

CONTEXT

Journal of
Interdisciplinary Studies

Časopis za
interdisciplinarne studije

CONTEXT

Časopis za
interdisciplinarnu studiju

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

REDAKCIJA

Ahmet Alibašić, *Univerzitet u Sarajevu – Fakultet islamskih nauka*, glavni urednik
Munir Drkić, *Univerzitet u Sarajevu – Filozofski fakultet*, izvršni urednik
Aid Smajić, *Univerzitet u Sarajevu – Fakultet islamskih nauka*
Dževada Garić, *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, *Univerzitet u Sarajevu – Filozofski fakultet*
Nusret Isanović, *Univerzitet u Sarajevu – Fakultet islamskih nauka*
Omer Spahić, *Fakultet islamskog objavljenog znanja i humanističkih nauka,*
Međunarodni islamski univerzitet u Maleziji

UPUTE ZA PREDAJU RADOVA

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

ADRESA

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

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

Časopis je u potpunosti dostupan u otvorenom pristupu na: <https://context.cns.ba/index.php/context>.

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

CONTEXT

Journal of
Interdisciplinary Studies ■ VOLUME 13
NUMBER 1
2026

Časopis za
interdisciplinarne studije ■ GODINA 13
BROJ 1
2026.

CONTEXT

Journal of
Interdisciplinary Studies

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

EDITORS

Ahmet Alibašić, *University of Sarajevo – Faculty of Islamic Studies*, Editor in Chief
Munir Drkić, *University of Sarajevo – Faculty of Philosophy*, Executive Editor
Aid Smajić, *University of Sarajevo – Faculty of Islamic Studies*
Dževada Garić, *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, *University of Sarajevo – Faculty of Philosophy*
Nusret Isanović, *University of Sarajevo – Faculty of Islamic Studies*
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://context.cns.ba/index.php/context/about/submissions>

CORRESPONDENCE

Context: Journal of Interdisciplinary Studies
Center for Advanced Studies
Marka Marulića 2C, Sarajevo 71000
Bosnia and Herzegovina
E-mail: 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.

Open access to all issues is available at <https://context.cns.ba/index.php/context>.

© Center for Advanced Studies, Sarajevo, Bosnia and Herzegovina, publisher and funding institution.

CONTEXT

Članci i rasprave / Articles

Od jezika u promjeni do promjene u jeziku: produktivne strategije označavanja novih sadržaja u arapskom jeziku


Elma Dizdar

Univerzitet u Sarajevu – Filozofski fakultet

elma.dizdar@ff.unsa.ba  orcid.org/0000-0001-8663-2444

Amra Mulović

Univerzitet u Sarajevu – Filozofski fakultet

amra.mulovic@ff.unsa.ba  orcid.org/0000-0002-6179-6204

Sažetak

U središtu interesovanja rada su neologizmi u naučnoj terminologiji savremenog arapskog jezika, a njihovo se razmatranje zasniva na primjeni kvalitativne deskriptivne metode analize korpusa. Takva analiza za rezultat ima prepoznavanje inventara i obuhvata produktivnih neoloških strategija u vrijeme kada se arapski jezik, kao i drugi jezici svijeta, suočava s neprestanom potrebom za označavanjem novih sadržaja.

Za razliku od drugih jezika, neološki pejzaž u savremenom arapskom jeziku bitno se razlikuje od onog opisanog kroz historiju, od perioda klasičnog arapskog jezika do danas. Tako historijski najproduktivnije strategije kreiranja neologizama, derivacija i semantičko proširenje, u tvorbi naučne terminologije dobivaju sasvim novu ulogu i najčešće se upotrebljavaju u službi ranije osporavanih i zanemarivanih strategija kao što su prevođenje, formiranje leksičkih jedinica koje se sastoje od više riječi, kontaminacija, a u značajnoj mjeri i afiksacija. Istovremeno, često i paralelno s drugim neološkim procesima, posuđivanje se javlja kao izuzetno značajna neološka strategija, posebno u nekim sferama upotrebe arapskog jezika, kao što su kolokvijalni jezik ili naučni registri.

Ključne riječi: neologizam, derivacija, semantičko proširenje, afiksacija, kontaminacija, leksičke jedinice koje se sastoje od više riječi, posuđenice, prevedenice

Uvod

Konstantan razvoj nauke i tehnologije u prošlom i ovom stoljeću, a naročito u posljednjih nekoliko decenija, postavlja svijet u stanje stalne promjene i zahtijeva proširivanje leksikona u jezicima svijeta kao odgovor na potrebu za označavanjem novih sadržaja, koncepata, fenomena i sl. U svijetu neprekidnih promjena, arapski se jezik, kao i većina drugih jezika u svijetu, suočava s ozbiljnim problemom izražavanja ogromnog i stalno rastućeg broja novih pojmova. Nerijetko su sami govornici arapskog jezika primorani pribjegavati različitim strategijama označavanja, odnosno imenovanja novih koncepata, što može rezultirati kreiranjem različitih označitelja za isti koncept i problemima u postupku standardizacije, pogotovo kada postojanje različitih označitelja ne može biti stilski opravdano. To se naročito odnosi na kreiranje naučne, posebno tehnološke terminologije, koja neprestano predstavlja veliki intelektualni izazov.

U okviru institucionalnog rješavanja problema označavanja novih naučnih koncepata i kreiranja naučne terminologije u arapskom svijetu postoji otpor prema direktnom preuzimanju riječi iz stranih jezika. Takva politika dugo je podsticala nastojanja da se termini oblikuju prema tvorbenim obrascima arapskog jezika. M. Saraireh identificira tri problema nedosljednosti upotrebe naučnih termina: tromost institucija u procesima arabizacije termina koji neprestano ulaze u jezik, jaz između govornika i jezičkih planera koji se bave ujednačavanjem naučne terminologije i postojanje većeg broja akademija koje pogoršavaju situaciju legitimiziranjem neujednačenog korištenja naučne terminologije.¹ Situaciju je ranije dodatno komplicirala činjenica da su pripadnici purističke struje u jezičkoj politici i akademije zahtijevali kreiranje arapskih termina i prevođenje na arapski jezik čak i onih naučnih termina koji su međunarodno usvojeni i stručnjaci ih dosljedno koriste zbog olakšanog razumijevanja.²

U ovom kontekstu, zadatak akademija za arapski jezik jest pronalaženje odgovarajućih modela uključivanja neologizama u standardni arapski jezik, čime bi se mogao prevazići problem dijalektološke razdvojenosti te rješavati pitanje

1 Mohammad A. T. Saraireh, „Inconsistency in Technical Terminology: A Problem for Standardization in Arabic“, *Babel: International Journal of Translation*, 47:1 (2001), str. 10–11.

2 D. Newman ističe da se u historiji arapskog jezika izdvajaju dva perioda u kojima su u arapski jezik ulazile strane riječi. Tokom srednjovjekovnog prevodilačkog pokreta jedan skroman broj grčkih riječi ušao je u arapski jezik. Drugi period počeo je u 19. stoljeću i traje, prema njegovom mišljenju, do danas, s tim da su na početku ovog perioda francuski i italijanski jezik imali glavni utjecaj na arapski jezik, dok je engleski jezik dobio na značaju u modernom vremenu. Vidjeti: Daniel L. Newman, „The European Influence on Arabic during the Nahḍa: Lexical Borrowing from European Languages (Ta’rib) in 19th-Century Literature“, *The Journal of KAALL*, 1 (2002), 2. Prema našem mišljenju, posljednje decenije brzog razvoja nauke, naročito tehnologije, s pravom se mogu smatrati zasebnim, trećim periodom u historiji arapskog jezika, koji se odlikuje izrazitim utjecajem engleskog jezika na leksiku arapskog jezika, ali i specifičnim izborom produktivnih strategija u kreiranju novih označitelja.

sinonimije u slučajevima postojanja različitih termina zaživjelih u arapskim dijalektima.³ Međutim, nerijetko izostaje koordinacija institucija koje se bave procesom arabizacije i standardizacije u arapskim zemljama, a njihov rad otežava i činjenica da se promjene u svijetu nauke i tehnologije izuzetno brzo dešavaju i prati ih haos u načinu na koji se arapski ili bilo koji drugi jezik nosi s njima. Ipak, smjernice djelovanja akademija i različitih institucija su se u novije vrijeme znatno promijenile i otvaraju prostor fleksibilnosti. Tako Š. 'Abū Sulaymān upozorava na to da su se vremena promijenila i da je postalo „pogrešno, čak i opasno držati se izjava drevnih učenjaka u svijetu toliko različitom od njihovog“.⁴

Neološke strategije i neologizmi

Činjenica je da najveći broj neologizama u različite jezike ulazi iz oblasti nauke i tehnologije. Interesantno je, međutim, da M. L'Homme smatra kako je u praksi mnogo lakše pronaći ili kreirati ekvivalent za neki tehnički termin nego ekvivalent pri prevođenju književnih djela obilježenih specifičnim izborom leksema koji označavaju kulturne posebnosti zajednica.⁵ Ipak, ista autorica priznaje da je u slučajevima leksičke praznine u ciljnom jeziku potrebno izvjesno vrijeme za kreiranje odgovarajućeg termina tako da jezik, suočen s hitnom leksičkom potrebom, često pribjegava direktnom posuđivanju i doslovnom prijevodu.⁶

Budući da se u ovom radu primarno bavimo naučnom terminologijom koja je relativno nedavno uključena u arapski leksikon, potrebno je definirati pojam *terminologija*. J. Sager razlikuje tri značenja ove riječi, od kojih se prvo odnosi na niz aktivnosti i postupaka prikupljanja, definiranja, objašnjavanja i predstavljanja termina, drugo na odnos između pojmova i termina, dok treće definira terminologiju kao skup leksičkih jedinica u određenom području proučavanja,⁷ što je značenje u kojem se pojam terminologije upotrebljava u ovom radu.

3 Akademije za arapski jezik otvorene su u Damasku (1919), Kairu (1932), Bagdadu (1947), Rabatu (1960) i Ammanu (1976). Njihov primarni cilj u početku je bio kreiranje liste naučnih termina koji su skovani od arapskih korijena (revitalizacijom arhaizama i semantičkim proširenjem značenja postojećih riječi) i isključivanje direktnih posuđenica iz leksikona arapskog jezika. Danas je njihov primarni zadatak standardizacija naučne terminologije kako bi arapski jezik mogao odgovoriti zahtjevima moderne nauke i tehnologije, pri čemu se iz procesa standardizacije ne isključuju ni posuđeni neologizmi, ukoliko su prošli proces adaptacije.

4 Šādiq 'Abdullāh 'Abū Sulaimān, „al-Ta'rib 'inda 'ulamā' al-'arabiyya al-muḥaddīṭin: dirāsa wa naqd“, *Mağalla al-Ġāmi'a al-'Azhar – Ġaza*, 4 (2001), str. 73–74.

5 Marie-Claude L'Homme, *Lexical Semantics for Terminology: An Introduction* (Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2020), str. 229.

6 Marie-Claude L'Homme, *Lexical Semantics for Terminology: An Introduction*, str. 235.

7 Juan C. Sager, *A Practical Course in Terminology Processing* (Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1990), str. 3.

Istraživanje značenja pojma *neologizam* odvodi nas do njegovih različitih i neujednačenih tumačenja i razumijevanja. Možda je najjednostavniju definiciju neologizma ponudio A. Rey navodeći da se „neologizmi mogu smatrati novim jedinicama u specifičnom lingvističkom kodu.“⁸ Ovakvo razumijevanje pojma neologizma šire je od ustaljenih definicija koje neologizam ograničavaju na riječ kojom se izražava novi pojam, bilo stvaranjem nove leksičke jedinice ili pridavanjem novog značenja već postojećoj jedinici, čime u potpunosti isključuju posuđenice, a donekle i prevedenice iz repertoara neologizama ciljnog jezika.

T. Cabré dijeli neologizme na četiri vrste prema načinu nastanka:

- Formalni neologizmi, koji uključuju lekseme nastale derivacijom, složenice, fraze i skraćenice (korištenje inicijalizama, akronima, kratica);
- Funkcionalni neologizmi, koji uključuju slučajeve leksikalizacije fleksijskog oblika i one nastale sintaksičkom konverzijom;
- Semantički neologizmi, koji podrazumijevaju tri vrste procesa: proširenje, sužavanje ili promjenu značenja osnovnog oblika;
- Posuđeni neologizmi, koji obuhvataju stvarne posuđenice i prevedene posuđenice.⁹

’I. Ibn Murād u arapskom jeziku izdvaja nekoliko obrazaca nastanka neologizama u okviru različitih lingvističkih nivoa. Tako u svojoj klasifikaciji uspostavlja razliku između procesa tvorbe neologizama na fonetskom i fonološkom nivou (*al-tawlīd al-ṣawṭī*), morfološkom nivou (*al-tawlīd al-ṣarfī*), koji uključuje tvorbu novih leksema putem derivacije (*iṣṭiqāq*), kontaminacije (*naḥṭ*), slaganja (*tarkīb*) i leksikalizacije (*mu’ğama*), te na semantičkom nivou (*al-tawlīd al-dalālī*), gdje ubraja tvorbu metaforičkih neologizama (*mağāz*) i prevedenica (*tarğama*). Osim tvorbenih procesa na navedena tri nivoa, klasifikacija ’I. Ibn Murāda obuhvata i procese posuđivanja, tj. direktno posuđivanje termina (*daḥīl*) i arabizaciju (*ta’rib*).¹⁰ Većina izdvojenih strategija u savremenim istraživanjima neologizama obično se podvodi pod pojam arabizacije,¹¹ iako se arabizacijom u početku obično imenovala strategija direktnog posuđivanja riječi, koja bi nakon toga

8 Alain Rey, *Essays in Terminology* (Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1995), str. 64.

9 M. Teresa Cabré, *Terminology: Theory, Methods, and Applications* (Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1998), str. 207.

10 Klasifikacija neologizama preuzeta je iz ’Ibrāhīm Ibn Murād, „Muqaddima li naẓariyya al-mu’ğam“, *Mağalla al-Mu’ğamiyya*, 9–10 (1994), str. 29–81.

11 Treba naglasiti da u novijim istraživanjima na engleskom jeziku većina autora insistira na razlikovanju termina *arabizacija* i *arabicizacija*, pri čemu arabizaciju posmatraju kao kulturološki fenomen, a arabicizaciju kao lingvistički fenomen i metodu leksičke ekspanzije u arapskom jeziku. Vidjeti, naprimjer: Fawwaz Al-Abad Al-Haq, Sarah A. Al-Essa, „Arabicization of Business Terms from Terminology Planning Perspective“, *International Journal of English Linguistics*, 6:1 (2016) i Mahmoud Sabri Al-Asal, Oqlah Mahmoud Smadi, „Arabicization and Arabic Expanding Techniques Used in Science Lectures in Two Arab Universities“, *Asian Perspectives in the Arts and Humanities*, 2:1 (2012).

prolazila proces naturalizacije u arapskom jeziku.¹² Razlog upotrebe termina *arabizacija* u značenju hiperonima koji obuhvata gotovo sve neološke strategije u arapskom jeziku vjerovatno leži u činjenici da ogromna većina neologizama nastaje kombinacijom dviju ili više navedenih strategija te da svaki novonastali termin prolazi kroz neku vrstu arabizacije. Stoga se arabizacija u širem smislu definira kao proces vezan za „leksičko bogaćenje koje podrazumijeva stvaranje ili oblikovanje novih riječi iz postojećih korijena ili prevođenjem stranih termina, usvajanje već postojećih riječi putem posuđivanja iz stranih jezika, ili revitalizaciju leksema unutar istog jezika“.¹³

U procesu standardizacije neologizama u arapskom jeziku ističu se dva veća problema. Prvi se tiče odnosa institucija zaduženih za proces standardizacije, koje preferiraju neologizme nastale neološkim strategijama unutar jezičkog sistema arapskog jezika (derivacija, kontaminacija, slaganje, proširivanje ili promjena značenja postojećeg leksema), dok su neologizmi nastali drugim neološkim strategijama nepoželjni ili se prema njima u najmanju ruku odnosi s naročitim oprezom. Drugi problem jeste pojava sinonimije u naučnoj terminologiji. Treba naglasiti da sinonimija može biti intrajezička, gdje su oba termina neologizmi nastali semantičkim proširenjem značenja već postojećih arapskih leksema, npr. *'ibra*, *zurqa*, *ħuqna* (injekcija), ili interjezička, gdje jedan termin predstavlja neologizam unutar arapskog jezičkog sistema, a drugi posuđenicu, npr. *hātif*, *tilfūn* (telefon). Opravdanje za upotrebu posuđenice M. Saraireh vidi samo u slučaju da je veza uspostavljena između izvornog označitelja i koncepta relativno nova. U protivnom, takva praksa može ugroziti proces standardizacije.¹⁴

Metodologija, korpus i cilj istraživanja

Do sada nije bilo studije napisane na bosanskom jeziku koja se bavi savremenim neološkim strategijama u arapskom jeziku te je cilj ovog rada popuniti tu prazninu

12 Vidjeti, naprimjer: Daniel L. Newman, „The European Influence on Arabic during the Nahḍa: Lexical Borrowing from European Languages (Ta'rib) in 19th-Century Literature“, *The Journal of KAALL*, 1 (2002), 6; Mona Baker, „Review of Methods Used for Coining New Terms in Arabic“, *Meta*, 32:2 (1987), str. 187.

13 Preuzeto iz: Mahmoud Sabri Al-Asal, Oqlah Mahmoud Smadi, „Arabicization and Arabic Expanding Techniques Used in Science Lectures in Two Arab Universities“, *Asian Perspectives in the Arts and Humanities*, 2:1 (2012), str. 16.

14 Mohammad A. T. Saraireh, „Inconsistency in Technical Terminology: A Problem for Standardization in Arabic“, str. 16–17. Autor na istom mjestu navodi da izvorni sinonimi (ne i posuđenice), iako pripadaju istom semantičkom polju, uvijek označavaju koncepte koji se bar malo razlikuju, jer apsolutna sinonimija ne postoji. O sinonimiji kao problemu koji se ističe u procesu standardizacije neologizama vidjeti više u: Cristina Solimando, „Arabic Neologisms in IT Terminology: the Role of the Academies“, *Bulletin d'études orientales*, 65 (2017), str. 126–128.

na polju leksikoloških istraživanja.¹⁵ S druge strane, na engleskom i arapskom jeziku napisan je nemali broj radova koji fenomen neologizama posmatraju iz različitih perspektiva s različitim ciljevima. Uprkos naučnom interesovanju za ovaj fenomen, on neprestano privlači, ali i zahtijeva pažnju istraživača jer se jezik neprekidno mijenja, neke neološke strategije ustupaju mjesto drugima kojima živi jezik daje prednost iz različitih razloga, tako da je te promjene neophodno kontinuirano pratiti, identificirati, opisivati i analizirati.

Ovo istraživanje u centar interesovanja postavlja neologizme u okviru naučne terminologije, te isključuje analizu neologizama iz drugih oblasti ljudskog djelovanja, poput politike, medija, sporta, književnosti, umjetnosti, kulture i drugih. U analizi nisu uzeti u obzir ni načini na koji se različiti dijalekti, tj. nestandardni varijeteti ili regionalni vernakulari arapskog jezika nose s izazovima naučnog napretka. Razlog tome jest činjenica da je u arapskim dijalektima leksičko posuđivanje procesima naturalizacije mnogo češća strategija nastanka neologizama nego u standardnom arapskom jeziku budući da „dijalekti nisu nužno podložni strogim propisima i zakonima procesa arabizacije“.¹⁶ U radu nije posvećena pažnja ni u literaturi podrobno opisanim tradicionalnim metodama nastanka neologizama u klasičnom periodu ili neologizama s kraja 19. i početka 20. stoljeća, tj. nastanak neologizama koji su odavno zaživjeli u jezičkoj upotrebi i od kojih je većina standardizirana.

Cilj ove studije jeste istražiti formalne morfosintaksičke i semantičke karakteristike različitih neoloških strategija koje se koriste u savremenom arapskom jeziku u stvaranju leksema kao označitelja novih naučnih sadržaja u odgovoru na izazove sve snažnijeg razvoja nauke. Centralni predmet interesovanja su produktivni mehanizmi nastanka neologizama u savremenom arapskom jeziku krajem 20. i početkom 21. stoljeća.

