

CONTEXT

JOURNAL OF
INTERDISCIPLINARY STUDIES

■ VOLUME 11
NUMBER 1
2024

ČASOPIS ZA
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE

■ GODINA 11
BROJ 1
2024.



CONTEXT

Journal of
Interdisciplinary Studies

Časopis za
interdisciplinarne studije

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

REDAKCIJA

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

SAVJET ČASOPISA

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

UPUTE ZA PREDAJU RADOVA

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

ADRESA

Context: Časopis za interdisciplinarne studije
Centar za napredne studije
Marka Marulića 2C, Sarajevo 71000
Bosna i Hercegovina
E-mail: context@cns.ba

Context: Časopis za interdisciplinarne studije (ISSN-print 2303-6958, ISSN-online 2303-6966) dva puta godišnje izdaje Centar za napredne studije, Marka Marulića 2C, 71000 Sarajevo, Bosna i Hercegovina, tel: +387 33 716 040, fax: +387 33 716 041, email: context@cns.ba.

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

© Centar za napredne studije, Sarajevo, Bosna i Hercegovina.

CONTEXT

Journal of
Interdisciplinary Studies ■ VOLUME 11
NUMBER 1
2024

Časopis za
interdisciplinarne studije ■ GODINA 11
BROJ 1
2024.

CONTEXT

Journal of
Interdisciplinary Studies

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

EDITORS

Ahmet Alibašić, *Faculty of Islamic Studies, University of Sarajevo*, Editor in Chief
Munir Drkić, *Faculty of Philosophy, University of Sarajevo*, Executive Editor
Aid Smajić, *Faculty of Islamic Studies, University of Sarajevo*
Dževada Šuško, *Directorate of the Foreign Affairs and Diaspora, Riyasat of the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina*
Ermin Sinanović, *Center for Islam in the Contemporary World, Shenandoah University*
Ešref-Kenan Rašidagić, *Center for Advanced Studies*, Associate
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

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, Bosnia and Herzegovina, tel: +387 33 716 040, fax: +387 33 716 041, email: context@cns.ba.

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

© Center for Advanced Studies, Sarajevo, Bosnia and Herzegovina.

CONTEXT

Članci i rasprave / Articles

The Authority of the International Court of Justice in Islamic Jurisprudence: Fatwas on Genocide and War Crimes in Bosnia and Herzegovina¹

Nedim Begović

Abstract

This article explores how the authority of the International Court of Justice (ICJ) is perceived in fatwas on genocide and war crimes committed in Bosnia and Herzegovina during the 1992-1995 war. Sources include the ICJ's judgement in *Bosnia and Herzegovina v. the Federal Republic of Yugoslavia (Serbia and Montenegro)*; verdicts of the International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia; two fatwas from the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina's Council of Muftis on war crimes against the Bosniak populations of Srebrenica, Žepa, Prijedor and the Sana Valley; and preparatory materials written by expert groups that preceded the fatwas' issuance. Despite initial criticism of the localisation of genocide in the ICJ's judgement, the fatwas recognise its authority in cases that apply the Genocide Convention. The argumentation of these fatwas is based on the higher objectives of Islamic law (*maqasid al-Sharia*), in accordance with the role of Islamic normativity in a secular state.

Key words: authority, Bosnia and Herzegovina, fatwa, genocide, International Court of Justice, international law, Islamic jurisprudence, war crimes

¹ This article was supported by the Center for Advanced Studies in Sarajevo. The author thanks Ahmed Purdić, *fatwa-amin* of the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina, and Senad Čeman, a member of the Expert Group on Srebrenica, for providing documentation important to understanding the context of issuing fatwas on genocide (and war crimes with elements of genocide) committed during the aggression against Bosnia and Herzegovina (1992-1995).

Introduction

Among the current issues in international and Islamic law scholarship are whether international law² is truly international, and to what extent international judicial forums for the peaceful resolution of interstate disputes are attractive to countries with elements of the Islamic legal tradition embedded in their judiciaries. In general, it is argued that it is inherently difficult for Islamic law countries (ILS) to accept the jurisdiction of the International Court of Justice (ICJ) and international criminal courts.³ More optimistic opinions emphasise that Islamic normative principles are generally or mostly compatible with international legal standards. Muslim majority states are bound by Sharia and ratified international agreements, as well as *jus cogens* norms of international law, to implement post-conflict and transitional justice mechanisms, including ensuring fair compensation for victims of war, and the prosecution of perpetrators of genocide, crimes against humanity and war crimes.⁴ More nuanced approaches point to various factors that lead some ILS to support the ICJ, and others to renounce its jurisdiction.⁵

Other studies focus on the representation of Islamic legal principles in the case law of the ICJ or other international tribunals,⁶ or the status of a fatwa as a unilateral declaration by the religious head of an Islamic state under international law.⁷ Most research to date has therefore focused on ILS legal systems (characterised by the nexus of Islamic and secular law) and their (non)acceptance of the jurisdiction of international courts. An exception is Emilia Justyna Powell's *Islamic Law and International Law: Peaceful Resolution of Disputes*, one chapter of which deals with the perception of international dispute resolution in different schools of Islamic jurisprudence, and whether their approaches influence ILS' behaviour towards international courts.⁸ There is a clear research gap regarding

2 Anthea Roberts found international law to be not as international as is commonly perceived. See: *Is International Law International?* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

3 Charles N. Brower and Jeremy K. Sharpe, "International Arbitration and the Islamic World: The Third Phase", *American Journal of International Law* 97:3 (2017), pp. 643-656. See also: Emilia Justyna Powell, *Islamic Law and International Law: Peaceful Resolution of Disputes* (New York: Oxford University Press, 2019).

4 Mohamed Elewa Badar, "Islamic Law (*Shari'a*) and the Jurisdiction of the International Criminal Court", *Leiden Journal of International Law* 24:2 (2011), pp. 411-433; and M. Cherif Bassiouni, *The Shari'a and Islamic Criminal Justice in Time of War and Peace* (New York: Cambridge University Press, 2014), p. 153.

5 Emilia Justyna Powell, "Islamic Law States and the International Court of Justice", *Journal of Peace Research* 50:2 (2013), pp. 203-217; Emilia Justyna Powell, "Islamic Law States and the Authority of the International Court of Justice: Territorial Sovereignty and Diplomatic Immunity", *Law and Contemporary Problems* 79:1 (2016), pp. 209-236.

6 Clark B. Lombardi, "Islamic Law in the Jurisprudence of the International Court of Justice: An Analysis", *Chicago Journal of International Law* 8:1 (2007), pp. 85-118.

7 Tavakol Habibzadeh, "Nuclear Fatwa and International Law", *Iranian Review of Foreign Affairs* 5:3 (2014), pp. 149-177.

8 See: "Legal Schools and Regions", in Emilia Justyna Powell, *Islamic Law and International Law: Peaceful Resolution of Disputes* (Oxford: Oxford University Press, 2020).

how the authority of international courts, including the ICJ, is reflected in fatwas as expert opinions in Islamic jurisprudence issued by ‘non-state’ Muslim religious leaders or institutions. This includes the issuance of fatwas in countries where Muslims constitute more than 50 percent of the population but whose current legal systems are secular in nature, although they have historically included significant segments of the Islamic legal tradition.⁹

This article contributes to the literature by investigating how the authority of the ICJ as the highest court in the world is perceived in the fatwas of the Council of Muftis of the Islamic Community of Bosnia and Herzegovina (ICBiH). The ICBiH is a religious community that gathers Muslims in Bosnia and Herzegovina (BiH), Serbia, Croatia and Slovenia, as well as members of the Islamic communities of Bosniaks in European countries, Australia, and North America. Like churches and other religious communities in BiH, it is separated from the state, but can be consulted for cooperation in matters of common interest, such as education, culture, and charitable work. Historically, Islamic law was applied in BiH to varying degrees from the Ottoman conquest in the mid-15th century until the establishment of the communist system in the mid-20th century, when the country’s legal system was completely secularised. Among the ICBiH’s main objectives are to provide an interpretation of Islamic norms, and to ensure that its members live according to them.¹⁰ Competences for the interpretation of Islamic norms through the issuance of official fatwas rest with the Ra’is al-‘Ulama as the head of the ICBiH and its supreme mufti; the Council of Muftis, which consists of all the Community’s muftis; and muftis as individual religious authorities.¹¹ Significantly, the fatwas of the Ra’is al-‘Ulama and the Council of Muftis are binding for all bodies of the ICBiH, and carry significant authority for its members.¹² The Council of Muftis has issued two fatwas that directly refer to the ICJ’s judgement in the 2007 case of *Bosnia and Herzegovina v. the Federal Republic of Yugoslavia (Serbia and Montenegro)* of 2007, and to judgements of the International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia (ICTY) against perpetrators of the genocide against Bosniak Muslims in Srebrenica in July 1995, and war crimes committed in other parts of the country.

9 It is important to mention Moe’s valuable study on the reception of the work of the ICTY in Bosniak Muslim religious circles. The author of the present article understands that Moe’s research was undertaken prior to the issuance of the Council of Muftis’ fatwa on genocide and war crimes. See: Christian Moe, “Vindicating Victimhood: The Bosnian Muslim Reception of the ICTY”, Revised draft, 12 March 2008. The research was part of the Religion and Nationalism in the Western Balkans project, at the Department of Culture Studies and Oriental Languages, University of Oslo, founded by the Norwegian Ministry of Foreign Affairs. The author thanks Christian Moe for making the draft available.

10 Constitution of the ICBiH 2014, Articles 6-7.

11 Constitution of the ICBiH 2014, Articles 52, 60 and 61.

12 Constitution of the ICBiH 2014, Article 60.

Based on an analysis of the content of both fatwas and their preparatory documents, this article answers the questions: Do the fatwas of the Council of Muftis, the ICBiH's highest religious body responsible for interpreting Islamic law, accept the ICJ's jurisdiction in cases of genocide and war crimes perpetrated against Muslims? Is the ICJ's authority in the eyes of Bosniak-Muslim scholars who participated in the preparation and issuance of the fatwas determined primarily by the relationship between Islamic and international law, or by the content of the ICJ's judgement? On which sources and arguments are the fatwas based? Do the fatwas qualify the war crimes in Srebrenica and other parts of BiH in compatibility with the ICJ's judgement, or do they criticise ICJ case law from the perspective of norms in Islamic humanitarian and criminal law?

The article contains an introduction, five chapters and a conclusion. The first chapter examines how the ICJ's timing, composition and jurisdiction affects its authority as a mechanism for the settlement of international disputes. The second addresses how ILS perceive the ICJ's authority; the third analyses the representation of Islamic legal principles in current ICJ case law; the fourth outlines the content of the ICJ's judgement in *BiH v. FRY (Serbia and Montenegro)*; and the fifth and sixth analyse the ICBiH Council of Muftis' fatwas on genocide and war crimes committed during the war in Bosnia (1992-1995).

Despite its initial criticisms in the preparatory documents that recommended against reducing the qualification of genocide to the locality of Srebrenica, these fatwas recognise the jurisdiction of the ICJ, and its authority as an international arbitrator in the application of the Genocide Convention in cases where victims were Bosniak Muslims. Moreover, ICJ and ICTY judgements appear among the primary sources on which the Council of Muftis based its qualification (*hukm*) of war crimes, which is rare in this type of Islamic discourse. Further, the absence of an official application of Islamic law has significantly shaped the argumentation of the fatwas: they are based on the objectives of Islamic law (*maqasid al-Sharia*), rather than the elaboration of norms of Islamic criminal or humanitarian law.

The International Court of Justice: Its origin, composition and jurisdiction

The authority of the ICJ as a mechanism for resolving interstate disputes is conditioned by a number of factors, among which are the global political reality at the time of its establishment, the representation of diverse legal cultures in the composition of its body of judges and jurisprudence, and the scope and character of its jurisdiction in international law. The ICJ was established in 1945, a time

when most Asian and African countries, including those with a Muslim majority, were still under European colonial rule. This means they were not involved in the ICJ's establishment, nor in the design of provisions in the UN Charter and Statute that regulate its organisation and function. The UN Charter states that the ICJ is "the principal judicial organ of the United Nations",¹³ whose task is to resolve legal disputes between states, in accordance with international law, and to provide advisory opinions on international legal issues. It is considered "the highest court in the world and the only one with both general and universal jurisdiction: it is open to all Member States of the United Nations" and "may entertain any question of international law".¹⁴ In this respect, it differs from the ICTY and the International Criminal Court (ICC), whose jurisdictions are limited to the prosecution of international crimes (e.g., genocide, crimes against humanity, and war crimes). The forerunners of the ICJ were the Permanent Court of Arbitration, established in 1899 by the Convention for the Peaceful Settlement of International Disputes, and the Permanent Court of International Justice (PCIJ), which operated under the auspices of the League of Nations from 1922 to 1946. Both were important developments in the modern history of peaceful international dispute settlement.¹⁵

The ICJ is one of the UN's six main organs, along with the General Assembly, the Security Council, the Economic and Social Council, the Trusteeship Council and the Secretariat.¹⁶ Its composition, jurisdiction and procedure are regulated by the Statute, which is attached to the UN Charter, and the Rules of Procedure of the Court, which elaborates on the previous document.¹⁷ The seat of the ICJ is in The Hague, and its work is supported by the Registry Office as an administrative body.¹⁸

The ICJ consists of fifteen elected, independently acting judges, who are persons of high moral character and have held the highest judicial office in their country, or are lawyers with recognised expertise in international law.¹⁹ Judges are elected on an ad hoc basis by the 193 UN member states and other signatory states to the ICJ Statute. For a candidate to be a member of the ICJ, they must receive an absolute majority of votes in both the General Assembly and the UN Security Council. Once elected, ICJ judges do not act as delegates of their states

13 United Nations Charter, Chapter XIV: The International Court of Justice, Article 92., <https://www.un.org/en/about-us/un-charter>, accessed 8 December 2022.

14 *The International Court of Justice: Handbook*, 5, <https://www.icj-cij.org/public/files/publications/handbook-of-the-court-en.pdf>, accessed 7 December 2022.

15 *The International Court of Justice: Handbook*, 5, pp. 10-17.

16 United Nations Charter, Chapter III: Organs, Article 7.

17 *The International Court of Justice: Handbook*, pp. 16-17.

18 "The Court", <https://www.icj-cij.org/en/court>, accessed 7 December 2022.

19 Statute of the International Court of Justice, Chapter 1: Organization of the Court, Article 2, <https://www.icj-cij.org/en/statute>, accessed 8 December 2022.

or governments, but in an individual capacity, with the obligation to perform their duties impartially and conscientiously.²⁰ The General Assembly and the Security Council are expected to consider representation of “the main forms of civilization and the main legal systems in the world” when electing judges to the ICJ.²¹ Consequently, all major regions of the world are reflected in the Court’s membership.²² Although judges from Muslim-dominated regions (such as North Africa and the Middle East) have been elected to the ICJ, however, Islamic law (one of the world’s three major legal systems) will not necessarily be represented if these judges do not have an educational background in the Islamic legal tradition.²³

Islamic law states and the authority of the International Court of Justice

In addition to the general factors that affect the authority of the ICJ and its attractiveness as a forum for the settlement of international disputes, a number of specific factors potentially affect the acceptance or non-acceptance of its jurisdiction by ILS.²⁴ It has been argued that ILS are “a least likely case for ICJ authority”, primarily because the inherent connection between Islamic law and religion is contrary to the secular nature of international law.²⁵ There are, however, several ILS that recognise the coercive and compromissory nature of the ICJ’s jurisdiction.²⁶

20 *The International Court of Justice: Handbook*, pp. 21-23.

21 Statute of the International Court of Justice, Chapter 1: Organization of the Court, Article 9.

22 The ICJ currently includes judges from North and South America, Europe (Western, Central and Eastern), Asia (Western, Southern and Eastern) and Australia. See: “International Court of Justice: Current Members”, <https://www.icj-cij.org/en/current-members>, accessed 8 December 2022.

23 At the time of writing, the ICJ has three judges from countries in which Islamic law is a source of legislation: Mohamed Bennouna from Morocco; Abdulqawi Ahmed Yusuf from Somalia; and Nawaf Salam from Lebanon. See: “International Court of Justice: Current Members”, <https://www.icj-cij.org/current-members>, accessed 6 February 2023.

24 The phrase “Islamic law states (ILS)” is borrowed from Emilia Justyna Powell, who uses it to mean a country that “officially and directly applies sharia as a substantial part of personal, civil, commercial or criminal law”. See: Powell, “Islamic Law States and the Authority of the International Court of Justice”, p. 214.

25 Powell, “Islamic Law States and the Authority of the International Court of Justice”, p. 209. ILS have so far shown no determination to establish a Sharia-based international court to address international disputes among themselves. The Islamic International Court of Justice was conceived at the 5th Islamic Summit in 1987, but is yet to begin operation (Powell, “Islamic Law States and the Authority of the International Court of Justice”, p. 235). See also: Michele Lombardini, “The International Islamic Court of Justice: Towards an International Islamic Legal System?”, *Leiden Journal of International Law* 14:3 (2001), pp. 665-680.

26 Compulsory ICJ jurisdiction is recognised among ILS by Egypt, Gambia, Iran, Nigeria, Pakistan and Sudan. See: “Declarations Recognizing the Jurisdiction of the Court as Compulsory”, <https://www.icj-cij.org/declarations>, 6 February 2023.

Powell identifies systemic similarities and differences between Islamic and international law that may aid the understanding of variation among ILS – i.e., whether they accept the ICJ's jurisdiction, or turn to alternative forums for peaceful dispute resolution.²⁷ In terms of similarities, the crucial role of legal scholars in shaping international and Islamic law is primary, but the recognition of custom as a source of norms is another potentially unifying factor.²⁸ Further, although there is no single codification of either international or Islamic law, prioritising the peaceful settlement of disputes (*sulh*) and adherence to the rule of law are common features of both systems, and can enhance the ICJ's attractiveness in countries that apply Islamic law.²⁹

Scholars and practitioners of international law argue that a key factor that prevents ILS from accepting the jurisdiction and authority of the ICJ is their different understandings of the relationship between law and religion. Although certain principles and rules of international law have their origins in religious sources and teachings, it is fundamentally considered a secular order. The sources of international law mentioned in Article 38(1) of the Statute of the ICJ "are strictly secular in nature" and include "international conventions, treaties, international custom, general principles of law recognized by civilized nations, judicial decisions, and teachings of the most highly qualified publicists". In contrast, the primary sources of Islamic law are religious in nature, and include the texts of the Qur'an (the last divine revelation) and the hadith, which contains reports on the statements and actions of the Prophet Muhammad (pbuh). Further, the Statute of the ICJ does not regulate the religious affiliation of judges, and the majority of judges do not belong to the Islamic religion, which is another potential obstacle for at least some ILS to recognise the Court's authority. This is because, according to classical Islamic procedural law, a non-Muslim cannot perform the function of judge in cases that relate to Muslims. Additionally, the delegation of authority a priori before a dispute arises, which occurs under both the ICJ's coercive and compromissory jurisdictions is problematic from an Islamic law perspective, as strict interpretations of Islamic law oppose aleatory contract clauses.³⁰

Powell and Mitchell suggest a significant correlation between the characteristics of the domestic legal system and the relationship of states to international institutions such as the ICJ. The overarching influence of civil law on the rules and procedures of the ICJ, as well as the fact that the majority of its sitting judges belong to the 'continental' legal family, explains to a large extent

27 Powell, "Islamic law states and the International Court of Justice", pp. 203-2017.

28 For the role of custom in the Islamic legal tradition and the civil codes of modern Muslim nation-states, see: Ayman Shabana, "Custom and Modern Constructions of Shari'a: Transnational Juristic Discussions on the Status of 'Urf", *Journal of Islamic Ethics* 3:1-2 (2019), pp. 30-63.

29 Powell, "Islamic Law States and the International Court of Justice", pp. 206-207.

30 Powell, "Islamic Law States and the International Court of Justice", pp. 207-209.

why the ICJ's jurisdiction is more attractive to civil than Islamic law countries. Conversely, the importance of the *pacta sunt servanda* principle in the Islamic legal tradition greatly contributes to the more enduring adherence of ILS than other countries to the ICJ's verdicts.³¹

Islamic law in the jurisprudence of the International Court of Justice

As previously stated, ILS' reliance on a competing Islamic legal system based on religious sources, including elaborated norms on international relations (*siyar*), makes it difficult to establish the ICJ's authority in these countries, because the Court works according to a mainly Western legal tradition. As a result, reasonable suggestions have been made that greater incorporation of Islamic legal principles into the ICJ's jurisprudence may enhance its authority in ILS. To achieve this, the ICJ should include judges who are well versed in the Islamic legal tradition (*al-turath al-fiqhi al-islami*) and knowledgeable in those ways of contemporary Islamic legal reasoning that reconcile the divergent points of Islamic and international law.

Lombardi explains that the ICJ rarely refers to Islamic law in its judgements, or even in the opinions of its individual judges.³² When these references have occurred, it has usually been to express a judge's concern about the legitimacy of the Court's opinion in the eyes of the Muslim world.³³ In this way, some judges have sought to strengthen the legitimacy of certain principles of international law by pointing to their rootedness in the Islamic legal tradition.³⁴ Others have argued that international legal norms should be applied in disputes involving Muslim-majority countries, but in a way that respects the Islamic legal culture.³⁵ Still others

31 Emilia Justyna Powell and Sara McLaughlin Mitchell, "The International Court of Justice and the World's Three Legal Systems", *The Journal of Politics* 69:2 (2007), pp. 397-415.

32 From the time of its establishment until 2006, the ICJ issued 83 verdicts in contested cases. In two of these, the official judgement mentions Islamic law, and seven others contain references to Islamic law in the concurring or dissenting opinions of individual judges. See: Clark B. Lombardi, "Islamic Law in the Jurisprudence of the International Court of Justice: An Analysis", *Chicago Journal of International Law* 8:1 (2007), p. 94.

33 Lombardi, "Islamic Law in the Jurisprudence of the International Court of Justice", p. 115.

34 In *North Sea Continental Shelf* (1969), for example, Judge Fouad Amoun of Lebanon argued that the ICJ should reference Islamic legal theory to support the precept that boundaries should be drawn according to "equitable principles" (Lombardi, "Islamic Law in the Jurisprudence of the International Court of Justice", p. 96).

35 In the Advisory Opinion in *Western Sahara* (1975), Judge Amoun criticised the ICJ's unwillingness to consider more seriously an Islamic legal concept proposed by Morocco in the dispute between two majority Muslim countries (Lombardi, "Islamic Law in the Jurisprudence of the International Court of Justice", p. 100).

have relied on Islamic legal sources to establish that “a ruling reached entirely by non-Islamic reasoning cannot be dismissed as contrary to Islamic law”.³⁶

The only case in which a majority of ICJ judges referred to Islamic law to defend the legitimacy of their judgement was *United States Diplomatic and Consular Staff in Tehran* (1980). The case concerned the arrest and detention of diplomatic and consular staff of the US Embassy in Tehran, in actions supported by the revolutionary Islamic government. The ICJ issued a decision declaring that Iran had violated international law, and ordered “the release of hostages, restoration of facilities and reparations to the United States”.³⁷ The ruling refers in passing to the important contribution of the “traditions of Islam” to the “development of international conventions and principles protecting diplomatic missions”.³⁸ In his separate concurring opinion, Judge Tarazi emphasised that there was a well-developed tradition of protecting diplomats in Islamic law, and supported his claim with references from a lecture published in French in the Proceedings of the Hague Academy of International Law, and a Soviet work on international law.³⁹

Scholars of Islamic international law qualified Iran’s actions as a violation of *siyar* and international law. Gamal Moursi Badr stated that “what happened in Tehran was an aberration and indeed a clear violation of Islamic law as well as conventional and customary international law”. In two 1980 resolutions, the Organization of the Islamic Conference (OIC) did not recognise the special authority of the ICJ, but called on Iran to resolve the hostage crisis in the spirit of Islamic values.⁴⁰

Unlike in *United States Diplomatic and Consular Staff in Tehran*, in which judges observed a compatibility between *siyar* and international law, the conflict between the two legal cultures came to the fore in the ICJ’s Advisory Opinion in *Western Sahara* (1975). The opinion concerned the dispute between Morocco and Mauritania, both of which had territorial claims to Western Sahara in the process of its decolonisation in 1974. Defending its case before the ICJ, Morocco “equated the Western Sahara people’s religious allegiance to the Moroccan Sultan with territorial sovereignty”. The IJC’s opinion preferred, however, “the territorial ties-based, Western model of sovereignty grounded in political authority”.⁴¹

36 In *Aegean Sea Continental Shelf* (1976), on a dispute between Greece and Turkey over the area in question, Judge Salah El Dine Tarazi of Syria cited a colonial translation of the Ottoman Civil Code (*Majalla*) to argue that giving effect “to the intents of the parties is a practice accepted not only by the European-inspired modern international legal tradition, but also by Islamic law” (Lombardi, “Islamic Law in the Jurisprudence of the International Court of Justice”, p. 101).

37 Powell, “Islamic Law States and the Authority of the International Court of Justice”, p. 229.

38 Lombardi, “Islamic Law in the Jurisprudence of the International Court of Justice”, p. 102.

39 Lombardi, “Islamic Law in the Jurisprudence of the International Court of Justice”, p. 103.

40 Powell, “Islamic Law States and the Authority of the International Court of Justice”, p. 230.

41 Powell, “Islamic Law States and the Authority of the International Court of Justice”, pp. 222-224.

Powell's juxtaposition of these (and similar) cases demonstrates that the behaviour of at least some ILS towards the ICJ has not been shaped solely by their preference for *siyar* over international law, but also by strategic considerations. In *United States Diplomatic and Consular Staff in Tehran*, the shared principle of inviolability of diplomats between Islamic and international law did not prevent an ILS from questioning the legitimacy of the ICJ. Conversely, in the Advisory Opinion in *Western Sahara*, an ILS was willing to allow the ICJ to adjudicate despite the divergent conceptions of territorial sovereignty in the two legal traditions. The analysis of these specific cases does not, however, discredit the expectation that the integration of Islamic legal principles into the jurisprudence of the ICJ could help establish the latter's legitimacy in the eyes of ILS.⁴²

Lombardi's analysis of references to Islamic law in ICJ jurisprudence highlighted the "judges' limited familiarity with Islamic law".⁴³ He is rightly suspicious of the ability of "passing references to Islamic law by legal professionals with no sustained training or recognized authority in Islamic law" to convince "skeptical Muslim or Islamic states that the Court's opinions are actually rooted in (or consistent with) God's Shari'ah".⁴⁴ The question therefore arises: Should the ICJ improve its engagement with the Islamic legal tradition through the inclusion of an Islamic legal scholar (*faqih*) on its bench? In 2020, Tiedrez presented a similar proposal in the context of electing judges to the ICC. Two of her arguments can easily be applied to the ICJ. First, unlike civil and common law systems, Islamic law (the third major legal system in the world) has not received adequate recognition in the ICC's jurisprudence, which calls into question its international character. Second, the ICC's practice addresses issues related to Islam or Muslims, which justifies greater sensitivity to the values and principles of Islamic legal culture.⁴⁵ The next chapter will address one such case from recent ICJ case law, which concerns war crimes committed against the Bosnian Muslim population in BiH during the 1992-1995 war.

42 Powell, "Islamic Law States and the Authority of the International Court of Justice", p. 221.

43 Lombardi, "Islamic Law in the Jurisprudence of the International Court of Justice", p. 103.

44 Lombardi, "Islamic Law in the Jurisprudence of the International Court of Justice", p. 115.

45 Juliette Rémond Tiedrez, "Time for an Islamic Legal Scholar at the ICC? On the International Criminal Court's Lack of Islamic law Representation", *Völkerrechtsblog*, 6 July 2020, doi: 10.17176/20200706-224909-0.

The International Court of Justice's judgement in Bosnia and Herzegovina v. Serbia and Montenegro

The 26 February 2007 judgement in *BiH v. Serbia and Montenegro* is an important precedent in ICJ case law, as it established that genocide was committed against members of the Bosniak-Muslim population in Srebrenica in July 1995. This was the first case in which the ICJ could apply the 1948 UN Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide, and in which a country was convicted of violating this convention.

The Genocide Convention was adopted on the advocacy of Polish-American lawyer Raphael Lemkin, who believed that the terrifying experiences of the Holocaust suffered by Jews and other groups during the Second World War, and that the “destruction of whole populations – of national, racial and religious groups – both biologically and culturally” must be treated differently from other crimes against humanity. It was Lemkin who coined the term ‘genocide’, as a combination of the Greek *genos*, meaning race, people or tribe, and the Latin *cide* (*caedere, occidere*) meaning to kill. The Convention stipulates two elements of the crime of genocide: subjective (*mens rea*) and objective (*actus reus*). The first refers to the mental state of the perpetrator, which is reflected in the intention to destroy, in whole or part, a national, ethnic, racial or religious group. The second concerns the physical components of the crime, which may include: (a) killing members of the group; (b) causing serious bodily or mental harm to members of the group; (c) deliberately inflicting conditions on the group calculated to bring about its physical destruction in whole or part; (d) imposing measures intended to prevent births within the group; or (e) forcibly transferring children of the group to another group.⁴⁶

In its 11 July 1997 judgement, the Court established the international nature of the dispute between BiH and Serbia and Montenegro, and confirmed its jurisdiction based on Article IX of the Genocide Convention.⁴⁷ The dispute raised two fundamental questions: whether the crime of genocide against the non-Serb population was committed on the territory of BiH under the control of the military and paramilitary forces of the FRY and the self-proclaimed Republika Srpska; and whether the FRY was responsible for that crime.⁴⁸

46 Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide, Article II, Doc.1_Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide.pdf, accessed 10 February 2024.

47 The ICJ, *Case Concerning Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide* (Bosnia and Herzegovina v. Yugoslavia): *Preliminary Objections*, Judgement of 11 July 1996, para. 47.

48 The ICJ, *Case Concerning Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide* (Bosnia and Herzegovina v. Serbia and Montenegro), Judgement of 26 February 2007, para. 65.

As Crnić-Grotić elaborates, the Court had no difficulty establishing the existence of an objective element of the crime, given the extensive evidence of atrocities and mass murders submitted by the applicant and taken from ICTY case law. In defining the subjective element, the Court decided that the crime must include specific intent (*dolus specialis*),⁴⁹ “in order to distinguish genocide from other serious crimes committed during the conflicts”.⁵⁰ According to this reasoning, such intention to destroy the group or its substantial part could not be proven on the basis of the Decision on the Strategic Goals of the Serbian People alone.⁵¹ Instead, the Court derived special intent from the behavioural patterns of perpetrators of the Srebrenica massacre: i.e., the killing of around 8,000 Muslim men between 11 and 19 July 1995, and the forced relocation of women, children and the elderly resulted in the physical disappearance of the Muslim population in Srebrenica, and constituted a substantial part of the Bosniak-Muslim nation. The Court did, however, reject the existence of genocidal intent in the widespread and serious atrocities committed in other parts of the territory under the control of the Army of Republika Srpska.⁵²

The ICJ confirmed that states can be responsible for not only preventing but also committing genocide, through their organs, persons or groups whose acts can be attributed to the state. In this particular case, it found ample evidence of the participation of the FRY’s official army and the Army of the Republika Srpska in military operations in BiH, and strong political, military and logistical ties between the two authorities in the years before the Srebrenica massacre, and during the war generally. Despite this, the ICJ did not find the FRY army responsible for the genocide in Srebrenica, nor that Republika Srpska and its army were de jure organs of the FRY. The fact that the applicant proved General Ratko Mladić received a salary from Belgrade until 2002, and that he was promoted to the rank of Colonel General in Belgrade on 24 June 1994, did not help their case.⁵³

The judgement did, however, find Serbia responsible for not taking the necessary actions to prevent the genocide in Srebrenica, and for not extraditing Ratko Mladić (accused of genocide and complicity in genocide) to be tried at the

49 For the ICJ’s discussion on specific intent (*dolus specialis*), see: *Bosnia and Herzegovina v. Serbia and Montenegro*, Judgement of 26 February 2007, para. 186-188.

50 Vesna Crnić-Grotić, “Crime of Genocide before the International Court of Justice”, *Zbornik radova Pravnog fakulteta Sveučilišta u Rijeci* 40:3 (2019), p. 1039.

51 Odluka o strateškim ciljevima srpskog naroda u Bosni i Hercegovini [Decision on the Strategic Goals of the Serbian People in Bosnia and Herzegovina] (1992), *Official Gazette of the Republic of Srpska*, 22/93. See also: *Bosnia and Herzegovina v. Serbia and Montenegro*, Judgement of 26 February 2007, para. 371. The Decision was adopted by the National Assembly of the self-proclaimed Republika Srpska in Bosnia and Herzegovina on 12 May 1992. It declared the establishment of an ethnically pure Serb territory in BiH, and its unification with the FRY.

52 *Bosnia and Herzegovina v. Serbia and Montenegro*, Judgement of 26 February 2007, para. 376.

53 *Bosnia and Herzegovina v. Serbia and Montenegro*, Judgement of 26 February 2007, para. 386-388.

ICTY, which meant the country had not cooperated fully with the Tribunal.⁵⁴ In his dissent, Vice-President of the ICJ Judge Al-Khasawneh criticised the majority interpretation for enabling states to carry out criminal activities through non-state actors or surrogates, and thereby to avoid direct responsibility for the crimes committed.⁵⁵

The verdict met with great disappointment among Bosniaks,⁵⁶ whose political representatives and religious leaders saw it as partial justice. They did, however, highlight as positive aspects the fact that a country had been convicted of violating the Genocide Convention for the first time, and that the political and military leadership of the Bosnian Serbs had been found responsible for committing genocide.⁵⁷ According to British historian Marko Attila Hoare, the verdict was largely determined by political rather than legal factors, and represented “a big step backwards when it comes to punishing genocide before international courts”. By absolving Serbia of responsibility for or complicity in the genocide, the verdict has emboldened nationalist forces in the country, who ignore the subtlety of the verdict, and treat it “as a clear justification of the Serbian position”.⁵⁸ Degan particularly criticised two aspects of the judgement: first, that the Court examined the causal link between the genocide in Srebrenica and Serbia’s responsibility only at the time when the massacre took place; and second, that it found the determination of Serbia’s responsibility for not preventing the genocide was “adequate satisfaction”, i.e., an order for the payment of monetary compensation would not be appropriate.⁵⁹ According to Hartmann, the documentation of the Supreme Defence Council of the FRY, which ICTY experts had access to in May 2003, before the ICJ verdict was passed, confirms Serbia’s responsibility for the war and war crimes committed in BiH.⁶⁰

54 *Bosnia and Herzegovina v. Serbia and Montenegro*, Judgement of 26 February 2007, para. 386.

55 *Dissenting Opinion of Vice-President Al-Khasawneh*, <https://www.icj-cij.org/sites/default/files/case-related/91/091-20070226-JUD-01-01-EN.pdf>, accessed 3 March 2024.

56 Christian Moe, “Vindicating Victimhood”, p. 10.

57 See: Ajša Hafizović-Hadžimešić, “Presuda Međunarodnog suda pravde: Nepravdna odluka” [International Court of Justice Ruling: Unfair Decision], *Islamske informativne novine Preporod*, no. 5/847, pp. 6-7.

58 Marko Attila Hoare, “Umanjivanje genocida do nepostojanja: Presuda Međunarodnog suda pravde u slučaju Bosna i Hercegovina protiv Srbije” [Diminution of Genocide Beyond Existence: International Court of Justice Verdict in *Bosnia and Herzegovina v. Serbia*], *Kriminalističke teme*, p. 37.

59 Vladimir Đuro Degan, “Zločin genocida pred međunarodnim sudištima” [The Crime of Genocide before International Courts], *Zbornik Pravnog fakulteta u Zagrebu* 58:1-2 (2008), pp. 90-92.

60 Florence Hartmann, *Mir i kazna, tajni ratovi međunarodne politike i pravosuđa* [Peace and Punishment: The Secret Wars of International Politics and Justice] (Sarajevo: Buybook, 2007). For the French edition, see: *Paix et châtement. Les guerres secrètes de la politique et de la justice internationals* (Paris: Flammarion, 2007).

The Council of Muftis' Fatwas on genocide and war crimes in Bosnia and Herzegovina

The fatwas of the Council of Muftis (the highest religious body of the ICBiH) on the genocide of Muslim Bosniaks in Srebrenica and Žepa (which were “protected zones of the United Nations”) and the war crimes in the Sana Valley took the unequivocal position of respecting the ICJ’s jurisdiction and the authority of its decisions that established responsibility for the aforementioned criminal acts, and the punishments imposed on their perpetrators. The dilemma that arose in these materials, i.e., whether the ICBiH, contrary to the ICJ and ICTY judgements, should qualify crimes committed in other parts of the country as genocidal acts, has been resolved in the texts of the fatwas, which bring the adopted qualification of genocide in line with these judgements.

The preparatory materials of the IC’s Expert Group on Srebrenica

In 2015, Husein-ef. Kavazović, Ra’is al-‘Ulama of the ICBiH, appointed the six-member Expert Group for Srebrenica,⁶¹ to consider declaring the Srebrenica Memorial Center a *haram* (sacred space).⁶² It was entrusted to determine: (a) the nature of the decision that the Council of Muftis of BiH should make; (b) the meaning of the term *haram* in the scholarly works of the Hanafi *madhab*; (c) a term that would indicate the special status of the Srebrenica Memorial Center; (d) the territory that should be covered by that special status; and (e) content that would permanently preserve the memory of the genocide committed in Srebrenica. The latter point reflected the main intention of this initiative, which was to ensure the memorialisation of the genocide committed against the Bosniaks of Srebrenica.⁶³ This article uses the Expert Group’s report (which includes joint conclusions and the individual opinions of its members), and the subsequent Council of Muftis fatwa for the genocide in Middle Podrinje, to investigate how the ICJ’s jurisdiction and the authority of its jurisprudence are perceived from an Islamic normative perspective, taking the *BiH v. Serbia and Montenegro* verdict as a case study.

61 The Expert Group was chaired by Vahid-ef. Fazlović, Mufti of Tuzla. Its members were: Hilmo Neimarlija, professor at the Faculty of Islamic Studies in Sarajevo; the late Fikret Karčić, professor at the Faculty of Law of the University of Sarajevo, and then president of the Constitutional Court of the ICBiH; Senad Čeman, then teaching assistant at the Faculty of Islamic Studies in Sarajevo; Rifat Fetić, head of the office of the Ra’is al-‘Ulama; and lawyer Asim Crnalić.

62 Senad Čeman of the Expert Group stated in an interview that the initiative came from Hasan Čengić, then President of the Assembly of the ICBiH.

63 Islamic Community in Bosnia and Herzegovina – Expert Group on Srebrenica, Report of 5 June 2015.

The Expert Group agreed that “the term *haram* would not be suitable for naming a cemetery, due to Sharia and legal/political reasons”.⁶⁴ Elaborating on these reasons in the context of Srebrenica, the group also expressed its position towards the ICJ and the ICTY and their judgements, which can be briefly described as: (a) attachment to the jurisdiction of international courts, followed by (b) a criticism of the reduction of the qualification of genocide against Bosniaks to Srebrenica. The Expert Group decided that the verdicts of the international courts on the genocide in Srebrenica had rightly been criticised for “localizing the genocide” and “reducing it to the municipal level”, which is a *sui generis* case in international criminal law.⁶⁵

To date, no proven genocide in history has been localized in this way. Each genocide was marked either by the name of the people against whom it was committed (e.g. the genocide of the Jews) or by the name of the country in which it was committed (e.g. the genocide in Rwanda).⁶⁶

More importantly, the Expert Group was of the opinion that the declaration of a *haram* in Srebrenica would “accept the localization of genocide”.⁶⁷ Contrary to the ICJ verdict, the Group found it necessary to “insist that the genocide against Bosniaks in the period 1992-1995 or genocide in Bosnia and Herzegovina in the period 1992-1995 was committed”.⁶⁸ In support of this, it was stated that German courts investigated allegations of genocide in Foča (the Novislav Džajić case) and Dobož (the Nikola Jorgić case).⁶⁹ At that time, final verdicts in the ICTY’s Karadžić and Mladić cases had not yet been passed, and it was expected that the qualification of genocide could be extended beyond the locality of Srebrenica.⁷⁰ The Expert Group concluded that it was important to “preserve both the symbolic and factual meaning of Srebrenica as a symbol of all victims and preserve the national character

64 Islamic Community in Bosnia and Herzegovina – Expert Group on Srebrenica, Report of 5 June 2015.

65 Čeman stated that prof. Fikret Karčić made a key contribution to the work of the Expert Group. See: Senad Čeman, “Harem kao sveti prostor u muslimanskoj pravnoj misli” [*Haram* as a Sacred Space in Muslim Legal thought], in *Islamska pravna kultura u tranziciji*, ed. Ahmet Alibašić et al. (Sarajevo: Center for Advanced Studies, 2020), 261. The Group’s conclusions largely incorporated prof. Karčić’s proposals.

66 Expert Group on Srebrenica, Report of 5 June 2015.

67 Expert Group on Srebrenica, Report of 5 June 2015.

68 Expert Group on Srebrenica, Report of 5 June 2015.

69 On 23 May 1997, the Court of Appeal of Bavaria found Novislav Džajić guilty as an accessory to 14 murders in former Yugoslavia. Džajić was “sentenced to five years’ imprisonment by a court in Munich. He was acquitted of having been an accessory to genocide as the Court did not establish with sufficient certainty the existence of the intent to destroy, in whole or in part, the group in question”. See *The Prosecutor’s Office v. Novislav Džajić*, <https://www.internationalcrimesdatabase.org/Case/1096/Novislav-Djajic/>, accessed 25 February 2024. In contrast, Nikola Jorgić was found guilty of genocide by the German courts, whose verdicts were upheld by the European Court of Human Rights. See Federal High Court of Germany, Translation of Press Release into English, no. 39 on 30 April 1999, “Federal High Court Makes Basic Ruling on Genocide”, <http://www.preventgenocide.org/punish/GermanFederalCourt.htm>, accessed 25 February 2024; European Court of Human Rights, *Jorgic v. Germany*, Application no. 74613/01, 12 July 2007.

70 Expert Group on Srebrenica, Report of 5 June 2015.

of Srebrenica”.⁷¹ Fikret Karčić, a professor at the Faculty of Law of the University of Sarajevo, insisted on this, and suggested that the term ‘genocide against Bosniaks’ be used at the level of discourse in the ICBiH, and that Srebrenica be treated “as the last and most brutal phase of the genocide”.⁷²

Further, the Expert Group decided that the Council of Muftis should issue a fatwa on the genocide of Bosniak Muslims, through which the ICBiH would communicate “its view of the crime and the criminals”.⁷³ This is explained in such a way that, although the ICJ has reached a verdict on the genocide, the ICBiH should express its own position in this authoritative form of Islamic discourse.⁷⁴

The fatwa on the genocide in Srebrenica and Žepa

Following the Expert Group’s conclusion, the Council of Muftis issued a fatwa on 3 July 2015, which “qualifies acts of terror, killing and expulsion of Muslims in the protected zone of Srebrenica and Žepa, and from the point of view of Islamic law, as genocide against Bosniak Muslims” (*al-ibada al-jama’iyya didd al-muslimin*).⁷⁵ In addition to the qualification of genocide, the fatwa points to several modalities of post-conflict and transitional justice, the implementation of which would include individuals and domestic and international institutions, in order to ensure security, stability and the restoration of trust between peoples and prevent future conflicts.⁷⁶ It emphasises the individual and collective obligation⁷⁷ of Muslims in BiH, Serbia, Croatia and Slovenia, as well as the Bosniak diaspora, to do everything in their power to neutralise the consequences of the genocide, in accordance with the fiqh maxim “harm is to be removed” (*al-darar yuzal*).⁷⁸ The Expert Group’s conclusion also highlights the responsibility of both domestic and international courts to prosecute the perpetrators of genocide. The central focus of the fatwa is to ensure the continuance of historical memory, through the declaration of the Middle Podrinje region as the “*šehitluci* (the martyr cemeteries) of the genocide against Bosniak Muslims”.⁷⁹ Finally, the fatwa supports the rule of law and the restoration of trust among nations, by prohibiting individuals and groups from undertaking acts of revenge, and by striving to “protect the life,

71 Expert Group on Srebrenica, Report of 5 June 2015.

72 Expert Group on Srebrenica, Report of 5 June 2015.

73 Expert Group on Srebrenica, Report of 5 June 2015.

74 Expert Group on Srebrenica, Report of 5 June 2015.

75 Islamic Community in Bosnia and Herzegovina – Council of Muftis, *Fatwa no. 03-2-74/15*, 3 July 2015.

76 On the different modalities of post-conflict and transitional justice, see: Bassiouni, *The Shari’a and Islamic Criminal Justice*, p. 250.

77 In Islamic legal theory, the term *wajib ‘ayni* is used for individual obligation, and *wajib kifaya’i* for collective obligation. See: Muhammad Abu Zahra, *Usul al-Fiqh* (Kairo: Dal al-fikr al-‘arabi, 2004), p. 37.

78 For commentary on this principle, see: Shahruil Hussain, *Al-Qawa’id al-Fiqhiyya: A Treasury of Sacred Maxims. A commentary on Islamic Legal Principles* (Leicestershire: Kube Publishing, 2016), pp. 48-51.

79 *Fatwa no. 03-2-74/15*, 3 July 2015.

religion, dignity, freedom and property of people, regardless of their religious and national belonging”.⁸⁰

The qualification of war crimes against Bosniak Muslims has as its framework the theory of the higher goals of Islamic law (*maqasid al-Sharia*). These goals include the protection of the fundamental values (*daruriyyat*) of human life (*nafs*), dignity (*ird*), freedom (*hurriyya*) and property (*mal*) of each individual, whereby the crime of genocide is a violation of the sanctity (*hurma*) of these values. The group cites Islam’s primary sources, the Qur’an⁸¹ and the hadith of the Prophet Muhammad (pbuh),⁸² which indicate this sanctity and forbid its violation.⁸³

In addition, the fatwa explicitly refers to the resolutions of the UN Security Council on the establishment of the UN protected zones of Srebrenica and Žepa, and to the ICJ’s judgement of 26 February 2007, according to which Bosnian Serb forces

with the knowledge of the Republic of Serbia, ‘which violated the obligation to prevent genocide’, in the period from July 13, 1995, carried out terror, killing and persecution, which constitutes an act of genocide, with the aim of destroying Bosnian Muslims.

Apart from the fact that it makes a rare direct reference to the judgement of an international court, the Council of Muftis fatwa is significant in that it provides unqualified recognition of both the ICJ’s jurisdiction to adjudicate in an international dispute in which the Genocide Convention is applied, and the authority of its judgement on the genocide of Muslims in BiH. This can be seen in the fact that the fatwa links the qualification of genocide to war crimes committed within UN protected zones (i.e., in Srebrenica and Žepa), in full compatibility with the ICJ’s verdict. Although the Expert Group recommended that the ICBiH insisted on the qualification of genocide against Bosniaks without territorial limitation, the prevailing argument in the Council of Muftis was that such an approach might undermine the authority of judgements adopted by the ICJ and ICTY. It was thought that this would only assist the political actors in BiH and abroad who denied the genocide against Bosniaks in Srebrenica, and believed the international courts to be biased and selective concerning the wartime events in BiH between 1992 and 1995.⁸⁴ In addition, the Council of

80 *Fatwa no. 03-2-74/15*, 3 July 2015.

81 Qur’an, 5:32.

82 *Sahih al-Bukhari*, pp. 1739, 1741 and 1742; *Sunan Abu Dawud*, p. 1905; *Sunan Ibn Maja*, p. 3055.

83 *Fatwa no. 03-2-74/15*.

84 See, for instance: B. M. R., “Reakcije na presudu: Osuđeni ratni zločinci podržali Karadžića – Svjetski mediji izvještavaju o doživotnoj presudi Karadžiću i satisfakciji prema žrtvama” [Reactions to Verdict: Convicted War Criminals Support Karadžić – World Media Report on Karadžić’s Life Sentence and Satisfaction Towards Victims], <https://zurnal.info/clanak/osudeni-ratni-zlocinci-podrzali-karadzica/21963>, accessed 14 December 2022.

Muftis held the explicit position that the trial of those responsible for the crime of genocide against Bosniak Muslims was within the competence of domestic and international courts. It further expressed that it was “important” that the Council “accept[ed] the decisions of the courts”.⁸⁵ The latter point can be related to the fiqh maxim: “agreement is the law of the contracting parties” (*al-‘aqd shari‘a al-muta‘aqidin*).⁸⁶ Like the previous fatwa, this one declares it forbidden (*haram*) for an individual or group to undertake an act of revenge for the genocide, because it would constitute a “violation of the principle of legality in an ordered human society”.⁸⁷ Although the text of the fatwa does not elaborate on the acceptance of the jurisdiction and decisions of international courts, it is understood that it recognises the binding nature of the international agreements on which these decisions are based. The obligation to fulfil signed agreements stems from several Quranic verses⁸⁸ and hadith reports from the Prophet of God (pbuh).⁸⁹ According to Bassiouni, international agreements have the same binding force as civil law contracts, because they are based on the aforementioned Islamic legal maxim that corresponds to the Roman law principle of *pacta sunt servanda*, which is also contained in the Vienna Convention on Contract Law.⁹⁰

Contrary to the expectations expressed in the preparatory materials, although the fatwa provided the qualification of genocide against Muslims it was not accompanied by an elaboration of the provisions of Islamic criminal or humanitarian law applicable to this crime.⁹¹ Instead, the qualification was placed within the framework of the protection of fundamental human values, as previously noted. There are several possible reasons for this. First, the Council of Muftis has accepted the jurisdiction of secular domestic and international courts to determine responsibility for the genocide in Srebrenica and impose sanctions on its perpetrators, in accordance with the principle of the rule of law. As a result, it has not engaged in a more detailed explanation of the Islamic legal perspective on the genocide and its consequences. Further, although Muslims constitute the majority of BiH’s population and are simultaneously victims of genocide, Islamic law has not been part of the country’s positive legal system since 1946, when the Sharia courts were abolished. In reality, their criminal jurisdiction was abolished

85 Fatwa no. 03-2-74/15, 3 July 2015.

86 Bassiouni, *The Shari‘a and Islamic Criminal Justice*, p. 150.

87 Fatwa no. 03-2-74/15.

88 Qur’an, 17:34; 5:1; 2:177.

89 “The Muslims are bound by their obligations, except an obligation that renders the lawful unlawful, and the unlawful lawful” (Bassiouni, *The Shari‘a and Islamic Criminal Justice*, p. 154). Al-Albani declared this hadith good (*hasan*). See: Muhammad Nasir al-Din Al-Albani, *Al-Ta’liqat al-Radiyya* (Riyadh: Dar Ibn al-Qayyim and Qairo: Dar Ibn ‘Affan, 2003), vol. 2, p. 174.

90 Bassiouni, *The Shari‘a and Islamic Criminal Justice*, pp. 153-154.

91 Prof. Fikret Karčić was of the opinion that the Council of Muftis’ fatwa should not only present the Sharia-legal position on genocide, but also on responsibility for the genocide, its consequences, and the punishment of its perpetrators. See: Expert Group on Srebrenica, Report of 5 June 2015.

even earlier, during the reform of Ottoman public law in the second half of the 19th century. Shifting the emphasis from the legalistic aspect of Sharia norms to the moral values protected by those norms in the fatwa should therefore be seen in this context. In addition, the fatwa follows the approach of reform-oriented Bosnian Muslim scholars, who emphasise the difference between individual norms (*al-ahkam al-juz'iyya*) and the goals of the entire Islamic normative system (*maqasid al-Sharia*). While individual norms (and the sanctions for violating them) are not necessarily applicable to Muslims living in a country without Sharia courts, the general rules and goals represent enduring categories that are relevant to Muslims regardless of place and time.⁹² Moe notes that Bosnian Muslim scholars are receptive to the idea that international humanitarian law shares the general goals of protecting life, dignity, religion and property with the Islamic normative tradition, and Muslims can therefore unite around the terms of international agreements. This makes Islamic humanitarian law an appropriate frame of reference for considering the implications of genocide.⁹³

Islamic humanitarian law and Islamic international criminal law prohibit “the killing of members of groups, regardless of whether the act has been committed in whole, in part or only against a single member of a given group”.⁹⁴ The crime of mass killing or genocide can be classified as a *qisas* crime under Islamic criminal law, because the category includes two concepts of genocide: “murder which results in the death of the victim of the crime of genocide and the intention to kill but the action may not have resulted in the death of the victim”.⁹⁵ Genocide is expressly prohibited in the 1990 Cairo Declaration on Human Rights in Islam, which guarantees the right to life of every human being, and forbids resorting to means that may result in genocidal extermination.⁹⁶ Malekian states that Islamic international criminal law chronologically preceded international criminal law regarding the recognition of genocide as a crime.⁹⁷ If the Council of Muftis’ fatwa had elaborated Islamic norms concerning genocide, it would have identified interesting differences in the standards for proving the crime’s subjective element (*mens rea*): i.e., genocidal intention. For an act to be punishable in Islamic criminal law, the perpetrator’s intent must be established. The principle that actions are judged according to the intent of the perpetrator (*al-umur bi maqasidiha*) is

92 On the relevance of Sharia norms to Muslims in secular societies, see: Fikret Karčić, *Studije o šerijatskom pravu i institucijama* [Studies on Sharia Law and Institutions] (Sarajevo: El-Kalem and Center for Advanced Studies, 2011), pp. 203-204.

