.

74 Vladimir Dedijer and Antun Miletić, *Genocid nad Muslimanima 1941.-1945.* (Sarajevo: Svjetlost, 1990), pp. 205–9; and Hoare, *The Bosnian Muslims*, p. 51.

75 According to German consul Erich Gördes, these were Uzeir Hadžihasanović, Mustafa Softić and Suljaga Salihagić. Bougarel considers Salihagić, who studied in Vienna during the Austro-Hungarian period, to be the author of the document (Bougarel, *Handschar*, loc. 680-689), while Tomasevich, citing Karl von Krempler, believes it was Muhamed Pandža (a member of the Ulema-Medžlis, the highest Islamic body in Bosnia): Tomasevich, *War and Revolution in Yugoslavia*, p. 495 (fn 69).

76 This was followed by the conveyance of non-Muslim majority border areas to Croatia, Italy and Montenegro.

77 Bougarel, *Handschar*, loc. 662. This was preceded by an October appeal from leading Bosnian Muslims to Italy to annex Bosnia, and thereby persuade it to act against the Chetniks in the country's east. This appeal was not fulfilled. Tomasevich, *War and Revolution in Yugoslavia*, p. 495 (fn 69).

National Socialists' de facto response, even if it did not ultimately correspond to the ideas of the Muslim leadership in Bosnia.

The proposal did, however, fit Ronneberger's National Socialist Balkan policy, which envisioned new demarcations based on ethnic criteria.<sup>78</sup> In 1943, Murat Bajrović (first a confidante of the NDH in Sandžak, and later Hadžialić's rival in the Viennese community elections in October 1943) completed a dissertation at Vienna's *Hochschule für Welthandel* (today: Vienna University of Economics and Business) under Ronneberger's supervision, which provided a division of Bosnia-Herzegovina and the formation of an autonomous Bosnia.<sup>79</sup> According to the National Socialists in charge, the Bosnian Muslim students in Vienna were assigned the role of multipliers, recruiting young Muslims and creating a favourable mood for the soon-to-be-created "Muslim" Waffen SS division.<sup>80</sup>

A confidential NDH secret police report from 19 July 1943, sent to the NDH foreign ministry, bears witness to this: it states that on 23 June 1943, Bosnian Muslim students from Vienna, Berlin, and other German university cities met in Vienna when new NDH government orders were given regarding the completion of military service. Nedim Salihbegović<sup>81</sup> and Jusuf Okić<sup>82</sup> were

78 Bougarel, *Handschar*, loc. 1122.

79 Bougarel, *Handschar*, loc. 1153; Murat Bajrović, "Land und Leute Bosniens: wirtschaftliche Untersuchungen" (Dissertation, Hochschule für Welthandel, Vienna 1943).

80 Bougarel states that the division journal *Handžar* was distributed among Muslim students in Vienna (Bougarel, *Handschar*, loc. 6856 [fn 58]). Although conceivable and not quite implausible, this is not mentioned in the sources he cites.

81 Nedim Salihbegović, born in Sarajevo in 1919, was also an economics student at the *Narodna uzdanica* boarding home in Zagreb. Pilav (see fn 58) remembers him as a "long since disappointed" Ustasha, who had warned him that he would be arrested by the Ustasha and deported to the Jasenovac concentration camp (Pilav, *U ustaškoj emigraciji*, p. 56). In 1941, Salihbegović was sent to Berlin as Deputy Rapporteur of the NDH embassy (*Hasanbegović*, *Muslimani u Zagrebu*, pp. 124, 216). His possible membership of the Handschar Division is discussed in the literature: among Himmler's documents is a *Bericht zur Lage* (Situation Report) from 25 September 1943, with the transcribed signature "Salihbegović SS" (sic.). The report critically assesses the Waffen SS recruitment policy with regard to Bosnian Muslims after the uprising in Villefranche-de-Rouergue (BArch NS 19/2601, pp. 29-32). For the discussion, see: Mirko D. Grmek and Louise L. Lambrichs, *Les Révoltés de Villefranche: Mutinerie d'un Bataillon de Waffen-SS à Villefranche-de-Rouergue, Septembre 1943* (Paris: Seuil, 1998), p. 270; Sulejmanpašić, *Handžar*, p. 188 (fn 88); and Husnija Kamberović, "Mirko D. GRMEK, Louise L. LAMBRICHs, Buntovnici iz Villefranchea. Pobuna jednog bataljona SS trupa septembra 1943. Sarajevo – ArmisPrint, 2005, 509 str. (prijevod s Francuskog Nermina Štraus) – Riječ na promociji u Hrvatskom Institutu za Povijest, održanoj 13. veljače 2006. u Zagrebu," *Prikazi*, 38: 1 (2006), 336. Note Salihbegović's presence among the Handschar Division in Fig. 2. See also: Hasanbegović, *Muslimani u Zagrebu*, pp. 124 and 216. In 1945, he was among the Muslim DPs in Salzburg (Registration Lists of DP Camps, ICRC Geneva/Salzburg office, La liste des réfugiés musulmans en Salzburg, 6 August 1945, 3.1.1.2/82047752-82047754/ITS Digital Archive, Arolsen Archives). Salihbegović emigrated to Argentina in 1948, and only returned to Bosnia in 1995, for the last years of his life.

82 Jusuf Okić was born in Jajce (Bosnia) in 1916. He studied law in Zagreb before the war, and stayed at the *Narodna uzdanica* boarding home. Before the establishment of the NDH, and before he left for Berlin, he worked for the Ustasha in Sarajevo and Jajce. He went to Berlin on a scholarship from the NDH Foreign Ministry (*Hasanbegović*, *Muslimani u Zagrebu*, pp. 124 and 213). At the end of the war, he stayed with the Muslim DPs in Salzburg (Registration Lists of DP Camps, La liste des réfugiés musulmans en Salzburg, 6 August 1945, 3.1.1.2/82047752-4/ITS Digital Archive, Arolsen Archives).

mentioned as participants from Berlin. At this meeting, it was decided “that not a single Muslim student will go to the Croatian ‘Home Guard’, and in particular not to the Ustasha formations, but that they will all go to the SS troops”. Salihbegović explains that “he cannot serve with those who could be tried for banditry”, but that in the SS troops “there are people who understand them and so the Muslims will be able to defend their lives and their interests”.<sup>83</sup> The document also states that the SS leadership granted the Muslim students an exemption until they completed their studies.

The report criticises the fact that Croats were referred to as “them” (meaning that the participants did not see themselves as Croats) at the meeting; that they were blamed for having seduced the Muslims; and that “they wanted to get rid of the Serbs with the help of the Muslims, but then when the Serbs were done, it would be the Muslims’ turn”. It further complains that the Muslim students maintained relationships with their Serbian counterparts, of whom there were said to have been 100 in Vienna at the time. The meeting was organised by the Viennese Muslims under the leadership of Bajrović, whom the document accuses of being “particularly active in working against everything Croatian”.<sup>84</sup>

## Conflict of interest between students and the government

None of the original core group from the Viennese community are mentioned as being present at the June 1943 meeting, while Bajrović played no role in Gazija’s memories. Gazija knew Hadžialić from the Wilmersdorf Mosque in Berlin, but not from Vienna (although the former lived and worked there from early 1944). According to the association’s minutes, however, at the end of 1943 Bajrović and Hadžialić are presented as central figures, and the main candidates for the community’s future leadership. This raises the question: Why did the founders take a back seat?

The document on the decision to permit the founding of the community (now renamed *Islamische Gemeinschaft zu Wien*, at the authorities’ instigation)<sup>85</sup> from

83 In retrospect, this view of the planned SS unit may seem preposterous. It should be borne in mind, however, that nostalgia and positive Bosniak associations with the Bosnian regiments of the Austro-Hungarian army were played upon, and the unit was misrepresented as following the Austro-Hungarian military tradition (George Lepre, *Himmler’s Bosnian Division* [Atglen: Schiffer, 1997], pp. 18, 20, 47, 52 and 125).

84 Damić to Budak, “Muslimani sveučilištarci u Beču” [Muslim students in Vienna], 19 July 1943, no. V.T. 328, V.T./5795/5/1943, Arhiv oružanih snaga, Belgrade, NDH fund, box 256, fasc. 8, doc. 16, sheet 2 (pp. 1-2).

85 The instruction came directly from the party chancellery in Berlin, with the reasoning that “the word ‘municipality’ is undesirable from a political denominational point of view, since the term ‘municipality’ should only be understood to mean the municipality in the sense of the German Municipal Code”; Birk to Eberstaller, 4 June 1943, WStLA, M.Ab. 119.A32, 196/1943, sheet 18.

21 June 1943 was addressed to Hećimović as the main proponent.<sup>86</sup> Conflicts had, however, already broken out between the original founders, especially Hećimović, and their political contacts. While doubts about granting the community the (at least theoretically) independent status of a religious community (*Kultusgemeinde*)<sup>87</sup> arose in the *Reichsstatthaltereis* first internal memo from 18 February of the same year,<sup>88</sup> this uneasiness became evident when the procedure was disproportionately delayed,<sup>89</sup> leading to complaints from the Muslims.



**Figure 16.** The Berlin (Wilmersdorf) Mosque in 1942. Gazija is seated in the middle; Hadžialić is standing behind him on the left; and Asim Mahmutović is on the right, in the white coat (see fn 47).

86 *Bescheid* [administrative decision], 21 June 1943, WStLA, M.Ab. 119.A32, 196/1943, sheet 17.

87 As outlined under the Recognition Act (*Anerkennungsgesetz*) of 1874, RGBl. [Imperial Law Gazette] no. 68/1874. Within Nazi Germany's political framework, the formal position of recognised churches and religious societies and their congregations being independent of the state was of questionable value. It is likely, however, that the parity it entailed and the precedent effect of potential action against a community of the legally recognised Islamic religious society would have caused unrest among legally recognised churches. In this context of legal appearance and interests, it could still be assumed that a religious community had more security than a registered association.

88 Memorandum for a file of the Reichsstatthaltereis Wien, 18 February 1943, WStLA, M.Ab. 119.A32, 196/1943, sheet 1.

89 The founding was reported to the Reichsstatthaltereis Wien in a letter dated 8 February 8 1943, which was received on 16 February (Hećimović et al. to Reichsstatthaltereis Wien, 8 February 1943, sheet 2).

The aforementioned confidential letter from Hölzel to Blaschke of 19 May 1943, in which the former reports that “the Muslims keep coming to ask for a settlement and the lack of it is already beginning to be interpreted as political unfriendliness towards Islam”, and the note “Mufdi – Verdienste!” (“Mufti – Merits!”) next to it, point to more serious doubts from the Viennese authorities about the loyalty of the leading group of the city’s Muslim students. Finally, Al-Husseini visited Vienna from 12-14 April on his way back from the Balkans, where he had been campaigning in Sarajevo, Banja Luka and Zagreb for the future 13<sup>th</sup> Waffen Mountain Division of the SS. He was received in Vienna by the *Reichsstatthalter* Baldur von Schirach,<sup>90</sup> and met representatives of the Islamic community,<sup>91</sup> presumably with the expectation that he would convince the Viennese students to follow the Nazis’ plans, as he had tried to do in Bosnia.

The students, however, seem to have been primarily interested in founding the Islamic community, probably because pressure from the NDH leadership regarding military service was increasing, and because they needed an organisation that supported the continuation of their studies, in case the goodwill of the Viennese authorities were to end. The draft bylaws of the *Islamische Gemeinde zu Berlin*, which provided for the establishment of “a student residence and a library”, were adopted by the Islamic community,<sup>92</sup> giving it the added function of a Muslim student association.

It is this point, however, that was taken up by the Viennese authorities and the NSDAP in Berlin, to justify categorising the organisation as a registered association instead of a religious community, and thereby subjecting it to greater government dependence. They could do so because

[...] the application of the Association Act [*Vereinsgesetz 1867*] should be justified by the fact that the religious community should not have denominational significance [only], but should [also] serve to cultivate academic endeavours beyond the framework of a religious society.<sup>93</sup>

90 “Reichsleiter Baldur von Schirach, Vermerk, SS-Standartenführer Bock, Großmufti von Palästina, Besuch der Staatsoper, Wien 07.04.43, gez. Generalkulturreferent Walter Thomas”; Private Archive Wolfgang G. Schwanitz (PArchWGS); see also: Christian Reder, *Deformierte Bürgerlichkeit* (Vienna: Mandelbaum Verlag, 2016), p. 149.

91 Berger to Himmler, “Reise des Groß-Mufti von Palästina”, 19 April 1943, BArch NS 19/2255, p. 3 (2); via Motadel, *Islam*, p. 193 (fn 58). Contrary to Motadel’s assumption, Hadžialić was by no means the leader of the community at that time (April 1943), and was not even in Vienna – he did not become chairman until the end of October, and then under dubious circumstances (“Abschrift des Protokolls”, 31 October 1943, sheets 38-41). Bougarel’s assumption that Hadžialić was president of the community in December 1942 is therefore also erroneous (Bougarel, *Handschar*, loc. 2779).

92 Bylaws of the “Islamische Gemeinde zu Berlin (E.V. 1922)”, WStLA, M.Abt. 119.A32, 196/1943, sheet 10. Section 11 provided for membership cards, but whether any were ever issued is questionable, as none have been found or referenced.

93 Birk to Eberstaller, 4 June 1943, sheet 18. The corresponding legal absurdities, formal flaws and unintended legal consequences are discussed in: Dautović “40 Jahre seit Wiederherstellung der IRG-Wien”, pp. 107 and 109-10.

This means that what should have been the organisational basis for the students' hope of escaping wartime hostilities was subject to the will of the Viennese authorities, and provided no legal or factual security. This was confirmed by the early (and likely foreseeable) appointment of new (more obedient) individuals to the community's leadership.

Whatever happened during Al-Husseini's visit to Vienna in April 1943 seems to have caused Hećimović to seriously doubt that the Islamic community would give them the security they hoped for. Soon afterwards, on 28 April 1943 (almost two months before the administrative decision on the community), he initiated the founding of another organisation: the Islamic Academic Association (*Islamisch-Akademischer Verein*).<sup>94</sup> This initiation did not come directly from Hećimović, but from the district student leadership of Vienna (*Gaustudentenführung Wien*).<sup>95</sup> Hećimović is mentioned only in forms from 4 May (as "prospective chairman"<sup>96</sup> of the association), and 18 May (as its founding proponent).<sup>97</sup> The bylaws themselves seem to have been added only on the latter date.

This suggests that the four-week disallowance period (until 26 May) should have been set in motion with the founding notification. After this, the association would have been legally considered to have come into being, while its purpose, structure (bylaws), and especially the main proponent should have been made known to the authorities as late as possible. Hećimović must therefore have been aware since April that officials were concerned by the students' motives, and by him as their representative, and considered them problematic. On 25 May, however, the authority ordered the disallowance period to run until 23 June, as it was awaiting approval from the NSDAP's *Gauleiter*.<sup>98</sup>

On 21 June, two days before this period expired, the *Reichsstatthalterei* received a letter from Hölzel in which he spoke out against the admission of the association, on the grounds that

The sphere of activity of the "Islamische Gemeinschaft zu Wien" [... is] so complete and all-encompassing [...] that it does not seem necessary that an "Academic Association" should also be set up for it, because it would not have any other cultural work program than that of the "Islamische Gemeinschaft".<sup>99</sup>

The authority finally prohibited the founding of the association, using Hölzel's reasoning, but a more specific concern emerges from his remarks: i.e.: the association

94 Note the similarity in name to *Islamitisch akademischer Verein "Zvijezda"*; see also: fn 62.

95 Hoffer to Reichsstatthalterei Wien, 28 April 1943, WStLA, M.Ab. 119.A32, 963/1943, sheet 1.

96 Reichsstatthalterei Wien, "Bildung", 4 April 1943, WStLA, M.Ab. 119.A32, 963/1943, sheet 14.

97 Reichsstatthalterei Wien, "Bildung", 18 April 1943, WStLA, M.Ab. 119.A32, 963/1943, sheet 16.

98 It was granted on June 16: Scharizer to Reichsstatthalter Wien, 16 June 1943, WStLA, M.Ab. 119.A32, 963/1943, sheet 18.

99 Reichsstatthalterei Wien to Hećimović, "Bescheid", 15 September 1943, WStLA, M.Ab. 119.A32, 963/1943, sheet 23.

[...] claims [on behalf of] all Muslims, i.e. Turks, Arabs, Egyptians, Indians, Bosniaks, etc. [...] it could not offer us the guarantees that the “Islamische Gemeinschaft zu Wien” offers us regarding the use of the powers granted to it. The Academic Association would eventually come under the influence of internationally oriented Islamic students and its activities would become uncontrollable. The “Islamische Gemeinschaft zu Wien”, on the other hand, is nothing more than a parish set up according to ecclesiastical and civil laws, having an administration responsible to the state and to the Islamic community and having a military imam who enjoys our trust [...] Establishing a general “Islamic Academic Association”, on the other hand, does not appear to be necessary. Whether there would be a need to set up a national “Turkish Academic Association” is another question, because this Turkish association would not be a general Islamic association, but a national Turkish association.<sup>100</sup>

This is given added relevance because National Socialist policy on Islam frequently pretended to support pan-Islamic tendencies.<sup>101</sup> The present example shows that this was only really the case if they were dependent on, and in the interests of, National Socialism. The allusion to foreign Muslim students (i.e., those from countries not occupied by Axis powers), especially Turkish ones, gives the impression that Hölzel wanted to exclude the potential influence of independent states on general Islamic organisational life in Vienna.<sup>102</sup>

This implies that when founding the association, Hećimović may have toyed with the idea of involving more students of other nationalities (especially Turkish) to attract consular protection from Turkey. If this was the case, Hölzel’s remarks may have alluded to such an intention when he mentions the possibility of a nationally homogeneous alternative for Turkish students, so as not to mar the activities of the Islamic community.<sup>103</sup>

100 Hölzel to Eberstaller, 18 June 1943, WStLA, M.Ab. 119.A32, 963/1943, sheets 19-20.

101 Motadel, *Islam*, pp. 49, 50, 53 and 54.

102 At the Eid celebration initiated by Hölzel on 23 December 1942, at which the founding of the Islamic community was announced, representatives were present from the Japanese, Hungarian, Bulgarian and Romanian consulates, but not from the Turkish one, although Turkish students were among the participants. In this context, it should be borne in mind that Gottlob Berger (head of the SS main office), Karl-Gustav Sauberzweig (Commander of the Handschar Division) and Himmler were enthusiastic about Al-Husseini’s recruitment efforts, but this was not a universal view. Some pointed to Al-Husseini’s disloyalty to the Ottomans during the First World War, and consul Hans Alexander Winkler (a religious studies scholar who habituated on Islam) feared that Al-Husseini would pursue pan-Islamic goals with the Waffen SS division, thereby becoming an ally of Japan or the British; or that the division’s Bosniaks would side with Turkey were it to enter the war against the Axis powers: “An Professor Six, Politische Lage, der Besuch April 1943, Panislamische Kampftruppe, Konfliktfall Türkei, Teufelsdivision, Gefahrenmoment panislamischer Truppe, Berlin 04.05.43, gez. Konsul Winkler”, Politisches Archiv Auswärtiges Amt, Großmufti Bosnien, 69287, B00146, B00150; “Notizen über al-Husainis Gespräche, SS-Division soll panislamische Kampftruppe werden, Türken und Bosniaken, Großmufti als Kalif, Berlin 28.04.43, gez. Winkler”, Politisches Archiv Auswärtiges Amt, B168-175

103 The Association of Turkish Students was also in the process of being founded at this time; “Verein Türkischer Studenten”, WStLA, M.Ab. 119.A32, 999/1943.

Although these ideas are speculative, they are supported by the fact that Hećimović spoke Turkish,<sup>104</sup> and was in close contact with Turkish students. One of the NDH secret police reports notes that Hećimović told “a Turk around 15 August of this year that the ‘Croats’ slaughtered not less than 400,000 Muslims in Bosnia”, and went on to say that

Some Muslim students [... have] even gone so far as to get information from Turkish students, whether they could get permission from the Turkish consulate to emigrate permanently to Turkey.<sup>105</sup>

Given that the report dates from 19 November 1943 – i.e., after both the installation of a politically acceptable community leadership and the failed attempt to found the Islamic Academic Association at the end of October that year – this was most likely a sign of the Muslim students’ desperation.

Before and after the official settlement regarding the *Islamische Gemeinschaft zu Wien*<sup>106</sup> on 21 June 1943, some irregular changes appear in the association file that raise political and legal questions, and, unlike the founding notification, lack signatory evidence for the intention of all or most founding board members.<sup>107</sup> The community’s association file contains a standard notification form of the *Reichsstatthaltere*i from 10 June, addressed to the Viennese section (*Gauleitung Wien*) of the NSDAP. The form informs the recipient that “Captain-Imam Nurija Sinanovic (contactable at III, Johannesg. 4, Foreigners’ Service)” notified the foundation of the (now explicit) association *Islamische Gemeinschaft zu Wien* – the field for Sinanović’s notification date, however, is blank. At the end the *Reichsstatthaltere*i’s notification gives the names and addresses of the other board members (Hećimović, Fočo, Handžić). There is, however, no trace of Sinanović’s notification in the association file and given the missing date, it is questionable whether it even existed and whether it ever constituted anything other than a legal pretence to approve an association instead of a *Kultusgemeinde*.

In a letter dated 19 July 1943, the members of the founding board are referred to as a “preliminary committee”. Adem Handžić is no longer named, but (without reference to an election) Hamza Choueki is listed alongside Sinanović, Hećimović and Fočo. The letter concerning the change, which originated again

104 Postwar Card File, DP Statistical Card, Hecimovic Muhiddin, 1950, 3.1.1.1/67329164/ITS Digital Archive, Arolsen Archives.