Rad se oslanja na kvalitativnu deskriptivnu metodu analize korpusa. Korpus predstavljaju tekstovi objavljeni na portalima *al-Ġazīra nat* (al-jazeera.net) i *Bī bī sī ‘Arabī* (bbc.com/arabic), te najvećim dijelom termini pohranjeni u četverojezičnom *online* rječniku *The Arabic Technical Terminology Dictionary – ARABTERM* (arabterm.org).¹⁷ Na osnovu velikog broja analiziranih neologizama,

15 Na bosanskom jeziku napisana su dva rada koja obrađuju tradicionalne modele bogaćenja leksikona arapskog jezika. Stoga je u ovim radovima najviše prostora posvećeno vrstama derivacije i različitim tvorbenim postupcima izvođenja novih oblika riječi što je unutarjezička strategija nastanka novih leksema. S druge strane, model posuđivanja i arabizacije je definiran uz navođenje nekoliko primjera, s tim da opis ne uključuje analizu korpusa. Vidjeti: Mejra Softić, „Karakteristike leksikoloških istraživanja kod Arapa – historijska perspektiva i savremeni arapski jezik“, *Zbornik radova Islamskog pedagoškog fakulteta u Zenici*, 7 (2009), str. 293–310, i Mersiha Čaušević, „Načini obogaćivanja leksikona arapskog jezika“, *Zbornik islamskog pedagoškog fakulteta u Bihaću*, 8 (2016), str. 291–308.

16 Anwar A. H. Al-Athwary, „A Comparative Lexical Analysis of Vehicle Spare Parts Terms in Arabic“, *Saudi Journal of Language Studies*, 3:1 (2023), str. 20.

17 Rječnik tehničkih termina ARABTERM.ORG je zajednička publikacija Organizacije Arapske

u radu je ponuđen opis produktivnih neoloških strategija, te leksičkih, morfosintaksičkih i semantičkih struktura u okviru neologizama u savremenom arapskom jeziku. Istraživanje se zasniva na leksikološko-gramatičkom pristupu, a posebna pažnja posvećena je prevedenicama i neologizmima u formi leksičkih jedinica koje se sastoje od više riječi.

U fokusu istraživanja su najznačajnija pitanja na koja je u neološkoj analizi u nekom jeziku potrebno odgovoriti: o kojoj vrsti jezične jedinice je riječ, šta novo izražava, te koji su odnosi između neoloških jedinica i sistema u kojem se one pojavljuju.

Produktivni mehanizmi kreiranja neologizama u arapskom jeziku

Nova leksika, a posebno naučna terminologija, u savremenom arapskom jeziku nastaje uz primjenu nekoliko neoloških strategija: proširenje značenja postojećih riječi (*istinbāt*), tvorba derivacijom (*'ištiqāq*), afiksacija (*ziyāda*),¹⁸ kontaminacija ili stapanje (*naħt*), slaganje ili tvorba složenica, koje u arapskom jeziku imaju formu leksičkih jedinica koje se sastoje od više riječi (*tarkīb*), te posuđivanje (*ta'rib*), koje uključuje arabizaciju u užem smislu ili direktno posuđivanje i prevođenje, odnosno kalkiranje termina.¹⁹

Ipak, iz razmatranja obuhvata različitih strategija tvorbe neologizama u arapskom jeziku i sučeljavanja različitih gledišta u ovom dijelu rada proističe da granice primjene pojedinačnih strategija nisu sasvim jasne, te da prijelaz iz primjene jedne strategije u drugu često podrazumijeva znatnu *zonu preklapanja*. Upravo stoga što bi se različiti procesi mogli sagledati na drugačije, međusobno suprotstavljene načine, u ovom radu uspostavljeni su morfološki i sintaksički kriteriji na osnovu kojih su opisani procesi svrstani u područje primjene odgovarajućih strategija. Tako je proširenje korijena dodavanjem četvrtog konsonanta, koje rezultira

lige za obrazovanje, kulturu i nauku (ALECSO) i Saveznog ministarstva za ekonomsku saradnju i razvoj Njemačke (BMZ). To je nezavisan projekat zasnovan na mjerama za standardizaciju tehničke terminologije na arapskom jeziku organizirane u „standardiziranom rječniku“ koji objavljuje ALECSO. Tehnički rječnik ARABTERM, organiziran po industrijskim sektorima, pruža dostupan referentni izvor za dosljedan prevod udžbenika, nastavnih planova i programa, tehničkih priručnika i drugih stručnih tekstova. Korisnici se podstiču da aktivno doprinose rječniku preko interaktivnog foruma za diskusiju i predlaganje novih termina ili detaljnijih definicija. Ove diskusije i prijedlozi služe kao osnova za godišnju reviziju baze podataka koju provode stručne grupe. Vidjeti: arabterm.org/index.php?id=52&L=1.

18 Termin *ziyāda* u značenju termina afiksacija preuzet je iz: Ibrāhīm Ibn Murād, „Muqaddima li nazariyya al-mu'ğam“, str. 63–65.

19 Prevođenje, odnosno kalkiranje je strategija koja se katkada na arapski jezik prevodi kao *ta'rib al-'asālib*, ili *'ištiqāq bi al-tarğama*. Vidjeti, naprimjer: Daniel L. Newman, „The European Influence on Arabic during the Nahḍa: Lexical Borrowing from European Languages (Ta'rib) in 19th-Century Literature“. Uporediti sa: Ramadan A. Elmğrab, „The Creation of Terminology in Arabic“, *American International Journal of Contemporary Research*, 6:2 (2016), str. 79.

četverokonsonantskom paradigmom, opisano kao proces derivacije. Stapanje dviju ili više riječi u leksičku jedinicu koja ima morfosintaksička obilježja jedne riječi obuhvaćeno je pojmom kontaminacije ili stapanja, dok je slaganje dviju ili više riječi u leksičku jedinicu koja se sastoji od više riječi i ima morfosintaksička obilježja raznorodnih sintaksičkih konstrukcija obuhvaćeno procesom slaganja, odnosno tvorbe leksičkih jedinica koje se sastoje od više riječi. Konačno, dodavanje produktivnog afiksa na riječ nastalu kontaktom korijena i paradigme, koje ne utječe na paradigmu, okarakterizirano je kao afiksacija. Bitno je također naglasiti da su nastali neologizmi veoma često rezultat primjene više strategija ili njihove interakcije. Stoga bi se mnogi od neologizama navedenih kao primjeri primjene derivacije, semantičkog proširenja, afiksacije, kontaminacije ili, pak, tvorbe leksičkih jedinica koje se sastoje od više riječi, mogli podjednako dobro prikazati kao primjeri djelovanja strategije prevođenja, odnosno kalkiranja. Ipak, interakcija između različitih tvorbenih strategija ne iscrpljuje se u povezivanju pojedinačnih strategija i često uključuje mnogo složenije procese.

Semantičko proširenje

Semantičko proširenje predstavlja jedan od mehanizama leksičkog obogaćivanja, a podrazumijeva proširenje značenja leksema koji već postoje u arapskom jeziku tako da označavaju nove koncepte. Semantičko proširenje nekada se realizira putem revitalizacije riječi koje označavaju konkretne i apstraktne koncepte što su zastarjeli i više se ne upotrebljavaju. Takve se riječi putem semantičkog proširenja s periferije leksičke mase vraćaju u centar i dobivaju sasvim novo značenje. Drugi rezultat semantičkog proširenja jeste polisemija riječi budući da se značenje riječi s postojećih koncepata, koji su u ljudskoj zajednici u aktivnoj upotrebi, proširuje na nove.

H. Hamzé kao dva mehanizma semantičkog proširenja navodi partikularizaciju značenja riječi iz općeg vokabulara i upotrebu tropa, npr. metafore ili metonimije kao sredstva za proširenje značenja.²⁰ Iako je često prijenos značenja kao mehanizam semantičkog proširenja očigledan, u nekim primjerima već polisemnih riječi teško je diferencirati djelovanje dvaju procesa semantičkog proširenja. Tako je u proširenju značenja riječi *qaršana* s koncepta „piratstva kao djela nasilja, zadržavanja ili pljačke koje čini posada ili putnici privatnoga broda“ na koncept „piratstva kao neovlaštene upotrebe intelektualnog vlasništva“ jasan metaforički

20 Hassan Hamzé, „Terminology and Translation in Arabic: Shared Aspects and Conflictual Relationships“, u *Handbook of Terminology, volume 2: Terminology in the Arab world*, Abied Alsulaiman, Ahmed Allaithy (ur.) (Amsterdam / Philadelphija: John Benjamins Publishing Company, 2019), str. 65.

prijenos značenja. S druge strane, proširenje značenja riječi *tanqīb*, koja se već upotrebljava u značenju „iskopavanje“, ali i „istraživanje“ tako da obuhvati koncepte „rudarenje teksta“ i „biološko istraživanje s potencijalnom komercijalnom svrhom“ u leksičkim jedinicama koje se sastoje od više riječi *tanqīb (fi) al-nuṣūṣ* i *tanqīb biyūlūḡī* moglo bi se opisati i kao partikularizacija značenja „istraživanja“, ali i kao metafora „iskopavanja“. Naravno, oba termina ne podrazumijevaju samo proširenje značenja imenice *tanqīb* nego i procese direktnog prevođenja termina *text mining* i *bioprospecting* iz engleskog jezika, „slaganja“ leksičkih jedinica koje se sastoje od više riječi, kao i proces afiksacije u slučaju termina *tanqīb biyūlūḡī*. U tabeli koja slijedi navedeni su primjeri primjene strategije semantičkog proširenja u tvorbi neologizama.

Postojeće značenje leksema	Neologizam	Značenje neologizma
krijumčar	مُهْرَب	haker s kriminalnom namjerom
rudarstvo (iskorištavanje rudnog bogatstva)	تَعْدِين	rudarenje (proces provjere transakcija i osiguranja <i>blockchain</i> mreže)
prepisivanje; kopiranje	اِسْتِنْسَاخ	kloniranje
podešavanje; primjena (mn.)	تَطْبِيقَات	aplikacija (računalna)
buntovnik, smutljivac	مُشَاغِب (اِنْتَرْت)	internetski trol
opterećenje, tovarenje	تَحْمِيل	preuzimanje, učitavanje (sadržaja s interneta)
plovidba	اِبْحَار	pretraživanje stranica interneta
ravnoteža; kompenzacija	مُوازَنَةُ الكَرْبُون	kompenzacija ugljika
hipotetičan	اِفْتِرَاضِي	virtualan
ključ; tipka	مِفْتَاحُ تَشْفِيرِ البَيِّنَات	ključ za šifriranje i dešifriranje podataka

Derivacija

Jedna od najplodnijih neoloških strategija u arapskom jeziku jest derivacija. Za razliku od pojma derivacije u indoevropskim jezicima, koji se često koristi u širem značenju, tako da obuhvata tvorbene procese općenito, derivacija u arapskom jeziku

podrazumijeva kontakt korijena riječi i tvorbenog obrasca, odnosno paradigme. Kako je korijen riječi u arapskom jeziku diskontinuirani morfem koji se sastoji od skupine konsonanata što nose ideju značenja i sam za sebe nikada nije riječ, on svoj leksički potencijal ostvaruje tek u interakciji s derivacionim obrascem riječi, odnosno paradigmom. Paradigma obuhvata kako unutarnju vokalnu fleksiju, odnosno umetanje vokala između korijenskih konsonanata, tako i afiksalne morfeme. Izvođenje novog pojma iz postojećeg arapskog korijena oduvijek se smatralo najprirodnijom strategijom obogaćivanja leksike arapskog jezika. U tom procesu nastaju nova značenja uz upotrebu poznate paradigme koja može označavati nazive za instrumente, mjesto, zanimanja itd. Ovu strategiju preferiraju i akademije za arapski jezik, budući da se koriste tvorbeni obrasci koji ne narušavaju sistem arapskog jezika.

S obzirom na opisani mehanizam derivacije u arapskom jeziku i njen specifičan semantički potencijal, koji podrazumijeva da odgovarajući korijen u konkretnoj paradigmi nosi značenje, bez obzira na to da li se leksička jedinica nastala kontaktom datog korijena i paradigme s takvim značenjem u jeziku aktivno upotrebljava ili ne, teško je odrediti tačne granice djelovanja strategije derivacije u tvorbi neologizama. Ona se tako može posmatrati izuzetno široko, posebno ako se uzme u obzir to da su neologizmi nastali semantičkim proširenjem najčešće rezultat prvobitnog procesa derivacije, ili se pak može sagledati isključivo u kontekstu djelovanja novih paradigmi ili izvođenja termina za savremene koncepte korištenjem ranije neiskorištenog derivacionog potencijala arapskog jezika.

Štaviše, kako je već naglašeno, granice primjene derivacije i drugih neoloških strategija ponekad nisu sasvim jasne. Tako, npr. H. Hamzé opisuje proširenje korijena dodavanjem četvrtog konsonanta u riječima *mafhamā* (konceptualizirati), *ṣawtam* (fonem), *ṣarfam* (morfem) i *lafẓam* (leksem) kao derivaciju, dok E. Badawi, M. Carter i A. Gully isti proces posmatraju kao dio procesa slaganja riječi.²¹ Slične bi se pojave, međutim, u onim slučajevima kada dodavanje četvrtog konsonanta ne utječe na paradigmu, eventualno mogle sagledati i kao primjer afiksacije. Osim istaknutih problema u određivanju obuhvata djelovanja strategije derivacije u tvorbi neologizama u arapskom jeziku, treba istaknuti kako se u samoj primjeni strategije derivacije javlja i problem polisemije ili polireferencijalnosti termina.

Interesantne pojave koje svakako treba spomenuti u kontekstu djelovanja derivacije kao strategije izvođenja neologizama jesu, s jedne strane, produktivnost derivacije u tvorbi neologizama od posuđenica koje su inkorporirane u leksik arapskog jezika te, s druge strane, uloga derivacije u tvorbi neologizama leksikalizacijom vlastitih imena putem četverokonsonantskih paradigmi i antonomastičkog

21 Vidjeti: Hassan Hamzé, „Terminology and Translation in Arabic: Shared Aspects and Conflictual Relationships“, str. 66–67; Elsaid Badawi, Michael G. Carter, Adrian Gully, *Modern Written Arabic: A Comprehensive Grammar* (New York: Routledge, 2004), str. 752–753.

prijenosa značenja. Primjer prve pojave je deriviranje riječi *'atmata* (automatizacija) i *mu'atmat* (automatiziran) od posuđenog pridjeva *'ütümätiki* (automatski).²² Drugu frekventnu upotrebu strategije derivacije nalazimo u terminima *balqana* (balkanizacija), u značenju fragmentiranja države ili podjele regije na manje države koje mogu biti međusobno neprijateljski raspložene, i *tabalqana* (balkanizirati se), te sličnog neologizma *labnana* (libanonizacija), u značenju neuspjeha države da ovlada unutarnjim podjelama koje vode u građanski rat.²³ Inače, za razliku od navedenih neologizama s antonomastičkim prijenosom značenja, drugi neologizmi nastali na isti način obično podrazumijevaju prihvatanje običaja i obrazaca ponašanja druge kulture, npr. *ta'amvraka* (amerikanizirati se), *ta'almana* (germanizirati se). Slični su neologizmi koji nastaju u kolokvijalnom jeziku, posebno među korisnicima društvenih mreža i interneta općenito, i traže svoj put ka prihvatanju u standardnom arapskom jeziku, npr. *fasbaka* (biti aktivan na Facebooku). U tabeli koja slijedi navedeni su primjeri primjene strategije derivacije u tvorbi neologizama.

Korijen / riječ	Paradigma / proces	Neologizam	Značenje neologizma
ر ق م	dodavanje sufiksa <i>-n</i>	رَقْمَنَ	digitalizirati
ر ق م	dodavanje sufiksa <i>-n</i> + <i>-at</i>	رَقْمَنَةٌ	digitalizacija
ع ل م		فَوَعَلَ	globalizirati
ع ل م		فَوَعَلَةٌ	globalizacija
ص ف ح		مُتَفَعَّلَ	internetski preglednik
شَفْرَةٌ ²⁴	مُفَعَّلَ	عُمَلَاتُ مَشْفَرَةٍ	kriptovalute

22 Iako bismo, s obzirom na upotrebu sufiksa *-iyy* za ime relacije, mogli očekivati da je i sam pridjev *ütümätiki* u arapskom jeziku izveden afiksacijom od imenice, u rječnicima s kraja 20. stoljeća i početka 21. stoljeća naveden je samo pridjev *ütümätiki*.

23 Treba naglasiti kako su termini *balqana* i *labnana* stariji od neologizama koji su centralni predmet razmatranja u ovom radu, ali su navedeni zbog specifičnog mehanizma prijenosa značenja. Pojam *balkanizacije* vezuje se za period raspada Osmanskog carstva, kao i dešavanja poslije Prvog svjetskog rata, ali je reaktualiziran s dešavanjima na Balkanu u devedesetim godinama 20. stoljeća, dok se pojam *libanonizacije* vezuje za period građanskog rata u Libanu u drugoj polovini 20. stoljeća.

24 Neologizmi derivirani od riječi *šifra*, koja je u arapskom jeziku posuđena iz francuskog jezika, od riječi *chiffre*, rezultat su dugog i složenog putovanja koje je prešla arapska riječ *šifr*. Riječ *šifr* prvo je ušla u indoevropske jezike kao aritmetički simbol za nulu, da bi kasnije poprimila značenje bilo kojeg broja i, konačno, šifrirane poruke. Upravo u posljednjem navedenom značenju riječ *chiffre* je kao posuđenica ušla u arapski jezik u formi *šifra* i nastavlja svoj put kao produktivna osnova za primjenu procesa derivacije i izvođenje novih značenja. Vidjeti: *Etymonline: Online Etymology Dictionary*, dostupno na: <https://www.etymonline.com/search?q=cipher>, pristupljeno 11. 2. 2026.

Korijen / riječ	Paradigma / proces	Neologizam	Značenje neologizma
شِفْرَة	تَفْعِيل	تَشْفِير	enkripcija, zaštitno kodiranje
ص ح ر	تَفَعُّل	تَصْحُر	dezertifikacija
بَرْنَامِج	فَعَّلَلَة	بَرْمَجَةُ الْحَاسُوبِ	računarsko programiranje
بَرْنَامِج	iyya + فَعَّلَل	بَرْمَجِيَّات	softver

Afiksacija

Afiksaciji kao tvorbenoj strategiji u arapskom jeziku tradicionalno se uopće ne posvećuje pažnja. Uistinu, primjena ove strategije veoma je ograničena s obzirom na to da arapski jezik ima samo nekoliko produktivnih afiksa, tj. sufiks *-iyy*, koji se pojavljuje i u obliku *-awiyy*, za tvorbu pridjeva od imenica, te sufiks *-at* za tvorbu apstraktnih imenica od pridjeva. Iako je broj produktivnih afiksa u arapskom jeziku izuzetno mali, oni ipak nose veliki derivacioni potencijal. E. Badawi, M. Carter i A. Gully naglašavaju kako, za razliku od perioda klasičnog arapskog jezika, kada je sufiks za ime relacije *-iyy* imao daleko manji potencijal, u modernom standardnom arapskom jeziku sva tri produktivna sufiksa pokazuju veliku ekspanziju u upotrebi.²⁵ U tabeli koja slijedi navedeni su primjeri primjene strategije afiksacije u tvorbi neologizama.

Afiks	Neologizam	Značenje neologizma
-iyy	عِلْمُ الْوَرَاثَةِ الْجَزَائِي	molekularna genetika
-iyy	الْبِنِيَّاتُ التَّحْتِيَّةُ	infrastruktura
-iyy	اِئْتِرَاضِي	virtualan
-awiyy	خَلَوِي	ćelijski
-awiyy	حَيَوِي	vitalan
-iyy + -at	قَابِلِيَّةٌ لِلتَّحَلُّلِ الْبَيُولُوجِي ²⁶	biorazgradivost

25 Vidjeti: Badawi, Carter, Gully, *Modern Written Arabic: A Comprehensive Grammar*, str. 744–751.

26 Kako je ranije već naglašeno, neologizmi nastali djelovanjem strategije afiksacije, kao i veliki broj neologizama nastalih djelovanjem drugih neoloških strategija, često su dio leksičkih jedinica koje se sastoje od više riječi kao složenih neologizama.

Afiks	Neologizam	Značenje neologizma
-iyy + -at	تَبْسِيطَة	optimizacija

Kontaminacija

Kontaminacija ili stapanje je neološka strategija tvorbe nove leksičke jedinice od dviju ili više leksičkih jedinica koje u jeziku funkcioniraju samostalno. Iako se to rjeđe dešava, u procesu stapanja mogu biti očuvane obje leksičke jedinice, kao u leksemi *ra'smāl* (kapital), nastaloj od imenica *ra's* (glava) i *māl* (imovina). Ipak, proces kontaminacije češće podrazumijeva skraćivanje jedne ili više leksičkih jedinica koje učestvuju u tvorbi nove lekseme. To je slučaj u leksemi *kahramāgnātīsī* ili *kahraṭīsī* (elektromagnetni), nastaloj stapanjem pridjeva *kahrabā'ī* (električni) i *maḡnātīsī* (magnetni), leksemi *barmā'ī* (amfibijski), nastaloj stapanjem imenica *barr* (kopno) i *mā'* (voda) i dodavanjem sufiksa *-iyy* za tvorbu pridjeva, te leksemi *bsikūlisāniyyāt* (psiholingvistika), nastaloj stapanjem pridjeva *bsikūlūḡī* (psihološki) i imenice *lisāniyyāt* (lingvistika). Interesantno je da se leksema *bsikūlisāniyyāt*, iako počinje iregularnim slogom CCV, ipak upotrebljava paralelno s arapskom prevedenicom *lisāniyyāt nafsiyya*.