93 Moe, “Vindicating Victimhood”, p. 18.

94 Farhad Malekian, *Principles of Islamic International Criminal Law* (Leiden: Brill, 2011), p. 239.

95 Malekian, *Principles of Islamic International Criminal Law*, pp. 240-241.

96 The Cairo Declaration of the Organization of Islamic Cooperation on Human Rights, Article 2, CDHRI_2021_ENG.pdf (oic-oci.org), accessed 20 February 2024.

97 Malekian, *Principles of Islamic International Criminal Law*, p. 241.

derived from the Qur'an and the Sunnah.⁹⁸ Abu Zahra explains criminal intent as the intention to act willingly and knowingly, with premeditation and in full agreement with its intended results.⁹⁹ The standards used to prove intent in cases of (mass) murder in Islamic criminal law are different from those applied by the ICJ, and make it easier to prove genocidal intent. Since it is difficult to determine a person's intention, Muslim jurists did not envisage an investigation into the killer's psyche or an extensive examination of behavioural patterns, as was the case in the ICJ verdict on the Srebrenica genocide. Instead, they focused on the objects used in the crime, which are likely to transmit internal the workings of the offender's mind. This allows for the distinction between an intentional (*'amdan*) and unintentional act (*hata'an*). When balancing subjective and objective criteria to determine the perpetrator's intent, preference is therefore given to the latter.¹⁰⁰

*The fatwa on war crimes with elements of genocide
in Prijedor and the Sana Valley*

On the initiative of the *Majlis* of the IC Kozarac,¹⁰¹ the Office of the Mufti of Bihać turned to the Council of Muftis with a proposal to declare the area of Prijedor and the Sana Valley "*šehitluci* (the martyr cemeteries) and the area of the most serious crimes committed in the aggression against Bosnia and Herzegovina in the period 1992-1995".¹⁰² Following this proposal, on 12 July 2017, the Council of Muftis appointed a five-member committee with the task of conducting "necessary research and establishing relevant facts" to prepare an expert opinion, on the basis of which a decision on the initiative could be made.¹⁰³ The committee's report was considered at the Council of Muftis session on 21 March 2018. It contained an analysis of: the extent of the crimes committed against the non-Serb population (especially Bosniak-Muslims) in Prijedor and the Sana Valley; completed and ongoing court proceedings against perpetrators

98 See Hussain, *A Treasury of Sacred Maxims*, pp. 17-23.

99 Badar, "Islamic Law (*Shari'a*) and the Jurisdiction of the International Criminal Court", pp. 426-427.

100 Badar, "Islamic Law (*Shari'a*) and the Jurisdiction of the International Criminal Court", pp. 426-428.

101 A *Majlis* is an organisational unit of the ICBiH that includes all local congregations (*jamaats*) in a municipality (Constitution of the ICBiH 2014, Article 39).

102 The initiative included the martyr cemeteries of Kamičani, Skela, Biščani, Rakovčani, Rizvanović, Hambarine, Čarakovo and Zecovi in the *Majlis* of IC Prijedor; Vrhpolje in Sanski Most; Biljani and Pudina Han in Ključ; and Blagaj Japra in Bosanski Novi (see: Letter from the Office of the Mufti of Bihać to the Council of Muftis of Bosnia and Herzegovina - Proclamation of the area of Prijedor and the Sana River Valley as *šehitluci* (martyr cemeteries) and areas of the most serious crimes, no. 01-02-1-1-63-9/2018, 12 June 2018).

103 The committee consisted of Chairman Hasan-ef. Makić, then Mufti of Bihać; Osman-ef. Kozlić, then Mufti of Banja Luka; Vahid-ef. Fazlović, Mufti of Tuzla; Vedad Gurda, professor at the Faculty of Law of the University of Tuzla; and Hikmet Karčić, then senior expert associate at the Institute for the Islamic Tradition of Bosniaks in Sarajevo. See: Council of Muftis of the ICBiH, Decision No. 03-2-116/17, 12 July 2017.

of these crimes before the ICTY, the Court of BiH, other domestic courts and courts in the Republic of Serbia; and previous activities to commemorate the suffering that occurred between 1992 and 1995. Ultimately, the committee recommended the systematic and planned marking of the most serious crimes committed in the area.¹⁰⁴

The most difficult dilemma the committee faced was whether to call the crimes committed in Prijedor and other places in the Sana Valley genocide. It ultimately decided not to use this term, “because the said sufferings are not characterized in that way in the court judgments”. Instead, it used the expression ‘the most serious crime’, which is devoid of strictly legal connotations. Ra’is al-‘Ulama Husein-ef. Kavazović, however, highlighted part of the ICTY’s verdict against Momčilo Krajišnik, which states that “certain crimes represent some of the acts of genocide”.¹⁰⁵

Based on the committee’s report, on 4 July 2018, the Council of Muftis issued a “fatwa on *šehitluci* (martyr cemeteries) in the area of the most serious crimes with elements of genocide in Prijedor and the Sana Valley”.¹⁰⁶ This fatwa relies on the same argument used in the fatwa for the genocide in Srebrenica and Žepa. In addition, it recommends following the Sunnah of the Prophet Muhammad (pbuh), the practice of his companions (*sahaba*), and the Islamic tradition of Bosniaks, “which dictates to treat *mezaristani*”¹⁰⁷ with respect, and *šehitluci* with special respect”.¹⁰⁸ The fatwa declares Prijedor and the Sana Valley to be “*šehitluci* (martyr cemeteries) and the area of the most serious crimes with elements of acts of genocide”,¹⁰⁹ whereby these qualifications based on ICTY decisions: i.e., the

104 See the Draft Report of the Committee of the Council of Muftis for research into, and determination of, the facts and the preparation of documents on which a reasonable decision could be based about the *Majlis* of IC Kozara’s initiative on the issuance of a fatwa on the genocide/suffering of Muslims in Prijedor and its surroundings. The Draft Report is in the Council of Muftis’ archive, and in the personal archive of the author of this article.

105 Minutes of the 15th Regular Session of the Council of Muftis of the ICBiH, 21 March 2018, Ad. 11. The Ra’is al-‘Ulama’s statement refers to paragraph no. 867 of the verdict, which reads: “The Chamber finds that some of the crimes described earlier in part 5 meet the requirements of the *actus reus* for genocide”. After analysing the number of victims in relation to the size of the local Muslim and Croat populations and the detention centre where the murders took place; official reports; and the words of perpetrators and other persons at the scene of the crime, the ICJ concluded that there was no conclusive evidence that these acts were undertaken with the intention of destroying the Bosnian-Muslim and Bosnian-Croat ethnic groups. See: paragraphs 868-869 of the verdict.

106 Islamic Community in Bosnia and Herzegovina – Council of Muftis, *Fatwa on Šehitluci (the martyr cemeteries) in the Area of the Most Serious Crimes with Elements of Genocide in Prijedor and the Sana Valley*, no. 03-2-119/18, 4 July 2018.

107 The term is used in Bosnian for Muslim cemeteries.

108 The ‘Islamic tradition of Bosniaks’ is one of the four pillars on which ICBiH’s organisation and activities rest. See: Art. 3, Constitution of the ICBiH – official revised text, 2014. The document is available in Bosnian at: https://islamskazajednica.ba/images/stories/Ustavi/Ustav_IZ-e_precisceni_tekst_2014.pdf, accessed 8 March 2024.

109 *Fatwa no. 03-2-119/18*, 4 July 2018.

first-instance verdict in the Karadžić case,¹¹⁰ and the final verdicts in the cases of Krajišnik,¹¹¹ Brđanin,¹¹² Stakić¹¹³ and Sikirica.¹¹⁴ Although the fatwa does not cite the ICJ's decision, it is understood that it takes into account and respects the jurisdiction of both the ICTY and ICJ, and accepts their judgements as criteria for a Sharia qualification (*hukm*) of the crimes committed against Bosniak Muslims during the 1992-1995 war in Bosnia and Herzegovina.

Conclusion

The relationship between international adjudication and Islamic law is increasingly drawing the attention of scholars. Evidence from previous studies suggests that ILS are generally reluctant to accept the jurisdiction of international tribunals, but that a number of factors may influence their conduct in this regard. This article conducted a systematic literature review to describe these factors, which included the representation of Islamic normative principles in ICJ case law. Significantly, the article explains how the ICJ's authority is reflected in fatwas declared by the ICBiH Council of Muftis on war crimes committed against Bosniak Muslims during the 1992-1995 war. The central part of the article analyses the ICJ's verdict in *BiH v. FRY (Serbia and Montenegro)*, and the two Council of Muftis fatwas on genocide and war crimes in Srebrenica, Žepa, Prijedor and the Sana Valley.

The analysis shows that, despite their initial criticism of some aspects of the ICJ's judgement, the fatwas recognise the Court's jurisdiction in cases that apply the Genocide Convention to war crimes committed against Bosniak Muslims. It thereby contributes to earlier studies that highlight the need for a more nuanced approach to considering the relationship between the Islamic legal tradition and international law.

The Council of Muftis' critique of the localisation of genocide is not expressed in terms of Islamic jurisprudence, but is based on the argumentation of secular international law. This means the ICJ's authority is determined by the content of the judgement, not by considering the jurisdiction of international judicial mechanisms from the perspective of Islamic normativity. These findings

110 ICTY, Radovan Karadžić, Case no. IT-95-5/18-T, 24 March 2016, <https://www.icty.org/x/cases/karadzic/tjug/bcs/160324-presuda-1od4.pdf>, accessed 15 December 2022.

111 ICTY, Momčilo Krajišnik, Case no. IT-00-39-A, 17 March 2009, <https://www.icty.org/x/cases/krajsnik/acjug/en/090317.pdf>.

112 ICTY, Radoslav Brđanin, Case no. IT-99-36-A, 3 April 2007, <https://www.icty.org/x/cases/brdanin/acjug/en/brd-aj070403-e.pdf>, accessed 15 December 2022.

113 Milomir Stakić, Case no. IT-97-24-A, 22 March 2006, <https://www.icty.org/x/cases/stakic/acjug/en/sta-aj060322e.pdf>.

114 Duško Sikirica et al., Case no. IT-95-8, 13 November 2001.

are consistent with Moe's research, which found that Bosnian Muslims did not develop Islamic criticism of the ICTY, another important international tribunal that prosecuted war criminals in former Yugoslavia.

Both fatwas are based on the general fiqh rules (*al-qawa'id al-fiqhiyya al-kulliyya*) and the theoretical framework of the objectives of Islamic law (*maqasid al-Sharia*), and neither elaborate on the specific norms of Islamic criminal or humanitarian law. This is explained by the fact that the ICBiH interprets Islamic norms in the context of a secular state, and that Bosniak Muslim scholars are receptive to the idea of compatibility between international humanitarian law and the values that the Islamic normative system protects.

These fatwas have two further important characteristics. First, they explicitly refer to the verdicts of international courts in criminal matters, which is rare in this type of Islamic discourse. This characteristic is in line with Auda's elaboration of the spectrum of contemporary sources of Islamic law, which includes the 'modern values' expressed in international declarations and conventions.¹¹⁵ Second, in addition to containing a common element of rule of law (*hukm*), by which an action is placed on a scale of five legal and moral values, from mandatory (*wajib*) to prohibited (*haram*), these fatwas contain the qualification of specific crimes committed, which is a feature of a court verdict (*qada*). This includes qualifications about the genocide (*al-ibada al-jama'iyya*) committed in Srebrenica, and war crimes with elements of genocide in Prijedor and the Sana Valley, which the fatwas include in accordance with ICJ and ICTY judgements.

Because this study is limited to analysing the reception of ICJ judgements in the ICBiH Council of Muftis fatwas, future studies are necessary to examine the treatment of international court verdicts in the fatwas of fiqh councils and individual Muslim scholars.

Bibliography

- Abu Zahra, Muhammad, *Usul al-Fiqh* (Kairo: Dal al-fikr al-'arabi, 2004)
 Al-Albani, Muhammad Nasir al-Din, *Al-Ta'liqat al-Radiyya* (Riyadh: Dar Ibn al-Qayyim and Qairo: Dar Ibn 'Affan, 2003), vol. 2.
 Auda, Jasser, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London - Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008)

¹¹⁵ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London - Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008), pp. 159-169.

- Badar, Mohamed Elewa, "Islamic Law (*Shari'a*) and the Jurisdiction of the International Criminal Court", *Leiden Journal of International Law* 24:2 (2011), pp. 411-433.
- Bassiouni, M. Cherif, *The Shari'a and Islamic Criminal Justice in Time of War and Peace* (New York: Cambridge University Press, 2014)
- B. M. R., "Reakcije na presudu: Osuđeni ratni zločinci podržali Karadžića – Svjetski mediji izvještavaju o doživotnoj presudi Karadžiću i satisfakciji prema žrtvama" [Reactions to Verdict: Convicted War Criminals Support Karadžić – World Media Report on Karadžić's Life Sentence and Satisfaction Towards Victims], <https://zurnal.info/clanak/osudeni-ratni-zlocinci-podrzali-karadzica/21963>, accessed 14 December 2022.
- Brower, Charles N. and Sharpe, Jeremy K., "International Arbitration and the Islamic World: The Third Phase", *American Journal of International Law* 97:3 (2017), pp. 643-656.
- Constitution of the ICBiH – official revised text, 2014. The document is available in Bosnian at: https://islamskazajednica.ba/images/stories/Ustavi/Ustav_IZ-e_precisceni_tekst_2014.pdf, accessed 8 March 2024.
- Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide, Doc.1_Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide.pdf, accessed 10 February 2024.
- Council of Muftis of the ICBiH, Decision No. 03-2-116/17, 12 July 2017.
- Crnić-Grotić, Vesna, "Crime of Genocide before the International Court of Justice", *Zbornik radova Pravnog fakulteta Sveučilišta u Rijeci* 40:3 (2019)
- Ćeman, Senad, "Harem kao sveti prostor u muslimanskoj pravnoj misli" [*Haram as a Sacred Space in Muslim Legal thought*], u *Islamska pravna kultura u tranziciji*, ed. Ahmet Alibašić et al. (Sarajevo: Center for Advanced Studies, 2020)
- "Declarations Recognizing the Jurisdiction of the Court as Compulsory", <https://www.icj-cij.org/declarations>, 6 February 2023.
- Degan, Vladimir Đuro, "Zločin genocida pred međunarodnim sudištima" [The Crime of Genocide before International Courts], *Zbornik Pravnog fakulteta u Zagrebu* 58:1-2 (2008), pp. 90-92.
- Dissenting Opinion of Vice-President Al-Khasawneh*, <https://www.icj-cij.org/sites/default/files/case-related/91/091-20070226-JUD-01-01-EN.pdf>, accessed 3 March 2024.
- Draft Report of the Committee of the Council of Muftis for research into, and determination of, the facts and the preparation of documents on which a reasonable decision could be based about the *Majlis* of IC Kozarac's initiative on the issuance of a fatwa on the genocide/ suffering of Muslims in Prijedor and its surroundings.

- Duško Sikirica et al., Case no. IT-95-8, 13 November 2001.
- European Court of Human Rights, *Jorgic v. Germany*, Application no. 74613/01, 12 July 2007.
- Federal High Court of Germany, Translation of Press Release into English, no. 39 on 30 April 1999, "Federal High Court Makes Basic Ruling on Genocide", <http://www.preventgenocide.org/punish/GermanFederalCourt.htm>, accessed 25 February 2024.
- Habibzadeh, Tavakol, "Nuclear Fatwa and International Law", *Iranian Review of Foreign Affairs* 5:3 (2014), pp. 149-177.
- Hafizović-Hadžimešić, Ajša, "Presuda Međunarodnog suda pravde: Nepravedna odluka" [International Court of Justice Ruling: Unfair Decision], *Islamske informativne novine Preporod*, no. 5/847.
- Hartmann, Florence, *Mir i kazna, tajni ratovi međunarodne politike i pravosuđa* [Peace and Punishment: The Secret Wars of International Politics and Justice] (Sarajevo: Buybook, 2007)
- Hoare, Marko Attila, "Umanjivanje genocida do nepostojanja: Presuda Međunarodnog suda pravde u slučaju Bosna i Hercegovina protiv Srbije" [Diminution of Genocide Beyond Existence: International Court of Justice Verdict in *Bosnia and Herzegovina v. Serbia*], *Kriminalističke teme*, p. 37.
- Hussain, Shahrul, *Al-Qawa'id al-Fiqhiyya: A Treasury of Sacred Maxims. A commentary on Islamic Legal Principles* (Leicestershire: Kube Publishing, 2016)
- ICTY, Momčilo Krajišnik, Case no. IT-00-39-A, 17 March 2009, <https://www.icty.org/x/cases/krajisnik/acjug/en/090317.pdf>
- ICTY, Radoslav Brđanin, Case no. IT-99-36-A, 3 April 2007, <https://www.icty.org/x/cases/brdanin/acjug/en/brd-aj070403-e.pdf>, accessed 15 December 2022.
- ICTY, Radovan Karadžić, Case no. IT-95-5/18-T, 24 March 2016, <https://www.icty.org/x/cases/karadzic/tjug/bcs/160324-presuda-1od4.pdf>, accessed 15 December 2022.
- "International Court of Justice: Current Members", <https://www.icj-cij.org/en/current-members>, accessed 8 December 2022.
- Islamic Community in Bosnia and Herzegovina – Council of Muftis, *Fatwa on Šehitluci (the martyr cemeteries) in the Area of the Most Serious Crimes with Elements of Genocide in Prijedor and the Sana Valley*, no. 03-2-119/18, 4 July 2018.
- Islamic Community in Bosnia and Herzegovina – Expert Group on Srebrenica, Report of 5 June 2015.

- Islamic Community in Bosnia and Herzegovina – Council of Muftis, *Fatwa no. 03-2-74/15*, 3 July 2015.
- Karčić, Fikret, *Studije o šerijatskom pravu i institucijama* [Studies on Sharia Law and Institutions] (Sarajevo: El-Kalem and Center for Advanced Studies, 2011)
- Letter from the Office of the Mufti of Bihać to the Council of Muftis of Bosnia and Herzegovina - Proclamation of the area of Prijedor and the Sana River Valley as *šehitluci* (martyr cemeteries) and areas of the most serious crimes, no. 01-02-1-1-63-9/2018, 12 June 2018)
- Lombardi, Clark B., “Islamic Law in the Jurisprudence of the International Court of Justice: An Analysis”, *Chicago Journal of International Law* 8:1 (2007), pp. 85-118.
- Lombardini, Michele, “The International Islamic Court of Justice: Towards an International Islamic Legal System?”, *Leiden Journal of International Law* 14:3 (2001), pp. 665-680.
- Milomir Stakić, Case no. IT-97-24-A, 22 March 2006, <https://www.icty.org/xl/cases/stakic/acjug/en/sta-aj060322e.pdf>
- Minutes of the 15th Regular Session of the Council of Muftis of the ICBiH, 21 March 2018.
- Roberts, Anthea, *Is International Law International?* (Oxford: Oxford University Press, 2017)
- Powell, Emilia Justyna, *Islamic Law and International Law: Peaceful Resolution of Disputes* (Oxford: Oxford University Press, 2020)
- Powell, Emilia Justyna, *Islamic Law and International Law: Peaceful Resolution of Disputes* (New York: Oxford University Press, 2019)
- Powell, Emilia Justyna, “Islamic Law States and the Authority of the International Court of Justice: Territorial Sovereignty and Diplomatic Immunity”, *Law and Contemporary Problems* 79:1 (2016), pp. 209-236.
- Powell, Emilia Justyna, “Islamic Law States and the International Court of Justice”, *Journal of Peace Research* 50:2 (2013), pp. 203-217.
- Powell, Emilia Justyna and Mitchell, Sara McLaughlin, “The International Court of Justice and the World’s Three Legal Systems”, *The Journal of Politics* 69:2 (2007), pp. 397-415.
- Malekian, Farhad, *Principles of Islamic International Criminal Law* (Leiden: Brill, 2011)
- Moe, Christian, “Vindicating Victimhood: The Bosnian Muslim Reception of the ICTY”, Revised draft, 12 March 2008.
- Odluka o strateškim ciljevima srpskog naroda u Bosni i Hercegovini [Decision on the Strategic Goals of the Serbian People in Bosnia and Herzegovina] (1992), *Official Gazette of the Republic of Srpska*, 22/93.

- Statute of the International Court of Justice, <https://www.icj-cij.org/en/statute>, accessed 8 December 2022.
- Shabana, Ayman, "Custom and Modern Constructions of Shari'a: Transnational Juristic Discussions on the Status of 'Urf", *Journal of Islamic Ethics* 3:1-2 (2019), pp. 30-63.
- The Cairo Declaration of the Organization of Islamic Cooperation on Human Rights, Article 2, CDHRI_2021_ENG.pdf (oic-oci.org), accessed 20 February 2024.
- "The Court", <https://www.icj-cij.org/en/court>, accessed 7 December 2022.
- The ICJ, *Case Concerning Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide* (Bosnia and Herzegovina v. Serbia and Montenegro), Judgement of 26 February 2007.
- The ICJ, *Case Concerning Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide (Bosnia and Herzegovina v. Yugoslavia): Preliminary Objections*, Judgement of 11 July 1996.
- The International Court of Justice: Handbook*, 5, <https://www.icj-cij.org/public/files/publications/handbook-of-the-court-en.pdf>, accessed 7 December 2022.
- The Prosecutor's Office v. Novislav Džajić, <https://www.internationalcrimes-database.org/Case/1096/Novislav-Djajic/>, accessed 25 February 2024.
- Tiedrez, Juliette Rémond, "Time for an Islamic Legal Scholar at the ICC? On the International Criminal Court's Lack of Islamic law Representation", *Völkerrechtsblog*, 6 July 2020, doi: 10.17176/20200706-224909-0.
- United Nations Charter, <https://www.un.org/en/about-us/un-charter>, accessed 8 December 2022.

Autoritet Međunarodnog suda pravde u islamskoj jurisprudenciji: fetve genocida i ratnim zločinima u Bosni i Hercegovini

Sažetak

Ovaj članak istražuje kako se autoritet Međunarodnog suda pravde (ICJ) percipira u fetvama o genocidu i ratnim zločinima počinjenim u Bosni i Hercegovini tokom rata 1992-1995. Izvori uključuju presudu ICJ u predmetu *Bosna i Hercegovina protiv Savezne Republike Jugoslavije (Srbije i Crne Gore)*; presude Međunarodnog krivičnog tribunala za bivšu Jugoslaviju; dvije fetve Vijeća muftija Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini o ratnim zločinima nad bošnjačkim stanovništvom Srebrenice, Žepe, Prijedora i doline Sane i pripremne materijale napisane od stručnih grupa koji su prethodili izdavanju fetvi. Uprkos početnoj kritici lokalizacije genocida u presudi ICJ, fetve priznaju njegov autoritet u slučajevima u kojima se primjenjuje Konvencija o genocidu. Argumentacija ovih fetvi zasniva se na višim ciljevima islamskog prava (*maqasid al-Sharia*), u skladu sa ulogom islamske normativnosti u sekularnoj državi.

Ključne riječi: autoritet, Bosna i Hercegovina, fetva, genocide, Međunarodni sud pravde, međunarodno pravo, islamska jurisprudencija, ratni zločini

Freedom of Religion of Muslims in Finland: Impediments in Legislative and Societal Structures

Merilii Mykkänen

Abstract

Freedom of religion and the right to equality and non-discrimination are significant human and fundamental rights that are currently under-researched in the Finnish context. This article analyses how different legislative and societal structures adversely affect the realisation of positive religious freedom for Muslims in Finland by examining two case studies: freedom of religion among Muslim prisoners, and the impermissibility of headscarves as part of the police uniform. The article argues that although Finnish legislation does not directly limit freedom of religion, it contains structures that hinder the realisation of positive religious freedom for Muslims. These stem from the close relationship between the state and the Evangelical Lutheran Church, and from prejudicial attitudes that manifest together or separately. Such structures may lead to an unequal position for Muslims compared to Christians in society, and can constitute discrimination.

Key words: equality and non-discrimination, Finland, freedom of religion, law, Muslims, state church

Introduction

Muslims throughout Europe, including in Finland, experience hate speech, hate crimes, discrimination, and limitations on their freedom of religion. Limitations on the religious freedom of Muslims are numerous, and include restrictions to women's clothing, religious slaughter, and the building and operation of mosques.¹ The situation of Muslims in Europe has given rise to an abundance of academic literature, including from a legal perspective,² and according to the Pew Research Center, limitations on freedom of religion in Europe increased between 2007 and 2017.³ To date, however, there have been few studies on Finland's position in this respect.

This article uses case studies to analyse structures in Finnish legislation and society that impede the realisation of Muslims' freedom of religion and the right to non-discrimination, two significant human and fundamental rights. The first case study examines the ability of Muslim prisoners to practice their religion while incarcerated, and discusses contributing factors. The second analyses police arguments for why hijabs (i.e., headscarves that leave the face visible) and other religious attire cannot be worn as part of the police uniform. Although human rights issues faced by Muslims in Finland are broader than these examples, the case studies were chosen because they reveal the diverse nature of where, when, and why Muslims experience difficulties practicing their religion.

The article argues that although Finnish legislation does not directly limit the practice of religion, it does not always allow full realisation of religious freedom. The reasons for this can be traced back to the Finnish state church system and the strong legislative and societal position of the Evangelical Lutheran Church of Finland, and, to a slightly lesser extent, the Orthodox Church of Finland. In addition, prejudicial attitudes and understandings of Muslims and Islam adversely affect the position of Muslims in Finland in concrete ways.

After a brief explanation of freedom of religion and non-discrimination in section two, section three explains Finland's religious demographics, and analyses the position of the two main Churches in law and society, as well as the situation of minority religions. This section also discusses the culturalisation of Christianity,

1 See: Equinet European Network of Equality Bodies, *Faith in Equality: Religion and Belief in Europe* (Brussels: Equinet, 2017), pp. 30-38, 82-93, 104-107; and Stefano Allievi, *Conflicts over Mosques in Europe: Policy Issues and Trends* (London: Alliance Publishing Trust, 2009).

2 See, e.g.: Eva Brems (ed.), *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014); Anastasia Vakulenko, *Islamic Veiling in Legal Discourse* (Oxon: Routledge, 2012); and W. Cole Durham, Jr et al. *Islam, Europe and Emerging Legal Issues* (Surrey: Ashgate Publishing Limited, 2012).

3 Pew Research Center, *A Closer Look at How Religious Restrictions Have Risen Around the World* (Pew Research Center, 2019), pp. 19-22.

and how this has manifested in Europe generally, and Finland specifically. Culturalisation occurs when symbols and customs with a religious origin are regarded as cultural and non-religious.⁴ This usually occurs with majoritarian symbols, which has implications for minority religions and their symbols.⁵ The concept of neutrality, which has been used in Europe to ban the use of religious attire, especially that of Muslims, will also be analysed. Certain understandings of neutrality give Christians an advantageous position at the expense of members of minority religions. The two case studies are presented in section four.

Freedom of Religion and Non-Discrimination

States have both negative and positive obligations toward human and fundamental rights: they must refrain from unjustifiably limiting them, but must also take active measures toward their full realisation.⁶ Religious freedom is one of the oldest human rights,⁷ and is closely connected to autonomy and human dignity.⁸ The list of basic rights and liberties in the current Constitution of Finland, which came into force in 2000, is inspired by international human rights conventions, and largely resembles the wording of regional and international human rights conventions, such as the European Convention on Human Rights (ECHR) and the United Nations International Convention on Civil and Political Rights (ICCPR). According to section 11 of the Constitution of Finland,

Everyone has the freedom of religion and conscience.

Freedom of religion and conscience entails the right to profess and practice religion, the right to express one's convictions and the right to be a member of or decline to be a member of a religious community. No one is under the obligation, against his or her conscience, to participate in the practice of a religion.

4 Teemu Taira and Lori G. Beaman, "Majoritarian Religion, Cultural Justification and Nonreligion", *Temenos - Nordic Journal of Comparative Religion*, 58:2 (2022), pp. 194-195.

5 Taira and Beaman, "Majoritarian Religion, Cultural Justification and Nonreligion", pp. 208-209.

6 On positive and negative obligations, see e.g.: Dinah Shelton and Ariel Gould, "Positive and Negative Obligations", in *The Oxford Handbook of International Human Rights Law*, Dinah Shelton (ed.) (Oxford: Oxford University Press, 2013), pp. 562-584.

7 B.P. Vermeulen, "The Freedom of Religion in Article 9 of the European Convention on Human Rights: Historical Roots and Today's Dilemmas" in *Freedom of Religion*, A. Van de Beek, Eduardos van der Borgh, and Bernardus Vermeulen, (eds.) (Leiden: Brill, 2010), pp. 9-10, 11.

8 Carolyn Evans, *Freedom of Religion under the European Convention on Human Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 29-32; Myres S. McDougal, Harold D. Lasswell and Lung-chu Chen, "The Right to Religious Freedom and World Public Order: The Emerging Norm of Nondiscrimination", *Michigan Law Review*, 74:5 (1976), p. 873; and United Nations General Assembly, *Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief*, G.A. res. 36/55, 36 U.N. GAOR Supp. (No. 51) at 171, U.N. Doc. A/36/684, 19 November 1981.

The second subsection sets out the content of religious freedom, and encompasses both its positive and negative forms. Positive religious freedom, which is the focus of this article, is defined in the first sentence, and refers to the active side of the right. Negative religious freedom includes the rights to decline to be a member of a religious community, and to not participate in the practice of religion.⁹ The practice of religion includes performing ritual and ceremonial acts, building places of worship, wearing specific symbols and clothes, observing religious holidays and diets, and praying.¹⁰ It is therefore not only personal, but also communal: some acts, such as congregational prayer, are only actualised within a community.

Religious freedom, like most human rights, is not absolute. The Finnish Constitution, unlike the ECHR and the ICCPR, does not include a limitation clause.¹¹ According to the ECHR,

Freedom to manifest one's religion or beliefs shall be subject only to such limitations as are prescribed by law and are necessary in a democratic society in the interests of public safety, for the protection of public order, health or morals, or for the protection of the rights and freedoms of others.

The limitation clause of Article 18 of the ICCPR is similar. Simply put, in order for the practice of religion to be limited, the limitation must pursue a legitimate aim and be 'necessary in a democratic society'.

The right to equality and non-discrimination is closely connected to freedom of religion, and limitations on religious freedom can simultaneously constitute discrimination. Discrimination can have severe effects on the enjoyment of other human rights, such as freedom of religion.¹² There are different forms of discrimination: direct discrimination means that "one person is treated less favourably than another" in a comparable situation based on a forbidden ground of discrimination, such as religion, race, or ethnic origin.¹³ It "can also occur when two persons in different situations are treated in the same way".¹⁴ Indirect discrimination means that seemingly "neutral laws, policies or practices *de facto*

9 For religious freedom at a general level, see, e.g.: Evans, *Freedom of Religion and the European Convention on Human Rights*; and Paul M. Taylor, *Freedom of Religion: UN and European Human Rights Law and Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

10 United Nations Human Rights Committee, *General Comment No. 22 (48) on Article 18, Freedom of Thought, Conscience and Religion*, CCPR/C/21/Rev.1/Add.4, 30 July 1993.

11 This does not mean that religious freedom is unlimitable in Finland, but the doctrine for limiting fundamental rights has been developed by the Constitutional Law Committee. See: Perustuslakivaliokunta, *PeVM 25/1993 vp*, p. 5.

12 See, e.g.: United Nations General Assembly, *Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief*, Art. 2(2).

13 Tuomas Ojanen, "Equality and Non-discrimination in Human Rights Treaties and Nordic Constitutions", *Scandinavian Studies in Law*, 68 (2022), pp. 101-102.

14 Ojanen, "Equality and Non-discrimination in Human Rights Treaties and Nordic Constitutions", p. 102 and European Court of Human Rights, *Thlimmenos v. Greece*, no. 34369/97, 6 April 2000, para. 44.

disadvantage a person or a group sharing the same characteristics".¹⁵ International human rights law also recognises intersectional and multiple discrimination, whereby a person is discriminated against on two or more grounds (such as religion and gender, as in hijab bans).¹⁶

From a legal perspective, the most complex forms of discrimination are institutional and structural. These can be defined in many ways, but in the context of this article they refer to institutional policies, rules, or practices that create obstacles to the true enjoyment of equality.¹⁷ Examples include workplace dress codes that place more of a burden on members of religious minorities, or strict city planning policies that prevent religious minorities from constructing places of worship. As Makkonen points out, however, because discrimination law usually requires a specific situation involving a victim and a perpetrator (or multiple ones), there are limitations on how the law recognises structural and institutional discrimination. This approach can easily obscure instances of structural and institutional discrimination.¹⁸ Both case studies discussed in this article include elements of institutional or structural discrimination that affect the Muslim community in Finland and the realisation of its religious freedom.

Religion, State, and Church in Finland

Muslims in Finland

Because religion is not a factor in Finland's census, there is no accurate data on the number of people who profess a religion. Statistics Finland (*Tilastokeskus*), however, has a database for the number of people who belong to religious communities: in 2020, 3,805,908 people belonged to mainstream Christian communities, 16,495 to the Jehovah's Witnesses; 20,876 to Islamic communities, and 1,079 to Jewish communities. A total of 1,696,899 did not belong to any community.¹⁹ These figures are not comprehensive, as most Muslims, for example, do not officially belong to a religious community, but the Pew Research Center claims they number approximately

15 Ojanen, "Equality and Non-discrimination in Human Rights Treaties and Nordic Constitutions", p. 102.

16 See Ojanen, "Equality and Non-discrimination in Human Rights Treaties and Nordic Constitutions", p. 103.

17 This definition is derived from Makkonen's. See: Makkonen, *Equal in Law, Unequal in Fact: Racial and Ethnic Discrimination and the Legal Response Thereto in Europe* (Leiden: Brill, 2012), pp. 36-38. See also Fred L. Pincus, "Discrimination Comes in Many Forms: Individual, Institutional, and Structural." *American Behavioral Scientist*, 40:2 (1996), pp. 186-194.

18 Makkonen, *Equal in Law, Unequal in Fact: Racial and Ethnic Discrimination and the Legal Response Thereto in Europe*, pp. 35-36.

19 Statistics Finland, "11rx -- Belonging to a religious community by age and sex, 1990-2021", https://pxdata.stat.fi/PxWeb/pxweb/en/StatFin/StatFin__vaerak/statfin_vaerak_pxt_11rx.px/table/tableViewLayout1/, accessed 25 December 2022.

70,000 in Finland.²⁰ Not all Muslims practice their religion the same way, however, so limiting the positive religious freedom of the group will affect individuals differently.

The first Muslims in Finland were the Tatars, who came from Russia to Finland at the end of the 19th century, as migrants and refugees.²¹ The Tatars founded the first Islamic association in 1915, and the first Islamic congregation in 1925.²² In 1920 there were around 200 Muslims in Finland, and by the 1970s that number had risen to approximately 2,000.²³ It increased further in the 1990s with a rise in immigration.²⁴ Today, Finland's Muslim population is diverse, and includes Afghans, Arabs, Bosnians, Kosovo Albanians, Kurds, Somalis, Tatars, Turks, and converts.²⁵

International and national surveys and reports show that Muslims in Finland experience discrimination,²⁶ hate speech,²⁷ hate crimes,²⁸ and hostile or negative attitudes.²⁹ Further, according to the Pew Research Center, 62 percent of Finnish respondents agreed with the statement "Islam is fundamentally incompatible with [their country's] culture and values," which was the largest percentage among Western European countries.³⁰

The Church in Legislation and Society

Finland can be said to have a state church,³¹ even though it is not a confessional state.³² According to the Constitution of Finland, "provisions for the organisation and administration of the Evangelical Lutheran Church are laid down in the

-
- 20 Pew Research Center, "Religious Composition by Country, 2010-2050", <https://www.pewresearch.org/religion/2015/04/02/religious-projection-table/>, accessed 23 February 2023.
- 21 Antero Leitzinger, "Tataarit Suomessa", in *Muslimit Suomessa*, Heikki Pesonen and Tuula Sakaranaho (eds.) (Helsinki: Yliopistopaino, 1999), pp. 27-28.
- 22 Leitzinger, "Tataarit Suomessa", p. 28.
- 23 Antero Leitzinger, "Marginaalimuslimit", in *Islam Suomessa: muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*, Marko Juntunen, Tuomas Martikainen and Tuula Sakaranaho (eds.) (Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2008), pp. 91, 101.
- 24 Tuomas Martikainen, "Muslimit suomalaisessa yhteiskunnassa", in *Islam Suomessa: muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*, Marko Juntunen, Tuomas Martikainen and Tuula Sakaranaho (eds.), p. 65.
- 25 Teemu Pauha and Martikainen Tuomas, "Finland" in *Yearbook of Muslims in Europe*, Volume 6, Jørgen S. Nielsen et al. (eds.) (Leiden: Brill, 2014), p. 218; and Teemu Pauha, "Finland" in *Yearbook of Muslims in Europe*, Volume 7, Oliver Scharbrodt et al. (eds.) (Leiden: Brill, 2016), p. 222.
- 26 European Union Agency for Fundamental Rights, *Second European Union Minorities and Discrimination Survey: Muslims: Selected Findings* (Luxembourg: Publications Offices of the European Union, 2017)
- 27 Oikeusministeriö, "Että puututtaisiin konkreettisesti": Seurantaselvitys vihapuheesta ja häirinnästä ja niiden vaikutuksista eri vähemmistöryhmiin, (Helsinki: Oikeusministeriö, 2022), pp. 123-139.
- 28 Jenita Rauta, *Poliisin tietoon tullut viharikollisuus Suomessa 2022* (Tampere, Poliisiammattikorkeakoulu 2023)
- 29 European Commission, *Special Eurobarometer 493, Discrimination in the European Union, Finland*, (European Commission, 2019), QC4.
- 30 Pew Research Center, *Being Christian in Western Europe* (Pew Research Center, 2018), p. 66.
- 31 Titus Hjelm, "One Volk, One Church? A Critique of the "Folk Church" Ideology in Finland", *Journal of Church and State*, 62:2 (2020), pp. 294-315.
- 32 See: Perustuslakivaliokunta, *PeVL 12/1982 vp*, p. 2 and Matti Kotiranta, "Religion and the Secular State in Finland" in *Religion and the Secular State: National Reports*, Donlu D. Thayer (ed.) (Madrid: Publishing Service of Complutense University Law School, 2015), pp. 296, 298.

Church Act”.³³ Although technically enacted by the Finnish parliament, the Church has a monopoly over the Act’s content; parliament can only approve or reject it.³⁴ The Church Act (*kirkkolaki*) defines the organisational structure and administration of the Church (chapter 2, section 1); and its confession and mission (chapter 2, section 1). There is similarly an Act on the Orthodox Church (*laki ortodoksisesta kirkosta*). Consequently, both Churches, particularly the former, have a strong relationship with the state. The two corresponding religious communities are bodies governed by public law, while other religious communities are considered private, and governed by the Act on Religious Freedom (*uskonnonvapauslaki*).³⁵ It has been argued that this creates “two classes of religious communities” in Finland: the privileged Lutheran and Orthodox Churches with their own legislation, and the rest.³⁶

The strong position of the two Churches in Finnish society is evident in their public roles. The Evangelical Lutheran Church is responsible for many public affairs, for which it receives funding from the state.³⁷ These responsibilities include the upkeep of public cemeteries,³⁸ and tasks related to maintenance of the population register and of buildings and chattels with cultural and historical value.³⁹ The two state churches can collect taxes from their members,⁴⁰ while other religious groups cannot. In addition, the Orthodox Church is entitled to an annual appropriation of funds for reasonable operating costs.⁴¹ Registered religious communities, on the other hand, are only entitled to discretionary government grants, which are calculated according to the number of members. The grants aim to “promote the realisation of religious freedom by improving the opportunities for registered religious communities to manifest and practice their religion”.⁴² Although an important part of the state’s positive obligations in this respect, the funds are not substantial, and their membership-based distribution means that smaller communities benefit minimally. Most religious communities therefore fund their activities through donations and membership fees.

33 The Constitution of Finland (731/1999), section 76.

34 The Constitution of Finland, section 76; and *kirkkolaki* (652/2023), chapter 1, section 5.

35 Hallituksen esitys 19/2019 vp, p 5.

36 Hjelm, “One Volk, One Church? A Critique of the “Folk Church” Ideology in Finland”, p. 306 and Mika Nokelainen, *Vähemmistövaltiokirkon synty: Ortodoksisen kirkkokunnan ja valtion suhteiden muotoutuminen Suomessa, 1917–1922* (Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura, 2010), pp. 242, 248.

37 Laki valtion rahoituksesta evankelis-luterilaiselle kirkolle eräisiin yhteiskunnallisiin tehtäviin (430/2015), section 1.

38 Hautaustoimilaki (457/2003), section 3.

39 *Kirkkolaki* (652/2023), chapter 5, section 9.

40 *Kirkkolaki* (652/2023), chapter 6, section 2; and: *laki ortodoksisesta kirkosta* (985/2006), section 77.

41 *Laki ortodoksisesta kirkosta*, section 119.2.

42 Opetus- ja kulttuuriministeriö “Yleisavustus rekisteröityjen uskonnollisten yhdyskuntien toimintaan”, <https://okm.fi/-/rekisteröityjen-uskonnollisten-yhdyskuntien-toiminta>, accessed 7 February 2023. Author’s translation.

The strong position of the Church(es) is also visible in the composition of some authorities. Employees of the Lutheran Church are usually public officials, and their chaplains work in secular institutions, such as the army, hospitals, and prisons.⁴³ Prison chaplains are paid by the Prison and Probation Service of Finland (*Rikosseuraamuslaitos*), which is responsible for the enforcement of sentences, and part-time prison deacons are paid by the Church.⁴⁴ Other religious groups working in prisons are liable for their own costs, and require approval from the prison managers to carry out their work.⁴⁵ This can have a negative impact on the ability of prisoners to practice their religion, and will be discussed in section 4.1.

The state church is not against freedom of religion *per se*, if “the state permits other religions alongside the official one and does not exercise direct or indirect coercion to join” it.⁴⁶ Yet it may cause issues from the perspective of non-discrimination, as its members often enjoy privileges denied to members of minority religious groups.⁴⁷ Similarly, freedom of religion may be at risk if there is a significant gap between the positions of the official state church and minority religions.⁴⁸ This seems to be the case in Finland, as will be discussed in this article.

Christianity as Culture, and its Implications

The privileged status of the Lutheran Church in particular is visible not only in Finland’s legislation, but also in its societal culture. The Finnish flag features a cross, and national holidays are organised around those of the church. This privileged status can lead to culturalisation, which Taira and Beaman define as the “process by which practices, symbols, and groups that have previously been considered religious become classified as cultural or part of [a] heritage”.⁴⁹ This process usually favours majoritarian (Christian, in the Finnish context) symbols and practices.⁵⁰ This was apparent in *Lautsi v. Italy* at the European Court of

43 See Evangelical Lutheran Church of Finland, “Pastoral care of the sick”, <https://evl.fi/en/our-faith/worship-and-life-events/pastoral-care-of-the-sick/> and “Military chaplaincy”, <https://evl.fi/en/our-work/church-and-state/military-chaplaincy/>, accessed 1 February 2024.

44 Kirkkohallitus, *Uskonnonharjoittaminen vankiloissa. Selvitys uskonnonharjoittamiseen vankiloissa liittyvistä kysymyksistä* (Helsinki: Unigrafia, 2015), p. 17.

45 Kirkkohallitus, *Uskonnonharjoittaminen vankiloissa. Selvitys uskonnonharjoittamiseen vankiloissa liittyvistä kysymyksistä*, p. 18.

46 Manfred Nowak, *U.N. Covenant on Civil and Political Rights: CCPR Commentary* (Kehl: N. P. Engel, 1993), p. 317; and European Court of Human Rights, *Guide on Article 9 of the European Convention on Human Rights* (Council of Europe, 2022), section 160.

47 Nowak, *U.N. Covenant on Civil and Political Rights: CCPR Commentary*, p. 317. See also: United Nations Human Rights Committee, *General Comment No. 22 (48) on Article 18, Freedom of Thought, Conscience and Religion*, section 9.

48 Silvio Ferrari, “Islam and the Western European Model of Church and State Relations” in *Religious Freedom and the Neutrality of the State: The Position of Islam in the European Union*, W. A. R. Shadid and P. Sj. van Koningsveld (eds.) (Leuven: Peeters, 2002), p. 12.

49 Taira and Beaman, “Majoritarian Religion, Cultural Justification and Nonreligion”, p. 194.

50 See: Taira and Beaman, “Majoritarian Religion, Cultural Justification and Nonreligion”, pp. 208-209.

Human Rights (ECtHR), in which it was concluded that a compulsory crucifix on a classroom wall did not contravene the European Convention on Human Rights. The Court did not explicitly discuss the role of culture in the decision, but, according to Italy, a cross

[...] could be perceived not only as a religious symbol, but also as a cultural and identity-linked symbol, the symbol of the principles and values which formed the basis of democracy and western civilisation; it appeared, for instance, on the flags of a number of European countries.⁵¹

Christian buildings are also often culturalised: according to Green, church towers, for example, have been accepted as part of European secular identity.⁵² Even though they are clearly religious constructions, and therefore not secular, they are seen as “compatible with modern secular values and ideas”.⁵³ They are “natural” and seen as part of European history and culture,⁵⁴ like, as Ringmar asserts, the ringing of their bells.⁵⁵ This is not the case for structures associated with the practice of Islam, such as mosques and minarets, which are perceived to represent a religion that is “foreign, oppressive, and inherently incapable of respecting the Western values embodied in a secular political state.”⁵⁶

In Finland, Taira and Beaman have discussed culturalisation in relation to the debate surrounding the Summer Hymn (*Suvivirsi*), which contains references to God, the Lord, and Jesus Christ,⁵⁷ and is frequently sung at schools during end-of-year celebrations. In 2013, the Finnish Parliamentary Deputy Ombudsman (*apulaisoikeusasiamies*)⁵⁸ put forward a resolution stating that singing the hymn did not make an event religious, as it was not a highly religious piece of music. Additionally, because the Summer Hymn is “firmly rooted in the Finnish tradition and is a traditional part of end-of-year celebrations”, its singing did not cause issues from the perspective of negative freedom of religion.⁵⁹

51 European Court of Human Rights, *Lautsi and Others v. Italy* [GC], no. 30814/06, 18 March 2011, section 37.

52 Todd H. Green, “The Resistance to Minarets in Europe”, *Journal of Church and State*, 52:4 (2010), pp. 621–622, 630.

53 Green, “The Resistance to Minarets in Europe”, p. 631.

54 Green, “The Resistance to Minarets in Europe”, p. 630.

55 Erik Ringmar, “Muslim Calls to Prayer in the Swedish Welfare State”, *The Review of Faith & International Affairs*, 17:1 (2019), p. 106.

56 Green, “The Resistance to Minarets in Europe”, p. 622.

57 Suomen Ev. Lut. Kirkko, “517 Jo joutui armas aika”, <https://virsikirja.fi/virsi-571-jo-joutui-armas-aika/>, accessed 24 February 2023.

58 According to section 109 of the Constitution of Finland, the Parliamentary Ombudsman (*oikeusasiamies*) “shall ensure that the courts of law, the other authorities and civil servants, public employees and other persons, when the latter are performing a public task, obey the law and fulfil their obligations. In the performance of his or her duties, the Ombudsman monitors the implementation of basic rights and liberties and human rights”.

59 Apulaisoikeusasiamies, *Dnro 2488/4/13: Suvivirsi koulujen kevätjuhlassa*. Author’s translation.

Another example concerns compulsory school events in churches. In 2019, the Deputy Ombudsman concluded that because churches were designed to host religious services they had intrinsic religious significance, and holding compulsory school events in them was therefore problematic for reasons of equality, religious freedom, and state neutrality.⁶⁰ Two years later, the Constitutional Law Committee (*perustuslakivaliokunta*)⁶¹ declared that conducting a school event in a church did not make the event religious, and was therefore not unconstitutional as such.⁶² According to Taira and Beaman, this makes churches “sufficiently neutral cultural spaces”.⁶³ The public discussion in this case was framed around whether a church building was religious or cultural.⁶⁴ I argue that it can be both, like the compulsory crucifix on the wall.⁶⁵ Deeming a religious symbol or building ‘cultural’, however, does not remove the issues caused for (negative) freedom of religion.

These examples show how some matters related to Christianity have been made part of the national culture, and therefore become non-religious. In Finland, this applies solely to Christianity: it is unlikely that schools would hold a Christmas celebration in an Islamic prayer room, synagogue, or Sikh temple, or that these premises would be declared non-religious. According to Taira and Beaman, this type of culturalisation affects non-religious people and religious minorities, especially the former, when they wish to assert their own belonging in the majoritarian culture.⁶⁶ Similarly, if essentially religious practices⁶⁷ are reduced to culture, it may be difficult to oppose them on the basis of human rights and (negative) freedom of religion.

The church example touches on the idea of neutrality. In conjunction with secularism and gender equality, neutrality has frequently been used as an argument for banning Muslim women’s headscarves in public institutions.⁶⁸ In *Lautsi v. Italy*, the ECtHR concluded that, given the requirement of neutrality, a compulsory crucifix in Italian schools was essentially a “passive symbol”.⁶⁹ In *Dahlab v. Switzerland*, however,

60 Apulaisoikeusasiamies, *EOAK/2186/2018: Koulujen uskonnonliset juhlat ym.*, p. 7.

61 According to section 74 of the Constitution of Finland “the Constitutional Law Committee shall issue statements on the constitutionality of legislative proposals and other matters brought for its consideration, as well as on their relation to international human rights treaties”. Its statements are treated as binding. See: Tuomas Ojanen “From Constitutional Periphery toward the Center: Transformations of Judicial Review in Finland”, *Nordic Journal of Human Rights*, 27:2 (2009), p. 196.

62 Perustuslakivaliokunta, *PeVM 16/2021 vp*, section 23.

63 Taira and Beaman, “Majoritarian Religion, Cultural Justification and Nonreligion”, p. 204.

64 Taira and Beaman, “Majoritarian Religion, Cultural Justification and Nonreligion”, pp. 203-204.

65 On the cultural significance of the crucifix, see: Susanna Mancini, “The Power of Symbols and Symbols as Power: Secularism and Religion as Guarantors of Cultural Convergence”, *Cardozo Law Review*, 30:6 (2008–2009), p. 2634.

66 Taira and Beaman, “Majoritarian Religion, Cultural Justification and Nonreligion”, p. 195, 204-205, 206-210.

67 According to the Lutheran Church, hymns are prayers. See: Apulaisoikeusasiamies, *Dnro 2488/4/13: Suvivirsi koulujen kevätjuhlassa*.

68 See, e.g.: Hilal Elver, *The Headscarf Controversy: Secularism and Freedom of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2012) and Vakulenko, *Islamic Veiling in Legal Discourse*.