105 Rukavina to Perić, “Hrvatski sveučilištarcu u Beču”, 19 November 1943, sheet 5 (p. 2)

106 Strictly speaking, the name *Islamitische Gemeinschaft zu Wien* appears in the decision.

107 After the founding notification of February 1943, only Sinanović’s signature (and not those of the other founding members) appears on documents nominally sent from the community to the *Reichsstatthaltere*i, until Hadžialić’s “election”. In a more harmonious context, this would not be significant, but given the conflict between Hećimović and the Viennese authorities, especially Hölzel, and the latter’s reference to Sinanović’s closeness to the authorities, documents issued after the founding notification must be read with caution.

at *Johannesgasse 4*, bears only Sinanović's signature.<sup>108</sup> According to Gazija, who does not remember Sinanović, the Muslim soldiers from the Stockerau barracks hardly took part in community life in Vienna, and played no significant role.<sup>109</sup> There is a clear discrepancy here in terms of orientation, activity and leadership between the actual community and its legal form, which was in the hands of the authorities (specifically: Hölzel).

## Electoral coup

Prior to the general meeting at the end of October, the community made a few more attempts to reach all Muslims in the "Alps and Danube counties" (*Alpen- und Donaureichsgaue*). Newspaper advertisements were published, in which all Muslims were asked to contact them with postcards addressed to *Johannesgasse 4/I* with their personal data.<sup>110</sup> Finally, on 1 October 1943, another *Beiram-Fest* was held at the Foreign Service, this time with an entertainment program.<sup>111</sup>

We hear about Hadžialić only from a notification to the police chief of Vienna regarding the election results of the "First general meeting of the 'Islamische Gemeinschaft zu Wien'" of 31 October 1943,<sup>112</sup> and from the minutes of the general meeting,<sup>113</sup> where he appears out of nowhere as "Chairman of the Preliminary

108 Sinanović to Reichsstattthaltereit Wien, 19 July 1943, WStLA, M.Abt. 119.A32.196/1943, sheet 27.

109 Gazija, personal interview, 3 February 2020 (part 1/2), 01:07:00.

110 "An die Muslimanen in Wien und Umgebung", *Kleine Volkszeitung*, 8 September 1943, p. 2.

111 The official notification (from 29 September 1943) for the planned celebration seems to have been signed by Sinanović in the abbreviated form ("Nur Sin"), unlike usual. It also differs substantially in style from his usual signature, as seen in other documents (the short signature is apparently based on the German Kurrent script, while Sinanović usually used modern cursive). The comparison to Hölzel's similarly curved official abbreviation is not far to seek, but of course it cannot replace a forensic handwriting comparison (Hölzel to Eberstaller, 9 April 1943, sheet 9; Hölzel to Blaschke, 19 May 1943, sheet 15). Sinanović's apparent absence from Vienna at this time may be explained militarily: as of September 1943, the capitulation of Italy and associated boost for the Partisans meant that the 369<sup>th</sup> (Croatian) Infantry Division was in intensive continuous action in north-eastern Bosnia (Schraml, *Kriegsschauplatz Kroatien*, pp. 68-9).

112 The notification was forwarded to the *Reichsstattthaltereit*, the responsible authority for association matters, along with an accompanying letter from the same day (Hadžialić to Reichsstattthalter Wien, 1 November 1943, WStLA M.Abt 119, A32, 196/1943, sheets 29-33).

113 Only Hadžialić and Hölzel authenticated the transcript of the minutes. Unlike the notification of the election results, the transcript is not added to the association file until 28 September 1944, i.e., almost a year later, when Hadžialić asked the *Reichsstattthaltereit* (on 13 September that year) for a confirmation of the transcript to open a postal savings account. This suggests that Hadžialić, as the association's representative, did not attend to ongoing association business for almost a year, and that his authority to represent the association/community may have been contested. Had this not been the case, he would have asked for confirmation of the election results without disclosing internal minutes. Throughout the transcript, the group is referred to as *Gemeinde* and not *Gemeinschaft*; *Islamische Gemeinschaft zu Wien* is indicated only on a separate cover sheet and at the end of the minutes, retrospectively added by a stamp. This and the fact that members later remembered it only as the *Islamische Gemeinde zu Wien* make it likely that ordinary community members never knew about the name change (and possibly the change in legal

Committee” and opens the meeting. No notification of his election/appointment as a member of the provisional committee, or as chairman, can be found in the file.

One of Hećimović’s complaints, mentioned in the minutes after the “election”, suggests there was a prior meeting about the preliminary committee:

[Hećimović] just asks why he, who was working much for the realization of the community, was portrayed as an adversary. He was, for instance, not elected to the preliminary committee on the grounds that he was not present at the time, whereas absentees<sup>114</sup> were also elected to the main committee.<sup>115</sup>

This not only confirms the existence of a conflict regarding Hećimović, but also his expulsion from the leadership. The question of to whom this complaint was addressed can be answered by the fact that non-transparent changes to the composition of the preliminary committee (originating from *Johannessgasse 4* and signed by Sinanović) had already been made, and by the general course of the meeting.

Hadžialić opened the meeting and welcomed Hölzel as a representative of the cultural department, and Aribert Rauchfuss as a representative of the propaganda department, thereby indicating their presence at the outset. He then nominated Teufik Azabagić as moderator, a move that was accepted unanimously, and Azabagić immediately appeared on Hadžialić’s electoral list. Hećimović argued for a small committee; for each committee member to be elected separately; and for only a president to be elected in a leadership role. His suggestions were ignored, as seen in two electoral lists from Zubčević and Arif Akmut. The former (and prevailing) list was headed by Hadžialić, with:

Chalezky Bari,<sup>116</sup> Omari Naim,<sup>117</sup> Dr. Demir Zara, Jusuf Akmet, Osmanagic Omer, Konjhodzic Alija,<sup>118</sup> Ali Ekber, Osmanagic Izet,

form) or the corresponding problems. The minute takers Zijah Spaho and Arif Akmut certainly were not aware of it.

114 This may refer to Adem Handžić, who, like Sinanović, would have been deployed in north-eastern Bosnia at the time, although his name was to appear on Hadžialić’s electoral list. He could, however, also have been in Germany (see fn 39). Unlike in those of 23 December 1942, there is no indication of the presence of soldiers in the minutes from 31 October 1943.

115 “Abschrift des Protokolls”, 31 October 1943, sheet 40.

116 Bari (Balys/Boris) Chalecki/Chalezki/Chaleckas was born in Raižiai (Lithuania) in 1899, and died in Switzerland in 1996. He was general secretary to the Mufti of Vilnius, Jakub Szynekiewicz, from 1940-1944. By 1944 at the latest, his mother Rosalija and his sisters Zemaida and Elena had joined him in Vienna. All except the latter emigrated to Argentina in 1948: Maria Emilia Zajączkowska-Łopatto, “Listy Włodzimierza Zajączkowskiego do profesora Tadeusza Kowalskiego (1936-1944)”, *Almanach Karaimski*, no. 7 (2018), 207; see also: Chalezki, “Erfreuliche Zustimmung”, *Moslemische Revue*, 12:1 (1936), 32; Gintarė Lukoševičiūtė, “LIETUVOS IR LENKIJOS MUSULMONŲ MIGRACIJOS RAIDA 1944-1990 METAIS” (Master Thesis, Vytauto Didžiojo Universitetas, Kaunas 2015), p. 34.

117 Naim Omari was born c. 1898 and died in 1961. He is buried at the Vienna Central Cemetery (gate 1, group 5A, row 19, no. 19, right to use the grave until 19 May 2025); <https://www.friedhofewien.at/verstorbenensuche-detail?fname=Naim+Omari&id=04%3E7%3EYRAMG&initialId=04%3E7%3EYRAMG&fdate=1961-06-29&c=046&hist=false>, accessed 17 June 2022.

118 Alija Konjhodžić was born in Ljubuški (Herzegovina) in 1899, and died in Toronto (Canada) in 1984. He was incorporated into the Austro-Hungarian army in Kaposfőhérvár (Hungary), from where he fled

Handzic Adem, Hamdi Turakan, Sotto Leon, Ing. Azabagic Teufik<sup>119</sup> and Akmut Arif.

From this list, Bari became vice president, Omari general secretary, Konjhodžić secretary, Tunakan treasurer, and all others advisory board members. Murat Bajrović's list included: "Chalezky Bari, Turakan Hamdi, Akmut Arif, Merhemic Fadil, Jusuf Ibrahim, Hecimovic Muhiddim, Osmanagic Omer".

The election results were remarkable in several respects: 67 votes were cast from 73 members present (six abstained), all for Hadžialić's list, i.e., not a single person, not even Bajrović himself, voted for his list. A comment from Bajrović (and subsequent reactions) makes it clear that ponderous political interests, not supernatural charisma, were behind this, and contained the hint of a threat:

Mr. Bajrović gets the floor and begins with a longer explanation: The history of such communities shows that often unsuitable people were appointed to the leadership, sometimes also those who tried to serve private or third-party interests. We must not fall into the same trap. Above all, we must prevent the community from being subjected to foreign goals as a political instrument. People talk about Hadžialić and say that he is not suitable for leading the community because he belongs to the Berlin-based diplomatic corps<sup>120</sup>

Here Bajrović refers to Hadžialić's role as imam of the Croatian embassy in Berlin, which made him a Croatian civil servant.<sup>121</sup> Hölzel intervened immediately and,

---

and took part in the underground demoralisation actions of Czech military refugees in Budapest. In the interwar period he was active in Serbian nationalist organisations such as *Mlada Bosna* and *ORJUNA* in Osijek (Croatia), where he met Omer Kajmaković. Before the war he worked as a journalist and, according to his own statement, was instrumental in preventing the 1933 assassination attempt on King Aleksandar I in Zagreb. During the Second World War he was a member of Draža Mihailović's Chetniks. In 1943, the German forces deported him from Belgrade to Vienna, for forced labour. In his IRO documents, Konjhodžić states that as secretary of a "Yugoslav. Commun." (*Jugoslav. Gemeinsh.*, most likely the *Islamische Gemeinschaft zu Wien*) he had been receiving 300 Reichsmarks in wages. At the end of the war he fled to Bludenz (western Austria), lived in Baden-Baden from 1949, and finally emigrated to Toronto (Canada) in 1953, where he was active in the diaspora as editor of the *Bratstvo* magazine; "Alija Konjhodžić, biografski zapisi", *Pogledi*, 17 March 2013, <https://www.pogledi.rs/alija-konjhodzic-biografski-zapisi.html>, accessed 9 June 2022; and CM/1 Files, PIRO Demande d'Assistance, Konjhodzic Alija, 1949, 3.2.1.1./79311563/ITS Digital Archive, Arolsen Archives; Jan L. Perkowski, "Interview with a Serbian Moslem", *New Zealand Slavonic Journal* (1986) 93–120; Imamović, *Bošnjaci u emigraciji*, p. 111.

119 Teufik Azabagić was born in Sarajevo in 1910. He emigrated to the United Kingdom shortly after the war, and then to Argentina in 1948: Frank Bogučanin, *Bošnjaci u Južnoj Americi* (Chicago: 2012), p. 14, [https://issuu.com/bosniaco/docs/bosnjaci\\_u\\_juznoj\\_americi](https://issuu.com/bosniaco/docs/bosnjaci_u_juznoj_americi), accessed 29 January 2022; see also: "United Kingdom, Outgoing Passenger Lists, 1890-1960," Teufik Azabagic, 1948, <https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:68PJ-92QZ>, accessed 4 July 2022.

120 "Abschrift des Protokolls", 31 October 1943, sheet 40.

121 Hadžialić's involvement in the preparations for the 13<sup>th</sup> Waffen Mountain Division of the SS *Handschar* is not to be underestimated (but also not overestimated). Al-Husseini may have received his copy of the November 1942 Bosnian memorandum from Hadžialić (Bougarel, *Handschar*, loc. 693–4), who accompanied him as a translator throughout the Reich. Hadžialić was also one of four teaching Muslims at the imam training centre for the *Handschar* Division in Guben: Hrvatski državni arhiv (Croatian State Archives), fund 1521, box 24, files Salihagić and Hadžialić; via Bougarel, *Handschar*, loc. 697 (fn 96).

“to keep the calm of the assembly,” demanded “the exclusion of all those who attack a nation”. Azabagić sided with Hadžialić with a statement in unspecified form. Hadžialić himself “replies to Bajrovic” in a way that is less a response than a subtle message:

The community is not responsible for the political behaviour of the members, this is much more a matter for the German authorities. For us the fact is sufficient, that the competent German authorities have approved the presence in the Reich by issuing the residence permit. When accepting new members, the main committee of course takes German law into account. As far as the political behaviour of individual members is concerned, the community will always take into account the suggestions of the responsible German authorities.

Hadžialić thereby, albeit somewhat cryptically, reduced Bajrović’s intra-community question about his political independence to the formal legal framework, and simultaneously raised the community’s state-political interests to the level of an unconditional internal maxim. When Hadžialić finally referred to “suggestions by the German authorities” on the “political behaviour of individual members”, he was most likely thinking, in abstract terms, of Hölzel’s demand for exclusion, which was probably aimed at Bajrović and those like him. The exclusion of a student from the community, who also supported him in his studies, was tantamount to losing his residence permit (on all accounts, Bajrović, the opponent of “everything Croatian” could not count on the support of the August Šenoa Croatian student association.

## Recruitment attempts and the protection of Jews

The course of the meeting and its results also reflected a larger political development. If Bosnian Muslim aspirations for political and military autonomy – which could be attributed to Bajrović, and originally Hadžialić (see fn 121) – still had a chance of being realised in late 1942 and early 1943,<sup>122</sup> these hopes were extinguished by September 1943. The NDH, which had opposed the formation of an autonomous Muslim military entity in Bosnia from the start, considering it a separatist hazard, reached an agreement with the SS in July 1943 regarding the nascent 13<sup>th</sup> Waffen Mountain Division, with respect to both the pre-agreed admission of Croatian Catholics<sup>123</sup> and the division’s exact operating sites.<sup>124</sup>

122 It is doubtful whether this ever existed; the Reich never officially reacted to the 1 November 1942 memorandum, probably so as not to offend the NDH leadership.

123 See the Vrančić-Dengel agreement of 5 March 1943 in: Lepre, Himmler’s *Bosnian Division*, pp. 23–4.

124 Tomasevich, *War and Revolution in Yugoslavia*, p. 499.

Contrary to expectations, their first training assignment in July and August did not take them to Bosnia, but to southern France to fight Partisans. In September 1943, near Villefranche-de-Rouergue, there was a pro-Partisan mutiny within the division.<sup>125</sup>

If there had once been support in Bosnia for SS recruitment, this was no longer the case by autumn 1943. A large number of the soldiers in the 13<sup>th</sup> Waffen Mountain Division were forcibly conscripted, because there was a lack of volunteers.<sup>126</sup> The division also showed signs of decay through increasing incidences of desertion.<sup>127</sup>

This mood was amplified among the Muslim students in Vienna. In March 1944, contrary to assurances of study-related postponement, the Bosnian students were finally requested to join the division to bolster its officer ranks with Muslims. The students are said to have unanimously refused, however, so this plan was postponed until further notice.<sup>128</sup> Gazija seems to confirm this, firmly denying that any of the Viennese Muslim students joined the division.<sup>129</sup> He reaffirms this with the story that he saw one of these students in an SS uniform in Graz in July 1943, but that even the student in question did not join any military unit during the war.<sup>130</sup> This does, however, suggest that some of the Viennese Muslim students at least toyed with the idea. Although Gazija's recollections confirm the general tendency at the time, they probably were limited to the students he knew, which does not exclude the possibility that some were more involved. It is known, for example, that Bajrović campaigned in Sandžak for the 13<sup>th</sup> Waffen Mountain Division on behalf of the SS.<sup>131</sup>

The Muslim students' initial refusal in early 1944 did not have any particular known consequences, as the Viennese authorities and the SS seemed to have lost interest in the Viennese Muslim students. This changed only towards the end of the war, when the *Wehrmacht's* military situation became increasingly desperate.

125 The mutiny was suppressed, 78 members of the division were executed, 825 were deported to the Dachau and Sachsenhausen concentration camps, and the division was relocated to Neuhammer (Silesia): Tomasevich, *War and Revolution in Yugoslavia*, p. 499; Sulejmanpašić, *Handžar*, pp. 192 and 199.

126 Lepre, *Himmler's Bosnian Division*, p. 48-9; Bougarel, *Handschar*, loc. 856-875; Sabina Ferhadbegović, "Vor Gericht: Die Soldaten der Handschar-Division im Nachkriegsjugoslawien", *Südost-Forschungen*, 69:70 (2010), p. 238.

127 Sulejmanpašić, *Handžar*, p. 276-83; Enver Redžić, *Bosnia and Herzegovina in the Second World War* (London; New York: Frank Cass, 2005), p. 193 and 194; and Lepre, *Himmler's Bosnian Division*, p. 253.

128 Muhamed Hadžijahić, *Posebnosti Bosne i Hercegovine i stradanja muslimana: Rukopis dostavljen Savezničkim snagama 1944.*, Mustafa Imamović and Atif Purivatra (ed.) (Sarajevo: Centar za bosanskomuslimanske studije, 1991), p. 95; via Bougarel, *Handschar*, loc. 6856 (fn 58).

129 He did, however, briefly mention the Berlin-based students Okić and Salihbegović (see fn 81-82) as "the main guys of the division": Gazija, personal interview, 3 February 2020 (part 1/2), 01:07:31.

130 Gazija personal interview, 2 February 2020, 00:34:45. Gazija said that "the mufti [probably] gave it to him", or that "our people gave it to him – that happened a lot". See fn 151.

131 Sulejmanpašić, *Handžar*, p. 124. After the war Bajrović emigrated to Turkey, where he became a successful entrepreneur: Šaćir Filandra and Enes Karić, *The Bosniac Idea* (Zagreb: Nakladni Zavod Globus, 2004), p. 42.

Certain circumstances indicate that Muslim students faced a new, more relentless wave of recruitment in the final months of the war. Gazija, for example, was picked up at work and deported to the Oberlanzendorf labour education camp (which Gazija called a “collection camp”) when he refused to join any military unit,<sup>132</sup> and it is likely that other Muslims in Vienna were treated similarly. In his later documents to the PCIRO (Preparatory Commission for the International Refugee Organisation), Balić reports that he was “forced to dig trenches at the East wall” (maybe rather South-east wall?) in 1944, despite having lung and heart problems.<sup>133</sup> It is not known whether he did this as part of a military unit, however, let alone as part of the 13<sup>th</sup> Waffen Mountain Division,<sup>134</sup> or in a different context.<sup>135</sup>

Until then, the community was able to go about its religious life relatively undisturbed, and the authorities did not keep a close eye on it.<sup>136</sup> This is supported by the assertion that the community gave protection and shelter to several Jews (or people with Jewish roots) without the authorities noticing. Although the exact number of those assisted in this way is not known, at least two people who would have been directly affected by Nazi racial legislation and persecution have been identified.

132 Gazija, personal interview, 2 February 2020, 00:55:38. Gazija remembers that at that time many of his colleagues disappeared from work, because men were being sent to the frontline in Hungary.

133 CM/1 Files, PCIRO Application for Assistance, Balić Smail, 1948, 3.2.1.3/80561744/ITS Digital Archive, Arolsen Archives.

134 The division was disbanded and dismantled by October 1944. Most remaining members (along with those of the defunct Kama division) formed two penal and labour battalions consisting of 900–1000 men, deployed in south-eastern Austria (Jennersdorf and Oberwart) to build the South-east wall: Lepre, *Himmler's Bosnian Division*, p. 268; see also: Eleonore Lappin, “Die Rolle der Waffen-SS beim Zwangsarbeiterereinsatz ungarischer Juden im Gau Steiermark und bei den Todesmärschen ins KZ Mauthausen (1944/45)”, *Jahrbuch des Dokumentationsarchivs des österreichischen Widerstandes* (2004), pp. 85–6.

135 When the Association of Moslems of Austria (*Verein der Moslems Österreichs*) was to be founded in Vienna, the Austrian authorities checked whether Balić had declared any former membership to the group of persons named in § 17, subparagraphs 2 and 3 of the *Verbotsgesetz* of 1947 (Prohibition Act, Federal Law Gazette, no. 25/1947; i.e., members of bodies such as the NSDAP, SA and SS. Although it was shown that he had not made such a declaration, Balić withdrew his application to found the association. When the process was resumed in Salzburg in 1951, the board members, with Balić again at the helm, submitted affidavits stating that they did not belong to the group of people charged under § 17, subparagraph 2 of the Prohibition Act. The association was admitted; Mag. Bezirksamt 4. u. 5. Bezirk zu Sicherheitsdirektion Wien, 15 April 1948, WStLA, M.Ab. 119.A32, 7206/1948, p. 6; and Balić to Polizeidirektion Wien, c. September 1951, “Muslimani u Austriji”, Bosniak Institute – Adil Zulfikarpašić Foundation (Sarajevo), Smail Balić Archive 3-VI-2, p. 10. Balić would later discuss the Handschar Division critically, in: Balić, “Bošnjaci u inostranstvu: Pustolovi, iseljenici, prognanici”, Salim A. Hadžić (trans.), *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, 61:5–6 (1999), pp. 461–2. For his more general criticisms of the SS, Balić in Simon Wiesenthal's *The Sunflower: On the possibilities and limits of forgiveness*, Harry J. Cargas and Bonny V. Fetterman (ed.) (New York: Schocken Books, 1998), pp. 109–111.