Proces nastanka stopljenica nema jasno postavljena pravila u arapskom jeziku, a nema ni jasne granice obuhvata. Tako različiti autori pod ovim procesom podrazumijevaju različite pojave. U okviru razmatranja derivacije kao neološke strategije, već je spomenuto da E. Badawi, M. Carter i A. Gully proširenje arapskog korijena afiksima posmatraju kao proces nastanka složenica. Isti autori i kontaminaciju i slaganje riječi, odnosno tvorbu leksičkih jedinica koje se sastoje od više riječi obrađuju zajednički kao strukture slaganja riječi.²⁷ Za razliku od njih, F. Banṭālab i F. Ġābir obje strategije opisuju kao različite manifestacije procesa kontaminacije.²⁸ Upravo zbog problema u diferenciranju djelovanja različitih tvorbenih strategija u arapskom jeziku, u uvodnom dijelu ovog poglavlja rada naznačeni su jasni morfosintaksički kriteriji na osnovu kojih se tvorba neologizama može pripisati djelovanju pojedinačnih strategija. Tako su kao osnovni kriterij razlikovanja kontaminacije od slaganja riječi, tj. tvorbe leksičkih jedinica koje se sastoje od više riječi, poslužila morfosintaksička obilježja dobivenog neologizma zahvaljujući kojima funkcionira kao leksička jedinica (u slučaju kontaminacije), odnosno konstrukcija (u slučaju slaganja).

27 Vidjeti: Badawi, Carter, Gully, *Modern Written Arabic: A Comprehensive Grammar*, str. 751–756.

28 Fāras Banṭālab, Fādi Ġābir, „Tarḡama al-muṣṭalahāt al-'ilmiyya: al-nazariyya wa al-taṭbiq“, *Revue Langues, cultures et sociétés*, 5:1 (2019), str. 138–139.

Ipak, uprkos primjeni jasnog morfosintaksičkog kriterija, strategiju kontaminacije u nekim je slučajevima teško razgraničiti od afiksacije kao neološke strategije, što posebno dolazi do izražaja u prenošenju afiksa iz indoevropskih jezika. Naime, prostim dodavanjem partikule za negaciju *lā* ispred pridjeva ili imenica tvore se arapske prevedenice riječi iz indoevropskih jezika, u današnje vrijeme uglavnom engleskog jezika, izvedenih dodavanjem afiksa s negativnim značenjem, kao što su *a-*, *de-*, *dis-*, *im-*, *in-*, *un-* i *-less*. Tako nastale arapske riječi u jeziku funkcioniraju kao zasebne leksičke jedinice, što dolazi do izražaja kada su gramatički određene jer se određeni član *al-* dodaje ispred partikule za negaciju. Budući da se partikula za negaciju dodaje riječi bez utjecaja na paradigmu, ovaj bi se tvorbeni proces mogao opisati kao afiksacija. Istovremeno, s obzirom na to da nova riječ nastaje stapanjem partikule za negaciju i riječi kojoj se ona dodaje, isti proces uklapa se u definiciju kontaminacije i u ovom će radu biti tako posmatran. U tabeli koja slijedi navedeni su primjeri primjene strategije kontaminacije u tvorbi neologizama.

Komponente	Neologizam	Značenje neologizma
بَيُولُوجِيّ + جِيُولُوجِيّ + كِيَمِيَايّيّ	بَيُولُوجِيّ كِيَمِيَايّيّ	biogeochemijski
جِيُولُوجِيّ + مُورْفُولُوجِيّ	جِيُولُوجِيّ مُورْفُولُوجِيّ	geomorfološki
كَهْرَبَايّيّ + إِسْتَايّيّ	كَهْرُوسْتَايّيّ	elektrostatički
جِيُولُوجِيّ + حَرَارِيّ	طَاقَة جِيُولُوجِيّ حَرَارِيّ مَائِيّة	hidrotermalna geotermalna energija
رَأْس + مَال	رَسْمَلَة الأَرْبَاح	reinvestirana dobit
نَحْت + قَمْرِيّ	نَحْمَمْرِيّ	sublunarni
لَا + حَيَوِيّ	وَسَط لَاحَيَوِيّ	abiotički okoliš
لَا + دَوْبَايّيّة	لَا دَوْبَايّيّة، عَدَم قَابِلِيّة الدَّوْبَان	netopivost
لَا + تَعَايِشِيّ	لَا تَعَايِشِيّ	amenzalizam
لَا + تَلَامِسِيّ	لَا تَلَامِسِيّ	beskontaktni

Slaganje (tvorba leksičkih jedinica koje se sastoje od više riječi)

Slaganje riječi neološka je strategija koja nudi inventivna rješenja za označavanje novih koncepata u arapskom jeziku. Za razliku od pojma slaganja riječi u indoevropskim jezicima, u arapskom jeziku djelovanje ove strategije, shvaćene na osnovu primjene ranije objašnjenog morfosintaksičkog kriterija, ne rezultira nastankom prave složenice, odnosno leksičke jedinice koja nosi morfosintaksička obilježja riječi. Jedina tvorbena strategija u arapskom jeziku koja ima takav rezultat, tj. opisana strategija kontaminacije, i sama je historijski imala izuzetno ograničenu primjenu s obzirom na to da se arapski jezik tradicionalno izuzetno snažno oslanjao na derivaciju kao tvorbeni proces i tek u novije vrijeme dobiva na značaju. S druge strane, ideja slaganja više riječi u jednu leksičku jedinicu u arapskom je jeziku oduvijek postojala i bila je izuzetno produktivna, ali leksička jedinica nastala takvim procesom uvijek funkcionira kao konstrukcija, a u nekim slučajevima i kao cijela rečenica. Stoga će u ovom dijelu rada biti opisan najbliži ekvivalent procesu slaganja riječi u arapskom jeziku, tj. tvorba leksičkih jedinica koje se sastoje od više riječi.

Ovaj mehanizam u arapskom je jeziku izuzetno produktivan zahvaljujući ogromnom potencijalu arapske genitivne veze, odnosno veze između dviju imenica među kojima može postojati niz različitih semantičkih relacija. Genitivna veza tako je, npr. poslužila kao sredstvo za tvorbu kalkova kojima su u arapskom jeziku izraženi nazivi nauka, npr. *'ilm al-'ātār* (arheologija), *'ilm al-'iğtimā'* (sociologija), *'ilm al-'insān* (antropologija) i njima slični. Ova konstrukcija posjeduje ogroman potencijal u tvorbi leksičkih jedinica koje se sastoje od više riječi, kako onih koje nastaju primjenom različitih procesa prevođenja sa stranih jezika tako i onih čije značenje nastaje metaforičkim, metonimijskim ili drugim prijenosom značenja unutar arapskog jezika. Ipak, u tvorbi leksičkih jedinica koje se sastoje od više riječi u arapskom se jeziku veoma često upotrebljavaju i konstrukcije atributivne sintagme, pridjevske i imeničke fraze s prijedložnom frazom na poziciji komplementa ili modifikatora, te rečenice.

U savremenom arapskom jeziku posebnu ulogu u tvorbi leksičkih jedinica koje se sastoje od više riječi imaju arapske riječi kojima se u prevedenicama izražavaju produktivni afiksi iz drugih jezika, kao što su *i'āda* (ponavljanje; ponovno započinjanje) kao prijevod prefiksa *re-*, *'adam* (odsutnost; nedostatak), kao prijevod prefiksa *de-*, *di-*, *im-*, *in-*, *non-* i *un-*, *'adīm* (lišen; bez) kao prijevod prefiksa *a-*, *im-*, *in-* i *un-*, te sufiksa *-less*, *ğayra* (ne; bez) kao prijevod prefiksa *a-*, *im-*, *in-*, *non-* i *un-*, *dātī* (ličan) kao prijevod prefiksa *auto-* i *self-*, *qabla* (prije) kao prijevod prefiksa *ante-* i *pre-*, *ba'da* (poslije) kao prijevod prefiksa *after-* i *post-*, *fawqa* (iznad) kao prijevod prefiksa *epi-*, *hyper-*, *meta-*, *over-*, *per-*, *super-*

i *ultra-*, *tahta* (ispod), kao prijevod prefiksa *hypo-*, *infra-*, *sub-* i *under-*, *bayna* (između) kao prijevod prefiksa *inter-*, *qābil li* (podložan; prijemčiv), kao prijevod sufiksa *-able*, te drugih sličnih riječi. U tabeli koja slijedi navedeni su primjeri primjene strategije formiranja leksičkih jedinica koje se sastoje od više riječi u tvorbi neologizama.

Konstrukcija	Neologizam	Značenje neologizma
genitivna veza	عَدِيمُ الْجِنْسِ	aseksualan
atributivna sintagma	كَائِنَاتٌ مُعَدَّلَةٌ وَرَائِيًا	genetski modificirani organizmi
atributivna sintagma	إِسْتِنْسَاخٌ فَوْوُغْرَافِيٌّ حَرَارِيٌّ	termografija
pridjevska fraza s prijedložnom frazom kao komplementom	قَابِلٌ لِلتَّحَلُّلِ الْبَيُولُوجِيِّ، قَابِلٌ لِلتَّحَلُّلِ الْحَيَوِيِّ،	biorazgradiv
atributivna sintagma	التَّأْرِيخُ التَّلَافُؤِيُّ	datiranje luminiscencijom
atributivna sintagma	البَطَّارِيَّاتُ الْقَابِلَةُ لِإِعَادَةِ الشَّحْنِ	akumulatorske baterije
genitivna veza	إِعَادَةُ التَّدْوِيرِ، رَسَكَلَةٌ	recikliranje
atributivna sintagma	تَحَلُّلٌ غَيْرٌ عُضْوِيٌّ	anorganska razgradnja
atributivna sintagma	تَكْوِيفٌ دَائِيٌّ	autonomna prilagodba
atributivna sintagma	رَبِيٌّ تَحْتِ سَطْحِيٍّ	podzemno navodnjavanje
pridjevska fraza	فَوْوَقَ صَوْتِيٍّ	ultrazvučni
rečenica	مَا بَعْدَ الْحَدَاثَةِ	postmodernizam
genitivna veza s rečenicom na poziciji drugog člana	خَرَائِطُ مَا قَبْلَ الشَّوْهِ	palinspastička karta

Posuđivanje

Posuđivanje stranih riječi omiljena je strategija u kolokvijalnom jeziku u svakodnevnoj neformalnoj komunikaciji. To je istovremeno strategija čijim

djelovanjem riječi, zahvaljujući upotrebi u masovnim medijima, postaju dio standardnog leksika arapskog jezika. U idealnim uslovima, prijelaz riječi iz jezika davaoca u ciljni jezik morao bi uključivati proces naturalizacije, koji podrazumijeva transliteraciju, transfonemizaciju i transmorfemizaciju, odnosno adaptaciju posuđenice kako bi ispunjavala grafijske, fonetske i morfološke zahtjeve arapskog jezika.²⁹ Međutim, kako možemo vidjeti iz nekih primjera navedenih u ovom radu, to nije uvijek slučaj.

Jedan od produkata djelovanja ove strategije je i preuzimanje akronima iz stranih jezika, najčešće engleskog. Interesantno je to da preuzimanje akronima često rezultira i posuđivanjem i prevođenjem sastavnica. Naime, s ciljem olakšavanja komunikacije, uobičajena je praksa da se uz leksičku jedinicu koja se sastoji od više riječi, a kojom se prevode komponente akronima, navodi i akronim pisan arapskim ili latiničnim pismom. Tako se, naprimjer, uz leksičku jedinicu koja se sastoji od više riječi *qurs madšūt* (kompaktni disk) često navodi akronim *sīdī* ili CD.

Sa snažnim prodorom leksike iz modernih tehnologija, prvenstveno informacione tehnologije, upotreba posuđenica u kolokvijalnom jeziku postaje izuzetno frekventna, što može rezultirati njihovim prihvatanjem u standardnom jeziku. Naime, govornici kako u kolokvijalnoj upotrebi tako i u stručnim registrima često daju prednost upotrebi posuđenica iako za njih postoje odgovarajuće prevedenice nastale primjenom derivacionog potencijala arapskog jezika. Tako o sudbini posuđenica i prevedenica često ne odlučuju standardizacija leksika niti institucije koje se bave jezičkom politikom, nego upravo veća ili manja psihološka dostupnost neologizama i njihovo prihvatanje među govornicima arapskog jezika općenito ili pripadnicima naučne zajednice u konkretnim naučnim disciplinama.

Tokom cijele historije razvoja arapskog leksika posuđivanje je bilo izloženo otporu i osporavanju, posebno među pripadnicima struja jezičkog purizma. Međutim, u moderno doba, s intenzivnim razvojem nauke i tehnologije, posuđivanje se sve češće poima kao efikasna strategija u kreiranju novih tehničkih i naučnih termina zahvaljujući fleksibilnosti koja je postavlja izvan morfoloških ograničenja arapskog jezika. U konačnici, vrijedno je, kako podsjeća M. Ḥasāra, skrenuti pažnju na to da se smjer posuđivanja između arapskog i indoevropskih jezika kroz historiju mijenjao, te se arapski jezik iz pozicije „nosioca i čuvara znanja“, odnosno jezika davaoca, u moderno vrijeme uveliko pretvorio u ciljni

29 Ponkad se za adaptaciju posuđenice upotrebljava izraz *integracija* u ciljni jezik, dok se u nekim lingvističkim tradicijama uspostavlja razlika između adaptacije i integracije. Vidjeti: Martin Haspelmath, „Lexical Borrowing: Concepts and Issues“, u *Loanwords in the World's Languages: A Comparative Handbook*, Martin Haspelmath, Uri Tadmor (ur.) (Berlin: De Gruyter Mouton, 2009), str. 43.

jezik na putu savremenosti i napretka.³⁰ U tabeli koja slijedi navedeni su primjeri primjene strategije posuđivanja u tvorbi neologizama.

Leksem u jeziku davaocu	Neologizam	Značenje neologizma
iPhone	آيْفُون	iPhone
iPad	آيْبَاد	iPad
Android	أَنْدَرُوَيْد	Android
font	فُونْتُ	font
Internet	إِنْتَرَنْت	internet
Internet Protocol	بُرُوتُوْكُولُ الْإِنْتَرَنْت	internet protokol
Facebook	فَيْسْبُوك	Facebook
Google	غُوْغُلْ، جُوْجُلْ	Google
modem	مُوْدَم	modem
dehydrogenase	دِيهِيْدْرُوْجِيْنَاَز	dehidrogenaza

Prevođenje

Prevođenje ili kalkiranje predstavlja prijenos semantičkog sadržaja leksičkih jedinica iz jezika davaoca u ciljni jezik. Na ovaj način nastaje neka vrsta replike obrasca ili modela iz jezika davaoca. Pritom, kako ističe S. Manfredi, prijenos značenja pojedinačnih elemenata prevedenice iz jednog jezika u drugi ne definira njenu morfosintaksičku organizaciju u ciljnom jeziku.³¹

A. Al-Athwary i H. Ali razlikuju više vrsta prevedenica nastalih primjenom ove strategije. Jednu vrstu čine prevedenice koje su rezultat doslovnog, djelimičnog ili slobodnog prijevoda pojedinačnih elemenata leksema iz jezika davaoca. Djelimični prijevod podrazumijeva proces nastanka prevedenice kombinacijom elemenata koji su doslovno prevedeni i onih kojima se izražava stvarno značenje riječi, dok slobodni prijevod predstavlja prevođenje leksema iz jezika davaoca izrazima koji prenose značenje koncepta u cjelini, a ne značenje

30 Mamduh Ḥasāra, „Ta’rīb ṭarīq al-‘arabiyya ‘ilā al-‘ālamīyya“, *Mağalla Mağma’ al-luġa al-‘arabiyya bi Dimašq*, 87:1 (2012), str. 41.

31 Stefano Manfredi, „Contact and Calquing“, u *Arabic and Contact Induced Change*, Christopher Lucas, Stefano Manfredi (ur.) (Berlin: Language Science Press, 2020), str. 626–627.

pojedinačnih elemenata leksema. Druge vrste prevedenica koje autori navode su one koje predstavljaju kombinaciju prijevoda i direktno posuđenih elemenata leksema iz jezika davaoca, te prevedenice koje su rezultat prijevoda metaforičkih neologizama iz jezika davaoca.³²

S obzirom na opisane mehanizme njihovog nastajanja, u prevedenicama često dolazi do miješanja općeg vokabulara sa specijaliziranim terminima. Stoga je uobičajena pojava da se ista prevedenica upotrebljava u više različitih varijanti, što je odraz kako interakcije lingvističkih i nelingvističkih faktora tako i težnje ka preciznom iskazivanju originalnih koncepata u ciljnom jeziku.

Čini se da je strategija prevođenja posuđenih leksema iz jezika davaoca u današnje vrijeme najproduktivnija neološka strategija u arapskom jeziku. Ova strategija istovremeno uživa podršku struje jezičkog purizma i koristi i obogaćuje derivacioni potencijal arapskog jezika, a njenim djelovanjem nastaju neologizmi kojima se značenja iz jezika davaoca izražavaju jezičkim elementima ciljnog jezika. U tabeli koja slijedi navedeni su primjeri primjene strategije prevođenja u tvorbi neologizama.

Vrsta prevedenice	Leksem u jeziku davaocu	Neologizam	Značenje neologizma
doslovni prijevod metaforičkog neologizma	control panel	لَوْحَةُ التَّحَكُّمِ (فِي التَّشْغِيلِ)	upravljačka ploča
promjena morfo-sitaksičkog obrasca	biomimicry	تَقْلِيدُ الطَّبِيعَةِ	biomimikrija
djelimični prijevod	Firewall	جِدَارٌ وَاقٍ	vatrozid
djelimični prijevod	microphone	مُكَبِّرُ الصَّوْتِ	mikrofon
doslovni prijevod metaforičkog neologizma	navigation	إِنْحَار	pretraživanje stranica interneta

32 Vidjeti: Anwar A. H. Al-Athwary, „A Comparative Lexical Analysis of Vehicle Spare Parts Terms in Arabic“, str. 23–29; Anwar A. H. Al-Athwary, Husam Khaled Ali, „Arabicization via Loan Translation: A Corpus-Based Analysis of Neologisms Translated from English into Arabic in the Field of Information Technology“, *Open Access at De Gruyter Brill* (2024), str. 6–11.

Vrsta prevedenice	Leksem u jeziku davaocu	Neologizam	Značenje neologizma
kombinacija prevedenice i posuđenice	battery charger	شَاحِنُ الْبَطَّارِيَّةِ	punjač baterije
kombinacija prevedenice i posuđenice	carbon-neutrality	مُحَايَدَةُ كَرْبُونِيَّةِ	ugljična neutralnost
kombinacija prevedenice i posuđenice	carbon offsetting	مُوازَنَةُ الْكَرْبُونِ	kompensacija ugljika
doslovni prijevod	virtual reality	وَاقِعِيَّةٌ إِفْتِرَاضِيَّةٌ، وَاقِعٌ إِفْتِرَاضِيٌّ	virtualna stvarnost
doslovni prijevod	zero liquid discharge	طَّرْحٌ مُنْعَدَمٌ لِلْسَّوَائِلِ	nulto ispuštanje otpadnih voda
kombinacija prevedenice i posuđenice	biodiversity	تَنْوَعٌ بِيُولُوجِيٌّ	biološka raznolikost, biodiverzitet
doslovni prijevod metaforičkog neologizma	tweet	تَغْرِيدَةٌ	objava na Twitteru
metaforički prijevod	World Wide Web	الشَّبَكَةُ الْعَنَقَبُوتِيَّةُ	World Wide Web

Zaključak

Jezik je društvena pojava i raste, razvija se i prolazi kroz često nepredvidive promjene skupa sa zajednicom koja ga upotrebljava. U vrijeme izuzetno brzog napretka nauke i tehnologije, u kojem se svi jezici svijeta svakodnevno suočavaju s potrebom imenovanja novih predmeta i pojava, arapski jezik, u težnji za opstankom i funkcionalnošću, aktivira i upotrebljava različite neološke strategije, koje su po inventaru i obuhvatu bitno drugačije od onih tradicionalno opisanih.

Skupa s opisanim i ovjerenim strategijama derivacije i semantičkog proširenja, u savremenom arapskom jeziku u kreiranju naučne i tehnološke terminologije

dominira upotreba strategija prevođenja, formiranja leksičkih jedinica koje se sastoje od više riječi, kontaminacije i posuđivanja, dok se primjena afiksacije bitno proširuje. U ovakvom leksičkom pejzažu možemo ustvrditi kako dolazi do promjene u paradigmi budući da se tradicionalno preferirane strategije realiziraju najčešće u službi primjene spomenutih izuzetno produktivnih neoloških strategija. To ne znači da ogromni potencijal derivacije u arapskom jeziku gubi na značaju. Naprotiv, on se u savremenom arapskom jeziku razvija i bogati na različite, ponekad nove i drugačije načine, kao što su kreiranje novih paradigmi, proširivanje korijena produktivnim afiksima, deriviranje termina leksikalizacijom vlastitih imena, te kovanje prevedenica i kalkova.