69 European Court of Human Rights, *Lautsi and Others v. Italy* [GC], sections 72 and 73.

the same court considered a headscarf worn by a teacher a “powerful symbol” with potentially indoctrinating capacity, and banning it in Swiss schools was deemed appropriate to preserve the denominational neutrality of the school.⁷⁰ In *Ebrahimiani v. France* the Court argued that a hospital employee could be prohibited from wearing a headscarf “in order to guarantee equality of treatment” for her patients, and to ensure that those patients could not “harbour any doubts as to the impartiality of those treating them”.⁷¹ This illustrates how Christian symbols are regarded as the norm, while Islamic symbols are regarded as something else. More importantly, it shows that the latter are considered to have negative effects on those who view them, such as the indoctrination of vulnerable pupils or doubts about whether a person wearing a headscarf treats others equally. As Temperman points out, however, a cross on the wall is not considered to have such an effect,⁷² which makes the issue less about religion generally, and more about Islam and the negative connotations attached to it.

This argument is problematic from two perspectives. First, it has consequences in the lived experience of Muslim women: both Ms. Dahlab and Ms. Ebrahimiani lost their jobs because they wore headscarves to work. Second, it is theoretically problematic, as will be discussed below.

Smet explains that when used to define a state’s relationship to religion, neutrality refers to, for example, the state being neutral between religions: it should “refrain from endorsing a particular religious outlook”, and thereby avoid discriminating between people.⁷³ State officials should also be neutral: they should not treat people differently.⁷⁴ Neutrality and secularity can, however, be conflated, resulting in the belief that if something is secular it must also be neutral;⁷⁵ i.e., if religion is removed, what remains is necessarily neutral. This, however, just makes the space irreligious. Even though religion is not neutral,⁷⁶

70 European Court of Human Rights, *Dahlab v. Switzerland* (dec.), no. 42393/98, 15 February 2001.

71 European Court of Human Rights, *Ebrahimian v France*, no. 64846/11, 26 November 2015, section 64.

72 Jeroen Temperman, “Religious Symbols in the Public School Classroom”, in *The Lautsi Papers: Multidisciplinary Reflections on Religious Symbols in the Public School Classroom*, Jeroen Temperman (ed.) (Leiden/Boston: BRILL/Martinus Nijhoff, 2012), p. 154.

73 Stijn Smet, “Freedom of Religion v. Freedom from Religion: HYPERLINK “https://brill.com/display/book/edcoll/9789004222519/B9789004222519-s007.xml” Putting Religious Dictates of Conscience (Back) on the Map”, in *The Lautsi Papers: Multidisciplinary Reflections on Religious Symbols in the Public School Classroom*, Jeroen Temperman (ed.) (Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2012), pp. 117–118; and Martha Nussbaum, *Liberty of Conscience: In Defense of America’s Tradition of Religious Equality* (New York: Basic Books, 2008), p. 20.

74 Smet, “Freedom of Religion v. Freedom from Religion: Putting Religious Dictates of Conscience (Back) on the Map”, p. 130.

75 Smet “Freedom of Religion v. Freedom from Religion: Putting Religious Dictates of Conscience (Back) on the Map”, p. 127; and Wouter de Been, “The Quest for Neutrality and the Stench of History”, in *The Lautsi Papers: Multidisciplinary Reflections on Religious Symbols in the Public School Classroom*, Jeroen Temperman (ed.), p. 182.

76 Hana M.A.E. van Ooijen, *Religious Symbols in Public Functions: Unveiling State Neutrality. A Comparative Analysis of Dutch, English and French Justifications for Limiting the Freedom of Public Officials to Display Religious Symbols*, Dissertation (Utrecht: Utrecht University, 2012), p. 83.

neither is irreligiousness. Going back to the Finnish example, a church is a religious building by default, and can never be secular. Even if a church or hymn is considered part of (in this case Finnish) culture, its religious dimension is not removed; similarly, holding a non-religious event in a church does not make the space neutral or secular. Similarly, not allowing a police officer to follow a religious dress code, which will be discussed in section 4.2, does not make the police officer any more neutral than one following a religious dress code.

Pierik and van der Burk distinguish between exclusive and inclusive neutrality. In the former, “the state should be completely blind to religious and cultural differences” and all related expressions “should be excluded from the public sphere”.⁷⁷ Smet calls this closed neutrality, and it targets, or even penalises, minority religious symbols,⁷⁸ especially those related to Islam and Muslims because they are more visible than Christian symbols, such as a crucifix pendant on a necklace for example.⁷⁹ Inclusive neutrality is closer to the general understanding of neutrality outlined above: Pierik and van der Burk understand it to mean that “the state should not unfairly privilege or discriminate against some religions or views of life”, and that religious differences should be accommodated.⁸⁰ Smet argues that this type of open neutrality is based on equality.⁸¹

Smet further explains that state officials are required to be neutral in the sense that they should not discriminate between people, and because “clothes cannot discriminate”, attention should be paid to their actual behaviour.⁸² Arguing that a civil servant cannot treat others equally because of a headscarf, or that if worn by a teacher a headscarf will in some way affect pupils, attaches deeply prejudicial meanings to an article of clothing. As the headscarf itself cannot discriminate, its removal should not have any effect on the person interacting with the civil servant. The issue is therefore more about discriminatory assumptions attached to the headscarf and the person wearing it, and such attitudes on the part of those interacting with civil servants

77 Roland Pierik and Wibren van der Burg, “The Neutral State and the Mandatory Crucifix”, *Religion & Human Rights*, 6:3 (2011), p. 268.

78 Using the term ‘religious symbol’ to describe a religious dress code (like the headscarf) is problematic, because the symbolism is often created by outside viewers. See: Jogchum Vrielink, “Symptomatic Symbolism: Banning the Face Veil ‘As a Symbol’”, in *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law*, Eva Brems (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), p. 190. The same applies to the term ‘insignia’. Because ‘religious symbol’ is often used in academic and other literature to describe headscarves and other forms of clothing related to religion, however, I use the term when analysing such literature. In other cases, I use ‘religious dress code’.

79 Smet, “Freedom of Religion v. Freedom from Religion: Putting Religious Dictates of Conscience (Back) on the Map”, pp. 127-129. See also Nussbaum, *Liberty of Conscience: In Defense of America’s Tradition of Religious Equality*, pp. 118-119.

80 Pierik and van der Burg, “The Neutral State and the Mandatory Crucifix”, p. 268.

81 Smet, “Freedom of Religion v. Freedom from Religion: Putting Religious Dictates of Conscience (Back) on the Map”, p. 134.

82 Smet, “Freedom of Religion v. Freedom from Religion: Putting Religious Dictates of Conscience (Back) on the Map”, p. 130.

should not be a valid reason to limit an individual's human and fundamental rights. Furthermore, there is a right in international human rights law, in principle, to wear religious symbols, but there is no right *not* to see them.

As states are obliged not only to not breach human rights, but also to actively promote them, they should endorse an understanding of neutrality that aims for the fullest realisation of individual human rights. The model of neutrality that best supports this is inclusive or open neutrality. The strong position of Christianity in Finnish legislation and society makes it necessary to pay extra attention to the rights of people belonging to minority religious groups.

Structures that Affect Freedom of Religion of Muslims in Finland

Religious Freedom among Muslim Prisoners

The religious freedom of Muslim prisoners in Finland has not been researched as such, nor has it attracted much scholarly or societal attention, with a few exceptions that will be discussed in the following text. Surveys or research that included Muslim prisoners were largely conducted in the context of violent extremism and radicalisation.⁸³

Issues related to the practice of religion are regulated by the Finnish Imprisonment Act, which states that religious events

“shall be arranged in a prison in accordance with the prisoners’ needs. Prisoners shall be given a possibility to meet a pastoral counsellor or another representative of their own religion. Prisons shall have premises suitable for the practice of religion”.⁸⁴

Because the fundamental and human rights of prisoners are already severely restricted, states have a heightened positive obligation to guarantee them.

As mentioned, Finnish prisons typically have an Evangelical Lutheran prison chaplain paid by the state, but other religious representatives generally work voluntarily.⁸⁵ This puts other religious groups in prisons at a disadvantage,

83 See: Leena Malkki and Juha Saarinen, *Jihadistinen liikehdintä Suomessa* (Helsinki: Sisäministeriö, 2019), Ministry of the Interior, *National Action Plan for the Prevention of Violent Radicalisation and Extremism 2019–2023. Government Resolution 19 December 2019* (Helsinki: Ministry of the Interior, 2020); Rikosseuraamuslaitos, *Etelä-Suomen rikosseuraamusalueen projekti väkivaltaisen ekstremismin ja radikalisoitumisen tunnistamiseksi* (Rikosseuraamuslaitos, 2017); and Markus Himanen and Karin Creutz, “Turvattomuuden tuotantoa? Muslimit ekstremismin torjunnan ja valikoivan kontrollin kohteina”, in *Suomalaiset muslimit*, Teemu Pauha and Johanna Konttori (eds.) (Tallinna: Gaudemus, 2022).

84 The Imprisonment Act (767/2005) chapter 11, section 3.

85 Kirkkohallitus, *Uskonnonharjoittaminen vankiloissa. Selvitys uskonnonharjoittamiseen vankiloissa liittyvistä kysymyksistä*, p. 71.

because if an imam (for example) has a day job, he might not be able to visit the prison during office hours.⁸⁶ It can also be burdensome for the communities in question: imams are unlikely to be paid for their work, as most Islamic prayer rooms rely on donations and possible government grants. It is problematic that the realisation of a legal obligation, especially when it concerns prisoners who cannot influence their current circumstances, is left to volunteers when it concerns minority religions.

In 2015, the National Church Council (*Kirkkohallitus*) published a report on practicing religion in Finnish prisons, which highlights the challenges Muslim prisoners face in this respect. First, it found that Muslim prisoners had difficulty accessing imams. Most Muslim respondents considered visits by Islamic representatives important, and in those prisons where the prisoners actively practiced their religion, the lack of visiting imams affected communal practice of religion.⁸⁷ The report further concluded that at that time there were not enough opportunities for communal religious practice (such as Friday prayer), and that the practice of religion was largely private.⁸⁸ In some prisons, the potential for communal practice was limited by the small number of Muslim prisoners.⁸⁹ Although this report was conducted in 2015, the situation has not improved, and the 2020 Ministry of the Interior report on violent extremism noted that Muslim prisoners faced problems with the realisation of their freedom of religion.⁹⁰

There is a general tendency to discuss the religious freedom of Muslim prisoners in a framework of radicalisation and violent extremism. According to the Prison and Probation Service of Finland's interim report on violent extremism and radicalisation, imams who visit prisons must be regular visitors, and "familiar" with the Prison and Probation Service.⁹¹ According to the Ministry of the Interior, "[t]he challenge is to ensure that the imams visiting prisons are mainstream Muslims and do not spread an interpretation urging violence".⁹² It is, however, essential that the authorities are careful not to treat Muslim prisoners and imams as a threat because

86 Kirkkohallitus, *Uskonnonharjoittaminen vankiloissa. Selvitys uskonnonharjoittamiseen vankiloissa liittyvistä kysymyksistä*, p. 71.

87 Kirkkohallitus, *Uskonnonharjoittaminen vankiloissa. Selvitys uskonnonharjoittamiseen vankiloissa liittyvistä kysymyksistä*, p. 54.

88 Kirkkohallitus, *Uskonnonharjoittaminen vankiloissa. Selvitys uskonnonharjoittamiseen vankiloissa liittyvistä kysymyksistä*, p. 55.

89 Kirkkohallitus, *Uskonnonharjoittaminen vankiloissa. Selvitys uskonnonharjoittamiseen vankiloissa liittyvistä kysymyksistä*, p. 54.

90 Ministry of the Interior, *National Action Plan for the Prevention of Violent Radicalisation and Extremism 2019–2023. Government Resolution 19 December 2019*, p. 62.

91 Rikosseuraamuslaitos, *Etelä-Suomen rikosseuraamusalueen projekti väkivaltaisen ekstremismin ja radikalisoitumisen tunnistamiseksi*, p. 7.

92 Ministry of the Interior, *National Action Plan for the Prevention of Violent Radicalisation and Extremism 2019–2023. Government Resolution 19 December 2019*, p. 62.

of their religion; nor should the authorities impose prohibitive criteria for prison imams, or select only those who they themselves prefer.

Discussing Muslim prisoners mainly from the perspective of radicalisation and violent extremism can lead to a discourse of securitisation, which has been discussed in the Finnish context by Himanen and Creutz. In research done by Creutz, Muslim prisoners were interviewed about their experiences of radicalization prevention in prisons.⁹³ The interviews reveal problems in the realisation of religious freedom. Some prisoners downplayed their religiosity or even knew prisoners who had changed their religion to avoid negative repercussions.⁹⁴ This is worrying, and suggests a tendency for Muslims to self-restrict their religious freedom for fear of the consequences. This is in line with a recent survey on hate speech in Finland, where 30 percent of respondents said that it affected their practice of religion.⁹⁵ The interviews also imply that prisoners have experienced religious discrimination: all respondents considered that “the visible practice of religion” had (negative) implications for their time in prison.⁹⁶

These experiences are often the result of negative stereotypes about Muslims and Islamic practices. Particularly since 9/11, Islam has been associated with violence and terrorism,⁹⁷ and the ‘war on terror’ has led to surveillance of the Muslim community.⁹⁸ It has also given rise to stereotypes about Muslims, in which the more they practice their faith, the more dangerous and potentially terrorist they become.⁹⁹ This was the case for the Muslim prisoners in Creutz’s study, who stated that having a long beard and partaking in congregational prayer, standard Islamic practices, “could be interpreted as signs of radicalization”.¹⁰⁰ The (devout) practice of religion is not in itself an indicator of violent tendencies, but the negative consequences of it can constitute discrimination.

Although research into freedom of religion among Muslim prisoners in Finland is limited, it is apparent that this right is not fully realised. In contrast,

93 Although the study by Karin Creutz, *Vankila-ajan haasteet ja mahdollisuudet: Muslimitaustaisten vankien kokemuksia Suomen vankiloista* (Helsinki: Svenska social- och kommunalhögskolan vid Helsingfors universitet) is yet to be published, some of its findings are discussed in: Himanen and Creutz, “Turvattomuuden tuotantoa? Muslimit ekstremismin torjunnan ja valikoivan kontrollin kohteina”.

94 Himanen and Creutz, “Turvattomuuden tuotantoa? Muslimit ekstremismin torjunnan ja valikoivan kontrollin kohteina”, p. 169.

95 Oikeusministeriö, “*Että puututtaisiin konkreettisesti*”: *Seurantaselvitys vihapuheesta ja häirinnästä ja niiden vaikutuksista eri vähemmistöryhmiin*, p. 137.

96 Himanen and Creutz, “Turvattomuuden tuotantoa? Muslimit ekstremismin torjunnan ja valikoivan kontrollin kohteina”, p. 169. Author’s translation.

97 Paul Hedges, *Religious Hatred: Prejudice, Islamophobia and Antisemitism in Global Context* (London: Bloomsbury Academic, 2021), pp. 47, 133.

98 Hedges, *Religious Hatred: Prejudice, Islamophobia and Antisemitism in Global Context*, p. 137; and Todd H. Green, *The Fear of Islam: An Introduction to Islamophobia in the West* (Minneapolis: Fortress Press, 2015), pp. 268–279.

99 Green, *The Fear of Islam: An Introduction to Islamophobia in the West*, p. 274.

100 Himanen and Creutz, “Turvattomuuden tuotantoa? Muslimit ekstremismin torjunnan ja valikoivan kontrollin kohteina”, p. 169. Author’s translation.

Christian prisoners usually have ample opportunity to practice their religion.¹⁰¹ As explained in section 3.2, the state church is not against freedom of religion, but may in certain cases constitute discrimination if the positions of majority and minority religious groups are too disparate. This seems to be the case for Muslim prisoners: the strong position of the Evangelical Lutheran Church with no concessions for other denominations or religions puts non-Lutheran prisoners at a disadvantage. The solution need not involve dismantling the Finland's state church system, but rather creating more structures that support minority religions.

These structures should include compensation for imams and representatives of other religious minorities who visit prisons, as the state pays the salaries of prison chaplains and reimburses costs incurred in the implementation of the church's public duties. Public authorities should *de facto* enable visits by imams, because the state has a duty to ensure the realisation of freedom of religion for all its prisoners. Guaranteeing this would require positive action from prisons as well. Prisoners should have real opportunities to attend weekly Friday prayers at their discretion, and imams should be able to visit them without undue burden.

Lastly, as also argued by Himanen and Creutz,¹⁰² measures to prevent radicalization and violent extremism in prisons should be carefully considered from a human and fundamental rights perspective. To guarantee the religious freedom of Muslim prisoners and avoid religious discrimination, prisons should be made aware of the importance and concrete scope of these rights and, perhaps even more importantly, of the religious practices of Muslims.

Impartial and Equal? The Impermissibility of Headscarves with the Police Uniform

Unlike many European countries,¹⁰³ Finland does not have any legislative or general bans on wearing religious insignia or clothing, but prohibition can be justified in an individual situation, e.g., to satisfy the requirements of occupational safety. The police force and the army are an exception, in that they do not allow the wearing of any religious insignia or clothing with the official police or army uniform.¹⁰⁴

101 Kirkkohallitus, *Uskonnonharjoittaminen vankiloissa. Selvitys uskonnonharjoittamiseen vankiloissa liittyvistä kysymyksistä*, p. 34 and Ministry of the Interior, *National Action Plan for the Prevention of Violent Radicalisation and Extremism 2019–2023. Government Resolution 19 December 2019*, p. 62.

102 Himanen and Creutz, "Turvattomuuden tuotantoa? Muslimit ekstremismin torjunnan ja valikoivan kontrollin kohteina", p. 176.

103 See: Open Society Justice Initiative, *Restrictions on Muslim Women's Dress in the 27 EU Member States and the United Kingdom Current Law. Recent Legal Developments, and the State of Play* (Open Society Foundations, 2022).

104 Police uniforms are regulated in the Ministry of the Interior's Regulation on Police Uniforms (1106/2013),

The possibility of allowing religious head coverings to be worn as part of the police uniform has been discussed in Finland for years, mainly in relation to the hijab. In 2013, at the request of the Police University College, the National Police Board (*Poliisihallitus*) wrote a proposal on the use of religious headwear with the police uniform, and concluded that it was not permissible.¹⁰⁵ Although the proposal concerns religious headwear and insignia in general, it mainly focuses on the headscarf.

The proposal raises terminological issues that have wider repercussions in the understanding of why people follow a religious dress code, and the impact of corresponding bans. Although its title mentions only “religious headwear”, the text later states that it is not permissible to use insignias that indicate “personal conviction, or ideological or other similar orientation”.¹⁰⁶ Although headscarves can be worn for many reasons,¹⁰⁷ many Muslim women who wear them see them not so much as insignia that broadcast their personal beliefs, but as concrete adherence to a compulsory religious act¹⁰⁸ (the same applies to many Jewish men who wear a kippah, and Sikh men who wear a turban). For these women, not wearing a headscarf is a breach of God’s law. Similarly, calling adherence to a religious dress code a “public profession of religion”¹⁰⁹ might be accurate in legal terms, but is not necessarily true from the perspective of the wearer. The proposal further juxtaposes religious dress codes with non-religious insignia, but the two are not equivalent: a conscientious objector, for example, does not *have to* wear a peace symbol to follow his convictions.¹¹⁰

The proposal justifies the ban on numerous grounds, such as safety issues (scarves, turbans, or jewellery could pose safety risks) and the fact that they might provoke members of the public.¹¹¹ A more curious justification is found under the heading “Conflicts of Interest.” In this section, the National Police Board argues that because ideological differences between religions have caused conflict (the proposal does not specify where or what kind), police officers of different

section 3, which lists clothes and accessories included in the uniform. Those not included are not permissible. In the army, it is not permissible to use any head covering other than military headgear. See: Puolustusvoimat, *Yleinen palvelusohjesääntö* (Juvenes Print Oy: Pääesikunta, 2016), section 87.

105 Poliisihallitus, *Uskonnollisten pääbineiden käyttö poliisin virkapuvun kanssa*. 2020/2013/2377, 20 October 2013. All quotations were translated by the author.

106 Poliisihallitus, *Uskonnollisten pääbineiden käyttö poliisin virkapuvun kanssa*, pp. 3–4.

107 See, e.g.: Katherine Bullock, *Rethinking Muslim Women and the Veil: Challenging Historical & Modern Stereotypes* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2007), pp. 87–117.

108 This is the case for Dutch women who wear a face veil. See: Annelies Moors, “Face veiling in the Netherlands: public debates and women’s narratives”, in *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law*, Eva Brems (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), p. 30.

109 Poliisihallitus, *Uskonnollisten pääbineiden käyttö poliisin virkapuvun kanssa*, p. 4.

110 Similarly, because wearing a crucifix is usually not considered a compulsory in Christianity, it is problematic to equate it with a headscarf.

111 Poliisihallitus, *Uskonnollisten pääbineiden käyttö poliisin virkapuvun kanssa*, p. 4.

religions might not be able to cooperate effectively.¹¹² Although the proposal does not explicitly mention neutrality, it states that the use of any “outer or other insignia” must not call into question the impartiality of the police, and their ability to treat members of the public equally.¹¹³ In a 2020 interview, the director of the Police Union stated that the police uniform conveyed neutrality, which was an important element of impartiality.¹¹⁴ The argument used in both of these justifications is similar to that in section 3.3, whereby the act of wearing a headscarf is purported to cause a person to act in a discriminatory manner, as though a religious garment will influence her behaviour. If this argument is correct, and religion is a potential source of conflict or the catalyst for specific actions, it is still true if it is not visible: a Muslim woman who does not wear a headscarf is still a Muslim woman. Religion can also be assumed from one’s name, and issues can arise between police officers for reasons unrelated to religion. Further, the police’s argument confirms that the idea of closed or exclusive neutrality is more appropriate for Christians who, for example, wear a small crucifix pendant for religious reasons.

The proposal also justifies the ban on the grounds of gender equality. Although the following quotation does not mention Muslims explicitly, its intentions are clear, because gender equality is rarely raised in connection with the Jewish kippah or the Sikh turban, both worn by men.

There are religions where the notion of gender equality as it exists in Western democracy does not apply. In Finland, the police treat everyone equally, regardless of religious or other beliefs, and the position of women is protected in the Constitution. In addition, the goal of the National Police Board in Finland is to increase the number of women in supervisory positions. The conflict between these interests would make working difficult for a police officer who publicly professes a religion where the different sexes are not on an equal footing. In addition, it would tend to weaken the police organization from the inside, and the operation of the police organization would not look good from the outside.¹¹⁵

This argument implies that Islam considers women unequal to men, and that because of this, Muslim women who wear a headscarf should not be allowed to work for the police. It also suggests that these women would have a negative impact on the police organisation and its image. Muslim women who wear a

112 Poliisihallitus, *Uskonnollisten päähineiden käyttö poliisin virkapuvun kanssa*, p. 5.

113 Poliisihallitus, *Uskonnollisten päähineiden käyttö poliisin virkapuvun kanssa*, p. 5.

114 Julia Saario, “Sisäministeriö selvittää: Pitäisikö huivi sallia osaksi poliisin virka-asua? ‘Ruotsissa poliisi on saanut käyttää jo vuosia’”, *MTV3*, <https://www.mtvuutiset.fi/artikkeli/sisaministerio-selvittaa-pitaisiko-huivi-sallia-osaksi-poliisin-virka-asua-ruotsissa-poliisi-on-saanut-kayttaa-jo-vuosia/7870460>, accessed 7 February 2023.

115 Poliisihallitus, *Uskonnollisten päähineiden käyttö poliisin virkapuvun kanssa*, pp. 5-6.

headscarf are therefore punished for Islam's perceived gender inequality by being excluded from the police force. If Muslim women are indeed in an unequal position, this does not improve their situation. On the contrary, surely a female police officer who visibly belongs to a minority would improve the equality of (Muslim) women, and would be a role model for other women and girls who aspire to the same goals. According to the Police Board, however, gender inequality should be tackled by banning women from working in certain places, at least until they undress a bit.

The overall implication is that the National Police Force is prejudiced against Islam. Its reasoning on the grounds of gender equality, and the idea that a person who visibly belongs to a religion perceived as unequal would weaken the police organisation, combines an often-used line of argumentation concerning headscarf bans: Muslim women are simultaneously perceived as both passive victims of a patriarchal culture and religion, and an active threat to Western modernity and freedom.¹¹⁶ Islam in the West is often seen as "politically dangerous and personally oppressive",¹¹⁷ and its practices regarding women in particular have long been seen in Western eyes as a sign of the "otherness and inferiority of Islam".¹¹⁸ The headscarf (or veil) has long been the focus of attention: even during colonialism, Islam was seen as "oppressing to women", and "the veil [...] epitomized that oppression".¹¹⁹ These views do not necessarily reflect Muslim women's own perceptions. During the struggle for Algerian independence, women wore the veil, for example, to protest French rule,¹²⁰ and Göle argues that for some Muslim women, wearing a headscarf is empowering.¹²¹ If some Islamic practices are considered problematic from the perspective of equality, banning Muslim women from working based on this is counterintuitive. Further, as Temperman and Vrieling explain, the state and authorities should generally refrain from attaching (negative) symbolic meanings to religious practices and making interpretations based on them, as this is not part of their expertise.¹²²

116 For examples of this argumentation in the ECtHR context, see: Carolyn Evans (2006) "The 'Islamic Scarf' in the European Court of Human Rights", *Melbourne Journal of International Law*, 7:1 (2006) pp. 71-72. For a discussion on the headscarf ban in French public schools, see: Joan Wallach Scott, *The Politics of the Veil* (Princeton: Princeton University Press, 2007), pp. 133, 148.

117 Scott, *The Politics of the Veil*, p. 127.

118 Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven: Yale University Press, 1992), p. 149.

119 Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, pp. 151-152. See also: Bullock, *Rethinking Muslim Women and the Veil: Challenging Historical & Modern Stereotypes*, pp. 1-2. In a discussion that led to a headscarf ban in public schools in France, the headscarf was seen as oppressive and humiliating. See Scott: *The Politics of the Veil*, p. 153.

120 Bullock, *Rethinking Muslim Women and the Veil: Challenging Historical & Modern Stereotypes*, pp. 88-89; and Scott, *The Politics of the Veil*, p. 64.

121 Nilüfer Göle, "The Voluntary Adoption of Islamic Stigma Symbols", *Social Research* 70:3 (2003), pp. 810-11, 817, 820-23.

122 Jeroen Temperman, "Religious Symbols in the Public School Classroom", p. 156; Jochum Vrieling,

The Police Board's reasoning also raises the question of whether the police, despite their assurances, treat everyone equally in practice. Finnish police have been accused of committing illegal ethnic profiling,¹²³ and in 2017 many police officers were revealed to be members of a secret Facebook group, in which racist language was used about foreigners, Muslims, and ethnic minorities.¹²⁴ There is therefore hard evidence of police officers discriminating against Muslims, but there is no evidence of Muslim police officers acting in a discriminatory way toward others. Despite this, Muslims are not able to work as police officers if they adhere to a religious dress code. Even though it is often argued (see section 3.3) that the visibility of a religion is not neutral, the example just cited proves the opposite: the discriminatory behaviour of some non-Muslim police officers betrays *their* lack of neutrality, and not that of Muslim officers.

Restrictions on religious dress codes as part of the police uniform are an example of indirect institutional or structural discrimination, where Muslim women who wear a headscarf (or members of other religious communities who follow religious dress codes) are prevented from working in certain professions. This puts them in an unequal position compared with those who do not wear such apparel for religious reasons, and limits their religious freedom. The police policy is ostensibly neutral in the sense that it treats everyone the same, but its consequences in the Finnish context are largely felt by Muslim women. Although freedom of religion and the right to non-discrimination are not absolute, the National Police Board's reasons for limiting rights in this context do not hold water, and are based on prejudicial views about Muslims.¹²⁵ Instead of imposing restrictions that limit the right to equality, the National Police Force should allow religious dress codes as part of the police uniform, be it a headscarf or something else, in order to guarantee the religious freedom of all aspiring officers.

Conclusion

Finland has legislative and societal structures that adversely affect the religious freedom and equality of Muslims. Manifestations of this can be found in Finnish

"Symptomatic Symbolism: Banning the Face Veil 'As a Symbol'", pp. 190-191.

123 See: Suvi Keskinen et al., *The Stopped: Ethnic Profiling in Finland* (Helsinki: University of Helsinki 2018). In 2022, the Supreme Administrative Court ruled that the Helsinki Police Department was guilty of ethnic profiling. See: Yle, "Supreme Admin Court rules against Helsinki police in ethnic profiling case", <https://yle.fi/a/3-12615347>, accessed 27 February 2023.

124 Yle, "Officials to probe racist posts in police Facebook group", <https://yle.fi/a/3-9649097>, accessed 7 February 2023.

125 Issues related to workplace health and safety can be resolved by, for example, looking at experiences drawn from countries where headscarves, turbans, and *kippahs* are allowed.

prisons, where Muslim prisoners have problems in the realisation of their freedom of religion, and in the policy of the Finnish Police, which does not allow religious clothing to be worn with the police uniform.

The reasons for this can be traced back to the position of the Lutheran and Orthodox Churches, both of which receive funding from the state and are governed by separate legislation enacted by the Finnish Parliament. The Lutheran Church has ministers in otherwise secular institutions, such as hospitals, the army, and prisons. Those in the latter two institutions are civil servants, paid by the state, while other religious groups that work in prisons do so on a voluntary basis. As the research presented here shows, few imams visit prisons, and Muslim prisoners do not have sufficient opportunities to practice their religion. Consequently, Muslims do not enjoy freedom of religion on an equal footing with Christian prisoners.

Islamophobic prejudice is common in Europe generally, and evident in Finland specifically, and can be seen in both case studies analysed. Since 9/11, there has been a general tendency to associate the devout practice of Islam with terrorism. As a result, anti-radicalisation measures in Finnish prisons have caused some Muslim prisoners to self-limit their freedom of religion, and to experience negative consequences if they do not.

Prejudice is also present in the reasoning of the National Police Board, which justifies its ban on religious headwear and insignia as part of the police uniform by citing the unfortunately common European understanding that garments associated with Islam have negative consequences for the perceiver. In this understanding, Muslims adhering to a certain dress code are not seen as neutral, but as potentially discriminatory in their actions. As rightly pointed out by Smet, however, “because clothes cannot discriminate, the focus should herein lie on civil servants’ behaviour”.¹²⁶ This means it is not the clothing but the actual observed behaviour of police officers that should be taken into account, and based on the proven use of racist language among some (non-Muslim) officers, this certainly requires attention. Gender equality is also used as an argument to prevent Muslim women from working in their chosen profession, even though logic dictates that the opposite conclusion be reached.

The two case studies presented are selected examples of the issues Muslims in Finland experience regarding their equality and freedom of religion, and do not represent the entire spectrum of problems. This does not, however, mean the situation cannot be improved. Although a state church is not against human rights as such, its position should be critically reviewed in cases where it affects the equality and freedom of religion of Muslims and other minorities. This need

126 Smet, “Freedom of Religion v. Freedom from Religion: Putting Religious Dictates of Conscience (Back) on the Map”, p. 130.

not involve a complete rethinking of the role of the churches, but, for example, imams (and other religious leaders and counsellors) should be remunerated for the work they do in prisons. There should also be an awareness within prisons about the content and implications of religious freedom and equality, and about the ways in which Muslims practice their religion. Finally, the ban on religious dress codes as part of the police uniform is based on a prejudicial understanding of Islam and Muslims. A simple solution would be to allow police officers to wear headscarves and other religion-based headwear, and thereby to support the realisation of equality and religious freedom.

The human and fundamental rights in question are not abstract; they are significant in the lives of individuals. How Muslim prisoners can, or dare to, practice their religion in prison, and how Muslim women pursue their professional dreams while dressed according to their beliefs have concrete implications. States have an obligation to take positive measures that contribute to the fullest realisation of these human rights.

Bibliography

- Ahmed, Leila, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven: Yale University Press, 1992)
- Allievi, Stefano, *Conflicts over Mosques in Europe: Policy issues and trends*. (London: Alliance Publishing Trust, 2009)
- Apulaisoikeusasiamies, Dnro 2488/4/13: *Suvivirsi koulujen kevätjuhlistsa*.
- Apulaisoikeusasiamies, EOAK/2186/2018: *Koulujen uskonnolliset juhlat ym*.
- de Been, Wouter, "The Quest for Neutrality and the Stench of History", in *The Lautsi Papers: Multidisciplinary Reflections on Religious Symbols in the Public School Classroom*, Jeroen Temperman (ed.) (Leiden: Marinus Nijhoff Publishers, 2012), pp. 179-200.
- Brems, Eva (ed.), *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014)
- Bullock, Katherine, *Rethinking Muslim Women and the Veil: Challenging Historical & Modern Stereotypes* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2007)
- Durham, W. Cole Jr, Rik Torfs, David M. Kirkham, and Christine Scott, *Islam, Europe and Emerging Legal Issues* (Surrey: Ashgate Publishing Limited, 2012)
- Equinet European Network of Equality Bodies, *Faith in Equality: Religion and Belief in Europe* (Brussels: Equinet, 2017)

- Elver, Hilal, *The Headscarf Controversy: Secularism and Freedom of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2012)
- European Union Agency for Fundamental Rights, *Second European Union Minorities and Discrimination Survey. Muslims – Selected Findings* (Luxembourg: Publications Offices of the European Union, 2017)
- European Court of Human Rights, *Thlimmenos v. Greece*, no. 34369/97, 6 April 2000.
- European Court of Human Rights, *Dahlab v. Switzerland (dec.)*, no. 42393/98, 15 February 2001.
- European Court of Human Rights, *Lautsi and Others v. Italy* [GC], 18 March 2011.
- European Court of Human Rights, *Ebrahimian v France*, no. 64846/11, 26 November 2015.
- European Court of Human Rights, *Guide on Article 9 of the European Convention on Human Rights* (Council of Europe, 2022)
- European Commission, *Special Eurobarometer 493, Discrimination in the European Union, Finland*, (European Commission, 2019)
- Evans, Carolyn, *Freedom of Religion under the European Convention on Human Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2001)
- Evans, Carolyn, “The ‘Islamic Scarf’ in the European Court of Human Rights”, *Melbourne Journal of International Law*, 7:1 (2006), pp. 52-73.
- Evangelical Lutheran Church of Finland, “Military chaplaincy”, <https://evl.fi/our-work/church-and-state/military-chaplaincy>, accessed 23 February 2023.
- Evangelical Lutheran Church of Finland, “Pastoral care of the sick”, <https://evl.fi/our-faith/worship-and-life/pastoral-care-of-the-sick>, accessed 23 February 2023.
- Ferrari, Silvio, “Islam and the Western European Model of Church and State Relations” in *Religious Freedom and the Neutrality of the State: The Position of Islam in the European Union*, W. A. R. Shadid and P. Sj. van Koningsveld (eds.) (Leuven: Peeters, 2002), pp. 6-19.
- Green, Todd H. “The Resistance to Minarets in Europe”, *Journal of Church and State*, 52:4 (2010), pp. 619-643.
- Green, Todd H. *The Fear of Islam: An Introduction to Islamophobia in the West* (Minneapolis: Fortress Press, 2015)
- Göle, Nilüfer, “The Voluntary Adoption of Islamic Stigma Symbols”, *Social Research*, 70:3 (2003), pp. 809-828.
- Hallituksen esitys 19/2019 vp.
- Hedges, Paul, *Religious Hatred: Prejudice, Islamophobia and Antisemitism in Global Context* (London: Bloomsbury, 2021)

- Himanen, Markus and Karin Creutz, "Turvattomuuden tuotantoa? Muslimit ekstremismin torjunnan ja valikoivan kontrollin kohteina", in *Suomalaiset muslimit*, Teemu Pauha and Johanna Konttori (eds.) (Tallinna: Gaudeamus, 2022)
- Hjelm, Titus, "One Volk, One Church? A Critique of the "Folk Church" Ideology in Finland", *Journal of Church and State*, 62:2 (2020), pp. 294-315.
- Keskinen, Suvi, Alemanji Aminkeng Atabong, Markus Himanen, Antti Kivijärvi, Uyi Osazee, Nirosha Pöyhölä, and Venla Rousku, *The Stopped: Ethnic Profiling in Finland* (Helsinki: University of Helsinki, 2018)
- Kirkkohallitus, *Uskonnonharjoittaminen vankiloissa. Selvitys uskonnonharjoittamiseen vankiloissa liittyvistä kysymyksistä* (Helsinki: Unigrafia, 2015)
- Kotiranta, Matti, "Religion and the Secular State in Finland" in *Religion and the Secular State: National Reports*, Donlu D. Thayer (ed.) (Madrid: Publishing Service of Complutense University Law School, 2015), pp. 273-298.
- Leitzinger, Antero, "Tataarit Suomessa", in *Muslimit Suomessa*, Heikki Pesonen and Tuula Sakaranaho (eds.) (Helsinki: Yliopistopaino, 1999), pp. 25-58.
- Leitzinger, Antero, "Marginaalimuslimit", in *Islam Suomessa: muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*, Marko Juntunen, Tuomas Martikainen and Tuula Sakaranaho (eds.) (Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2008), pp. 85-110.
- Makkonen, Timo, *Equal in Law, Unequal in Fact: Racial and Ethnic Discrimination and the Legal Response Thereto in Europe* (Leiden: Brill, 2012)
- Malkki, Leena and Saarinen, Juha, *Jihadistinen liikehdintä Suomessa* (Helsinki: Sisäministeriö, 2019)
- Mancini, Susanna, "The Power of Symbols and Symbols as Power: Secularism and Religion as Guarantors of Cultural Convergence", *Cardozo Law Review*, 30:6 (2008-2009), pp. 2629-2668.
- Martikainen, Tuomas, "Muslimit suomalaisessa yhteiskunnassa" in Marko Juntunen, Tuomas Martikainen and Tuula Sakaranaho, *Islam Suomessa: muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa* (Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2008), pp. 62-84.
- Moors, Annelies, "Face veiling in the Netherlands: public debates and women's narratives", *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law*, Eva Brems (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), pp. 19-41.
- McDougal, Myres S., Harold D. Lasswell, and Lung-chu Chen, "The Right to Religious Freedom and World Public Order: The Emerging Norm of Nondiscrimination", *Michigan Law Review*, 74:5 (1976), pp. 865-898.

- Ministry of the Interior, *National Action Plan for the Prevention of Violent Radicalisation and Extremism 2019–2023. Government Resolution 19 December 2019* (Helsinki: Ministry of the Interior, 2020)
- Nokelainen, Matti, *Vähemmistövaltiokirkon synty: Ortodoksisen kirkkokunnan ja valtion suhteiden muotoutuminen Suomessa, 1917–1922* (Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura, 2010)
- Nowak, Manfred, *U.N. Covenant on Civil and Political Rights: CCPR Commentary* (Kehl am Rhein: N.P. Engel, 1993)
- Nussbaum, Martha, *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality* (New York: Basic Books, 2008) "ISBN": "978-0-465-05164-9", "language": "eng", "publisher": "Basic Books", "publisher-place": "New York (N.Y.)
- Oikeusministeriö, "Että puututtaisiin konkreettisesti": Seurantaselvitys vihapuheesta ja häirinnästä ja niiden vaikutuksista eri vähemmistöryhmiin, (Helsinki: Oikeusministeriö, 2022).
- Ojanen, Tuomas, "From Constitutional Periphery toward the Center: Transformations of Judicial Review in Finland", *Nordic Journal of Human Rights*, 27:2 (2009), pp. 194–207.
- Ojanen, Tuomas, "Equality and Non-discrimination in Human Rights Treaties and Nordic Constitutions", *Scandinavian Studies in Law*, 68 (2022), pp. 203–226.
- van Ooijen, Hana M.A.E., *Religious Symbols in Public Functions: Unveiling State Neutrality. A Comparative Analysis of Dutch, English and French Justifications for Limiting the Freedom of Public Officials to Display Religious Symbols*, Dissertation (Utrecht: Utrecht University, 2012)
- Open Society Justice Initiative, *Restrictions on Muslim Women's Dress in the 27 EU Member States and the United Kingdom Current Law. Recent Legal Developments, and the State of Play* (Open Society Foundations, 2022)
- Opetus- ja kulttuuriministeriö, "Yleisavustus rekisteröityjen uskonnollisten yhdyskuntien toimintaan", <https://okm.fi/-/rekisteröityjen-uskonnollisten-yhdyskuntien-toiminta>, accessed 7 February 2023.
- Pauha, Teemu, "Finland" in *Yearbook of Muslims in Europe*, Volume 7, Oliver Scharbrodt, Samim Akgönül, Ahmet Alibašić, Jørgen S. Nielsen and Egdunas Raciūnas (eds.) (Leiden: Brill, 2016), pp. 209–227.
- Pauha, Teemu and Tuomas Martikainen, "Finland" in *Yearbook of Muslims in Europe*, Volume 6, Jørgen S. Nielsen, Samim Akgönül, Ahmet Alibašić and Egdunas Raciūnas (eds.) (Leiden: Brill, 2014), pp. 218–228.
- Perustuslakivaliokunta, *PeVL 12/1982 vp.*
- Perustuslakivaliokunta, *PeVM 25/1994 vp.*

- Perustuslakivaliokunta, *PeVM 16/2021 vp*.
- Pew Research Center, *Being Christian in Western Europe* (Pew Research Center, 2018)
- Pew Research Center, *A Closer Look at How Religious Restrictions Have Risen Around the World* (Pew Research Center, 2019)
- Pew Research Center, "Religious Composition by Country, 2010-2050", <https://www.pewresearch.org/religion/2015/04/02/religious-projection-table/>, accessed 23 February 2023.
- Pierik, Roland and Wibren van der Burg, "The Neutral State and the Mandatory Crucifix", *Religion & Human Rights*, 6:3 (2011), pp. 267-272.
- Pincus, Fred L., "Discrimination Comes in Many Forms: Individual, Institutional, and Structural", *American Behavioral Scientist*, 40:2 (1996), pp. 186-194.
- Poliisihallitus, *Uskonnollisten päähineiden käyttö poliisin virkapuvun kanssa*. 2020/2013/2377, 20 October 2013.
- Puolustusvoimat, *Yleinen palvelusohjesääntö* (Juvenes Print Oy: Pääesikunta 2016)
- Rauta, Jenita, *Poliisin tietoon tullut viharikollisuus Suomessa 2022* (Tampere: Poliisiammattikorkeakoulu, 2022)
- Rikosseuraamuslaitos, *Etelä-Suomen rikosseuraamusalueen projekti väkivaltaisen ekstreemismmin ja radikalisoitumisen tunnistamiseksi* (Rikosseuraamuslaitos, 2017).
- Ringmar, Erik, "Muslim Calls to Prayer in the Swedish Welfare State", *The Review of Faith & International Affairs* 17:1 (2019), pp. 104-116.
- Saario, Juha, "Sisäministeriö selvittää: Pitäisikö huivi sallia osaksi poliisin virka-asua? 'Ruotsissa poliisi on saanut käyttää jo vuosia'", *MTV3*, <https://www.mtvuutiset.fi/artikkeli/sisaministerio-selvittaa-pitaisiko-huivisallia-osaksi-poliisin-virka-asua-ruotsissa-poliisi-on-saanut-kayttaa-jo-vuosia/7870460>, accessed 7 February 2023.
- Scott, Joan Wallach, *The Politics of the Veil* (Princeton (N.J.): Princeton University Press, 2007)
- Shelton, Dinah and Ariel Gould, "Positive and Negative Obligations", in *The Oxford Handbook of International Human Rights Law*, Dinah Shelton (ed.) (Oxford: Oxford University Press, 2013), pp. 562-584.
- Smet, Stijn, "Freedom of Religion v. Freedom from Religion: Putting Religious Dictates of Conscience (Back) on the Map", in *The Lautsi Papers: Multi-disciplinary Reflections on Religious Symbols in the Public School Classroom*, Jeroen Temperman (ed.) (Leiden/Boston: BRILL/Martinus Nijhoff, 2012), pp. 113-142.
- Statistics Finland, "11rx -- Belonging to a religious community by age and sex, 1990-2021", https://pxdata.stat.fi/PxWeb/pxweb/en/StatFin/StatFin_vaerak/

- statfin_vaerak_pxt_11rx.px/table/tableViewLayout1/, accessed 25 December 2022.
- Suomen Ev. Lut. Kirkko, “517 Jo joutui armas aika”, <https://virsikirja.fi/virsi-571-jo-joutui-armas-aika/>, accessed 24 February 2023.
- Taira, Teemu and Lori G. Beaman, “Majoritarian Religion, Cultural Justification and Nonreligion”, *Temenos Nordic Journal of Comparative Religion*, 58:2 (2022), pp. 193-216.
- Taylor, Paul M., *Freedom of Religion: UN and European Human Rights Law and Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005)
- Temperman, Jeroen, “Religious Symbols in the Public School Classroom”, in *The Lautsi Papers: Multidisciplinary Reflections on Religious Symbols in the Public School Classroom*, Jeroen Temperman (ed.) (Leiden/Boston: BRILL/Martinus Nijhoff, 2012), pp. 142-176.
- United Nations General Assembly, *Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief*, G.A. res. 36/55, 36 U.N. GAOR Supp. (No. 51) at 171, U.N. Doc. A/36/684, 19 November 1981.
- United Nations Human Rights Committee, *General Comment No. 22 (48) on Article 18, Freedom of Thought, Conscience and Religion*, CCPR/C/21/Rev.1/Add.4, 30 July 1993.
- Vakulenko, Anastasia, *Islamic Veiling in Legal Discourse* (Oxon: Routledge, 2012)
- Vermeulen, B.P., “The Freedom of Religion in Article 9 of the European Convention on Human Rights: Historical Roots and Today’s Dilemmas” in *Freedom of Religion*, A. Van de Beek, Eduardus van der Borgh, and Bernardus Vermeulen (eds.) (Leiden: Brill, 2010), pp. 7-29.
- Vrielink, Jogchum, “Symptomatic Symbolism: Banning the Face Veil ‘As a Symbol’”, in *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law*, Eva Brems (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), pp. 184-193.
- Yle*, “Officials to probe racist posts in police Facebook group”, <https://yle.fi/a/3-9649097>, accessed 7 February 2023.
- Yle*, “Supreme Admin Court rules against Helsinki police in ethnic profiling case”, <https://yle.fi/a/3-12615347>, accessed 27 February 2023.

Sloboda religije muslimana u Finskoj: prepreke u zakonodavnim i društvenim strukturama

Sažetak

Sloboda religije i pravo na jednakost i nediskriminaciju su važna ljudska i temeljna prava koja u kontekstu Finske nisu dovoljno istražena. U ovom članku se analizira kako različite zakonodavne i društvene strukture štetno djeluju na ostvarivanje pozitivne religijske slobode za muslimane u Finskoj, ispitivanjem dvaju studija slučaja: slobode religije među muslimanskim zatvorenicima i nedopuštenosti nošenja marama kao dijela policijske uniforme. U članku se tvrdi da finsko zakonodavstvo, iako slobodu religije ne ograničava direktno, sadrži strukture koje sprečavaju ostvarivanje pozitivnih religijskih sloboda za muslimane. Ovo proističe iz bliske veze između države i Evangelističke luteranske crkve te iz predrasuda koje one manifestiraju zajedno ili odvojeno. Takve strukture mogu dovesti do stvaranja nejednakosti muslimana u društvu u odnosu na kršćane i mogu uspostavljati diskriminaciju.

Ključne riječi: jednakost i nediskriminacija, Finska, sloboda religije, zakon, muslimani, državna crkva

Uloga novinskog diskursa u legitimiziranju diskriminacije pokrivenih studentica u Turskoj: multimodalna analiza

Mirsad Turanović

Sažetak

Rad analizira kako su kemalističke dnevne novine predstavljale pokrivenne studentice, koje su se organiziranjem protesta borile protiv diskriminacije kojoj su bile izložene zbog zabrane pokrivanja na univerzitetima u Turskoj. Iako je spomenuta diskriminacija u međuvremenu ukinuta, i dalje je živa ideologija koja je proizvela i legitimizirala tu diskriminaciju. Uloga medija, kao važnog sredstva reproduciranja kemalističke hegemonije, bila je da relativiziraju ili legitimiziraju diskriminaciju nad pokrivenim studenticama diskurzivno ih konstruirajući kao destruktivnu silu koja prijeti sekularnom poretku. Taj diskurzivni konstrukt utemeljen je na kemalističkoj koncepciji modernizacije, izjednačene sa sekularizacijom, prema kojoj "granica ispoljavanja vjere u Turskoj jeste koža jednog građanina". Analizirani primjeri pokazuju da se spomenuti diskurzivni konstrukt u novinskom diskursu ostvaruje kroz integraciju multimodalnih elemenata kao što su novinski tekst, tipografski elementi teksta, uređenje stranice, prateća slika ili karikatura. Rad potvrđuje važnost analize jezičkih i drugih semiotičkih elemenata diskursa u istraživanju složenih društvenih fenomena kao što su ideologija, hegemonija, diskriminacija i sl.

Ključne riječi: kemalistički diskurs, hegemonija, pokrivanje, diskriminacija, multimodalnost

Uvod

U literaturi se nerijetko i danas može naići na stav da tursko iskustvo modernizacije, utemeljeno na kemalističkoj ideologiji, predstavlja najuspješniji model za druge muslimanske zemlje jer zahvaljujući tom iskustvu Turska danas predstavlja modernu, demokratsku državu, okrenutu Zapadu. Prve ozbiljne kritike tog stava pojavile su se već u 60-im i 70-im godina prošlog stoljeća, kada se interes istraživača pomjera s istraživanja društveno-političkih reformi na istraživanje ekonomskih struktura. Takva istraživanja pokazala su da je u turskom iskustvu modernizacije malo toga vrijedno pohvale.¹ S druge strane, zapadni autori koji su apologetski nastrojeni prema kemalizmu ističu da je najveći uspjeh Mustafe Kemala Atatürka to što je proveo u djelo kognitivnu revoluciju, time što je uspio promijeniti mentalitet zbog kojeg je cijeli islamski svijet, uključujući i Tursku, zaostajao za Zapadom i živio u bijedi.² Bernard Lewis smatra da je kemalistička revolucija bila uspješna zahvaljujući Atatürkovoj borbi za individualne slobode jer “za razliku od drugih revolucionara u 20. stoljeću, njegov cilj nije bila samo sloboda Turske, već isto tako i sloboda Turaka”.³

Ataturk je predvodio turski narod u oslobodilačkom ratu protiv Grčke, koja je djelovala kao isturena ruka velikih sila, prije svega Engleske, ali nakon završetka rata i osnivanja republike nije pokazao senzibilitet za političke i druge slobode. Ataturk je po osnivanju republike uspostavio totalitarni jednopartijski sistem u kojem je ugušen svaki vid opozicije,⁴ a hegemonija, koju je u to vrijeme uspostavila kemalistička elita⁵, sačuvana je i nakon faktičkog prelaska na višestranački sistem 1950. godine. Atatürkova revolucija (tur. *inkılâp*) i način na koji je vladao pokazuju da njegov prioritetni cilj nisu bile individualne slobode,

1 Sibel Bozdoğan i Reşat Kasaba, “Introduction”, u *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Sibel Bozdoğan i Reşat Kasaba (ur.) (Seattle: University of Washington Press, 1997), str. 2.

2 Metin Heper, “Kemalism/Atatürkism”, u *The Routledge Handbook of Modern Turkey*, Metin Heper i Sabri Sayan (ur.) (London: Routledge, 2012), str. 141.

3 Özer Ozankaya (ur.), *Dünya Düşünürleri Gözüyle Atatürk ve Cumhuriyeti*, 2. izd. (Istanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2000), str. 14.