136 The community held the last wartime Eid celebration in September 1944, and the press reported that the Arab imam Mohammed Magrili led the prayers: “Bajramfest der Islamen” [Bayram feast of the Muslims], *Oberdonau-Zeitung*, 30 September 1944, p. 3. Neither the name of the imam nor the terminology of the title indicate the involvement of familiar actors. Gazija, who lived permanently in Vienna from February 1944, reports that around 50 people took part in an Eid celebration: Gazija, personal interview, 3 February 2020 (part 1/2), 00:45:10.

Gazija recalls Sarajevo-born Paul Urban from the community meetings.<sup>137</sup> The Bosnian Muslim students welcomed Urban into their circle, and gave him the Muslim alias “Jusuf”.<sup>138</sup> “He would always work with them, he would always be with them, the students. No one would lay a finger on the students, nor did they attract any attention”, Gazija recalls.<sup>139</sup>

The second case shows even more clearly how disinterested the authorities were regarding the community’s internal matters. Leon Sotto, who became a member of the advisory board, was named in the association’s election list from 31 October 1943, and in the election notification to the Vienna Police Chief. The notification identifies Sotto as a “merchant from Iran, residing in Vienna, II, Czerningasse 16”.<sup>140</sup> Aside from the fact that his Romance-sounding name

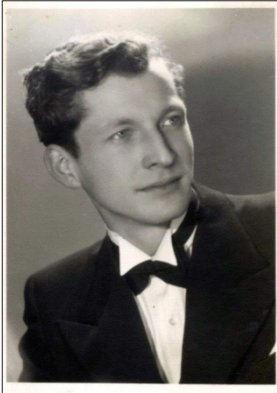
137 Paul “Pavo” Urban was born in Sarajevo in 1911, and died in 2010 in Vienna, where he is buried. He continued to use his alias “Jusuf” as a middle name (sometimes accompanied by “Ibruljević”, after a Bosnian soldier from the First World War, as an addition to his surname). He was the son of Austro-Hungarian officer and diplomat Modestus Urban and Marie Klebinder, who was registered with the *Israelitische Kultusgemeinde Wien (IKG Wien* [Jewish Community of Vienna]), which is why Urban was probably considered a *Geltungsjude* (counted Jew) according to Nazi legislation. After the war, he became a successful pharmaceutical entrepreneur, a member of the Austrian Communist Party, vice president of the Austrian Chamber of Commerce, and president of the Yugoslav-Austrian Chamber of Commerce in Vienna. He kept in close contact with Balić (whom he connected to Simon Wiesenthal) and the other Bosnian Muslim students, who were by then scattered throughout the world. In (probably) 1976 or 1988, he visited his Muslim friends in Chicago to attend the opening of their mosque, the Islamic Cultural Center of Greater Chicago. In the early 1980s, he took part in the annual Meletta memorial event in Graz, with the Viennese traditional association of the *Eisnerbosniaken* regiment, which he also supported financially. In 1989, the “Austrian Society for Bosnian-Herzegovinian Relations” (*Österreichische Gesellschaft für Bosnisch-Herzegowinische Beziehungen*) was established in Graz (renamed *Österreichisch – Bosnisch & Herzegowinische Gesellschaft* in 2010), and he was made honorary president. Gazija recalls that Urban would regularly gather his wartime Muslim friends in Graz for the Meletta commemoration. Urban also gave scholarships to Bosnian and Herzegovinian students in Graz. During the Bosnian War (1992–1995) President Izetbegović appointed him special emissary of the Republic of Bosnia and Herzegovina to Austria: Meldezettel für Haupt- (Jahres- und Monats-) Wohnparteien, Wien, Mirko Modestus Urban, 9 February 1911, <https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:QGL9-6QFS>, accessed 10 December 2019; see also: “Marie Klebinder” (Urban), *Matriken IKG Wien*, Register of births, K 1885-1886, no. 2766, <https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:74PM-DZGZM>, accessed 10 December 2019; Manfred Mugrauer, *Die Politik Der KPÖ 1945-1955: Von der Regierungsbank in die innenpolitische Isolation* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Unipress, 2020), p. 171; *Der gerade Weg*, new series 8:1 (1975), 11; Gazija, personal interview (2019), 00:25:28; Gazija, personal interview, 3 February 2020 (part 1/2), 00:57:45; Salko Nazečić, “Odlazak velikog Bosanca”, *Bosanska*, 3 December 2010, no. 25, p. 12; “Jusuf Pavo Urban-Ibruljević: ‘Lakše je deset muha naučiti da idu jedna za drugom nego deset bošnjaka’”, 16 January 2020, <https://index.ba/lakse-je-deset-muha-nauciti-da-idu-jedna-za-drugom-nego-deset-bosnjaka/>, accessed 11 June 2023; and Reinhard Stadner, *Bosniens treue Söhne* (2007), p. 34, [https://www.academia.edu/4937198/Bosniens\\_treue\\_S%C3%B6hne\\_Wien\\_2003\\_und\\_Graz\\_2007](https://www.academia.edu/4937198/Bosniens_treue_S%C3%B6hne_Wien_2003_und_Graz_2007), accessed 20 January 2022. With thanks to Wolfgang Wildberger, Chairman of the “Austrian - Bosnian & Herzegovinian Society”, for information on Urban’s role in the Meletta memorial events.

138 It is not yet known who was behind the names “Jusuf Ahmed”, “Jussuf Ahmet” and “Jusuf Ibrahim” in the community’s minutes, which indicate the former as a “merchant from Turkey, residing in Vienna XVIII., Hildebrandgasse 26”; Hadžialić to the Vienna Chief of Police, Notification of the transcript of the election results, 1 November 1943, WStLA, M.Abt. 119.A32, 196/1943, sheet 36 (see also: sheets 39-40).

139 Gazija, personal interview (2019), 00:25:25.

140 Hadžialić to the police president of Vienna, Notification, 1 November 1943, sheet 36.

would be unusual for an Iranian, the address gives his religious background away, as it housed collective flats for Jews.<sup>141</sup> In reality Sotto was a Jew from Bucharest, who (at least in 1939) worked for the emigration department of the Jewish Community of Vienna (*Israelitische Kultusgemeinde Wien*).<sup>142</sup> The electoral coup within the community did not seem to change its inclination to protect Jews. While Urban was more likely to be protected by the original core group around Hećimović, Balić, Merhemić and Fočo, Sotto became a named member of the advisory board via Hadžialić's electoral list.



**Figure 17.**  
Bari-Balys Chalecki

A partial continuation of this can be seen in Hadžialić's official endorsement to the authorities on 4 October 1944, regarding the impending foundation of the Association of Tatars and Karaims in Vienna (*Verein der Tataren und Karaimen in Wien*), whose main proponent was Bari-Balys Chalecki, vice president of the *Islamische Gemeinschaft zu Wien*.<sup>143</sup> It seems, however, that he and the ultimately reduced name the Tatar Association in Vienna (*Tatarischer Verein zu Wien*), which used the crescent moon and star in its logo,<sup>144</sup> were used to obscure another circumstance (at least from the general public), this time with the knowledge and tolerance of the National Socialists: it was Musa-Michael Kowschanly (a representative of Seraj Szapszal, religious leader of the Jewish Karaimen) who commissioned Chalecki to establish the association.<sup>145</sup>

The background to this was that as the *Wehrmacht* withdrew from the Crimean Peninsula in April 1944, not only Tatars but also about 1000 of the tolerated Jewish Karaims (Karaites) had fled to the Reich, because of their ethnic

141 "Czerningasse 16, 1020 Wien", <https://www.memento.wien/address/6242/>, accessed 11 June 2023.

142 Leon Sotto was born in Bucharest (Romania) in 1900, and died in 1992. He married Sarah Fanni Frieda Mitrani (1899-1986) in 1929. Whether the protection of the Islamic community extended to his wife and their son Ariel (born in 1930, and died in Haifa in 2013) is not known, although they all survived the war and emigrated to Haifa. Leon and Sarah must have returned to Vienna at some point, since they are buried together in the Jewish section of the Vienna Central Cemetery (gate 4, group 9, row 20, no. 15); Sotto, Leon, 1 February 2016, <https://www.grave-pictures.at/community/index.php?media/sotto-leon.25504/full>, accessed 11 June 2023; Sotto to Sotmann, 11 May 1939, no. 64234, and "45573, Sotto Leon, zu Ba..., 20.06.1939," Register department of the Israelitische Kultusgemeinde Wien, Jewish Emigrant Applications, 1938-1939, folios 15 and 19, <https://www.myheritage.at/research/collection-11000/osterreich-wien-judische-auswanderungsantrage-1938-1939?itemId=253078&action=showRecord>, accessed 11 June 2022. For marriage data see: "Leon Sotto", MyHeritage.com, in "Austria, Vienna, Jewish Vital Records, 1835-1938"; see also: AU Registration of former persecutes in Austria, "Liste der in Wien lebenden Glaubensjuden 1946" (IKG Wien, p. 74), Sotto Sara, 3.1.1.3/78805450/ ITS Digital Archive, Arolsen Archives.

143 Hadžialić to Reichsstatthalterei Wien, 4 October 1944, WStLA, M.Ab. 119.A32, 1547/1944, sheet 5.

144 Chalecki to Reichsstatthalterei Wien, 4 December 1944, WStLA, M.Ab. 119.A32, 1547/1944, sheet 21.

145 Kowschanly to Reichsstatthalter Wien, 4 October 1944, WStLA, M.Ab. 119.A32, 1547/1944, sheet 4.

proximity to the Muslim Tatars. In late summer 1944, the Tatars<sup>146</sup> and most of the Karaims (including those from Poland and Lithuania) are said to have come to Vienna, according to Kowschanly because of tensions with the head of the Crimean Tatar Central Office (*Krimtatarische Leitstelle*) in Berlin, who did not cooperate with them, and allegedly reported them incorrectly more than once. Kowschanly explains: “In Vienna these Tatars and Karaims were accepted into the ‘Islamische Gemeinschaft’. The Islamic community gave them appropriate protection and help.” He adds that he and Chalecki subsequently decided to establish an association for Tatars and Karaims in Vienna.<sup>147</sup>

In his statement on the religious relationship between Tatars and Karaims (which expressly did not raise any objection to the foundation), Hölzel writes that the latter are “not pure Muslims but a sect that has a Muslim-Christian structure and therefore does not participate in the ‘Islamische Gemeinschaft zu Wien’.”<sup>148</sup> It is conceivable that Hölzel was not familiar with the actual religious nature of the Karaims. It is certain, however, that the Nazi leadership had been grappling with the religious and ethnic classification of the Karaims since 1938.<sup>149</sup> and that on Himmler’s orders, Berger recommended out of consideration<sup>150</sup> for their proximity to the Tatars, to refrain from discriminating against them and to integrate them militarily into “construction or labour battalion[s]”,<sup>151</sup> but “to conceal their existence from the public as far as possible”.<sup>152</sup> Any cover-up of their Jewish character in official correspondence outside the SS is therefore unsurprising. This is likely also the reason for the deletion of the word “Karaims” from the association’s name.<sup>153</sup> Clear traces remained in the association’s bylaws, however, in which it was used extensively, and in whose 12<sup>th</sup> point it was determined that “ex officio every incumbent Imam and Hassan” (Hazzan, i.e., a Karaim religious dignitary) would join the executive advisory board.<sup>154</sup>

146 As early as 1943, 14 young Tatars from Vilnius went to study in Vienna, at the invitation of Germany; Gintarė Lukoševičiūtė, “LIETUVOS IR LENKIJOS MUSULMONŲ MIGRACIJOS RAIDA 1944-1990 METAIS” (Master Thesis, Vytauto Didžiojo Universitetas, Kaunas 2015), p. 206 (fn 147).

147 Kowschanly to SS Hauptamt Berlin, 12 February 1945, BArch NS 31/33, sheet 21-2; and Kiril Feferman, “Nazi Germany and the Karaites in 1938–1944: Between Racial Theory and *Realpolitik*”, *Nationalities Papers*, 39:2 (2011), pp. 285-6.

148 Hölzel to Heilsberg, 5 October 1944, WStLA, M.Ab. 119.A32, 1547/1944, sheet 1.

149 Feferman, “Karaites”, p. 280.

150 Mikhail Borisovich Kizilov, *The Sons of Scripture: The Karaites in Poland and Lithuania in the Twentieth Century* (Berlin; Boston: De Gruyter, 2015), pp. 309-10.

151 This may explain why Karaim musicians were said to have worn “German uniforms” at a Tatar and Karaim folk music event in Vienna in 1945: Kizilov, *The Sons of Scripture*, p. 316 (fn 1503).

152 Berger to Brandt, 24 November 1944, BArch NS 31/33, sheet 53.

153 The large handwritten note “Name!” on Hölzel’s letter to the *Reichsstatthaltere* may have been written for the same reason. Kowschanly’s statement to the SS central office, on the other hand, was that “the Karaims also belong to the Tatars in terms of their ethnicity”: Kowschanly to SS Hauptamt (Berlin), 12 February 1945, Bundesarchiv NS 31/33, sheet 21, p. 2; for the contrary, Kizilov, *The Sons of Scripture*, pp. 310-11.

154 “Statuten des Tatarischen Vereins zu Wien e.V.” [Bylaws of the Tatar Association in Vienna], WStLA, M.Ab. 119.A32, 1547/1944, sheet 15 (p. 3 of the bylaws).

Finally, on 3 December 1944, “the first constitutive general meeting of the members of the Tatar Association in Vienna” took place “in the rooms of the Islamische Gemeinschaft zu Wien, Vienna I, Jasomirgottstr. 2/I/5”, at which the 29 members present of the total 33 elected a board and advisory board from two lists.<sup>155</sup> Almost all officials and members appearing in the association file, where mentioned, were stated as Muslims,<sup>156</sup> most likely because of the uncertain attitude of the National Socialist regime towards the Karaims.

## The community’s post-war fate

According to his own statement, Hadžialić finally left Vienna westwards for Innsbruck shortly before the end of the war, under pressure from “refugees from the USSR”.<sup>157</sup> The majority of the Islamic community left Vienna together, by train to Salzburg. This was most likely at the beginning of April 1945 when, as Gazija recalls, the Red Army was “near Mödling”, a southern suburb of Vienna. Gazija had fled to Vienna from Oberlanzendorf shortly before this.<sup>158</sup> When the group arrived at the train station in Salzburg, they were told there was not enough space for everyone, so a group of fifteen to twenty people, including Gazija, continued by train south to Carinthia.<sup>159</sup>

The US military administration infrastructure meant that Salzburg quickly established itself as a centre for the community members, and many other displaced Muslims joined them within a short time. Most were likely to have been members of the Croatian *Domobran*, the Croatian legions of the *Wehrmacht*, and

155 Executive board: Bari-Balys Chalecki (president), Michael Dubinski (general secretary, born 1903 in Traken/Vilnius), Merjema Tuhan-Baranowski (secretary), Mehmed Muedin (treasurer), and Kamilla Ibrahim (member, born 1916 in Warsaw). Advisory board: Valejus Biosevas (born 1919 in Bazory Alitua), Abu-Bekir Chalecki (born 1914 in Vilnius), and Ali-Alexander Smaikevich. Revision commission: Memet-Mucharrem (Menech) Adamowitsch (born 1881 in Punj/Ausiska), Simon Spakowski (born 1880 in Troki/Vilnius), and Sulejman Murza-Murzitsch. Other members were listed in the founding notice and the association’s records: Abdul Hamid Churanowicz (born 1892 in Luck), Ibrahim Penbek (born 1893 in Troki/Vilnius), Zarema Lebeds (Pilarska, born 1913 in Słupca) and Ali Alexander Akhmatovitch (born 1920 in Warsaw).

156 “Orth. religion” is cited for Kamilla Ibrahim. Michael Dubinski declared himself as Roman Catholic when he emigrated to Canada in 1951 (DE I d Emigrations in 1951, Dubinski Michael, 3.1.3.2/81679119/ITS Digital Archive, Arolsen Archives). Conversely, Ibrahim Penbek stated in his 1947 refugee documents in Italy that he was Karait: CM/1 Files, IGCR Questionnaire, Penbek Ibrahim, 3.2.1.2/80451785/ITS Digital Archive, Arolsen Archives.

157 Nusret Čančar and Enes Durmišević, “Naš intervju: Salih Hadžialić”, *Islamska misao*, 12:133 (1990), 7.

158 Gazija, personal interview, 2 February 2020, 01:03:20. It is likely that most of the Tatars left Vienna at about the same time, but towards Italy: Lukoševičiūtė, “LIETUVOS IR LENKIJOS MUSULMONŲ MIGRACIJOS RAIDA 1944-1990 METAIS,” p. 29.

159 Gazija, personal interview, 2 February 2020, 01:03:45.

the remnants of the 13<sup>th</sup> Waffen Mountain Division of the SS, who had fought their way into areas held by the Western Allies in the last weeks of the war. Many were followed by family members and other civilians, who feared reprisals in communist Yugoslavia.<sup>160</sup>

By 6 August 1945, a new community structure was formed from the remnants of the old Viennese community and an additional 87 “new” Muslims. The community was soon to expand: it helped about 1000 Muslim displaced persons in the US zone, under the name “Moslem Religious Community” (“Salzburg” was added to the name in its English and German versions, *Moslemische Religionsgemeinschaft* and *Moslemische religiöse Gemeinschaft*).<sup>161</sup> The old core group seems to have receded into the background once again, as the displaced persons now included older and more established religious authorities, such as former military imam and Sharia judge Ishak Imamović and madrasa teacher Hazim Šatrić, who assumed leadership of the community.<sup>162</sup>

Hećimović and Balić, both of whom were most likely in Vienna in the post-war years,<sup>163</sup> as well as Maslić (who soon returned to Vienna) and five others may only have taken the initiative when it became foreseeable that Šatrić (the head of the Salzburg community) would emigrate to the United Kingdom by June 1948, creating a leadership vacuum. In a letter drafted by Balić on 1 March 1948, they announced the founding of the Association of Moslems of Austria (*Verein der Moslems Österreichs*) for the “actual, continuous basis of the Viennese Islamic community,”<sup>164</sup> and referenced the fact that a “similar association”<sup>165</sup> had been active in Vienna “until the end of the war”.<sup>166</sup> Whether they previously considered or claimed the ability to act on behalf of the *Islamische Gemeinschaft*

160 A 1947 article (by “J.B.”) in *Die Presse* gives an overall impression of the background and composition of Muslims in Austria. It is reproduced in: Balić, *Die Muslims im Donauraum*, p. 18.

161 Registration Lists of DP Camps, ICRC Geneva/Salzburg office, La liste des réfugiés musulmans en Salzburg, 6 August 1945, 3.1.1.2/82047752-82047754/ITS Digital Archive, Arolsen Archives; Daidžić (Moslem Religious Community Salzburg) to Chapman (UNRRA Klagenfurt), 7 July 1946, in “Discipline - Displaced Persons - Regime - Displaced Persons 1”, UNRRA, 1944-1949, S-1503-0000-0021, United Nations Archives.

162 CM/1 Files, PCIRO Application for Assistance, Imamovic Ishak, 1948, 3.2.1.3 /80666410/ITS Digital Archive, Arolsen Archives; see also: Dautović, “40 Jahre seit Wiederherstellung der IRG-Wien”, p. 102 (fn 14); CM/1 files, PCIRO Application for Assistance, Satric Hazim, 1949, 3.2.1.6/81348141/ITS Digital Archive, Arolsen Archives; and Hazim Fazlić (ed.), *First Bosnians in the UK* (Birmingham: Bosnian Cultural Centre - Midlands, 2009), p. 44.

163 Gazija confirms that Balić stayed in Vienna, although he participated in the community’s preparations to leave for Salzburg: Gazija, personal interview, 2 February 2020, 01:03:30.

164 The exact German wording: “[...] der Wiener islamischen Gemeinde”.

165 The striking similarity of the association bylaws to those of the *Islamische Gemeinde zu Wien* (or rather its counterpart in Berlin) from the beginning of 1943 was already noticed in Pintz, “Vom Moslemischen Sozialdienst zur Islamischen Glaubensgemeinschaft”, p. 105); see also: Dautović, “40 Jahre seit Wiederherstellung der IRG-Wien”, p. 115; and “Statuten des Vereines der Moslems Oesterreichs in Wien”, WStLA, M.Ab. 119.A32, 7206/1948, sheets 19-23.

166 Balić to Magistrat Wien (Abt. für Vereinswesen), 1 March 1948, WStLA, M.Ab. 119.A32, 7206/1948, sheet 1.



**Figure 18.** f.l.t.r.: Smail Balić, Muhamed Pilav and Adil Zulfikarpašić, in Vienna c. mid-1950s.

*zu Wien* (as an association) in its dealings with the authorities is a matter for speculation. From the point of view of the Viennese association department, neither Balić, Hećimović nor Maslić were authorised to represent the association, and those who were had disappeared.<sup>167</sup> It was not until 12 years later that the Austrian authorities dealt with the abuse of legal form regarding the *Islamische Gemeinde zu Wien* (see fn 45),<sup>168</sup> which, had it been corrected, may have legitimised Hećimović and Fočo as members of the founding board.

It is, however, likely that the foundation notification startled the Vienna Security Directorate (*Sicherheitsdirektion Wien*) and the law enforcement division of the Austrian interior ministry, the Directorate General for Public Security (*Generaldirektion für öffentliche Sicherheit*). In a circular letter from 3 April, the latter prompted all security directorates to “report immediately” whether Muslim associations existed, or were about to be established.<sup>169</sup> Meanwhile, on 10 April, the Vienna Security Directorate requested information from the responsible registration offices about the eight founding proponents of the Association of Moslems of Austria, and whether they had reported any former Nazi affiliation according to § 17 subparagraph 2 or 3 of the Prohibition Act (*Verbotsgesetz 1947*; see fn 135).<sup>170</sup>

The result: the *Islamische Gemeinschaft zu Wien* was deleted from the register of associations “because it had not been active for years”, “and some of the board members had unknown whereabouts and some were not registered at the given

167 Handžić was already back in Yugoslavia, but there was no trace of Sinanović.

168 Weiler, “Entscheidung des OLG. Linz vom 2.2.1961, 1 Nc 49/59.”

169 Seidler (Generaldirektion für die öffentliche Sicherheit), “Runderlass an alle Sicherheitsdirektionen”, 3 April 1948, WStLA, M.Abt. 119.A32, 196/1943, sheet 47.