Paralelno s tim procesom, odvija se svojevrsna revolucija u stapanju i slaganju riječi, često u kombinaciji s afiksacijom, kojom u velikoj mjeri arapski jezik odgovara na potrebu za prenošenjem koncepata izraženih produktivnim afiksima u jezicima davaocima. Tako je u savremenoj arapskoj terminologiji, s jedne strane, gotovo rijetkost pronaći termin iskazan jednom riječju, što je opća karakteristika izražavanja složenih koncepata u savremenoj nauci. S druge strane, česta je pojava upotrebe leksičkih jedinica nastalih primjenom raznorodnih neoloških strategija u istoj rečenici ili konstrukciji. Ovakva kombinacija upotrebe različitih neoloških procesa predstavlja stvarnu sliku sistema arapskog jezika. Iako se ponekad čini da vlada neobuzdani neološki kaos, prije se može reći da arapski jezik pronalazi pravi način da upotrijebi prilagodljive strategije u osiguranju efikasne komunikacije uz očuvanje vlastitog leksičkog potencijala.

Uprkos ponekad opravdanim kritikama procesa kreiranja nove arapske terminologije, posebno u poređenju s neološkim sistemima u kojima jedan termin označava jedan pojam, iskustvo arapskog jezika u formiranju neologizama pokazuje njegovu aktivnu prilagodbu modernizaciji. Arapski je jezik tako daleko od statičnog sistema zarobljenog u tradicionalnim pristupima kreiranja neologizama. Kako se naučni i tehnološki razvoj bude ubrzavao, arapski jezik će nastaviti razvijati svoj naučni leksik, kombinirajući tradiciju i inovaciju. Kroz vlastite mehanizme i kontrolirano posuđivanje arapski jezik čuva autentičnost, ali i pokazuje otvorenost prema promjenama u savremenoj društvenoj i naučnoj stvarnosti. Upravo takva otvorenost prema promjenama, koja neminovno rezultira novim i neopisanim procesima u jeziku, otvoreni je poziv lingvistima za daljnja istraživanja.

Literatura

- 'Abū Sulaimān, Ṣādiq 'Abdullāh, „al-Ta'rib 'inda 'ulamā' al-'arabiyya al-muḥad-diṭin: dirāsa wa naqd“, *Mağalla al-Ġāmi'a al-'Azhar – Ġaza*, 4 (2001), str. 49–119.
- Al-Asal, Mahmoud Sabri, Oqlah Mahmoud Smadi, „Arabicization and Arabic Expanding Techniques Used in Science Lectures in Two Arab Universities“, *Asian Perspectives in the Arts and Humanities*, 2:1 (2012), str. 15–38.
- Al-Athwary, Anwar A. H., „A Comparative Lexical Analysis of Vehicle Spare Parts Terms in Arabic“, *Saudi Journal of Language Studies*, 3:1 (2023), str. 19–31.
- Al-Athwary, Anwar A. H., Husam Khaled Ali, „Arabicization via Loan Translation: A Corpus-Based Analysis of Neologisms Translated from English into Arabic in the Field of Information Technology“, *Open Access at De Gruyter Brill* (2024), 1–16.
- Badawi, Elsaid, Michael G. Carter, Adrian Gully, *Modern Written Arabic: A Comprehensive Grammar* (New York: Routledge, 2004)
- Baker, Mona, „Review of Methods Used for Coining New Terms in Arabic“, *Meta*, 32:2 (1987), str. 186–188.
- Banṭālab, Fāras, Fādi Ġābir, „Tarğama al-muṣṭalahāt al-'ilmiyya: al-naẓariyya wa al-taṭbiq“, *Revue Langues, cultures et sociétés*, 5:1 (2019), str. 132–142.
- Cabré, M. Teresa, *Terminology: Theory, Methods, and Applications* (Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1998)
- Čaušević, Mersiha, „Načini obogaćivanja leksikona arapskog jezika“, *Zbornik islamskog pedagoškog fakulteta u Bihaću*, 8 (2016), str. 291–308.
- Elmgrab, Ramadan A., „The Creation of Terminology in Arabic“, *American International Journal of Contemporary Research*, 6:2 (2016), str. 75–85.
- Etymonline: Online Etymology Dictionary*, <https://www.etymonline.com/search?q=cipher>.
- Hamzé, Hassan, „Terminology and Translation in Arabic: Shared Aspects and Conflictual Relationships“, u *Handbook of Terminology, volume 2: Terminology in the Arab world*, Abied Alsulaiman, Ahmed Allaithy (ur.) (Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2019), str. 59–81.
- Al-Haq, Fawwaz Al-Abed; Al-Essa, Sarah A., „Arabicization of Business Terms from Terminology Planning Perspective“, *International Journal of English Linguistics*, 6:1 (2016), str. 150–164.
- Ḥasāra, Mamdūh, „Ta'rib ṭariq al-'arabiyya 'ilā al-'ālamīyya“, *Mağalla Mağma' al-luġa al-'arabiyya bi Dimašq*, 87:1 (2012), str. 31–52.

- Haspelmath, Martin, „Lexical Borrowing: Concepts and Issues”, u *Loanwords in the World's Languages: A Comparative Handbook*, Martin Haspelmath, Uri Tadmor (ur.) (Berlin: De Gruyter Mouton, 2009), str. 35–54.
- Ibn Murād, Ibrāhīm, „Muqaddima li nazariyya al-mu'ğam“, *Mağalla al-Mu'ğamiyya*, 9–10 (1994), str. 29–81.
- L'Homme, Marie-Claude, *Lexical Semantics for Terminology: An Introduction* (Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2020)
- Manfredi, Stefano, „Contact and Calquing“, u *Arabic and Contact Induced Change*, Christopher Lucas, Stefano Manfredi (ur.) (Berlin: Language Science Press, 2020), str. 625–641.
- Newman, Daniel L., „The European Influence on Arabic during the Nahḍa: Lexical Borrowing from European Languages (Ta'rib) in 19th-Century Literature“, *The Journal of KAALL*, 1 (2002), str. 1–33.
- Rey, Alain, *Essays in Terminology* (Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1995)
- Sager, Juan C., *A Practical Course in Terminology Processing* (Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1990)
- Sarairoh, Mohammad A. T., „Inconsistency in Technical Terminology: A Problem for Standardization in Arabic“, *Babel: International Journal of Translation*, 47:1 (2001), str. 10–21.
- Softić, Mejra, „Karakteristike leksikoloških istraživanja kod Arapa – historijska perspektiva i savremeni arapski jezik“, *Zbornik radova Islamskog pedagoškog fakulteta u Zenici*, 7 (2009), str. 293–310.
- Solimando, Cristina, „Arabic Neologisms in IT Terminology: the Role of the Academies“, *Bulletin d'études orientales*, 65 (2017), str. 123–133.

From Language in Times of Change to a Change within Language: Productive Strategies for Designating New Content in Arabic

Abstract

The study focuses on neologisms within scientific terminology in contemporary Arabic, exploring them based on the qualitative descriptive corpus analysis method. The analysis presented in the paper results in description of the inventory and scope of productive neological strategies at the moment in time when Arabic, like other languages of the world, faces a constant need to designate new content. Unlike other languages, however, the neological landscape in contemporary Arabic differs significantly from the one described throughout history, from the period of Classical Arabic to the present day. Thus, historically the most productive strategies for creating neologisms—derivation and semantic extension—are in scientific terminology creation given entirely new roles and are most often used as means of previously contested and neglected strategies such as loan translation, formation of multi-word lexical units, blending, and, to a considerable extent, affixation. At the same time, and often in parallel with other neological processes, lexical borrowing emerges as an exceptionally significant neological strategy, particularly in certain spheres of Arabic usage, such as colloquial language or scientific registers.

Key words: neologism, derivation, semantic extension, affixation, blending, multi-word lexical units, loanwords, calques

The Manichaean Gaze in Western Islamic Studies: Epistemic Filters, Selective Reception, and the Reconfiguration of Classical Muslim Thought

Mehdi Berriah

Institut français du Proche-Orient

m.berriah@ifporient.org  orcid.org/0000-0001-8701-8905

Abstract

In contemporary Western discussions of Islam, certain classical Muslim scholars are treated as symbols of rationality, tolerance, rigidity, or militancy. This article examines the historiographical mechanisms underlying such classifications. It argues that the reception of medieval Muslim thinkers has often been shaped by a Manichaean gaze that silently rates the Islamic scholarly tradition according to modern normative expectations. Modern categories such as ‘rational’, ‘mystical’, ‘normative’, and ‘fundamentalist’ selectively foreground some dimensions of a corpus while obscuring or problematising others. The trajectories of Ibn Rushd, Ibn ‘Arabī, and Ibn Taymiyya illustrate these dynamics. Ibn Rushd is often detached from his juridical commitments and institutional role and Ibn ‘Arabī from his positions on jihad, hijra, and the enforcement of shari‘a, while Ibn Taymiyya is approached primarily through the prism of modern radicalism. Recovering the plurality of classical Islamic thought requires closer examination of dimensions marginalised by contemporary interpretive categories.

Key words: Manichaean gaze, Orientalism, secularism, epistemic filters/categories, paradigms, reception, Ibn Rushd, Ibn ‘Arabī, Ibn Taymiyya, jihad, shari‘a

Introduction

For more than a century, Western Islamic studies have developed approaches to classical Muslim scholars that, despite significant methodological shifts, remain largely structured by epistemological frameworks inherited from secular modernity, post-Enlightenment rationalism, and a Eurocentric conception of thought. This configuration produces a dual effect that is rarely made explicit. On one hand, it privileges scholars deemed compatible with modern intellectual categories and their corresponding values; on the other, it marginalises or disqualifies figures perceived as overly normative, doctrinal, or resistant to critical thought – itself a historical concept, devised in a European context and often applied anachronistically to the medieval Islamic intellectual tradition. The Manichaean gaze that emerges selectively sorts the Islamic scholarly tradition in a way that is frequently at odds with the historical and doctrinal complexity of the thinkers concerned. This diagnosis does not imply that Western Islamic studies are homogeneous, nor that all scholars operate within such a framework. It rather identifies recurring interpretive tendencies that, even when implicitly held, can shape patterns of reception.

This mechanism is visible in the differentiated reception of eminent figures of classical Islam. Authors such as al-Ghazālī (d. 505/1111), Ibn Sīnā (d. 428/1037), Ibn Rushd (d. 595/1198), Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1209), Ibn ‘Arabī (d. 638/1240), and Ibn Khaldūn (d. 808/1406) are often treated preferentially, as representatives of a philosophical, mystical, or rational Islam more readily translatable into modern academic categories. By contrast, scholars such as Aḥmad b. Ḥanbal (d. 241/855) and Ibn Taymiyya (d. 728/1328) are associated with a rigid, literalist, or authoritarian Islam, and incorporated into narratives that cast them as precursors of fundamentalism or religious obscurantism. Such categories are themselves historically rooted in modern Europe, in dialogue with particular readings of the Western Middle Ages and of the relationship between power, knowledge, and ecclesiastical authority. In both cases, the approach is selective. Certain dimensions of these authors’ works are foregrounded, while others – especially those belonging to juridical-normative, scripturalist, or traditionist registers – are muted or set aside.

This filtering rests on a series of implicit oppositions: philosophy versus theology, mysticism versus normativity, and rationalism versus scripturalism. Some of these draw on value-laden binaries shaped in the modern West – e.g., openness versus closure, tolerance versus intolerance – which are then projected onto medieval corpora. Over time, these contrasts solidify into interpretive frameworks, resulting in a partial reading of classical Islamic texts in which internal

coherence is sacrificed to pre-established categories. These categories then shape what is considered intelligible, legitimate, or problematic in the Islamic tradition.

Building on contemporary critiques of Orientalism – particularly those that highlight the structural character of modern regimes of knowledge production – this article shifts the focus to a more precise historiographical terrain: the conditions under which classical Muslim scholars are received in contemporary Western academia. It traces differentiated regimes of reception in public discourse, spaces of scholarly mediation, and specialised Islamic studies, under the central hypothesis that the Manichaean gaze does not stem from an explicit rejection of Islamic scholarship, but from a regime of silent selection.

This process of stabilisation is not limited to Islamic studies. In his critique of what he terms the “biographical illusion”, Pierre Bourdieu identifies a persistent tendency in scholarly and narrative practices to reconstruct lives and trajectories as coherent, unified wholes, retrospectively endowed with continuity and intelligibility. Such reconstructions often efface discontinuities, tensions, and contextual contingencies in favour of a linear narrative that makes sense from the standpoint of the present.¹ A similar mechanism exists in the reception of classical Muslim scholars: rather than being approached as historically situated actors whose works articulate multiple, sometimes dissonant registers, they are frequently reconstituted as stable intellectual figures – philosopher, mystic, jurist, or radical – whose coherence derives less from the internal logic of their corpora than from the expectations that structure their contemporary intelligibility.

This regime hierarchises intellectual figures according to their perceived compatibility with contemporary normative expectations and, according to context, renders certain dimensions visible while obscuring others.

Methodology and Corpus

This article does not examine the reception of classical Muslim scholars within a single, homogeneous space. It begins from the premise that mechanisms of selection, accommodation, and disqualification vary, depending on where knowledge is produced and circulated. Accordingly, it focuses on differentiated regimes of reception: public discourse, spaces of scholarly mediation, and specialised Islamic studies.

The corpus is deliberately selective and qualitative, and is not intended to be exhaustive but to identify recurring interpretive frameworks. It includes works of scholarly popularisation, widely circulated media productions, and specialised

1 Pierre Bourdieu, “L’illusion biographique”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62-63 (1986), p. 69.

academic studies when these have shaped the contemporary reception of the authors. In this way, the article sheds light on structural logics that become visible in emblematic cases. While counter-examples exist, the focus here is on identifying patterns, not cataloguing positions.

The analysis of Ibn Rushd concentrates on forms of reception outside Islamic studies, particularly in public discourse, historical or philosophical popularisation, and particular media contexts. These texts are not treated as representative of a specific academic discipline, but as indicators of stabilised interpretive frames that have contributed to shaping the author's contemporary image. In the case of Ibn 'Arabī, the analysis considers extra-specialised reception and Islamic studies scholarship to capture the differentiated processes of selection and reconfiguration at work. For Ibn Taymiyya, specialised academic reception is examined alongside extra-academic usage. The analysis proceeds from the observation that even nuanced scholarly studies that emphasise the complexity of Ibn Taymiyya's thought have a limited impact on his dominant image in public discourse and in broader synthesised narratives.

These contemporary appropriations are confronted with a focused rereading of the texts and their historical contexts, to highlight the mechanisms of selection, neutralisation, simplification, and reconfiguration that structure their reception.

The article comprises three sections. The first clarifies the epistemological frameworks and historical conditions that enable a Manichaean gaze. The second offers two case studies – on Ibn Rushd and Ibn 'Arabī – to show how certain figures are rendered compatible through processes of selection and attenuation. The third examines the contrasting treatment of Ibn Taymiyya, to elucidate the gap between the documented complexity of his work and his persistently polarised image, alongside the tendency to consign all three authors to modern categories.

1. The Manichaean Gaze: Epistemological and Historical Framework

The Western academic study of Islamic scholarly traditions is embedded in a long history of classification, hierarchisation, and interpretive projection. In its modern beginnings, the field was shaped by epistemic categories largely external to the intellectual worlds it sought to describe, informed by modern rationalism, a secularised understanding of religion, and the expectations of the European Enlightenment. These frameworks not only determined which objects

were deemed worthy of attention; they also helped define the criteria by which knowledge was recognised as legitimate, rational, or relevant in the study of learned Islam.

More broadly, critiques of Eurocentric historiography have emphasised the extent to which the European historical experience has been implicitly universalised. Jack Goody argues that world history has often been conceptualised on the basis of what occurred on the “provincial scale of Europe” before being projected onto the rest of the world, thereby transforming European history into a tacit norm for global interpretation.²

From this perspective, Orientalism cannot be reduced to a collection of inaccurate representations or stereotypes about Islam. Extending Edward Said’s established critique in *Orientalism* (1978), Wael Hallaq asserts that Orientalism should be understood not as an isolated discursive bias, but as the symptom of a deeper epistemic disorder rooted in the structures of modern knowledge.³ The issue lies both in the content of particular discourses and in the categories through which the Other becomes thinkable and intelligible. In this sense, even contemporary paradigms in Islamic studies, which are often presented as ‘decolonised’, continue to reproduce interpretive grids shaped by modernist assumptions: the implicit valorisation of autonomous reason, the historical-critical method, and normative ideals of emancipation.⁴

1.1. The Legacy of Orientalism and its Extensions

From the 19th century onward, Orientalist scholarship shaped an image of Islam structured around a binary opposition of thought: rational, philosophical, and universalist on one hand, and legalistic, dogmatic, and static on the other. This schema is particularly emblematic in its elevation of Ibn Rushd (Averroes) to a position of centrality in an ‘enlightened Islam’, or an ‘Islam of the Enlightenment’, compatible with Greek philosophy and, by extension, European modernity, often in contrast to literalist or traditionalist currents.

Although subsequent scholarship has widely deconstructed the colonial presuppositions underlying such readings, Hallaq’s contribution invites us to move beyond a purely moral critique of Orientalism as either hostile or benevolent to interrogate the epistemic structures that render certain interpretations possible

2 Jack Goody, *The Theft of History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 1-2.

3 Wael Hallaq, *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge* (New York: Columbia University Press, 2018), pp. vii-viii, 4-10, 67, 98.

4 Hallaq, *Restating Orientalism*, pp. 138-178.

and others unthinkable.⁵ The problem here lies in both the explicit valorisation or disqualification of particular authors, and the conditions of intelligibility that govern their integration into the scholarly canon.

At this level, a decisive shift occurs: Muslim scholarly figures cease to be objects of external classification, and become the vehicles of an internal hierarchisation of the Islamic tradition. Authors are implicitly divided into ‘acceptable’ and ‘problematic’ figures, not according to the internal coherence of their works, but because of their perceived translatability into the modern categories of rationality, critique, or spirituality.

1.2. Secularism and the Production of ‘Acceptable’ Religion

The binary structure outlined previously is sustained by the frameworks of liberal secularism, which tend to define ‘acceptable’ religions in the modern public sphere. In this configuration, religion is conceived primarily as an inward, private matter, stripped of normative claims over law, politics, or social organisation.⁶ Religious expressions that depart from this model by asserting juridical, moral, or political normativity become difficult to accommodate on the secular horizon of legitimacy.

Talal Asad has shown that Western secularism is not a neutral institutional arrangement, but a historically specific formation that shapes and produces the religious, the legitimate, and the extreme.⁷ When applied to classical Islamic traditions, this framework privileges figures who can be read as mystical, philosophical, or spiritual, while marginalising those whose works assume explicit juridical, theological, or political normativity.

This mechanism helps explain why certain academic readings present Ibn ‘Arabī as an apolitical mystic, or reduce Ibn Taymiyya to a figure of scripturalist radicalism. Such interpretations reflect a process of selection shaped by a secularised image of the ‘acceptable’ Muslim thinker – one aligned with forms of religiosity recognised as legitimate in contemporary Western academia.

5 Hallaq, *Restating Orientalism*, pp. 65-137, 179-267.

6 Elizabeth Shakman Hurd, *The Politics of Secularism in International Relations* (Princeton: Princeton University Press, 2008), pp. 1-3, especially p. 2, where secularism is described as a form of “productive power” that shapes systems of meaning.

7 Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003).

1.3. Post-Orientalist Grids and Persistent Biases

Despite a growing awareness of the mechanisms of reduction that have influenced the history of Islamic studies, contemporary paradigms – including some post-Orientalist variants – often reproduce epistemic filters shaped by historically contingent secular assumptions.⁸ This persistence is particularly visible in the widespread use of interpretive categories that have become almost self-evident: rationalist, mystic, traditionalist, jurist, reformist, rigorist, and fundamentalist. This tendency is reinforced by the retrospective attribution of key values, such as rationality, freedom, and democracy, to a specifically European trajectory. Jack Goody critically examines this process, highlighting how such claims are projected onto history as uniquely Western achievements.⁹

By analogy, this set of labels is a historiographical paradigm in the Kuhnian sense, in that it organises the questions deemed relevant, and implicitly sets the boundaries of acceptable interpretation.¹⁰ While such categories are convenient tools for classification, they can also oversimplify, and fix complex intellectual positions within rigid typologies.