4 Onur Atalay, *Türk’e Tapmak: Seküler Din ve İki Savaş Arası Kemalizm* (Istanbul: İletişim, 2018), str. 189.

5 Pojam kemalističke elite u vezi je s karakterom modernizacijskog projekta u Turskoj, koji, prema Muratu Aksoyu (*Başörtüsü-Turban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005, str. 125-126), odlikuje rigidno etatističko shvatanje politike i odsustvo društvenog legitimiteta. U tom procesu preoblikovanja društva i pojedinca stvorena je društvena klasa, odnosno kemalistička elita, koja je imala zadatak da bude prijenosnik i zaštitnik novog načina života. U periodu jednopartijske vlasti (1923–1950) tu elitu je činio cjelokupni državni birokratski aparat, dok je u narednom periodu ta uloga bila namijenjena prevashodno sekularnoj armiji i pravnim autoritetima (Esra Özyürek, *Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey (Politics, History, and Culture)*, Durham: Duke University Press, 2006, str. 163), koji su putem vojnih udara i nametnutih ustavnopravnih rješenja branili kemalističku hegemoniju. Naravno, kemalistički diskurs je sve vrijeme prisutan u zvaničnom kurikulumu, te u medijima i nevladinim organizacijama, koje imaju zadatak da legitimiziraju kemalističku hegemonijsku praksu.

već “oslobađanje ljudskih umova od vjerskih ograničenja i indoktrinacije”.⁶ Tek nakon toga, po njegovom sudu, ljudi bi trebali bili spremni da koriste političke slobode u punom kapacitetu. Iz tog ubjeđenja proizašla je i kemalistička civilizacijska misija: kemalisti smatraju da imaju prosvjetiteljsku ulogu u oslobađanju umova ljudi od islamskih koncepata i praksi.⁷ Ovaj rad ima za cilj pokazati kako se kemalistička elita borila protiv prakse pokrivanja žena u Republici Turskoj zabranjujući pokrivenim ženama studiranje i rad u javnim institucijama. Nakon definiranja teorijskog okvira rada, bit će predstavljene osnovne postavke kemalističke ideologije i uloga žene u kemalističkom modernizacijskom procesu, nakon čega će uslijediti multimodalna analiza novinskog diskursa koji je imao za cilj mistificirati ili legitimizirati diskriminaciju nad pokrivenim studenticama.

Teorijski okvir

Budući da je predmet istraživanja ovog rada diskriminacija pokrivenih studentica koju je u Turskoj proizvela, legitimizirala ili mistificirala kemalistička ideologija, teorijski okvir rada predstavlja kritička analiza diskursa (engl. CDA) koja ima za cilj “demistificirati ideologije i moć kroz sistematsko i retroduktivno istraživanje semiotičkih podataka”.⁸ Ideologija je predmet izučavanja brojnih društvenih nauka, od historije do antropologije. Nakon *jezičkog obrata* u 20. stoljeću, koji je osvijestio važnost jezika u istraživanju svih društvenih procesa, postalo je jasno da svaka ideologija stanuje u jeziku, odnosno da ideologije svoju hegemoniju uspostavljaju, reproduciraju, mistificiraju ili legitimiziraju prevashodno kroz manipulativnu upotrebu jeziku. Paralelno s tim saznanjem sazrijeva i svijest o važnosti korištenja lingvističke aparature u istraživanju ideoloških procesa. Već krajem sedamdesetih godina 20. stoljeća pojavljuje se pravac u lingvistici poznat kao kritička lingvistika, čiju je pojavu obilježilo objavljivanje zbornika *Language and Control*.⁹ Autori tog zbornika htjeli su ponuditi jedan sistematiziran model jezičke analize koji je trebalo da doprinese razvoju “originalne, kritičke i praktične teorije jezika u društvu”. Cilj kritičke lingvistike bio je “istražiti sistem vrijednosti i uvjerenja koja obitavaju u tekstu, odnosno istražiti ideologiju u jeziku”.¹⁰

6 Halil M. Karaveli, “An Unfulfilled Promise of Enlightenment: Kemalism and its Liberal Critics, *Turkish Studies*, 11:1 (2010), str. 90.

7 Bobby Sayyid S., *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism* (London and New York: Zed Books Ltd., 1997), str. 64.

8 Ruth Wodak i Michael Meyer, “Critical discourse analysis: history, agenda, theory, and methodology”, u *Methods for Critical Discourse Analysis*, Wodak R. i Meyer, M. (ur) (2nd revised ed.) (London: Sage, 2009, 1-33.), str. 3.

9 Roger Fowler et al., *Language and Control* (London: Routledge & Kegan Paul, 1979).

10 Paul Simpson, *Language, Ideology and Point of View* (London and New York: Routledge, 1993), str. 5.

Međutim, i samim autorima navedenog zbornika ubrzo je postalo jasno da za kritičku analizu složenih društvenih fenomena kao što je ideologija nije dovoljno poznavanje samo deskriptivne aparature iz lingvistike budući da je jezik samo dio šireg semiotičkog procesa zvanog diskurs. Polazeći od tog saznanja, CDA je napravila odmak od kritičke lingvistike i u centar svog istraživanja stavila pojam diskursa koji pored teksta (pisanog ili govorenog) obuhvata i druge kontekstualne parametre kao što su diskurzivna praksa i sociokulturalna praksa.¹¹ U metodološkom smislu to znači da u CDA lingvistički analitički koncepti služe da se ispita ideološka motiviranost teksta, koja mu se heuristički pripisuje na temelju uvida u rezultate drugih društvenih nauka. Otuda proizlazi multidisciplinarni karakter ove teorijske perspektive. Iako se unutar CDA razvilo nekoliko teorijsko-metodoloških pristupa, zajedničke su im sljedeće karakteristike: a) nisu fokusirani na specifične jezičke elemente teksta već su programski orijentirani, iako je za svaki pristup nužno poznavanje lingvističke aparature kako bi se odabrali jezički elementi relevantni za analizu; b) i teorija i metodologija su eklektične, integrišu se svi elementi koji mogu pomoći razumijevanju društvenog problema koji se istražuje.¹²

Diskurs je mnogo širi semiotički proces od samog jezika. U njemu pored jezičkih elemenata, kao što su tekst, konverzacijska interakcija i sl., učestvuju mnogi drugi elementi koji ih prate, kao što su gestikulacija, izraz lica, tipografski elementi teksta, slike, karikature i svi drugi elementi koji imaju semiotički potencijal.¹³ Budući da diskurs obuhvata sve navedene elemente, kritička analiza diskursa može i treba imati multimodalni karakter. Fairclough¹⁴ naglašava da analitički okvir za novinski diskurs treba obavezno uključivati i multisemiotičku analizu budući da drugi semiotički modaliteti, kao što su fotografija, raspored sadržaja na stranici (engl. *layout*) i sl., ulaze u interakciju s jezikom, što rezultira njihovom integracijom i stvaranjem novog značenja. Ovaj rad upravo ima za cilj analizirati kako se navedeni multimodalni elementi novinskih vijesti koje govore o protestima koje su organizovale pokrivene studentice kojima je zabranjeno studiranje, integrišu u jednu značenjsku cjelinu oblikujući manipulativne diskurzivne strategije kemalističkog diskursa.¹⁵ Prije same analize predstaviti ću sociokulturalnu praksu na kojoj je utemeljen spomenuti diskurs.

11 Norman Fairclough, *Media Discourse* (London: Edward Arnold, 1995), str. 57.

12 Wodak i Meyer, "Critical discourse analysis: history, agenda, theory, and methodology", str. 31.

13 Wodak i Meyer, "Critical discourse analysis: history, agenda, theory, and methodology", str. 25.

14 Fairclough, *Media Discourse*, str. 58.

15 O drugim manipulativnim strategijama kemalističkog diskursa vidi: Mirsad Turanović, "Korelacija između agentivnosti i odgovornosti u kemalističkom diskursu", *Fluminensia: časopis za filološka istraživanja*, 70:2 (2023), str. 523-548; Mirsad Turanović i Amina Ajdinović Mehović, "Strategije prividne empatije i polarizacije u kemalističkom diskursu", *Društvene i humanističke studije*, 8:2 (23) (2023), str. 83-102.

Uloga žene u kemalističkom modernizacijskom projektu

Prema kemalističkom diskursu, najveći uspjeh kemalističkog režima ogleda se u poboljšanju položaja žena. Promjena položaja žena, do koje je tada došlo, predstavlja se kao “oslobađanje žene”, kao što je to izrazio İsmet İnönü, najbliži saradnik i nasljednik Mustafe Kemala na funkciji predsjednika Republike Turske: “Kada se spomene turska revolucija, reći će se da je to bila revolucija kojom je oslobođena žena (*kadının kurtuluş inkılâbı*).”¹⁶ Jedna od žena koje su najdirektnije osjetile spomenute promjene jeste i Nermin Abadan-Unat, prva univerzitetska profesorica iz područja političkih nauka i članica Republičkog senata. Ona je jednom prilikom izjavila: “Da nije bilo Mustafe Kemala, vjerovatno ne bi bilo ni mene. Pretpostavljam da sad shvatate zašto sam ja kemalista, zašto sam nacionalista.”¹⁷ Promjena položaja žena manifestirala se time što je 1926. godine usvojen Švicarski građanski zakonik, kojim je ukinuta poligamija i garantirano jednako pravo na razvod braka i jednako pravo na nasljedstvo, te time što je ženama dato pravo glasa i pravo da budu birane, prvo na lokalnom nivou 1930. godine, a zatim i na izborima za parlament 1934. godine. Pored toga, ističe se da je kemalističkim reformama osigurano jednako pravo na obrazovanje muškaraca i žena. Sve to, prema kemalističkom diskursu, rezultiralo je prestankom segregacije žena u društvenom životu, slikovito predstavljene klišeom o boravku žena u kući “iza rešetaka / u kavezu” (tur. *kafeste*)¹⁸ i nošenju vela preko lica na javnim mjestima, te stereotipom o četiri žene, koje po šerijatu može imati jedan muškarac. Ukratko, prema kemalističkom diskursu žene su prije uspostavljanja republike bile nevidljive u društvenom životu i lišene svih prava. Međutim, taj ideološki, “crno-bijeli” prikaz promjene položaja žena previđa/prikriva neke činjenice, kojih ću se dotaknuti u nastavku.

Institucionalni preduslovi za obrazovanje žena u modernom smislu riječi u Osmanskoj državi stvoreni su polovinom 19. stoljeća. Prve srednje škole za žene (*ruşdiye*), koje su imale sekularni karakter, otvorene su 1862. godine. Desetak godina kasnije u tim školama počeo su predavati prve nastavnice. Nakon 1883. godine žene će biti prisutne i na rukovodećim položajima u oblasti obrazovanja.¹⁹ U istom periodu počeli su izlaziti časopisi za muslimanske žene, a u borbi za veća

16 Murat Aksoy, *Başörtüsü-Turban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005), str. 100.

17 Gazi Dogan, *The Establishment of Kemalist Autocracy and its Reform Policies in Turkey* (Kansas State University, 2016), str. 251. Formulacija “Da nije bilo Atatürk, ne bi bilo ni nas (*Atatürk olmasaydı biz de olmazdık*)” postala je opće mjesto kemalističkog diskursa. Disidentski diskurs islamske provenijencije lansirao je devedesetih godina prošlog stoljeća antipod ove krilatice u obliku “Nas bi bilo i da njega nije bilo”.

18 Misli se na zaštitnu željeznu ogradu na prozorima (*demirlika*).

19 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (London: Hurst&Company, 1964), str. 176.

prava žena u tom periodu ističu se Fatma Âliye i Ayşe Sıdika. Pored toga, 1884. godine otvorena je Industrijska škola za žene (*Mekteb-i Sanâîî*).²⁰ Pojava modnih časopisa u kojima su objavljivani tekstovi o njezi kose i kože, pokretanje kurseva švedske gimnastike i otvaranje škole primijenjenih umjetnosti za žene nisu bili, kako kaže Nilufer Göle,²¹ samo pokazatelji prisustva zapadnjačkog načina života, već i sve veće socijalizacije i vidljivosti žena.

Kada je u pitanju poligamija, treba naglasiti da stereotip o četiri žene, proizveden s namjerom da se islam prikaže kao nemoralan i iracionalan, predstavlja proizvod orijentalističkog diskursa, a zasniva se na površnom interpretiranju teksta Kur'ana i ignoriranju životne prakse muslimana.²² U Osmanskoj državi poligamija je uglavnom praktikovana u uskom krugu imućnih ljudi.²³ Uvidom u sudske registre o zaostavštini umrlih osoba utvrđeno je da se procenat poligamnih brakova kretao oko 10 posto, s tim da ta brojka može biti jako varljiva jer to što je neko uveden u tu vrstu registra znači da je bio relativno imućan. S druge strana, neka istraživanja pokazuju da je procenat poligamnih brakova u Istanbulu u drugoj polovici 19. stoljeća iznosio 2,51 posto.²⁴ Slično kao i u slučaju poligamije, i nošenje vela preko lica bio je urbani fenomen prisutan prevashodno među bogatim gradskim stanovništvom koje je bilo dovoljno imućno da ženski članovi njihovih porodica nisu morali privređivati. Pokrivanje lica rijetko je bilo prisutno među seoskim stanovništvom, koje je činilo najbrojniji dio populacije.²⁵ Ovaj kratki osvrt na pitanje položaja žena u osmanskome periodu bio bi nepotpun ako se ne bi naglasilo da je žena u Osmanskoj državi bila zaštićena u finansijskom smislu time što je samostalno raspolagala svojom imovinom, za razliku od žena na Zapadu, koje su ta prava ostvarila tek u modernoj epohi.²⁶

Imajući u vidu navedene činjenice, postavlja se pitanje zašto kemalistički diskurs u prvi plan ističe promjene u položaju žena, predstavljajući ih kao najveći uspjeh kemalističke revolucije/reformi, ignorirajući/prikrivajući pri tome evolutivni karakter promjena u položaju žena u osmanskome periodu. Odgovor na to pitanje krije se u karakteru modernizacijskog diskursa, koji je početkom 20.

20 Selçuk Akşin Somel, *Historical Dictionary of the Ottoman Empire* (Lanham, MD: The Scarecrow Press, 2003), str. 323.

21 Nilufer Göle, *Forbidden Modern: Civilization and Veiling* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996), str. 35.

22 John E. Richardson, *(Mis)Representing Islam: The Racism and Rhetoric of British Broadsheet Newspapers* (Amsterdam: John Benjamins, 2004), str. 9.

23 Somel, *Historical Dictionary of the Ottoman Empire*, str. 232.

24 Nicole van Os A. N. M., "Polygamy before and after the Introduction of the Swiss Civil Code in Turkey", u *The State and the Subaltern: Society and Politics in Turkey and Iran*, Touraj Atabaki (ur.) (London: IB Tauris, 2007), str. 193.

25 Stephanie Cronin, "Introduction: Coercion or Empowerment? Anti-Veiling Campaigns: A Comparative Perspective", u *Anti-veiling campaigns in the Muslim world: gender, modernism and the politics of dress*, S. Cronin, (ur.) (London: Routledge, 2014), str. 5.

26 Bernard Lewis, *Faith and Power: Religion and Politics in the Middle East* (London: Oxford University Press, 2010), str. 94.

stoljeća bio raširen u muslimanskom svijetu. Prema tom diskursu, glavni razlog zaostalosti muslimanskog svijeta bilo je pokrivanje žena i njihovo isključivanje iz društvenog života. U takvom diskursu otkrivanje žena postalo je ključna odlika modernosti.²⁷ Tu postavku modernizacijskog diskursa preuzeo je i kemalizam, konstruirajući diskurs koji u prvi plan ističe pitanje ženskih prava i društvene uloge žene, dok u drugi plan potiskuje pitanje općih ljudskih prava.²⁸ Zbog toga su žene u kemalističkom diskursu postale "glavni nosioci vesternizacije i sekularizacije i glumice koje su predstavljale svjedočanstvo dramatične promjene civilizacije".²⁹ Kemalizam je tu ulogu, koju je namijenio ženama, promovirao popularizirajući žene koje su predstavljale uzore ili modele "savremene žene" (*çağdaş kadın*) ili "republikanske žene" (*Cumhuriyet kadını*).

Odnos kemalističkog režima prema pokrivanju žena

Iako je kemalistički režim u ranom periodu sproveo neke radikalne reforme kako bi neutralisao prisustvo i utjecaj vjere u javnom životu, kao što su zabrana djelovanja vjerskih škola, uklanjanje vjeronauke u školama, zabrana djelovanja derviških redova, zabrana učenja ezana na arapskom jeziku, zakonska obaveza nošenja šešira i sl., u tom periodu vlast nije donijela nikakav zakonski akt kojim bi zabranila pokrivanje žena. Sam Mustafa Kemal u ranom periodu konsolidacije vlasti u nekim svojim izjavama pokazivao je pomirljiv stav prema islamskom načinu oblačenja žena. Jednom prilikom je rekao:

Pokrivanje žena, koje preporučuje naša vjera, u skladu je i sa životom i s moralnim vrlinama. Da su se naše žene pokrивale onako kako šerijat preporučuje, kako vjera zapovijeda, niti bi se previše pokrивale, niti bi se previše otkrивale. Pokrivanje žena, koje vjera zapovijeda, jednostavno je na način da ne predstavlja poteškoću za ženu i da nije prepreka za ženu da zajedno s muškarcem učestvuje u društvenom, ekonomskom, naučnom i svakodnevnom životu.³⁰

Taj njegov stav u skladu je sa tada preovladavajućom diskurzivnom strategijom kojom se islam prikazuje kao racionalna vjera, ali se osuđuje njegova zloupotreba u političkom i društvenom životu, što se predstavlja kao rezultat pogrešnog razumijevanja vjere. Međutim, već 1925. godine, kada je u ozračju Zakona o

27 Cronin, "Introduction: Coercion or Empowerment? Anti-Veiling Campaigns: A Comparative Perspective", str. 2-3.

28 Göle, *Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, str. 35; Dogan, *The Establishment of Kemalist Autocracy and its Reform Policies in Turkey*, str. 268.

29 Göle, *Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, str. 35.

30 Aksoy, *Başörtüsü-Turban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme*, str. 99.

uspostavljanju mira (*Takrir-i Sükûn Kanunu*) uspostavljena totalitarna vlast, Mustafa Kemal drugačije govori o pokrivanju žena: "Žene trebaju nositi šesire kao i muškarci. Drugačije ne možemo napredovati. Evo vam jedan primjer: Jedna civilizirana žena ne može s ovim na glavi/ovako pokrivena (*bu başla*) ići u Evropi i pojaviti se među ljudima."³¹ Taj ironični ton i osjećaj kompleksa pred Zapadom bio je nagovještaj da se nova vlast neće pomiriti sa situacijom u društvu kada je u pitanju pokrivanje žena. Čini se da je Mustafa Kemal iskreno vjerovao da će reforme političkog i društvenog života rezultirati time da će u Turskoj praksa pokrivanja žena postati dio historije. Nakon što je 1935. godine ženama dato pravo glasa, on je izjavio da će "turske žene koje nose *çarşaf* i koje su pokrivenne (*çarşafli ve kapalı*) u budućnosti biti potrebno tražiti u knjigama iz historije".³² Međutim, kemalistička vlast nije samo čekala da se situacija oko pokrivanja žena promijeni sama od sebe, već je poduzela i neke konkretne mjere.

U ranom periodu republike vlast nije donijela zakonsku zabranu pokrivanja na nivou države, već je nastojala preko lokalnih vlasti urediti i taj segment društvenog života. Lokalne vlasti već su 1926. godine, uz koordinaciju Ministarstva unutrašnjih poslova, počele donositi uredbe o zabrani nošenja vela preko lica (*peçe*) i dugih, širokih ogrtača zvanih *çarşaf* (*çarşaf*).³³ Te su aktivnosti intenzivirane u drugoj polovici tridesetih godina, nakon što je ženama dato pravo glasa na nacionalnom nivou. Odluke regionalnih i gradskih vijeća o zabrani nošenja *çarşafa* i vela preko lica u nekim gradovima toliko su se revnosno provodile da su policijske snage patrolirale glavnim ulicama i provjeravale da li žene poštuju zabranu.³⁴ Pored toga, lokalne vlasti vršile su i neke propagandne aktivnosti kako bi motivirale žene da prestanu nositi *çarşaf* i veo. Najčešće su to bile neke manifestacije na kojima bi nekoliko obrazovanih i uglednih žena javno skinulo veo s lica.³⁵ Međutim, te aktivnosti lokalnih vlasti nailazile su na stanovit otpor žena. Neke žene su se iz protesta protiv takve politike povukle iz javnog života, neke su došle u sukob s policijom, insistirajući na nošenju vela uprkos prijetnjama i novčanim kaznama, dok su se neke dovijale koristeći "eklektičke" forme pokrivanja.³⁶

31 Atalay, *Türk'e Tapmak: Seküler Din ve İki Savaş Arası Kemalizm*, str. 128.

32 Aksoy, *Başörtüsü-Turban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme*, str. 119.

33 Turski *çarşaf* slični su iranskim *čadorima*, s tim da su skupljeni u struku ili se sastoje iz dvaju dijelova: duge suknje i ogrtača koji pokriva i glavu. Obično je crne boje, ali može biti i u drugim bojama. Sevgi Adak, "Anti-veiling campaigns and local elites in Turkey of the 1930s: A view from the periphery", u *Anti-veiling Campaigns in the Muslim World: Gender, Modernism and the Politics of Dress*, Cronin (ur.) (London: Routledge, 2014), str. 59-78.

34 Adak, "Anti-veiling campaigns and local elites in Turkey of the 1930s: A view from the periphery", str. 69.

35 Murat Metinsoy, "Everyday resistance to unveiling and flexible secularism in early republican Turkey", u *Anti-veiling Campaigns in the Muslim World: Gender, Modernism and the Politics of Dress*, S. Cronin (ur.) (London: Routledge, 2014), str. 88.

36 Metinsoy, "Everyday resistance to unveiling and flexible secularism in early republican Turkey", str. 89. Na sličan način će se i krajem dvadesetog stoljeća pokrivenne studentice dovijati kako bi nastavile studij uprkos zabrani pokrivanja na univerzitetima. Najčešći način bio je da nose neku vrstu kape ili periku preko marame.

Mjere koje je kemalistički režim poduzimao u ranom periodu polučile su izvjesne rezultate, prije svega, u eliminiranju prakse nošenja vela preko lica. Međutim, i dalje je bila raširena praksa nošenja *çarşafa*, protiv koje su se kemalističke elite borile i u narednom periodu. Istraživanje Murata Aksoya o problemu pokrivanja žena u Turskoj nudi podatke na osnovu kojih se mogu rekonstruirati tri etape razvoja kemalističkog diskursa o pitanju pokrivanja žena:

1) Od 1940-ih do 1960-ih godina na udaru kemalističkih elita bilo je, prije svega, nošenje *çarşafa*. Kemalistički stav o tom pitanju najglasnije je artikulirala spomenuta Asocijacija turskih žena (*Türk Kadınlar Birliği*), koja je obnovila svoj rad 1949. godine. Tri članice tog udruženja, koje su ujedno bile i narodni poslanici, 1956. godine uputile su u parlamentarnu proceduru prijedlog zakona kojim bi se zabranilo nošenje *çarşafa*. U obrazloženju tog prijedloga one su navele da se “moraju poduzeti mjere protiv *çarşafa*, koji će nas osramotiti pred zapadnim svijetom i koji je, sam po sebi, necivilizirana odjeća”, te su predložile da se “nabave jeftini kaputi za žene koje nose *çarşafe* zato što ne mogu naći kaput”.³⁷ Taj prijedlog zakona nije prihvaćen i u narednom neće biti sličnih pokušaja da se putem parlamentarne procedure usvoje zakoni kojim bi se zabranio bilo kakav oblik pokrivanja žena, već će to biti urađeno na drugačiji način.

2) Od početka 60-ih do druge polovine 80-ih godina na udaru su se našle marame (*başörtüsü*) i kaputi (*manto*), koje su sami kemalisti tokom 50-ih godina predlagali kao modernu alternativu *çarşafu*. U drugoj polovini 70-ih godina dolazi do prvih zabrana studiranja na univerzitetima zbog nošenja marame, iako za to nije postojala nikakva zakonska osnova.³⁸

3) Prvi dokument kojim je zabranjeno pokrivanje u obrazovnim ustanovama bio je pravilnik koji je donijelo Vijeće ministara 22. 7. 1981. godine, godinu dana nakon što je izvršen vojni udar. Odredbe tog pravilnika unesene su i u Pravilnik o oblačenju (*Kılık Kıyafet Yönetmeliği*), koji je 1982. godine izdalo Vijeće za visoko obrazovanje (*Yükseköğretim Kurulu*) i koji će u narednom periodu biti osnova za provođenje diskriminacije pokrivenih studentica.³⁹ Međutim, dvije godine kasnije doći će do izmjene spomenutog pravilnika. Vlada na čelu s premijerom Turgutom Özalom, koja je formirana 1983. godine na osnovu rezultata prvih parlamentarnih izbora nakon vojnog udara, tražila je od Vijeća za visoko obrazovanje da pronade fleksibilnije rješenje u vezi s odredbom o zabrani pokrivanja. Kao rezultat toga, Vijeće za visoko obrazovanje donijelo je 1984. godine odluku da se u obrazovnim ustanovama i dalje primjenjuje zabrana nošenja marame (*başörtüsü*), ali da se dozvoli “korištenje *turbana* (tur. *türban*) na moderan način”. Iako u samom tekstu odluke nije jasno navedeno koja je razlika između marame i *turbana*,

37 Aksoy, *Başörtüsü-Turban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme*, str. 138.

38 Aksoy, *Başörtüsü-Turban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme*, str. 144-145.

39 Aksoy, *Başörtüsü-Turban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme*, str. 164-165.

marama je podrazumijevala pokrivanje glave na tradicionalan način, bez nužnog pokrivanja vrata, dok je pojmom *turban* označena forma pokrivanja uz korištenje moderne marame, koja obavezno pokriva i vrat.⁴⁰ Razlika između nošenja *turbana* i marame na tradicionalan način nije bila formalne, već suštinske prirode. Tu razliku Nilufer Göle definira na sljedeći način: "Marama (*başörtüsü*) je ostala u granicama tradicije, prenošena je s koljena na koljeno i žene su je pasivno preuzimale, dok *turban* podrazumijeva da žena aktivno prihvata pokrivanje, čime se izražava politički stav i označava prelazak iz tradicionalnog životnog prostora u moderni (...). U tom smislu pokrivanje ne označava pasivno pokoravanje općim društvenim normama, već aktivni odnos prema islamskim propisima."⁴¹

Iste godine kada je Vijeće za visoko obrazovanje potvrdilo zabranu pokrivanja na tradicionalan način a dozvolilo nošenje *turbana*, Državni savjet (*Danıştay*) odbio je apelaciju jedne studentice, koja je izbačena s fakulteta jer se nije htjela otkriti, i ta odluka bila je pravni presedan koji će u narednom periodu predstavljati pravnu osnovu za zabranu pokrivanja na univerzitetima. Pozivajući se na tu odluku Državnog savjeta, predsjednik Republike Turske Kenan Evren, general koji je predvodio vojni udar iz 1981. godine, zatražio je 1986. godine da Vijeće za visoko obrazovanje poništi odluku na osnovu koje nije sankcionirano nošenje *turbana*, što je iste godine i učinjeno.⁴² Na taj način diskurzivno je uobličen odnos kemalističke ideologije prema pokrivanju žena: u najranijem periodu proskribirano je nošenje *çarşafa* i vela preko lica, kasnije samo *çarşafa*, nakon toga na red su došli kaputi i nošenje marame na tradicionalan način, da bi na kraju bilo sankcionirano nošenje *turbana*. To pokazuje, zapravo, da kemalizam nije protiv nekog konkretnog oblika pokrivanja, već protiv samog pokrivanja.⁴³

Zabrana pokrivanja na univerzitetima nije sve vrijeme sistematski provođena. Situacija se razlikovala od univerziteta do univerziteta, a žrtve diskriminacije često su organizirale proteste. Problem je intenziviran 1998. godine, godinu dana nakon još jednog vojnog udara. Te godine počela se sistematski provoditi zabrana pokrivanja u školama i na univerzitetima. Zabrane su pratili protesti širom zemlje. U narednom dijelu analizirat ću novinske tekstove iz toga perioda koji govore o protestima koje su studentice organizirale protiv zabrane pokrivanje.

40 Aksoy, *Başörtüsü-Turban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme*, str. 166-167.

41 Nilufer Göle, *Modern Mahrem* (İstanbul: Metis Yayınları, 1991), str. 17.

42 Aksoy, *Başörtüsü-Turban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme*, str. 169-171.

43 Aksoy, *Başörtüsü-Turban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme*, str. 144.

Analiza novinskih vijesti o protestima pokrivenih studentica

Prvi novinski tekst koji sam analizirao objavljen je 13. 10. 1998. godine u dnevnim novinama *Cumhuriyet* pod naslovom “Türban yasağı bahanesiyle yapılan protesto gösterilerine tepki: ‘Zincir eylemleri şeriat provası’” [= Reakcija na proteste održane pod izgovor zabrane *turbana*: “Lančani protesti su proba šerijata”]. Novine *Cumhuriyet* najdosljednije su dnevne novine kemalističkih elita, stoga tekst iz ovih novina predstavlja eklatantan primjer kemalističkog diskursa.

Ovaj novinski tekst posvećen je protestima koji su organizirani po gradovima širom Turske pod motom *İnanca saygı, düşünceye özgürlük için el ele* ‘Zajedno, ruku pod ruku za poštovanje vjere i slobodu misli’, tokom kojih su učesnici formirali veliki lanac držeći se ruku pod ruku, zbog čega se u vijestima i spominju kao *zincir eylemleri* ‘lančani protesti’. Cilj tog mirnog okupljanja, koje su organizirale diskriminirane pokrivenice studentice, bio je da se uputi protest protiv zabrane nošenja marame na univerzitetima. Na protestima je pored studenata učestvovao i veliki broj građana. Društveni akteri koji su u središtu ovog događaja – studentice, žrtve diskriminacije na univerzitetima i organizatorice protesta – u ovoj vijesti nisu direktno ni spomenute, već su prećutane te su na taj način dehumanizirane. Prema Faircloughovoj skali prisutnosti društvenih aktera u tekstu,⁴⁴ one su samo presuponirane jer se na početku teksta navodi da je protest organiziran “pod izgovorom zabrane *turbana*” (*türban yasağı bahanesiyle yapılan protesto*).

S druge strane, učesnici protesta predstavljeni su kroz strategiju *kolektivizacije*⁴⁵ uz upotrebu sljedećih leksičkih sredstava: *şeriat provası* ‘proba šerijata’, *şeriatçı kalkışma* ‘šerijatska pobuna’, *kara giysisili, kara zihniyetli göstericiler* ‘protestanti mračnog uma u crnoj odjeći’, *şer güçleri* ‘sile zla’, *irtica* ‘reakcionarne snage’, *irtica (saldırısı)* ‘(napad) reakcionarnih snaga’, *gericiler* ‘reakcionari’ te *yobazlar* ‘fanatici’. Ovaj leksički inventar reflektira diskurzivnu strategiju kemalističke ideologije, koja svaki vid društvenog manifestiranja vjere predstavlja kao direktnu prijetnju kemalističkoj koncepciji sekularizma i modernizma, odnosno kao čin podrivanja državnog poretka, što u konačnici podrazumijeva podrivanje hegemonije kemalističkih elita. U kemalističkoj koncepciji sekularizma nema mjesta za vjerska obilježja u javnom prostoru kao što su obrazovne institucije, zato se ovi protesti uopće ne tretiraju kao legitiman čin već kao “napad reakcionarnih snaga” (*irtica saldırısı*) koji ima za cilj uspostavu šerijatskog poretka (*şeriat provası* ‘proba šerijata’, *şeriatçı kalkışma* ‘šerijatska pobuna’). Takva proliferacija i akumulacija leksema (*overlexicalisation*), koje imaju za cilj da delegitimiziraju društvene aktore predstavljajući ih kao reakcionarnu prijetnju poretku, slična je “(...) izgovaranju

44 Fairclough, *Media Discourse*, str. 106.

45 David Machin i Andrea Mayr, *How to do critical discourse analysis: A multimodal introduction* (Los Angeles: SAGE, 2012), str. 80.

čarobnih riječi kod banjanja i ima neku vrstu aksiomatskog, tautološkog efekta koji onemogućuje svaki drugi razgovor”.⁴⁶

Pokrivene studentice koje traže pravo na školovanje i građani koji su ih u tome podržali predstavljeni su i kroz procese/glagole kojim se opisuju njihove aktivnosti. Sljedeći materijalni procesi predstavljaju izraz kemalističkog diskursa:

1) *ezmek* ‘(pre)gaziti’:

a) *CHP İstanbul İl Başkanı Etem Cankurtaran tarih ve dünya kenti olan İstanbul’un önceki günkü gösteriyle ezildiğini vurguladı.*

‘Predsjednik istanbulskog ogranka Republikanske narodne stranke (CHP) Etem Cankurtaran naglasio je da je historijski i svjetski grad Istanbul pregažen jučerašnjim protestom.’

b) *Cankurtaran dün yazılı bir açıklama yaparak “Bir taraftan laik cumhuriyete lanet yağdıran kara giysili, kara zihniyetli türban göstericileri kenti ezerken diğer cumhuriyete karşı suç işlemekten mahkum Tayyip Erdoğan geleneksel bir spor yarışmasının adını kirletmekteydi” diye belirtti.*

‘Cankurtaran je u jučerašnjoj pisanoj izjavi naveo sljedeće: “Dok su, s jedne strane, grad gazili protestanti mračnog uma, u crnoj odjeći, koji su protestovali zbog (zabrane) turbana zasipajući kletvama sekularnu republiku, s druge strane je Tayyip Erdoğan, koji je osuđen zbog krivičnog djela uperenog protiv republike, kaljao ime tradicionalnog sportskog takmičenja.”

U primjeru b) ČINITELJI, tj. učesnici protesta organiziranih zbog zabrane *turbana* na univerzitetima (*türban göstericileri*), predstavljeni su i atributima *kara giysili, kara zihniyetli* ‘mračnog uma, u crnoj odjeći’. Manipulativna strategija u primjeru atributa *kara giysili* ‘u crnoj odjeći’ zasniva se na metonimiji DIO UMJESTO CJELINE. Naime, među učesnicima protesta bilo je i žena obučenih u *çarşafe*, koje u kemalističkom diskursu simboliziraju konzervativizam i patrijarhat. Ovim metonimijskim predstavljanjem učesnika implicira se da cilj protesta nije afirmiranje društvenog položaja pokrivenih žena na način da im se osigura pravo na studiranje i rad u javnim ustanovama, već da je njihov konačni cilj uspostava vladavine “mračnog uma” (*kara zihniyet*) koji će svim ženama nametnuti pokrivanje i isključiti ih iz društvenog života.

2) *işgal etmek* ‘okupirati’:

Ülkemizde temel eğitim, güvenlik, üniversiteler gibi kurumların gericiler tarafından işgal edildiğinin herkeşe bilindiği vurgulanan açıklamada gericilere arka çıkıp cesaret verenlerin saldırıların hesabını yobazlarla birlikte verecekleri belirtildi.

46 Tony Trew, “What the papers say linguistic variations and ideological difference”, u *Language and Control*, Fowler, R. et al. (London: Routledge and Kegan Paul, 1979b), str. 136.

‘U izjavi, u kojoj je naglašeno da svako zna da su u našoj državi institucije kao što su osnovno obrazovanje, policija i univerziteti, okupirali reacionari, navedeno je da će za napade odgovarati i fanatici i oni koji štite i ohrabruju reacionare.’

3) *kuşatmak* ‘opkoliti, držati pod opsadom’:

İstanbul’un kuşatılmasına göz yuman, bugüne dek bu ve benzer eylemleri küçümseyenler yarını göremeyenlerdir.

‘Oni koji su zažmirili pred činjenicom da je Istanbul pod opsadom, oni koji su do danas potcjenjivali ove i slične postupke jesu oni koji nisu u stanju vidjeti budućnost.’

4) *yıkamak* ‘(s)rušiti’:

Eylemi planlayan ve örgütleyen gücün Fazilet Partisi olduğunu öne süren Özlü, FP Genel Başkanı Recai Kutan’ın bu yasadıışı ve cumhuriyet yıkıcısı eyleme sahip çıktığına da dikkat çekti.

‘Özlü je iznio mišljenje da je proteste planirala i organizirala Stranka vrline (FB), skrenuvši pažnju na to da je predsjednik FB-a Recai Kutan podržao ovaj nezakoniti čin koji ruši republiku.’

Navedena četiri procesa kojim su predstavljene aktivnosti učesnika protesta konvergiraju u konceptualnu metaforu UČESNICI PROTESTA/POKRIVENE STUDENTICE SU NEPRIJATELJSKA/DESTRUKTIVNA SILA. Putem ove metafore pokrivena studentice konstruirane su kao sasvim realna i općeprisutna opasnost po sekularni poredak, odnosno kao neprijateljska sila koja je opkolila/okupirala institucije i gradove s ciljem da sruši sekularnu republiku.

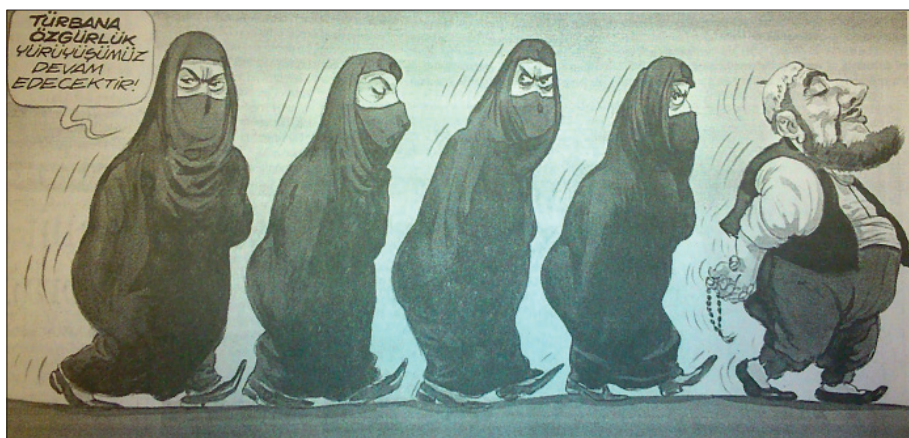
Opasnost od reacionarnih snaga dodatno je naglašena informacijom da su protesti “isplanirani, organizirani iz jednog centra” (*belirli bir merkez tarafından planlanmış, örgütlenmiştir*). Ovim dolazimo do pitanja agentivnosti, odnosno do pitanja jesu li pokrivena studentice koje su izašle na proteste kako bi se izborile za svoje pravo da studiraju na univerzitetima same pokrenule proteste ili se neko drugi krije iza toga, odnosno jesu li one AGENS ili ČINITELJ koji autonomno, samosvjesno djeluje ili su PACIJENS, odnosno objekt nečije manipulacije i instrument nečije politike. Karikatura koja je objavljena uz tekst eksplicitno iskazuje ono što je implicirano tekстом:



Slika 1. Karikatura objavljena u novinama *Cumhuriyet* 13. 10. 1998. godine

Karikatura ilustrira implikaturu da su pokrivene studentice samo “ovan” u rukama fanatičnih reakcionara, kojim oni žele probiti vrata tvrđave zvane sekularna republika. Takvo predstavljanje pokrivenih studentica jeste strategija deagentivizacije koja ima za cilj dehumanizirati društvene aktore, lišavajući ih sposobnosti samostalnog, razumnog djelovanja, čime se deligitimiziraju njihovi protesti, a legitimira diskriminacija koja se provodi nad njima.

Karikatura koja sadrži sličnu implikaturu objavljena je u istim novinama *Cumhuriyet* 11. 5. 1999. godine:



Slika 2. Karikatura objavljena u novinama *Cumhuriyet* 11. 5. 1999. godine

Tekst na karikaturi glasi:

Türbana özgürlük yürüyüşümüz devam edecektir!

‘Naš marš (pod sloganom) *Sloboda za turban* bit će nastavljen!’

Strategija predstavljanja pokrivenih žena u *çarşafıma* kao simbola odsustva slobode realizirana je na dva plana:

a) negacijom njihove agentivnosti i, samim time, njihove subjektivnosti: one su samo učesnice ‘marša’ (*yürüyüş*) koji organizira i predvodi muškarac. Za muškarca je rezervisana uloga AGENSA, dok su žene predstavljene kroz mentalne procese, kao što su mrštenje, podozrenje i bijes prema okruženju, koji naglašavaju odsustvo emocionalne samokontrole, i kroz verbalni proces kojim posljednja žena iznosi deklarativni motiv marširanja: *Türbana özgürlük* ‘Sloboda za *turban*’.

b) korištenjem stereotipa o četiri žene, kojim se implicira da stvarni cilj protesta nije borba za slobodu za pokrivenene žene, već borba za uvođenje šerijata, koji dehumanizira žene jer dozvoljava muškarcu da “posjeduje” četiri žene.

Dnevne novine *Radikal* objavile su 12. 10. 1998. godine sljedeću vijest o spomenutim protestima:



Slika 3. Vijest objavljena u novinama *Radikal* 12. 10. 1998. godine

Naslov i podnaslov vijesti glase:

TURBAN IZAŠAO NA ULICE

Desetine hiljada osoba, koje su na ulicu prenijele napetost zbog turbana prisutnu na univerzitetima, formirale su protestni lanac držeći se za ruke.

Ova novinska vijest prenosi gotovo faktografske podatke o održanim protestima, a kod predstavljanja društvenih aktera nije korišten leksički arsenal kemalističkog diskursa kao što su *irtica* 'reakcionarne snage', *gerici* 'reakcionar', *şeriatçı* 'pobornik šerijata', *yobaz* 'fanatik' i sl. Međutim, korištene su neke druge strategije s ciljem relativizacije diskriminacije pokrivenih studentica i delegitimizacije njihovih aktivnosti, i to prevashodno kroz fotografiju i istaknute dijelove teksta: naslov, podnaslov i boldirani dio teksta ispod fotografije. U multimodalnoj značenjskoj cjelini, koju predstavlja prikazana vijest, strategija manipulacije zasnovana je na trans/krosmodalnom principu *istaknutosti* (engl. *foregrounding*).⁴⁷ Na fotografiji centriranoj unutar vijesti prikazan je jedan dio lanca koji su formirali učesnici protesta, sa ženama obučenim u *çarşafe* u prvom planu, iako su žene u *çarşafima* bile samo dio učesnika na protestima. Ova strategija predstavljanja društvenih aktera isticanjem jednog njihovog obilježja, tj. žena u crnim *çarşafima*, u korelaciji je s istaknutim dijelom rečenice ispod slike *eğitim özgürlüğü bahanesiyle* 'pod izgovorom slobode u obrazovanju', s kojim oblikuje svojevrsnu diskurzivnu antonimiju. Rečenica ispod slike glasi:

Eğitim özgürlüğü bahanesiyle gerçekleştirilen eylemde kara çarşafıların çokluğu dikkat çekiciydi.

Pažnju je privuklo mnoštvo (žena) u crnim *çarşafima* na protestu organiziranom pod izgovorom slobode u obrazovanju.

Integracijom istaknutih, naglašenih dijelova fotografije i rečenice ispod nje naglašava se suprotnost, nepomirljivost pojmova *kara çarşafılar* '(žena) u crnim *çarşafima*' i *özgürlük* 'sloboda', odnosno stvara se antonimijski par:

çarşaf 'çarşaf' ≠ *özgürlük* 'sloboda'

Iako rječnici ne bilježe ovakav antonimijski par, on se ostvaruje diskurzivno,⁴⁸ pri čemu se stvara sljedeća implikatura: Iako je deklarativni cilj protesta borba

47 Eni Buljubašić, "O multimodalnoj stilistici", u *Svijet stila, stanja stilistike*, Anera Ryznar (ur.) (2015), <http://stilistika.org/svijet-stila-stanja-stilistike>, pristupljeno 21. 12. 2023.

48 Norman Fairclough, *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research* (London: Routledge, 2003), str. 23.

za “slobodu u obrazovanju”, to je samo “izgovor” i pokriće za reakcionarne aktivnosti budući da je na protestima bilo “mnoštvo” žena u crnim *čaršafima*, koje predstavljaju simbol reakcionizma i ženske “neslobode”.

Za razliku od vijesti objavljene u novinama *Cumhuriyet*, u kojoj su studentice prećutane/presuponirane, u novinama *Radikal* studentice se spominju, ali je strategija imenovanja ideološki motivirana. U naslovu vijesti, koji glasi *Türban sokağa döküldü* ‘*Turban* izašao na ulice’, pokrivene studentice predstavljene su putem metonomije DIO ODJEĆE UMJESTO OSOBE, realizirane kroz imenicu *türban*, što predstavlja strategiju *impersonalizacije* (Van Leeuwen 2008: 46), kojom se društveni akteri ideološki interpretiraju i dehumaniziraju na način da se istakne jedno njihovo obilježje, u ovom slučaju dio odjeće, pri čemu se ignorira i maskira njihovo drugo, ključno obilježje, a to je da su to osobe kojima je uskraćeno pravo na obrazovanje. Koliki potencijal ima manipulativna strategija u naslovu pokazuje činjenica da naslov ne predstavlja samo autoritativni sažetak cijelog događaja,⁴⁹ već ujedno i interpretaciju njegovog značaja za društveni poredak.⁵⁰ Strategija maskiranja i relativizacije društvene nejednakosti nastavljena je i u podnaslovu, koji zajedno s naslovom predstavlja istaknuti dio novinskog teksta i izražava njegovu makropropoziciju.⁵¹ U rečenici iz podnaslova *Üniversitelerdeki türban gerginliğini sokağa taşıyan on binlerce kişi, el ele tutuşarak protesto zinciri oluşturdular* ‘Desetine hiljada osoba, koje su na ulicu prenijele napetost zbog *turbana* prisutnu na univerzitetima, formirale su protestni lanac držeći se za ruke’ u istaknutom dijelu nalazi se eufemizam *Üniversitelerdeki türban gerginliğini* ‘*napetost* zbog *turbana* prisutnu na univerzitetima’, kojim se izbjegava ili maskira neugodna stvarnost – diskriminacija na univerzitetima. Ovim eufemizmom, koji predstavlja metonimiju POSLJEDICA UMJESTO UZROKA, zamagljuje se izvor društvenog problema, a u prvi plan stavlja se informacija da su pokrivene studentice ovim protestima prenijele napetost i na ulicu, što presuponira da su one tu napetost unijele i na univerzitete. Tako su studentice iz pozicije žrtve, koja trpi diskriminaciju, stavljene u poziciju krivca za “napetost na univerzitetima”.

Novine *Sabah* objavile su 13. 10. 1998. godine vijest o protestima pod naslovom *Şeriatçı tahriki* ‘Provokacija pobornika šerijata’. Sadržaj vijesti sličan je onome što je navedeno u novinama *Radikal*: to su informacije o tome u koje su vrijeme započeli protesti, na kojim su se lokacijama održali i sl. Kao i u slučaju novina *Radikal*, i novine *Sabah* fokusirale su manipulativnu strategiju na istaknute dijelove teksta: naslov, fotografiju i tekst ispod fotografije. Spomenuta vijest izgleda ovako:

49 Fairclough, *Media Discourse*, str. 82.

50 Peter White R. R., “Death, disruption and the moral order: the narrative impulse in mass ‘hard news’ reporting”, u *Genres and Institutions: Social Processes in the Workplace and School*, F. Christie & J. R. Martin (ur.) (London: Cassell, 1997), str. 129.

51 Teun A. Van Dijk, *News as Discourse* (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum, 1998), str. 33.



Slika 4. Vijest objavljena u novinama *Sabah* 13. 10. 1998. godine

Naslov i podnaslov vijesti glase:

PROVOKACIJA POBORNİKA ŠERIJATA

Oni koji priželjkuju mračnjaštvo srednjeg vijeka svojim provokativnim aktivnostima nastoje izazvati nered, i to baš u trenutku kad najviše osjećamo potrebu za mirom, tolerancijom i solidarnošću

Grafički istaknut naslov predstavlja ideološku interpretaciju značaja događaja za društveni poredak:⁵² mirni protesti, organizirani s ciljem borbe protiv diskriminacije u obrazovnim institucijama, okarakterisani su kao provokacija protiv sekularnog poretka, odnosno protiv hegemonije kemalističkih elita koje ne dopuštaju drugačije interpretiranje sekularizma; u kemalističkoj koncepciji sekularizma vjera može da obitava samo džamijama i u savjesti vjernika. Zbog toga svaki zahtjev za priznavanje prava na manifestiranje vjerskih obilježja u javnom prostoru predstavlja direktnu provokaciju.

Pokrivene studentice, kao žrtve diskriminacije i organizatori protesta, nisu spomenute ni u ovoj vijesti, već su samo presuponirane u dijelu gdje je navedeno

52 White, "Death, disruption and the moral order: the narrative impulse in mass 'hard news' reporting", str. 129.

da je razlog protesta zabrana nošenja marame na univerzitetima. Na taj način one su i u ovoj vijesti dehumanizirane, a njihove aktivnosti delegitimizirane su tako što su učesnici protesta u podnaslovu predstavljeni kao *Orta Çağ karanlığı özlemcileri* 'oni koji priželjkuju mračnjaštvo srednjeg vijeka', dok su u prvoj rečenici teksta predstavljeni kao *şeriat özlemcileri* 'oni koji priželjkuju šerijat'. Ova strategija predstavljanja društvenih aktera zasnovana je na još jednom konstrukt kemalističkog diskursa, koji se ovdje manifestira kao diskurzivni sinonimski par:

Orta Çağ karanlığı 'mračnjaštvo srednjeg vijeka' = *şeriat* 'šerijat'

Protest protiv zabrane nošenja marame na univerzitetima dodatno je delegitimiziran naglašavanjem antagonizma između šerijata, na kojem je utemeljena praksa pokrivanja žena, i moderne Turske, spomenute u istaknutom dijelu prve rečenice teksta. Taj antagonizam naglašen je i rečenicom ispod fotografije na kojoj su prikazani učesnici protesta:

BURASI 20'NCİ YÜZYIL TÜRKİYESİ.

OVO JE TURSKA IZ 20. STOLJEĆA.

Implikatura je nedvosmislena: U Turskoj iz 20. stoljeća ne bi trebalo da bude ovakvih scena jer su pokrivene žene relik (mračnjaštva) srednjeg vijeka.

U novinama *Hürriyet* 12. 10. 1998. godine objavljena je vijest pod naslovom *Türban kıskırtması* 'Provokacija zbog *turbana*'. Poput novina *Sabah*, i novine *Hürriyet* odlučile su da proteste predstave kao provokaciju i atak na nacionalnu koheziju. Pored naslova, ovakav interpretativni okvir uobličuje se prvom rečenicom vijesti, koja glasi:

Cumhuriyetin 75'inci yıl kutlamaları ve Suriye gerginliği nedeniyle ülkenin birlik ve beraberliğe en çok ihtiyacı olduğu bir dönemde dün 25 il ve çok sayıda ilçede izinsiz türban eylemleri yaşandı.

U trenutku kada se proslavlja 75. godišnjica republike i kada je državi najviše potrebno jedinstvo i zajedništvo zbog napetosti sa Sirijom, juče su u 25 velikih gradova i u brojnim manjim općinama održani protesti zbog *turbana* za koje nije izdata dozvola.

Ovakav interpretativni okvir dalje se razvija kroz manipulativnu strategiju predstavljanja društvenih aktera putem fotografije. Novine *Hürriyet* fotografiju s protesta objavile su na sredini stranice:



Slika 5. Vijest objavljena u novinama *Hürriyet* 12. 10. 1998. godine

Manipulativna strategija na ovoj fotografiji zasniva se, kao i kod vijesti objavljenih u novinama *Cumhuriyet* i *Radikal*, na metonimiji DIO UMJESTO CJELINE: na fotografiji su prikazane četiri žene u crnim *çarşafima*, gotovo potpuno prekrivenog lica, raspoređene oko jednog muškarca, što jasno aludira na spomenuti stereotip o četiri žene. Ovakvim manipulativnim predstavljanjem učesnika na osnovu samo jednog njihovog dijela delegitimizira se njihova aktivnost. Strah od potencijalnog nametanja šerijata, koji se hrani stereotipima, ne ostavlja prostora za razmatranje opravdanosti zabrane pokrivanja na univerzitetima. Ovaj strah utemeljen je na sljedećem silogizmu: Ako se pokrivenim ženama dopusti ulazak na univerzitete i druge javne prostore, to će otvoriti put šerijatu, a kad se uvede šerijat, sve žene morat će nositi *çarşafe*, dok će muškarci moći posjedovati po četiri žene. Kako se do ovoga suda dolazi, vidi se iz rečenice ispod slike:

Gösterilere kara çarşafı, şalvarlı kişilerin katılması şeriat gösterisi olarak yorumlandı.

Prisustvo osoba u crnim *çarşafima* i şalvarama na protestima protumačeno je kao manifestacija šerijata.