170 The request (with the bylaws attached) was sent directly to the registration offices and the Ministry of the Interior (responsible for association matters), and forwarded to the Ministry of Education (responsible for religious matters, especially the *Kultusgemeinden* of legally recognised churches and religious societies). Ernst Hefel, the then head of the Department for Religious Matters (*Kultusamt*), thought that the Islamic religious society had never been established or recognised. This is contrary to the wording of the Islam Act of 1912, and may explain the motives of the authorities: Hefel, “Kirche und Staat in Österreich”, in *Staatslexikon*, vol. 3, Sacher Hermann (ed.) (Freiburg im Breisgau: Görres-Gesellschaft/Herder, 1923), p. 255.

residential addresses”.<sup>171</sup> Balić, however, withdrew the founding notification for the Association of Moslems of Austria under dubious circumstances.<sup>172</sup> On 4 May, the Directorate General for Public Security was supposed to state that it had no objections to the formation, but by the time it finally did so it was too late.<sup>173</sup> The association was eventually founded in 1951, with its headquarters in Salzburg: an early stage of the decades-long odyssey<sup>174</sup> to restore the community the Muslim students formed in 1942. “Recognition”<sup>175</sup> of the *Islamische Gemeinde zu Wien* as the first organisational unit of the religious society of Muslims in Austria according to the administrative state-church law did not occur until 1979.

## Conclusion

Regardless of these facts about the history of the *Gemeinde* and its members up to the post-war period, much remains in the dark, and essential parts of this history have been lost. This is partly because research into the history of Muslims

171 Polizeidirektion Wien to Sicherheitsdirektion Wien, 27 April 1948, WStLA, M.Ab. 119.A32, 196/1943, sheet 49. Balić, on the other hand, states 46 years later that the association was “dissolved in 1948 at the instigation of the other members”: Balić, “Zur Geschichte der Muslime in Österreich I”, p. 28.

172 The withdrawal letter issued in Balić’s name, which cites economic reasons, is handwritten, but the date (23 April 1948) was added in a stamp, and the script is clearly different from Balić’s. It was, however, signed by Balić and another person, whose name is illegible, but shows no resemblance to the signatures of other proponents: Balić, “Erklärung”, 23 April 1948, WStLA, M.Ab. 119.A32, 7206/1948, sheet 1 (p. 2).

173 The circumstances suggest that this moment of discontinuity in the already complicated organisational history of Muslims in Austria may have been deliberate. At the time, restitution claim laws were being prepared and enacted, which made it possible to restore the religious organisations of all legally recognised religious societies dissolved by the National Socialists. The only one left unconsidered was that of the followers of Islam. The case of the *Islamischer Kulturbund in Wien*, which was dissolved in 1939, could have been taken into account by the 2nd Act on Restitution Claims (2. *Rückstellungsanspruchsgesetz*, BGBl. [Federal Law Gazette] no. 176/1951), as could possibly also the question of the abuse of legal form with regard to the *Islamische Gemeinde zu Wien*; Dautović, “40 Jahre seit Wiederherstellung der IRG-Wien”, p. 117 (fn 102).

174 Over the decades, the Austrian section of Jami’at al Islam (1957–1961) and the Muslim Social Service (1962) were established.

175 The author is aware that this term may be misleading, and of its potential to be confused with the (legal) recognition of churches and religious societies (according to article 15 of the Basic State Law – *Staatsgrundgesetz* – of 1867, RGBl. no. 142/1867). In this case, it refers to what administrative law and the Recognition Act of 1874 mean by the “approval” (*Genehmigung*) of religious communities (i.e., the basic religious organisational units of religious societies), and what doctrine and the judiciary reinterpreted (decades later) in accordance with fundamental rights as “approving notice” (*genehmigende Kenntnisnahme*): Herbert Kalb, Richard Potz, and Brigitte Schinkele, *Religionsrecht* (Vienna: WUV Universitätsverlag, 2003), p. 107-8. Because Austrian legal language had previously lacked a clear and suitable term that conformed to fundamental rights, in literature and case law of the time (and subsequent decades) the term “recognition” was also used for this legal act; Dautović, “40 Jahre seit Wiederherstellung der IRG-Wien”, p. 102; and Dautović, “40 Jahre Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich?: Vom historischen Missverständnis zu Alter und Wesen der IGGÖ”, in *Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich*, Dautović and Hafez (ed.), p. 178.

in Austria began too late, after almost all those involved had died (f.i., Pintz's research in the mid-2000s, while Fočo, the last of the core group, died just in 2007), and even then it received little attention from Muslims or academia. Further, the public records of even the most active members (f.i., Balić)<sup>176</sup> were at best short, detached comments on the community's history. The fact that the same name was used for the first Islamic *Kultusgemeinde* 29 years later in 1971 makes it clear that there was no lack of awareness of the historical and legal singularity of the *Gemeinde* in the history of Muslims in Austria.

In a personal conversation in 2018, Salim A. Hadžić (Balić's colleague and the former imam of the Muslim Social Service [established in Vienna in 1962]), told me in the context of the war and the immediate post-war period that Balić was always reluctant to talk "about the past". The 1948 attempt by *Gemeinde* members to found an association, the alarmist reaction of the authorities (including their investigation into possible Nazi affiliation), and the dubious revocation/postponement of the founding, give the impression that the founders were intimidated by being confronted with knowledge about a compromising wartime past, to whatever extent. This is not surprising, as the obstructive and interventionist attitude of the Nazi authorities towards the community described here was by no means an exception, but rather represents a fundamental continuity of Austrian policy toward Islam that dated back to the Austro-Hungarian period and ran well into the Second Republic, deviating only in exceptional cases.

On the question of community members' collaboration: Although some were members of the 369<sup>th</sup> (Croatian) Infantry Division of the *Wehrmacht*, based on an agreement between the Reich and the NDH the division was made up of conscripts, so its membership cannot be considered voluntary. As far as is known, Bajrović was the only one of the Viennese students to participate in the Handschar Division. This, along with the fact that he (rather than members of the core group) headed the election list against Hadžialić, suggests that a minimum loyalty to, or dependence on, political representatives was necessary, even for opposition candidacy.

Whether it is likely that the predominantly autonomist sentiments of the Muslim students in 1942 and early 1943 made them receptive to the idea of a "Muslim division"<sup>177</sup> for an autonomous Bosnia is a matter of speculation at best. If their fundamental motive to study and their efforts to develop the student support character of the community are taken into account, however, it seems unlikely that

176 The decisions of the Austrian Supreme Court and the Linz Higher Regional Court of 2 February 1961 regarding Leila Finsterer/Dončagić (see fn 45) – as preserved in Weiler's paper – show that the Vienna community members who gave evidence as witnesses (Balić, Balagija and Šahinović) in the non-public proceedings provided the court with extensive significant information about the community's history.

177 The Viennese students most likely only learned during Al-Husseini's April 1943 visit that the "Muslim division" for the self-defense of Bosnian Muslims would be part of the SS.

they had any serious interest in military involvement and that even potential raising of the authorities's hopes was probably no more than lip service. This is supported by their tensions with the authorities during the course of 1943, and their refusal to join the army in March 1944. Pilav apparently went further, and tried to persuade Handschar recruits, who were passing through Vienna in 1944, to desert.<sup>178</sup>

There is scant written or photographic evidence of exoneration, and the primary sources referred to in this paper alone would have been capable of giving the superficial appearance of collaboration with the National Socialists. Be it by taking part (albeit with other intentions) in an Eid celebration secretly initiated by the Nazi propaganda department; concluding the notification of the founding of the community with "Heil Hitler!"; or simply by appearing in official documents as a member of an association whose leaders were deeply involved in the Handschar Division, such actions are part of the historical record. In the context of post-war denazification, considering the political mood of the Second Republic, having been in company of collaborators, it was probably for many reason enough to remain silent about any of the community's activities, which in 1948 were likely sufficient material for the authorities to intimidate the proponents of the association, especially as they were in the precarious position of "stranded" foreigners.

The members of the *Gemeinde* were by no means resistance fighters, nor could they have been expected to be, given their personal circumstances as "non-Aryan" foreigners in Nazi Vienna. Their first priority was their own survival and safety, which depended on the goodwill of the Viennese National Socialists. This might have forced them into at least superficial and formal cooperation with the authorities. Despite this, it seems that in moments of truth they did not take lives, but instead risked their own to save others.

## Pictorial Sources and Copyrights:

**Figure 1:** Hadžialić to Heilsberger, 1 November 1943, in: "Islamische Gemeinschaft zu Wien", Wiener Stadt- und Landesarchiv (WStLA), M.Ab. 119.A32, 196/1943, sheet 29; courtesy of the WStLA; digitised by Rijad Dautović.

**Figure 2:** "SS-Hauptamt", Bild 146-1985-116-19A, Bundesarchiv NS 31/44, fol. 1-312, sheet 1; courtesy of the Bundesarchiv.

**Figure 3:** Prüfungsprotokoll d. II. Staatsprüfung (Architektur), prot. no. 1478 (28.6.1949, M. Hecimovic), Archives of Vienna University of Technology (AVUT); courtesy of the AVUT; digitised by Rijad Dautović.

---

178 Pilav mentions 17-year-old Sulejman Žilić and Munib Bjelan; Pilav, *U ustaškoj emigraciji*, 107-8.

- Figure 4:** Smail Balić, “Vjersko naličje bosanskog islama”, *Osvit*, 1 October 1943, Ramazanski Bajram 1943; courtesy of the Gazi Husrev-beg library.
- Figure 5:** courtesy of Selma Monson.
- Figure 6:** Amir Brka, *O dr. Ademu Handžiću*, p. 3; courtesy of Lejla Simić.
- Figure 7:** *Wiener Bilder*, 20.11.1932, p. 4, <http://anno.onb.ac.at/cgi-content/anno?aid=wrb&datum=19321120&seite=4&zoom=33>, accessed 5 December 2023.
- Figure 8:** Smail Balić, *Die Muslims im Donauraum*, p. 98; courtesy of the Bosniakisch-Muslimischer Kultur- Sport- und Sozialverein "MSD"; digitised by Rijad Dautović.
- Figure 9:** courtesy of Mehmed Spaho (jun.).
- Figure 10:** courtesy of Mehmed Spaho (jun.).
- Figure 11:** Sig.: ZFAZ XI-2/1, Bosniak Institute - Adil Zulfikarpašić Foundation (BI); courtesy of the BI.
- Figure 12:** courtesy of Meral Murat-khan.
- Figure 13:** courtesy of Nilofar Akmut.
- Figure 14:** <https://www.istanbulfr.org/unutmadiklarimiz/>, accessed 25 october 2023; courtesy of the Istanbul University, Istanbul Faculty of Medicine;
- Figure 15:** Jami'at al Islam Bulletin, no. 2 (1959), 5.
- Figure 16:** courtesy of Nurko Gazija; digitised by Rijad Dautović.
- Figure 17:** <http://ltim.lt/galerija/zymus-zmones/chaleckas-balys-lietuvos-totoriu-visuomenes-veikejas-totoriu-jaunimo-aktyvistas/>, accessed 25 October 2023; courtesy of Kęstutis Zenonas Šafranavičius (Lietuvos totorių istorijos muziejus, Kaunas).
- Figure 18:** Sig.: ZFAZ XI-2/1, Bosniak Institute - Adil Zulfikarpašić Foundation (BI); courtesy of the BI.

## Bibliography

- Akmut, Arif A., *Challenge to Poverty* (Karachi: Vision Publications, 1970).
- B., Ahmo (Ahmed “Ahmo” Balagija?), “Merhum prof. Fadil Merhemić”, *Preporod*, no. 8-495, 15 April 1991, p. 20.
- Bajrović, Murat, “Land und Leute Bosniens: wirtschaftliche Untersuchungen” (Dissertation, Hochschule für Welthandel, Vienna 1943).
- Balić, Smail, “Bošnjaci u inostranstvu: Pustolovi, iseljenici, prognanici”, Salim A. Hadžić (trans.), *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, 61:5-6 (1999), pp. 457–462.
- Balić, Smail, “Der Islam in Oesterreich”, *Der Islam*, 9:1 (1957), pp. 6-7.
- Balić, Smail, (Red.), *Die Muslims im Donauraum: Österreich und der Islam* (Vienna: Moslemischer Sozialdienst, 1971).

- Balić, Smail, "Dva Istoka u Hrvatskoj", in *Zbornik hrvatskih sveučilištaraca* (Zagreb: Matica hrvatska, 1942), pp. 7-12.
- Balić, Smail, *Etičko naličje bosansko-hercegovačkih muslimana* (Vienna: self-published, 1952).
- Balić, Smail, "Unutarnje i vanjsko značenje Islama u Europi", *Osvit*, 22 November 1942, p. 2.
- Balić, Smail, in *Simon Wiesenthal's The Sunflower: On the possibilities and limits of forgiveness*, Harry J. Cargas and Bonny V. Fetterman (ed.) (New York: Schocken Books, 1998), pp. 109-11.
- Balić, Smail, "Zur Geschichte der Muslime in Österreich I", in *Islam zwischen Selbstbild und Klischee: Eine Religion im österreichischen Schulbuch*, Susanne Heine (ed.) (Cologne; Weimar-Vienna: Böhlau, 1995),
- Bogučanin, Frank, *Bošnjaci u Južnoj Americi* (Chicago: 2012), [https://issuu.com/bosniaco/docs/bosnjaci\\_u\\_juznoj\\_americi](https://issuu.com/bosniaco/docs/bosnjaci_u_juznoj_americi), accessed 29. January 2022.
- Bougarel, Xavier, *La division Handschar: Waffen-SS de Bosnie, 1943-1945* (Paris: Passés composés / Humensis, 2020, Kindle Edition).
- Brka, Adem, *O dr. Ademu Handžiću: uz stogodišnjicu rođenja: sjećanja, fotografije, dokumenti, razmišljanja: izlaganje na hommaĝeu u CKO Tešanj 10.9.2016. godine* (Tešanj: CKO Tešanj, 2017).
- Čančar, Nusret and Enes Durmišević, "Naš intervju: Salih Hadžialić", *Islamska misao*, 12:133 (1990), pp. 7-15.
- Chahrour, Marcel, "Im 'Mekka der Medizin': Studierende aus der arabischen Welt an der Wiener Medizinischen Fakultät 1848-1960", in *Strukturen und Netzwerke: Medizin und Wissenschaft in Wien 1848-1955*, Daniela Angetter et al. (ed.) (Vienna: Vienna University Press, 2018), pp. 487-509.
- Chalatzki, (Bari?), "Erfreuliche Zustimmung", *Moslemische Revue*, 12:1 (1936), p. 32.
- Crnovršanin, Harun, "Ubistvo dr. Mehmeda Spahe 1939. god., dokumentarni film Haruna Crnovršanina" (2012), <<https://www.youtube.com/watch?v=3oDZLaDGZvc>>, accessed 23 January 2022.
- Dautović, Rijad, "Islamitisch akademischer Verein 'Zvijezda': Über den ۱۹۰۴ gegründeten ersten muslimischen Verein in Österreich", *Wiener Geschichtsblätter*, 74:4 (2019), pp. 397-410.
- Dautović, Rijad, "Die Geschichte eines Vorwands", *Qamar: Muslimisches Magazin für Kultur und Gesellschaft*, 27 January 2020, pp. 46-53.
- Dautović, Rijad and Farid Hafez (ed.), *Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich. 1909-1979-2019: Beiträge zu einem neuen Blick auf ihre Geschichte und Entwicklung*, (Vienna; Hamburg: new academic press, 2019).
- Dautović, Rijad, "Der völkerrechtliche Hintergrund der Anerkennung der islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich: Zur Genese des Art. 4 des Protokolls vom 26. Februar 1909 und seiner Bedeutung für die Rechtsstellung der Muslime in Österreich", pp. 57-61.

- Dautović, Rijad, "40 Jahre Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich?: Vom historischen Missverständnis zu Alter und Wesen der IGGÖ", pp. 175-86.
- Dautović, Rijad, "40 Jahre seit Wiederherstellung der IRG-Wien: Warum die Islamische Religionsgemeinde Wien nicht erst 1979 gegründet wurde", pp. 99-123.
- Hadžić, Salim A., "Der Moslemische Sozialdienst als Träger der Konstituierung der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich", pp. 125-51.
- Dedijer, Vladimir and Antun Miletić, *Genocid nad Muslimanima 1941.-1945.* (Sarajevo: Svijetlost 1990).
- Fazlić, Hazim (ed.), *First Bosnians in the UK* (Birmingham: Bosnian Cultural Centre - Midlands, 2009).
- Feferman, Kiril, "Nazi Germany and the Karaites in 1938–1944: between racial theory and Realpolitik", *Nationalities Papers*, 39:2 (2011), pp. 277–94.
- Ferhadbegović, Sabina, Vor Gericht: Die Soldaten der Handschar-Division im Nachkriegsjugoslawien, *Südost-Forschungen*, 69:70 (2010), pp. 228–51.
- Filandra, Šaćir and Enes Karić, *The Bosniac Idea* (Zagreb: Nakladni Zavod Globus, 2004).
- Goldstein, Ivo, Ustaška ideologija o Hrvatima muslimanske vjere i odgovor u časopisu Handžar, *RADOVI - Zavod za hrvatsku povijest*, 38 (2006), pp. 259–77.
- Grmek, Mirko D. and Louise L. Lambrichs, *Les révoltés de Villefranche: mutinerie d'un bataillon de Waffen-SS à Villefranche-de-Rouergue, septembre 1943* (Paris: Seuil, 1998).
- Hadžijahić, Muhamed, *Posebnosti Bosne i Hercegovine i stradanja muslimana: Rukopis dostavljen Savezničkim snagama 1944.*, Mustafa Imamović and Atif Purivatra (ed.) (Sarajevo: Centar za bosanskomuslimanske studije, 1991).
- Hasanbegović, Zlatko, *Muslimani u Zagrebu 1878-1945: Doba utemeljenja* (Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, 2007).
- Hećimović, Muhiddin, "Ein Beitrag zu der Geschichte und Technologie des monolithen Betonbaues" (Dissertation, Technische Hochschule, Vienna 1950).
- Hefel, Ernst, "Kirche und Staat in Österreich", in *Staatslexikon*, vol. 3, Sacher Hermann (ed.) (Freiburg im Breisgau: Görres-Gesellschaft/Herder, 1923).
- Heine, Susanne (ed.), *Islam zwischen Selbstbild und Klischee: Eine Religion im österreichischen Schulbuch* (Cologne; Weimar; Vienna: Böhlau, 1995).
- Heinelt, Peer, "Portrait eines Schreibtischtäters: Franz Ronneberger (1913-1999)", in *Die Spirale des Schweigens: Zum Umgang mit der nationalsozialistischen Zeitungswissenschaft*, Wolfgang Duchkowitsch et al. (ed.) (Münster: Lit-Verlag, 2004), pp. 193–217.
- Hercegalija, Aida, "Salih ef. Hadžialić - Život i da'wetsko djelovanje" (Bachelor Thesis, University in Zenica, 2013).
- Hoare, Marko A., *The Bosnian Muslims in the Second World War: A History* (New York: Oxford University Press, USA, 2013).

- Höpp, Gerhard, *Texte aus der Fremde: Arabische politische Publizistik in Deutschland, 1896-1945: eine Bibliographie* (Berlin: Verlag Das Arabische Buch, 2000).
- Imamović, Mustafa, *Bošnjaci u emigraciji: monografija „Bosanskih pogleda“ 1955-1967* (Sarajevo: Bošnjački institut Zürich - Odjel Sarajevo, 1996).
- Johnson, Ian, *A Mosque in Munich: Nazis, the CIA, and the Rise of the Muslim Brotherhood in the West* (Boston; New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2010).
- Kalb, Herbert, Richard Potz and Brigitte Schinkele, *Religionsrecht* (Vienna: WUV Universitätsverlag, 2003).
- Kamberović, Husnija, “Mirko D. GRMEK, Louise L. LAMBRICHS, Buntovnici iz Villefranche. Pobuna jednog bataljona SS trupa septembra 1943. Sarajevo – ArmisPrint, 2005, 509 str. (prijevod s francuskog Nermina Štraus) – Riječ na promociji u Hrvatskom institutu za povijest, održanoj 13. veljače 2006. u Zagrebu.”, *Prikazi*, 38 (2006), pp. 334–7.
- Karabeg, Mugdim, “Kroz iglene uši izbjegao vojske: Gost Zambaka Nurko Gazija”, *Zambak BiH Odjek Inc.* (Chicago), no. 19 (March 1999), 10–1.
- Karčić, Hikmet, Ferid Dautović and Ermin Sinanović (ed.), *The Muslim resolutions: Bosniak Responses to World War Two Atrocities in Bosnia and Herzegovina* (Sarajevo: Center for Islam in the Contemporary World, 2021).
- Kizilov, Mikhail B., *The sons of scripture: the Karaites in Poland and Lithuania in the twentieth century* (Berlin; Boston: De Gruyter, 2015).
- Kostić, Ivan E., “Osnivanje organizacije Mladi muslimani i njen razlaz sa ilmijskim udruženjem el Hidaje 1943. godine”, *Tokovi istorije: časopis Instituta za noviju istoriju*, 2 (2023), pp. 137–66.
- Lappin, Eleonore, “Die Rolle der Waffen-SS beim Zwangsarbeiterinsatz ungarischer Juden im Gau Steiermark und bei den Todesmärschen ins KZ Mauthausen (1944/45)”, *Jahrbuch des Dokumentationsarchivs des österreichischen Widerstandes* (2004), pp. 77–112.
- Lepre, George, *Himmler's Bosnian Division: The Waffen-SS Handschar Division 1943-1945* (Atglen: Schiffer Publishing Ltd., 1997).
- Lukoševičiūtė, Gintarė, LIETUVOS IR LENKIJOS MUSULMONŲ MIGRACIJOS RAIDA 1944-1990 METAIS (Master Thesis, Vytauto Didžiojo Universitetas, Kaunas 2015).
- Maslić, Mehmed, “Das islamische Erbrecht: nach der hanefitischen Schule unter besonderer Berücksichtigung der scheriatsrechtlichen Praxis in Bosnien und der Herzegowina” (Dissertation, University of Vienna, 1947).
- Mehmedagić, Fadil, “Finanzielle Hilfe für den Obstproduzenten: ein Hauptproblem der jugoslawischen Wirtschaft” (Dissertation, Hochschule für Welthandel, Vienna 1946).
- Motadel, David, *Islam and Nazi Germany's War* (Cambridge, Mass.; London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014).