Talal Asad drew attention to this type of categorisation in *Genealogies of Religion*, demonstrating how modern human sciences constructed oppositions between the ‘modern’ and ‘non-modern’, or the rational and the traditional, which played a central role in defining modernity itself:

The rejection of anthropology by Westernizing elites in former colonial countries is well known, and the reasons for it are not hard to understand. But the assumption that anthropology is culturally marginal to modern European society needs to be reexamined. It is true that anthropological theories have contributed very little to the formation of theories in politics, economics, and other social sciences. And yet, paradoxically, aspects of anthropology’s discourse on the nonmodern – those addressing “the primitive,” “the irrational,” “the mythic,” “the traditional” – have been of central importance to several disciplines. Thus, psychoanalysis, theological modernism, and modernist literature, among others, have continually turned for support to anthropology in their attempts to probe, accommodate, celebrate, or qualify the essence of modernity.¹¹

8 Hallaq, *Restating Orientalism*, pp. 138-178.

9 Jack Goody, *The East in the West* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 11-18. See also Goody, *The Theft of History*, pp. 13, 34, 240-41, 290.

10 On the notion of paradigm as a framework that structures the questions and readings deemed legitimate in a given field, see *Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962).

11 Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press, 1993), p. 23.

The dichotomy between a rational/mystical/spiritual and a supposedly normative/juridical/political Islam is therefore not an analytical discovery, but the product of a secularised epistemological framework that struggles to conceptualise religion, except on the condition that it be depoliticised. As Asad shows, modern religious categories are historically situated, and cannot be transparently applied to classical Islamic traditions. Their use tends to generate selective readings in which juridical, normative, and political dimensions are either marginalised or disqualified as premodern or problematic. The label ‘traditional’, for example, can be an implicit marker of irrationality, or resistance to modernity.¹²

Here Shahab Ahmed’s contribution is particularly useful. By insisting on the coherence of contradiction as a constitutive feature of historical Islam, Ahmed shows that the coexistence of apparently dissonant registers – juridical normativity, philosophical speculation, mysticism, and symbolic transgression – is part of the tradition’s internal logic.¹³ The modern reluctance to examine this indissociability leads to the historiographical fragmentation of scholarly figures, whose works are divided along lines foreign to their own intellectual horizons.

From a historiographical perspective, dominant categories make it difficult to conceive a single author as simultaneously jurist and philosopher, mystic and theologian, rational thinker and traditionally rooted. This bias helps explain the partial reception of figures such as Ibn Rushd, reduced to his philosophical profile at the expense of his role as a Mālikī jurist and *qāḍī*, and Ibn ‘Arabī, confined to a disembodied mysticism. It also prepares the ground for the more radical disqualification of authors such as Ibn Taymiyya, whose complex thought is often condensed into a handful of supposedly problematic traits.

This difficulty cannot be reduced to isolated misunderstandings or contingent interpretive choices. It is more deeply rooted in an implicit paradigm, characteristic of modern intellectual life: disciplinary specialisation. As Wael Hallaq demonstrates, classical Islamic education was not structured around the segmentation of knowledge into autonomous fields, but around a dialectical circulation between disciplines in a system whose telos inseparably linked

12 “The story of how the ‘*ulamā*’ (divines) unsuccessfully opposed the introduction of radio and television into the country has often been told. Typically, a Western historian observes: ‘These episodes may serve to illustrate the traditional opposition of the ulama to modernization in the kingdom. Besides the question of harming religious values, the innovations could contribute to the creation of a new class of leaders, not of religious origin, and thus give rise to a direct threat to the ulama’” (Bligh 1985, 42). “What is interesting about such explanatory accounts is precisely the manner in which particular episodes of dissent are presented as illustrations of a self-evident general thesis; the Saudi ‘*ulamā*’ (sing., ‘*ālim*’), being traditional, reject any change in the status quo, because refusal to change is the essence of tradition. The implication is that this was not reasoned criticism but simply irrational rejection of everything ‘modern’” Asad, *Genealogies of Religion*, p. 209.

13 Shahab Ahmed, *What Is Islam? The Importance of Being Islamic* (Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2016), pp. 46-57; 113-245, 405.

intellectual formation and ethical purpose. In that context, scholarly polyvalence – combining law, theology, exegesis, philosophy, mysticism, and the rational sciences – was normative.¹⁴ The retrospective application of modern disciplinary categories tends to fragment works conceived as internally coherent, isolating certain registers at the expense of others.

The hypothesis advanced here is that the modern paradigm of specialisation directly contributes to the Manichaean gaze cast upon medieval Muslim scholars, by encouraging selective readings that privilege one dimension of their thought while obscuring those that resist univocal disciplinary classification. The case studies in this article examine how this paradigmatic gap has shaped the reception of figures such as Ibn Rushd, Ibn ‘Arabī, and Ibn Taymiyya.

Some recent works have sought to move beyond reductive or essentialist readings, by emphasising the internal complexity of classical Islamic thought and its historical transformations. Ahmad T. Kuru, for instance, explicitly rejects essentialist explanations that attribute contemporary problems to Islam itself and post-colonial approaches that reduce them to external domination, highlighting instead the historical interplay between intellectual, political, and economic actors.¹⁵ While such approaches contribute to a more nuanced understanding, they also illustrate how difficult it is to escape interpretive frameworks that reconfigure Islamic intellectual history through structured, and sometimes implicitly normative, analytical lenses.

14 Hallaq, *Restating Orientalism*, pp. 73-78; Hallaq, *Shari‘a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp. 172, 181-82, 125-26, 136. On the educational system in the medieval Muslim world, see: George Makdisi, *The Rise of the Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981); Jonathan Porter Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education* (Princeton: Princeton University Press, 1992); Daphna Ephrat, *Learned Society in a Period of Transition: The Sunni Ulama of Eleventh-Century Baghdad* (Albany: State University of New York Press, 2000); and Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

15 Ahmet T. Kuru, *Authoritarianism, and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), pp. XV-XVI, 15-31, and 161-163. While Kuru explicitly rejects essentialist and purely post-colonial explanations, his broader explanatory model is structured by a large-scale narrative of intellectual and political reconfiguration that assigns emblematic figures such as al-Ghazālī, Ibn Rushd, and Ibn Khaldūn distinct places in a macro-historical account of decline and marginalisation.

2. Case Studies: Valued Figures and Selective Readings

2.1. *Ibn Rushd (d. 595/1198): The Making of a Western-Compatible Figure*

Building on a recent study on Ibn Rushd,¹⁶ this section briefly explains some of its central arguments, but shifts focus to the historiographical processes that have shaped his reception; it then introduces a number of complementary elements that give further nuance to his construction as a figure of philosophical compatibility. Ibn Rushd has not only been rediscovered and revalued in modern European thought; he has become a symbol of rationality, reform, and philosophical renewal in various strands of modern Arab intellectual history. Yet his role as a figure of compatibility between Islam and modernity has acquired a particularly strong symbolic force in Western public discourse and broader academic imaginaries, even if a number of studies have called for greater nuance.

Ibn Rushd's singular place in contemporary narratives about learned Islam cannot be explained solely by the scope of his oeuvre; it also derives from the role he has gradually come to play within the symbolic economy of European knowledge. From the 19th century onward, his figure stabilised as a point of articulation between Islam and philosophical modernity. This was not the result of simple historical recognition, but the outcome of a process of selection that progressively fixed what Ibn Rushd was understood to represent.

Ernest Renan depicts Ibn Rushd as the embodiment of an exceptional Islamic rationality, almost marginal in what is portrayed as a predominantly theological or juridical Islam.¹⁷ This gesture redraws the internal cartography of the Islamic tradition by hierarchising its components. As recent studies on 19th-century Orientalism show – notably Alain Messaoudi's work on French Arabists – such distinctions were embedded in broader intellectual and institutional frameworks. These set an 'Aryan genius', associated with rationality and philosophical speculation, against a 'Semitic genius', limited to religious or legal thought.¹⁸ Here, philosophy emerges as the exportable, translatable, compatible element, while the less easily universalised juridical normativity recedes into the background.

In this context, Ibn Rushd was gradually elevated to become a central figure of an enlightened Islam, or an Islam of the Enlightenment, compatible with

16 Mehdi Berriah, "From Qāḍī to Philosophical Icon: Ibn Rushd and the Epistemic Reconfiguration of Islamic Studies in Europe", *Journal of Islam in Europe and in the Mediterranean World*, 2:1 (2026).

17 Renan, Ernest, *Averroès et l'averroïsme. Essai historique* (Paris: Auguste Durand, 1852). See also: Alain de Libera, "Averroës: The bearded philosopher", *Administration & Éducation*, Selected Articles 3 (2016), III; Francesca Forte, "Averroès et la censure de l'histoire", *Doctor Virtualis*, 13 (2016), pp. 139-140.

18 Alain Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930* (Lyon: ENS Editions, 2015), <https://doi.org/10.4000/books.ensedititions.3724>.

the Greek legacy and, by extension, European modernity.¹⁹ This valorisation is in contrast to literalist, traditionalist, or juridically rigid currents, which are more readily associated with images of religious obscurantism. Even when not explicitly stated, this opposition creates a binary narrative in which philosophy signifies a universally exportable openness, and scriptural normativity is relegated to premodern isolation.

Majid Fakhry showed how Ibn Rushd's integration into a transnational history of Aristotelianism was accompanied by an effacement of his Andalusian and Islamic embeddedness.²⁰ By retracing the Latin construction of 'Averroes', Alain de Libera underscored the gap between the scholastic figure and the 6th/12th-century Almohad jurist.²¹ More recently, Stefan Schick highlighted the reconstructive dimension of Ibn Rushd's modern rediscovery, and showed how this reappropriation responded to intellectual expectations specific to the European context.²² What emerges from this trajectory is a specific logic of framing. Ibn Rushd becomes legible primarily as a philosopher, because that dimension can be inserted into a European history of reason.

A more detailed textual study of his engagement with *fiqh* – notably in the *Bidāyat al-mujtahid*, *al-Faṣl al-maqāl*, and in relation to al-Ghazālī's *al-Mustasfā* – has been conducted elsewhere, and need not be repeated in this article.²³ The present concern is less with the doctrinal substance of his positions than with the historiographical conditions that have led certain facets of Ibn Rushd's work to be privileged over others.

In a previous study, I examined Ibn Rushd's engagement with jihad, particularly in the *Bidāyat al-mujtahid*. Those analyses will not be revisited here, but a few complementary remarks on his treatment of war will be added. First, Ibn Rushd's discussion of war in his commentary on Plato's *Republic* complicates his modern reduction to a philosopher of rational mediation. While Plato asserts that war arises from necessity, Ibn Rushd integrates it into a broader normative and pedagogical framework: when speech proves ineffective, coercion – and, in the case of certain nations, war – may lead people toward the virtues required by political order.²⁴

19 Anke von Kügelgen, *Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam* (Leiden: Brill, 1994); Anke von Kügelgen, "A Call for Rationalism: 'Arab Averroists' in the Twentieth Century", *Alif* 16 (1996), pp. 97-132; Forte, "Averroès et la censure de l'histoire", pp. 140-142; Fauzi M. Najjar, "Ibn Rushd (Averroes) and the Egyptian Enlightenment Movement", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 31:2 (2004), pp. 195-213. See also Malek Chebel, *Manifeste pour un islam des Lumières: 27 propositions pour réformer l'islam* (Paris: Fayard, 2011), p. 10, 20; and https://www.huffingtonpost.fr/actualites/article/averroes-ibn-rushd-et-l-islam-des-lumieres_49676.html.

20 Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 2004), pp. 283-284.

21 De Libera, "Averroès: The bearded philosopher", pp. I-VI.

22 Stefan Schick, "After the Enlightenment: The Rediscovery of Averroes by Tiedemann and Herder", *Arabic Sciences and Philosophy* 33/1 (2023), pp. 113-139.

23 Berriah, "From Qādī to Philosophical Icon".

24 Averroes, *Commentary on Plato's Republic*, pp. 11-13.

Second, this military dimension is not incidental. In Ibn Rushd's account of virtuous governance, political excellence depends not only on wisdom, understanding, and persuasive capacity, but also on the ability to wage war; and where these qualities are distributed across several individuals, the preservation of rule may rest on a combination of juridical and military functions.²⁵ Even within a philosophical commentary, governance is not conceived apart from law, hierarchy, discipline, and coercive capacity. Such elements point to dimensions of Ibn Rushd's thought that recede in modern receptions, where he is primarily viewed as a figure of rational compatibility and intellectual mediation. Philosophical inquiry, or the attribution of rationality to an author, does not in itself exclude sustained engagement with social phenomena, including violence such as war. Although warfare was not a central concern of most philosophers, Ibn Rushd devoted sustained attention to it. An earlier example can be found in the Muslim philosopher Abū al-Ḥasan al-ʿĀmirī (d. 381/992), who wrote an explicitly apologetic defence of jihad.²⁶

Dominique Urvoy has described this aspect of Ibn Rushd's thought in bellicist terms,²⁷ but this formulation calls for qualification. Rather than expressing a valorisation of war as such, the passage integrates coercion and warfare into a broader normative reflection on political order and the formation of virtue. At the same time, the idea that religious scholars generally remained removed from warfare reflects a long-standing historiographical representation more than an established historical reality. Recent scholarship has instead highlighted the participation of *ʿulamāʾ*, Sufis, and other pious figures in jihad throughout the medieval period.²⁸

Ibn Rushd's belonging to the Mālikī tradition, his activity as a *qāḍī*, and his participation in the juridical debates of his time are not ignored in specialised scholarship, but rarely constitute the core of his public or paradigmatic image. This asymmetry reflects an implicit hierarchy among registers of knowledge.

Here we encounter a central feature of the Manichaean gaze: rather than being openly rejected, the Islamic scholarly tradition is reconfigured. Certain expressions are elevated as compatible because they can be mobilised in contemporary

25 Averroes, *Commentary on Plato's Republic*, pp. 105-106.

26 See: Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005), pp. 382-385.

27 "Ce bellicisme, de la part d'un penseur qui, comme l'immense majorité des hommes de religion de son temps, n'a jamais participé à un combat effectif, est remarquable." Dominique Urvoy, *Averroès: les ambitions d'un intellectuel musulman* (Paris: Flammarion, 1998), p. 151.

28 Harry S. Neale, *Sufi Warrior Saints* (London: I. B. Tauris, 2022); Harry S. Neale, *Jihad in Premodern Sufi Writings* (New York: Palgrave Macmillan, 2017); Michael Bonner, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice* (Princeton: Princeton University Press, 2006), pp. 97-117; Mehdi Berriah, "Combattre par la plume, le prêche et l'épée: les représentations du rôle des ulémas dans l'effort du jihad mamelouk (moitié vii^e/xiii^e — début ix^e/xiv^e siècles)", in *Représentations et symbolique de la guerre et de la paix dans le monde arabe*, Sylvie Denoix and Salam Diab-Durantou (eds.), (Cairo: Ifao, 2024), pp. 261-270.

debates about rationality, tolerance, or modernity. Other dimensions, less easily translatable into these categories, recede into the background. The result is not a crude distortion, but a structured simplification.

In this configuration, Ibn Rushd provides balance: he authorises a narrative in which Islam can generate a universal philosophical rationality. This helps explain why the reading that reduces him to his philosophical profile has proven so durable. The issue is not that Ibn Rushd was a philosopher, although he undeniably was, but that in his modern reception this dimension has come to absorb the other registers of his scholarly activity.

This compatibilisation is not confined to academic discourse; it also appears in contemporary political rhetoric, where Ibn Rushd is invoked as a symbolic mediator between Islam and modernity. A recent example illustrates this dynamic. In a parliamentary hearing on 6 December 2025, Jean-Luc Mélenchon, a member of the French National Assembly and founder of *La France insoumise*, referred to Ibn Rushd as evidence that “the spirit of the Enlightenment” owes a debt to Islam. In this account, Ibn Rushd is presented as the thinker who made the coexistence of faith and reason conceivable, and is inserted into a continuous genealogy that stretches from the Renaissance, through the French Revolution and the ‘French Enlightenment’, to the 1905 law on secularism:

Let me begin by saying that I know that the spirit of the Enlightenment – the current of thought that moved from the Renaissance to the great Revolution – owes a debt to Islam and to the scholars of the Islamic faith. I am thinking of Averroes – though that is not his real name; it is the Latinised name given to avoid having to cite an Arab in our sources. Averroes is the first to say – and our own intellectuals at the Collège de France tell us that he is among the founders of the Enlightenment. In my view that is somewhat exaggerated, but I understand what they mean. Why?

Because Averroes is the first to say, much to the consternation of Western Christians who, through the Crusades, came into contact with Muslims and brought back sciences they thought had sprung from their own minds – mathematics, physics, chemistry – they were astonished. How can there be two truths? One taught by the Book and religion, and another discovered through one’s own reasoning?

Well, Averroes resolves this problem. He says: Truth is one and indivisible, and it is accessed through different paths. He speaks of rhetoric, philosophy, and faith. And Averroes, drawing further consequences, extends this line of reasoning ... At the outset it is a religious judgement; it has nothing philosophical about it, yet it goes on to permeate and shape all emerging thought from the Renaissance onward. And in his time, being called an Averroist was not a compliment, since

certain Muslim schools considered him a heretic. That shows that within all religions there are many internal debates.

But Averroes fully belongs to the culture of the French Enlightenment. I say the French Enlightenment, because it is distinct from that of the Netherlands or other countries. The French Enlightenment led to the law of 1905, which is not a state atheism. We must therefore be capable, when we hear so many horrors spoken, of recognizing the intellectual ties that have shaped us as humanity, as we are today – all of us.²⁹

What matters here is not to assess the historical accuracy of such a narrative point by point, but to observe the image of Ibn Rushd it installs and renders intelligible for a contemporary audience.

The passage foregrounds the philosopher who ‘resolves’ the problem of the two truths and affirms the unity of truth alongside multiple paths of access. It is this facet – readily reusable within a modern language of rationality and secularism – that is the primary entry point, to the extent that it concentrates the meaning attributed to Ibn Rushd. By contrast, an entire range of elements falls out of view: his status as a Mālikī jurist, his activity as *qāḍī*, the substantial portion of his work devoted to *fiqh*, and more broadly his manner of inhabiting a scholarly tradition in which such registers were not neatly divisible.

The significance of this example is how it confirms, in a different register from academic syntheses, the logic already described. To render Ibn Rushd accessible within a narrative of compatibility, what can be translated into familiar signs –

29 <https://www.youtube.com/watch?v=JzhJL7tjMF8>. In the original French: “Dans l’immédiat, je sais que l’esprit des Lumières, la pensée qui a cheminé de la Renaissance jusqu’à la grande Révolution, doit à l’islam et aux docteurs de la foi islamique. Je pense à Averroès qui n’a... Ce n’est pas son nom, c’est le nom qu’on a latinisé pour éviter d’avoir à citer un Arabe dans nos sources. Averroès est le premier qui va dire... Et nos intellectuels à nous au collège de France disent qu’il fait partie des fondateurs des Lumières. À mon avis c’est un peu exagéré, mais j’ai compris ce qu’ils voulaient dire. Pourquoi ? Parce qu’Averroès est le premier qui dit, à la consternation des Chrétiens d’Occident, qu’ils viennent, étant entrés par les Croisades en contact avec les musulmans, ont ramené des sciences qu’on trouvait de sa tête : les mathématiques, la physique, la chimie, ils sont consternés. Comment peut-il y avoir deux vérités ? L’une qu’enseigne le Livre et la religion, et l’autre qu’on trouve avec sa tête ? Hé bien Averroès règle ce problème et il dit : la Vérité est Une et Indivisible et on y accède par des chemins différents. Il cite la rhétorique, la philosophie et la foi. Et Averroès, avec d’autres conséquences, étend son raisonnement... Au départ il s’agit d’un jugement religieux, ça n’a rien de philosophique, qui va pénétrer et travailler toute la pensée naissante à partir de la Renaissance. Et ce n’était pas un compliment à l’époque de se faire traiter d’averroïste parce que il y a des écoles musulmanes qui ont dit : ce type-là est lui-même un hérétique. C’est dire que dans toutes les religions il y a beaucoup de discussions. Mais Averroès fait partie prenante totalement de la culture des Lumières françaises. Je dis bien des Lumières françaises parce que les Lumières françaises sont particulières, comparées à celles des Pays-Bas, comparées à celles des autres pays. Les Lumières françaises ont pu déboucher sur la loi de 1905 qui n’est pas un athéisme d’État. Hé bien, il faut que nous soyons capables, quand on entend tant d’horreurs, d’être capable de reconnaître les liens idéologiques qui nous ont bâti en tant qu’humanité, tels que nous sommes aujourd’hui, tous autant que nous sommes.”

Enlightenment, reason, tolerance – is foregrounded, while what complicates the picture is bracketed. This framing stabilises a public image, which is effective precisely because of its simplicity, and thereby reproduces the asymmetry between the dimensions of Ibn Rushd's work.

A close reading of his texts, however, shows that these registers do not map onto modern disciplinary boundaries. The gap between the internal structure of his oeuvre and its subsequent reception offers a privileged vantage point from which to observe the epistemic filters at work in contemporary Islamic studies.