Upotrebom pasiva u predikatu rečenice novine izbjegavaju otvoreno izreći svoj sud, nastojeći tako očuvati privid neutralnosti i neangažiranosti. Novine ne navode ko je proteste protumačio kao manifestaciju šerijata jer računaju na to da je stereotipizacija šerijata u tolikoj mjeri oblikovala mentalne obrasce njihovih čitalaca da niko neće propitivati izrečenu propoziciju *Žene u crnim čaršafima i muškarci u šalvarama manifestacija su šerijata*. Međutim, kemalističke elite svoju hegemoniju ne grade samo na opreci prema ženama u crnim čaršafima, kao simbolima ženske subordinacije koja se stereotipski pripisuje šerijatu, već i prema svim drugim pokrivenim ženama, među kojima su i studentice koje se bore za društvenu emancipaciju putem obrazovanja. To pokazuje manja fotografija i tekst ispod nje, koji se nalaze na istoj stranici ispod prethodno prikazane fotografije:



Slika 6. Vijest objavljena u novinama *Hürriyet* 12. 10. 1998. godine

Naslov i prva rečenica teksta ispod slike glase:

POLICAJKA NIJE DOZVOLILA PROLAZ

Ovako se u Erzurumu turban našao naspram savremene turske žene.

Kod predstavljanja pokrivenih studentica sa slike primijenjena je strategija dehumanizacije na dva načina. Kao prvo, one su predstavljene putem metonomije

DIO ODJEĆE UMJESTO OSOBE, kao dio strategije *impersonalizacije*.⁵³ Za razliku od policajke, s kojom su se našle jedna naspram druge, one nisu žene, a pogoto nisu savremene turske žene, one su samo – *turban*. Koliko je ova strategija predstavljanja dehumanizirajuća, postaje jasno kad se ista strategija primijeni i na policajku: *Ovako se u Erzurumu turban našao naspram pendreka!* Kao drugo, pokrivene studentice predstavljene su kao član dihotomije čiji je drugi član policajka, predstavljena kao *çağdaş Türk kadını* ‘savremena turska žena’. Tako konstruirana dihotomija generira značenje da je jedini kriterij da se žena tretira kao savremena – odsustvo marame na glavi. Pokrivene studentice bore se na miran i civiliziran način za svoje pravo na obrazovanje kako bi se društveno emancipirale, ali su one i dalje negativan pol dihotomije. Navedeni diskurzivni konstrukt može se predstaviti kao sljedeći antonimijski par:

turbanlı kadın ‘žena u *turbanu* / pokrivena žena’ ≠ *çağdaş kadın* ‘savremena žena’

Tako konstruirana dihotomija ima važno, možda i centralno mjesto u kemalističkom diskursu budući da je “civilizirajući projekt kemalističke revolucije konstituiran i kulturalno kodiran u rodnim terminima”.⁵⁴ Tako kodirani modernizacijski projekt najveću pažnju posvećuje ulozi žene jer su “kemalisti tvrdili da će do promjene civilizacije doći ako se postigne vidljivost žene i susret spolova”.⁵⁵ Međutim, kada su se u javnim prostorima, a posebno na univerzitetima, pojavile pokrivene žene, kemalisti su to smatrali prijetnjom svojoj hegemoniji, na što su reagirali “gotovo histerično”.⁵⁶ Ta histerija oblikovala je i novinski diskurs koji je analiziran u ovom radu.

Zaključak

Nakon osnivanja Republike Turske, kemalistička elita, predvođena Mustafom Kemalom Atatürkom, uspostavila je državni poredak koji je imao sve karakteristike totalitarnih režima (ideologija, propaganda, kult ličnosti, gušenje svakog vida opozicije i građanskog organiziranja, poistovjećivanje države i partije i sl.). Hegemoniju, uspostavljenu u tom periodu, kemalističke elite sačuvale su i nakon prelaska na višepartijski sistem 1950. godine, i to prevashodno represivnim mjerama kao što su državni udari (1960, 1971, 1980. i 1997. godine) i odluke

53 Theo van Leeuwen, *Discourse and Practise: New Tools for Critical Discourse Analysis* (New York: Oxford university press, 2008), str. 46.

54 Göle, *Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, str. 14.

55 Göle, *Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, str. 73.

56 Erik Jan Zürcher, “Institution Building in the Kemalist Republic: The Role of the People’s Party”, u *Men of Order: Authoritarian Modernization Under Atatürk and Reza Shah*, Atabaki Touraj i Zürcher Erik Jan (ur.) (London: I. B. Tauris, 2004)

sudskih organa, ali istovremeno i reproduciranjem kemalističke ideologije kroz obrazovni sistem i medije. Jedan od načina na koje su kemalističke elite čuvale granice svoje hegemonije bile su i razne zabrane. Zabrana koja je ostavila najdublju društvenu traumu u Turskoj bila je zabrana pokrivanja na univerzitetima i u drugim javnim ustanovama. Zadatak kemalističkih medija bio je da relativiziraju i legitimiziraju diskriminaciju pokrivenih žena.

Analiza novinskih vijesti o protestima koje su organizirale pokrivenice studentice pokazala je da novinski diskurs koristi nekoliko strategija u cilju delegitimiziranja protesta i, konsekvntno tome, legitimiziranja spomenute diskriminacije. Najznačajnija diskurzivna strategija jeste *deagentivizacija*. U vijestima o protestima nigdje se ne navodi da su proteste organizirale pokrivenice studentice, čime bi one bile predstavljene kao AGENS ili ČINITELJ. Takvom *deagentivizacijom* one se dehumaniziraju budući da se negira njihova sposobnost da budu subjekti koji se samostalno, samosvjesno bore za ostvarivanje svojih prava. U nekim vijestima studentice se i ne spominju, već su samo presuponirane. U vijestima gdje se spominju, pokrivenice predstavljene su putem metonomije DIO ODJEĆE UMJESTO OSOBE, realizirane kroz imenicu *türban*, što predstavlja strategiju *impersonalizacije*, kojom se društveni akteri ideološki interpretiraju i dehumaniziraju na način da se istakne jedno njihovo obilježje, u ovom slučaju dio odjeće, pri čemu se ignoriše i maskira njihovo drugo, ključno, obilježje, a to je da su to osobe kojima je uskraćeno pravo na obrazovanje. S druge strane, pokrivenice studentice diskurzivno se konstruiraju i kao negativni pol dihotomije u kojoj je povlašteno mjesto rezervirano za *savremenu/republikansku ženu*.

Na slikama koje prate vijesti najčešće su istaknute žene u *čaršafima*, koje su učesćem na protestima pružile podršku pokrivenim studenticama. Iako su žene u *čaršafima* bile samo dio učesnika protesta, takvom metonimijskom zamjenom dijela umjesto cjeline afirmira se kemalistički stereotip o subordinaciji žena utemeljenoj na šerijatu, budući da žene u *čaršafima* ne studiraju. Još jedan stereotip koji se koristi kao sredstvo delegitimizacije protesta jeste stereotip o četiri žene koje po šerijatu može imati jedan muškarac. Implikatura koja se postiže tim stereotipima jeste da cilj protesta nije borba za pravo na studiranje, već uspostava šerijata u kojem su žene segregirane. Ono što kemalisti nisu shvatali, ili su shvatali pa su upravo zbog toga tako histerično reagovali, jeste činjenica da pokrivanje studentica nije predstavljalo pasivno prihvatanje tradicije i muške dominacije, već je "podrazumijevalo da žena aktivno prihvata pokrivanje, čime se izražava politički stav i označava prelazak iz tradicionalnog životnog prostora u moderni. U tom smislu pokrivanje ne označava pasivno pokoravanje općim društvenim normama, već aktivni odnos prema islamskim propisima."⁵⁷ To potvrđuje i

57 Göle, *Modern Mahrem*, str. 16.

današnja društvena stvarnost Republike Turske, u kojoj pokrivenne žene aktivno učestvuju u društveno-političkom životu zemlje.

Literatura

- Adak, Sevgi, "Anti-veiling campaigns and local elites in Turkey of the 1930s: A view from the periphery", u *Anti-veiling Campaigns in the Muslim World: Gender, Modernism and the Politics of Dress*, S. Cronin (ur.) (London: Routledge, 2014) str. 59–85.
- Aksoy, Murat, *Başörtüsü-Turban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005)
- Atalay, Onur, *Türke Tapmak: Seküler Din ve İki Savaş Arası Kemalizm* (İstanbul: İletişim, 2018)
- Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey* (London: Hurst&Company, 1964)
- Bozdoğan Sibel i Kasaba Reşat, "Introduction", u *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Bozdoğan Sibel i Kasaba Reşat (ur.) (Seattle: University of Washington Press, 1997), str. 3–15.
- Buljubašić, Eni, "O mutlimodalnoj stilistici", u *Svijet stila, stanja stilistike*, Ryznar Anera (ur.) (2015), dostupno na: <http://stilistika.org/svijet-stila-stanja-stilistike> (pristupljeno 21. 12. 2023)
- Cronin, Stephanie, "Introduction: Coercion or Empowerment? Anti-Veiling Campaigns: A Comparative Perspective", u *Anti-veiling campaigns in the Muslim world: gender, modernism and the politics of dress*, S. Cronin (ur.), (London: Routledge, 2014), str. 1–37.
- Dogan, Gazi, *The Establishment of Kemalist Autocracy and its Reform Policies in Turkey* (Kansas State University, neobjavljena doktorska teza, 2016)
- Fairclough, Norman, *Media Discourse* (London: Edward Arnold, 1995)
- Fairclough, Norman, *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research* (London: Routledge, 2003)
- Fowler, Roger et al., *Language and Control* (London: Routledge & Kegan Paul, 1979)
- Göle, Nilufer, *Modern Mahrem* (İstanbul: Metis Yayınları, 1991)
- Göle, Nilufer, *Forbidden Modern: Civilization and Veiling* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996)
- Heper, Metin, "Kemalism/Atatürkism", u *The Routledge Handbook of Modern Turkey*, Heper Metin i Sayan Sabri (ur.) (London: Routledge, 2012), str. 139–149.

- Karaveli, Halil M., "An Unfulfilled Promise of Enlightenment: Kemalism and its Liberal Critics", *Turkish Studies*, 11:1 (2010), 85–102.
- Lewis, Bernard, *Faith and Power: Religion and Politics in the Middle East* (London: Oxford University Press, 2010)
- Machin, David i Mayr, Andrea, *How to do critical discourse analysis: A multimodal introduction* (Los Angeles: SAGE, 2012)
- Metinsoy, Murat, "Everyday resistance to unveiling and flexible secularism in early republican Turkey", u *Anti-veiling Campaigns in the Muslim World: Gender, Modernism and the Politics of Dress*, S. Cronin (ur.) (London: Routledge, 2014), str. 86–117.
- Ozankaya, Özer (ur.), *Dünya Düşünürleri Gözüyle Atatürk ve Cumhuriyeti*, 2. izd. (Istanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2000)
- Simpson, Paul, *Language, Ideology and Point of View* (London and New York: Routledge, 1993)
- Richardson, John E., *(Mis)Representing Islam: The Racism and Rhetoric of British Broadsheet Newspapers* (Amsterdam: John Benjamins, 2004)
- Sayyid, Bobby S., *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism* (London and New York: Zed Books Ltd., 1997)
- Somel, Selçuk Akşin, *Historical Dictionary of the Ottoman Empire* (Lanham, MD: The Scarecrow Press, 2003)
- Trew, Tony, "What the papers say': linguistic variations and ideological difference", u *Language and Control*, R. Fowler et al. (London: Routledge and Kegan Paul, 1979b), str. 117–157.
- Turanović, Mirsad, "Korelacija između agentivnosti i odgovornosti u kemalističkom diskursu", *Fluminensia: časopis za filološka istraživanja*, 70:2 (2023), str. 523–548.
- Turanović, Mirsad i Ajdinović Mehović, Amina, "Strategije prividne empatije i polarizacije u kemalističkom diskursu", *Društvene i humanističke studije*, 8:2 (23) (2023), str. 83–102.
- van Os, N. A. N. M., "Polygamy before and after the Introduction of the Swiss Civil Code in Turkey", u *The State and the Subaltern: Society and Politics in Turkey and Iran*, Atabaki Touraj (ur.) (London: IB Tauris, 2007), str. 179–198.
- van Dijk, Teun A., *News as Discourse* (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum, 1998)
- van Leeuwen, Theo, *Discourse and Practise: New Tools for Critical Discourse Analysis* (New York: Oxford University Press, 2008)
- White, Peter R. R., "Death, disruption and the moral order: the narrative impulse in mass 'hard news' reporting", u *Genres and Institutions: Social Processes in*

the Workplace and School, F. Christie & J. R. Martin (ur.) (London: Cassell, 1997), str. 101–133.

Wodak, Ruth i Meyer, Michael, “Critical discourse analysis: history, agenda, theory, and methodology”, u *Methods for Critical Discourse Analysis*, R. Wodak i M. Meyer (ur.) (2. Revidirano izdanje) (London: Sage, 2009), str. 1–33.

Zürcher, Erik Jan, “Institution Building in the Kemalist Republic: The Role of the People’s Party”, u *Men of Order: Authoritarian Modernization Under Atatürk and Reza Shah*, Atabaki Touraj i Zürcher Erik Jan (ur.) (London: I. B. Tauris, 2004), str. 98–113.

The Role of Newspaper Discourse in Legitimizing Discrimination against Veiled Female Students in Turkey: A Multimodal Analysis

Abstract

The paper analyses the Kemalist dailies’ presentation of veiled female students who protested the discrimination they faced when the hijab was banned at Turkish universities. Although such discrimination has since been quashed, the ideology that produced and legitimised it is still alive. The media, an important means of reproducing the Kemalist hegemony, relativised or legitimised discrimination against these students by discursively constructing them as a destructive force that threatened the secular order. This construct is based on the Kemalist conception of modernisation, equated with secularisation, where “the limit of the expression of religion in Turkey is the skin of a citizen”. The analysed examples reinforce the construct by integrating multimodal elements, including the text itself, typographical elements, page layouts, and accompanying images and caricatures. The paper confirms the importance of analysing linguistic and other semiotic elements of discourse in the research of complex social phenomena like discrimination, hegemony, and ideology.

Key words: Kemalist discourse, hegemony, veiling, discrimination, multimodality

Kognitivne implikacije polisemije u prijevodima sure *al-Balad*

Sinanudin Tatarević

Sažetak

Ovaj rad, koristeći deskriptivno-analitičku metodu i gramatičku analizu, istražuje leksičku i gramatičku polisemiju u 90. kur'anskoj suri – *al-Balad*. Istraživanje za polazište uzima savremene radove iz kognitivne lingvistike, ali i djela iz tefsirske tradicije. Komentatori Kur'ana primjećuju da je niz ključnih leksema u ovoj suri polisemičan, te da opredjeljenje za jedno, a ne drugo značenje prilikom interpretacije može uvjetovati i semantičke promjene na nivou viših struktura Teksta. Cilj istraživanja jeste predstaviti kognitivne implikacije upotrebe tih izraza, ali i otkriti zašto su se prevodioci Kur'ana na bosanski jezik opredjeljivali za određene interpretativne matrice prilikom prevođenja ove sure.

Ključne riječi: leksička polisemija, gramatička polisemija, kognitivna lingvistika, sura *al-Balad*, metafora

Uvod

Polisemija ili višeznačnost (ar. *al-tawassu' fi al-mā'nā*) jeste jezička pojava koja podrazumijeva sposobnost leksičke jedinice da se realizira u više značenja, tj. da ima više semantičkih realizacija. Polisemiju istražuju brojne oblasti unutar lingvistike, ali je najznačajniji doprinos na tom polju dala kognitivna lingvistika.¹

¹ Ida Raffaelli, "Neka načela ustroja polisemnih leksema", *Filologija*, 48 (2007), str. 135.

U klasičnom arapskom jeziku, polisemijom su se uglavnom bavile studije iz oblasti stilistike i tefsira. One razlikuju dva tipa polisemije. Prvi je *lafz muštarak*, što podrazumijeva leksičku jedinicu s različitim semantičkim realizacijama.² To bi odgovaralo pojmu leksičke polisemije u savremenoj lingvistici, koja poliseme posmatra kao leksičke jedinice s višeslojnim semantičkim realizacijama. Drugi je *al-šīġa al-muštaraka*, koji primarno označava morfološke paradigme koje mogu nositi različita značenja.³ On odgovara konceptu gramatičke polisemije u savremenim lingvističkim istraživanjima, koja se tim terminom referiraju na polifunkcionalnost gramatičkih formi.⁴

Budući da je leksička polisemija frekventnija kategorija u jeziku, klasična arapska, ali i savremena lingvistička literatura posvećuju joj više pažnje nego gramatičkoj. Tako je izučavanje leksičke polisemije u klasičnoj arapskoj literaturi prije svega imalo praktičan cilj – otkriti semantičku slojevitost kur'anskog teksta, pri čemu su autori nastojali dijahronijski kontekstualizirati semantičke vrijednosti polisema navodeći njegove upotrebne vrijednosti u prijeislamskoj poeziji.

Na tom planu, značajan doprinos daje lingvistički orijentirana tefsirska literatura koja će biti konsultirana u ovom istraživanju, a koja obuhvata klasičnu literaturu, poput Zamahšarijevog djela *al-Kaššāfi* i Ğarnāṭijevog *al-Baḥr al-muḥīṭa*, modernija djela poput 'Allūsijevog *Rūḥ al-ma'ānija* i Šavkānijevog *Faṭḥ al-Qadīra*, te djelo *Lamasāt bayāniyya fi nuṣūṣ min al-tanzīl* Sāmarrā'ija – našeg savremenika.

Ovo istraživanje prati polisemične strukture u suri *al-Balad* i njihove adekvate koji su ponuđeni u prijevodima Kur'ana na bosanski jezik. Ono prati potencijal gramatičkih polisema na sintaksičkoj i semantičkoj ravni, te realizaciju leksičkih polisema uz pomoć koncepata metafore i metonimije. Korpus istraživanja obuhvata pet autoru dostupnih prijevoda Kur'ana na bosanski jezik u rasponu od skoro osam decenija, počevši s prvim prijevodom Kur'ana na bosanski jezik koji su sačinili Džemaludin Čaušević i Muhamed Pandža (1937. godine), preko prijevoda Besima Korkuta (1977), Enesa Karića (1995), Esada Durakovića (2004), pa sve do prijevoda Muhameda Mehanovića (2013). Istraživanje polazi od uvjerenja u lingvističku kompetenciju svih navedenih prevodilaca. Stoga cilj rada nije donositi vrijednosni sud o njihovim prevodilačkim rješenjima, nego u duhu polisemije otkrivati granice jezičkog izraza, te pri tome pratiti njihov odnos ne samo prema kur'anskom tekstu nego i prema spomenutoj literaturi iz tefsirske tradicije. A budući da za metodološko-teorijski okvir istraživanje uzima

2 'Abd al-Raḥmān bin'Abī Bakr Ġalāl al-dīn al-Suyūṭī, *al-Muḥbir fi 'ulūm al-luġa wa'anwā' hā* (Bayrūt: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1. izdanje, 1998), str. 292.

3 Balqāsīm Bala'raġ, "Zāhira al-tawassu' fi al-ma'nā fi al-luġa al-'arabiyya: Dirāsa li namaḍiġ qur'āniyya", *Maġalla al-'ulūm al-'iġtimā'iyya wa al-'insāniyya*, 16 (2007), str. 145.

4 Christian Locatell, "Grammatical polysemy and grammaticalization in cognitive and generative perspectives: Finding common ground in intergenerational corpora of ancient languages", *Stellenbosch Papers in Linguistics*, 48 (2017), str. 240.

kognitivnu lingvistiku, pokušat će ustanoviti kognitivnu podlogu za odabir prevodilačkih rješenja.

Polisemija u kognitivnoj lingvistici

Kognitivna lingvistika (engl. *Cognitive Linguistics*) savremeni je i funkcionalni pristup koji na jezik gleda kao na dio čovjekovog šireg kognitivnog sistema. Ona u njemu prepoznaje tri vrste struktura: *semantičke* ili konceptualizacije poznate kao značenja izraza, *fonološke*, u koje spadaju glasovi, mimika i ortografske reprezentacije, te *simboličke*, koje predstavljaju vezu između prvih dvaju tipova struktura.⁵ Tako se značenje izraza u kognitivnoj lingvistici shvata kao konceptualizacija u umu interpretatora, a leksom kao simbol koji povezuje značenje s fonološkim oblikom⁶ ili provodnik značenja koji povezuje pozadinsko znanje u evoluirajuću konceptualnu reprezentaciju situacije koju prikazuje diskurs.⁷

Za razliku od formalnih pristupa jeziku, kognitivna lingvistika gramatiku ne smatra autonomnom ili nezavisnom od leksike i semantike. Za nju jezik predstavlja sadejstvo gramatike i leksike u skupovima simboličkih struktura. Otud će i razlika između leksičke i gramatičke polisemije biti nešto manje relevantna.

Polisemi su, dakle, oni leksemi čije pohranjene reprezentacije imaju više specificiranih vrijednosti, tj. leksemi čije simboličke strukture kreću iz jedne tačke fonološkog pola i povezuju je sa više tačaka na semantičkom polu. Opseg tih reprezentacija određen je samom strukturom polisema, koja se sastoji od *strukturno stabilnog dijela* i *konceptualnih inovacija*, tj. značenjskih nijansi koje su uvjetovane kontekstom.⁸

Langacker smatra da realizacija značenja fonološke strukture podrazumijeva višestruki konceptualni supstrat koji ga podržava, oblikuje i čini koherentnim, a koji uključuje i druge elemente koji nisu određeni unutrašnjom strukturom polisema. U te elemente ubraja:

- (i) koncepcije izazvane ili stvorene kroz prethodni diskurs; (ii) uključenost u sam govorni događaj, kao dio društvene interakcije sagovornika; (iii) shvatanje fizičkog, društvenog i kulturnog konteksta; i (iv) sve oblasti znanja koje bi se mogle pokazati relevantnim. I supstratu i njegovoj kasnijoj razradi u velikoj

5 Ronald W. Langacker, *Essentials of Cognitive Grammar* (New York: Oxford University Press, 2013), str. 15. Napomena: autorski prijevod.

6 Langacker, *Essentials of Cognitive Grammar*, str. 6.

7 George Dunbar, "Towards a cognitive analysis of polysemy, ambiguity, and vagueness", *Cognitive Linguistics* 12:1 (2001), str. 11.

8 Ida Raffaelli, "Neka načela ustroja polisemnih leksema", *Filologija*, 48 (2007), str. 139.

mjeri doprinose imaginativni i interpretativni fenomeni (kao što su metafora, miješanje, fiktivnost i konstrukcija mentalnog prostora).⁹

Na interpretaciju Kur'ana, kao diskursa, i realizaciju njegovih značenja snažno utječu koncepcije stvorene kroz prethodni diskurs. Taj prethodni diskurs grana se u dvije ose. Prva je sam kur'anski diskurs, na čemu insistiraju i komentatori Kur'ana. On se ogleda u postulatima tefsirske nauke da se kur'anski ajeti prije svega imaju interpretirati kroz druge ajete. Takav prethodni diskurs u ovom će se radu uvjetno zvati *lokalnim diskursom*. Druga osa su interpretativni tekstovi iz islamske tradicije, u šta spadaju predanja iz hadisa te tefsirska literatura. Taj drugi tip diskursa zvat će se *tradicija*.

Kada su pitanju spomenuti imaginativni i interpretativni fenomeni, kognitivna lingvistika najznačajniji doprinos daje na polju izučavanja *konceptualne metafore* (engl. *conceptual metaphor*), na koju gleda kao na kognitivni mehanizam, a ne kao na stilsku figuru. Taj mehanizam podrazumijeva da se organizacijske karakteristike jedne konceptualne domene, koja se naziva *izvornom* (engl. *source domain*), projiciraju na drugu, koja je uglavnom apstraktnija od prve i koja se naziva *ciljnom domenom* (engl. *target domain*).¹⁰

Za razliku od konvencionalne, konceptualna metafora je shematična, tj. predstavlja kompleksan kognitivni mehanizam sa više konstituenata. Za ovo istraživanje posebno su značajna dva tipa konceptualnih metafora: *strukturne metafore* (engl. *structural metaphor*), koje služe za konceptualizaciju jednog visoko strukturiranog, ali jasno ocrtanog koncepta kao drugog, te *orijentacijske* (engl. *orientational metaphor*), koje proizlaze iz temeljnih prostornih i orijentacijskih odnosa i koje na osnovu tih relacija grade vrijednosni sud.¹¹

Valja napomenuti da u slične imaginativne i interpretativne fenomene spada i metonimija.¹² Metonimija, kao kognitivni mehanizam, ima prvenstveno referencijalnu funkciju, odnosno omogućava nam da koristimo jedan entitet u zamjenu za drugi, ali unutar iste kognitivne domene.¹³ Metonimija se sastoji od dvaju dijelova – *aktivne zone* (engl. *active zone*), koja bi u analogiji s metaforom odgovarala ciljnoj domeni i *pokretača* (engl. *vehicle*), koji bi odgovarao izvornoj domeni.

Imajući sve ove elemente u vidu, Langacker dolazi do zaključka da su svi leksemi polisemični, iako imaju određena centralna, tj. prototipna značenja.¹⁴ Na tom tragu su i Lakoffova zapažanja o ustrojstvu leksema po sistemu radijalnih

9 Langacker, *Essentials of Cognitive Grammar*, str. 42.

10 Vidi: George Lakoff i Mark Johnson, *Metaphors we live by* (London: The University of Chicago Press, 2003).

11 Lakoff i Johnson, *Metaphors we live by*.

12 Raffaelli, "Neka načela ustroja polisemnih leksema", str. 136.

13 Lakoff i Johnson, *Metaphors we live by*, str. 37.

14 Langacker, *Essentials of Cognitive Grammar*, str. 37.

kategorija koji podrazumijeva širenje od prototipnog ili najreprezentativnijeg predstavnika oko kojega se, po principu rodbinske sličnosti, organiziraju ostale značenjske nijanse i udaljavaju prema periferiji.¹⁵ Radikalnije od Langackerovog jeste stajalište koje zauzimaju autori iz oblasti računarske lingvistike, za koje je semantička struktura leksema isključivo kontekstualno uvjetovana pojava.¹⁶

Najznačajniji doprinos razumijevanju odnosa između enciklopedijskog znanja o leksemu i njegovog rječničkog unosa daje Charles J. Fillmore svojom *semantikom okvira* (engl. *frame semantics*), prema kojoj se značenje riječi ne može razumjeti bez pristupa svim neophodnim znanjima koja se na nju odnose.¹⁷

On tako uvodi koncept *semantičkog okvira* kao male apstraktne scene ili situacije koja je neophodna za razumijevanje svojstava semantičke strukture riječi. To razrađuje na primjeru okvira ili kognitivne scene koncepta TRGOVINA, čiji okvir podrazumijeva osobu koja želi razmijeniti novac za robu (KUPAC), osobu koja želi razmijeniti robu za novac (PRODAVAČ), robu koju prodavač posjeduje i novac koji kupac posjeduje. Tako npr. leksem KUPITI aktivira ili evocira okvir semantičkog znanja koji se odnosi na ovaj specifični koncept. Ista kognitivna scena uključuje i glagol PRODATI, s tim da se u prvom slučaju fokus stavlja na akciju kupca prema robi, a u drugom na akciju prodavača. U slučaju glagola PLATITI, fokus je na kupcu i njegovoj akciji naspram novca, i sl.¹⁸

Ukratko, okvir se profilira kao strukturiran način na koji je scena prezentirana. Na tom slijedu, polisemi bi bili oni leksemi koji imaju sposobnost evocirati različite semantičke okvire. Ovaj rad će, zbog prostorne ograničenosti, analizirati upravo samo one lekseme u korpusu koji evociraju različite okvire, tj. čija je polisemija uočljiva i nezavisno od konteksta.

15 Vidi: George Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind* (Chicago: Chicago University Press, 1987).

16 Vidi: James Pustejovsky i Branimir Boguraev, *Lexical Semantics – The Problem of Polysemy* (Oxford: Clarendon Press, 1996). Ipak, jasno je da bi u slučaju takvog razučivanja jezik teško opstao kao koherentan sistem. Iako se svaka upotreba fonološke strukture ostvaruje u novom kontekstu, njeno osnovno leksičko značenje podrazumijeva minimum semantičkih i deskriptivnih crta koje je određuju. Taj minimum Langacker naziva *rječničkim unosom* (engl. *dictionary entry*). Obrazlaže ga primjerom imenice BIK, čiji bi se rječnički unos imao razumjeti u kontekstu komponencijalne analize i sastojao od sljedećih crta (MUŽJAK), (ODRASTAO) i (GOVEDO). Vidi: Langacker, *Essentials of Cognitive Grammar*, str. 38. Rječnički unos je realizacija koja postoji nezavisno od kontekstualne upotrebe. Njena konceptualizacija u konkretnoj govornoj situaciji podrazumijeva aktivizaciju svih neophodnih znanja o tom fenomenu. Tako su ta znanja u konkretnoj govornoj situaciji daleko složenija i više liče na enciklopedijski članak nego na prosti rječnički unos.

17 Vidi: Charles J. Fillmore, "Frame Semantics", *Linguistics in the Morning Calm*, Linguistic Society of Korea (ur.) (Seoul: Hanshin Publishing Company, 1982), str. 111-137.

18 Fillmore, "Frame Semantics", str. 116. Naravno, semantički okviri, kao i sistem radijalnih kategorija kontekstualno su uvjetovani. Tako npr. možemo zamisliti historijski i kulturni kontekst u kojem okvir TRGOVINA ne podrazumijeva shematsku sliku ROBA ZA NOVAC, nego ROBA ZA ROBU. A otud bi i ideacijske uloge KUPCA i PRODAVAČA bile izjednačene. Isto važi i za prototipna značenja leksema.

Analiza polisemije u suri *al-Balad*

Ovo poglavlje rada predstavlja analizu polisemičnih struktura u kur'anskoj suri *al-Balad*. Kao što je naznačeno, bit će analizirani samo oni leksemi čiji je rječnički unos polisemičan, te se zbog toga ne analiziraju svi ajeti navedene sure, nego samo oni koji sadrže lekseme s polisemičnim okvirom.

Interpretacija simboličkih struktura, tj. veza između fonoloških i semantičkih temeljit će se, pored pet prijevoda Kur'ana, i na ranije navedenoj tefsirskoj literaturi. Prilikom analize bit će navedeni ajeti na arapskom jeziku, a potom i pet bosanskih prijevoda prema abecednom redu.

Polisem *lā*: prvi ajet

لَا أُقْسِمُ بِهَٰذَا الْبَلَدِ

Čaušević – Pandža: *Držim za svjedoka ovaj grad*

Duraković: *Gradom ovim zaklinjem Se –*

Karić: *Tako Mi grada ovoga –*

Korkut: *Kunem se gradom ovim,*

Mehanović: *Ne! Kunem se gradom ovim.*

Polisemična struktura u prvom ajetu jeste partikula *lā* na njegovom samom početku. Iako bi gramatička inercija nalagala da se prvi ajet prevede: 'Ne kunem se gradom ovim', budući da je prototipno značenje partikule *lā* negacija imperfekta, komentatori Kur'ana uglavnom su stava da to ovdje nije njena funkcija. Zanimljivo je da se glagol *aqsama* (kleti se) u imperfektu u singularu prvog lica u Kur'anu javlja isključivo sa tom partikulom,¹⁹ a u drugim licima bez nje.²⁰ Drugim riječima, partikula *lā* javlja se samo onda kada se Bog kune. Isto tako ona se pojavljuje i u zakletvama realiziranim kroz zakletvene partikule.²¹ Komentatori Kur'ana zapažaju slojevitost gramatičku polisemiju te partikule te se ona konceptualizirao:

Koroborativna partikula (ar. *lā al-zā'ida*),²² koja se u Kur'anu na još nekoliko mjesta koristi ispred imperfekta u tom značenju.²³

Niječna partikula u specifičnom obliku elipse sa značenjem "nije ni potrebno da se kunem" s obzirom na očiglednost tvrdnje.²⁴

19 Uporedi: Kur'an, 56: 75; 69: 38; 71: 40; 75: 1-2, 84: 16.

20 Uporedi: Kur'an, 30: 55.

21 Uporedi: Kur'an, 4: 65.

22 Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad bin 'Abd 'Allāh al-Šawkānī, *Faṭḥ al-qadīr al-ġāmī bayn fannay al-rivāya wa al-dirāya min 'ilm al-tafsīr* (Bayrūt: Dār al-ma'rifa, 4. izdanje, 2007), str. 1557.

23 Uporedi: Kur'an, 7: 12; 57: 29.

24 Fāḍil Šālih al-Sāmarrā'i, *Lamasāt bayāniyya fī nuṣūṣ min al-tanzīl* ('Ammān: Dār 'Ammār, 3. izdanje, 2003), str. 203.

Nezavisna rečenica koja predstavlja odgovor na neku tvrdnju iz društvenog konteksta,²⁵ budući da je Kur'an u interakciji s kontekstom u kojem je objavljen. Od pet analiziranih prijevoda, jedino je Mehanović tako konceptualizira. Ostali prevodioci je tretiraju kao koroborativ.

Uvodna rečenična partikula (ar. *lām al-'ibtidā'*) s koroborativnim značenjem. Naime, Šawkānī navodi varijantu prema kojoj fonološka struktura glasi *la' uqsimu*, tj. bez dugog vokala u čestici *lā* i spojeno s glagolom.²⁶ Kur'anska ortografija dopušta i takvo čitanje, iako ono ne spada u deset kanoniziranih (ar. *mutawātir*) kiraeta.²⁷

Niječna partikula u svom prototipnom značenju, budući da Ğarnāṭi navodi još jednu mogućnost: 'Ne kunem se ovim gradom sve dok si ti u njemu ugrožen.'²⁸ Takva konceptualizacija uvjetuje još dva odstupanja semantičkih struktura od prototipne interpretativne matrice. Prvo je izazvano gramatičkom polisemijom veznika *wa* na početku drugog ajeta. On se u ovakvoj interpretaciji konceptualizira kao subordinator koji uvodi rečenicu stanja s adverbijalnim značenjem. Drugo je izazvano polisemijom imenice *hill* u drugom ajetu, o čemu će se detaljnije govoriti u analizi tog ajeta.

Sve navedene konceptualizacije naših prevodilaca, uz izvjesna nijansiranja, drže se prototipne interpretativne matrice. Takvo opredjeljenje, shodno Langackerovim parametrima, dolazi kao rezultat koncepcije stvorene kroz lokalni diksurs. Naime, Kur'an se na drugom mjestu eksplicitno kune gradom: Tako mi smokve i masline, *i Sinajske gore, i grada ovog, bezbjednog*.²⁹ Također, ono je podržano i tradicijom, budući da konsultirana tefsirska literatura navodi afirmativno značenje kao prototipno.

Polisemi *wa* i *hill*: drugi ajet

وَأَنْتَ جَلَّ بِهَذَا الْبَلَدِ

Čaušević – Pandža: *u kojem si ti onaj kome je dozvoljeno ono što nije drugima,*

Duraković: *A tebi će u gradu ovome biti dopušteno sve –*

Karić: *a u gradu ovome tebi će biti dopušteno sve –*

25 'Abū al-Qāsim Ğar 'Allāh Maḥmūd bin 'Umar al-Zamahšarī al-Hawārizmī, *al-Kaššāf 'an ḥaqā'iq al-tanzīl wa 'ujūn al-'aḳāwīl fi wuḡūh al-ta'wīl* (al-Qāhira: Maktaba Miṣr, tom IV, 1. izdanje, 2010), str. 562.

26 al-Šawkānī, *Faṭḥ al-qadīr...*, str. 1557.

27 Treba imati u vidu da je jedan od zagovornika tog nekanoniziranog ili neautentičnog (ar. *šādḍ*) čitanja bio i al-Ḥasan Baṣrī, inače značajan autoritet u oblasti teologije i među gnosticima. Takva kategorizacija podrazumijevala je da ti kiraeti nisu validni u islamskim obredima. No, neautentičnost kiraeta, pod uvjetom da ne odstupaju od kur'anske ortografije, nije podrazumijevala i njihovu apokrifnost i nerelevantnost u drugim disciplinama, npr. fikhu. Sama činjenica da su takvi kiraeti postojali govori da su klasici itekako bili otvoreni za različite interpretacije.

28 Muḥammad bin Yūsuf 'Abu Ḥayyān al-'Andalusi al-Ġarnāṭī, *al-Baḥr al-muḥīṭ fi tafsīr al-Qur'ān* (Bayrūt: Dār al-fikr, tom X, 1. izdanje, 2010), str. 479.

29 Kur'an, 95: 1-3.

Korkut: *a tebi će biti dopušteno sve u gradu ovome,*
 Mehanović: *a ti si u ovom gradu oslobođen ograničenja,*

Drugi ajet počinje gramatičkim polisemom *wa*, za koji je već navedeno da može imati funkciju subordinatora koji uvodi rečenicu stanja. No, četiri analizirana prijevoda *wa* konceptualiziraju kao koordinator i drugi ajet prevode kao nezavisnu rečenicu. Čaušević i Pandža taj polisem interpretiraju kao subordinator koji uvodi atributsku rečenicu, što je mogućnost koju navode i klasični tefsiri.³⁰

Imenica *hill* u sklopu predikata imenske rečenice ima kompleksne semantičke realizacije, za koje je Sāmarrā'i, konsultirajući djela iz klasičnog tefsira, utvrdio da se mogu dovesti u vezu sa sljedećim morfološkim paradigmama:

Particip aktivni glagola *halla* – *yaḥullu* s dodatnom opozicijom u imperfektu *yaḥillu* (doći, boraviti, nastaniti se), što bi impliciralo ovakvu realizaciju semantičke strukture: 'A ti boraviš u ovom gradu.'

Particip pasivni desete vrste glagola *halla* – *yaḥillu* (biti dozvoljen, legalan). Tako bi oblik *mustaḥall* imao značenje 'onaj čiji je život ugrožen, onaj koji je nesiguran'. U tom slučaju semantička struktura realizirala bi se ovako: 'A tvoj je život ugrožen u ovom gradu.'

Imenica *ḥalāl* (onaj kome je dopušteno da se ne pridržava hadžskih i drugih ograničenja u Meki). Semantička realizacija u tom slučaju bila bi: 'A tebi je sve dopušteno u ovom gradu.'

Atribut iz istog trokonsonantskog korijena u značenju 'čist, nepomiješan', što bi rezultiralo ovakvom semantičkom realizacijom: 'A ti nemaš ništa s onim što se čini u ovom gradu.'³¹

Ovdje valja primijetiti da su i fonološke, a ne samo semantičke, strukture kompleksne, budući da dva glagola te imenica i atribut imaju isti trokonsonantski korijen. Drugim riječima, ne postoji jedan, nego četiri stabilna dijela polisema. Iz toga proizlaze različite mogućnosti konceptualizacije.

Svih pet prevodilaca, uz niz konceptualnih nijansi, opredjeljuje se za treće rješenje u prijevodu polisema *hill*, s tim da Mehanović i Čaušević – Pandža u toj rečenici koriste prezent, a preostala trojica futur, što je rezultat trećeg polisemičnog elementa u ovom ajetu – nultog polisema, tj. izostanka kopule ili prezenta glagola biti u imenskoj rečenici. To je inače karakteristika imenske rečenice u arapskom jeziku. Gramatička inercija nalaže da se ona prevodi u sadašnjem vremenu jer je prototipno značenje tog nultog polisema prezent. No, u Kur'anu, i arapskom jeziku općenito, mogu se naći primjeri gdje takve imenske rečenice označavaju futur.³²

30 al-Ġarnāṭi, *al-Baḥr al-muḥīṭ*..., str. 479.

31 al-Sāmarrā'i, *Lamasāt bayāniyya*..., str. 243-246.

32 Usporedi: Kur'an, 39: 30.

Dakle, s obzirom na sve mogućnosti kombiniranja polisema *hill* s polisemičnim partikulama *lā*, *wa* i spomenutim nultim polisemom, postoje desetine simboličkih struktura ovog ajeta, od kojih naši prevodioci biraju nekoliko varijanti.

Na takva opredjeljenja prevodilaca ponovo su utjecale koncepcije stvorene kroz prethodni diskurs, i to ne direktno kroz kur'anski tekst, nego kroz tradiciju, tj. tefsirska djela koja u komentaru ajeta navode predanja iz tradicije koja govore o tome da se on, iako je objavljen u ranoj mekanskoj fazi islama, odnosi na oslobođenje Meke, kada će Poslanik, a. s., biti oslobođen ograničenja u tom gradu.³³

Polisem *mā*: treći ajet

وَالِدٍ وَمَا وَلَدَ

Čaušević – Pandža: *i oca, a i ono što je on rodio.*

Duraković: *I ocem i onim koga porodio je:*

Karić: *i roditelja i onoga koga je rodio –*

Korkut: *i roditeljem i onim koga je rodio,*

Mehanović: *i roditeljem i onim koga je rodio,*

Treći ajet sadrži jedan oblik gramatičke polisemije. Mufessiri navode da bi se relativna partikula *mā* mogla interpretirati i kao niječna. U tom slučaju značenje ajeta bilo bi: 'i roditeljem i onim ko je bez potomstva'. Doduše, oni se ograđuju i kažu da je to manje vjerovatno značenje, budući da podrazumijeva elidiranje relativne zamjenice *'alladī*, što je basranska gramatička škola smatrala nedopustivim.³⁴ Drugim riječima, to je krajnje periferno značenje.³⁵ Svih pet prevodilaca tu partikulu interpretira kao relativnu, što je njeno prototipno značenje i u tefsirskim djelima.

Polisem *kabad*: četvrti ajet

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ

33 Uporedi: 'Abu al-Faḍl Šihab al-Dīn al-Sayyid Maḥmūd al-'Allūsī al-Baġdādī, *Rūḥ al-mā'ānī fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm wa al-sab' al-matānī* (Bayrūt: Dār al-kutub al-'ilmiyya, tom XV, 1. izdanje, 1994), str. 350.

34 Vidi: al-Baġdādī, *Rūḥ al-mā'ānī*..., str. 351 i al-Šawkānī, *Faṭḥ al-qadīr*..., str. 1623.

35 Zanimljivo je da je sistem citiranja u klasičnoj tefsirskoj literaturi za takva periferna značenja uglavnom koristio izraz *qīla* (neki kažu), dok se za prototipna ili njima bliža značenja navodilo ime autora koji ih zastupaju.

Čaušević – Pandža: *Doista, mi smo čovjeka stvorili da snosi terete.*

Duraković: *Mi smo zaista stvorili čovjeka da se upinje;*

Karić: *Mi smo čovjeka zbilja stvorili da se trudi!*

Korkut: *Mi čovjeka stvaramo da se trudi.*

Mehanović: *čovjeka smo stvorili da je u naporu.*

Etimologija leksema *kabad* veže se za *kabid* (ar. jetra). *Kabad* je izvorno označavao bol u jetri ili njeno oboljenje.³⁶ Kasnije je ta semantička struktura metonimijskim postupkom dio za cjelinu transponirana u bol u cijelom tijelu, budući da je jetra u takvoj konceptualizaciji pokretač, a tijelo aktivna zona. Daljim postupkom kategorizacije po principu sličnosti bol je transponirana u tegobu i napor.³⁷ Ovo je jedini primjer upotrebe ovog leksema u Kur'anu.

Čaušević – Pandža, Duraković i Mehanović biraju leksička rješenja koja gravitiraju oko te semantičke strukture (*tereti*, *upinjanje* i *napor*), a Karić i Korkut vrijednosno pozitivniji izraz *trud*, iako Sāmarrā'ī navodi, pozivajući se na klasične arapske rječnike, da imenica *kabad* može značiti i snagu ili izdrživost.³⁸ Ovakvo opredjeljenje prevodilaca dolazi kao rezultat konceptualizacija izazvanih lokalnim diskursom, tj. unutrašnjom semantičkom kohezijom teksta ove sure.

Naime, leksem *kabad* je lajtmotiv ili konceptualna osa oko koje gravitira niz semantičkih reprezentacija, od kojih su mnoge karakteristične samo za ovu suru, a koje učestvuju u gradnji atmosfere tegobe, truda i napora, što primjećuju i mufessiri.³⁹ Shodno semantici okvira, *kabad* je superordinirani semantički okvir čija će neophodna znanja i shematska slika biti razrađeni u narednim ajetima.

Polisem 'ahlaka: šesti ajet

يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَا لَا لُبًّا

Čaušević – Pandža: *Čovjek će reći: "Ja sam potrošio i uništio veliki imetak."*

Duraković: *Reći će: "Protraćio sam blago što nebrojeno je!"*

Karić: *On govori: "Utrošio sam blago nebrojeno!"*

Korkut: *"Utrošio sam blago nebrojeno!" – reći će.*

Mehanović: *"Utrošio sam imetak nagomilani!"; govori.*

Predmet analize u šestom ajetu jeste glagol 'ahlaka (potrošiti, protračiti). Ovo je jedini primjer u Kur'anu u kojem se glagol 'ahlaka koristi s komplementom *māl*

36 al-Rāḡib al-'Iṣfahānī, *Mufradāt 'alfāz al-Qur'ān* (Dimašq: Dār al-qalam, Bayrūt: al-Dār al-sāmiyya, 1. izdanje, 1997), str. 695.

37 Jetra i u bosanskom ima vrlo potentnu upotrebu. Usp. crna žuč / sevdah / karasevdah. Njena je upotreba obično proistekla iz humoralne doktrine ili prednaučnih medicinskih spoznaja.

38 al-Sāmarrā'ī, *Lamasāt bayāniyya*..., str. 254.

39 al-Sāmarrā'ī, *Lamasāt bayāniyya*..., str. 257-260.

(imovina). Na drugim mjestima javlja se u kolokaciji s komplementom *qarya* (naselje) ili *qawm* (narod) u značenju 'uništiti'.⁴⁰ Kur'an na drugim mjestima za trošenje imovine, bilo ono sukladno islamskim vrijednostima ili ne, koristi glagol '*anfaqa*'.⁴¹ Takva specifična upotreba ovog polisema, čiji semantički okvir evocira negativne slike, jeste u funkciji mapiranja superordiniranog okvira *kabad*. Tu negativnu konotaciju Duraković prevodi kao 'protračiti', dok ostali prevodioci operiraju s glagolom 'utrošiti'. Također, prevodioci glagol *yaqūl* (reći) u projicirajućoj klauzi prevode u prezentu i futuru, što je posljedica polifunkcionalnog karaktera imperfekta u arapskom jeziku.

Polisemi *nağdayn*, '*iqtaḥama* i '*aqaba*: deseti i jedanaesti ajet

وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ. فَلَا أَفْئَكَمَ الْعَقَبَةُ

Čaušević – Pandža: *Zar mu nijesmo jasno pokazali dva puta (dobru i zlu)? Ali, čovjek ovu tešku uzbrdicu ne može preći.*

Duraković: *I uputili ga na dva puta vletna. Ali nije uspio uspon prevaliti.*

Karić: *i nadahnuli ga da dobro i zlo znade! I zašto čovjek nije na blagodatima zahvalan?* –

Korkut: *i dobro i zlo mu objasnili? Pa, zašto on na blagodatima zahvalan bio nije?* –

Mehanović: *i na dva puta uspinjuća mu ukazali? Pa zašto nije savladao uspon?*

Polisemične strukture u desetom i jedanaestom ajetu jesu *nağdayn* (dva vletna puta), '*iqtaḥama* (prevaliti) i '*aqaba* (uspon, prepreka). Smatram da ova dva ajeta treba zajedno analizirati, iz razloga što su njihove konceptualizacije međusobno uvjetovane.

Ovo je jedini primjer upotrebe leksema *nağd* u Kur'anu. Dijahronijsko traganje za strukturalno stabilnim dijelom ovog leksema vodi do dviju semantičkih struktura: 'visoravan' i 'dojka'. Vjerovatno je postupkom kategorizacije na osnovu fizičke sličnosti iz prve proizašla druga. Kasnijim metonimijskim transponiranjem cjeline za dio, izraz je poprimio značenje 'planinski ili vletan put'.⁴² Doduše, Šawkānī ostavlja otvorenom i mogućnost postojanja semantičke strukture: 'I uputili ga na dvije dojke.' On to povezuje sa semantičkim okvirom rođenja iz trećeg ajeta, primjećujući da su majčine dojke za dijete put u život.⁴³ Ovdje bih dodao da se i osmi i deveti ajet (*Zar mu nismo dali oka dva, i jezik i usne dvije*) mogu konceptualizirati kao dio okvira rođenja, što dodatno osnažuje mogućnost ovakve

40 Kur'an, 18: 59.

41 Kur'an, 2: 264-265.

42 al-Šamarrā'i, *Lamasāt bayāniyya*..., str. 263.

43 al-Šawkānī, *Faṭḥ al-qadīr*..., str. 1624.

interpretacije. Dakle, u ovakvoj konceptualizaciji upotreba polisema *nağdayn* rezultira novom interpretativnom matricom. Drugim riječima, opredjeljenje za jedan semantički okvir bitno utječe i na konceptualizaciju leksema i njihovih međuodnosa. I ovaj je leksem subordiniran širem okviru *kabad*. Tako Sāmarrā' i zapaža da je *nağd* fizički zahtjevniji i teži od drugih kur'anskih izraza za put (*širāt, tariq, sabīl*).⁴⁴

Dijahronijsko sužavanje polisema *'iqtaḥama* vodi ka semantičkim reprezentacijama: 'baciti se na nešto bez oklijevanja'⁴⁵ i 'ući negdje ili preći nekuda uz dosta napora i muke'.⁴⁶ Leksem *'aqaba* također ima dvije reprezentacije: 'neprohodan i nepristupačan put' i 'veliko brdo koje je popriječilo put'.⁴⁷ Ovo je jedini primjer upotrebe tog leksema u Kur'anu. Dakle, i jedan i drugi leksem podrazumijevaju napor i teret i spadaju u neophodna znanja superordiniranog semantičkog okvira *kabad*. Zanimljivo je da se leksem *'aqaba* i na fonetskom planu javlja kao prepreka. Naime, *'aqaba* se ispriječila pred zvukovnu temu u 8, 9. i 10. ajetu, tj. rimu izraženu morfemom koji označava akuzativ duala *ayn*.

Također, partikula *lā* na početku jedanaestog ajeta gramatički je polisem. Naime, glagol *'iqtaḥama* upotrijebljen je u formi perfekta, a partikula *lā* u arapskom jeziku prvenstveno se koristi za negaciju imperfekta i nešto rjeđe futura. Uz perfekt se u pravilu koristi samo onda kada se njome negira više paralelnih radnji⁴⁸ ili u optativnom značenju. No, komentatori Kur'ana ostavljaju otvorenom mogućnost da *lā* ovdje negira perfekt budući da ona implicitno negira više radnji.⁴⁹ Naime, oni izraz *'iqtaḥama al-'aqaba* (savladati uspon ili prepreku) interpretiraju kao metaforu, u kojoj je savladati uspon izvorna domena, a ciljna domena je pojašnjena u 13. i 14. ajetu, u kojima sam Kur'an nudi komentar metaforičnog izraza *'iqtaḥama al-'aqaba*, a koji navode dva procesa realizirana kroz imenske fraze. Ovdje valja napomenuti i da se te imenske fraze *fakku raqabatīn* (osloboditi roba) i *'it'āmun fī yawm dī masğaba* (nahraniiti u danima kada hara glad) prema tri kanonizirana kiraeta čitaju kao glagolske fraze, tj. *fakka raqabaten* i *'at'āma fī yawm dī masğaba*,⁵⁰ pri čemu su i upravni članovi tih glagolskih fraza u trećem licu jednine perfekta kao i *'iqtaḥama*, čime bi bio zadovoljen formalni gramatički kriterij negacije perfekta pomoću partikule *lā*. Takva modalnost glagolskih vremena imanentna je i drugim sakralnim tekstovima.⁵¹ Shodno takvom čitanju,

44 al-Sāmarrā'i, *Lamasāt bayāniyya*..., str. 264.

45 al-Šawkānī, *Fath al-qadīr*..., str. 1624.

46 al-Sāmarrā'i, *Lamasāt bayāniyya*..., str. 264.

47 al-Sāmarrā'i, *Lamasāt bayāniyya*..., str. 264.

48 Uporedi: Kur'an, 75: 31.

49 al-Sāmarrā'i, *Lamasāt bayāniyya*..., str. 267.

50 al-Ġarnāṭī, *al-Baḥr al-muḥīṭ*..., str. 483.

51 Uporedi: Locatell, "Grammatical polysemy...", str. 245.

ti bi se ajeti imali konceptualizirati ovako: 'Niti je roba oslobodio niti u gladnim danima nahranio...'