- Mudarry, Mussa, "Das Ergebnis einer statistischen Zusammenstellung über die Lokalisation von extragenitalen Metastasen beim Uteruscollumcarcinom" (Dissertation, Medical Faculty, University of Vienna, 1943).
- Mugrauer, Manfred, *Die Politik der KPÖ 1945-1955: von der Regierungsbank in die innenpolitische Isolation* (Göttingen: V & R Unipress, Vienna University Press bei V & R Unipress, 2020).
- Nasr, Omar, "Organised Muslims in Interwar Austria on the Example of the 'Islamischer Kulturbund' in Vienna" (Master Thesis, SOAS University of London, 2021).
- Nazečić, Salko, "Odlazak velikog Bosanca", *Bosanska*, no. 25, 3 December 2010, p. 12.
- Pilav, Muhamed, *U ustaškoj emigraciji s Pavelićem: sjećanja vječitog pobunjenika, zatvorenika, bjegunca* (Zurich: Bošnjački Institut, 1996).
- Perkowski, Jan, "Interview with a Serbian Moslem", *New Zealand Slavonic Journal* (1986), pp. 93–120.
- Petke, Stefan, "Militärische Vergemeinschaftungsversuche Muslimischer Soldaten in der Waffen-SS: Die Beispiele der Division 'Handschar' und des 'Osttürkischen Waffenverbands der SS,'" in *Die Waffen-SS*, Jan Erik Schulte et al. (ed.) (Brill-Schöningh, 2014), pp. 248-66.
- Pintz, Oliver, "Vom Moslemischen Sozialdienst zur Islamischen Glaubensgemeinschaft (IGGiÖ)" (Dissertation, University of Vienna, 2006).
- Pollak, Felix, "Das erste Wiener Hochhaus", *Österreichische Bauzeitung*, 8:45 (1932), pp. 571–82.
- Reder, Christian, *Deformierte Bürgerlichkeit* (Vienna: Mandelbaum Verlag, 2016).
- Redžić, Enver, *Bosnia and Herzegovina in the Second World War* (London; New York: Frank Cass, 2005).
- Ronneberger, Franz, "Der Islam im Antlitz Europas", *Völkischer Beobachter*, 23 October 1942, p. 3.
- Schraml, Franz, *Kriegsschauplatz Kroatien: Die deutsch-kroatischen Legions-Divisionen - 369., 373., 392. Inf.-Div (kroat.) - ihre Ausbildungs- und Ersatzformationen* (Neckargemünd: Kurt Vowinckel Verlag, 1962).
- Stadner, Reinhard, "Bosniens treue Söhne" (2007), [https://www.academia.edu/4937198/Bosniens\\_treue\\_S%C3%B6hne\\_Wien\\_2003\\_und\\_Graz\\_2007](https://www.academia.edu/4937198/Bosniens_treue_S%C3%B6hne_Wien_2003_und_Graz_2007), accessed 20 January 2022.
- Stančić, Mirjana, *Verschüttete Literatur: die deutschsprachige Dichtung auf dem Gebiet des ehemaligen Jugoslawien von 1800 bis 1945* (Vienna: Böhlau Verlag, 2013).
- Sulejmanpašić, Zija, *13. SS divizija „Handžar“. Istine i laži* (Zagreb: Kulturno društvo Bošnjaka „Preporod“, 2000).
- Tomasevich, Jozo, *War and Revolution in Yugoslavia, 1941-1945: Occupation and Collaboration* (Stanford, California: Stanford University Press, 2001).
- Vukušić, Bože, *Tajni rat Udbe protiv hrvatskih iseljenika iz Bosne i Hercegovine* (Zagreb: Klub hrvatskih povratnika iz iseljeničtva, 2002).

- Weiler, Hans, "Entscheidung des OLG. Linz vom 2.2.1961, 1 Nc 49/59", *Juristische Blätter*, 84:7/8 (1962), pp. 199–203.
- Yeomans, Rory, *Visions of annihilation: the Ustasha regime and the cultural politics of fascism, 1941-1945* (Pittsburgh, Pa: University of Pittsburgh Press, 2013).
- Zahirović Nedim, "Nekoliko podataka o školovanju dr. Adema Handžića u Beču", in *Djelo dr. Adema Handžića: Zbornik radova sa znanstvenog simpozija: Tešanj, 15. i 16. 2. 2006 godine*, Amir Brka (ed.) (Tešanj: Centar za kulturu i obrazovanje, 2008), pp. 15-8.
- Zajączkowska-Łopatto, Maria Emilia, "Listy Włodzimierza Zajączkowskiego do profesora Tadeusza Kowalskiego (1936-1944)", *Almanach Karaimski*, 7 (2018), pp. 181–210.
- Zulfić, Muharem, 100 godina Bošnjaka u Čikagu: Džemijetul Hajrije, (Chicago: Džemijetul Hajrije, 2003).
- Zulfikarpašić, Adil (ed.), *Bosanski pogledi: nezavisni list muslimana Bosne i Hercegovine u iseljeništvu, 1960-1967* (London: STAMACO, 1984).

### *Without Author*

- "Adem Handžić, diplomirani šeriatski pravnik, odlazi na bečko sveučilište", *Osvit*, 1 November 1942, p. 5.
- "Bajramfest der Islamen", *Oberdonau-Zeitung*, 30 September 1944, p. 3.
- "Alija Konjhodžić, biografski zapisi", *Pogledi*, 17 March 2013, <https://www.pogledi.rs/alija-konjhodzic-biografski-zapisi.html>, accessed 9 June 2022.
- "Ispiti na Gazi Husrevbegovoj medresi", *Islamski svijet*, 148 (1935), p. 6.
- "Izvod iz Vjestnika Ministarstva Oružanih Snaga - Osobni poslovni broj 35 od 25. VIII. 1943. str. 1315-1317", *Glasnik Islamske vjerske zajednice NDH*, 11:10 (1943), pp. 255–256.
- "JAI-Austria: vice-president Ahmed Balagija", *Jami'at al Islam Bulletin*, 5:2 (1959), 5.
- "Jusuf Pavo Urban-Ibruljević: 'Lakše je deset muha naučiti da idu jedna za drugom nego deset bošnjaka'", 16 January 2020, <https://index.ba/lakse-je-deset-muha-nauciti-da-idu-jedna-za-drugom-nego-deset-bosnjaka/>, accessed 11 June 2023.
- "Mevlud u Chicagu", *Svijest: Glasilo bosansko-hercegovačkih muslimana u emigraciji*, no. 37 and 39 (Nov./Dec. 1953), p. 17.
- "The Ohio State University Official Proceedings of the One Thousand Two Hundred and Seventy-Fifth Meeting of the Board of Trustees", 6 September 1991 (Ohio: Ohio State University), <https://kb.osu.edu/handle/1811/50229>, accessed 29 January 2022.
- Spomenica Šerijatske sudačke škoje u Sarajevu (1887-1937) (Sarajevo: Islamska Dionička Štamparija, 1937).
- "Muselmanen feierten das Bajramfest – Feierstunde in der Johannesgasse", *Das kleine Volksblatt*, 25 December 1942, p. 5.

“Moslemin feierten in Wien das Beiramfest”, Neues Wiener Tagblatt, 25 December 1942, p. 8.

“Muslimanen feierten das Bejramfest“, Wiener Kronen-Zeitung, 25 December 1942, p. 7.

“Muslimanen feiern Bejram“, Kleine Volks-Zeitung, 25 December 1942, p. 7.

“Maximilian Hölzel“, Kärntner Volkszeitung und Heimatblatt, 4 November 1939, p. 7.

Ratgeber für die Besucher der Mozartwoche des Deutschen Reiches in Wien, 28. November bis 5. Dezember 1941 (Vienna: Wiener Verkehrs-Verein, 1941).

## Islamische Gemeinde zu Wien (osnovana 1942. godine): Muslimani u Beču između kolaboracije i zaštite Jevreja tokom Drugog svjetskog rata

### Sažetak

Članak se bavi zaboravljenom historijom „Islamske općine u Beču“ (*Islamische Gemeinde zu Wien*, registrovani naziv: *Islamische Gemeinschaft zu Wien*), organizacije muslimana u Beču tokom Drugog svjetskog rata. U prvom dijelu preispituju se rijetke informacije o njoj u literaturi, koje je spominju isključivo u kontekstu kolaboracije. Na osnovu iskaza jednog svjedoka dešavanja i malo poznatih izvora tajne policije NDH, članak zatim daje složenu sliku male zajednice studenata, uglavnom bosanskih muslimana, koji su se našli između nacističkih planova regrutacije za nastajuću 13. SS oružanu brdsku diviziju “Handžar”, bošnjačkih autonomaških aspiracija i lične težnje studenata da izbjegnu vojnu službu, uz to i nastojanja za zaštitu Jevreja. Članak time osvjetljava ranu povijest jedne zajednice, čiji su glavni članovi imali ključnu ulogu u institucionalizaciji islamske zajednice u poslijeratnoj Austriji, što je rezultiralo ponovnim zvaničnim odobrenjem organizacije 1979. godine.

**Ključne riječi:** Drugi svjetski rat, muslimani, Austrija, Beč, Handžar divizija, Smail Balić, Bosna, Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich



# CONTEXT

Osvrti / Opinions

---



Osvrt na knjigu *The Height of Prophet Adam: At the Crossroads of Science & Scripture* Muntasira Zamana

---

Naučno tumačenje hadisa jedna je od velikih tema u savremenoj hermeneutici hadisa. Utvrđivanje autentičnosti hadisa i njihovo tumačenje u svjetlu naučnih dostignuća nisu bili strani klasičnim muslimanskim učenjacima, ali je ovo pitanje dobilo na značaju uslijed razvoja moderne nauke i tendencije da se hadisi analiziraju kroz striktno naturalističku prizmu, koja je svojstvena modernističkom i/ili racionalističkom pristupu hadisu. Takav tok događaja uvjetovao je nastanak nekolicine vrijednih studija koje potpisuju vrsni poznavaoi islamskih nauka općenito i hadiskih nauka posebno. Kada je riječ o naučnom tumačenju, treba imati u vidu njegove tri dimenzije, a to su: tumačenje (i utvrđivanje vjerodostojnosti) hadisa u skladu s naučnim činjenicama u slučajevima kada između njih postoji potencijalna kontradiktornost, tumačenje hadisa u svjetlu pripisivanja nadnaravnosti Poslanikovim, s.a.v.s., iskazima u slučajevima kada nauka potvrđuje istinitost tih iskaza, te drugačija primjena hadisa uslijed naučno-tehnološkog razvoja. U nastavku usredsredit ćemo se na studije u kojima je fokus stavljen na hadise koji su u (prividnoj) kontradiktornosti s naučnim činjenicama, budući da razmatrana studija govori upravo o ovom aspektu naučnog tumačenja hadisa. U recentnije doba napisano je nekoliko odličnih studija o ovom aspektu naučnog tumačenja hadisa, studija koje karakterizira interdisciplinarnost, otvorenost prema drugim epistemološkim izvorima i (novim ili manje poznatim) pristupima u razumijevanju vjerskih izvora, te kritički pristup čvrsto ukorijenjenim pretpostavkama, bilo da su one vezane za vjerske izvore ili nauku. Među te studije koje potpisuju živući autori spadaju: „Nakd metn el-hadis fi dav’ netaidž el-‘ulum et-tedžribijje“ (Kritika metna hadisa u svjetlu saznanja empirijskih nauka) Muhjiddina b. Kudreta Širina es-Semerkindija/Muhiddina Širinova, „Eser el-‘ilm et-tedžribi fi nakd el-hadis en-nebevi“ (Utjecaj empirijskog znanja na kritiku hadisa) Džemila Ferida Džemila Ebu Sare, i „Fehm el-hadis ‘inde el-muhaddisin

fi dav' el-'ulum et-tabi'ijje“ (Razumijevanje hadisa kod hadiskih učenjaka u svjetlu prirodnih nauka), koju potpisuje Meha Menver el-Mutajri. Sve spomenute studije napisane su (prvobitno) u formi doktorske disertacije. Prvospomenuta doktorska disertacija odbranjena je na Internacionalnom islamskom univerzitetu u Maleziji, dok su potonje dvije odbranjene na Univerzitetu u Jordanu.

Ove studije analiziraju principe koji trebaju usmjeravati tumačenjski proces i na konkretnim primjerima ilustriraju primjenu tih principa. Temeljni principi/faktori kojima se treba rukovoditi u utvrđivanju vjerodostojnosti hadisa i njihovom tumačenju te koraci koje na tom putu treba poduzeti kada je riječ o hadisima koji su u potencijalnoj kontradiktornosti s naučnim saznanjima, shodno zaključcima ovih studija, jesu: a) Odrediti stepen vjerodostojnosti hadisa – Ovaj princip podrazumijeva da se epistemička vrijednost hadisa uzima u obzir prilikom njegovog dovođenja u vezu s naučnim saznanjima. Naime, nevjerodostojni hadisi ili hadisi koji su na niskom stepenu vjerodostojnosti mogu se odbaciti bez pokušaja bilo kakvog usklađivanja s naučnom istinom ili se može ustvrditi da postoji velika vjerovatnoća da oni nisu vjerodostojni; b) Odrediti epistemičku vrijednost naučne tvrdnje – Ovaj princip podrazumijeva da se prilikom utvrđivanja vjerodostojnosti hadisa i njihovog tumačenja u obzir uzimaju samo kategoričke naučne istine ili naučne tvdnje koje imaju visok stepen epistemičke vrijednosti, ali ne i (nedokazane/nepotkrijepljene) teorije i teze. Drugim riječima, naučna tvdnja je relevantna samo u slučajevima kada je kategorički dokazana ili potkrijepljena jakim argumentima/ima visok stepen epistemičke vrijednosti; c) Odrediti značenje hadisa, odnosno semantički okvir unutar kojeg se hadis može protumačiti – Kako bi se u tumačenju izbjegla proizvoljnost, potrebno je značenje hadisa sagledati tako da ponuđeno tumačenje bude u skladu s jezičkim pravilima i da ne bude kontradiktorno drugom utemeljenom argumentu. Posebno važan (pod)princip je da primarni cilj Poslanika, s.a.v.s., nije bio ustanovljavanje naučnih istina, već pružanje upute ljudima. Kada on i spominje određene naučne istine, te istine su date usputno i svrha im je potvrđivanje poslanstva i pružanje upute ljudima; d) Odrediti u kojem svojstvu Poslanik, s.a.v.s., govori – Jedno od metapitanja hadiske nauke jesu uloge koje je Poslanik, s.a.v.s., imao. Muslimanski učenjaci prepoznali su da on ne govori isključivo u svojstvu nekoga ko dostavlja Objavu i pojašnjava je, već i u svojstvu nekoga ko, pored ostalog, djeluje i na osnovu ljudske prirode, idžtihada te okolnosti i saznanja koja su bila dostupna u njegovom vremenu. Ovo pitanje je posebno važno kada je riječ o hadisima koji govore o sredstvima liječenja; e) Utvrditi da li se sadržaj hadisa odnosi na pojavni ili transcendentni svijet – Ovaj princip odnosi se na određivanje područja o kojem hadisi govore kako bi se utvrdilo da li se oni mogu razmatrati kroz prizmu nauke. Hadisi koji govore o supraracionalnim i metafizičkim sadržajima, kao što

su, naprimjer, hadisi o budućem svijetu, melekima i šejtanima, transcendiraju kognitivne sposobnosti ljudskog razuma.

Za razmatranu studiju važna su prva tri principa. Ovi principi trebaju odrediti da li će se hadisi i naučna tvrdnja uskladiti (*džem'*), dati prednost jednom od njih dvoje (*terdžih*) ili će se tumač suzdržati od donošenja suda dok se ne pojave indicije koje će baciti dodatno svjetlo na (prividnu) kontradiktornost između hadisa i naučne tvrdnje (*tevekkuf*). Četvrti princip nije relevantan zbog toga što Poslanik, s.a.v.s., o sadržaju razmatranog hadisa ne može govoriti kao čovjek i na osnovu saznanja koja nije dobio posredstvom Objave. Peti princip, također, nije relevantan, jer se razmatrani dio hadisa odnosi na pojavni svijet, odnosno proces postepenog smanjivanja visine ljudi kroz historiju. On se može odnositi na ovaj hadis samo ako pretpostavimo da se u hadisu govori o visini Adema, a.s., dok je on bio u Džennetu. Međutim, ovo tumačenje je, kako autor razmatrane studije primjećuje, vrlo problematično zbog jezičkog konteksta hadisa, čime ćemo se baviti domalo kasnije.

Pored ovih studija u kojima se prevashodno razmatra teorija tumačenja hadisa i nude jednostavniji primjeri ili primjeri hadisa koji nisu iscrpno obrađeni, postoje studije koje su posvećene hadisima koji govore samo o jednoj temi, a koje iscrpno obrađuju i tumače kroz prizmu savremenih naučnih otkrića. Ove studije imaju za cilj otklanjanje prividne kontradiktornosti između hadisa i naučnih otkrića i utvrđivanje vjerodostojnosti hadisa u svjetlu naučnih saznanja, ali i nuđenje argumenta u prilog nadnaravnog karaktera sunneta (*i' dżaz*). Među te studije spadaju: „El-Muškil min hadis nez' el-veled bejne ed-delale el-verrasijje ve el-fikhijje“ (Problematika hadisa koji govore o faktoru koji određuje na koga će dijete ličiti shodno njihovim genetskim i fikhskim implikacijama) Es-Sejjida Mahmuda 'Abdurrahima Mehrana, u kojoj autor razmatra hadise koji govore o začecu i faktoru koji utječe na izgled djeteta,<sup>1</sup> „El-Isabe fi sihha Hadis az-zubabe“ (Ispravan stav o vjerodostojnosti Hadisa o muhi) Halila Hatira, koja obrađuje hadis shodno kojem je u jednom krilu muhe bolest a u drugom lijek, te razmatrana studija koja se bavi dijelom hadisa u kojem se govori o visini Adema, a.s., i sukcesivnom smanjivanju visine ljudi protokom vremena.

Studija „The Height of Prophet Adam: At the Crossroads of Science & Scripture“ (Visina vjerovjesnika Adema: Na raspuću nauke i svetih tekstova) Muntasira Zamana objavljena je 2022. godine. Izdavači su Beacon Books i Media Ltd. Opseg knjige je sto pedeset jedna stranica.

1 Ova studija objavljena je u zborniku radova s naučne konferencije „Es-Sunne en-nebevijje bejne davabit el-fehm es-sedid ve mutetallebat et-redždid“. Ova konferencija održana je u periodu 24–26. 04. 1430./20–22. 04. 2009., na Fakultetu islamskih i arapskih studija (Kullijje ed-dirāsāt el-islāmijje ve el-'arebijje) u Dubajju.

Muntasir Zaman rođen je u Njujorku, SAD, i mlađi je istraživač u islamskim naukama. Osnovne studije islamskih nauka završio je na obrazovnoj ustanovi Medrese 'arebijje islamijje, Južna Afrika. Nakon toga specijalizirao se u hadiskoj i fikhskoj nauci. Master u islamskim naukama završio je na Markfield institutu za visoko obrazovanje, Velika Britanija. Trenutno je nastanjen u Dalasu, SAD, gdje predaje hadis i hanefijski fikh na Qalam institutu i obavlja imamsku dužnost u svojoj zajednici. Piše članke i prikaze knjiga te prevodi klasičnu islamsku literaturu.

Ovo djelo je interdisciplinarna studija koja tretira hadise u kojima se spominje da je Adem, a.s., bio visok šezdeset aršina/lakata, odnosno oko 28 m, te da se visina čovjeka od tada smanjivala. Ovom dijelu hadisa pristupa se iz perspektive hadiske nauke, biblijskih studija, arheologije, biologije i fizike. Ovaj dio hadisa tiče se biblijskih studija zbog toga što je njegov sadržaj prisutan u judeo-kršćanskoj tradiciji, a podudarnost hadisa i onoga što judeo-kršćanska tradicija naučava može biti indicija da, zapravo, i nije riječ o hadisu, već predanju koje se prenosi od kršćanina ili jevreja, ili, pak, muslimana koji je prethodno bio kršćanin ili jevrej. Pogotovo je to slučaj s hadisima koji se prenose od ashaba koji su prenosili od sljedbenika Knjige, kao što je Ebu Hurejre, i ako su tome pridodate još neke indicije. Arheološka istraživanja mogu pomoći u utvrđivanju statusa razmatranog dijela hadisa s aspekta vjerodostojnosti, budući da ona mogu odrediti da li je visina čovjeka u različitim historijskim fazama bila ista ili različita. Znanja iz biologije i fizike su relevantna zbog toga što mogu ponuditi argumente za ili protiv teze da je čovjekova visina u prošlosti bila znatno veća u odnosu na njegovu sadašnju visinu u svjetlu implikacija takve teze na fiziološka i anatomska svojstva i funkcije čovjeka. Autor je donio i znanja i teorije koje pripadaju drugim oblastima znanja, poput usul-i fikha i epistemologije.