Where Ibn Rushd's reception was largely constructed outside Islamic studies, Ibn 'Arabī offers a second vantage point: his circulation is more hybrid, yet it is marked by comparable selectivity.

2.2. *Ibn 'Arabī (d. 638/1240): From Apolitical Mystic to Thinker of Jihad*

In Ibn 'Arabī's case, the Manichaean filter operates with force. Roger Arnaldez emphasizes that the sheer scale, diversity, and complexity of Ibn 'Arabī's oeuvre problematise attempts to interpret it in a unified or reductive manner.³⁰ In Western contexts, Ibn 'Arabī is generally presented as a Sufi master par excellence, a poet of divine love, universal tolerance, and inward spirituality, largely detached from juridical constraints and political realities. While this corresponds to a genuine and central dimension of his work, it obscures the aspect of his thought closely tied to the historical, political, and military context in which he lived. The scale and diversity of Ibn 'Arabī's writings, which encompass metaphysical speculation, Qur'anic exegesis, legal considerations, and reflections anchored in the socio-political realities of his time, resist such compartmentalisation.

This focus can be explained in part by the modern modes by which his writings are disseminated – particularly the translation and circulation of texts centred on love and metaphysical speculation – which have shaped a privileged entry point into his thought. In this framework, Ibn 'Arabī is evoked as the figure of a universalisable spiritual Islam, rather than a thinker engaged in the doctrinal and normative debates of his time.³¹ This tendency is reflected in major reference works. William Chittick's entry in the *Stanford Encyclopedia of Philosophy*,

30 "L'œuvre d'Ibn 'Arabī est si vaste, si diverse et si complexe, qu'il est difficile, voire impossible, d'en donner une idée d'ensemble. Cette difficulté est d'ailleurs double, car elle est en rapport avec le problème de l'unité de la pensée d'Ibn 'Arabī d'une part, et avec le problème de l'unité de sa personnalité d'autre part, les deux étant évidemment liés." Roger Arnaldez, "Ibn 'Arabī et la gnose soufie", *Heresis*, 24 (1995), p. 43.

31 These representations circulate across a wide range of outlets. A brief glimpse can be found at: https://lematin.ma/journal/2005/Mehdi-de-Graincourt--Ce-que-prone-Ibn-al-Arabi-est-l-amour-de-la-vie/57280.html#google_vignette; and https://www.saphirnews.com/Ibn-Arabi-ou-la-doctrine-de-l-universel_a28389.html.

however, resists a reductive classification of Ibn ‘Arabī as a Sufi, and insists on the breadth of his engagement with the full range of Islamic sciences. The entry confirms how modern scholarship has long privileged texts such as the *Fuṣūṣ al-ḥikam* (*The Bezels of Wisdom*) and, through them, the metaphysical and mystical dimensions of Ibn ‘Arabī’s thought.³² Earlier scholarship laid the foundation for this interpretive framework. Roger Arnaldez, for instance, in his study of Ibn ‘Arabī’s mystical gnosis, foregrounded esoteric hermeneutics, symbolic interpretation, and the integration of gnostic and philosophical traditions, thus reinforcing a mode of reception in which metaphysical and spiritual dimensions are considered the primary points of entry into his thought.³³ As with Ibn Rushd, this is not a simple misreading, but a process of selective amplification that stabilises one dimension of a complex oeuvre at the expense of others.

2.2.1. *Ibn ‘Arabī, ‘Apolitical’ Mystic?*

The image of Ibn ‘Arabī as a purely mystical and ‘apolitical’ figure is the result of a long process of interpretive selection. A significant portion of Western scholarship privileges the esoteric dimension of his work, particularly through the *Fuṣūṣ al-ḥikam* (*The Bezels of Wisdom*) and certain sections of the *al-Futūḥāt al-Makkiyya* (*The Meccan Revelations*), which contain his metaphysical reflections on the unity of being (*wahdat al-wujūd*) and universal love. While such a framing is legitimate, it isolates Ibn ‘Arabī from the turbulence of his time, as though his historical experience and his embeddedness in a world marked by conflict exerted only marginal influence on his thought. This interpretive tendency is observed in standard reference works. Entries devoted to Ibn ‘Arabī in major encyclopaedias, such as the *Encyclopaedia of Islam*, prioritise his mystical and metaphysical doctrines, and pay comparatively limited attention to the juridical, political, and contextual dimensions of his thought. Such asymmetries do not necessarily result from explicit bias, but reflect the persistence of implicit hierarchies in the organisation of knowledge about Islamic intellectual traditions.³⁴

The frequently invoked theme of tolerance in Ibn ‘Arabī’s thought further illustrates this selective reception. While his writings articulate a vision in which all beings retain a relation to divine truth, this perspective emerges from a complex theological framework in which error, truth, and guidance are intricately

32 William C. Chittick, “Ibn ‘Arabī”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/ibn-arabi/>.

33 Arnaldez, “Ibn ‘Arabī et la gnose soufie”, pp. 46-52.

34 Ahmed Ateş, “Ibn al-‘Arabī”, *Encyclopaedia of Islam, New Edition Online (EI-2 English)* (Leiden: Brill, 2012), https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0316.

articulated, and not from a simple affirmation of pluralism in the modern sense. As Arnaldez notes, Ibn ‘Arabī maintains that even erroneous beliefs preserve a relation to truth, insofar as they participate, albeit imperfectly, in the divine reality.³⁵ Detached from this doctrinal context, such passages reinforce the image of Ibn ‘Arabī as a figure of universal and apolitical spirituality.

Situating Ibn ‘Arabī in his context – Ayyubid Syria in the early 7th/13th century, as it faced the Frankish threat – significantly nuances this representation. The final decades of his life were spent primarily in Aleppo and then Damascus, a politically fragile environment in which the presence of Crusaders along the Syro-Palestinian coast was a constant strategic and symbolic reality. This background is essential for understanding certain of his doctrinal positions, particularly those concerning jihad and *hijra*.

2.2.2. *Ibn ‘Arabī, Jihad, and the Obligation of Hijra*

Contrary to the image of a Sufi exclusively oriented toward *jihād al-akbar* – the struggle against the ego and the passions – Ibn ‘Arabī accords in the *Futūḥāt* and other writings a significant place to *jihād al-aṣghar*, i.e., armed struggle against the enemy of the religion. This is not a marginal discursive aside; it is part of a coherent reflection directly linked to the political and military conditions of the time.

The post-Saladin Ayyubid situation, marked by the weakening of central authority, diplomatic compromises with the Franks – particularly under al-Kāmil (d. 635/1238), who restored Jerusalem to Emperor Frederick II (d. 648/1250) under the Treaty of Jaffa (Rabī‘ al-awwal 626/February 1229) – and the ongoing Crusader presence, provides an indispensable interpretive key. Ibn ‘Arabī, a contemporary witness living in Syria not far from the site of negotiations, perceived such concessions as signs of humiliation inflicted upon the religion, and this directly informed his normative pronouncements.

In a particularly explicit passage of the *Futūḥāt al-Makkiyya*, Ibn ‘Arabī exhorts Muslims living under Frankish rule to emigrate, and not to remain among non-Muslims, arguing that such a condition entails the humiliation of Islam and the elevation of disbelief over the divine word. He grounds this injunction in both Qur’anic and prophetic authority, presents migration as a religious obligation for those able to undertake it, and frames armed struggle as the means by which the supremacy of God’s word is to be restored.³⁶

35 Arnaldez, “Ibn ‘Arabī et la gnose soufie”, p. 46.

36 Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, Aḥmad Shams al-Dīn (ed.) (Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1999), vol. 8, p. 255.

Here, the concept of *hijra* is central. It is not limited to geographical relocation but carries a strong normative and symbolic charge explicitly linked to the Prophetic precedent. Ibn ‘Arabī draws a parallel between Muslims living under Frankish domination and the early Muslims who remained in Mecca before the Hijra, not primarily because of direct persecution, but because of the humiliation inherent in non-Muslim domination. He implicitly calls for armed struggle so that “the word of God be supreme”,³⁷ and does not employ the term *jihad*, which is semantically polyvalent, but *qitāl*, whose meaning – armed combat – is unambiguous.³⁸

His use of the term *dhimma* to describe the condition of Muslims living under Crusader authority, and the emphatic warning introduced by the particle *iyyāka* (beware), underscores the gravity with which Ibn ‘Arabī viewed the situation. He goes so far as to declare that Muslims who remain among polytheists while capable of emigrating “have no share in Islam”,³⁹ which can be read as pronouncing *takfir* upon them. To reinforce his position, he cites a prophetic hadith in which the Prophet dissociates himself from Muslims living among polytheists, followed by a Qur’anic verse urging believers to perform the *hijra*. These positions, rarely foregrounded in Western scholarship, are a decisive element of Ibn ‘Arabī’s normative thought.

2.2.3. Normativity, *Sharī‘a*, and the Rules of *Dhimma*

A similar logic appears in Ibn ‘Arabī’s views regarding the presence of non-Muslims in *dār al-islām*. While rejecting Christian domination over Muslim territories, he criticises any relaxation in the enforcement of the rules of *dhimma*. In a letter addressed to the Seljuk sultan Kay Kāwus I, Ibn ‘Arabī reproaches the excessive tolerance granted to Christians, including the public celebration of their rites and the neglect of regulations attributed to the caliph ‘Umar b. al-Khaṭṭāb (d. 23/644).⁴⁰

Claude Addas notes that these positions are consistent with a broader vision, in which spirituality cannot be dissociated from rigorous observance of the

37 Expression drawn from a hadith. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī (ed.) (Cairo: Ibdā’, 2020), hadith 7458, p. 877.

38 The Qur’anic lexeme most frequently used to denote combat is not *jihad*, which occurs four times, but *qitāl*, which occurs thirteen times. This observation prompts further reflection on the nuances between these terms when they convey the idea of fighting.

39 Lā ḥaḥḥa lahu fī al-islām. Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, vol. 8, p. 255

40 Giuseppe Scottolin, “Soufisme et Loi dans l’Islam: un texte de Ibn ‘Arabī sur les sujets protégés (ahl al-dhimma)”, in *L’Orient chrétien dans l’empire musulman. Hommage au professeur Gérard Troupeau suite au colloque organisé les 15 et 16 octobre 2004 à l’Université Jean Moulin Lyon 3 par le CRITIC, Centre de recherches sur les idées et les transferts interculturels*, Geneviève Gobillot et Marie-Thérèse Urvoy (eds) (Versailles: Éditions de Paris, Versailles, 2005), pp. 199-235.

sharī'a.⁴¹ They stand in sharp contrast to the dominant image of Ibn 'Arabī as exclusively concerned with love and metaphysics, and invite reconsideration of his work in light of the conflictual context of the Crusades.⁴² His hostility toward the Crusaders is not exceptional; it resembles that expressed by other contemporaries, such as Ibn al-Athīr (d. 630/1233), a direct witness to the arrival of the Franks and the massacres they perpetrated.⁴³

The point here is not to deny the central spiritual and mystical dimension of Ibn 'Arabī's thought, but to acknowledge that, for him, spirituality was articulated with a normative conception of Islam. Far from being absent from political and military concerns, he integrated armed jihad into a broader spiritual vision in which *jihād al-nafs* (struggle against the self) and *jihād al-'aduww* (struggle against the enemy) form complementary levels of a single path. The relative absence of this articulation in Western scholarship is a revealing indicator of the epistemic filters that shape the reception of learned Islam.

3. Marginalised Figures: Complexity Overlooked

3.1. *Ibn Taymiyya (d. 728/1328): The Scholar in the Storm*

The compatibilisation of Ibn Rushd and Ibn 'Arabī occurs primarily in spaces of cultural and intellectual mediation. The case of Ibn Taymiyya, however, reveals a different regime of reception. Here, simplifications and polarisations circulate in public discourse and, by processes of reiteration, in some synthesised scholarly narratives, despite the existence of more nuanced specialised studies.

If Aḥmad b. Ḥanbal is, in Sunni memory, a relatively consensual figure of doctrinal firmness, Ibn Taymiyya occupies a singular and far more contentious place in modern historiography. This is not the result of the fundamental differences in religious conviction or intellectual courage both figures share, but reflects the ways in which Ibn Taymiyya's thought has been read, interpreted, and instrumentalised by later generations. He is arguably one of the most cited, most invoked, and paradoxically least comprehensively read Muslim scholars.

41 Claude Addas, *Ibn Arabi et le voyage sans retour* (Paris: Seuil, 1996), p. 110.

42 For example: on the subject of Ibn 'Arabī's intolerance of transgressions of the sharia. For Claude Addas, the shaykh al-Akbar admits of no recourse to easy solutions even if they are licit. In addition, his ecumenism remains strictly subordinated to respect for divine law. Addas, *Ibn Arabi et le voyage sans retour*, pp. 122-126.

43 Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī al-tārīkh* (Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1987), vol. 9, pp. 13-21.

In a significant strand of contemporary Western Islamic studies, Ibn Taymiyya is reduced to the archetype of a rigorist, normative, and bellicose Islam, sometimes portrayed as a direct intellectual precursor of contemporary forms of violence and religious rigorism.⁴⁴ At the same time, an important body of specialised scholarship presents a more nuanced version of this image: the issue is less the absence of such studies, than the limited impact they have had on dominant synthesised narratives.⁴⁵ The historically and doctrinally complex line of continuity between Ibn Taymiyya's writings and modern militant movements is often asserted teleologically, without careful reconstruction of the intellectual, political, and social mediations involved.

Conversely, in parts of the Arab-Muslim world – particularly among Ash'arī scholars and in certain Sufi circles – Ibn Taymiyya is depicted as a relentless opponent of tradition, largely because of his polemics on divine attributes and specific cultural practices.⁴⁶ For others, he is an almost unassailable scholarly authority, a renewer of religion (*mujaddid*), and a seal of orthodoxy, frequently

44 In the first footnote of *Averroès: les ambitions d'un intellectuel musulman*, for example, Dominique Urvoy states: "Ibn Taymiyya, à la charnière des XIII^e et XIV^e siècles, avait cru bon de consacrer une étude critique à l'œuvre théologique d'Averroès. Ce docteur du fondamentalisme était un homme d'une pauvreté intellectuelle préoccupante puisque tout se ramenait, pour lui, à l'exigence de suivre le texte transmis par le prophète et ses propres exemples. Mais il avait un sens politique très aigu – qui lui vaut une grande autorité auprès des réformistes de notre époque – lui donnant un flair remarquable pour déceler toute forme de pensée dont la richesse ne se laisserait pas couler au moule commun qu'il ambitionnait de réaliser." Dominique Urvoy, *Averroès: les ambitions d'un intellectuel musulman*, note 1, p. 215. See also: Gabriel Martinez-Gros and Lucette Valensi's presentation note, devoted to Ibn Taymiyya: "Théologien radical, Ibn Taymiyya (mort en 1328) est contemporain du désastre que constitue l'invasion mongole. Il dénonce tous les développements religieux post-coraniques, prône le retour le plus strict à la lettre du Coran, et recommande le djihad. Il est la référence constante de la pensée fondamentaliste", Gabriel Martinez-Gros and Lucette Valensi, *L'Islam, l'islamisme et l'Occident. Genèse d'un affrontement* (Paris: Seuil, 2013), p. 209, note 2. Gilles Kepel likewise places Ibn Taymiyya among the most rigorist 'ulamā', and describes him as a "jurisconsulte intransigeant". Gilles Kepel, *Fitna. Guerre au cœur de l'islam* (Paris: Gallimard, 2004), p. 193, 381. In other works, he is labelled "un inquiétant précurseur de l'islam" <https://orientxxi.info/un-inquietant-precursur-de-l-islam-radical,0759>, or a "figure centrale du fondamentalisme sunnite, d'un littéralisme forcené et assoiffé d'une volonté d'orthodoxie radicale". Gabriel Petitpont, "Ibn Taymiyya, figure centrale du fondamentalisme sunnite: origine et influence d'une pensée radicale", *Les Cahiers de l'Orient*, 3/115 (2014), pp. 103-115. Such judgements, formulated by authors who are not experts on Ibn Taymiyya, are based on largely synthesised readings, and reproduce interpretive schemes that leave little room for nuance. These are value judgements that fall short of what Marc Bloch would call "historical impartiality" (Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien* [Malakoff: Dunod, 2020], pp. 197-203 [1st ed. 1949]); and Emmanuel Sivan presents Ibn Taymiyya as "the master theoreticians of the jihad in the late Middle Ages" (Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* [London/New Haven: Yale University Press, 1990], p. IX).

45 Mehdi Berriah and Arjan Post, "Rethinking the Taymiyyan Phenomenon: Contexts, Corpus and Reception", in *Ibn Taymiyya's Thought: Corpus, Reception and Legacy*, Mehdi Berriah and Arjan Post (eds.) (Leuven: KU Leuven University Press, 2026), pp. 7-9. See also: Elliott Bazzano, "Ibn Taymiyya, Radical Polymath, Part I: Scholarly Perceptions", *Religion Compass*, 9 (2025), 100-116; and Elliott Bazzano, "Ibn Taymiyya, Radical Polymath, Part 2: Intellectual Contributions", *Religion Compass*, 9 (2025), pp. 117-139.

46 For the reception of Ibn Taymiyya among Ash'arites and certain Sufi milieus, see: Binyamin Abrahamov, "Ibn Taymiyya on the Agreement of Reason with Tradition", *Muslim World*, 82/3-4 (1992), pp. 256-272.

invoked in the argumentation of currents such as Wahhabism, Madkhalism, jihadism, and certain forms of Salafism.⁴⁷ In these contexts, his name alone is a mark of authenticity. The modes of citation employed by ideologues in these movements construct the image of an authoritarian and rigourist theologian, devoid of spirituality. In all these cases, the historical individual disappears behind the (positive or negative) symbolism projected onto him.

A careful return to the sources invites a shift in perspective. Behind the symbolic image emerges a scholar whose trajectory and oeuvre resist univocal reduction. Ibn Taymiyya was at once a learned Ḥanbalī jurist and an engaged theologian, but also an independent thinker capable of opposing both adversaries and allies. His intellectual life oscillated between teaching, controversy, public intervention, and imprisonment. The positions he defended with uncommon vigour led to repeated incarcerations in Damascus and Cairo, culminating in his death in captivity. This conflictual dimension illuminates the conditions under which certain positions – later perceived as radical – were formulated, especially when their polemical targets and historical circumstances have been forgotten.

3.2. *Ibn Taymiyya and Sufism: Internal Critique and Normative Reinscription*

This complexity appears clearly in Ibn Taymiyya's relationship to Sufism, where his image as anti-Sufī par excellence does not withstand close reading of his works. In *al-Istiḳāma*, he offers a critical engagement with the *Risāla* of Abū al-Qāsim al-Qushayrī (d. 475/1072).⁴⁸ Rather than rejecting *taṣawwuf* wholesale, Ibn Taymiyya distinguishes between what accords with the Qur'an and Sunna and what he regards as problematic developments, noting, for example, a "deficiency (*naqs*) concerning the path (*ṭarīqa*) followed by the majority of God's perfected

47 Yahya Michot, *Ibn Taymiyya, Muslims under Non-Muslim Rule* (Oxford: Oxford University Press, 2006), pp. 101-122; Yahya Michot, "Ibn Taymiyya's 'New Mardin Fatwa': Is Genetically Modified Islam (GMI) Carcinogenic?", *The Muslim World* 101/2 (2011), pp. 130-181; and Jon Hoover, "Ibn Taymiyya between Moderation and Radicalism", in *Reclaiming Islamic Tradition: Modern Interpretations of the Classical Heritage*, Elisabeth Kendall and Ahmad Khan (eds.) (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016), pp. 177-203. See also: Johannes Jansen, *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East* (New York, Macmillan, 1986), pp. 159-234; Mehdi Berriah, "Ibn Taymiyya's Conception of Jihad: Corpus, General Aspects, and Research Perspectives", *Teosofi*, 12/1 (2022), pp. 44-45; and Mehdi Berriah, "Ibn Taymiyya as a Hermeneutical Paradigm: Reception and Reactivation of Medieval Islamic Thought in the Jihadist Discourse of Ayman al-Zawahiri", *Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies* 2/4 (2025), pp. 21-68.

48 See: Kamal Gasimov, "Muslim Saints Contested: Ibn Taymiyya's Critique of al-Qushayrī's *Risāla*", *Journal of Islamic Studies* 34/2 (2023), pp. 153-211; and Mehdi Berriah, "Jinn-s and Exorcism in Ibn Taymiyya" in *Ibn Taymiyya's Thought: Corpus, Reception and Legacy*, Mehdi Berriah and Arjan Post (eds.) (Leuven: KU Leuven University Press, 2026), p. 26, note 33.

saints (*awliyāʾ Allāh al-kāmilīn*)”.⁴⁹ This stance does not reflect principled hostility toward Sufi spirituality, but rather expresses a desire to reinscribe it within a rigorous normative framework grounded in orthopraxy and fidelity to scriptural sources.⁵⁰

This conception recurs throughout his work. Ibn Taymiyya explicitly recognises the legitimacy of *taṣawwuf* as a path of purification of the soul (*taṣkiyyat al-naḥs*), and speaks approvingly of major early Sufi figures such as Sahl al-Tustarī (d. 283/896), al-Junayd (d. 298/910), Abū Yaʿqūb al-Nahrjūrī (d. 330/941), ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī (d. 412/1021), and ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī (d. 561/1166). The Sufism he defends can be described as sober: ascetic, morally disciplined, grounded in prophetic imitation, and conceived as an integral dimension of religious life inseparable from law and theology.