I takva mogućnost čitanja ukazuje na kompleksnost polisemije u kur'anskom tekstu u kojem ni fonološke strukture nisu stabilne. S druge strane, mogućnost interpretacije *lā* kao optativne partikule djeluje gotovo zastrašujuće – Kur'an proklinje čovjeka da ne savlada uspon. No, ni ta se mogućnost ne može isključiti iz dvaju razloga. Prvo, kletva nije strana Kur'anu.⁵² Drugo, ona atmosferu koju evocira superordinirani okvir *kabad* dovodi do vrhunca. Mufessiri navode mogućnost i da partikula *lā* ovdje negira futur, tj. da je oblik perfekta *'iqtaḥama* ovdje upotrijebljen u značenju futura,⁵³ što je čest postupak u Kur'anu.⁵⁴

Kada je u pitanju prijevod 10. i 11. ajeta, prevodioci se dijele u tri kategorije. U prvoj su Duraković i Mehanović, koji su se odlučili lekseme *nağdayn*, *'iqtaḥama* i *'aqaba* prevesti doslovno – u planinarskom registru. Čitatelj je zadužen za interpretaciju, tj. simboličke strukture. On te strukture može i ne mora shvatiti kao izvornu domenu strukturne konceptualne metafore ŽIVOT JE PUTOVANJE, a čiji su konstituenti *nağdayn*, *'iqtaḥama* i *'aqaba*. Istovremeno, ta strukturna metafora u sebi sadrži i orijentacijsku GORE/NAPRIJED JE DOBRO, prema kojoj je uspon jednako uspjeh. Zanimljivo je preklapanje morfogeneze i ideogeneze dvaju leksema u bosanskom jeziku.

Ta metafora najpotpunije je realizirana kod Durakovića, koji pored tri spomenuta konstituenta, uključuje i četvrti, iz četvrtog ajeta, koji prevodi: *Mi smo zaista stvorili čovjeka da se upinje*. Konceptualizacija *upinje* sjajno figurira u atmosferi *kabada*. Upinjanje, za razliku od uspinjanja, podrazumijeva izvjesnu materijalnu, ali i skoro ontološku intranzitivnost akcije koja graniči s uzaludnošću.

Nasuprot tome, Karić i Korkut, koji se mogu svrstati u drugu kategoriju, interpretiraju ne samo fonološke već i simboličke strukture. Oni nude samo ciljnu domenu metafore – dobro i zlo, zahvalnost. Smatram da takvo opredjeljenje nije samo odraz njihove konceptualizacije nego i da dolazi pod utjecajem tradicije. Naime, tefsirska djela navode brojne predaje iz tradicije koje te fonološke strukture interpretiraju u ovom svjetlu.⁵⁵ U trećoj kategoriji je prijevod Čauševića i Pandže, koji pomoću zagrada prenosi obje domene.

Svaka interpretacija dolazi i pod utjecajem društvenog i kulturnog konteksta. S obzirom na interpretativnu otvorenost metafore, prevodilac, koji je u izvjesnoj mjeri istovremeno i interpretator, tj. mufessir, u obzir uzima i kognitivni kapacitet čitaoca u ciljanom, a ne izvornom kulturnom kontekstu. Stoga je izbor ciljane, a

52 Uporodi: Kur'an, 80: 17.

53 al-Sāmarrā'ī, *Lamasāt bayāniyya...*, str. 267.

54 Uporodi: Kur'an, 78: 18-21.

55 al-Ḥawārizmī, *al-Kaššāf...*, str. 648.

ne izvorne domene sasvim razložan. Zapravo ciljna domena predstavlja konačnu Autorovu intenciju, zbog čega se nameće kao preča.

S druge strane, konceptualizacije Durakovića i Mehanovića doprinose leksičko-semantičkoj koheziji teksta, čiji je centralni motiv atmosfera *kabada*.⁵⁶ U obzir treba uzeti i fizički i geografski kontekst arapske planine. Tako je za Bosanca, u sistemu radijalnih kategorija, koje su uvjetovane društvenim i kulturnim kontekstom, prototip planine drugačiji od onog arapskog, koji podrazumijeva odsustvo vegetacije i pustoš. Ona se nesavladavanjem uspona transponira u duhovnu pustoš.

Polisemi *maymana* i *maš'ama*: osamnaesti i devetnaesti ajet

وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا هُمْ أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ

Čaušević – Pandža: *eto, ovi su drugovi sreće i desnice, dok su oni koji ne vjeruju u naše ajete drugovi nesreće i ljevice,*

Duraković: *To su oni koji će biti na desnoj strani, a oni što u dokaze Naše ne vjeruju – oni će biti na lijevoj strani,*

Karić: *Takvi će biti sretnici! A oni koji ne vjeruju u Znake Naše, oni će biti nesretnici,*

Korkut: *oni će biti – sretnici! A oni koji ne vjeruju u dokaze Naše, oni će biti – nesretnici,*

Mehanović: *oni će biti – oni s desne strane! A oni koji ne vjeruju u ajete i dokaze Naše, oni će biti – oni s lijeve strane,*

Polisemične strukture u ovim ajetima jesu *maymana* (desna strana) i *maš'ama* (lijeva strana). U zgradama su navedene vrijednosti primarnih rječničkih unosa. No, iz prijevoda je jasno da su i ovdje upotrijebljene orijentacijske metafore DESNO JE DOBRO, a LIJEVO JE LOŠE. Osim toga, ova dva ajeta sadrže i širu

56 Još nekoliko fonoloških struktura u ovoj suri snažno mapira shematsku sliku subordiniranog semantičkog okvira *kabad*: *yawm dī maš'aba* (vrijeme kada hara glad). Izraz *maš'aba* je izvedenica iz imenice *sağab*, koja označava istovremenu glad, žeđ i iznurenost. Nije upotrebljavana u drugim kur'anskim ajetima. Vidi: al-'Iṣfahānī, *Mufradāt 'alfāz al-Qur'ān*, str. 416. Ovdje postoji još jedna mogućnost čitanja: 'Aw 'it'ām fi yawm dā maš'aba. Vidi: al-Ġarnāṭī, *al-Baḥr al-muḥīṭ*..., str. 483. Takvo čitanje podrazumijeva značajne sintaksičke i semantičke promjene. U slučaju prvog, tj. kanoniziranog čitanja, izraz *dī maš'aba* modificira imenicu *yawm*. Drugim riječima, to podrazumijeva kolektivnu glad, što naši prevodici prevode kao 'kad glad hara' ili 'gladni dani'. U slučaju drugog čitanja, koje nije kanonizirano i koje je zagovarao Ḥasan al-Baṣrī, *dā maš'aba* je komplement upravnog člana *it'ām*, tj. antecedent frazama *yatīm dā maqraba* i *miskīn dā matraba*. Tako bi značenje, prema al-Baṣrīju, bilo: 'ili nahraniti jednog dana izgladnjelog'. To, dakle, podrazumijeva jednu gladnu osobu i nosi nešto vedriju atmosferu od one u kanoniziranom čitanju, koja podrazumijeva kolektivnu glad, u kojoj čovjek nema hrane ni za sebe, a kamoli da nahrani druge. Tako ovo prvo čitanje pred čovjeka postavlja teži zadatak i bremenitije je *kabadom*.

yatīm dā maqraba (siročće roda bliska)

miskīn dā matraba (ubogi nevoljnik)

nār mušada (vatra zasvođena)

konceptualnu orijentacijsku metaforu DESNO/DOBRO JESTE NASUPROT LIJEVOM/LOŠEM. Ta metafora nije karakteristična samo za kur'anski kontekst. Slično se konceptualizira i u engleskom jeziku u leksemima *right* ili *righteous*. Njeni elementi mogu se pronaći i u političkom diskursu u konceptima *ljevice* i *desnica*, koji podrazumijevaju da su *desne* političke opcije uglavnom konzervativnije i da se zalažu za tradicionalne vrijednosti. U bosanskom se jeziku odnos prema desnoj i lijevoj strani iskazuje i u frazeološkom sloju, npr. *ustati na lijevu nogu*. Također, njena inercija je toliko jaka da je prisutna i u kolokvijalnom arapskom govoru. Tako se npr. za moralnu djevojku kaže da je *bint al-yamīn*, dok se za poročnu kaže *bint al-šimāl*.

Zanimljivo je da se prevodioci i ovdje dijele u tri iste kategorije. Duraković i Mehanović prevode samo izvornu domenu, Korkut i Karić ciljnu, a Čaušević i Pandža obje. Jednako kao i u desetom i jedanaestom ajetu samo prva kategorija prevodilaca uspijeva u potpunosti prenijeti metaforu, što se može smatrati opravdanim odabirom, budući da ova orijentacijska metafora nije uvjetovana specifičnim arapskim ili kur'anskim kontekstom. S druge strane, ovog puta binarna opozicija *sretnici* – *nesretnici* upečatljivije gradi shematsku sliku semantičkog okvira *kabad*.

Također, Čaušević i Pandža imenske rečenice prevode u prezentu, a preostali prevodioci u futuru, što je ponovo izazvano ranije pojašnjenim nultim polisemom. I ta prototipna interpretacija izazvana je lokalnim diskursom, tj. posljednjim ajetom, u kojem stoji: *Oni će biti vatrom zasvođeni*. Iako i ta imenska rečenica sadrži nulti polisem, konceptualizacija vatre u mentalnom prostoru interpretatora veže se za futur, tj. budući svijet.

Zaključak

Devedeseta kur'anska sura – *al-Balad* – odlikuje se karakterističnom leksikom koja obiluje gramatičkim i leksičkim polisemima. Gramatički polisemi analizirani su s obzirom na potencijal koji nude na sintaksičkoj i semantičkoj ravni, a leksički uz pomoć koncepta metafore i metonimije. Najznačajnije gramatičke polisemične strukture jesu partikule *lā* i *wa*, te nulti polisem glagolskog vremena, koji se prožima kroz cijelu suru, a čije semantičke realizacije mogu biti konceptualizirane kao prezent i futur. Leksička polisemija ove sure ogleda se u leksemima *hill*, *kabad*, *'ahlaka*, *nağdayn*, *'iqtaḥama*, *'aqaba*, *maymana* i *maš'ama*, od kojih se posljednjih pet realiziraju kao orijentacijske i strukturne konceptualne metafore.

Ovo istraživanje pokazuje da je glavna kognitivna implikacija upotrebe tih polisema njihova međusobna zavisnost i sadejstvo koje rezultira nizom

kompleksnih simboličkih struktura, tj. interpretativnih matrica. Naši prevodioci te poliseme konceptualiziraju na različite načine, koji uglavnom ne napuštaju prototipnu interpretativnu matricu ustanovljenu kroz tradiciju, koja kao tip prethodnog diskursa utiče na realizaciju značenja. Pored tradicije, konceptualizacije naših prevodilaca snažno su uvjetovane i lokalnim, tj. kur'anskim diskursom i unutrašnjom semantičkom kohezijom, koju diktira superordinirani semantički okvir leksema *kabad*.

Zapravo se može reći da su glavne razlike među prevodiocima posljedica različitog interpretativnog imaginarija i odnosa prema metafori kao kognitivnom fenomenu. Te razlike manifestiraju se u opredjeljenjima da se prevede izvorna ili ciljna domena, što je otvoren izbor pred prevodiocem. Zanimljivo je da se Duraković i Mehanović konzistentno pridržavaju prevođenja izvorne domene, Korkut i Karić ciljne, a Čaušević i Pandža kroz nuđenje ekvivalenata pokušavaju prenijeti obje. Vjerovatno bi istraživanje šireg korpusa sličnim metodama rezultiralo drukčijim zaključcima.

Izvori

- Čaušević, Džemaludin i Muhamed Pandža, *Kur'an Časni – prijevod i tumač* (Sarajevo: Libris, 2012)
- Duraković, Esad, *Kur'an s prijevodom na bosanski jezik* (Sarajevo: Svjetlost, 2004)
- al-'Iṣfāhānī, al-Rāḡib, *Mufradāt 'alfāz al-Qur'ān* (Dimašq: Dār al-qalam, Bayrūt: al-Dār al sāmiyyaa, 1. izdanje, 1997)
- Karić, Enes, *Kur'an sa prijevodom na bosanski jezik* (Bihać: FF Bihać, 2006)
- Korkut, Besim, *Kur'an s prevodom* (Sarajevo: Orijentalni institut, 1977)
- Mehanović, Muhamed, *Kur'an sa prijevodom (značenja) na bosanski jezik utemeljenim na Ibn Kesirovom tumačenju i kratkim komentarom* (Sarajevo: Hudhud, 2021)

Literatura

- Bala'rağ, Balqāsim, „Zāhira al-tawassu' fī al-ma'nā fī al-luğa al-'arabiyya: Dirāsa li namādiğ qur'āniyya“, *Mağalla al-'ulūm al-'iğtimā'iyya wa al-'insāniyya*, 16 (2007), str. 141–156.

- al-Baġdādī 'Abu al-Faḍl Šihab al-Dīn al-Sayyid Maḥmūd al-'Allūsī, *Rūḥ al-ma'ānī fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm wa al-sab' al-matānī* (Dār al-kutub al-'ilmiyya: Bayrūt, tom XV, 1. izdanje, 1994)
- Dunbar, George, "Towards a cognitive analysis of polysemy, ambiguity, and vagueness", *Cognitive Linguistics*, 12:1 (2001), str. 1–14.
- Fillmore, Charles J., "Frame semantics", *Linguistics in the Morning Calm*, Linguistic Society of Korea (ur.) (Seoul: Hanshin Publishing Company, 1982), str. 111–137.
- al-Ġarnāṭī, Muḥammad bin Yūsuf 'Abu Ḥayyān al-'Andalusi, *al-Baḥr al-muḥīṭ fī tafsīr al-Qur'ān* (Bayrūt: Dār al-fikr, tom X, 1. izdanje, 2010)
- al-Ḥawārizmī, 'Abū al-Qāsim Ġār 'Allāh Maḥmūd bin 'Umar al-Zamaḥṣarī, *al-Kaššāf 'an ḥaqā'iq al-tanzīl wa 'ujūn al-'aqāwīl fī wuġūḥ al-ta'wīl* (al-Qāhira: Maktabah Miṣr, tom IV, 1. izdanje, 2010)
- Lakoff, George, *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind* (Chicago: Chicago University Press, 1987)
- Lakoff, George i Johnson, Mark, *Metaphors we live by* (London: The University of Chicago Press, 2003)
- Langacker, Ronald W., *Essentials of Cognitive Grammar* (New York: Oxford University Press 2013)
- Locatell, Christian, "Grammatical polysemy and grammaticalization in cognitive and generative perspectives: Finding common ground in intergenerational corpora of ancient languages", *Stellenbosch Papers in Linguistics*, 48 (2017), str. 239–253.
- Raffaelli, Ida, "Neka načela ustroja polisemnih leksema", *Filologija*, 48 (2007), str. 135–172.
- al-Sāmarrā'ī, Fāḍil Šāliḥ, *Lamasāt bayāniyya fī nuṣūṣ min al-tanzīl* ('Ammān: Dār 'Ammār, 3. izdanje, 2003)
- al-Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān bin 'Abī Bakr Ġalāl al-dīn, *al-Muḥḥir fī 'ulūm al-luġa wa 'anwā'ihā* (Bayrūt: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1. izdanje, 1998)
- al-Šawkānī, Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad bin 'Abd 'Allāh, *Faṭḥ al-qadīr al-ġāmi' bayn fannay al-riwāya wa al-dirāya min 'ilm al-tafsīr* (Bayrūt: Dār al-ma'rifa, 4. izdanje, 2007)
- Pustejovsky, James i Branimir Boguraev, *Lexical Semantics — The Problem of Polysemy* (Oxford: Clarendon Press, 1996)

Cognitive Implications of Polysemy in Bosnian Translations of Surah *al-Balad*

Abstract

Using the descriptive-analytical method and grammatical analysis, this paper explores the phenomenon of lexical and grammatical polysemy in the 90th Qur'anic surah *al-Balad*. Contemporary works from Cognitive Linguistics and the tafsir tradition form the basis of the research. Some key lexical units in this surah are characterised by polysemy, as observed by commentators of the Qur'an. The commitment to a specific semantic structure during interpretation can lead to semantic changes in the text's higher structures. The paper's aim is to present the cognitive implications of the use of such expressions, and to discover why Qur'an translators opted for specific interpretive matrices in the Bosnian language.

Key words: lexical polysemy, grammatical polysemy, cognitive linguistics, Surah *al-Balad*, metaphor

Izazovi u izradi nastavnog plana i programa i izvodenju nastave na Islamskom teološkom fakultetu u Sarajevu (1977–1992)

Azra Kulenović

Sažetak

U ovom radu pratimo proces izrade prvih planova i programa Islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu, kao i izazove u realizaciji istih. O ovoj temi pisano je u monografiji *Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu 1977–2017*, objavljenoj 2017. godine povodom četrdeset godina djelovanja ove visokoškolske ustanove. Iako se koristimo informacijama iznesenim u ovoj publikaciji, u ovom radu akcenat stavljamo na sam proces primjene planova i programa, na izazove i probleme u realizaciji i manje ili više uspješne načine prevazilaženja istih.

Ključne riječi: Islamski teološki fakultet, nastava, planovi i programi

Uvod

Prije nego što pređemo na samu temu, važno je iznijeti par informacija o samom osnivanju Islamskog teološkog fakulteta. Naime, Islamski teološki fakultet počeo je s radom 7. novembra 1977. godine. Njegovom radu i svečanom otvorenju prethodile su decenijske pripreme za ostvarenje tog cilja. Nakon uspostave FNR Jugoslavije i obustavljanja rada Više islamske šerijatsko-teološke škole obustavljeno je i uspostavljanje i funkcionisanje visokog teološkog obrazovanja muslimana ovih prostora. Samim tim formiranje teološkog fakulteta ili sama

ideja i plan otvaranja fakulteta predstavljali su logičan naredni korak u obnovi obrazovanja visokog kadra za potrebe Islamske zajednice i muslimana. Već u Ustavu VIS-a iz 1947. spominje se nadležnost Islamske vjerske zajednice da se stara o "Visokoj vjerskoj školi". Deset godina nakon toga, 1957. po preuzimanju menšure za reisu-l-ulemu, Sulejman Kemura naglasio je da će se nužno raditi na uspostavljanju uslova za otvaranje teološkog fakulteta. Međutim, stanje u samoj Islamskoj zajednici, stanje i odnosi u državi prema tom pitanju, te generalno historijski kontekst u kojem se država tada nalazila odgodili su ozbiljne pripreme i realizaciju plana otvaranja fakulteta sve do 1969. Tada se intenzivno kreće u formiranje materijalne baze za osnivanje fakulteta kroz značajan projekat formiranja Fonda za Gazi Husrev-begovu medresu i Islamski teološki fakultet te prikupljanja zekata i sadekatul-fitra u taj fond. Napori na tom polju rezultirali su vraćanjem zgrade Đulagina dvora u posjed Islamske zajednice za potrebe Gazi Husrev-begove medrese i novoosnovanog Islamskog teološkog fakulteta, koji je, nakon renoviranja i rekonstrukcije zgrade, krenuo s radom 1977. godine.

U izradi ovog rada koristili smo se Arhivom ITF-a i bibliografskim istraživanjem, prvenstveno Glasnika VIS-a u SFRJ. Dakle, osnovne metode korištene u radu jesu historijska i bibliotečka. Analiza tih podataka i intervju a živih sudionika događaja otkriva nova značenja i činjenice koje dosad nisu bile zabilježene.

Formiranje nastavnog plana i programa

Iz obraćanja Ismaila Hakija Vrhovnom saboru IZ u SFRJ na zasjedanju 26. 12. 1970. saznajemo da su od teoloških i drugih fakulteta traženi dokumenti koji bi mogli poslužiti kao urnek u procesu izrade propisa ITF-a, a godinu dana kasnije, 27. 12. 1971. VIS se obavezuje da nastavi raditi na utvrđivanju nastavnog plana i programa.¹ Važno je spomenuti i da je inicijativa za pokretanje ITF-a rezultirala revidiranjem planova i programa medresa.²

Bilo je mnogo dilema oko planova i programa svakog predmeta, pa i oko samog naziva fakulteta.³ Samir Beglerović navodi kako se iz izvještaja Republičke komisije

1 Ahmet Alibašić, "Razvoj nastavnih programa na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu", u *Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu 1977-2017*, Zuhdija Hasanović (ur.) (Sarajevo: FIN, 2017), str. 61; "Izveštaj o radu VIS-a u SFRJ u vremenu od 6. novembra 1969. do 25. decembra 1970. godine", *Glasnik VIS-a u SFRJ*, 1-2 (1971), str. 98.

2 ITF je i kasnije bio uključen u revidiranje i promjene planova i programa Medrese, tako je i VIS krajem 1989. godine pozvao nastavnike stručnih predmeta s Fakulteta da prisustvuju sastanku profesora svih stručnih predmeta iz medresa 16. januara 1990. godine radi ujednačavanja postojećih planova i programa i donošenja jedinstvenog plana i programa. *Arhiv ITF-a*, 270/89, 18. 12. 1989.

3 Jusuf Ramić, "Fakultet islamskih nauka u Sarajevu (prošlost – sadašnjost – budućnost)", u *Zbornik radova 18/2014*, Ismet Bušatlić (ur.) (Sarajevo: FIN, 2015), str. 10.

za vjerska pitanja jasno vidi koliko je državna vlast bila upletena u donošenje odluka o pitanju nastavnog kadra i plana i programa fakulteta, s obzirom na to da je Komisija za odnose s vjerskim zajednicama okarakterisala Tajiba Okića kao osobu krajnje konzervativnih nazora za poziciju rektora/dekana, iako je i on sam odbio tu poziciju.⁴ Plan i program koji je predložio Nerkez Smailagić, opet, rekli su da zadire izravno u interese tadašnjeg režima. "Jedno od osporavanja odnosilo se i na predloženi naziv fakulteta, što je rukovodstvo Islamske zajednice, predvođeno dr. Smajlovićem i novim reisu-l-ulemom Naimom Hadžiabdićem, odbilo."⁵

Nastavni plan i program sačinio je Matični odbor, u kojem su, kako kaže Hilmo Neimarlija, bile ličnosti iz dviju generacija bosanskih alima i intelektualaca koji su "obilježili vrhove bošnjačke muslimanske učenosti i misaonosti u razdoblju dugom gotovo pola stoljeća".⁶ To su bili Husein Đozo, egipatski akademik i islamski reformator u Bosni; akademik Hamdija Čemerlić, profesor VIŠT-a s doktoratom sa Sorbone, istaknuti član ZAVNOBIH-a i rektor Univerziteta u Sarajevu; akademik Mehmed Begović, historičar šerijatskog prava i profesor Univerziteta u Beogradu; Nerkez Smailagić, profesor Sveučilišta u Zagrebu, historičar političkih doktrina i autor kulturno-historijskih studija o islamu; polihistor Muhamed Hadžijahić, pisac temeljnih djela o kulturnoj, političkoj i religijskoj povijesti Bosne i Bošnjaka; osmanista i istanbulski alim Hamid Hadžibegić; Sulejman Mašović, profesor Sveučilišta u Zagrebu i svestrano angažirani muslimanski intelektualac i humanista; hzf. Ibrahim Trebinjac, polaznik El-Azhara i svršenic VIŠT-a, Ahmed Smajlović i Jusuf Ramić, prvi Bošnjaci s doktoratom najuglednijeg islamskog univerziteta El-Azhar.⁷

Autori osnovnog teksta bili su Husein Đozo i Nerkez Smailagić. Đozo je bio autor programa izvornih islamskih disciplina, dok je Smailagić uradio program općeobrazovnih disciplina. Matičarsku komisiju ITF-a činili su Hamdija Čemerlić,

4 Tajib Okić je umro u martu 1977. godine, neposredno pred otvaranje Fakulteta.

5 Samir Beglerović (u. 2020) rekao je da se u "Izveštaju o radu Republičke komisije za vjerska pitanja SRBiH i stanju odnosa sa vjerskim zajednicama za 1974. godinu", koji u svom tekstu citira, ne navodi eksplicitno šta nije bilo u redu s planom i programom Nerkeza Smailagića, ali da se u drugim dokumentima navodi da je Smailagić predlagao da ITF bude "reformski", što je, po Begleroviću, tada označavalo "fundamentalizam", kao i da je predlagao jednu grupu nastavnika koja niti je imala zvanja niti osnova da predaje, a koje su vlasti od ranije označile kao neprijateljske, "samog Smailagića, Izetbegovića i još neke". Samir Beglerović navodi da su vlasti predlagale da se u nazivu Fakulteta doda odrednica *arapski* i sl. Samir Beglerović, "Formiranje teoloških modernih visokoobrazovnih ustanova Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini", u *Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu 1977-2017.*, Zuhdija Hasanović (ur.) (Sarajevo: FIN, 2017), str. 18-19. O tome svjedoči i dopis Sekretarijata za društvene djelatnosti Skupštine opštine Stari Grad iz jula 1979. godine i odgovora koji nalazimo u *Arhivi ITF-a*, 250/79, 22. 8. 1979.

6 Hilmo Neimarlija, "Vrijeme utemeljenja i utemeljitelji", u *Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu 1977-2017.*, Zuhdija Hasanović (ur.) (Sarajevo: FIN, 2017), str. 44.

7 U Arhivi VIS-a, pored prijedloga nastavnog plana i programa koji je ručno napisao Husein Đozo i prijedloga nastavnih planova pojedinih predmeta, koje su načinili Muhamed Hadžijahić, Nerkez Smailagić, Mehmed Begović, Omer Nakićević, nalazimo detaljniji osvrt i kritiku predloženog cjelokupnog programa koje je napisao Muhamed Hadžijahić 21. 3. 1976. i prijedlog dopuna Ahmeda Smajlovića.

Mehmed Begović i Hamid Hadžibegić.⁸ Cilj fakulteta i njegovog plana i programa bio je obrazovanje i odgajanje savremenih mislilaca, reformatora, onih koji će živjeti u ovom savremenom dobu. Prema članu 1 Privremenog statuta Islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu, ITF je “naučna i nastavna ustanova Islamske zajednice u SFR Jugoslaviji sa zadatkom da razvija naučnu misao islama i obrazuje naučne i stručne kadrove za potrebe Islamske zajednice, reprezentira islamsku nauku u zemlji i inostranstvu, pruža pomoć organima Islamske zajednice i vrši druge zadatke”.⁹ Kako su Kur'an i Hadis jedini izvori za izučavanje islamske misli, oni su, po autoru programa, Huseinu Đozi, ujedno i glavni predmeti Fakulteta. Pored njih izučavat će se i drugi predmeti koji doprinose ili omogućavaju bolje razumijevanje “kur'anske i hadiske misli i riječi”, pri čemu se naglašava važnost da ništa od toga ne bude puklo prenošenje informacija iz „davnina koje su“ odgovor na nekadašnje potrebe i pitanja.¹⁰ I Muhamed Hadžijahić, nakon odobravanja podjele na islamske i svjetovne nauke, napominje da bi kod izučavanja svih predmeta trebalo koristiti moderni pristup, uz poštovanje vjerske umjerenosti.¹¹ Interesantna je odluka da tri dometa u kojima je Fakultet trebalo da djeluje: naučni, pedagoški i vjersko-obredni budu izraženi kroz jedan jedinstven program, a ne tri odvojena programa, kao i da je nakon skoro dviju decenija rada Fakulteta svaki od dometa djelovanja dobio ipak svoj zasebni program.

Aktivnosti u izradi nastavnog plana i programa trajale su do samog otvaranja Fakulteta 1977. godine, kada je, nakon sastanaka Komisije za nastavni plan i program ITF-a 6. i 7. jula 1977. godine definitivno utvrđen program za prvu godinu studija sa sedmičnim fondom sati.¹² U Izvještaju o radu ITF-a za akademsku 1978/79. godinu čitamo o problemima izvođenja i realiziranja privremenog nastavnog plana i programa, tokom čije izrade nije vođeno računa o izvodivosti i pokrivenosti kadrom, što je rezultiralo neizvođenjem određenih predmeta (prvi semestar dva, drugi semestar jedan, treći semestar tri). Zbog toga su vršene usputne izmjene i korekcije nastavnog plana i programa, uključujući i izbacivanje određenih predmeta, što je zabilježeno u Prijedlogu izmjena Privremenog statuta ITF-a.¹³ Sve to rezultiralo je nezadovoljstvom studenata na drugoj godini studija¹⁴ kao i nedostatkom udžbenika, samim tim i odgađanjem

8 Neimarlija, “Vrijeme utemeljenja i utemeljitelji”, str. 44-45.

9 Alibašić, “Razvoj nastavnih programa na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu”, str. 66.

10 Alibašić, “Razvoj nastavnih programa na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu”, str. 62.; Husein Đozo, “Perspektive i zadaci Islamskog teološkog fakulteta”, *Glasnik VIS-a u SFRJ*, LX:5 (1977), str. 533-542.

11 Alibašić, “Razvoj nastavnih programa na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu”, str. 63.

12 Alibašić, “Razvoj nastavnih programa na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu”, str. 66; Plan i program ITF-a objavljen je u specijalnom izdanju *Glasnika* posvećenom otvorenju ITF-a, XL:5 (1977), str. 575-585.

13 “Izvještaj o radu Islamskog teološkog fakulteta u šk. 1978/79. god. /od maja 1978. do januara 1979/”, *Arhiv ITF-a*, 210/79.

14 Vidi: Mustafa Hasani, “Rad Udruženja studenata Islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu (1977-1992)”, u *Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu 1977-2017.*, Zuhdija Hasanović (ur.) (Sarajevo: FIN, 2017), str. 245.

polaganja kolokvija.¹⁵ Na Sjednici Naučno-nastavnog vijeća održanoj u decembru 1979. godine predlažu se izmjene plana i programa, obogaćenje novim sadržajima te uvođenje interdisciplinarnog povezivanja plana i programa, čime bi se dobilo na kvalitetu nastave, kao i stvaranje "sintetičkog, cjelovitog i monolitnog islamskog svjetonazora". Usljed toga zaključeno je da se formira komisija koja će permanentno pratiti probleme u vezi s nastavom a za članove komisije odabrani su Hamdija Čemerlić, Hamid Hadžibegić, Husein Đozo, Ahmed Smajlović i Jusuf Ramić. Pred Komisiju su postavljeni zadaci: izrada i dopuna plana i programa i faktička opterećenost studenata; priprema, izrada i recenzija skripti; uvođenje interdisciplinarnih seminarskih radova i diplomskih ispita, angažovanje gostujućih predavača i razmatranje ostalih pitanja vezanih za nastavu.¹⁶ Već na narednoj sjednici predložene su i prihvaćene određene izmjene i dopune.¹⁷ Kao što primjećuje Ahmet Alibašić, "takve periodične reforme i revizije postat će praksa u radu Fakulteta".¹⁸ Također je uvedena praksa da nastavnici po završetku akademske godine podnesu Rektoratu pismeni izvještaj o svojim zapažanjima u toku izvođenja nastave, u cilju poboljšanja nastavnog procesa i rada Fakulteta. Znakovit je izvještaj o radu Huseina Đoze iz 1980. godine, koji je na devet strana iznio osnovne probleme u radu i realizaciji nastavnog plana i programa, kao i biranju i školovanju kadra ITF-a, naglašavajući da je plan i program postavljen tako da je osnovni cilj bio izučavanje islamske misli uglavnom u vidu njenih osnovnih principa i koncepcija, a ne u vidu njene povijesne primjene, jer su samo principi vječni i njih treba po potrebi nanovo razrađivati. "Na osnovu izvjesnih podataka i usputnih saznanja i uvida mogao bi reći da se nastava na Fakultetu u mnogome ne izvodi u duhu istaknute koncepcije."¹⁹

Iako je bilo planirano da se u roku od četiri godine, tj. kada Fakultet počne raditi punim kapacitetom (četiri godine studija) pristupi donošenju novog Statuta, na sjednici 4. septembra 1981. godine NNV je usvojio prijedlog VIS-u da se dosadašnji privremeni režim uprave, koji je predviđen u prelaznim odredbama Statuta ITF-a, produži još za četiri školske godine.²⁰

15 *Arhiv ITF-a*, 69/78, 30. 01. 1978.

16 *Arhiv ITF-a*, 328/80, 01. 02. 1980, str. 1-2.

17 *Arhiv ITF-a*, 352/80, 12. 02. 1980.

18 Alibašić u svom tekstu navodi da je Komisija za reviziju plana i programa osnovana 1984/85, kao što stoji u uvodnom dijelu Nastavnog plana i programa objavljenog 1987. godine (12/87, registar NPP 1980-1987), ali iz ovog dokumenta vidimo da je i ranije postojala komisija koja se bavila pitanjima revizije plana i programa i praćenja i poboljšanja nastavnog procesa, s tim da se osnivanjem Komisije akademske 1984/85. godine ozbiljnije pristupilo pitanju revizije. Alibašić, "Razvoj nastavnih programa na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu", str. 61.

19 *Arhiv ITF-a*, 364/8, 22. 02. 1980.

20 *Arhiv ITF-a*, 609/81, 13. 9. 1981; U Arhivi ITF-a nalazimo neprotokolisan *Referat* Salih Agića, pravnog savjetnika VIS-a o načinu i metodi izrade Nacrta statuta ITF-a, a po uputi dr. Čemerlića za izradu Pravilnika o organizaciji i radu Fakulteta. U njemu stoji da su organizacija Fakulteta i njegov rad oblast koju pokriva Statut tako da je potrebno donijeti novi Statut "– prvi, jer je raniji Statut – privremeni". U Nacrtu novog statuta stoji da prema odredbama privremenog Statuta izmjene i dopune Statuta kao i

Po uzoru na godišnje revizije nastavnih programa na drugim fakultetima, a na prijedlog Hamdije Čemerlića, krajem 1981. godine zaključeno je da se formiraju komisije za reviziju nastavnih programa po grupama predmeta: (1) Tefsir, Hadis, Fikh i Akaid; (2) Povijest islamske kulture i civilizacije, Islamska filozofija i Opšta filozofija; (3) Arapski jezik i Engleski jezik i (4) Društveno i političko uređenje SFRJ, Opšta sociologija i Etika. Čemerlić je, vjerovatno, mislio da će na ovaj način povećati efikasnost u praćenju i unapređenju nastave, za koju je ranije bila također formirana komisija, ali možemo zaključiti da ona nije postignuta, s obzirom na to da su poslije opet formirane nove komisije za praćenje i unapređenje nastave.²¹

Prema Zapisniku sa sastanka Komisije za reviziju nastavnog plana i programa održanog 10. maja 1982. godine a u cilju razmatranja prijedloga izmjene nastavnog plana i programa ITF-a koji je NNV-u podnio Ahmed Smajlović, kojem su prisustvovali Hamdija Čemerlić, Nijaz Šukrić i Ibrahim Džananović, zaključeno je da se razmotri mogućnost stepenovanja studija i to najviše iz razloga što bi se u tom slučaju vanredni studenti lakše odlučivali za ovu vrstu studija, a što bi bilo i od koristi IZ jer bi u tom slučaju imala više službenika s višim stručnim obrazovanjem. O ovom pitanju raspravljano je i na NNV-u, na kojem je formirana komisija (ne navode se imena) te je zaključeno da se NNV treba dogovoriti s Vrhovnim starješinstvom o ovom pitanju i to samo pod uslovom da dvogodišnji studij bude samo za vanredne studente, da se upis na ovaj studij vrši pod istim uvjetima kao i upis na Fakultet, da se razmotri pitanje nastavka studija nakon završenog dvogodišnjeg školovanja, da ovaj dvogodišnji program obuhvata predmete Kur'an (Tefsir), Akaid s elementima islamske filozofije, Kiraet, Hadis, Arapski jezik, Povijest islamske kulture i civilizacije, DPU te Osnove šerijatskog prava. Također se predlaže da se ovaj studij i školovanje plaćaju i da se uvedu periodični kursevi i predavanja za studente koji budu pohađali navedeni studij.²² U Arhivi ne nalazimo više govora o ovoj inicijativi sve do marta 1987. godine, kada je ideju obnovilo Starješinstvo IZ u BiH, Hrvatskoj i Sloveniji, a kao razlog

sam Statut donosi Savjet Fakulteta uz potvrdu VIS-a, a sve do popune svih godišta studija /tri (sic)/ VIS obavlja sve funkcije Savjeta. "U protivnom, ako Vrhovno starješinstvo IZ-e ne bi moglo donijeti novi Statut sa svim potrebnim izmjenama i dopunama Privremenog Statuta moralo bi se čekati još pune tri godine da bi Savjet fakulteta mogao donijeti izmjene i dopune privremenog Statuta." U potpisu Agić Salih, Sarajevo, 25. novembar 1978. godine. Nije jasno da li je ovo bio prvi pokušaj donošenja novog Statuta ili tumačenje ili prepravka Privremenog statuta. Novi Statut donesen je tek 1987. godine. *Arhiv ITF-a*, Kutija 1981-1990, 1-14, Izvještaji o radu; 1978-1992, 15-22, Pravilnici, Statuti, 15/78.

21 *Arhiv ITF-a*, 676/81, 27. 10. 1981.

22 Neprotokolisan zapisnik u košuljici naslovljenoj "Za narednu sjednicu NNV-a", 835/82-1, bez datuma; Izvještaj o radu ITF-a u periodu od maja 1981. do maja 1982, 2/82, 05. 5. 1982, Registar 1981-1990, 1-14, Izvještaji o radu. Ovim je zapravo predložen poseban vid studija, vanrednog, koji bi trajao kraće, a koji je, uglavnom, osmišljen za službenike IZ, koji su u ovom periodu predstavljali najveći broj vanredno upisanih. Možemo reći da je to začetak imamskog studija, koji će se otvoriti na Fakultetu islamskih nauka tek 2005. godine.

se navodi kvalifikaciona struktura vjerskih službenika i narastajuće duhovne potrebe džematlija, ali je taj prijedlog odbijen na NNV-u 9. jula 1987. godine uz obrazloženje da je neizvjestan profil svršenika prvog stepena kao i da stepenovanje ne ide u prilog potpunom islamskom obrazovanju.²³

Početakom 1984. godine u cilju unapređenja naučno-nastavnog rada Fakulteta ponovo je formirana posebna komisija u sastavu Čemerlić, Ramić, Nakičević i Šukrić.²⁴ Na prijedlog Hilme Neimarlije u komisiju su još ušli Jusuf Ramić i Džemal Salispahić.²⁵ Prva sjednica novoformirane Komisije za unapređenje i praćenje nastave održana je 10. aprila 1984. godine, i na njoj je zaključeno da će se Komisija sastajati sedmično, sakupljati nastavne programe za predmete i vršiti uvid u Nastavni plan i program Medrese.²⁶ “U cilju proučavanja starog programa, njegove dopune ili eventualne izmjene u pojedinim tačkama izučavanih predmeta, održano je na desetine sastanaka komisije”, piše Omer Nakičević, predsjednik Komisije, u svom izvještaju o radu u akademskoj 1986/87. On još kaže da je Novi plan i program predat u štampu početkom te školske godine. Ahmet Alibašić u svom tekstu o nastavnim planovima i programima Fakulteta navodi da je dopunjeni i izmijenjeni plan i program usvojen na sjednici NNV-a 9. jula 1987. godine. Na osnovu Arhive možemo zaključiti da se najviše radilo o sakupljanju nastavnih planova i programa predmeta koji su se od osnivanja pa do tog vremena skoro iz godine u godinu mijenjali i dopunjavali. Osnovne promjene, kako kaže Alibašić, u odnosu na prvi plan i program bile su objedinjavanje studija kulture i civilizacije s historijom, čime se “nesvjesno islamska kultura i civilizacija prebacila u prošlost”. Ovo objedinjavanje praktično se desilo kada je predmet preuzeo Nijaz Šukrić. Komparativne religije stavljene su u okvir akaida, etika se izgubila “barem u nazivu kao i islamska etika i sociologija islama” i da’va, a fikhski predmeti su raščlanjeni, te je fond časova kiraeta povećan duplo (prema prvom planu kiraet se izučavao četiri godine, da bi se sveo na dvije godine i to treću i četvrtu godinu studija, a izmjenama se opet vratio na sve četiri godine studija). Uvođenje turskog kao fakultativnog jezika i srpskohrvatskog, koje navodi Alibašić, zapravo je predloženo na sjednici na kojoj je prihvaćen Novi nastavni plan i program, a iz Arhive vidimo da turski jezik nikada nije praktično uveden u nastavu, dok je sh. jezik uveden tek 1989. godine. Primijeti se potpuno odsustvo pedagoške i psihološke grupe predmeta, “iako je od samog početka Fakultet koncipiran kao nastavnički fakultet. (...) To će biti ispravljeno narednom reformom.”²⁷

23 *Arhiv ITF-a*, 109/87, 06. 7. 1987; 107/87, 30. 6. 1987; 114/87, 10. 7. 1987, str. 3.

24 *Arhiv ITF-a*, 39(2)/84, 04. 4. 1984, str. 2.

25 Rukom su dopisana još imena Ahmed Smajlović i Fikret Karčić, jer su na prvoj sjednici za školsku 1984/85. godinu na prijedlog Čemerlića ušli u sastav komisije, te je izmijenjen režim održavanja sastanaka, koji su od tada organizovani na mjesečnom nivou. *Arhiv ITF-a*, 140/84-1, 8. 11. 1984.

26 *Arhiv ITF-a*, 116/84-2, 10. 4. 1984.

27 Neprotokolisan Izvještaj o radu u toku 1986/87. godine – predmet Hadis, u Izvještaji za 1986/87. god.,

Na sjednici 7. oktobra 1986. godine formirana je i Komisija čiji je cilj pregledanje i izmjene i dopune Statuta ITF-a, u sastavu Hamdija Čemerlić, Edah Bećirbegović, advokat i Fikret Karčić. Već u martu 1987. godine na sjednici NNV-a usvojeni su normativni akti (Statut ITF-a, Pravilnik o pisanju seminarskih i diplomskih radova, Pravilnik o izdavačkoj djelatnosti kao i Teze za recenzije radova), koji su, izuzev Pravilnika o izdavačkoj djelatnosti, uz manje izmjene usvojeni i na sjednici VIS-a 17. aprila 1987. godine u Beogradu.²⁸ Na sjednici NNV-a održanoj 9. jula 1987. godine odlučeno je da se od 1987/88. akademske godine organizuje kurs srpskohrvatskog (sh.) jezika i to za studente prve godine, tri predavanja sedmično.²⁹ Na sjednici Komisije za nastavu 15. 02. 1988. godine, pozivajući se na odluku sa sjednice NNV-a od 08. 9. 1987. o uvođenju kursa sh. jezika za studente prve godine i to kao uvjetni predmet, predloženo je pronalaženje nastavnika koji će zajedno s Komisijom pristupiti izradi nastavnog plana. Na sjednici NNV-a 6. aprila 1988. godine Komisiji za nastavu predloženo je da razmotri mogućnost i opravdanje uvođenja turskog jezika u NPP, dok je na narednoj sjednici izabrana Komisija za pripremu i štampanje Nastavnog plana i programa i Vodiča.³⁰ Na sastanku Komisije za praćenje i unapređenje nastave održanom 20. 4. 1988. godine zaključeno je da je potrebno uvesti turski jezik i to po dva sata sedmično u sve četiri godine, s tim da se studenti tokom studija

10/87. NPP je štampan tek 1989. godine, a drugo izdanje 1991. Iz izvještaja sa sjednice održane 9. jula 1987. godine vidimo da je prihvaćen izvještaj Komisije i da je odlučeno da se NPP prekuca u 5-6 primjeraka i da se umnoži na manjem B5 formatu. *Arhiv ITF-a*, 114//87, 10. 7. 1987, str. 2.

28 *Arhiv ITF-a*, 142/86, 21. 10. 1986; 32-1/87, 11. 3. 1987, str. 2; 96/87, 15. 6. 1987. S obzirom na to da je VIS odbio usvojiti Pravilnik o izdavačkoj djelatnosti ITF-a jer u okviru IZ već postoji pravilnik koji se tiče izdavačke djelatnosti, na sjednici NNV-a 9. jula 1987. godine odlučeno je da se uloži prigovor u vezi s odbijanjem usvajanja Pravilnika o izdavačkoj djelatnosti ITF-a. Žalba se zasnivala na činjenici da je Statutom (79. član) izdavačka djelatnost odobrena ITF-u i stavljena u nadležnost NNV-a (v. čl. 9 stav 8 Statuta). Na posebno sazvanom sastanku s reisu-l-ulemom stvar je riješena prihvatanjem spornog Pravilnika. *Arhiv ITF-a*, 114/87, 10. 7. 1987, str. 2. U Statutu od 1987. godine, član 3 stoji da je svrha Fakulteta na prvom mjestu da "odgaja i obrazuje" naučne i stručne kadrove za potrebe IZ, "u duhu privrženosti visokim idealima i vrijednostima islama i poštovanja sljedbenika drugih vjera i svjetonazora". *Arhiv ITF-a*, Kutija 1981-1990, 1-14, Izvještaji o radu; 1978-1992, 15-22, Pravilnici, Statuti, 17/87.

29 U Zapisniku sa sjednice ne piše ko je predložio uvođenje sh. jezika, samo je naznačeno da je odlučeno da se kurs organizuje u cilju podizanja opšteobrazovne kulture studenata. *Arhiv ITF-a*, 114//87, 10. 7. 1987, str. 2. Alibašić, "Razvoj nastavnih programa na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu", str. 68. Ipak, na sjednici održanoj početkom 1986. godine sekretar Salispahić podnio je prijedlog o uvođenju nekih pedagoških disciplina. *Arhiv ITF-a*, 124-1/86, 8. 10. 1986, str. 3. Izvještaj o radu Komisije, 130/86, 25. 9. 1986.

30 Neprotokolisan Zapisnik, pisan ručno, 76/88-1; 77/88, 14. 4. 1988.

upoznaju kako sa starim (osmanskim) tako i sa savremenim turskim jezikom. Predloženo je da se za predavača i radi programa konsultuje Fehim Nametak. Komisija je zaključila da obavezno treba uvesti i nastavu srpskohrvatskog i angažovati nastavnika za ovaj predmet. Također je, ponovo, zaključeno da sh. jezik treba biti obavezan za sve studente kao i da bi trebalo da se izučava dva semestra po dva sata, te da polaganje ispita iz sh. jezika treba biti uslov za pristupanje polaganju ostalih ispita.³¹

Na sjednici Vijeća u julu 1989. godine Komisija za praćenje i unapređenje nastavno-naučnog rada zadužena je da u dogledno vrijeme pripremi prijedlog izmjena i dopuna NPP-a o kojima će se raspravljati na sjednici posvećenoj isključivo tom pitanju.³² U julu je i odštampan Nastavni plan i program Islamskog teološkog fakulteta u dvjesto primjeraka.³³ Prema Rasporedu časova iz Arhive ITF-a vidimo da je početkom školske 1989/90. godine, dvije godine nakon prihvatanja inicijative, počelo izučavanje sh. jezika na prvoj godini fakulteta.

Omer Nakičević upozorio je na sjednici krajem 1989. godine na potrebu pridržavanja radnih obaveza i zadataka s ciljem da se brže realizuje Plan i program rada Fakulteta i s tim u vezi zaključeno je da se pojedine komisije redovno sastaju svake sedmice.³⁴ Na sjednici u januaru 1990. godine zaključeno je da predmetni nastavnici u najskorije vrijeme predaju dijelove NPP-a prevedene na arapski jezik.³⁵ Ujedno je na sjednici VIS-a održanoj u januaru prihvaćena ostavka Omera Nakičevića na mjesto dekana.³⁶ Već narednu sjednicu NNV-a predvodio je v. d. reisu-l-ulema Jakub Selimoski, a glavna tačka bila je izbor radne grupe za izradu elaborata za unapređenje odgojno-obrazovnog, naučnog i finansijsko-organizacionog rada Fakulteta. Formirana je komisija u sastavu: Omer Nakičević, Jusuf Ramić, Enes Karić, Hilmo Neimarlija i Nijaz Šukrić, sa zadatkom da do 20. februara tekuće, 1990, godine izrade elaborat na osnovu kojeg će VIS moći steći objektivan utisak pod kojim je uslovima do sada radio Fakultet i šta bi trebalo poduzeti za unapređenje tog rada. Na istoj sjednici za prodekana je izabran Jusuf Ramić.³⁷

U julu 1990. godine predloženo je da se u toku naredne akademske godine izvrši potrebna priprema s ciljem otvaranja Fakulteta za upis svršenika i drugih škola i fakulteta kao i uključivanja profesora drugih fakulteta u rad ITF-a, te da se potom radi na konstantnom usavršavanju Plana i programa fakulteta, kao i da se

31 Inicijativa o uvođenju sh. jezika dolazila je zbog slabog poznavanja jezika i lošeg izražavanja studenata, kao i značajnog broja studenata koji su dolazili s albanskog govornog područja. Arhiv ITF-a, 105/88, 04. 6. 1988.

32 *Arhiv ITF-a*, 151/89, 17. 7. 1989, str. 2.

33 *Arhiv ITF-a*, 155/89, 19. 7. 1989.

34 *Arhiv ITF-a*, 260/89, 28. 12. 1989.

35 *Arhiv ITF-a*, 10/90, 11. 1. 1990.

36 *Arhiv ITF-a*, 17/90, 23. 1. 1990.

37 Sjednica je održana 08. 02. 1990. *Arhiv ITF-a*, 36/90, 20. 02. 1990.

u cilju informisanja javnosti u *Preporodu* objavi dio Godišnjeg plana i programa fakulteta. Također je zakazana sjednica za 10. septembar, koja će biti posvećena prestrukturiranju Fakulteta, a na sjednicu će biti pozvani ugledni predstavnici IZ i odgojno-obrazovnih institucija koje djeluju u okviru IZ.³⁸ U septembru 1990. godine ponovo su formirane radne komisije u cilju efikasnijeg rada na realizaciji Plana i programa i to: Komisija za praćenje i unapređenje nastave, Konkursna komisija, Opšta redakcija izdanja Fakulteta, Komisija za nadzor rada biblioteke i koordinatori za rad sa studentima.³⁹

U novembru 1990. godine VIS je uputio ukor Fakultetu jer u Izvještaju o radu Rijaseta nije bilo izvještaja o radu ITF-a.⁴⁰ VIS je potom na sjednici održanoj 21. decembra 1990. godine, baveći se nekim zahtjevima ITF-a, odlučio da se “prestane održavati fakultativna nastava srpskohrvatskog jezika na ITF-u. (...) U obrazloženju ove odluke navedeno je da je uvođenje srpskohrvatskog jezika bio jednostran akt, te da njegovo postojanje nije dalo neke stvarne efekte, niti zainteresiranost studenata.” Na kraju dopisa stoji da se odluka treba primijeniti s početkom zimskog semestra 1991. godine.⁴¹ Na sjednici NNV-a 20. februara, nakon diskusije o ovom pitanju i uz žaljenje što je Rijaset⁴² donio odluku bez predstavnika Fakulteta, zaključeno je da iz tehničkih razloga ne bi bilo moguće ukinuti predmet do kraja školske godine, a da se do početka 1991/1992. godine razmotri svrishodnost zadržavanja sh. odnosno bosanskog jezika u NPP-u Fakulteta.⁴³ Međutim, prema rješenju o prekidanju saradnje s predavačem Hadžemom Hajdarevićem početkom akademske 1991/92. godine saznajemo da je Rijaset na kraju ipak ostao pri svome i bosanski jezik isključen je iz nastavnog plana i programa Fakulteta.⁴⁴

Nakon diskusije o promjenama u društvu a posebno u okvirima IZ, na trećoj redovnoj sjednici, 27. decembra 1990. godine formirana je Komisija od četiri člana (Nijaz Šukrić, predsjednik, Fikret Karčić, Ibrahim Džananović i pravnik Vejsil Godinjak) s ciljem da u dogledno vrijeme izrade “elaborat”, odnosno “prijedlog izmjena i dopuna PLANA I PROGRAMA djelatnosti Fakulteta”. To je trebalo da posluži kao polazna tačka na narednom sastanku Vijeća, predstavnika Rijaseta i ostalih institucija IZ.⁴⁵ Tako je na sjednici u februaru 1991. godine

38 *Arhiv ITF-a*, 135/90, 09. 7. 1990, str. 2.