Cilj knjige je ponuditi što više argumenata i indicija koje bacaju svjetlo na autentičnost razmatranog dijela hadisa, a njena vrijednost i originalnost ogleđaju se u tome što predstavlja prvu sistematičnu, sveobuhvatnu i kritičku studiju o razmatranom pitanju. Može se činiti da samo pitanje nije značajno u odnosu na vrijeme i analizu koja mu je posvećena, ali vrijednost ove studije nije u samom razmatranom pitanju, već u pružanju metodološkog okvira za utvrđivanje vjerodostojnosti i tumačenje hadisa koji se stvarno ili prividno suprotstavljaju naučnim saznanjima. Muntasir Zaman je dovoljno stručan da razmotri skripturalne, naučne i epistemološke dimenzije unutar kojih ovo pitanje treba biti tretirano. Kada je riječ o hadisu, on pokazuje širok uvid u klasičnu i savremenu hadisku literaturu i ne zanemaruje gotovo nijedan aspekt metodologije utvrđivanja autentičnosti hadisa koji se odnosi na razmatranu temu. On ovaj dio hadisa dovodi u vezu i s ajetima i judeo-kršćanskom tradicijom. Pored toga,

on koristi referentne i relevantne izvore kada se poziva na naučne dimenzije obrađivane teme, a pomoć pri tome, kako sam na početku knjige ističe, pružali su mu stručnjaci iz dotičnih naučnih oblasti. Konačno, Munstasir Zaman bavi se epistemološkim aspektima razmatranog pitanja, kao što su pitanja kategoričnosti znanja i filozofsko-epistemoloških paradigmi unutar kojih treba sagledavati potencijalni konflikt između hadisa i nauke.

Ova studija sastoji se od zahvala, predgovora, dva poglavlja, zaključka, pogovora koji potpisuje Jonathan A.C. Brown, dva apendiksa i bibliografije.

U prvom poglavlju autor iscrtava epistemološke i metodološke konture u skladu s kojima u drugom poglavlju pristupa analizi razmatranog hadisa. Čine ga tri potpoglavlja: Uvod, Konflikt ili harmonija, te Pregled prijemodernih stavova.

Prvo, uvodno potpoglavljje daje preliminirane naznake o tome zašto razmatrani dio hadisa može biti u kontradiktornosti sa saznanjima do kojih su došli arheologija, fizika i biologija. Naznačava se da su ovaj problem prepoznali i klasični učenjaci, od kojih su neki odbacili ovaj dio hadisa, dok su drugi iskazali rezervu prema njegovoj vjerodostojnosti, suzdržavajući se od iznošenja svog stava. Često pozivanje na autoritete iz prošlosti od autora ima za cilj da pokaže da se on ovim pitanjem bavi polazeći od tradicionalnog okvira i da samo nastavlja tamo gdje su stali njegovi prethodnici, čime se ograđuje od ishitrenih sudova i omalovažavanja ove tradicije svojstvenom modernističkom i/ili racionalističkom pristupu hadisu. Autor ukazuje na to da za vjerujuće ljude stvaranog konflikta između svetih tekstova i nauke ne može biti, pa se, posljedično tome, radije treba govoriti o epistemičkoj vrijednosti argumenata iz ova dva izvora znanja, dodajući da „nauka ne treba biti miješana s pratećim filozofskim pretpostavkama koje vrlo često zamućuju linije između neutralnog naučnog istraživanja i dogmatskog scijentizma, pogleda na svijet koji nauku drži ultimativnim arbitrom određivanja stvarnosti“ (str. 5). Autor u ovom potpoglavljju nudi i četiri načina na koja su muslimanski učenjaci riješavali potencijalni konflikt između hadisa i drugog dokaza, a to su: usklađivanje, derogacija, preferiranje i suzdržanost od donošenja suda. Za razmatrani hadis, ističe autor, derogacija je irelevantna zbog dva razloga; prvi je da oponirajući argument nije drugi tekst temeljnih vrela islamskog učenja, a drugi da ne može biti derogacije u pitanjima koja nemaju pravni karakter. U nastavku autor navodi da se hadisi u odnosu na njihovu vjerodostojnost mogu načelno podijeliti na hadise kategoričke izvjesnosti (*mutevatir*) i hadise spekulativne izvjesnosti (*ahad*), kao i da se hadisi spekulativne izvjesnosti mogu nalaziti na kontinuumu od vrlo visoke izvjesnosti do vrlo niske izvjesnosti, u ovisnosti o različitim argumentima i indicijama koje se uzimaju u obzir prilikom utvrđivanja vjerodostojnosti hadisa. Ustanovljavanje ove podjele pripisuje pravnim teoretičarima i teolozima, a navodi i da je ona od kraja trećeg stoljeća

po H. primijenjivana i u hadiskoj nauci, s tim što su hadiski učenjaci ustanovili i razvijali različitu klasifikaciju hadisa u odnosu na stepen vjerodostojnosti koja se kreće u rasponu od nevjerodostojnih (*da'if*) do vjerodostojnih hadisa (*sahih*). Razmatrani dio hadisa je spekulativne izvjesnosti, a sve argumente i indicije koje mogu ukazivati na stepen njegove izvjesnosti autor navodi u drugom poglavlju knjige. Autor se u ovom poglavlju dotiče i pitanja uzimanja u obzir empirijskog znanja od klasičnih hadiskih učenjaka prilikom utvrđivanja autentičnosti hadisa, ističući da su oni uzimali u obzir ovaj izvor znanja, ali da opseg i izvjesnost empirijskih znanja nisu bili na nivou na kojem su danas, što predstavlja opravdanje za njih u slučajevima kada im nisu bila dostupna određena znanja koja su danas dostupna. Predanja iz judeo-kršćanske tradicije je još jedan naslov koji se nalazi u ovom potpoglavljju i koji je u uskoj vezi s razmatranim hadisom, čemu ćemo posvetiti zasebno poglavlje ovog prikaza. Na kraju autor analizira značenje riječi *zira'* (lakat), budući da se ona spominje u razmatranom dijelu hadisa. Njegov zaključak je da je *zira'* mjerna jedinica koja označava dužinu od lakta do vrha srednjeg prsta, te da postoje i druga značenja ove riječi koja značajno ne utječu na značenje razmatranog dijela hadisa. Naime, o kojem god da je značenju riječ, shodno ovom dijelu hadisa, Adem, a.s., bio je više od deset puta visočiji u odnosu na prosječnu visinu čovjeka danas.

Drugo potpoglavljje istražuje glavne skripturalne, arheološke i naučne argumente za i protiv razmatranog dijela hadisa. Autor navodi predanja od ashaba i tabiina te ajete iz kojih su neki učenjaci izveli zaključak da su ljudi u prošlosti bili gorostasne visine. Takav zaključak, shodno mišljenju autora, nema jake argumente, budući da se iskazi ashaba i tabiina zasnivaju (i) na israilijanima, pored toga što većina tih predanja ne zadovoljava uvjete autentičnosti. Kada je riječ o ajetima, pozivajući se na Ibn Kesira, Ibn 'Ašura i Ibn Halduna, on dovodi u pitanje tumačenja koja impliciraju da su prijašnji narodi bili znatno visočiji u odnosu na ljude danas i tvrdi da su takva tumačenja nedovoljno argumentirana i rezultat pretjerivanja pripovjedača. Preostali dio ovog potpoglavljja on posvećuje arheološkim i naučnim argumentima koji opovrgavaju tvrdnju da se visina čovjeka kroz historiju postepeno smanjivala, čemu ćemo posvetiti zasebno poglavlje ovog prikaza.

U trećem potpoglavljju autor identificira prijemoderne stavove o razmatranom dijelu hadisa. On tvrdi da je većina muslimanskih učenjaka ovaj dio hadisa prihvatila i tumačila ga doslovno. Među tim učenjacima su Ibn Šihab ez-Zuhri (u. 124. po H.), El-Hakim et-Tirmizi (u. 320. po H.), Ebu Bekr b. el-'Arebi (u. 543. po H.), El-Begavi (u. 516. po H.), Ibn Hubejra (u. 560. po H.), En-Nevevi (u. 676. po H.) i Ibn Kajjim el-Dževzije (u. 751. po H.). Pored toga, u tefsirskoj literaturi se ponekad navode samo predanja u kojima se spominje sadržaj

razmatranog dijela hadisa, ali izostaje kritička analiza njihovih seneda i stav autora prema njihovom sadržaju. Drugi stav je direktno ili indirektno odbacivanje ovog hadisa. Autor tvrdi da je pronašao tri autora koji su odbacivali da je Adem, a.s., bio visok šezdeset aršina, a to su El-Mutahher b. Tahir el-Makdisi (u. 390. po H.), koji tvrdi da su mnogi muslimani tog stava, Ebu Bekr b. Furek (u. 406. po H.), čiji je stav da ovo učenje potiče od israilijata koje su muslimanima prenijeli ljudi poput Ka'ba el-Ahbara i Vehba b. Munebbiha, te Ibn Haldun (u. 808. po H.), koji na osnovu arheoloških nalaza i građevina koje su sačuvane tvrdi da veličina ljudskog tijela nije bila drastično veća u odnosu na vrijeme u kojem je on živio, a ideju o čovjekovim precima gorostasne visine pripisuje pripovjedačima. Treći stav je suzdržanost po pitanju vjerodostojnosti razmatranog dijela hadisa, a ogleda se u iskazivanju rezerve prema njegovom sadržaju, dok se, s druge strane, ne tvrdi da on nije vjerodostojan. Ovakav stav se pripisuje Ibn Hadžeru el-'Askalaniju (u. 852. po H.).

Drugo poglavlje knjige nosi naslov Riješavanje konflikta i sastoji se od četiri potpoglavlja: Usklađivanje, Preferiranje, Suzdržavanje od donošenja suda te Nadnaravni događaji i prirodne zakonitosti. U prva tri potpoglavlja spominju se tri pristupa potencijalnom konfliktu između nauke i hadisa u kontekstu razmatranog dijela hadisa. Ovim potpoglavljima bit će posvećeno treće poglavlje ovog prikaza. Četvrto potpoglavlje tretira pitanje mogućnosti da razmatrani dio hadisa govori o nadnaravnom događaju (*mu' dżiza*). Međutim, da bi se to tvrdilo, ističe autor, hadis treba biti epistemički prihvatljiv/imati visok stepen vjerodostojnosti i ukazivati nedvosmisleno na to da je riječ o nadnaravnom činu, što kada je u pitanju razmatrani hadis nije slučaj. Zbog toga, smatra Zaman, nuđenje tri načina riješavanja konflikta, naime usklađivanje, preferiranje i suzdržavanje od donošenja suda, prikladniji je hermeneutički pristup u odnosu na doslovno tumačenje hadisa. Pored zanemarivanja funkcije nadnaravnih djela datih vjerovjesnicima, oni koji tvrde da je riječ o nadnaravnom činu stvaranja Adema, a.s., prema riječima autora, zanemaruju implikacije takvog stava. Naime, takva tvrdnja podrazumijevala bi da je nadnaravni događaj vezan za sve ljude, jer se u dijelu hadisa u kojem se spominje postepeno smanjivanje visine čovjeka govori o općoj pojavi, dakle uobičajenom kursu prirodnih dešavanja, čime se izlazi iz okvira i uvjeta koji se postavljaju za nadnaravni događaj. On dodaje da takva tvrdnja podrazumijeva i potpuno drugačiji svijet, jer bi svijet u kojem je čovjek nekoliko puta višiji u odnosu na njegovu današnju visinu bio potpuno drugačiji u odnosu na sadašnji svijet, čime bi se, opet, izašlo iz okvira *mu' dżize* shvaćene kao odstupanje od uobičajenog kursa prirodnih dešavanja i podržala paradigma (filozofskog) antirealizma. Autor, nadalje, uključuje mogućnost novih saznanja iz naučnih područja koja su relevantna za razmatrani hadis, ali potcrtava

da „puka mogućnost promjene u istraživačkim rezultatima ne opravdava odbacivanje postojećih dilema, budući da su one utemeljene na dovoljno jakim argumentima koje treba ozbiljno shvatiti“ (str. 103). Na kraju ovog potpoglavlja autor se ograđuje od (dogmatskog) scijentizma, tvrdeći da se svaki hadis ne može posmatrati kroz striktno naturalističku prizmu, budući da ustanovljavanje naučnih činjenica nije bila primarna svrha Poslaničke misije i da hadisi govore i o temama koje imaju supraracionalni i metafizički karakter.

## Vjerodostojnost hadisa o Ademovoj, a.s., visini

Muntasir Zaman najopsežnije potpoglavlje svoje studije (str. 57–90) posvećuje analizi vjerodostojnosti razmatranog dijela hadisa. On navodi sve hadise u kojima se spominje da je Adem, a.s., bio visok šezdeset aršina i da se visina čovjeka vremenom smanjivala, bez obzira na stepen njihove vjerodostojnosti. Kako bismo ukazali na njegovu metodologiju, navest ćemo samo dva najvjerodostojnija među njima s aspekta pouzdanosti prenosilaca, njegovu analizu tih hadisa i na kraju donijeti indicije koje mogu ukazivati da razmatrani dio hadisa nije vjerodostojan.

Hadis br. 1: Od Ebu Hurejre prenosi se da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., kazao: „Prva skupina koja će ući u Džennet bit će svijetla poput mjeseca u noći uštapa, a oni iza njih bit će poput najsajnije zvijezde na nebu. Oni neće vršiti ni malu ni veliku nuždu, niti će pljuvati, a ni useknjivati se. Njihovi češljevi će biti zlatni, a znoj će im biti mošus. Mangale su im alojino drvo, tj. drvo mirisa, a žene su im hurije. Oni su poput jednog čovjeka, a lik im je poput njihovog praoca Adema, šezdeset aršina visine.“ (El-Buhari, br. 3327)

Analizirajući sve predajne puteve ovog hadisa, autor tvrdi da ga od Ebu Hurejre prenose dvojica prenosilaca sa dodatkom „šezdeset aršina visine“, dok ga čak devet prenosilaca prenosi bez tog dodatka. Pored toga, ovaj hadis prenosi se od četverice drugih ashaba bez ovog dodatka, a ti ashabi su: Ebu Se‘id el-Hudri, Ibn Meš‘ud, Džabir i Enes.

Hadis br. 2: Od Ebu Hurejre prenosi se da je Vjerovjesnik, s.a.v.s., rekao: „Allah je stvorio Adema, a njegova visina je bila šezdeset aršina. Zatim mu je rekao: ‘Idi i nazovi selam tim melekima, pa saslušaj čime će te pozdraviti, jer će to biti tvoj pozdrav i pozdrav tvog potomstva.’ On im je rekao: ‘Es-Selamu ‘alejikum’, a oni su odgovorili: ‘Es-Selamu ‘alejke ve rahmetullah’, i tako su dodali ‘ve rahmetullah’. Svako ko uđe u Džennet bit će u obliku Adema, s tim što se visina ljudi smanjivala do sada.“ (El-Buhari, br. 3326)

U analizi ovog hadisa Zaman ističe da ovaj hadis samo Hemmam b. Munebbih prenosi od Ebu Hurejre spominjući Ademovu visinu i smanjivanje visine čovjeka

protokom vremena. Pored ovog, ovaj dio se prenosi od Ebu Hurejre i još jednim predajnim putem, ali on ima ozbiljne nedostatke s aspekta vjerodostojnosti. Od pet drugih prenosilaca prenosi se verzija ovog hadisa od Ebu Hurejre bez razmatranog dijela. Autor iznosi još neke detalje vezane za različite verzije ovog hadisa, ali one nemaju utjecaja na izvedeni zaključak, odnosno na njegovu konstataciju da razmatrani hadis isključivo Hemmam b. Munebbih prenosi od Ebu Hurejre navodeći visinu Adema, a.s., i kontinuirano smanjivanje visine čovjeka protokom vremena. Štaviše, ovaj hadis je jedini (s aspekta seneda vjerodostojan) hadis u kojem se spominje smanjivanje visine čovjeka kroz historiju. Dodatni problem razmatranog hadisa, prema riječima autora koji se poziva na klasične i savremene autoritete, je to što hadisi Hemmama b. Munebbih, premda se on načelno smatra pouzdanim prenosiocem, mogu biti problematične vjerodostojnosti kada isključivo on prenosi određeni hadis ili ga prenosi drugačije u odnosu na druge prenosiocce.

Nakon ova dva hadisa autor analizira i brojne druge hadise koji se tiču razmatranog dijela hadisa, ali je njihova vjerodostojnost još upitnija u odnosu na dva spomenuta hadisa, pored toga što neki od njih i ne preciziraju visinu Adema, a.s. Zaključci koje je autor donio nakon iscrpne analize predajnih puteva hadisa u kojima se spominje razmatrani dio, pouzdanosti njihovih prenosilaca i njihovog sadržaja jesu:

- 1) Ukoliko se dva hadisa prenose na različite načine, postoje tri mogućnosti; prva je da su prenosioci skratili hadis, druga je da su ga neki prenosioci prenijeli na jedan, a drugi prenosioci na drugi način, a treća da ga je sam ashab ili neko iz naredne generacije prenio na različite načine.
- 2) Najvjerovatnije je da razmatrani hadis potpada pod kategoriju hadisa koji su preneseni na različite načine uslijed toga što su ga neki prenosioci prenijeli na jedan, a drugi prenosioci na drugi način. Drugim riječima, nije riječ o tome da su Ebu Hurejre i drugi prenosioci skraćivali ovaj hadis ili ga prenosili na različite načine, sa ili bez dodatka, već o tome da su se sami prenosioci razišli o tome šta su čuli od svog učitelja/Ebu Hurejre. Problematičnost vjerodostojnosti dijela hadisa u kojem se govori o visini Adema, a.s., i postepenom smanjivanju visine čovjeka ogleda se u nekoliko aspekata: a) Prenosi se vjerodostojnim predajnim putevima samo od jednog ashaba/Ebu Hurejre; b) Verzije hadisa koje ne spominju razmatrani dio imaju više prenosilaca i pouzdanije prenosiocce u odnosu na verzije u kojima se ovaj dio spominje; c) Prenosi se od ashaba koji je prenosio i israilijate/predanja iz judeo-kršćanske tradicije, dok dio o postepenom smanjivanju visine čovjeka od njega prenosi tabiin koji je poznavao ovu tradiciju; d) U judeo-kršćanskoj tradiciji,

tačnije Talmudu, spominje se eksplicitno gorostasna visina Adema, a.s. Hadis u čijoj se verziji spominje da se visina čovjeka smanjivala protokom vremena ima još dva nedostatka: a) Jedini koji ovaj dio hadisa prenosi od Ebu Hurejre je Hemmam b. Munebbih; b) Određeni hadiski kritičari ukazivali su na to da se Hemmam b. Munebbih u pojedinim hadisima suprotstavlja drugim prenosiocima i iskazivali rezervu prema hadisima ili dijelovima hadisa u kojima se od Ebu Hurejre izdvojio.

## Epistemička vrijednost naučne tvrdnje da se visina čovjeka kroz historiju nije mijenjala

Muntasir Zaman navodi različite arheološke metode i istraživanja koja, u konačnici, potvrđuju da kroz historiju nije bilo drastične razlike u visini ljudi. Istraživanja koja su rađena na fosilima, tvrdi on, potvrđuju da je visina čovjeka u različitim historijskim periodima, uključujući i periode od prije nekoliko desetina hiljada godina, pa, čak, i nekoliko stotina hiljada godina, bila u granicama današnje prosječne visine čovjeka. On zaključuje:

Imajući u vidu sve navedeno, zbirni podaci jasno pokazuju da je hiljadama godina u različitim vremenima i mjestima veličina ljudskog tijela bila relativno uobičajena, što, shodno dosadašnjim istraživanjima, isključuje mogućnost da su naši daleki preci bili divovi (nekoliko puta veći od nas) čija se visina postepeno smanjivala. Pored skeletnih ostataka, istraživanja prahistorijskih predmeta i nastambi upućuju na isti zaključak. (str. 20–21)

Sve tvrdnje o tome da postoje otkrića divovskih fosila čovjeka autor smatra krajnje neosnovanim. Takve tvrdnje utemeljene su na anegdotama iz druge ruke ili opovrgnutim tvrdnjama, pa, čak, i na fotomontiranim slikama i tvrdnjama preuzetih sa satiričnih internet stranica, zaključuje autor.