His criticisms focus instead on specific practices and doctrinal formulations he considered contrary to Islamic norms, such as ecstatic *samāʿ*, which he rejected categorically.⁵¹ Here again, the issue is not the rejection of spirituality as such, but the drawing of clear normative boundaries between inward experience, doctrine, and revealed Law.

The persistent image of Ibn Taymiyya as fundamentally hostile to Sufism is largely the result of posthumous dynamics of reception. The Wahhabi movement, opposed to various institutionalised forms of Sufism and to Sufi orders, drew extensively on Ibn Taymiyya as doctrinal authority. From this emerged an often implicit reductive inference that since Wahhabi authors claimed Ibn Taymiyya and opposed Sufi institutions, he himself must have rejected Sufism.⁵² This reading has frequently been reproduced, or at least reinforced, in parts of Western scholarship, where his positions were retroactively interpreted through this lens, transforming targeted normative critiques into a general condemnation of Sufism.⁵³

From Henri Laoust and George Makdisi to more recent scholarship, studies have convincingly shown that such a reading is historiographically untenable.⁵⁴

49 Ibn Taymiyya, *Kitāb al-istiḳāma*, Muḥammad Rashād Sālim (ed.) (Riyadh: Dār al-Faḍīla, 2005), p. 89.

50 See: Ibn Taymiyya, *Kitāb al-istiḳāma*, pp. 89-166; and Ibn Taymiyya, *Majmūʿ al-fatāwā*, ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Qāsim and Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān b. Qāsim (eds.) (al-Madīna: Majmaʿ al-Malik Fahd, 2004), vol. 11, pp. 7-70.

51 See: Ibn Taymiyya, *Kitāb al-istiḳāma*, pp. 168-422; and Ibn Taymiyya, *Majmūʿ al-fatāwā*, vol. 11, p. 60. For more information, see: Jean R. Michot, *Musique et danse selon Ibn Taymiyya: le Livre du samāʿ et de la danse / compilé par le shaykh Muḥammad al-Manbijī; traduit de l’arabe, présentation, notes et lexique par Jean R. Michot* (Paris: J. Vrin, 1991); and Arjan Post and Sarah Van Eyken, “Ibn Taymiyya and His Circle on samāʿ: A Means to Purify Sufism? (with an Arabic edition of al-Wāsiṭī’s (d. 711/1311) *Bulgha*)”, *Islamic Law and Society* 31/1-2 (May 2024), pp. 30-59.

52 Berriah, “Jinn-s and Exorcism in Ibn Taymiyya”, pp. 25-27.

53 Mehdi Berriah and Arjan Post, “Rethinking the Taymiyyan Phenomenon: Contexts, Corpus and Reception”, in Mehdi Berriah and Arjan Post (eds.), *Ibn Taymiyya’s Thought: Corpus, Reception and Legacy* (Leuven: KU Leuven University Press, 2026), pp. 8-9.

54 See: Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques d’Ibn Taymiyya (661/1262–728/1328)* (Cairo: Ifao, 1939), pp. 89-93; Henri Laoust, *Le hanbalisme sous les Mamelouks Bahrides (658-784/1260-1382)*

Ibn Taymiyya appears not as an adversary of Sufism per se, but as a thinker engaged in an internal reform of *taṣawwuf*, preserving its spiritual dimension while contesting expressions he deemed deviant. The central question is therefore not why Ibn Taymiyya was anti-Sufi, but which conception of Sufism he defended, and according to which criteria, and in what articulation with law and theology. This is a complexity that past and present Manichaean readings struggle to capture.

3.3. *A Man of Crisis*

To understand the importance of jihad in Ibn Taymiyya's thought, his work must be viewed in the context of the late 13th- and early 14th-century CE Mamluk Near East, which was marked by almost continuous external military pressure. His lifetime (661/1263–728/1328) coincided with the prolonged conflict between the Mamluk sultanate and the Ilkhanate (658/1260–723/1323), and recurrent confrontations with the Franks and Armenians, sometimes in coordinated military alliances.

In Ibn Taymiyya's reading, the stakes went far beyond territorial defence: the collapse of Mamluk power would have signified the inability of the Muslim world to resist the Mongol threat. He considered other Muslim regions – from Yemen to the Maghrib, including the Ḥijāz and Ifrīqiya – too weak or politically unstable to withstand such danger. The Mamluks were therefore, in his view, the only force capable of protecting Islam and the Muslims.⁵⁵

This near-permanent state of war, which Ibn Taymiyya experienced from childhood in his family's forced exile from Ḥarrān during the Mongol advance,⁵⁶ and which was reinforced by the destruction and massacres that marked Syria,

(Paris: Geuthner, 1960), p. 35; Henri Laoust, "Le réformisme d'Ibn Taymiyya", *Islamic Studies*, 1/3 (1962), p. 33; George Makdisi, "Ibn Taymiyya: A ṣūfi of the Qādiriyya Order", *American Journal of Arabic Studies*, 1 (1973), pp. 118-129; George Makdisi, *L'Islam Hanbalisant*, (Paris: Paul Geuthner, 1983) pp. 52-53; George Makdisi, "The Hanbalite Islam", in *Studies on Islam*, Merlin L. Swartz (ed.) (New York: Oxford University Press, 1981), pp. 249-251; Thomas Homerin "Ibn Taymiyya's al-Ṣūfiyyah wa-al-Fuqarā", *Arabica*, 32 (1985), pp. 219-244; Sarrio, Diego R., "Spiritual anti-elitism: Ibn Taymiyya's doctrine of sainthood (*walāya*)", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 22:3 (2011), pp. 275-291; Qais Assef, "Le soufisme et les soufis selon Ibn Taymiyya", *Bulletin d'études orientales*, 60 (2012), pp. 91-121; Yahya Michot, "Ibn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Ḥallāj", in *Sufism and Theology*, Ayman Shihadeh (ed.) (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), pp. 123-136; Arjan Post, "A glimpse of Sufism from the circle of Ibn Taymiyya", *Journal of Sufi Studies*, 5:2 (2016), pp. 156-187; Carl Sharif El-Tobgui, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation: A Study of Da' ṭā'arūḍ al-'aql wa-l-naql* (Leiden: Brill, 2019), p. 88 note 32; Post and Van Eyken, "Ibn Taymiyya and His Circle on samā: A Means to Purify Sufism?", 41-49; and Berriah, "Jinn-s and Exorcism in Ibn Taymiyya", pp. 25-27.

55 Mehdi Berriah, "The Mamluk Sultanate and the Mamluks Seen by Ibn Taymiyya: Between Praise and Criticism", *Arabian Humanities* 14 (2020), §24-28.

56 Emmanuel Sivan refers to such a state as a "refugee syndrome", Emmanuel Sivan, *Radical Islam*, p. 96.

deeply shaped his intellectual trajectory and is key to understanding why he was among the scholars of his time who wrote most extensively on jihad.⁵⁷

3.4. Jihad, Commitment, and Normativity

The sense of living under an unprecedented and ongoing infidel threat, combined with the fear of collapse, as expressed explicitly in one of Ibn Taymiyya's fatwas, contributed to a kind of pro-jihad militancy intended to defend Islam and Muslims against Mongol domination. The historical context in which Ibn Taymiyya lived and acted is therefore the key and framework for interpreting his conception of jihad.

Jihad was more than a theoretical concern: Ibn Taymiyya participated in several military expeditions alongside the Mamluk army and was deeply involved in mobilising resistance against the Mongols, particularly between winter 699/1300 and spring 702/1303. His engagement was both practical and ideological: he provided counsel and encouragement to Mamluk authorities, and developed theological arguments that were the intellectual spearhead of anti-Ilkhanid propaganda.

Ibn Taymiyya elaborated a conception of jihad attentive to the political and social realities of his time. Faced with Mongol rulers who had converted to Islam yet continued to govern according to pre-Islamic laws, he formulated the notion of *dār murakkab* ('composite abode'), which combined features of the abodes of Islam and unbelief.⁵⁸ His commitment found expression in numerous fatwas, epistles, and treatises, as well as in direct participation in military campaigns.

For Ibn Taymiyya, jihad was one of the most significant forms of worship, and a necessary means for sustaining a social order governed by divine law. Instituted in earlier prophetic communities, armed jihad was understood as a means of preventing greater destruction: rather than divine annihilation, it offered non-Muslims the possibility of enjoying a certain "religious freedom."⁵⁹

His sustained interest in jihad and his militant posture cannot be separated from the trauma of Mongol invasion that marked Ibn Taymiyya's youth and continued throughout much of his life. His conception of jihad is therefore inseparable from the historical conditions of his time. This conception is far more complex than dominant representations suggest. Ibn Taymiyya's discourse

57 Mehdi Berriah, "Ibn Taymiyya's Conception of Jihad: Corpus, General Aspects, and Research Perspectives", *Teosofi* 12/1 (2022), pp. 48-51.

58 Ibn Taymiyya, *Majmū' al-fatāwā*, vol. 28, pp. 240-241. For more information on this fatwa, see Yahya Michot, *Ibn Taymiyya. Mardin*, 2004.

59 Berriah, "Ibn Taymiyya's Conception of Jihad", pp. 56-58.

on jihad is not monolithic; its reduction to a single militant register is one of the effects of the selective readings examined in this article.⁶⁰

He was not alone in this regard. Contemporaries such as Badr al-Dīn b. Jamā'a (d. 733/1333) – author of several works dealing with jihad, including *Mustanad al-ajnād fi ālāt al-jihād* (*The Soldiers' Reference Book on the Instruments of Jihād*) and *Mukhtaṣar fi Faḍl al-Jihād* (*A Concise Treatise on the Merits of Jihād*) – Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1350), and Ibn Kathīr (d. 774/1373), to name but a few, also showed an interest in and engagement with the question of jihad. Many others who were less well known took part in the Mamluk war effort, some dying in battle.⁶¹ Rather than the “radical” or “fanatic” he is often portrayed as, Ibn Taymiyya should be understood as a man of his time, an era in which the Muslim world faced what he perceived as an existential threat. In that context, revitalising jihad was more a response to historical urgency than an expression of extremism. This is not an attempt to rehabilitate Ibn Taymiyya, but a methodological reminder that intellectual figures must first be read within the historical conditions that shaped their concerns and categories.

This internal complexity is not limited to Ibn Taymiyya's treatment of jihad. It reflects a broader intellectual posture, in which his engagement with sources is marked by a high degree of mobility across madhabs and doctrinal traditions, and relative independence from strict school affiliation.⁶² Such features further complicate attempts to reduce his thought to a single, coherent ideological position.

3.5. Contemporary Decontextualisations and the Manichaean Gaze

Ibn Taymiyya is indisputably among the Muslim scholars most mobilised by jihadist actors.⁶³ Particular violent movements invoke him through ‘analogical decontextualisation’: extracting a fatwa from its historical setting and applying it,

60 For a detailed analysis of Ibn Taymiyya's thought on jihad, see Berriah, “Ibn Taymiyya's Conception of Jihad”, 43-70; and Berriah, “The Theology of Self-Sacrifice in Jihad”, pp. 174-219.

61 Berriah, “Combattre par la plume, le prêche et l'épée”, pp. 261-270.

62 al-Matroudi, *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyya*, 2006; Bori “The Collection and Edition of Ibn Taymiyyah's Works”, p. 67; Bori “Ibn Taymiyya wa-Jamā'atuhu”, pp. 33-36; and Berriah, “Ibn Taymiyya's Methodology Regarding his Sources”, pp. 63-65.

63 Johannes Jansen, “The Creed of Sadat's Assassins. The Contents of the ‘Forgotten Duty’ analyzed”, *Die Welt des Islams*, 25, 1/4, (1985), pp. 1-30; Johannes Jansen, *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East* (New York: Macmillan, 1986); Johannes Jansen, “Ibn Taymiyyah and the Thirteenth Century: A Formative Period of Modern Muslim Radicalism”, *Quaderni di Studi Arabi* 5/6 (1987–1988), pp. 391-396; and Jon Hoover, “Ibn Taymiyya between Moderation and Radicalism”, in *Reclaiming Islamic Tradition: Modern Interpretations of the Classical Heritage*, Elisabeth Kendall and Ahmad Khan (eds.), (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016), pp. 177-203.

through superficial analogy, to contemporary situations.⁶⁴ This process involves selective citation; i.e., retaining what serves the argument while discarding what complicates it. Yet a comprehensive reading of Ibn Taymiyya's corpus shows that his thought on jihad cannot be reduced to a timeless justification of violence, but is deeply embedded in the crises and urgencies of his age.

This militant reception unfolds within a broader discursive environment. For several decades, jihad has been one of the most symbolically charged terms in discussions of Islam. It has even generated its own derivative, 'jihadism', which is now firmly embedded in Western political and media vocabulary. Acts of violence claimed in the name of jihad, recurrent attacks in both Muslim-majority and minority contexts, and the persistence of Middle Eastern conflicts have entrenched this lexicon at the centre of contemporary representations.

In such a climate, jihad risks becoming a master key of interpretation, and the lens through which Islam as a whole is read. The implicit reasoning is familiar: jihad equals violence, violence defines Islam, therefore Islam is intrinsically violent. Such equations – encountered in certain media narratives and scholarship insufficiently attentive to historical nuance – abstract the concept from the conditions of its elaboration.

Yet jihad is first a Qur'anic term, and subsequently a concept the *'ulamā'* elaborate in specific political, military, and doctrinal contexts. Its definitions and modalities have varied across legal schools, historical circumstances, and lived experiences. It is not a homogeneous conceptual block, but a category whose meanings have evolved over time. Contemporary readings often efface this historicity when isolating the term from its doctrinal depth and contextual anchors.⁶⁵

Here, Ibn Taymiyya reveals a broader hermeneutical problem: when jihad becomes the dominant category, it retrospectively reorganises an entire oeuvre and fixes its meaning. The gap between the historicity of texts and their contemporary uses invites us to interrogate our analytical frameworks, and the ease with which we transform historically situated scholars into univocal figures.

64 Berriah, "Ibn Taymiyya as a Hermeneutical Paradigm", pp. 21-68.

65 See: Mehdi Berriah and Abbès Zouache, "Studying Medieval Jihad as a Multidimensional Phenomenon: Corpus, Holistic Approach, Temporalities and Contextualization", in *The Medieval Jihad: Texts, Theories and Practices*, Mehdi Berriah and Abbès Zouache (eds.) (Cairo: Ifao, 2025), pp. 1-9; Suleiman A. Mourad, Suleiman, "The Concept of Jihad in Medieval Islam: Some Reflections", in *The Medieval Jihad: Texts, Theories and Practices*, Mehdi Berriah and Abbès Zouache (eds.) (Cairo: Ifao, 2025), pp. 19-38; and Abbès Zouache, "Rethinking Warfare Concepts. 'Crusade', 'War of Religion', 'Counter-crusade', 'Jihad': the Words of the "Jihadocentrism", in *The Medieval Jihad: Texts, Theories and Practices*, Mehdi Berriah and Abbès Zouache (eds.) (Cairo: Ifao, 2025), pp. 39-66.

Conclusion

Throughout the article, a phenomenon persists: in part of Western Islamic studies, authors are not read as situated thinkers with internal tensions, hesitations, doctrinal affiliations, and social uses, but as figures almost in the theatrical sense. They are then cast in a narrative that is not compelled by their texts, but made desirable by contemporary expectations. This is the Manichaean gaze, not because it is openly hostile, but because it repeatedly distributes the good and the bad, the acceptable and the unassimilable, the rational and the obscure, and the spiritual and the political, on a basis that is largely external to the logics of the corpora themselves. It is a gaze that simplifies not by rejecting, but by reorganising.

The three cases discussed here make this mechanism visible. Ibn Rushd is frequently invoked as the keystone of a genealogy of rationality, made to speak on behalf of a modernity yet to come. Meanwhile, whatever resists that reading – his anchoring in *fiqh*, his theological positions, his way of inhabiting a tradition sometimes at odds with the rationalism hoped to be found there – is softened, bracketed, or set aside. Ibn ‘Arabī follows a comparable trajectory: he is readily celebrated on the condition that he be rendered ‘harmless’; his universalisable mysticism is made visible, while the more normative, constraining dimensions of his work, or those tightly connected to an economy of law and authority, are neglected. By contrast, Ibn Taymiyya is frequently locked into a univocal reading. He is stabilised as the symbol of a rigid and conflictual Islam and a precursor of later radicalities, to the point that the diversity of his registers – juridical, theological, spiritual, polemical, and reformist – is flattened onto a single plane.

This does not simply relate to how individual works are evaluated, but how intelligibility is produced: elements that confirm categories already at hand are retained, while complicating factors are neutralised. The result is a reduction of the internal plurality of Islamic traditions to simple oppositions that become ‘self-evident’ through repetition. These oppositions, in turn, reshape what becomes canonisable, translatable, teachable, and citable, i.e., what comes to exist within the scholarly space. Such oppositions are not always consciously imposed, nor are they exhaustive in contemporary scholarship. Rather, certain inherited ideas of intelligibility orient what is salient, transferable, or problematic.

From this point, several extensions follow naturally. First, the robustness of this diagnosis should be tested on other figures and corpora (e.g., al-Ghazālī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, and Ibn Khaldūn), to see whether the same mechanism of selectivity – conditional valorisation, the effacement of normativity, and implicit teleologies – reappear, and if so in what forms. It would also be fruitful to shift attention to the concrete devices through which such readings are stabilised, such

as anthologies, translations, introductions, textbooks, pedagogical formats, and even certain genres of scholarly popularisation. Finally, the categories themselves – i.e., rational, spiritual, political, and normative – should be interrogated not as descriptive givens, but as instruments that steer or pre-empt interpretation.

The aim of this research is not to rehabilitate or condemn authors, but to recover the conditions for a reading less captive to prefabricated narratives, which accepts that these traditions can be dense and rough-edged, and rarely align with our expectations. It is precisely for this reason that such authors deserve to be considered in their complete historicity and plurality.

Bibliography

- Abrahamov, Binyamin, “Ibn Taymiyya on the Agreement of Reason with Tradition”, *Muslim World*, 82:3-4 (1992), pp. 256-72.
- Addas, Claude, *Ibn Arabi et le voyage sans retour* (Paris: Seuil, 1996)
- Ahmed, Shahab, *What Is Islam? The Importance of Being Islamic* (Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2016)
- Arnaldez, Roger, “Ibn ‘Arabī et la gnose soufie”, *Heresis*, 24 (1995), pp. 43-52.
- Asad, Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003)
- Asad, Talal, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press, 1993)
- Assef, Qais, “Le soufisme et les soufis selon Ibn Taymiyya”, *Bulletin d'études orientales*, 60 (2012), pp. 91-121.
- Ateş, Ahmed, “Ibn al-‘Arabī”, *Encyclopaedia of Islam, New Edition Online (EI-2 English)* (Leiden: Brill, 2012), https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0316.
- Averroes, *Commentary on Plato's Republic*, Ralph Lerner (trans.) (Ithaca: Cornell University Press, 1974)
- Bazzano, Elliott, “Ibn Taymiyya, Radical Polymath, Part I: Scholarly Perceptions”, *Religion Compass*, 9 (2015), pp. 100-116.
- Bazzano, Elliott, “Ibn Taymiyya, Radical Polymath, Part 2: Intellectual Contributions”, *Religion Compass*, 9 (2015), pp. 117-139.
- Berkey, Jonathan Porter, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education* (Princeton: Princeton University Press, 1992)
- Berriah, Mehdi, “Combattre par la plume, le prêche et l'épée: les représentations du rôle des ulémas dans l'effort du jihad mamelouk (moitié viie/xiiiie—début ixie/xive siècles)”, in *Représentations et symbolique de la guerre et de la paix dans*

- le monde arabe*, Sylvie Denoix and Salam Diab-Durantou (eds.) (Cairo: Ifao, 2024), pp. 251-276.
- Berriah, Mehdi, "From Qāḍī to Philosophical Icon: Ibn Rushd and the Epistemic Reconfiguration of Islamic Studies in Europe", *Journal of Islam in Europe and in the Mediterranean World*, 2:1 (2026)
- Berriah, Mehdi, "Ibn Taymiyya as a Hermeneutical Paradigm: Reception and Re-activation of Medieval Islamic Thought in the Jihadist Discourse of Ayman al-Zawahiri", *Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies*, 2:4 (2025), pp. 21-68.
- Berriah, Mehdi, "Ibn Taymiyya's Conception of Jihad: Corpus, General Aspects, and Research Perspectives", *Teosofi*, 12:1 (2022), pp. 43-70.
- Berriah, Mehdi, "Ibn Taymiyya's Methodology Regarding his Sources: Reading, Selection and Use. Preliminary Study and Perspectives", *Filologie medievali e moderne. Serie orientale*, 26:5 (2022), pp. 45-81.
- Berriah, Mehdi, "Jinn-s and Exorcism in Ibn Taymiyya", in *Ibn Taymiyya's Thought: Corpus, Reception and Legacy*, Mehdi Berriah and Arjan Post (eds.) (Leuven: KU Leuven University Press, 2026), pp. 17-44.
- Berriah, Mehdi, and Arjan Post, "Rethinking the Taymiyyan Phenomenon: Contexts, Corpus and Reception", in *Ibn Taymiyya's Thought: Corpus, Reception and Legacy*, Mehdi Berriah and Arjan Post (eds.) (Leuven: KU Leuven University Press, 2026), pp. 7-16.
- Berriah, Mehdi, and Abbès Zouache, "Studying Medieval Jihad as a Multidimensional Phenomenon: Corpus, Holistic Approach, Temporalities and Contextualization", in *The Medieval Jihad: Texts, Theories and Practices*, Mehdi Berriah and Abbès Zouache (eds.) (Cairo: Ifao, 2025), pp. 1-17.
- Berriah, Mehdi, "The Mamluk Sultanate and the Mamluks Seen by Ibn Taymiyya: Between Praise and Criticism", *Arabian Humanities*, 14 (2020), <https://doi.org/10.4000/cy.6491>.
- Berriah, Mehdi, "The Theology of Self-Sacrifice in Jihad: A Study of Ibn Taymiyya's *Qā'ida fī l-ingimās fī l-aduww wa-hal yūbāh*", *Arabica*, 73:1-2 (2026), pp. 174-219.
- Bloch, Marc, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien* (Malakoff: Dunod, 2020 [1st ed. 1949])
- Bonner, Michael, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice* (Princeton: Princeton University Press, 2006)
- Bori, Caterina, "Ibn Taymiyya wa-Jamā'atuhu: Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya's Circle", in *Ibn Taymiyya and His Times*, Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (eds.) (Karachi: Oxford University Press, 2010), pp. 25-33.