39 *Arhiv ITF-a*, 169/90, 26. 9. 1990, str. 2.

40 *Arhiv ITF-a*, 210/90, 16. 11. 1990.

41 *Arhiv ITF-a*, 6/91, 23. 01. 1991.

42 Na Vanrednoj sjednici Vrhovnog sabora IZ u SFRJ, održanoj 12. aprila 1990. godine u Sarajevu, usvojen je novi Ustav IZ. Prema članu 43 Rijaset IZ u SFRJ izvršni je organ Vrhovnog sabora, koji predstavlja vjersko jedinstvo pripadnika IZ u SFRJ, a sjedište Rijaseta je u Sarajevu. Izbor i konstituisanje Rijaseta IZ desilo se 23. februara 1991. godine.

43 *Arhiv ITF-a*, 39/91, 01. 04. 1991.

44 *Arhiv ITF-a*, 149/91, 03. 10. 1991.

45 *Arhiv ITF-a*, 20/91, 19. 02. 1991, str. 2.

zaključeno da što hitnije treba prići izradi novog statuta Fakulteta kao i pratećih akata, posebno jer je na pomolu osnivanje islamskog fakulteta u Skoplju i jer su sve realniji uslovi uključenja ITF-a u sastav Sarajevskog univerziteta. S tim ciljem oformljena je komisija u sastavu: Fikret Karčić, Ibrahim Džananović i pravnik Vejsil Godinjak.⁴⁶ Komisija je u svom izvještaju 30. maja 1991. godine izvijestila da je završila revidiranje svih neophodnih pitanja radi usaglašavanja s novim Ustavom IZ, Zakonom o univerzitetu SRBiH i Statutom Univerziteta u Sarajevu te potrebama za novim kadrovima IZ. Rezultat toga jeste tekst nacrtu novog Statuta.⁴⁷ Na sjednici NNV-a 14. juna 1991. usvojena je konačna verzija Statuta i poslana Rijasetu na usvajanje u julu mjesecu.⁴⁸ Tekst Obrazloženja Nacrta statuta Fakulteta islamskih studija dostavljen je 14. augusta 1991. godine Rijasetu na njegov zahtjev.⁴⁹ U članu 1 Statuta stoji da "Fakultet radi i djeluje pod nazivom *Fakultet islamskih studija u Sarajevu*". U obrazloženju stoji da je "po mišljenju većine članova Vijeća taj naziv mnogo bliži novom konceptu studija (teološki je jedan od smjerova u budućoj koncepciji Fakulteta), a i u međunarodnim razmjerama je šire prihvaćen naziv." Uvođenjem Savjeta kao najvišeg organa upravljanja dokida se jedno "provizorno stanje" koje je trajalo od osnivanja, a po kome je funkciju Savjeta vršilo Vrhovno islamsko starješinstvo, odnosno Rijaset, a NNV se transformiše u stručni organ čija je nadležnost briga o nastavi i naučnom radu i njihovom unapređenju.⁵⁰ U članu 33 definiše se da pravo upisa na Fakultet imaju svršeni islamaških škola za teološki smjer, a svršeni srednjih islamaških škola i gimnazija za pedagoški smjer, tako da će, prema članu 45, studenti koji diplomiraju na teološkom smjeru steći diplomu o završenom stepenu islamaškog teološkog obrazovanja i stečenom zvanju "profesor islamaške teologije", a studenti koji diplomiraju na pedagoškom smjeru diplomu o završenom stepenu islamaško-pedagoškog obrazovanja i stečenom zvanju "profesora islamaške pedagogije". Članom 66 predviđa se organiziranje postdiplomskog studija za stjecanje zvanja magistra i u trajanju od četiri semestra, a članom 68 predviđena je mogućnost stjecanja i naučnog stepena doktora nauka. Članom 70, a u cilju ostvarivanja zadataka u pogledu nastavnog i naučno-istraživačkog rada, za sve discipline koje

46 *Arhiv ITF-a*, 39/91, 01. 04. 1991, str. 2-3.

47 U izvještaju se pored navedenih triju članova Komisije navodi i Džemal Salispahić kao sekretar Komisije. *Arhiv ITF-a*, 71/91, 30. 5. 1991.

48 *Arhiv ITF-a*, 98/91, 29. 7. 1991; 91/91, 11. 7. 1991.

49 S obzirom na to da se u tom periodu vrše nastojanja da se Fakultet priključi Univerzitetu, dekan Ramić je preporučio članovima komisije koja je radila na Nacrtu statuta da prouči Zakon o Univerzitetu i Statut Univerziteta kako bi se izbjegle eventualne neusklađenosti. *Arhiv ITF-a*, 105/91, 30. 7. 1991, str. 2; 124/91, 14. 8. 1991.

50 Šesti i sedmi član Statuta govore o Savjetu, koji broji 15 članova, od čega su šest članova predstavnici nastavnika i drugog osoblja, šest članova delegira Rijaset i tri su predstavnici redovnih studenata. *Arhiv ITF-a*, 6/92, 14. 01. 1991. Na sjednici NNV-a održanoj 27. 12. 1991. godine za članove Savjeta s Fakulteta odabrani su: Jusuf Ramić, Omer Nakićević, Fikret Karčić, Enes Karić, Nijaz Šukrić i Azra Saračević. *Arhiv ITF-a*, 7/92, 14. 01. 1992, str. 2.

se izučavaju na Fakultetu predviđa se osnivanje katedri. Članom 50 Statuta od 08. 10. 1991. naglašava se da se NPP za vjerske predmete utvrđuje u skladu s islamskom naukom ehlišunetskog pravca, šerijatskim načelima i propisima.⁵¹ Tom prilikom dato je da se uradi i znak Fakulteta i usvojeno je idejno rješenje dizajnera Zije Sućeske (prilog 15).⁵²

Na sjednici održanoj 14. novembra 1991. godine Vijeće je obavezalo Komisiju za nastavu da izradi nacrt novog plana i programa, koji će biti usklađen s reformama koje su načinjene uvođenjem Pedagoškog odsjeka i postdiplomskog studija. Na izradi plana i programa angažovano je i više stručnjaka sa strane. Jedan od njih bio je i Mujo Slatina (u. 2023), profesor pedagogije na Filozofskom fakultetu u Sarajevu, koji je bio zadužen za izradu plana i programa pedagoških disciplina.⁵³

Iako je prvobitno bilo planirano da se Fakultet preimenuje u Fakultet islamskih studija, čak je bio urađen i znak Fakulteta i memorandum s tim nazivom, u Arhivi se već od januara 1992. godine govori o Fakultetu islamskih nauka, a i u verifikaciji Fakulteta pri Ministarstvu u decembru 1991. godine verificiran je kao Fakultet islamskih nauka.⁵⁴

Agresija na Bosnu i Hercegovinu poremetila je redovan tok rada i nastave na Fakultetu, tako da je za akademsku 1992/93. godinu raspisan konkurs samo za upis na vanredni studij i to tek u decembru 1992. godine, kada je upisana i prva generacija studenata na Pedagoški odsjek.⁵⁵

51 *Arhiv ITF-a*, 98/91, 29. 7. 1991.

52 Dostava izvedbenog rješenja znaka Fakulteta, 100/91, 03. 7. 1991.

53 *Arhiv ITF-a*, 21/92, 10. 02. 1992.

54 Fikret Karčić (u. 2022) kaže da je bilo dileme oko novog naziva Fakulteta i da je dio nastavnika zagovarao naziv Fakultet islamskih studija zbog arapskog naziva *Kullijetu ed-dirasat el-islamijja*, gdje su "studije" bile najdosljedniji prijevod arapskog *dirasat*. Sjeća se da je na simpozijumu u Zagrebu, kojem je prisustvovao sa još nekoliko nastavnika Fakulteta u tom periodu, susreo Nakiba al-Attasa i da su s njim podijelili dilemu oko naziva Fakulteta, te da je sam Nakib al-Attas podržao naziv Fakultet islamskih studija kao najdosljednije značenje arapskog naziva. Međutim, nije upoznat ko je i iz kojeg razloga na kraju promijenio naziv i zaključio da se zove Fakultet islamskih nauka. *Arhiv ITF-a*, 4/92, 13. 01. 1992. U januaru 1992. godine Pododbor za likovne i primijenjene umjetnosti Odbora za umjetnost i književnost KDM "Preporod" predložio je Fakultetu osnivanje Katedre za islamsku umjetnost. Fakultet je na sjednici NNV-a zaključio da trenutno nema uslova za formiranje katedre, uz napomenu da u predloženom Novom NPP-u ima predviđen predmet pod nazivom Historija islamske kulture. Ovaj prijedlog možemo tumačiti promjenama u društvu koje su se dešavale krajem osamdesetih i početkom devedesetih godina prošlog stoljeća i nastojanjima da se djeluje na rad Fakulteta sa strane, potaknuto buđenjem nacionalnog bošnjačkog i vjerskog identiteta ljudi u Bosni i Hercegovini. *Arhiv ITF-a*, 2/92, 13. 01. 1992; 36/92, 16. 3. 1992, str. 2-3.

55 U *Matičnoj knjizi upisanih* za akademsku 1992/93. godinu podaci su zavedeni 3. septembra 1992. godine, sa naznačenim i redovnim i vanrednim statusom, što se ne poklapa s konkursom i uvjetima u dokumentima koje nalazimo u Arhivi. U *Matičnoj knjizi upisanih* nije zabilježeno ko je upisao Pedagoški, a ko Teološki odsjek, niti se može vidjeti razlika u nazivima predmeta.

Postdiplomski studij

Iako se pokretanje postdiplomskog studija na ITF-u predviđa Statutom iz 1991. godine, što je zbog agresije na BiH rezultiralo njegovim pokretanjem u akademskoj 1995/96. godini, u Arhivi nalazimo dva interesantna slučaja koja se tiču postdiplomskog obrazovanja nastavnika ITF-a. Rektoratu ITF-a prvo je predložen Plan i program postdiplomskog studija asistenta Rešida Hafizovića za predmet Komparativne religije za 1981/82. godinu studija, a prijedlog je podnio Ahmed Smajlović, ujedno i mentor.⁵⁶ Na sjednici održanoj 09. 3. 1982. godine plan je podržan. Na istoj sjednici donesena je odluka o načinu polaganja usmenog magistarskog ispita Ibrahima Džananovića iz Uvoda u pravo i Šerijatsko pravo pred komisijom u sastavu Mehmed Begović, Hamid Hadžibegić i Hamdija Čemerlić, te da kandidat nakon usmenog može pristupiti odbrani pismenog dijela svog magistarskog rada. Na osnovu Zapisnika sa sjednice vidimo da se oko ovog pitanja razvila veća diskusija te je zaključeno da je NNV donio ovu odluku s obzirom na težak položaj Katedre za šerijatsko pravo i iznimno odobrio ovakav način magistriranja, te je zauzeo stav da se ovakav način stjecanja postdiplomske sprema neće pretvoriti u praksu.⁵⁷

Kasnije je Rešid Hafizović upisao redovni postdiplomski studij u Zagrebu, gdje je i magistrirao. Slučaj Ibrahima Džananovića, s obzirom da na ITF-u nije bilo postdiplomskih studija, bio je presedan. Iako se u biografijama Ibrahima Džananovića navodi da je magistrirao na Univerzitetu u Beogradu 1985, Fikret Karčić kaže da je samo odbrana bila obavljena u Beogradu zbog Mehmeda Begovića, koji je već bio u poznim godinama i u penziji, ali da je diplomu o magistraturi izdao VIS.⁵⁸

S obzirom na to da ITF nije imao postdiplomske studije, niti mogućnosti njegovog pokretanja u prvih petnaest godina svoga rada, na sjednici 17. novembra 1982. godine Vijeće fakulteta zaključilo je da je potrebno urgirati kod VIS-a da se postara da univerziteti islamskih zemalja priznaju ITF kako bi "naši asistenti, a i drugi svršenci, mogli nastaviti postdiplomske studije na ovim univerzitetima".⁵⁹ U februaru 1983. godine na više islamskih fakulteta u svijetu poslan je dopis za priznavanje ITF-a u Sarajevu kao ravnopravnog fakulteta u dva primjerka, jedan direktno fakultetima i drugi putem ambasada zemalja u kojima se univerziteti nalaze. Dopis je upućen El-Azharu, Islamskom univerzitetu u Medini, Univerzitetu

56 *Arhiv ITF-a*, 726/82, 1981.

57 *Arhiv ITF-a*, 763/82-1, 9.3.1982., str. 2.

58 Razgovor sa Fikretom Karčićem obavljen 19.09.2019. na Pravnom fakultetu.

59 *Arhiv ITF-a*, 852/82-1; Na sjednici održanoj 11. 01. 1983. godine reisu-l-ulema Naim Hadžiabdić napomenuo je da Fakultet još nije uputio molbu VIS-u o ovom pitanju, Neprotokolisani Zapisnik sa sjednice NNV-a, da bi potom službeni dopis bio upućen VIS-u sredinom februara. *Arhiv ITF-a*, 1/83-1, 11. 01. 1983, str. 1; 43/83, 15. 02. 1983.

“Imam Muhamed ibn Saud” u Rijadu, Islamskom fakultetu u Konstantini, Alžir, Univerzitetu u Damasku, Ilahiyyat fakultesi u Ankari, univerzitetima u Amanu i Kuvajtu. U prilogu je poslan i NPP ITF-a na arapskom i engleskom jeziku.⁶⁰ Pored toga, u Izvještaju o radu fakulteta za 1984. konstatuje se da je na Trećoj konferenciji islamskih univerziteta, održanoj u Tunisu od 31. marta do 3. aprila 1984. Fakultet postao ravnopravan član Lige islamskih univerziteta, što je, prema Izvještaju, trebalo doprinijeti naporima da se asistenti Fakulteta počnu uključivati na postdiplomske studije u islamskom svijetu.⁶¹ Nažalost, u ovom prvom periodu rada Fakulteta naponi uloženi u tu svrhu nisu urodili nekim plodom.

Udžbenici i izdavačka djelatnost

Izdavačka djelatnost na Islamskom teološkom fakultetu usko je vezana za potrebe nastavnog procesa a potom i naučno-istraživačkog rada. Već na sjednici održanoj 27. decembra 1977. godine govori se o pokretanju godišnjaka ITF-a, kompletiranju i uređivanju biblioteke.⁶² U januaru 1978. godine formiran je Fond za izdavačku djelatnost i počeli su naponi za uspostavljanje biblioteke i prikupljanje i nabavku knjiga. Na sjednici Nastavno-naučnog vijeća održanoj 17. aprila 1978. traži se da se u “Prijedlog budžeta” unesu stavke za sredstva za kompletiranje biblioteke, „sredstva od 200.000 n. d.,” za štampanje *Zbornika* i rezervni fond za nepredviđene izdatke “s obzirom da je Fakultet još uvijek na početku svog rada”.⁶³

O problemu literature iz koje bi studenti spremali ispite govorilo se od samog početka djelovanja Islamskog teološkog fakulteta. Privremeno rješenje kroz pravljenje skripti iz svakog predmeta djelomično je riješilo problem, ali samo kratkotrajno. Na sjednici NNV-a održanoj u januaru 1983. godine predsjednik Udruženja studenata obavijestio je prisutne da osim za predmet Tefsir nedostaje skripti za sve ostale predmete. To je potaklo reisu-l-ulemu da ukaže da je do tog trenutka VIS utrošio pedeset miliona dinara za izradu i umnožavanje skripti, te da je samo neodgovornost studenata rezultirala trenutnim stanjem.⁶⁴ Ahmed Smajlović je dao prijedlog da se u sastavu Fakulteta otvori skriptarnica u svrhu prepisivanja i umnožavanja skripti, dok je NNV zaključio da se razmotri mogućnost izrade

60 *Arhiv ITF-a*, 43/83, 15. 02. 1983; U *Arhivu ITF-a* nalazi se primjerak plana i programa prevedenog na arapski, koji je urađen kao prilog ovim dopisima.

61 *Arhiv ITF-a*, Izvještaj o radu šk.1983/84, maj 1984, 42/84, 10. 4. 1984, str. 5.

62 *Arhiv ITF-a*, 69/78, 30. 01. 1978; 70/78-1, 20. 01. 1978. – poziv na sjednicu.

63 *Arhiv ITF-a*, 110/78, 16. 5. 1978.

64 Reisu-l-ulema kritikuje studente zbog njihove neodgovornosti pri korištenju skripti i nerazduživanja nakon korištenja.

skripti u okviru izdavačke djelatnosti pri Starješinstvu za BiH, zbog potrebnog iskustva i tehničkih mogućnosti koje posjeduju. Također, Nakičević je predložio da se studenti upućuju na izvornu literaturu, bez obzira na njihovo ograničeno poznavanje arapskog jezika, s čime su se svi složili.⁶⁵

Rezultati napora uložениh na polju izdavaštva počinju se pokazivati 1982. godine, kada su izašle tri skripte, a štampan je i prvi broj *Zbornika radova*. Do 1992. godine bit će objavljene još sljedeće skripte: Husein Đozo, *Tefsir II*, 1982; Ibrahim Trebinjac, *Učenje i poučavanje Kur'anu*, 1982. (posebno štampan tekst koji je objavljen u prvom broju *Zbornika radova ITF-a*); Husein Đozo, *Tefsir IV*, 1984 i Hamid Hadžibegić, *Usuli fikh*, 1984.

Nakon toga, godine 1986. štampan je prvi udžbenik: Omer Nakičević, *Uvod u hadiske znanosti*, a ubrzo potom i još jedan: Fikret Karčić, *Istorija šerijatskog prava*, 1987.

Na sjednici Vrhovnog islamskog starješinstva od 4. 5. 1986. godine zaključeno je da su nastavnici obavezni pisati skripte, što je reisu-l-ulema naglasio na sjednici održanoj u oktobru 1986. godine, s naznakom da će se ta odluka početi primjenjivati od 01. 11. 1986. godine.⁶⁶

Do 1992. godine u izdanju ITF-a štampani su i ovi udžbenici: Enes Karić, *Uvod u tefsirske znanosti*, 1988; Nijaz Šukrić, *Povijest islamske kulture i civilizacije*, 1989; Omer Nakičević i Munir Ahmetpahić, *Priručnik arapskog jezika 1*, 1989; Omer Nakičević i Munir Ahmetpahić, *Priručnik arapskog jezika 4*, 1989.

Od magistarskih radova u ovom periodu štampani su: Fikret Karčić, *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918.–1941.* (1986); Ibrahim Džananović, *Idžtiħad u prva četiri stoljeća islama* (1986) i Enes Karić, *Neki aspekti enciklopedije ihvanus safa* (1986).

Objavljen je i doktorski rad Fikreta Karčića *Društveno-pravni aspekti islamskog reformizma* (1990).

Pored ovih izdanja 1990. godine izašla je knjiga Jusufa Ramića *Izbor poslanikovih hutbi* i prijevod knjige Mustafe Mahmuda *Muhammed, a.s. (pokušaj razumijevanja Vjerovjesnikove ličnosti)*, prijevod Omer Nakičević, 1989. godine.

Na sjednici održanoj 8. januara 1981. godine formirana je Komisija za *Zbornik ITF-a* u sastavu: Jusuf Ramić, Mesud Hafizović i Hilmo Neimarlija. Na

65 *Arhiv ITF-a*, Neprotokolisani Zapisnik sa sjednice NNV-a, 1/83-1, 11. 01. 1983, str. 2.

66 *Arhiv ITF-a*, 124-1/86, 8.10.1986., str.3., U odluci Vrhovnog Starješinstva stoji da će se nastavnicima koji se oglašuju o odluku sankcionisati odbijanjem po 10% ličnog dohotka sve dok skripta ne bude urađena. *Arhiv ITF-a*, 89/86, 19.6.1986.; U Arhivu ITF-a nalazimo žalbu Nijaza Šukrića na ovu odluku i rješenje koje je dobio o odbijanju naznačenog procenta od plate zbog neizvršenja obaveze pisanja skripte iz predmeta na kojem je bio angažovan. Šukrić, između ostalog, kaže da ovakve odluke i sankcije neće doprinijeti bržem izvršenju posla već upravo suprotno, s obzirom na teške uvjete u kojima se živi i radi. *Arhiv ITF-a*, Žalba na odluku i rješenje Nijaz Šukrić, 171/86, 14.11.1986.; Zaključak NNV-a o ponovnom razmatranju ovog slučaja u svjetlu spomenutog Pravilnika i člana upućen VIS-u, 130/87, 11.9.1987.

sjednici održanoj 24. 09. 1981. donesena je Odluka o pokretanju godišnjaka *Zbornik radova Islamskog teološkog fakulteta*, s glavnim urednikom Hamdijom Čemerlićem na čelu i tiražom od 2.000 do 3.000 primjeraka, štampanog na latinici uz rezimee na arapskom i engleskom jeziku.⁶⁷ Redakcija u sastavu Hamdija Čemerlić, Nijaz Šukrić i Hilmo Neimarlija formirana je na sjednici održanoj 24. 12. 1981. godine.⁶⁸ U obrazloženju Republičkom komitetu za informacije stoji da je *Zbornik radova ITF-a* „stručni časopis“ u smislu produbljivanja znanja iz svih disciplina i struka koje se izučavaju po Planu i programu Islamskog teološkog fakulteta.⁶⁹ Do 1992. godine izašla su i tri broja *Zbornika radova* (1982, 1987. i 1990). U prvom broju *Zbornika radova* reisu-l-ulema Naim Hadžiabdić rekao je između ostalog da je najvažnije “da Zbornik od početka slijedi ono što je najaktuelnije i najživotnije”. Izrazio je nadu i očekivanje da će sljedeća sveska značiti daljnji napredak i “da će u njima nastavni kolektiv Islamskog teološkog fakulteta potvrditi i dokazati islamsku, naučnu i društvenu opravdanost njegovog postojanja”.⁷⁰

Za prvi broj *Zbornika* specifično je što je na kraju ponuđeno bibliografsko registriranje dosadašnjih izdanja o islamu i islamskoj kulturi na srpsko-hrvatskom jeziku koja se čine relevantnim za upoznavanje čitalačke javnosti s islamom, njegovim učenjem i kulturnim postignućima.

Za drugi broj, 08. 10. 1986. godine, izabrana je nova redakcija *Zbornika radova* u sastavu: Omer Nakičević, urednik, Fikret Karčić, član, i Enes Karić, član. Za treći broj *Zbornika* izabrana je redakcija u sastavu: Omer Nakičević, Jusuf Ramić, Fikret Karčić i Adnan Silajdžić.⁷¹

U trećem broju *Zbornika radova* objavljen je i tekst o djelovanju ITF-a od osnivanja do 1990. godine, kao pokušaj da se zabilježi i sačuva dio historije Fakulteta.

Na kraju, spomenut ćemo da su štampani i *Vodič kroz Fakultet (akademska 1988–1989)*, *Nastavni plan i program*, 1989. i 1991. godine, te *Program testovi prijemnog ispita za akademsku 1991/92. god.*⁷²

U cilju poboljšanja uvjeta izdavačke djelatnosti na Fakultetu Omer Nakičević i Jusuf Ramić za vrijeme obavljanja funkcije dekana uputili su više molbi za donaciju računara s arapskim i latiničnim slovima koji bi olakšao štampanje knjiga potrebnih za Fakultet i studente, kao i za laserske štampače,

67 *Arhiv ITF-a*, Odluka, 809/82, 17. 5. 1982.

68 *Arhiv ITF-a*, 534/81-1, 10. 01. 1981; 714/81, 24. 12. 1981.

69 *Arhiv ITF-a*, 809/82-1, 15. 8. 1982.

70 Naim Hadžiabdić, “Predgovor”, u *Zbornik radova Islamskog teološkog fakulteta* (Sarajevo: ITF, 1982), str. 9- 10.

71 *Arhiv ITF-a*, 124-1/86, 18. 10. 1986, str. 3; glavni i odgovorni urednik Omer Nakičević, 184/86, 11. 12. 1986; 148/87, 11. 9. 1987, str. 2; 157/87, 15. 10. 1987, str. 3.

72 Zapravo se radi o istom planu i programu, samo štampanom u dva izdanja, i to onom u kojem je planirano izvođenje nastave iz turskog jezika, koje nikada nije realizirano.

jer, kako u jednom dopisu stoji, "Fakultet u datom momentu osjeća nasušnu potrebu za izdavačkom djelatnošću (...). Da bi to ostvarili obraćamo se s molbom naslovu da nam pritekne u pomoć u nabavljanju potrebne opreme za izdavačku djelatnost pri Fakultetu."⁷³ Molba za nabavku računara i štampača upućena je i generalnom sekretaru Rabite u Mekki.⁷⁴ U tekstu o radu Fakulteta objavljenom u *Zborniku radova* br. 3. napominje se da će se tek od te godine (1990) nastojati ići što sistematičnije i programski u izdavanje stručnih i znanstvenih djela, na zajedničkim multidisciplinarnim projektima poput izrade rječnika i leksikona za sve temeljne teološke discipline, čime bi se unaprijedio stručni i naučni rad na Fakultetu.⁷⁵

O literaturi koja je korištena u spremanju predavanja i skripti djelomično možemo čitati iz planova i programa, odnosno iz izvještaja nastavnika o nastavi. Tako, npr., Omer Nakičević u svom izvještaju za 1986/87. godinu i Mesud Hafizović u izvještaju za 1988/89. navode detaljno po kojim materijalima drže predavanja i po čemu studenti moraju spremati ispite na sve četirima godinama studija.⁷⁶ Također o literaturi koja se koristila u nastavi nalazimo informacije iz zahtjeva za kopiranje materijala, poput onog Ahmeda Smajlovića i djela *Šerhu-t-Tahavijje fi el-'akide es-selefijje*, za II godinu studija.⁷⁷ U biblioteci imamo sačuvana dva sveska skripti za I i II godinu studija na ITF-u urađenu po predavanjima profesora za 1977/78. i 1978/79. godinu.⁷⁸ Na prvom svesku piše da je urađen u Sarajevu 1982. godine i u njemu se nalaze skripte za predmete: Kur'an, Društveno-političko uređenje SFRJ, Hadis, Kiraet, Akaid, Fikh / Usul-i fikh, Sociologija i Arapski jezik. U drugom svesku Skripte za II godinu obuhvaćeni su sljedeći predmeti: Kur'an (Husein Đozo, Sarajevo, 1978), Hadis, Akaidologija (s pitanjima), Kiraet, Arapski jezik, Filozofija i Seminarski radovi studenta Seada Seljupca iz predmeta: Akaid (za I i II godinu), Kur'an (za I i II godinu), Hadis (za I i II godinu) i Usul-i fikh (za I i II godinu). Također, u Gazi Husrev-begovoj biblioteci čuva se arhivski materijal (lični i službeni) Ahmeda Smajlovića, u kojem

73 *Arhiv ITF-a*, Molba upućena Islamskom kulturnom centru u Nordbrook, 119/90, 19. 6. 1990.

74 *Arhiv ITF-a*, 127/87; 137/87, 16. 9. 1987; 186/87, 23. 11. 1987; 203/87, 23. 12. 1987; Kuvajtsko ministarstvo poslalo je pisaču mašinu ITF-u, 17/88, 8. 2. 1988; Zahvalnica 127/88, 17. 7. 1988.

75 Nusret Čančar, Orhan Bajraktarević i Adnan Silajdžić, „Islamski teološki fakultet od njegova osnutka do danas“, u *Zbornik radova ITF-a*, 3 (Sarajevo: ITF, 1990), str. 177.

76 Prva godina priprema se prema skripti "Uvod u hadiske znanosti". Druga godina obrađuje tekstove hadisa iz djela *Sahih-i Muslim* i njegovog komentara od Nevevija, poglavlje "Iman i Šefa'at". Treća godina prema novousvojenom programu izučava hadis kroz tri izvora, po djelima *Tadž*, Alija Nasufa, *Sahih Buhari* i *Subulu selam*, San'anija i komentar *Bulugu al-Maram*. Četvrta godina fokusira se samo na djelo *Subulu selam*. *Arhiv ITF-a*, Neprotokolisani Izvještaj o radu u toku 1986/87. godine – predmet *Hadis*, u Izvještaj za 1986/87. god, 10/87, i Izvještaji za 1988/1989, 13/89, Kutija 1981-1990, 1-14, Izvještaji o radu.

77 *Arhiv ITF-a*, 23/88, 10. 02. 1988.

78 Signatura D56 Inventarni broj 1677 i D57I.b.1678.

možemo naći i dokumente sa ITF-a, među kojima i materijale i spisak literature iz predmeta koje je predavao.⁷⁹

U depou Biblioteke FIN-a, među arhivskom građom pored skripti pripremljenih za štampanje iz Tefsira, Hadisa i Historije šerijatskog prava, nalazimo i *Aqa'id – islamski kredo (Ebu Hanifa 700–767, El-Fiqh el-Ekber I i El-Fiqh el-Ekber II (samo za internu upotrebu))*,⁸⁰ kao i dijelove tekstova i materijale korištene za izvođenje nastave iz Arapskog i Akaida. U Monografiji fakulteta navodi se da je štampana i skripta Ibrahim Trebinjac, *Hadis (skripta za IV godinu studija)*, 1982. Međutim upitno je da li se radi o skripti ili prijepisu materijala za učenje jer u Biblioteci FIN-a ne postoji primjerak štampane skripte kao što je nema ni u Gazi Husrev-begovoj biblioteci. U Biblioteci FIN-a nema niti prvog izdanja prijevoda djela Mustafe Mahmuda *Pokušaj razumijevanja Vjerovjesnikove ličnosti* štampanog 1989. godine.

Zaključak

Zbog zatvaranja šerijatskih sudova 1945. godine zatvorena je i Viša šerijatsko-teološka škola, čime je prestalo djelovanje institucije višeg, odnosno visokog islamskog teološkog obrazovanja na ovim prostorima. Krajem 60-ih godina prošlog stoljeća Islamska zajednica intenzivno počinje da se bavi pitanjem otvaranja islamskog teološkog fakulteta. Ključno je bilo riješiti fizički smještaj fakulteta, što je učinjeno, privremeno, vraćanjem zgrade Đulagina dvora Islamskoj zajednici i Gazi Husrev-begovoj medresi. Rješavanje njegovog finansijskog osnova postignuto je akcijom centralizacije zekata i sadekatul-fitra, čemu je pripomogla i akcija prikupljanja sredstava za Fond ITF-a. Ipak, trebalo je da prođe skoro cijela dekada da se vrata Islamskog teološkog fakulteta i otvore u septembru 1977. godine.

Prvi nastavni plan i program, koji su radili Husein Đozo, Nerkez Smailagić, Hamdija Ćemerlić, Muhamed Hadžijahić, Hamid Hadžibegić, Ibrahim Trebinjac, Ahmed Smajlović, Jusuf Ramić, Omer Nakičević, Sulejman Mašović i Mehmed Begović bio je, po procjeni Fikreta Karčića, izuzetan, ali nažalost od samog početka nije sproveden. Jedan od razloga bio je što veći broj nastavnika

79 Prema spisku Fatime Omerdić iz Gazi Husrev-begove biblioteke, koja radi na obradi arhiva Ahmeda Smajlovića, u 29 kutija mogu se naći i školski programi Fakulteta za šerijat iz Kuvajta i Rijada iz oblasti akaida, odluke, pozivi i izvještaji sa ITF-a, bilješke s predavanja kao i šest kutija sa 434 seminarska rada studenata ITF-a, i pet kutija sa 36 diplomskih radova. Također, u Gazi Husrev-begovoj biblioteci nalaze se tri albuma, jedan od njih je s otvaranja ITF-a, kao i više nerazvijenih negativa. Razgovor s Fatimom Omerdić i uvid u Arhiv obavljen 05. 9. 2019. godine u Gazi Husrev-begovoj biblioteci.

80 *Arhiv ITF-a*, Kutija 1986/87. god., 1-6, Udžbenici/priručnici, 3/1987.

koji je pisao programe pojedinih predmeta nije predavao te predmete. Nastavnici i saradnici koji su predavali predmete prilagođavali su ili mijenjali plan i program tako da već prvu godinu studija imamo izmjene u Nastavnom planu i programu Fakulteta. Dodatni problem u realizaciji programa bio je nedostatak kadra, tako da prve dvije godine iz određenih predmeta nastava nije ni držana, što je također rezultiralo izmjenama programa. Novi nastavni plan i program napisan je 1987. godine, i nakon njegovog usvajanja dolazi do izmjena ili uvođenja novih predmeta, ali ipak ne u tolikoj mjeri kao u prvim godinama rada Fakulteta. U tom periodu donesen je i Novi statut, koji je zamijenio dotadašnji Privremeni statut Fakulteta. Posljednje izmjene u prvim petnaest godina rada Islamskog teološkog fakulteta dešavaju se 1991. godine, kada se mijenja naziv Fakulteta i donosi Novi statut, koji obuhvata sada već dva smjera (Teološki i Pedagoški), kao i postdiplomski i doktorski studij, čime se rad Fakulteta značajno širi. Pored toga, Fakultet najnovijim izmjenama biva otvoren i svršenici drugih škola, dok je do 1992. godine bio isključivo namijenjen svršenici medresa.

Sam proces razvoja Fakulteta i njegovog rada također se odvijao dosta sporo, što je opet razumljivo s obzirom na ovisnost Fakulteta od VIS-a, te na činjenicu da su sav administrativni posao obavljala dva čovjeka, u početku prorektor i sekretar, a poslije (nakon donošenja stalnog statuta 1987) dekan i sekretar. Veći broj nastavnika bio je zadužen i na drugim pozicijama unutar sistema VIS-a, što se nužno reflektiralo i na kvalitet same nastave. Od prvih sedam angažiranih profesora na ITF-u njih pet je preselilo na ahiret u prvim petnaest godina rada Fakulteta, što je bio značajan gubitak za sam nastavni proces i edukaciju budućeg kadra. Također, dodatni problem bilo je *ad hoc* rješavanje pitanja i izazova, koje je karakteristično kako za Islamsku zajednicu tako i za naše društvo, kako kaže Fikret Karčić, kao i nedosljednost i nesistematičnost, tako da se primijeti da često dolaskom novog vrha priča kreće ispočetka, formiraju se iste komisije ponovo ili se traži nova analiza rada, često bez nekih konkretnih rješenja ili s rješenjima koja se primjenjuju određeno vrijeme da bi se nakon nekog vremena zapostavila. Ipak, moramo imati na umu bremenito vrijeme, kako ga naziva Hilmo Neimarlija, u kojem je Fakultet počeo da radi i da je nakon stabilizacije rada sredinom 80-ih godina uslijedio period nacionalnih previranja, koja su također utjecala na rad Fakulteta, stvarajući atmosferu nesigurnosti.

Iako je početak bio težak i finansijski nedovoljno podržan, Fakultet je uspio da u ovom kratkom periodu pokrene rad biblioteke i izdavanje udžbenika i knjiga, što je značajno s obzirom na to da je vjerske literature u tom periodu manjkalo.

Literatura

- Alibašić, Ahmet, "Razvoj nastavnih programa na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu", *Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu 1977–2017*, Zuhdija Hasanović (ur.) (Sarajevo: FIN, 2017), str. 61.
- Arhiv ITF-a*, 1/83-1, 11. 01. 1983; 43/83, 15. 02. 1983.
- Arhiv ITF-a*, 10/90, 11. 01. 1990.
- Arhiv ITF-a*, 105/88, 04. 6. 1988.
- Arhiv ITF-a*, 105/91, 30. 7. 1991; 124/91, 14. 8. 1991.
- Arhiv ITF-a*, 109/87, 06. 7. 1987; 107/87, 30. 6. 1987; 114/87, 10. 7. 1987.
- Arhiv ITF-a*, 110/78, 16. 5. 1978.
- Arhiv ITF-a*, 114/87, 10. 7. 1987, str. 2.
- Arhiv ITF-a*, 114/87, 10. 7. 1987.
- Arhiv ITF-a*, 114/87, 10. 7. 1987.
- Arhiv ITF-a*, 124-1/86, 08. 10. 1986, Izvještaj o radu Komisije, 130/86, 25. 9. 1986.
- Arhiv ITF-a*, 124-1/86, 08. 10. 1986; 184/86, 11. 12. 1986; 148/87, 11. 9. 1987; 157/87, 15. 10. 1987.
- Arhiv ITF-a*, 124-1/86, 8. 10. 1986.
- Arhiv ITF-a*, 127/87; 137/87, 16. 9. 1987; 186/87, 23. 11. 1987; 203/87, 23. 12. 1987.
- Arhiv ITF-a*, 135/90, 09. 7. 1990.
- Arhiv ITF-a*, 140/84-1, 8. 11. 1984.
- Arhiv ITF-a*, 149/91, 03. 10. 1991.
- Arhiv ITF-a*, 151/89, 17. 7. 1989.
- Arhiv ITF-a*, 155/89, 19. 7. 1989.
- Arhiv ITF-a*, 169/90, 26. 9. 1990.
- Arhiv ITF-a*, 17/90, 23. 01. 1990.
- Arhiv ITF-a*, 2/92, 13. 01. 1992; 36/92, 16. 3. 1992, str. 2–3
- Arhiv ITF-a*, 20/91, 19. 02. 1991.
- Arhiv ITF-a*, 21/92, 10. 02. 1992.
- Arhiv ITF-a*, 210/90, 16. 11. 1990.
- Arhiv ITF-a*, 23/88, 10. 02. 1988. Signatura D56, Inventarni broj 1677 i D57I.b.1678.
- Arhiv ITF-a*, 260/89, 28. 12. 1989.
- Arhiv ITF-a*, 270/89, 18. 12. 1989.
- Arhiv ITF-a*, 328/80, 01. 02. 1980.
- Arhiv ITF-a*, 352/80, 12. 02. 1980.
- Arhiv ITF-a*, 364/8, 22. 02. 1980.

- Arhiv ITF-a*, 39(2)/84, 04. 4. 1984.
- Arhiv ITF-a*, 39/91, 01. 4. 1991.
- Arhiv ITF-a*, 39/91, 01. 4. 1991.
- Arhiv ITF-a*, 4/92, 13. 01. 1992.
- Arhiv ITF-a*, 43/83, 15. 02. 1983.
- Arhiv ITF-a*, 534/81-1, 10. 01. 1981; 714/81, 24. 12. 1981.
- Arhiv ITF-a*, 6/91, 23. 01. 1991.
- Arhiv ITF-a*, 6/92, 14. 01. 1991.
- Arhiv ITF-a*, 609/81, 13. 9. 1981.
- Arhiv ITF-a*, 676/81, 27. 10. 1981.
- Arhiv ITF-a*, 69/78, 30. 01. 1978.
- Arhiv ITF-a*, 69/78, 30. 01. 1978; 70/78-1, 20. 1. 1978. – Poziv na sjednicu
- Arhiv ITF-a*, 7/92, 14. 01. 1992, str. 2.
- Arhiv ITF-a*, 71/91, 30. 5. 1991.
- Arhiv ITF-a*, 726/82, 1981.
- Arhiv ITF-a*, 763/82-1, 09. 3. 1982.
- Arhiv ITF-a*, 809/82-1, 05. 8. 1982.
- Arhiv ITF-a*, 852/82-1;
- Arhiv ITF-a*, 89/86, 19. 6. 1986.
- Arhiv ITF-a*, 98/91, 29. 7. 1991.
- Arhiv ITF-a*, 98/91, 29. 7. 1991; 91/91, 11. 7. 1991.
- Arhiv ITF-a*, Izvještaj o radu šk.1983/84, maj 1984, 42/84, 10. 4. 1984.
- Arhiv ITF-a*, Kutija 1981–1990, 1–14, Izvještaji o radu 1978–1992, 15–22, Pravilnici, Statuti, 15/78.
- Arhiv ITF-a*, Kutija 1981–1990, 1–14, Izvještaji o radu 1978–1992, 15–22, Pravilnici, Statuti, 17/87.
- Arhiv ITF-a*, Kutija 1986/87. god., 1–6, Udžbenici/priručnici, 3/1987.
- Arhiv ITF-a*, Molba upućena Islamskom kulturnom centru u Nordbrook, 119/90, 19. 6. 1990.
- Arhiv ITF-a*, Neprotokolisani Izvještaj o radu u toku 1986/87. godine – predmet Hadis, Izvještaj za 1986/87. god, 10/87, i Izvještaji za 1988/1989, 13/89, Kutija 1981–1990, 1–14, Izvještaji o radu.
- Arhiv ITF-a*, Neprotokolisani Zapisnik sa sjednice NNV-a, 1/83-1, 11. 01. 1983.
- Arhiv ITF-a*, Odluka 809/82, 07. 5. 1982.
- Arhiv ITF-a*, Sjednica održana 08. 02. 1990, 36/90, 20. 02. 1990.
- Arhiv ITF-a*, Žalba na odluku i rješenje Nijaz Šukrić, 171/86, 14. 11. 1986; Zaključak NNV-a o ponovnom razmatranju ovog slučaja u svjetlu spomenutog Pravilnika i člana upućen VIS-u, 130/87, 11. 9. 1987.
- Arhiv ITF-a*, 116/84-2, 10. 4. 1984.

Arhiv ITF-a, 142/86, 21. 10. 1986; 32-1/87, 11. 3. 1987; 96/87, 15. 6. 1987.

Arhiv ITF-a, 250/79, 22. 8. 1979.

Beglerović, Samir, "Formiranje teoloških modernih visokoobrazovnih ustanova Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini", u *Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu 1977–2017*, Zuhdija Hasanović (ur.) (Sarajevo: FIN, 2017)

Čančar, Nusret, Bajraktarević, Orhan i Silajdžić, Adnan, "Islamski teološki fakultet od njegova osnutka do danas", u *Zbornik radova ITF-a*, 3/1990 (Sarajevo: ITF, 1990)

Dostava izvedbenog rješenja znaka Fakulteta, 100/91, 03. 7. 1991.

Dozo, Husein, "Perspektive i zadaci Islamskog teološkog fakulteta", *Glasnik VIS-a u SFRJ*, LX:5 (1977)

Hadžiabdić, Naim, "Predgovor", u *Zbornik radova Islamskog teološkog fakulteta* (Sarajevo: ITF, 1982)

Hasani, Mustafa, "Rad Udruženja studenata Islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu (1977–1992)", u: *Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu 1977–201.*, Zuhdija Hasanović (ur.) (Sarajevo: FIN, 2017)

"Izvještaj o radu VIS-a u SFRJ u vremenu od 6. novembra 1969. do 25. decembra 1970. godine", *Glasnik VIS-a u SFRJ*, 1–2 (1971)

Izvještaj o radu Islamskog teološkog fakulteta u šk. 1978/79. god. /od maja 1978. do januara 1979/, *Arhiv ITF-a*, 210/79.

Matična knjiga upisanih za akademsku 1992/93. godinu

Neimarlija, Hilmo, "Vrijeme utemeljenja i utemeljitelji", u *Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu 1977–201.*, Zuhdija Hasanović (ur.) (Sarajevo: FIN, 2017)

Neprotokolisani Izvještaj o radu u toku 1986/87 godine – predmet Hadis, u Izvještaji za 1986/87. god., 10/87;

Neprotokolisani Zapisnik pisan ručno, 76/88-1; 77/88, 14. 4. 1988.

Neprotokolisani zapisnik u košuljici naslovljenoj "Za narednu sjednicu NNV-a", 835/82-1, bez datuma; Izvještaj o radu ITF-a u periodu od maja 1981. do maja 1982, 2/82, 05. 5. 1982, Registar 1981–1990, 1–14, Izvještaji o radu.

Plan i program ITF-a objavljen u specijalnom izdanju *Glasnika* posvećenom otvorenju ITF-a, XL:5 (1977)

Ramić, Jusuf, "Fakultet islamskih nauka u Sarajevu (prošlost – sadašnjost – budućnost)", *Zbornik radova 18/2014*, Ismet Bušatlić (ur.) (Sarajevo: FIN, 2015).

Razgovor s Fatimom Omerdić i uvid u Arhiv, obavljen 05. 9. 2019. godine u Gazi Husrev-begovoj biblioteci.

Razgovor s Fikretom Karčićem obavljen 19. 9. 2019. na Pravnom fakultetu.

Challenges in the Creation of the Curricula of the Faculty of Islamic Theology in Sarajevo and Their Implementation (1977–1992)

Abstract

This paper analyses the creation of the first curricula of the Faculty of Islamic Theology in Sarajevo, and the challenges that arose during their implementation. This topic was previously addressed in the 2017 monograph *Faculty of Islamic Studies University of Sarajevo 1977-2017*, published for the university's 40th anniversary. Although the paper uses the information presented in this publication, it goes a step further to examine the process of curriculum implementation, the issues inherent to this process, and the successful and less successful ways in which it dealt with these challenges.

Key words: Faculty of Islamic Theology, teaching, curriculum

CONTEXT

Prikazi knjiga / Book Reviews

CONTEXT

Časopis za interdisciplinarne studije
11:1 (2024), 133-136

Prikaz knjige - Book Review

DOI: 10.55425/23036966.2024.11.1.133

Ziauddin Sardar (Ed.), *The Postnormal Times Reader*, London: International Institute of Islamic Thought, 2017. 380 pp. ISBN 978-1-56564-991-0.

The *Postnormal Times Reader* is an essential anthology that seeks to dissect the complexities of our contemporary era. Its editor and contributors use the term “postnormal” to describe the current period, which is characterised by uncertainty, rapid change, and the unpredictable consequences of technological, environmental, economic, and social shifts.

Curated by visionary thinker Ziauddin Sardar, it is a pivotal collection that explores the intricacies of this time of unparalleled upheaval and change. The publication outlines the evolution of postnormal times as explained in Sardar’s writings, and compiles significant essays and studies on the subject. Sardar’s objectives are made clear in the foreword, which offers a summary of the concept and illustrates how it can frame our comprehension of recent occurrences.

This collection of essays and scholarly articles brings together an array of voices and perspectives, each of which delves into the intricacies of our rapidly changing world. It addresses the multifaceted crises and opportunities of the 21st century, from climate change and technological upheaval to socio-political unrest and pandemic-induced disruption.

Overview and Thematic Structure

The book is divided into four parts, each of which explores a particular facet of postnormality, ranging from the impact of technological innovation on society, to environmental issues, to political, cultural, and spiritual shifts. These are: Foundations and Theory; Approaches and Inquiries; Environment and Chronology; and Biographies and Contributions. The former part gathers texts foundational to the era, and to the concept of postnormal science. Silvio Funtowicz and Jerry Ravetz introduce the framework for the latter in their 1993 article, “Science for the Post-Normal Age”, and present a persuasive case for making science more accessible to the public. The article introduces the idea

of an “extended peer community”, a precursor to the concept of the polylogue, which plays a crucial role in the theory of postnormal times. Ziauddin Sardar’s 2010 article, “Welcome to Postnormal Times” outlines the era’s fundamental principles, and offers a theoretical lens through which to view the present, and to expand our ability to envision future possibilities. To do this, it first delineates the main elements of postnormal times: complexity, chaos, and contradictions. In “Postnormal Times Revisited”, Sardar returns to his earlier arguments and offers an anticipatory examination of how today’s societal trends may influence upcoming generations.

The section on Methods and Questions offers diverse viewpoints on methodologies for broadening the application and understanding of postnormal times as a framework for futuristic thinking. In “The Three Tomorrows of Postnormal Times”, Sardar and John Sweeney detail a method that embraces unknowns and uncertainties to forge and examine future possibilities. Sweeney further illustrates the use of the Three Tomorrows approach through a case study of future internet scenarios in “Infectious Connectivity”. In his 1997 paper “The Science of What If”, Jerry Ravetz advocates for a scientific approach that incorporates a forward-looking and speculative analysis approach, underlining the critical roles of ignorance and uncertainty as foundational to understanding postnormal times. In “Here be Dragons: Exploring Unknown Unknowns”, Shirin Elahi presents a detailed exploration of how uncertainty has been overlooked in thought, science, and organisational structures. The subsequent sections, Space and Time, and Lives and Work, explore a variety of topics and entities through a postnormal lens, from climate change and governance to regional studies on Japan, the European Union, and the Middle East, and in disciplines that include science, religion and cinema. The concluding essay by Alfonso Montuori and Gabrielle Donnelly, “Creativity and Leadership in Postnormal Times”, argues for innovative and foundational rethinking in response to this era of complexity, disorder, and rapid change, and emphasises the imperative to challenge our fundamental beliefs and concerns.

Sardar’s editorial prowess is evident in this collection, which is as broad in its thematic ambitions as it is deep in individual inquiries. The book is structured around the central premise of understanding postnormal times – a term that itself invites reflection on what it means to live in an era that defies traditional norms and predictable patterns.

The anthology takes as its premise the idea that in such times, uncertainty, complexity, and ambiguity dominate, demanding new ways of thinking and acting.

Critical Analysis

One of the strengths of *The Postnormal Times Reader* is its multidisciplinary approach, in which contributors from various fields offer insights into how their disciplines intersect with the concept. This diversity not only enriches the reader's understanding, but also underscores the complexity of the challenges at hand. While the book excels in diagnosing the ailments of our era, however, it does not aim to propose concrete solutions or frameworks for navigating the postnormal landscape.

Despite the depth and diversity of its essays, *The Postnormal Times Reader* remains remarkably accessible, ensuring that contributions, while intellectually rigorous, are engaging and clear. This accessibility widens the book's appeal, and makes it a valuable resource not only for academics and students, but also for anyone who is interested in grappling with the profound changes that are currently shaping the world.

In the face of environmental degradation and the rise of digital surveillance, the themes explored in *The Postnormal Times Reader* are strikingly relevant. The anthology is a wake-up call, which challenges readers to rethink their ideas of progress, control, and certainty, and contributes to a growing body of literature that seeks to make sense of the complexities and uncertainties of our era.

Under the astute editorship of Ziauddin Sardar, the book is a thought-provoking read that captures the zeitgeist of tumultuous times. While it navigates the terrain of post-normality with insightful analyses and critiques, its true value may lie in the questions it raises, rather than the answers it provides. It invites us to embrace uncertainty, complexity, and plurality as we navigate the uncharted waters of the 21st century, making it a must-read for academics, policymakers, and anyone else interested in understanding the profound transformations that are taking place around us.

While the breadth and diversity of *The Postnormal Times Reader* are its strengths, they can also be seen as its limitations. At times, the reader may feel overwhelmed by the sheer range of topics and perspectives, which can make the overarching theme of post-normality seem somewhat diffuse. Additionally, the optimistic tone adopted in some essays when describing the potential for positive change contrasts sharply with the more pessimistic assessments in others, thereby challenging the reader to navigate these differing outlooks alone.

These criticisms do not, however, detract from the book's overall value, but rather reflect the complex reality of these postnormal times, which are messy, contradictory, and difficult to navigate.

The diversity of contributors is a significant asset to the book, which provides a wide range of perspectives and expertise, and allows it to reflect the

rich tapestry of thought on understanding and acting in postnormal times. This approach enriches the reader's understanding, and underscores the complexity of the challenges of the era, which cannot be adequately addressed from a single perspective.

Sardar acknowledges that the conversation surrounding postnormal times is ongoing and evolving, and invites readers to anticipate changes and updates in future editions. At the same time, he assures that the text will consistently prioritise diversity and plurality in its essence.

With an eye on both diversity and accessibility, Ziauddin Sardar has compiled an essential collection for anyone who seeks to understand the contours of the 21st century. *The Postnormal Times Reader* is a comprehensive overview of the concept it represents, and invites the reader to engage actively with the questions it raises. It is a call to action, urging us to think critically and creatively about how we might navigate the uncharted waters of our time.

Ardian Muhaj

Ina Merdjanova i Patrice Brodeur, *Religija kao pokretač razgovora: međureligijski dijalog za izgradnju mira na Balkanu*, s engleskog prevela Azra Mulović, Sarajevo: Centar za napredne studije, 2014. 236 str. ISBN 978-9958-0935-8-6.