Govoreći o naučnim tvrdnjama iz oblasti biologije i fizike, Zaman ukazuje na implikacije prihvatanja tvrdnje da su daleki preci današnjeg čovjeka bili nekoliko puta visočiji od njega. Takvo nešto, tvrdi autor, pozivajući se na stručnjake iz ovih oblasti, podrazumijevalo bi potpunu promjenu čovjekovih fizioloških i anatomskih svojstava (manju glavu, tanji vrat, čelične kosti spojene ligamentima jačine žičanih kablova...). Autor u obzir uzima i Galileov kvadratno-kubni zakon (*Galileo's square-cube law*), shodno kojem bi se težina čovjekovog tijela, ukoliko se povećava zadržavajući iste anatomske proporcije, povećala u skladu s kubnim faktorom, dok bi se površina poprečnog presjeka mišića i kostiju povećala u skladu s kvadratnim faktorom. Naprimjer, težina čovjeka od 100 kg i visine 2 m bila bi 274.000 kg ukoliko bi on bio visok 28 metara, jer

se njegova težina povećala za 2.744 puta (14x14x14). S druge strane, površina poprečnog presjeka povećala bi se za 196 puta (14x14). Posljedično tome, površina njegovog poprečnog presjeka morala bi podnositi 14 puta veću težinu u odnosu na površinu poprečnog presjeka čovjeka koji je visok 2 m.<sup>2</sup> To bi, tvrdi autor, dovelo do lomljenja kostiju i nemogućnosti mišića da održavaju težinu. Naime, kosti i mišići u nogama čovjeka bi trebali biti nesrazmjerno deblji i širi kako bi podnijeli tu težinu ili bi takav čovjek trebao imati četiri noge. Autor navodi i druge posljedice ove pretpostavke, a jedna od njih je i da bi gravitacijska sila za čovjeka visokog oko 28 m zahtijevala potpuno različit fiziološki sistem za vensku cirkulaciju (*venous return*). On dodaje da je jedan od razloga zbog kojeg su dinosauri imali specifičnu anatomiju i fizionomiju upravo to što su im takva anatomija i fizionomija omogućavale da krv dopire do mozga. Zaključak koji autor izvodi je da bi čovjek, koji je nekoliko puta višiji u odnosu na prosječnu visinu današnjeg čovjeka, trebao imati znatno drugačija fiziološka i anatomska svojstva, toliko drugačija da bi teško bio prepoznatljiv kao ljudsko biće.

Autor razmatra i valjanost dovođenja u vezu veličine tijela i dužine života. Takav argument su, kako on navodi, iznijeli pojedini učenjaci, poput Ibn Kutejbe i Ibn Hubejre, tvrdeći da su prijašnji narodi živjeli duže i da to zahtijeva veću visinu čovjeka. Autor smatra da je ovaj argument neosnovan, i to zbog nekoliko razloga. Prvi razlog je da istraživanja pokazuju da veće vrste ne žive uvijek duže, pa, naprimjer, ljudi žive duže od žirafa. Pored toga, studije pokazuju da pripadnici vrste koji imaju manje tijelo u prosjeku žive duže od pripadnika iste vrste koji imaju veće tijelo, što je slučaj i s čovjekom. Konačno, veća dužina života ne podrazumijeva proporcionalno veće tijelo. Naime, istraživanja pokazuju da su ljudi koji žive duže od sto godina male visine. Drugi razlog je da je vrlo upitna tvrdnja da su drevni narodi živjeli puno duže od ljudi danas. Prema riječima autora, savremene studije pokazuju da su granice ljudskog vijeka unutar raspona od stotinu pedeset godina, od čega nisu izuzetak ni drevni narodi. Hadisi koji se navode kao argument u prilog tome da su prijašnji narodi živjeli duže su ili nevjerodostojni ili ne prenose poruku koja im se pripisuje. Tako, naprimjer, hadis u kojem se kaže da će prosječni ljudski vijek pripadnika Poslanikovog, s.a.v.s., ummeta biti između šezdeset i sedamdeset godina (Et-Tirmizi, br. 2331) uopšte ne govori o trajanju ljudskog vijeka prethodnih naroda. Kao argument se iznosi i kur'anska tvrdnja da je Nuh, a.s., živio „hiljadu manje pedeset godina“ (29:14). Autor tvrdi da je ovaj argument spekulativne izvjesnosti, jer dužina života koja se spominje u ajetu može biti vezana isključivo za Nuha, a.s., tj. ne mora se odnositi na opću pojavu u vremenu u kojem je on živio, što tvrde i određeni klasični i savremeni komentatori Kur'ana. Dodajmo ovdje da autor ne razmatra

2 Ovdje smo ponudili jednostavniji primjer koristeći mjerne jedinice specifične za naše prostore. Autorov primjer smo izbjegli zbog toga što kao mjernu jedinicu navodi stopu (*foot*).

alternativna tumačenja Nuhovog životnog vijeka i mogućnost njegovog drugačijeg računanja, s obzirom na činjenicu da Kur'an u kazivanjima o vjerovjesnicima koristi terminologiju koja je bila svojstvena periodima i mjestima u kojima su oni živjeli. Takva analiza bi ovdje bila suvišna, jer je autor iznio argumente u prilog tome da dužina ljudskog vijeka i veličina njegovog tijela nisu u proporcionalnom odnosu. Autor zaključuje da postoji uvjerljiv konflikt između hadisa o visini Adema, a.s., i pouzdanih empirijskih podataka. O načinima na koje su učenjaci pokušavali otkloniti ovaj konflikt bit će više riječi u narednom poglavlju prikaza.

### Tri načina rješavanja konflikta

Autor tvrdi da su muslimanski učenjaci ovaj konflikt pokušali riješiti na tri načina: usklađivanjem, odbacivanjem hadisa i suzdržavanjem od donošenja suda. U nastavku iznijet ćemo najvažnije tvrdnje koje autor iznosi po pitanju ova tri stava, nastojeći da ne ponavljamo sadržaje njegove studije na koje smo već ukazali.

Učenjaci su, imajući u vidu postojeći konflikt između razmatranog dijela hadisa (ukoliko se on doslovno shvati) i nauke pokušali dati nekoliko alternativnih tumačenja. Muntasir Zaman nudi nekoliko pristupa koje kritički analizira.

Prvo tumačenje je da se hadis odnosi na Ademovu, a.s., visinu u Džennetu. Među onima koji zastupaju ovakav stav su Enver Šah Kašmiri (u. 1933.) i 'Abdurrahman el-Mu'allimi (u. 1966.). Ovakvo tumačenje, tvrdi autor, može podupirati kontekst hadisa, u smislu da se visina ljudi u jednom od gore spomenuta dva najvjerodostojnija hadisa o ovoj temi spominje u kontekstu blagodati u Džennetu, a u drugom u kontekstu razgovora Adema, a.s., s melekim. Ipak, u navedena dva hadisa se nigdje ne spominje da je Adem, a.s., bio visok šezdeset aršina samo u Džennetu. Pored toga, ovakvo tumačenje je neosnovano ukoliko se vjerodostojnim ocijeni dio hadisa u kojem se govori o postepenom smanjivanju čovjekove visine kroz historiju. Pokušaji da se ovaj dio reinterpreтира su, prema mišljenju autora, usiljena i proizvoljna. Jednu od takvih reiterpretacija daje Muhammed Teki 'Usmani (r. 1943.), koji iznosi mišljenje da se dio hadisa: „visina ljudi se smanjivala do sada“ (*fe-lem yezel el-halk jenkusu hatta el-an*) može protumačiti na način da znači: „od tada se ljudi rađaju umanjene visine“ (*lem yezel juledu nakis<sup>an</sup>*). Ovo tumačenje, shodno mišljenju autora, ima nedostatke, budući da glagol *lam yazal* s glagolom iza sebe (glagol *jenkusu* u ovom slučaju) označava radnju koja kontinuirano traje, odnosno postepeno smanjivanje visine čovjeka protokom vremena u ovom slučaju. Autor tvrdi da Junus Džaunpuri (u. 2017.), imajući u vidu nemogućnost da se tumačenje ovog hadisa u smislu da se on odnosi na Ademovu, a.s., visinu u Džennetu uskladi s dijelom hadisa koji

implicira postepeno smanjivanje čovjekove visine, smatra da je taj dio hadisa umetnut od prenosioca. Drugo tumačenje je da šezdeset aršina u ovom hadisu na hiperboličan način opisuje Ademovu, a.s., visinu. Autor tvrdi da je ovakvog stava Muhammed Ebu Šehbe (u. 1982.). On iznosi dva prigovora na ovakvo tumačenje; prvi je da nije uobičajeno da se broj šezdeset koristi za hiperboličko izražavanje, a drugi da ne postoji leksička potvrda niti pjesnički precedent koji bi potvrdio da se izraz šezdeset aršina koristi za hiperboličko izražavanje čovjekove visine. Čak i ako se ovakvo tumačenje prihvati, ono ne nudi odgovor na dio hadisa shodno kojem se visina čovjeka kroz historiju postepeno smanjivala. Pored ovog tumačenja, on navodi i tumačenje shodno kojem riječ *dirā'* označava 5 cm, a ne lakat, kao i tumačenje prema kojem se ovaj hadis odnosi na Ademovu, a.s., visinu u imaginarnom svijetu (*'alem el-misal*). Prvo tumačenje, tvrdi autor, nije ničim potkrijepljeno, dok validnost drugog tumačenja ne komentira, ali u podnožnoj napomeni navodi nekoliko izvora na koje se čitalac može referirati za ovakvu vrstu tumačenja općenito te u odnosu na visinu Adema, a.s., kao i za kritiku ove vrste tumačenja.

Drugi pristup odbacuje vjerodostojnost razmatranog dijela hadisa. Autor detaljno analizira predajne puteve razmatranog hadisa, a njegovu analizu donijeli smo u prvom poglavlju prikaza ove studije. Premda ni u jednom dijelu svoje studije nije kategoričan po pitanju pristupa koji zauzima, Zaman sasvim jasno stavlja čitaocu do znanja da analiza razmatranog dijela hadisa pokazuje da je on vrlo spekulativne izvjesnosti. Nadalje, on tvrdi da je najvjerovatnije da su prenosioci ovaj hadis prenijeli na različite načine zbog toga što su se razišli po pitanju toga šta su čuli od svog učitelja/Ebu Hurejre, a ne zbog toga što ga je njihov učitelj prenio na različite načine ili zbog toga što ga je u određenim prilikama skraćivao. Iz njegovog izlaganja se sasvim jasno može zaključiti da ima veliku rezervu prema dijelu hadisa u kojem se spominje postepeno smanjivanje visine čovjeka. Na to, pored ostalog, ukazuje i to što u različitim dijelovima knjige ističe da svi argumenti, bilo skripturalne, naučne ili filozofske prirode, opovrgavaju vjerodostojnost tog dijela hadisa. Kao autora koji odbacuje dio hadisa u kojem se spominje postepeno smanjivanje visine čovjeka on navodi Junusa Džaunpurija, koji je dao prednost arheološkim istraživanjima nad ovim dijelom hadisa. Ovaj hadiski učenjak, tvrdi Zaman, tvrdio je da su prenosioci greškom riječi koje je izgovorio Ebu Hurejre pripisali Poslaniku, s.a.v.s., te da je Ebu Hurejre ideju o postepenom smanjivanju visine čovjeka preuzeo od Ka'ba el-Ahbara. Druga mogućnost koju Junus Džaunpuri nudi je da ovaj dio hadisa potiče od Hemmama b. Munebbiha. Autor naznačava da nije bez presedana u muslimanskoj interpretativnoj tradiciji odbacivanje i dijela hadisa u kojem se tvrdi da je Adem, a.s., bio visok šezdeset aršina i dijela u kojem se govori

o postepenom smanjivanju visine čovjeka. Takav stav, kako je već naznačeno, zauzeli su El-Mutahher b. Tahir el-Makdisi, Ebu Bekr b. Furek i Ibn Haldun.

Treći pristup je suzdržavanje od donošenja suda. On je svojstven učenjacima koji uviđaju potencijalni konflikt između naučnih tvdnji i empirijskih istina, s jedne, i hadisa, s druge strane, ali se suzdržavaju od donošenja suda o tome čemu će dati prednost. Kada je u pitanju razmatrani hadis, isitiče autor, Ibn Hadžer el-‘Askalani je poznat po tome što se suzdržao od donošenja suda, tvrdeći da kuće naroda Semud pokazuju da pripadnici ovog naroda nisu bili visoki u skladu s opisom datim u dijelu hadisa, te da nije našao odgovor na ovu svoju zapitanost. Isti argument je, shodno riječima autora, od savremenih autora ponovio Muhammed ‘Avvame (r. 1940.), dodajući da i skeletni ostaci faraona sugeriraju da su ljudi u vrijeme vladavine faraona bili iste visine kao i ljudi danas.

## Mogućnost da razmatrani dio hadisa potiče iz judeo-kršćanske tradicije

Kako je već naznačeno, autor se u ovoj studiji u nekoliko navrata osvrće na israilijate i spominje mogućnost da je razmatrani dio hadisa preuzet iz judeo-kršćanske tradicije. To je i razlog zbog kojeg je pogovor, koji je napisao Jonathan A.C. Brown, autorov kolega i prijatelj, posvećen pitanju israilijata. Israilijatima su se u historijskom smislu, shodno riječima autora, označavali predanja iz jevrejske tradicije, tj. predanja koja su preuzeta iz biblijskih i rabinskih izvora.

Autor spominje da je ideja o gorostasnoj visini Adama, a.s., prisutna u Talmudu i navodi dva primjera: a) „Kao što je rabin Elazar rekao: ‘Visina Adama je bila od zemlje do nebesa, kao što se kaže: ‘Od dana kada je Bog stvorio čovjeka na Zemlji, s jednog kraja nebesa’ (Ponovljeni zakon, 4:32). Kada je on zgriješio, Sveti, Blagoslovljen neka je On, stavio je Svoju ruku na njega i smanjio njegovu visinu, shodno riječima: ‘S leđa i s lica ti me obuhvataš, na mene si ruku Svoju stavio’ (Psalmi, 139:5);“ b) „Rabin Meir je rekao: ‘U budućnosti jevreji će biti visoki dvije stotine lakata, što je duplo veća visina od visine prvog čovjeka Adama, koji je bio visok stotinu lakata’“ (str. 17). Autor naznačava da je hebrejski lakat mjerna jedinica koja je nešto kraća od konvencionalnog lakta. On dodaje i da se navedeni biblijski citati mogu razumijevati i na drugačiji način.

Drugi značajni aspekt koji autor razmatra je zastupljenost prenosilaca koji su prenosili israilijate u senedima razmatranog dijela hadisa. Naime, hadiskim stručnjacima općepoznato je da je Ebu Hurejre prenosio i predanja iz judeo-kršćanske tradicije, koje je slušao od Ka‘ba el-Ahbara, koji je prihvatio islam nakon smrti Poslanika, s.a.v.s., a prethodno je bio jevrej. Također, Hemmam b. Munebbih je bio historičar koji je poznao i judeo-kršćansku tradiciju, pored

toga što je njegov brat Vehb b. Munebbih, koji je bio poznati pripovjedač i koji je, također, poznao predanja iz judeo-kršćanske tradicije. U tom smislu, u hadiskoj literaturi, a i u ovoj studiji navodi se predanje shodno kojem je tabiin Busr b. Se'id (u. 100. po H.) kazao da je dolazilo do grešaka uslijed toga što su pojedini prenosioci neka predanja koja je Ebu Hurejre pripisao Ka'bu el-Ahbaru pripisivali Poslaniku, s.a.v.s., i obratno. Autor navodi i da postoje predanja od ashaba i tabiina, poput Ibn 'Abbasa i Katade b. Di'ame, shodno kojima je Allah smanjio visinu Adema, a.s., na šezdeset lakata kada je protjeran iz Dženneta, napominjući da se ta predanja zasnivaju na israilijatima.

Autor tvrdi da postoje brojni slučajevi negativne ocjene vjerodostojnosti hadisa zbog toga što je prenosilac hadis koji je izrekao ashab greškom pripisao Poslaniku, s.a.v.s., što je općepoznato u hadiskoj nauci. Autor navodi i jedan primjer i izvore na koje se čitalac može referirati za više primjera. U našem osvrtu na vjerodostojnost razmatranog dijela hadisa govorit ćemo o ovom fenomenu u odnosu na Ebu Hurejru i „Dva sahiha“.

U pogovoru Jonathan A.C. Brown daje još neke važne naznake kada su u pitanju israilijati. U kontekstu utvrđivanja vjerodostojnosti hadisa važna je i njegova konstatacija da se israilijati koji su infiltrirani u hadiske zbirke i druge žanrove islamske literature uglavnom tiču kazivanja o vjerovjesnicima i/ili događajima iz prošlosti te budućim događajima, što je slučaj i s razmatranim dijelom hadisa, te da su muslimanski učenjaci, načelno govoreći, primjenjivali blaže kriterije na predanja takve vrste.

## Uključenost hadisa u „Dva sahiha“

Muntasir Zaman osvrće se i na činjenicu da su i El-Buhari i Muslim zabilježili hadis(e) i sa razmatranim i bez razmatranog dijela. Premda u obje ove zbirke postoje indicije i primjeri koji pokazuju da su njihovi autori određene hadise navodili samo kako bi ukazali na njihove nedostatke, kada je riječ o razmatranom dijelu hadisa autor ne navodi nijednu indiciju koja bi ukazivala da su ga oni smatrali nevjerodostojnim, što i ističe u podnožnoj napomeni.

Autor naglašava praksu učenjaka da vjerodostojnost određenih dijelova hadisa iz ove dvije zbirke dovode u pitanje čak i kada ne postoje indicije koje ukazuju na to da su ih njihovi autori smatrali nevjerodostojnim. Takva praksa, shodno njegovim riječima, ne suprotstavlja se čak ni tvrdnji pojedinih učenjaka shodno kojoj postoji konsenzus muslimana o vjerodostojnosti „Dva sahiha“. U kritikama ovakve vrste hadisi se u osnovi smatraju vjerodostojnim, kao što je slučaj s razmatranim hadisima koji samo u nekim svojim verzijama sadrže dio o visini Adema, a.s., i postepenom smanjivanju visine čovjeka. Zaman ističe da

postoji poduga lista klasičnih učenjaka koje naklonost prema ovim zbirkama nije odvrátila od kritičkog pristupa nekim dijelovima hadisa koji se u njima nalaze. Takav pristup, zaključuje autor, primjenjivan je samo u slučajevima kada se za to ostvare potrebni uvjeti.

Još jedna karakteristika sunijske hadiske tradicije je, shodno mišljenju autora, važna kada je riječ o vjerodostojnosti razmatranog dijela hadisa, a to je da su sunijski učenjaci, generalno govoreći, blaže kriterije primjenjivali na hadise koji ne tretiraju pitanja vjerovanja i pravnih propisa. Kako bi podržao svoju tvrdnju, on se poziva na Ibn Hadžera, koji je u komentaru jednog hadisa iz El-Buharijevog „Es-Sahihā“ na račun čije vjerodostojnosti je upućena kritika kazao da je njegov autor imao blaže kriterije prema ovom hadisu zbog toga što pripada hadisima u kojima se potiče na činjenje dobrih djela obećavanjem nagrade (*tergib*).

## Naš osvrt na vjerodostojnost razmatranog dijela hadisa

Studija Muntasira Zamana je reprezentativni primjer sistematičnog, kritičkog i interdisciplinarnog bavljenja hadisima čiji se sadržaj može činiti problematičnim. Postoji potreba da se i drugi hadisi koji su vezani za nauku obrade na sličan način, posebno u kontekstu savremenih izazova, kakvi su scijentističko tumačenje hadisa i islamofobični pokušaji da se Poslanička zaostavština i muslimanska intelektualna tradicija omalovaže. Ovakvi poduhvati podrazumijevaju uzimanje u obzir novih saznanja koja bacaju svjetlo na vjerodostojnost i tumačenje hadisa te referiranje na stručnjake iz dotičnih oblasti, obrađivanje hadisa od vrsnih poznavalaca hadiske nauke, te otklon od dogmatskog pristupa, kako muslimanskoj interpretativnoj tradiciji tako i naučnom tumačenju općenito.

U našem kritičkom osvrtu fokus će biti stavljen na skripturalni/hadiski aspekt razmatrane studije, a njene naučne i filozofsko-epistemološke aspekte prepuštamo onima koji su stručni u ovim oblastima znanja.<sup>3</sup> Iako se poprilično detaljno bavi hadiskim dimenzijama razmatranog pitanja, smatramo da bi bilo korisno da je autor posvetio više prostora metodologiji utvrđivanja autentičnosti hadisa koja je bila svojstvena El-Buhariju i Muslimu kroz prizmu razmatranog dijela hadisa, budući da je taj dio zabilježen upravo u ovim zbirkama, koje kod sunijskih muslimana imaju poseban značaj. U tom smislu, smatramo bitnim dati sljedeće napomene:

3 Urađen je kritički prikaz ove studije s posebnim osvrtom na njene filozofsko-epistemološke aspekte. Za taj prikaz v.: Zaid Abu Hurayra, „Review of ‘The Height of Prophet Adam’: Towards a universal framework for resolving conflicts between science and scripture“, dostupno na: [https://www.academia.edu/83313028/Review\\_of\\_The\\_Height\\_of\\_Prophet\\_Adam\\_Towards\\_a\\_universal\\_framework\\_for\\_resolving\\_conflicts\\_between\\_science\\_and\\_scripture?fbclid=IwAR2z5prd3h4UZMFiVLqYPR8-mrmOrT6XlJbnfBb5zutobOBfiYIK8OnQWsl](https://www.academia.edu/83313028/Review_of_The_Height_of_Prophet_Adam_Towards_a_universal_framework_for_resolving_conflicts_between_science_and_scripture?fbclid=IwAR2z5prd3h4UZMFiVLqYPR8-mrmOrT6XlJbnfBb5zutobOBfiYIK8OnQWsl), pristupljeno 01. 12. 2022.