U 21. stoljeću primjetna je dinamična promjena i evolucija društva, posebno u pogledu kulturnih i religijskih paradigmi. U doba sveprisutne globalizacije i brzog tehnološkog napretka, religija više nije samo pitanje ličnog uvjerenja, već sve više oblikuje društvene i političke pejzaže. Analiza uloge i značaja religije postaje ključna, posebno s obzirom na višedecenijske etničke, vjerske i političke sukobe koji su obilježili povijest Jugoistočne Evrope, odnosno Balkana. Razumijevanje religije kao poticaja za dijalog i izgradnju mira ključno je za prevladavanje dubokih podjela i stvaranje trajnih osnova za pomirenje i suradnju u ovoj regiji. Balkan, mjesto susreta različitih religija i kultura, zahtijeva promociju i razvoj međureligijskog dijaloga radi očuvanja mira i stabilnosti u ovom dijelu svijeta. Teme religije i međureligijskog dijaloga izuzetno su važne, posebice u svjetlu suvremenih globalnih događaja, gdje se religija sve više smatra potencijalnim izvorom sukoba. Stoga, istraživanje uloge religije, njenih dinamičnih aspekata i potencijala za pluralna društva postaje imperativ današnjice. Na Balkanu, gdje su duboko ukorijenjeni etnički i vjerski konflikti, razumijevanje ovog fenomena ključno je za izgradnju održivog mira i stabilnosti.

U svom djelu *Religija kao pokretač razgovora: međureligijski dijalog za izgradnju mira na Balkanu*, profesorica Ina Merdjanova sa Trinity Collega u Dublinu i Patrice Brodeur, direktor za istraživanja na Internacionalnom centru za međukulturalni i međureligijski dijalog "King Abdullah Bin Abdulaziz" u Beču, istražuju ulogu religije i međureligijskog dijaloga u kontekstu heterogenih društava na Balkanu od 1990. do 2008. godine. Rad je podijeljen u pet poglavlja, počevši od teorije međureligijskog dijaloga za izgradnju mira, pregleda međureligijskih odnosa na Balkanu, strukturalnog razvoja međureligijske izgradnje mira na Balkanu, do analize dostignuća, izazova i preporuka za daljnje djelovanje. U uvodnom dijelu, Merdjanova i Brodeur ističu važnost prakse međureligijskog dijaloga u

jačanju društvene kohezije i harmonije te naglašavaju važnost uključivanja šire populacije, posebno žena i mladih – dviju važnih skupina društva koje su u ranijim inicijativama vezanim za međureligijski dijalog zapostavljene – u ovaj dijalog kako bi se promijenili stavovi prema drugim vjerskim grupama i postigla bolja koegzistencija. Shodno mišljenju autora, međureligijski dijalog predstavlja odgovor na religijski pluralizam, teži razumijevanju drugog i drugačijeg, komunikaciji, respektu i boljem suživotu. Između ostalog, autori ukazuju i na prepreke i izazove ovom dijalogu, koje leže u nejednakostima društvene moći i utjecaja, kao i u izgradnji nacionalnog identiteta na religijskoj osnovi. Istraživanja međureligijskog dijaloga na Balkanu su, po mišljenju Merdjanove i Brodeura, nedovoljna, stoga su se oni u svom istraživanju usredotočili na analizu inicijativa na polju međureligijskog dijaloga na Balkanu između 1990. i 2008. godine s ciljem identifikacije ključnih sudionika, ocjene dostignuća i izazova, te prepoznavanja budućih potreba za održivu politiku međureligijskog dijaloga. Uz prikupljanje podataka o različitim međureligijskim susretima i aktivnostima, autori su intervjuirali osobe i vjerske poglavare iz Bosne i Hercegovine, Hrvatske, Kosova, Makedonije, Srbije, Albanije, Bugarske, Rumunije i Sjedinjenih Američkih Država.

U prvom dijelu svog istraživanja, autori pružaju detaljan pregled historijskog razvoja međureligijskog dijaloga, počevši od njegovih prvih koraka pa sve do njegovog evoluiranja kroz vijekove, da bi se nakon toga fokusirali na preciznu definiciju međureligijskog dijaloga za izgradnju mira, ističući primjere inspirativnih ličnosti koje su na ovom polju dale značajan doprinos. Paralelno s tim, autori analiziraju kako pojedinačne, tako i kolektivne potencijale i izazove koji se pojavljuju u kontekstu međureligijskog dijaloga i prezentiraju široku paletu različitih definicija međureligijskog dijaloga koje su već poznate i široko prihvaćene u teorijskim krugovima. Nudeći široku lepezu definicija i obrazloženja o međureligijskom dijalogu, kroz vlastiti doprinos, autori nude svoju definiciju međureligijskog dijaloga za izgradnju mira, koji prema njihovom viđenju obuhvata sve oblike interakcije između različitih religijskih zajednica koje promoviraju duh tolerancije, nenasilja i međusobnog povjerenja.

Drugi dio ovog djela autori su posvetili detaljnom pregledu međureligijskih odnosa na Balkanu, uzimajući u obzir širi historijski, ekonomski, društveni i politički kontekst. Na samom početku, autori analiziraju dugu tradiciju koegzistencije i interakcije među predstavnicima četiriju glavnih vjerskih zajednica na ovom području – pravoslavnog kršćanstva, rimokatoličkog kršćanstva, islama i judaizma – ističući njihove komšijske odnose, koji su često doprinijeli mirnom suživotu i saradnji, uz poštovanje kulturnih i religijskih razlika. Dalji fokus autorskog tima leži na historiji naroda na Balkanu, kao i na društvenim

i političkim sistemima, pri čemu se uzimaju u obzir specifičnosti pojedinih zemalja. Ovdje se autori posebno osvrću na ulogu religije u javnom životu poslije komunističkog perioda i nakon hladnog rata. U nastavku, Merdjanova i Brodeur pružaju hronološki prikaz međureligijskih odnosa na Balkanu, opisujući religijsku situaciju u pojedinim postkomunističkim zemljama Jugoistočne Evrope od 1990. do kraja 2008. godine. Ovaj pregled obuhvata Jugoslaviju, kao i postkomunističke balkanske države poput Srbije, Crne Gore, Kosova, Slovenije, Hrvatske, Bosne i Hercegovine, Makedonije, te Albanije, Bugarske i Rumunije. Cilj ovog pregleda jeste pružiti uvid u širi kontekst u kojem su se odvijale mnoge međureligijske inicijative u periodu od 1990. do 2008. godine.

Treće poglavlje istraživačkog rada, posvećeno strukturalnom razvoju međureligijske izgradnje mira na Balkanu, podijeljeno je u dvije teme radi boljeg razumijevanja kompleksnosti i problema međureligijskog dijaloga za izgradnju mira na tom području. U te teme spadaju *Međureligijska vijeća: usporedba i Rješavanje problema od zajedničkog interesa*, pri čemu je druga tema podijeljena na podteme: "Društveno pomirenje", "Povrat imovine", "Razaranje i obnova vjerskih objekata" te "Nastava religije". Poglavlje počinje naglašavanjem važnosti struktura za ostvarivanje međureligijske suradnje. Autori pružaju pregled četiriju tipova organizacija koje aktivno djeluju u provođenju međureligijskog dijaloga na Balkanu. U tom kontekstu oni opisuju Međureligijska vijeća kao strukturu koja podrazumijeva horizontalnu suradnju između različitih lokalnih aktera, vjerskih vođa i međunarodnih organizacija da bi potom produbili analizu uloge Međureligijskih vijeća u konkretnim kontekstima na Balkanu, ističući primjere uspješnih inicijativa, izazove s kojima se suočavaju, kao i ključne faktore koji doprinose njihovoj efikasnosti, poput otvorenosti, inkluzivnosti i transparentnosti u procesima donošenja odluka. Dalje autori razmatraju potencijalne strategije za unapređenje djelovanja Međureligijskih vijeća, kao i preporuke za poboljšanje njihove uloge u izgradnji mira i pomirenju na Balkanu kroz djelovanje od vrha prema dnu. Ovaj pristup primijenjen je i u bosanskohercegovačkom i kosovskom kontekstu, gdje su Međureligijska vijeća igrala ključnu ulogu u postkonfliktnim procesima pomirenja i obnove. Pored toga, poglavlje se bavi i temom "Društveno pomirenje", koje se smatra preduvjetom za oprost i miran suživot na Balkanu. Autori navode izazove različite prirode koji otežavaju pomirenje i oprost, ali isto tako i pozitivne primjere koji potiču razvoj društva kroz reviziju nastave historije i širenje međukulturalnog i međureligijskog dijaloga. Druga važna tematika ovog poglavlja jeste povratak imovine konfiscirane tokom komunističkog režima. Ovaj proces, iako spor, od vitalnog je značaja za opstanak vjerskih zajednica i mogućnost međureligijskog dijaloga. Nadalje, autori svoj fokus usmjeravaju na podtemu "Razaranje i obnova vjerskih objekata", navodeći primjere uništenja

tokom ratnih sukoba te sporosti procesa obnove. Ipak, ističu pozitivne primjere poput džamije na Kosovu koju su obnovile međunarodne organizacije. Na kraju ovog poglavlja autori nude aktuelno stanje nastave religije, navodeći da su stavovi o prirodi i sadržaju nastave religije različiti u zemljama Balkana. Autori ističu važnost objektivnog, nekonfesionalnog pristupa u multireligijskim društvima kako bi se izbjegle polarizacije i potaknuo međureligijski dijalog.

U četvrtom dijelu ovog istraživačkog rada, autori istražuju ključna postignuća i izazove međureligijskog dijaloga za širenje mira na Balkanu. Iako prepoznaju da su dostignuća relativna i mogu varirati ovisno o kontekstu, autori ističu nekoliko ključnih aspekata. Prvo, ističu važnost podizanja svijesti o neizbježnosti dijaloga u suvremenom svijetu, naglašavaju značaj sudjelovanja žena i mladih iz različitih vjerskih zajednica, koji često preuzimaju aktivne uloge unutar ovih inicijativa, ukazuju na ulogu obrazovanja, istraživanja i kulturnih projekata u prevladavanju etničkih i religijskih podjela te širenju razumijevanja među različitim vjerskim i etničkim zajednicama. Također, naglašavaju važnost lokalne interakcije i umjetnosti u jačanju kohezije društva. Kroz primjere triju organizacija – Internacionalnog multireligijskog interkulturalnog centra iz Sarajeva, Centra za mir, nenasilje i ljudska prava iz Osijeka te Makedonskog centra za međunarodnu suradnju – autori nude značajne primjere pozitivne prakse na ovom području.

U pogledu izazova, autori identificiraju nekoliko zajedničkih tema, kao što su “Naslijeđe komunizma”, uključujući prisilnu ateizaciju i nedostatak religijskog obrazovanja, koje je ostavilo duboke tragove u postkomunističkim društvima Balkana. Povezanost religije s politikom također je izražena, posebno kroz nacionalističke pokrete koji često ometaju dijalog među vjerskim zajednicama. Slaba tradicija u međureligijskom dijalogu otežava napredak, dok međunarodne organizacije često pokazuju nedostatak razumijevanja za potrebe lokalnih zajednica. Kao primjer izazova, autori spominju gašenje organizacije Abraham u Bosni zbog nedostatka finansijskih sredstava nakon događaja od 11. septembra.

U petom dijelu ovog istraživačkog rada, autori nude preporuke za daljnje djelovanje, ističući osam temeljnih principa međunarodnog dijaloga za izgradnju mira a zatim se fokusiraju na konkretne preporuke upućene različitim sudionicima, često naglašavajući potrebu za suradnjom više aktera na različitim razinama. U ovom kontekstu, posebnu pažnju posvećuju važnosti uključivanja žena, mladih i nižerangiranih svećenika u dijalog, jer smatraju da samo na taj način mogu biti postignuti značajni rezultati u području međureligijskog dijaloga. Nadalje, ističu da međureligijski dijalog ne bi trebao biti ograničen samo na postkonfliktno pomirenje, već bi se trebao prilagoditi različitim oblicima i načinima vođenja dijaloga. Autori naglašavaju nužnost izdizanja dijaloga iz religijskih okvira i obuhvatanje što šireg spektra građanskog sudjelovanja.

Nadalje u ovom dijelu istraživanja autori se bave problemom koji je zajednički za sve strane, a to je problem esencijaliziranja identiteta, uključujući i organizacijske identitete. Na jednoj strani, međunarodni donatori moraju izbjegavati esencijaliziranje emocionalnih identiteta, te ih više predstavljati kao fluidne i raznolike. S druge strane, lokalni pojedinci i organizacije moraju izbjegavati esencijaliziranje identiteta stranih pojedinaca i organizacija. Investiranje u obuku o izbjegavanju esencijalizacije, kao i stvaranje prostora za susrete i otvoreni dijalog, mogli bi znatno smanjiti ovaj problem u komunikaciji i u načinu percipiranja kako sebe tako i drugih.

Prema autorima, ključni izazov u regionu proizlazi iz pitanja održivosti, kako personalne tako i institucionalne. Oni naglašavaju potrebu za dugoročnim angažmanom i podrškom koji će omogućiti stabilnost i kontinuitet u procesu izgradnje mira na Balkanu. Također, ističu važnost razvoja lokalnih resursa i inicijativa, umjesto oslanjanja isključivo na međunarodne donacije. Osim toga, preporučuju dublju analizu društvenih i političkih implikacija stranog angažmana, uz naglasak na važnost uključivanja lokalnog stanovništva u proces donošenja odluka. Autori također ističu važnost rodne jednakosti i učešća žena u procesima izgradnje mira, kako bi se osiguralo da se spolne uloge ne pojednostavljaju ili esencijaliziraju. Sve ove preporuke usmjerene su ka ostvarivanju dugoročnih i održivih promjena koje će podržati međureligijski dijalog i izgradnju mira na Balkanu.

Autori svoje djelo zaključuju sa devet preporuka namijenjenih predstavnicima vlasti, koje su podijeljene u tri glavne grupe: formalno obrazovanje, mediji i psihološka pomoć u postkonfliktnim društvima.

Prva grupa preporuka odnosi se na formalno obrazovanje. U ovom sklopu autori predlažu stvaranje, unapređenje i proširenje lokalnih programa obuke na univerzitetima koji se bave komparativnom religijom i primijenjenim studijama religija kako bi se ojačali lokalni stručni kapaciteti, naglašavaju potrebu za reformom vjerske pouke u državnim školama te predlažu osnivanje svebalkanske konferencije koja bi okupila vjerske vođe, ministre obrazovanja i organizacije civilnog društva radi rasprave o konfesionalnom obrazovanju, nastavi o religiji i kulturnom pristupu religijama.

U drugoj grupi preporuka, koje se odnose na medije, autori predlažu obuku novinara i urednika o religijama kako bi njihovo izvještavanje bilo preciznije i osjetljivije. Istovremeno oni preporučuju izradu programa obuke za vjerske dužnosnike kako bi poboljšali svoje komunikacijske vještine pri kontaktu s medijima.

U treću grupu autori uvrštavaju psihološku pomoć u postkonfliktnim društvima i sugeriraju razvoj programa međureligijskog i međuetničkog dijaloga

koji bi pomogli u prevladavanju psihičkih problema među učesnicima, što bi moglo biti ključno za prekid dugoročnog ciklusa nasilja.

Prije zaključka, autori nude devet preporuka za jačanje suradnje lokalnih i međunarodnih organizacija, od kojih je prva preporuka usmjerena na povećanje broja projekata usmjerenih na lokalne potrebe za poboljšanjem međureligijske tolerancije, koji bi zajednički planirale i provodile međunarodne i lokalne organizacije. Druga preporuka odnosi se na izradu i primjenu instrumenata za procjenu i evaluaciju, uz angažman lokalnih stručnjaka i stručnjaka za evaluaciju, kako bi se osiguralo da projekti odgovaraju lokalnim potrebama a trećom autori predlažu da učesnici koji zvanično predstavljaju religijske institucije napišu pismo svojim čelnicima, izražavajući koliko im znači učešće u međureligijskim aktivnostima i kako bi to moglo utjecati na razvoj njihove institucije. Četvrta preporuka naglašava važnost uključivanja manjinskih grupa u procese međureligijskog dijaloga radi očuvanja stabilnosti i mira, da bi se petom preporukom predložile izrade trajnijih obrazovnih programa, poput obuke za lokalne religijske organizacije i osoblje međunarodnih organizacija o religiji u lokalnom kontekstu. Šesta preporuka odnosi se na potrebu za poboljšanim umrežavanjem lokalnih i međunarodnih organizacija putem internetske baze podataka. Autori kroz sedmu preporuku žele ukazati na važnost umjetnosti, posebno kod mladih, stoga ova preporuka poziva na povećanje ulaganja u programe s umjetničkim elementima kako bi se privukli različiti segmenti stanovništva, posebno mladi. Osmom preporukom autori naglašavaju važnost krosregionalnog umrežavanja i suradnje međunarodnih donatora i lokalnih učesnika, a devetom preporuka preporučuju kombiniranje gesti pomirenja šireg društvenog obima i institucionalnog karaktera s aktivnom promocijom pomirenja pojedinaca.

Svoje djelo autori završavaju zaključkom u kome iznose zapažanja da je međureligijski dijalog za mir na Balkanu obećavao mnogo i da ima beskonačne mogućnosti, doduše još uvijek nema zadovoljavajućeg ishoda. Oni naglašavaju da je poštovanje vjerovanja i prakse svih religija i svjetonazora temeljna obaveza svakog pojedinca. Značaj permanentnog vođenja religijskog i unutarvjerskog dijaloga naglašen je i u ovom zaključnom dijelu. Ozbiljno shvatanje i vođenje međureligijskog dijaloga očekuje se od svih nosilaca društva i neophodno je za društvenu koheziju na Balkanu, iako je katkad praćeno izazovima i preprekama. Posebno se treće poglavlje može posmatrati kao ključno za razumijevanje složenih dinamika međureligijskog dijaloga za izgradnju mira na Balkanu i pružiti korisne smjernice za daljnja istraživanja i praksu.

U svijetu sveprisutne globalizacije i brzih tehnoloških promjena, religija sve više oblikuje društvene i političke pejzaže, naglašavajući potrebu za analizom njezine uloge u kontekstu dugotrajnih sukoba na Balkanu te poticanjem

međureligijskog dijaloga kao ključnog aspekta izgradnje mira. U tom kontekstu, istraživanje uloge religije i međureligijskog dijaloga, kao što to čine Ina Merdjanova i Patrice Brodeur, postaje imperativ današnjice.

Knjiga nudi temeljito istraživanje i analizu međureligijskog dijaloga na Balkanu od 1990. do 2008. godine, ističući važnost dijaloga kao ključnog faktora u izgradnji mira i suživota u heterogenim društvima. Autori produbljuju razumijevanje međureligijskog dijaloga kroz analizu povijesnih, društvenih i političkih konteksta na Balkanu, istovremeno nudeći konkretne preporuke za daljnje djelovanje kako bi se ojačala suradnja lokalnih i međunarodnih organizacija.

Ovo djelo posebno je važno za sve one koji su angažirani u izgradnji mira i suživota na Balkanu, od vjerskih vođa do političkih lidera, aktivista, obrazovnih institucija i međunarodnih organizacija. Ono pruža dragocjene uvide, analize i preporuke koje mogu poslužiti kao osnova za daljnje napore u stvaranju održivog mira i pomirenja na ovom području.

U zaključku, knjiga *Religija kao pokretač razgovora* nije samo akademski rad, već važan resurs za sve one koji teže izgradnji mira i suživota u multireligijskim društvima. Njena poruka o važnosti dijaloga, razumijevanja i poštovanja različitosti religijskih uvjerenja i praksi ostaje relevantna i inspirativna u svjetlu suvremenih izazova koji su pred nama.

Ovo istraživanje ima širok spektar važnih primjena i koristi za različite aktere u društvu. Ono pruža dublje razumijevanje uloge međureligijskog dijaloga u izgradnji mira te pomaže vjerskim liderima i zajednicama da jačaju svoje aktivnosti u širenju i jačanju dijaloga i suživota. Također, političari mogu koristiti rezultate istraživanja za informiranje politika i strategija koje se odnose na međureligijsku toleranciju. Preporuke iz istraživanja mogu poslužiti organizacijama civilnog društva i aktivistima u svrhu poboljšanja svojih aktivnosti u pospješivanju razvoja tolerancije, respekta te međukulturne i međureligijske razmjene a obrazovnim institucijama nude se materijali iz istraživanja na korištenje, s ciljem obogaćenja vlastitih programa o religiji i dijalogu. Rezultate istraživanja mogu iskoristiti međunarodne organizacije posvećene pitanjima mira i ljudskih prava kako bi razvile projekte i inicijative koje potiču međureligijski dijalog i promiču izgradnju mira.

Ukratko, ovo istraživanje doprinosi unapređenju društvene kohezije, smanjenju konflikata i izgradnji održivog mira na Balkanu i šire, djelujući kao katalizator pozitivnih promjena u zajednicama te potičući solidarnost i međusobno razumijevanje među različitim grupama i kulturama.

Mevlida Mešanović

Mesud Šadinlija, *Foča od postanja do nestajanja: prilog za historiju genocida nad Bošnjacima*, Sarajevo: Dobra knjiga, 2023. 529 str. ISBN 978-9926-25-076-8

Prelomna stanja, ratovi i duboki društveni potresi uvijek utiču na ponovna promišljanja prohujalog. Istraživanje prošlosti prati i uvažavanje stečenih iskustava, sadržanih u protoku vremena, prisutnih u svijesti savremenika, pa i historičara kao “čeda svoje epohe” koji ne žive zatvoreni “u kuli od slonovače”, izloženi “pritisku zbilje”. Historičar svoga vremena je “u samoj matici istorije određen i omeđen datim okvirima”. Nova saznanja modificiraju shvatanje prošlosti i otkrivaju zanemarene sadržaje “nauke o nesreći ljudi”. Sadašnjost se i ne može shvatiti bez poznavanja prošlosti. Historija se, svjedoči brojna literatura, nikada ne ponavlja doslovno, iako se neke paralele teško mogu izbjeći. Treba se podsjetiti na riječi Meše Selimovića da se, i nakon površnog izučavanja historije, iznenadimo koliko ima “analognih, pa i identičnih situacija s našima, iz ovog vremena u kojem živimo. Sva egzistencijalna pitanja i muke žive u nama jednako kao što su živjela u našim bližim i daljim precima”. Historija jeste učiteljica života, ali, upozoravaju historičari, uvijek uči sa zakašnjenjem, kada ta njena poduka skoro nikom ne treba. Suočavanje s traumatičnom prošlošću traži racionalno znanje o sebi i o drugima, multidisciplinarni naučni pristup. Nije dovoljno, kaže Lisjen Fevr, da historičar prosto navodi činjenice, on mora shvatiti i učiniti razumljivim historijska zbivanja, mora znati da ih objasni. Teško je pisati historiju bez sagledavanja dugoročnih procesa koji događajima daju potpuniji smisao. Historija se ne može zamisliti bez stalne provjere i preispitivanja. Ono što se, uslovno rečeno, naziva “lokalnom” historijom, mimo velikih narativa, ukazuje i primjer Foče, potvrđuju raznolika saznanja, na višedimenzionalnost prošlosti, njene odlike i specifičnosti na određenom prostoru. Carol Kammen ustvrđuje da je lokalna historija “proučavanje prošlih događaja, ljudi ili grupa na danome zemljopisnom području – proučavanje zasnovano na različitim dokumentima i stavljeno u kontekst koji bi trebao biti i regionalni i nacionalni”. Naselja su sazdana od zgrada, ali gradove čine i ljudi.

Najvažnija uloga knjige doista jeste, često se navodi, da podstakne čovjeka da misli. Iako u naslovu knjige Mesuda Šadinlije stoji da se radi o Foči, njegovo djelo ima širu dimenziju, inspirativno je za dublja promišljanja. To nije samo pregledna historija ovog grada, već i sastavni dio historije BiH i posebno bošnjačkog naroda. Mnogi navodi i zapažanja upućuju na fatalna, ciklična “ponavljanja historije” i usud Bošnjaka, na razmišljanja o porukama prošlosti, prijetecem okruženju, dugovječnim antibošnjačkim stereotipima i predrasudama. Sadržaj ove knjige, koju nije bilo jednostavno napisati, izaziva nerijetko i emocije, približava nedovoljno poznati potisnuti historijski svijet jednog prostora i jednog naroda izloženog teškim udarima i nestajanju tokom XX stoljeća.

Autor, svjestan postojanja različitih historijskih perspektiva, naglašava u uvodu kako su zbivanja u njegovoj rodnoj Foči 1992–1995. imala poveznice sa sličnim događajima iz prošlosti. Težnja za cjelovitijim razumijevanjem sudbine fočanskog kraja u konačnici je rezultirala svojevrsnom historijom Foče iz jednog specifičnog ugla. Obuhvatila je vrijeme i događaje od njenog nastanka, profiliranje identiteta, trajanja i stradanja u različitim stratumima procesa svjetsko-historijskog značaja, kakvi su bili istočno pitanje i svjetski ratovi, kao i u historijskim procesima generiranim artikulacijom nacionalnog identiteta i na njima zasnovanih politika unutar mijene carstava i država kojima je Bosna i Hercegovina pripadala. Nakon ponovne uspostave njene državne nezavisnosti i agresije izvršene na nju u periodu 1992–1995. te masovnog stradanja Bošnjaka, okončan je proces nestajanja Foče, onakve kakva je trajala tokom više od šest stoljeća u svom izvornom identitetu. Otpočela je egzistencija njenog novog mononacionalnog identiteta nastalog provođenjem brutalne nacionalističke politike, uključujući ratno nasilje i progon bošnjačkog stanovništva, kao i dva puta tokom XX stoljeća počinjeni zločin genocida. Fenomen stradanja Bošnjaka autor sagledava u njegovoj historijskoj vertikali. Razmjere stradanja u ratu 1992–1995. zasjenile su bošnjački udes 1941–1945. godine. “Drina je mezarje koje teče” – napisao je Hadžem Hajdarević.

Svaki novi rat očito obuhvata one prethodne. Istočna Bosna s većinskim bošnjačkim stanovništvom, u ratnim vremenima u ranijim historijskim razdobljima, zbog blizine Srbije i nastojanja da se pretvori u poligon za dalje prodore i osvajanja, još od XIX stoljeća bila je na udaru sa srbijanske strane. Tumačeći zbivanja u Bosni u toku srpske pobune pod Karađorđem 1804. u Smederevskom sandžaku, Vasa Čubrilović je pisao još prije Drugog svjetskog rata: “Glavne mase srpskog stanovništva u Bosni i Hercegovini stanuju sa leve strane reke Bosne u Bosanskoj krajini. Između nje i Srbije umetnuo se muslimanski blok srednje i istočne Bosne, mnogobrojan, kompaktan i dovoljno snažan ne samo da spreči dizanje nekog većeg ustanka Srba iz svoje sredine nego i da zadrži

prodiranje Srbijanaca još dublje u Bosnu i njihovo spajanje sa Srbima iz Bosanske krajine. Na otporu muslimanskih masa u istočnoj Bosni razbiće se svi pokušaji iz Srbije da se upadom preko Drine digne ustanak u Bosni. Tako je bilo 1807–1809, 1875–1876, pa i 1914–1915.” Uporne akcije probijanja “muslimanskog bloka” bile su nastavljene i u Drugom svjetskom ratu, kao i u ratu 1992–1995.

Za historiju je, kako uočava više teoretičara, prošlost završena, za sjećanje koje sakralizira uspomene, ona ne prolazi, dio je sadašnjosti. U narodima u kojima se ne razvija historijsko saznanje, historijska svijest se degeneriše. Ona je društveno višestruko uslovljena. Čovjek uči kroz iskustvo, a ono se nalazi u prošlosti. Sve što se zbilo treba dozvati u svijest, da bude sastavni dio historijskog pamćenja, bez obzira na tendencije društvene ili nametnute “proizvodnje zaborava”. Svi periodi historijskih iskušenja Bošnjaka još uvijek nisu predmet potpunijeg naučnog interesa. Vrijednost historiografije može se mjeriti i onim što ona nije proučila. S brojnim reljefnim i nedovoljno istraženim sastavnicama, Drugi svjetski rat u historiji Bošnjaka još pripada tzv. “vrućem sjećanju”. Agresivna velikosrpska nacionalistička ideologija je “puni i neskriveni izraz svoje naravi dostigla u djelovanju srpskih oružanih formacija koje su tokom Drugoga svjetskog rata počinile genocid nad Bošnjacima. Jedno od najvećih stratišta tog zločina i jedan od njegovih neizbrisivih simbola bila je Foča.” Genocid nad Bošnjacima na fočanskom području nije izvršen kao “stihijna nuspojava i osvetnički refleks masovnog ustanka Srba protiv zločinačkog režima NDH”. Šadinlija iznosi da je broj bošnjačkih žrtava bio oko 4.450. Oko 250 tijela ubijenih Bošnjaka sakupljenih 1942. bilo je ukopano u zajedničkoj grobnici na velikom gradskom mezarju na Musali. Nakon rata ovaj mezaristan uklonjen je zbog novih regulacionih urbanističkih planova i stambene gradnje. Kostii umrlih Fočaka, zajedno s posmrtnim ostacima žrtava ubijenih 1941–1942, s kaburskom zemljom i nišanima razasuti su po platou Pijeske, na desnoj obali Drine, iza Sastavaka. Nestala su i brojna druga obilježja “muslimanskog ideniteta Foče”. Tek je 1985. postavljeno prvo i jedino obilježje s imenima ubijenih Bošnjaka na području Foče u Drugom svjetskom ratu koji su stradali od četničke ruke u mjestu Saš. Ubijeni su bili navedeni imenom i prezimenom kao “žrtve rata i fašističkog terora u periodu 1941–1942. godine”. Kolektivno pamćenje i višegeneracijsko iskustvo, stečeno tokom Drugog svjetskog rata i postkonfliktnih interregnuma, upućivali su Bošnjake, konstatira autor, “na višestruki oprez i oni su se uglavnom opredjeljivali da nezarasle rane i ožiljke genocida potiskuju u šutnju i zaborav, ili da izuzetno, u rijetkim prilikama i s krajnjim oprezom, istinsku sliku i iskustvo stradanja dijele isključivo u najintimnijem porodičnom krugu. Javni istupi o tome nisu smatrani uputnim.” Od velikog uticaja bilo je i “nepovjerenje u bivše četnike – ideološke neofite novog režima, kojih je bilo mnogo”. U rudimentima svijesti novih

fočanskih zločinaca 1992, kako on dalje ustvrđuje, nije teško pronaći “slojeve motiva osвете Kosova i osвете raznih krivaca iz bliže i dalje prošlosti koje je srpski nacionalizam fakturisao Bošnjacima kao narodu, i za koje su oni iz generacije u generaciju ispaštali i plaćali cijenu svoje krvi, a da dug u knjigama sumahnutih knjigovođa zla nije postajao ništa manji”. Sve žrtve imaju pravo na satisfakciju. Istina ih ne može vratiti u život, ali ih, pokazuje i ovo djelo, spašava od zaborava i tišine. Mora se uvažavati njihovo dostojanstvo. Neumorni Vizental govorio je: “Uvijek sam se pitao šta mogu učiniti za one koji nisu preživjeli. Odgovor glasi: želim govoriti u njihovo ime, želim čuvati uspomenu na njih, tako da mrtvi i dalje žive u našem sjećanju.” Ne može se čuvati sjećanje na zločine bez pitanja o počiniocima. Zlo ima duboku historiju. Nema “genocidnih naroda”, ali ima politika s radikalnim ciljevima koji se postižu samo putem genocida.

Knjiga *Foča od postanja do nestajanja: prilog za historiju genocida nad Bošnjacima*, temeljena na arhivskim i objavljenim izvorima, kao i na obimnoj literaturi, podijeljena je na četiri poglavlja. Sam naslov knjige sugerira da se radi o jednoj historiji grada i kraja, što i jeste, s tim što, prema koncepciji autora, nisu na isti način i s jednakom pažnjom obuhvaćeni svi aspekti i sadržaji života Foče u vijekovima njenog trajanja. Podnaslov *Prilog za historiju genocida nad Bošnjacima* u dovoljnoj mjeri pojašnjava razloge za takvu redukciju sadržaja. Ovakvom vremenskom odrednicom, naglašava Šadinlija, ujedno je ukazano “na ishod jednog historijskog procesa dugog trajanja čijim se nacionalno-ideološkim, vojnim i političkim sadržajem knjiga bavi, nije nikakav izraz površnog pesimizma i patetične građanske rezignacije, već lične dosljednosti u pogledima na historiju i ljudsku egzistenciju kao takvu, na neporecivu istinu da je sve ljudsko prolazno, a mijena vječna. To se odnosi na prošlost Foče, kojom sam se ovdje bavio, jednako kao i na njenu budućnost, kojom se neću baviti i u kojoj, skučen treptajem ljudskog vijeka, neću sudjelovati.”

Opšti, širi društveno-historijski procesi prikazani su uz isticanje lokalnog, fočanskog kolorita. Svojom intrigantnom sadržinom i iznjetim faktima ovo djelo, upotpunjeno brojnim priložima (fotografije, dokumenti, tabele, grafikoni), čitaocе ne ostavlja ravnodušnim, utiče na njihovo samopreispitivanje i potrebu dijaloga, uzimajući u obzir brojne historijske vertikale koje se nameću i mogućnosti usporedbe ne tako davne prošlosti sa zbivanjima u posljednjoj deceniji prošlog vijeka. Time ono, naročito neki njegovi dijelovi, stavljeni u širi kontekst, reaktuelizirajući određene historiografske probleme i “bjeline”, dobija na dodatnom značaju koji nadraста postavljene tematske limite – doprinoseći ujedno novim saznanjima o slojevitoj prošlosti – balkanskog usuda “kuća na drumu”, trajanja velikonacionalističkih ideologija i njihovih ciljeva. Takve ideologije ne mijenjaju se lako, niti su mentaliteti previše skloni promjenama.

Impresivno djeluje upućenost autora u sadržajnost nekih tematskih odsječaka, zasnovanih na istraživanjima raznorodne faktografske građe. U knjizi se nalazi i abecedni spisak žrtava zločina i ratnog stradanja s područja Foče (1992–1995), napravljen prema civilnoj, odnosno boračkoj kategorizaciji.

Svaki narod, svaka država piše svoju “historiju”, pamti drugačije ličnosti, događaje i datume, apostrofira razne uloge, ovjekovečuje spomenike, saživljava različite uzroke i posljedice. Nacionalna interpretiranja niza konflikata u historiji međusobno su nepomirljiva. Složeni društveno-historijski procesi i prelomne epohe, kao i brojni segmenti koji u njima čine sastavni dio života, predmet su interdisciplinarnih proučavanja. Rat je jedna od najdramatičnijih društvenih pojava, vrijeme u kome historija “zakoračuje u svakodnevicu života ljudi i svojom nasilnom prirodom je menja i razara”. Osim oružanih operacija, on ima i čitav niz drugih dimenzija. Kritička i višestruka sagledavanja, pokazuje Šadinlija, izbjegavajući zamke normiranosti, jednostranosti i konvencionalnosti, doprinose upotpunjavanju slika o historiji, ljudima, politici, ratovima i njihovim relacijama. Prošlost je složenija od svih istraživačkih modela i ideoloških naklonosti.

Historija svakog naroda jeste historija procesa dugog trajanja i složenog karaktera. Čitava novija historija Bošnjaka, kako je napisano (Halid Čaušević), satkana je od stalne borbe za samoodržanje, od persekucija (muhađžirluka), otimanja vlastitog tla, uz destrukciju njihove kulture i duhovne baštine. U gradu Foči je 1910. živio 4.431 stanovnik, od toga 3.230 muslimana (72,89%), te 877 (20,02%) pravoslavnih i 7,09% ostalih. Na užem gradskom području živio je 1921. godine 2.251 musliman (72,99%), 805 (23,31%) pravoslavnih i ostalih 7,3%. Nakon Drugog svjetskog rata, prema popisu iz 1948, u gradu je živjelo 3.252 stanovnika od kojih 1.680 Bošnjaka (51,64%), 1.381 Srba (42,45%) i 101 Hrvat (3,1%). Srbi su 70-ih godina postali većina na području grada, koja je 1991. postala natpolovična. Među 14.335 stanovnika u Foči je 1991. živjelo 5.526 Bošnjaka (38,54%), Srba 7.901 (55,11%), Hrvata 74 (0,52%), Jugoslavena 312 (2,18) i ostalih 522 (3,85%). Natpolovična većina Bošnjaka na području opštine prema popisu 1971. imala je trend blagog pada, ali se održala i potvrđena je popisom 1991. godine. Historijski identitet Foče koji je postojao do 1992. trajno je promijenjen nakon ratnih zbivanja 1992–1995. i masovnih stradanja Bošnjaka. Bilo je promijenjeno čak i ime grada (Srbinje). Gradomrzitelji i gradorušitelji nisu, konstatirao je Bogdan Bogdanović, “samo knjiški fantomi; oni su živi fantomi; oni su među nama. Ostaje za razmišljanje: iz kojih li su se dubina poremećene narodne duše ispilili i kuda su krenuli? Koje li ih i kakve slike opsedaju (...) koju li morbidnu slikovnicu prelistavaju? Očigledno je da njihove ‘slikovnice’ nisu idiličan album gradske memorije. Primitivac teško prima da je išta moglo biti ‘pre njega’; njegova je etiologija jednostavna, isključiva i jedna jedina, pogotovo kad

je dobro sistematski obrađena usmenim kafanskim didaskalijama.” Ono što se događalo po BiH i s Bošnjacima 1992–1995. promatrano je i tumačeno, iz ugla više srpskih historičara, kao kontinuitet i dovršavanje “srpske revolucije” započete 1804. godine. Brutalna “praksa” stvaranja nacionalnih država na Balkanu iz XIX stoljeća praćena etničkim i vjerskim čišćenjima, uz logiku da historija ne “zaviruje pod rep detalja”, te da “cilj državni osvještava svako sredstvo, pa i ono koje bi bilo nemoralno”, postala je tek krajem XX stoljeća “zločin protiv čovječnosti”. Sudske presude za ratne zločine, uključujući i genocid, ipak ne utiču mnogo na “vitalnost ideja u ime kojih su oni počinjeni”.

Šadinlija se znalački suprotstavlja mistifikaciji historije i manipulacijama u historiografiji. Historija jednog naroda nikada se nije mogla napisati niti tumačiti samo na osnovu viđenja i ocjena njegovih protivnika i progonitelja. Massien de Clerval (1820–1896) boraveći u Bosni 1855. piše o Bošnjacima da je “velika nesreća ovog dijela slavenske rase da je nepoznat, ili da je bar jedino poznat preko izvještaja svojih neprijatelja”. Nazivanje slavenskih muslimana “Turcima” svakako nije posljedica neupućenosti. Ovo neprevaziđeno stanje duha na Balkanu Miroslav Krleža je nazvao fascinantnim “krugom turske magije”. Ratovi i iseljavanja ostavili su dubokog traga u historiji Bošnjaka, njihovoj snazi i mentalitetu, ostavili su traumatične posljedice od kojih se teško oporavljalo. Istraživanja ove tematike ostaju uvijek “napor u toku”. Odiseja je odavno postala metafora za usud izгона i nostalgije za rodnom grudom. Emocije su sastavni dio svake ličnosti. Rasni i etnički projekti koji dovode do izbjeglištva “u osnovi su usmjereni na slamanje čovjeka”. Potreba za korištenjima je “možda najvažnija i najmanje shvaćena potreba” njegove duše. Istraživanje segmenata bošnjačke nacionalne historije u širem kontekstu otkriva i mnoga mjesta koja su, progonom muslimana i brisanjem tragova njihovog postojanja, nasilno postajala nešto drugo u odnosu na ono što su prije bila, izgubivši svoj autentični duh, a time i svoju historiju. Nisu rijetki gradovi osmanskog Balkana u kojima većina njegovih sadašnjih stanovnika “ne može ući u trag svojoj povezanosti s mjestom više od tri ili četiri naraštaja unatrag”.

Historija je i višeznačan proces vraćanja na ljude i događaje iz prohujalih razdoblja. Definira se i kao “nauka o ljudima u vremenu”. Zanimanje za prošlost počiva na “arhivskom”, kao i na ličnom i kolektivnom iskustvu. Spoznaje o Foči pokazuju posebnu bitnost nakon uklapanja u kontekst svojih epoha i njihovih glavnih tokova. Iza raznih statistika i brojki nalaze se obični ljudi i njihove sudbine, oni koji su imali “svoje živote sa svojim nadanjima, strahovima, željama”. Promatranje pojava u procesu ne dopušta “ni zaborav ni previđanje”. Dublji društveno-historijski procesi, kao i brojni segmenti koji čine sastavni dio života u svim epohama, odavno su, s razlogom, predmet interdisciplinarnih

proučavanja. Bliska prošlost i nedjela ne mogu se potisnuti ignoriranjem. Telford Taylor, predstavnik američkog tužilaštva na Nirnberškom procesu, govorio je davne 1946. godine: "Sada ne možemo ispravljati historiju, ali možemo nastojati da ona bude tačno napisana." Bolne činjenice koje navodi Šadinlija, o kojim se mora misliti, iz historijske tmine izbile su na svjetlost dana. On argumentirano pokazuje kako su se ratovi i zločini mogli dogoditi, osvjetljavajući njihovu pozadinu i posljedice. On je tu i da opominje da se nad prošlošću Bošnjaka i BiH mora duboko zamisliti, jer ona je, bez lažne patetike, bila tragična. Bez osvješćivanja nema ni samosvijesti.

Šadinlija se, i sam svjedok dijela vremena o kojem piše, sa širim istraživačkim fokusom, zalaže za racionalizaciju historijske svijesti, poštujući metodološke, heurističke i moralne osnove rada historičara. Svjestan osjetljivosti tematike koju obrađuje, pridržava se multiperspektivnog pristupa kako bi došao do što dubljih i sveobuhvatnijih spoznaja. Uz unošenje novih provjerenih saznanja i kritičko snalaženje u suočavanju s višeslojnošću prošlosti, bez ideoloških opterećenja, pojednostavljenih slika, on upotpunjuje shvatanja važnih, reljefnih dionica, dramatičnih stranica fočanske i bosanskohercegovačke historije u dugom rasponu. Njegovo proučavanje detaljnije osvjetljava svijet i život područja "stare", nestale Foče, doba mijena, kriza i ratova, preživljavanja, ljudskih sudbina i kušnji. Ovo naučno utemeljeno djelo, pisano razborito i slikovito, ima otrežnjujuću i osvješćujuću ulogu.

Safet Bandžović

CONTEXT

Uputstva autorima

Tematika

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

Etički i pravni uvjeti

Podnošenje rukopisa za objavljivanje u *Contextu* podrazumijeva sljedeće:

1. Svi autori saglasni su u pogledu sadržaja rukopisa i njegovog objavljivanja u časopisu.
2. Sadržaj rukopisa je prešutno ili eksplicitno odobren od odgovornih rukovodilaca institucije u kojoj je istraživanje provedeno.
3. Rukopis nije prethodno objavljivao, ni u dijelovima ni u cijelosti, na bilo kojem jeziku, osim kao sažetak, dio javnog predavanja, magistarskog rada ili doktorske teze.
4. Rukopis nije i neće biti ponuđen za objavljivanje nijednom drugom časopisu dok se o njegovom objavljivanju razmatra u ovom časopisu.
5. Ako rad bude prihvaćen, autor pristaje da prenese autorska prava na Centar za napredne studije, pa se rukopis neće moći objaviti nigdje drugdje, ni u kom obliku, na bilo kojem jeziku, bez prethodne pismene saglasnosti izdavača.
6. Ako rad sadrži slike, grafikone ili veće dijelove teksta koji su ranije objavljeni, autor će od prethodnog vlasnika autorskih prava pribaviti pisanu dozvolu za reproduciranje ovih stavki u sadašnjem rukopisu, kako za *online*, tako i za štampano izdanje časopisa. U rukopisu će se, za sav navedeni materijal, propisno navesti kome pripadaju autorska prava.

Dvostruko anonimna recenzija

Context koristi sistem dvostruko anonimne recenzije, što znači da autori rukopisa ne znaju ko su njihovi recenzenti, a recenzenti ne znaju imena autora. Stoga vas molimo da izbjegavate spominjanje svake informacije o autoru nakon naslovne strane. U slučaju da je takva informacija iz nekog razloga neophodna, molimo vas da nam na to skrenete pažnju kako bismo anonimizirali taj dio prije predavanja rukopisa recenzentu.

Uvjeti za prijavu

Radove slati u elektronskom obliku u programu Microsoft Word. Rukopisi treba da budu napisani na engleskom ili bosanskom. U radu na engleskom, dosljedno se držati jednog pravopisa (britanskog ili američkog) u cijelom radu. Rukopis ne treba imati više od 10.000 riječi skupa s fusnotama. Dikritički 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 netačnim 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 posebnoj 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 svrishodno, označiti širi kontekst (npr. društvene, političke, naučne probleme ili kontroverze), kojemu ovo djelo daje doprinos i/ili njegov značaj za politiku, istraživanja i praksu.
- *Procijeniti snage i slabosti* (konstruktivno): Koliko je to djelo ispunilo svoju svrhu? Je li ono teorijski i metodološki pouzdano? Jesu li empirijski podaci tačni i dostatni? Je li dobro napisano i dobro urađeno?
- Ako je potrebno, ukazati na greške kojih čitatelji treba da budu svjesni. (Pri tome se treba čuvati klevete). Preporučiti ciljno čitateljstvo za knjigu (npr. istraživači, učenici, studenti, nastavnici, opće čitateljstvo – precizirati na kom nivou, u kom području studija i u kakvoj vrsti nastavnog plana i programa).

Priprema: Korektura i separat

Nakon što je prihvaćen, rad se s ispravkama u PDF formatu e-mailom dostavlja autoru da provjeri ima li činjeničnih i štamparskih grešaka. Autori su odgovorni za provjeru korigiranog rada i preporučuje im se da koriste alatnu traku Comment & Markup da unesu svoje izmjene direktno na korigirani tekst. U ovoj fazi pripreme dozvoljene su samo manje izmjene. Rad s ovim izmjenama treba vratiti u najkraćem roku.

Izdavač će rad u PDF formatu besplatno dostaviti autoru za njegovu ličnu upotrebu. Autorima je dozvoljeno da postavljaju odštampane verzije svog rada u PDF formatu na vlastite web-stranice, bez naknade izdavaču.

Saglasnost za objavljivanje i prijenos autorskih prava

Ako i kada se rad prihvati za objavljivanje, autor pristaje da se autorska prava za ovaj rad prenesu na izdavača. U tu svrhu autor treba potpisati **Saglasnost za objavljivanje** koja će mu se poslati uz prvu, lektoriranu i korigiranu verziju rukopisa.

Kontakt

Sva pitanja mogu se poslati glavnom i odgovornom uredniku na: context@cns.ba.

CONTEXT

Instructions for Authors

Scope

Context: Journal of Interdisciplinary Studies is a peer-reviewed journal committed to the advancement of interdisciplinary research in exploration of the most pressing social and political themes of our time such as the implications of accelerated globalization, pluralism and diversity, human rights and freedoms, sustainable development, and inter-religious encounters. Researchers in humanities and social sciences are invited to contribute to a better understanding of major moral and ethical issues through creative cross-pollination of ideas, perspectives, and methodologies. *Context* welcomes articles as well as book reviews in all areas of interdisciplinary studies. All contributions to the journal must be original and need to display a substantial use of primary-source material. The editors also encourage younger scholars, in early stages of their career, to submit contributions.

Ethical and Legal Conditions

Submission of an article for publication in *Context* implies the following:

1. All authors are in agreement about the content of the manuscript and its submission to the journal.
2. The contents of the manuscript have been tacitly or explicitly approved by the responsible authorities where the research was carried out.
3. The manuscript has not been published previously, in part or in whole, in English or any other language, except as an abstract, part of a published lecture or academic thesis.
4. The manuscript has not and will not be submitted to any other journal while still under consideration for this journal.
5. If accepted, the author agrees to transfer copyright to the Center for Advanced Studies and the manuscript will not be published elsewhere in any form, in English or any other language, without prior written consent of the Publisher.
6. If the submission includes figures, tables, or large sections of text that have been published previously, the author has obtained written permission from the original copyright owner(s) to reproduce these items in the current manuscript in both the online and print publications of the journal. All copyrighted material has been properly credited in the manuscript.

Double-blind Peer Review

Context uses a double-blind peer review system, which means that manuscript author(s) do not know who the reviewers are, and that reviewers do not know the names of the author(s). Please make sure to avoid mentioning any information concerning author name beyond the first page. In case that such information is for some reason necessary, please make sure to draw our attention to that fact so we can anonymize that too before sending the manuscript to the reviewers.

Submission Requirements

Contributions should be submitted in Microsoft Word. Manuscripts should be written in English or Bosnian. For English, the spelling (either British or American) should be consistent throughout.

Manuscripts should not normally exceed 10,000 words inclusive of footnotes. Diacriticals will not be used in transliteration of Turkish, Arabic or Persian.

Manuscript Structure

The text must be formatted with 1.5-inch margins and be double-spaced. All full articles should include an abstract of max. 150 words, as well as the list of 3-10 Key words. Authors should be consistent in their use of capitalization. Overcapitalization should be avoided. The abbreviations 'vol.', 'no.', and 'pt.' are not normally capitalized. The titles of works and periodicals should normally be *italicized*. Foreign words should also be *italicized*.

Bibliographical References in Footnotes

1. Article in journal: John Smith, "Article in journal", *Journal Name*, 16:2 (1992), 142-53.
2. Article in edited book: John Smith, "Article in journal", in *Book Name*, John Smith (ed.) (Place: Publisher, Date), pp. 24-9.
3. Book: John Smith, *Book Name* (Place: Publisher, Date), pp. 65-73.
4. If a reference in a footnote has been mentioned already in an earlier footnote, the footnote should give surname and a brief title only, e.g. Smith, *Book*, p. 23 or Smith, "Article", p. 45. Do not use op.cit.
5. Works with more than three authors, the footnote citation should give the name of the first listed author followed by 'et al.' or 'and others' without intervening punctuation.
6. For the Internet sources the following format should be applied: Ziauddin Sardar, „Welcome to postnormal times“, <http://ziauddinsardar.com/2011/03/welcome-to-postnormal-times/>, accessed 4 December 2014.
7. Where necessary titles of works in languages other the language of the paper will be given in the original language with a translation into the language of the paper added after the title in square brackets. Titles in non-roman scripts will be given in transliteration with a translation in the language of the paper if needed, as above.
8. Use only footnotes and mark them by numbers (not roman letters). Footnote reference numbers in the main text should follow any punctuation mark(s).

Figures

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

General style considerations

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

Book Reviews

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

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

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

Contents of a review

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

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

Production: Proofs and Offprints

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

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

Consent to Publish and Transfer of Copyright

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

Contact Address

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

CONTEXT

Sadržaj | Contents

Članci i rasprave / Articles	5
The Authority of the International Court of Justice in Islamic Jurisprudence: Fatwas on Genocide and War Crimes in Bosnia and Herzegovina	7
<i>Nedim Begović</i>	
Freedom of Religion of Muslims in Finland: Impediments in Legislative and Societal Structures	35
<i>Merilii Mykkänen</i>	
Uloga novinskog diskursa u legitimiziranju diskriminacije pokrivenih studentica u Turskoj; multimodalna analiza.....	63
<i>Mirsad Turanović</i>	
Kognitivne implikacije polisemije u prijevodima sure <i>al-Balad</i>	89
<i>Sinanudin Tatarević</i>	
Izazovi u izradi nastavnog plana i programa i izvođenju nastave na Islamskom teološkom fakultetu u Sarajevu (1977–1992)	107
<i>Azra Kulenović</i>	
Prikazi knjiga / Book Reviews	131
Uputstva autorima.....	153
Instructions for Authors.....	157

CONTEXT

VOLUME 11 ■ GODINA 11
NUMBER 1 BROJ 1
2024 2024.

Sadržaj | Contents

Članci i rasprave / Articles	5
The Authority of the International Court of Justice in Islamic Jurisprudence: Fatwas on Genocide and War Crimes in Bosnia and Herzegovina	7
<i>Nedim Begović</i>	
Freedom of Religion of Muslims in Finland: Impediments in Legislative and Societal Structures	35
<i>Merilii Mykkänen</i>	
Uloga novinskog diskursa u legitimiziranju diskriminacije pokrivenih studentica u Turskoj: multimodalna analiza	63
<i>Mirsad Turanović</i>	
Kognitivne implikacije polisemije u prijevodima sure <i>al-Balad</i>	89
<i>Sinanudin Tatarević</i>	
Izazovi u izradi nastavnog plana i programa i izvođenju nastave na Islamskom teološkom fakultetu u Sarajevu (1977–1992)	107
<i>Azra Kulenović</i>	
Prikazi knjiga / Book Reviews	131
Uputstva autorima.....	153
Instructions for Authors.....	157