- 1) Metodologija utvrđivanja autentičnosti hadisa nije monolitna, što se može ilustrirati i na razlikama između El-Buharija i Muslima kada je riječ o vjerodostojnosti određenih hadisa. Kao primjer možemo uzeti upravo razilaženja među njima kada je riječ o tome kome je ispravno određene hadise pripisati, Poslaniku, s.a.v.s., ili Ebu Hurejri. Tako, naprimjer, El-Buhari smatra da je vjerodostojnije da je hadis koji Muslim navodi u svom „*Es-Sahihu*“, a koji govori o onome što je Allah stvorio u svakom danu u sedmici, Ebu Hurejri prenio Ka'b el-Ahbar. U Muslimovoj hadiskoj zbirci navodi se da je Ebu Hurejre ovaj hadis prenio od Poslanika, s.a.v.s.<sup>4</sup>
- 2) U duhu metodologije ova dva slavna hadiska učenjaka je da su u brojnim slučajevima davali prednost verziji predanja koja se pripisuje ashabu u odnosu na verziju koja se pripisuje Poslaniku, s.a.v.s. Takvi primjeri su brojni, a ovdje ćemo navesti samo jedan hadis, upravo zbog toga što su oni nevjerodostojnom ocijenili verziju koja se prenosi od Vehba b. Munebbiha, jedinog prenosioca od kojeg se vjerodostojnim nizom prenosilaca prenosi dio hadisa koji govori o postepenom smanjivanju čovjekove visine kroz historiju. Naime, riječ je o hadisu u kojem stoji da je Ebu Hurejre/Poslanik, s.a.v.s., kazao: „Melek smrti došao je Musau, a.s., i rekao mu: ‘Odgovori svome Gospodaru.’ Musa, a.s., ošamario je Meleka smrti i izbio mu oko. Melek se vratio Allahu i rekao: ‘Poslao si me robu koji ne želi smrt. Izbio mi je oko.’ Allah mu je povratio oko...“ Ovo predanje se od Ebu Hurejre prenosi posredstvom četiri prenosioca: Tavusa, Ebu Junusa Sulejma b. Džubejra, Hemmama b. Munebbiha i ‘Ammara b. Ebi ‘Ammara. Bez obzira što se ovo predanje u njegovoj verziji od Hemmama b. Munebbiha i ‘Ammara b. Ebi ‘Ammara pripisuje Poslaniku, s.a.v.s., i što se, čak, i od Tavusa u nekim verzijama prenosi na način da se pripisuje Poslaniku, s.a.v.s., i El-Buhari i Muslim dali su prednost verziji ovog predanja u kojoj se ono pripisuje Ebu Hurejri. El-Buhari je ovo predanje pripisao Ebu Hurejri, a naveo je samo sened verzije shodno kojoj se ono pripisuje Poslaniku, s.a.v.s., što je indicija da je ovu verziju smatrao nevjerodostojnom. Muslim je verziju ovog predanja koja se pripisuje Poslaniku, s.a.v.s., naveo nakon verzije koja se pripisuje Ebu Hurejri, što je indicija da je dao prednost verziji koja ga pripisuje Ebu Hurejri.<sup>5</sup>

4 Za ovaj hadis v.: Muslim, *Es-Sahih: Opis Sudnjeg dana, Dženneta i Džeheennema, O početku stvaranja i stvaranju Adema, a.s.*, br. 2789; Za kritiku El-Buharija upućenu na račun vjerodostojnosti ovog hadisa v.: Muhammed b. Isma'il el-Buhari, *Et-Tarih el-kebir*, stručna obrada: Hašim en-Nedevi i dr., devet tomova, Daire el-me'arif el-'usmanijje, Hajdarabad, bez godine izdanja, tom I, str. 413–414.

5 El-Buhari, *Es-Sahih: Kazivanja o vjerovjesnicima, Musaova smrt i kasniji spomen o njemu*, br. 3407; Muslim, *Es-Sahih: Odlike, Odlike Musaa, a.s.*, br. 2372. Za iscrpnu analizu predajnih puteva ovog predanja v.:

- 3) Imajući u vidu sve argumente koje autor iznosi u svom djelu, ali i činjenicu da pitanja hadiske kritike s kojima je razmatrani dio hadisa u vezi, kao što su davanje prednosti jednoj od verzija hadisa ukoliko se on prenosi na više načina, vjerodostojnost dodatka pouzdanog prenosioca i pojačavanje vjerodostojnosti hadisa, spadaju u domen hadiske nauke u kojem postoje razilaženja učenjaka, smatramo da dio hadisa u kojem se spominje da se visina ljudi protokom vremena smanjivala nema stepen epistemičke vrijednosti koja je potrebna da bi se hadis smatrao vjerodostojnim. Što se tiče dijela hadisa u kojem se spominje da je Adem, a.s., bio visok šezdeset aršina, ni taj dio nema visok stepen epistemičke vrijednosti, pa, stoga, smatramo ispravnim hermeneutičkim postupkom vjerodostojnost razmatranog dijela hadisa staviti pod znak pitanja. Alternativa takvom pristupu po pitanju ovog dijela hadisa je ponuditi mogućnost da se u hadisu govori o visini Adema, a.s., u Džennetu ili u imaginalnom svijetu. A Allah najbolje zna!
- 4) Ovim se ni na koji način ne omalovažava vrijednost i veliki doprinos koji su ova dva učenjaka dali hadiskoj nauci, ako i razložno pretpostavimo da su oni razmatrani dio hadisa smatrali vjerodostojnim. Vjerujemo da bi i oni promijenili pojedine svoje stavove ili da bi, makar, iskazali rezervu po pitanju vjerodostojnosti određenih hadisa i/ili njihovih dijelova koje su smatrali vjerodostojnim da su im bili dostupni argumenti koji su danas dostupni. Razloge njihovog prihvatanja razmatranog dijela hadisa kao vjerodostojnog možemo tražiti prvenstveno u tome što je njegov sadržaj u vremenu u kojem su živjeli bio (opće)prihvaćen, što se može zaključiti iz različitih žanrova islamske literature u kojima se navode predanja koja ga potvrđuju.

Na kraju, studiju Muntasira Zamana toplo preporučujemo čitalačkoj publici koja je zainteresirana za islamske nauke, a posebno onima u čije područje užeg interesovanja spadaju savremene teme i izazovi ovih nauka. Još konkretnije, ova studija bit će naročito interesantna onima koji se bave suodnosom Kur'ana i hadisa, s jedne, i nauke, s druge strane. U njoj će naći brojne detalje koji su u ovom prikazu izostavljeni.

*Fadilj Maljoki*

---

Salahuddin b. Ahmed el-Idlibi, *Menhedž nakd el-metn 'inde 'ulema' el-hadis en-nebevi*, Dar el-feth, Kairo, 1434/2013., str. 391–397.

# CONTEXT

Prikazi knjiga / Book Reviews

---



Izet Pehlić, *Socijalna distanca među mladima*, Sarajevo: Centar za napredne studije, 2019. 171 str. ISBN 978-9926-471-05-7.

Oblikovanje stavova, ponašanja i odnosa kod mladih čvrsto je povezano s procesom razvijanja njihovih ličnih vrijednosti, koje djeluju kao unutarnji kompas, usmjeravajući ih prema etičkom i odgovornom ponašanju, kako prema sebi tako i prema ljudima u svom okruženju. U kontekstu razvoja tih vrijednosti, važnu ulogu igra socijalna distanca, koja se odnosi na emocionalno i psihološko udaljavanje pojedinaca ili grupa od drugih pojedinaca ili grupa koje se percipiraju kao različite ili nepoznate. Socijalna distanca može znatno utjecati na način na koji mladi doživljavaju i razumiju vrijednosti drugih ljudi i različitih društvenih skupina.

*Socijalna distanca među mladima* autora Izeta Pehlića predstavlja istraživanje i analizu ovog fenomena, koji nije relevantan samo za bosanskohercegovačko društvo, već se javlja kao sveprisutni trend i u zapadnim državama Evrope. Djelo je strukturirano u četiri poglavlja, koja zajedno pružaju sveobuhvatan kako teorijski pregled teme tako i rezultate provedenog istraživanja.

Već u samom predgovoru autor ukazuje na važnost socijalnih vrijednosti i vrijednosnih orijentacija ističući pri tome neophodnost njihove implementacije u školski i odgojno-obrazovni sistem kako bi mladi već u školskom kontekstu razvijali kod sebe vrijednosti i zdravo poimali sebe i bolje razumjeli i prihvatili drugog i drugačijeg.

U uvodnom dijelu Pehlić nudi mogućnost da duboko uronimo u tematiku i u analizu vrijednosti kao temeljnog koncepta u ljudskom životu. U ovom dijelu, autor postavlja čvrst teorijski okvir, čime pruža čitaocima dublje razumijevanje osnovnih koncepata i teorija relevantnih za temu vrijednosti, a koje su shodno vremenskom ili društvenom kontekstu dinamične. Autor u ovom koraku vidi uspjeh u smanjenju socijalne distance kod mladih.

Pehlić koristi bogat teorijski okvir kako bi čitateljima približio ovaj kompleksni koncept i dao uvid u to kako se isti manifestira u životima mladih ljudi. Navodeći različita do sada provedena istraživanja na ovom tematskom polju, autor nudi širok spektar primjera, pomaže razumjeti kako pojedinci razvijaju

svoje vrijednosti, kako one utječu na njihovo ponašanje i odluke te kako se te vrijednosti odražavaju na širi društveni kontekst. Istovremeno Pehlić nas poziva na razmišljanje o pitanjima kao što su: Kako se vrijednosti prenose s generacije na generaciju, kako oblikuju moralne i etičke norme u društvu te kako mogu proizvesti konflikte odnosno doprinijeti harmoniji u zajednici?

S ciljem produbljivanja i shvatanja samog pojma vrijednosti, autor navodi definicije istog iz oblasti pedagogije, psihologije, sociologije, da bi se nakon toga posvetio temi klasifikacije vrijednosti, s ciljem razumijevanja vrijednosnih orijentacija a koje su u ovom radu uzete kao varijabla koja je usko povezana sa socijalnom distancom. Po autoru, pojam socijalne distance predstavlja mjeru spremnosti pojedinca ili grupe da se udalji ili približi drugom pojedincu ili grupi. U ovom kontekstu, posebna pažnja posvećuje se oblikovanju kako ličnog tako i kolektivnog identiteta, pri čemu se oni smatraju važnim faktorima u formiranju vrijednosnih orijentacija i socijalne distance. Autor se također osvrće na nacionalni identitet kao oblik kolektivnog identiteta, koji je posebno izražen u bosanskohercegovačkom društvu. U nastavku ovog poglavlja, Pehlić dublje istražuje razvoj vrijednosti kroz prizmu odgoja te analizira različite perspektive vezane za odgoj i načine na koje se vrijednosti kroz njega stječu. Kroz proces odgoja, vrijednosti postaju neodvojiv dio ličnog razvoja pojedinca te služe kao ciljevi i sredstva u njegovom oblikovanju.

U ovom dijelu, Pehlić pažljivo istražuje osnovne aspekte odgoja koji omogućavaju usmjerenost prema vrijednostima, analizira proces odgoja i stjecanja vrijednosti kroz različite dimenzije, uključujući tjelesno, intelektualno, moralno, estetsko i radno obrazovanje, produbljuje temu vrijednosnih orijentacija kod mladih, koje predstavljaju poželjne ciljeve i obrasce ponašanja za ostvarivanje tih vrijednosti, te pruža sistematsku klasifikaciju vrijednosnih orijentacija. Poglavlje autor završava razmatranjem teme socijalne distance kao rezultata prevladavajućih stavova i odnosa u društvenom okruženju, predstavlja različite istraživačke studije i ističe raznolikost rezultata na tome polju a posebnu pažnju posvećuje temi interkulturalnosti i njezinoj ulozi u školskom i odgojno-obrazovnom sistemu.

U drugom dijelu knjige čitaocima je detaljno objašnjen istraživački postupak, navedene metode korištene za prikupljanje relevantnih podataka, pružen uvid u precizan metodološki okvir te su definirani cilj i zadaci istraživanja. Ciljnu grupu istraživačkog procesa čini 310 srednjoškolaca iz triju različitih sredina bosanskohercegovačkog društva: Zenice – Bošnjaci, Pala – Srbi i Mostara – Hrvati po nacionalnoj orijentaciji. U svrhu istraživačkih instrumenata korišteni su: Upitnik o općim socio-demografskim podacima, Skala ličnog samopoštovanja, Skala kolektivnog samopoštovanja, Skala nacionalnog identiteta, Upitnik samoprocjene prosocijalnih tendencija, Studija vrijednosti i Skala socijalne distance.

Korištenjem navedenih metoda Pehlić donosi rezultate provedenog empirijskog istraživanja među mladima koje kao srž ovog djela tematizira u trećem poglavlju. Ovdje autor otkriva značajne obrasce i trendove vezane za socijalnu distancu među mladima, istražuje konkretne manifestacije socijalne distance, analizira primjere stereotipa, predrasuda te segregacije koje se pojavljuju u međuljudskim odnosima mladih i osvrće se na različite situacije i kontekste u kojima se socijalna distanca očituje. Posebno je važan aspekt međuvjerskog odnosa među mladima.

Istraživanje pokazuje da kod mladih ne postoji razlika u preferiranju vrijednosnih orijentacija, dok teorijsku i socijalnu orijentaciju najviše preferiraju mladi s Pala, estetsku i političku preferiraju mladi iz Zenice a religijsku i ekonomsku mladi iz Mostara. Mladi s Pala često ističu da su odgajani s naglaskom na čuvanje vlastite vjere, dok mladi iz Mostara i Zenice svoju vjeru vide kao ravnopravnu i odgajani su da tako razmišljaju. Ovaj nesklad u percepcijama može potencijalno izazvati konflikte među mladima. Stoga je nužno naglasiti važnost međureligijskog odgoja i edukacije na polju međureligijskih vrijednosti u okviru odgojno-obrazovnog sistema.

Iako ovo istraživanje donosi mnoge pozitivne aspekte, zabrinjavajuća je pojava socijalne distance među mladima, koja ne zagovara toleranciju ni poštovanje različitosti u njihovom neposrednom okruženju. Takva distanca može imati dugoročne negativne posljedice. Rezultati istraživanja jasno ukazuju na snažnu povezanost između razvoja vrijednosti kod mladih i njihovog angažmana u društvu. Mladi koji razvijaju vrijednosti poput poštovanja različitosti, jednakosti i odgovornosti često postaju aktivni sudionici volonterskih inicijativa i humanitarnih akcija. Osim toga, razvoj ovih vrijednosti često ih štiti od neželjenog ponašanja kao što su nasilje, zloupotreba položaja i kriminal. Autor svojim istraživanjem također ukazuje na promjene u vrijednostima mladih koje su proizašle kao posljedica agresije na Bosnu i Hercegovinu tokom 1990-ih godina. Navedeni zaključci sugeriraju da je nužno uložiti napore u edukaciju mladih o važnosti razumijevanja, tolerancije i prihvaćanja različitosti kako bi se izgradilo društvo koje cijeni sve svoje građane, bez obzira na njihovo vjersko ili etničko porijeklo.

Posljednji dio knjige analizira pedagoške implikacije istraživačkih rezultata i pruža dragocjene smjernice za obrazovni kadar, roditelje i sve one koji rade s mladima. Autor predlaže kao moguće rješenje stvaranje nove i zdrave zajednice s posebnim karakteristikama, uključujući kreiranje sociopedagoških intervencijskih programa koji će poticati normalizaciju međugrupnih socijalnih odnosa, prihvatljivih za sve građane Bosne i Hercegovine.

Zajedničko učenje mladih ističe se kao posebno važno, jer kroz takve socijalne interakcije, mladi stječu znanje o različitim ljudima. Socijalna distanca, koja se razvija prema određenim skupinama ili kulturama, vodi ka negativnim posljedicama poput predrasuda, stereotipa i nedostatka razumijevanja različitosti a rezultat se ogleda u nepoštivanju ili ignoriranju vrijednosti drugih i njihovih kultura, što nije korisno ni za mlade ni za društvo u cjelini.

S druge strane, smanjenje socijalne distance potiče otvorenost, razumijevanje i poštovanje različitosti. Mladi koji su voljni razgovarati s ljudima iz različitih kultura i vjerskih opredjeljenja te razumjeti njihove vrijednosti i perspektive često su tolerantniji i otvoreniji prema raznolikosti. Ovakav pristup doprinosi izgradnji inkluzivnijeg i raznolikijeg društva koje cijeni različitosti svojih građana. U tom kontekstu, odgoj i obrazovanje imaju ključnu ulogu u smanjenju socijalne distance među mladima. Poticanje međukulturalnog i međureligijskog razumijevanja i dijaloga može biti ključno za pomoć mladima da prevladaju svoju socijalnu distancu prema drugima i razvijaju pozitivne vrijednosti poput poštovanja, tolerancije i inkluzije. Obrazovni programi koji potiču međukulturalno razumijevanje i dijalog među mladima iz različitih kultura i zajednica mogu biti ključ za stvaranje inkluzivnog okruženja. Kroz takve programe, smanjuje se strah od nepoznatog, a razvija empatija prema drugima. To, zauzvrat, vodi ka smanjenju predrasuda i konflikata te potiče suradnju i razumijevanje među mladima, koji njeguju pozitivne vrijednosti i postaju nositelji pozitivnih društvenih promjena, pridonoseći izgradnji boljeg i pravednijeg društva. Razvoj vrijednosti kod mladih predstavlja prioritet u odgoju i obrazovanju kako bi se osiguralo bolje buduće društvo a tom cilju značajno mogu doprinijeti obrazovni sistem i integracija razvoja vrijednosti kod mladih.

Ovo djelo naglašava važnost razumijevanja i poštovanja različitih vrijednosti u društvu i potiče čitaoce na introspekciju i razmišljanje o vlastitim vrijednostima te kako one utječu na našu interakciju s drugima, doprinoseći formiranju tolerantnijeg društva. Pehličeva duboka analiza i argumentacija čine knjigu iznimno relevantnom i inspirativnom za sve zainteresirane za temu razvoja vrijednosti u savremenom svijetu.

Jedan od ključnih doprinosa knjige jeate istaknuta činjenica da vrijednosti i njihov razvoj nisu samo pitanja individualnog karaktera, već imaju dubok i dugotrajan utjecaj na društvo u cjelini. Razumijevanje i cijenjenje različitih vrijednosti ključno je za izgradnju inkluzivnog društva u kojem svaka osoba može pronaći svoje mjesto. Isčitavanje ovog djela podstiče na dublje razmišljanje o vlastitim vrijednostima i njihovom doprinosu u formiranju društvenog konteksta u kome se različitosti vide kao bogatstvo, a nikako kao mana ili nedostatak. Unatoč tome što se većina današnjih društava suočava s izazovima interkulturalnog

suživota, posebno složenim smatra se pitanje interreligijskih odnosa. Ovo istraživanje ističe potrebu za daljnjim istraživanjem s fokusom na međureligijski suživot, posebno u kontekstu Bosne i Hercegovine. Taj aspekt može predstavljati ključan smjer za buduće studije i istraživanja te može doprinijeti napretku i prosperitetu društva.

Svojim radom Pehlić nudi smjernice za nastavni kadar, roditelje i sve one koji rade s mladima o tome kako smanjiti socijalnu distancu među mladima te jačati i razvijati vrijednosti kod njih; on nudi dragocjene uvide i smjernice za šaroliku publiku. Istraživači, akademici, kao i studenti sociologije, psihologije i religijskih studija pronaći će dubinsku analizu socijalne distance među mladima korisnom za svoje istraživačke projekte. Nastavnicima ova knjiga može koristiti za razvoj nastavnih programa koji promoviraju toleranciju i razumijevanje, dok će mladim liderima i aktivistima poslužiti kao inspiracija za afirmaciju pozitivnih vrijednosti kod mladih. Roditeljima i odgajateljima ovim se djelom nude korisni savjeti o podršci razvoju moralnih kompasu kod djece a profesionalci koji rade s mladima također će se ovim djelom okoristiti u svrhu boljeg razumijevanje izazova s kojima se mladi aktuelno suočavaju.

Ovo istraživanje pruža duboke uvide u društvene dinamike mladih i nudi smjernice za izgradnju društva koje potiče toleranciju i raznolikost, stavljajući poseban naglasak na razvoj vrijednosti kod mladih. S obzirom na važnost, ovo bi djelo moglo biti uključeno u obaveznu literaturu za sve one koji rade s mladima ili su dio obrazovnog sistema a koji teže društvu zasnovanom na ravnopravnosti svih njegovih građana.

*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](mailto: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](mailto:context@cns.ba).



# CONTEXT

## Sadržaj | Contents

<b>Članci i rasprave / Articles .....</b>	<b>5</b>
Mehanizmi leksičke kohezije u arapskom političkom diskursu: inauguracioni govori egipatskih predsjednika Mursija i el-Sisija.....	7
<i>Amra Mulović</i>	
Klasifikacija nauka u općim osmanskim enciklopedijama nauka u 16. stoljeću: sukob ili dopunjavanje koncepata .....	27
<i>Adnan Kadrić</i>	
Dispensable and Inconsequential? Reflections on the Value of Tolerance in Interreligious Relations and Dialogue.....	61
<i>Najib George Awad</i>	
O utjecaju vjerskog faktora na odnose između Bošnjaka i Srba od uspostave Beogradske mitropolije 1831. godine do 1945. ....	87
<i>Admir Mulaosmanović</i>	
Islamische Gemeinde zu Wien (est. 1942) Muslims in Vienna between Collaboration and Protection of Jews during the Second World War.....	111
<i>Rijad Dautović</i>	
<b>Osvrti / Opinions .....</b>	<b>159</b>
<b>Prikazi knjiga / Book Reviews .....</b>	<b>179</b>
<b>Uputstva autorima.....</b>	<b>187</b>
<b>Instructions for Authors.....</b>	<b>191</b>