- Bori, Caterina, "The Collection and Edition of Ibn Taymiyah's Works: Concerns of a Disciple", *Mamlūk Studies Review*, 13:2 (2009), 47-66.
- Bourdieu, Pierre, "L'illusion biographique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62-63 (1986), 69-72.
- al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī (ed.) (Cairo: Ibdā', 2020)
- Chamberlain, Michael, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994)
- Chebel, Malek, *Manifeste pour un islam des Lumières: 27 propositions pour réformer l'islam* (Paris: Fayard, 2011)
- Chittick, William C., "Ibn 'Arabī", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/ibn-arabi/>.
- Crone, Patricia, *Medieval Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005)
- De Libera, Alain, "Averroës: The bearded philosopher", *Administration & Éducation*, Selected Articles, 3 (2016), I-VI.
- El-Tobgui, Carl Sharif, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation: A Study of Dar ta'āruḍ al-'aql wa-l-naql* (Leiden: Brill, 2019)
- Ephrat, Daphna, *Learned Society in a Period of Transition: The Sunni Ulama of Eleventh-Century Baghdad* (Albany: State University of New York Press, 2000)
- Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 2004)
- Forte, Francesca, "Averroës et la censure de l'histoire", *Doctor Virtualis*, 13 (2016), pp. 135-152.
- Gasimov, Kamal, "Muslim Saints Contested: Ibn Taymiyya's Critique of al-Qushayrī's Risāla", *Journal of Islamic Studies*, 34:2 (2023), pp. 153-211.
- Goody, Jack, *The East in the West* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996)
- Goody, Jack, *The Theft of History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006)
- Hallaq, Wael B., *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge* (New York: Columbia University Press, 2018)
- Hallaq, Wael B., *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009)
- Homerin, Thomas E., "Ibn Taymiyya's al-Ṣūfiyyah wa-al-Fuqarā'", *Arabica*, 32 (1985), 219-244.
- Hoover, Jon, *Ibn Taymiyya* (London: Oneworld Academic, 2019)
- Hoover, Jon, "Ibn Taymiyya between Moderation and Radicalism", in *Reclaiming Islamic Tradition: Modern Interpretations of the Classical Heritage*, Elisabeth Kendall and Ahmad Khan (eds.) (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016), pp. 177-203.

- Hurd, Elizabeth Shakman, *The Politics of Secularism in International Relations* (Princeton: Princeton University Press, 2008)
- Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, Aḥmad Shams al-Dīn (ed.) (Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1999), 9 vols.
- Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī al-tārīkh* (Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1987), 11 vols.
- Ibn Rushd, *Bidāyat al-mujtahid wa nihāyat al-muqtaṣid*, Mājid al-Ḥamawī (ed.) (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2012), 4 vols.
- Ibn Taymiyya, *Kitāb al-istiḳāma*, Muḥammad Rashād Sālim (ed.) (Riyadh: Dār al-Faḍīla, 2005)
- Ibn Taymiyya, *Majmū‘ al-fatāwā*, ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Qāsīm and Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān b. Qāsīm (eds.) (Medina: Majma‘ al-Malik Fahd, 2004), 37 vols.
- Jansen, Johannes, “Ibn Taymiyyah and the Thirteenth Century: A Formative Period of Modern Muslim Radicalism”, *Quaderni di Studi Arabi*, 5:6 (1987–1988), pp. 391-396.
- Jansen, Johannes, “The Creed of Sadat’s Assassins. The Contents of the ‘Forgotten Duty’ Analyzed”, *Die Welt des Islams*, 25:1/4 (1985), pp. 1-30.
- Jansen, Johannes, *The Neglected Duty: The Creed of Sadat’s Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East* (New York: Macmillan, 1986)
- Kepel, Gilles, *Fitna. Guerre au cœur de l’islam* (Paris: Gallimard, 2004)
- Kügelgen, Anke von, “A Call for Rationalism: ‘Arab Averroists’ in the Twentieth Century”, *Alif*, 16 (1996), pp. 97-132.
- Kügelgen, Anke von, *Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam* (Leiden: Brill, 1994)
- Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962)
- Kuru, Ahmet T., *Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019)
- Laoust, Henri, *Essai sur les doctrines sociales et politiques d’Ibn Taymiyya (661/1262–728/1328)* (Cairo: Ifao, 1939)
- Laoust, Henri, “La biographie d’Ibn Taymiyya d’après Ibn Kathīr”, *Bulletin d’Études Orientales*, 9 (1942–1943), pp. 115-162.
- Laoust, Henri, *Le hanbalisme sous les Mamelouks Bahrides (658-784/1260-1382)* (Paris: Geuthner, 1960)
- Laoust, Henri, “Le réformisme d’Ibn Taymiyya”, *Islamic Studies*, 1:3 (1962), pp. 27-47.
- Makdisi, George, “Ibn Taymiyya: A ṣūfi of the Qādiriyya Order”, *American Journal of Arabic Studies*, 1 (1973), pp. 118-129.

- Makdisi, George, *L'Islam Hanbalisant* (Paris: Paul Geuthner, 1983)
- Makdisi, George, "The Hanbalite Islam", in *Studies on Islam*, Merlin L. Swartz (ed.) (New York: Oxford University Press, 1981), pp. 216-274.
- Makdisi, George, *The Rise of the Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981)
- al-Matroudi, Abdul Hakim, *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyya. Conflict or Conciliation* (London/New York: Routledge, 2006)
- Martinez-Gros, Gabriel, and Lucette Valensi, *L'Islam, l'islamisme et l'Occident. Genèse d'un affrontement* (Paris: Seuil, 2013)
- Messaoudi, Alain, *Les arabisants et la France coloniale. 1780–1930* (Paris: ENS Éditions, 2015), <https://doi.org/10.4000/books.enseditions.3705>.
- Michot, Jean R., *Musique et danse selon Ibn Taymiyya: le Livre du samâ' et de la danse / compilé par le shaykh Muḥammad al-Manbijī; traduit de l'arabe, présentation, notes et lexique par Jean R. Michot* (Paris: J. Vrin, 1991)
- Michot, Yahya, *Ibn Taymiyya Against Extremisms* (Beirut/Paris: Albouraq, 2012)
- Michot, Yahya, *Ibn Taymiyya: Lettre à un roi croisé* (Lyon: Academia/Tawhid, 1995)
- Michot, Yahya, *Ibn Taymiyya: Mardin. Hégire, fuite du péché et "demeure de l'islam"* (Beirut: Albouraq, 2004)
- Michot, Yahya, *Ibn Taymiyya: Muslims under Non-Muslim Rule* (Oxford: Oxford University Press, 2006)
- Michot, Yahya, "Ibn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Ḥallāj", in *Sufism and Theology*, Ayman Shihadeh (ed.) (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), pp. 123-136.
- Michot, Yahya, "Ibn Taymiyya's 'New Mardin Fatwa': Is Genetically Modified Islam (GMI) Carcinogenic?", *The Muslim World*, 101:2 (2011), pp. 130-181.
- Morel, Teymour, "Deux textes anti-Mongols d'Ibn Taymiyya", *The Muslim World*, 105:2 (2015), pp. 368-397.
- Mourad, Suleiman A., "The Concept of Jihad in Medieval Islam: Some Reflections", in *The Medieval Jihad: Texts, Theories and Practices*, Mehdi Berriah and Abbès Zouache (eds.) (Cairo: Ifao, 2025), pp. 19-38.
- Najjar, Fauzi M., "Ibn Rushd (Averroes) and the Egyptian Enlightenment Movement", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 31:2 (2004), pp. 195-213.
- Neale, Harry S., *Jihad in Premodern Sufi Writings* (New York: Palgrave Macmillan, 2017)
- Neale, Harry S., *Sufi Warrior Saints* (London: I. B. Tauris, 2022)
- Petitpont, Gabriel, "Ibn Taymiyya, figure centrale du fondamentalisme sunnite: origine et influence d'une pensée radicale", *Les Cahiers de l'Orient*, 3:115 (2014), pp. 103-115.

- Post, Arjan, “A glimpse of Sufism from the circle of Ibn Taymiyya”, *Journal of Sufi Studies*, 5:2 (2016), pp. 156-187.
- Post, Arjan and Van Eyken, Sarah, “Ibn Taymiyya and His Circle on samā‘: A Means to Purify Sufism? (with an Arabic edition of al-Wāsiṭī’s (d. 711/1311) *Bulgha*)”, *Islamic Law and Society*, 31:1-2 (2024), pp. 30-59.
- Raff, Thomas, *Remarks on an Anti-Mongol Fatwā by Ibn Taymīya* (Leiden: Brill, 1973)
- Renan, Ernest, *Averroès et l’averroïsme. Essai historique* (Paris: Auguste Durand, 1852)
- Sarrio, Diego R., “Spiritual anti-elitism: Ibn Taymiyya’s doctrine of sainthood (*walāya*)”, *Islam and Christian–Muslim Relations*, 22:3 (2011), pp. 275-291.
- Schick, Stefan, “After the Enlightenment: The Rediscovery of Averroes by Tiedemann and Herder”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 33:1 (2023), pp. 113-139.
- Scottolin, Giuseppe, “Soufisme et Loi dans l’Islam: un texte de Ibn ‘Arabī sur les sujets protégés (ahl al-dhimma)”, in *L’Orient chrétien dans l’empire musulman. Hommage au professeur Gérard Troupeau suite au colloque organisé les 15 et 16 octobre 2004 à l’Université Jean Moulin Lyon 3 par le CRITIC, Centre de recherches sur les idées et les transferts interculturels*, Geneviève Gobillot and Marie-Thérèse Urvoy (eds.) (Versailles: Éditions de Paris, 2005), pp. 199-235.
- Sivan, Emmanuel, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* (London/New Haven: Yale University Press, 1990)
- Urvoy, Dominique, *Averroès: les ambitions d’un intellectuel musulman* (Paris: Flammarion, 1998)
- Zouache, Abbès, “Rethinking Warfare Concepts. ‘Crusade’, ‘War of Religion’, ‘Counter-crusade’, ‘Jihad’: the Words of the ‘Jihadocentrism’”, in *The Medieval Jihad: Texts, Theories and Practices*, Mehdi Berriah and Abbès Zouache (eds.) (Cairo: Ifao, 2025), pp. 39-66.

Manihejski pogled u zapadnim islamskim studijama: epistemički filteri, selektivna recepcija i rekonfiguracija klasične islamske misli

Sažetak

U savremenim zapadnim raspravama o islamu, određeni klasični muslimanski učenjaci tretiraju se kao simboli racionalnosti, tolerancije, rigidnosti ili militantnosti. Ovaj članak ispituje historiografske mehanizme koji leže u osnovi takvih klasifikacija. U njemu se tvrdi kako je recepcija srednjovekovnih muslimanskih učenjaka često bila oblikovana manihejskim pogledom koji prešutno ocjenjuje islamsku naučnu tradiciju prema modernim normativnim očekivanjima. Moderne kategorije poput „racionalnog“, „mističnog“, „normativnog“ i „fundamentalističkog“ selektivno stavljaju u prvi plan neke dimenzije korpusa, dok druge zamagljuje ili problematizuju. Trajektorije Ibn Rušda, Ibn Arebija i Ibn Tejmije ilustruju ovu dinamiku. Ibn Ružd se često odvaja od svojih pravnih angažmana i institucionalne uloge, a Ibn Arebi od svojih stavova o džihadu, hidžri i sprovođenju šerijata, dok se Ibn Tejmiji pristupa prvenstveno kroz prizmu modernog radikalizma. Obnavljanje pluralnosti klasične islamske misli zahtijeva pomnije ispitivanje dimenzija koje su marginalizovane savremenim interpretativnim kategorijama.

Ključne riječi: manihejski pogled, orijentalizam, sekularizam, epistemički filteri/kategorije, paradigme, recepcija, Ibn Ružd, Ibn Arebi, Ibn Tejmije, džihad, šerijat

Javne finansije (*el-malul-am*) u šerijatskom pravu: terminologija, normativnost i specifičnosti

Senad Čeman

Univerzitet u Sarajevu – Fakultet islamskih nauka

senad.ceman@fin.unsa.ba  orcid.org/0000-0002-4048-4711

Sažetak

Rad analizira terminologiju, definiciju, historijski razvoj, normativni okvir i specifičnosti javnih finansija u šerijatskom pravu. U radu se pojmovi *javni novac*, *javne finansije* i *javno dobro* koriste u međusobno povezanim značenjima, ali ne kao potpuni sinonimi: *javni novac* označava sredstva i imovinu od zajedničkog interesa, *javne finansije* okvir njihovog prikupljanja i trošenja, a *javno dobro* resurse i imovinu namijenjene općoj upotrebi. Rad posebno razmatra kako je muslimansko društvo razvijalo mehanizme brige o javnim finansijama kroz institucije *hisbe* (nadzor), *vilajetul-mezalima* (apelaciono vijeće) i *divana* (javni registar). Analizirane su i zloupotrebe javnih sredstava: krađa, pronevjera, utaja, mito, rastrošnost, korupcija i uzurpacija javnih puteva. Također je razmatrano pitanje pretvaranja javne imovine u privatni režim putem prodaje, kultivisanja zemljišta i dodjeljivanja prinadležnosti, kao i normativnost eksproprijacije privatne imovine u korist javnog dobra te pitanje (ne)obaveznosti zekata na javna sredstva.

Ključne riječi: javni novac, javne finansije, javno dobro, šerijatsko pravo, imovina, vlasništvo, normativnost

1. Uvod

Naslov rada „Javne finansije (*el-malul-am*) u šerijatskom pravu: terminologija, normativnost i specifičnosti“ je odabran tako da u jednoj sintagmi obuhvati tri ključna aspekta istraživanja: pojam i terminološko određenje javnih finansija u šerijatskom pravu (terminologija), propise koji određuju status i pravne posljedice javnih finansija (normativnost), te praktične specifičnosti upravljanja javnim sredstvima i oblike njihovih zloupotreba (specifičnosti). Time se nastojalo postići da naslov bude istodobno vjeran klasičnoj fikshskoj terminologiji i razumljiv akademskoj publici iz oblasti društvenih nauka, posebno pravnih.

Teza rada jeste da šerijatskoppravna tradicija razvija prepoznatljiv koncept javnih finansija kao zajedničkog dobra, s vlastitim normativnim pravilima i mehanizmima zaštite, te da je za savremeno razumijevanje ove tematike presudna terminološka preciznost i kontekstualizacija upravljanja javnim sredstvima.

1.1. Predmet i ciljevi rada

Ovaj rad je nastao na temelju dugotrajnog istraživanja¹ relevantne fikhske literature, s posebnim osloncem na klasične arapske izvore koji se bave pitanjem imovine, javnih finansija, javnih sredstava i javnog dobra.

Osnovni cilj rada jeste da čitaocu približi osnovne konture islamske pravne misli o javnim finansijama i javnim sredstvima kroz analizu primarnih izvora, dok su pomoćni ciljevi: razjasniti pravne kategorije javnih finansija, javne imovine i javnog dobra; ukazati na osnovne principe upravljanja javnim dobrima u šerijatskom pravu; naznačiti dodirne tačke islamske pravne tradicije i savremenih koncepata javnog dobra; te naznačiti smjernice za daljnje istraživanje ove teme u bosanskohercegovačkom akademskom kontekstu. U tom smislu, rad nudi ograničenu konceptualnu kontekstualizaciju kroz uporedive kategorije savremene teorije javnih dobara i nekoliko istraživačkih smjernica relevantnih za bosanskohercegovačku akademsku i institucionalnu raspravu, bez ulaska u detaljnu komparaciju sa pozitivnim pravom, nastojeći pritom zadržati strukturu i stil koji je u akademskoj tradiciji pravnih studija prepoznatljiv i čitljiv. U pisanju rada korištena je ujednačena fonetska transkripcija arapskih termina², a

1 Dugujem zahvalnost Ahmetu Alibašiću, direktoru Centra za napredne studije, na inicijativi i podršci prilikom nastanka ovog istraživanja. Zahvaljujući njegovom razumijevanju i podršci, rad je mogao sazrijevati uprkos složenosti teme i brojnim drugim obavezama koje su pratile moj istraživački proces.

2 Transkripcija arapskih termina u radu ujednačena je prema uobičajenoj bosanskoj praksi u radovima islamskih studija; dugi vokali se ne obilježavaju; određeni član se piše el-; genitivne veze se pišu spojeno ili s crticom dosljedno kroz rad.

pri navođenju ajeta oslanjali smo se na prijevod Kur'ana Besima Korkuta. Radi jasnijeg razumijevanja teksta, fikhske termine po potrebi navodimo u zagradi u izvornom arapskom obliku.

1.2. Metodologija i terminologija

Metodološki, rad se temelji na analizi klasičnih fikhsko-pravnih djela i relevantne savremene literature koje su izrasle iz tog naslijeđa. Rad kombinuje deskriptivni pristup, u kojem se prikazuju terminologija, historijski razvoj i osnovna sistematika javnih finansija i javnih sredstava u šerijatskom pravu, s analitičkim pristupom, naročito u dijelovima koji obrađuju mehanizme brige o javnim sredstvima i oblike njihovih zloupotreba. Time se nastoji osigurati da rad bude relevantan i čitaocima koji poznaju fikh i čitaocima iz šireg pravnog i društveno-humanističkog konteksta. Kada literatura nudi više mišljenja, rad nakon prikaza argumenata donosi i autorsku procjenu uvjerljivijeg pristupa.

1.3. Dosadašnja literatura i doprinos rada

Tema javnih finansija i javne imovine u šerijatskom pravu u bosanskohercegovačkom akademskom prostoru nije do sada obrađena u zasebnoj studiji. Ona se, doduše, obrađuje u brojnim klasičnim fikhsko-pravnim djelima pisanim na arapskom jeziku, kao i u pojedinim prijevodima i priručnicima na bosanskom jeziku, ali nikada nije zaokružena u obliku posebne studije. Savremeni islamski pravници, s druge strane, posvetili su joj značajnu pažnju u nizu radova, pa se u literaturi mogu pronaći i zasebna djela posvećena pojedinim segmentima javnih finansija i javne imovine: primjerice, studije Husejna Šehate o nepovredivosti javne imovine, djela Jasina Gadija o uzurpaciji javne imovine, ili rada Halida el-Madžida o raspolaganju javnim sredstvima i granicama ovlasti vlasti prema zajednici. Postoje i autori, poput Medždija Šihaba, koji ovu temu tretiraju u okviru šire problematike islamske ekonomije, te oni koji joj pristupaju iz historijske perspektive, poput Muhameda el-Fasija u djelu o upravljanju javnim sredstvima u vrijeme Poslanika, a. s. Posebno je korisno istaknuti dva reprezentativna izvora: el-Maverdijevo klasično djelo o javnoj vlasti i upravljanju *el-Ahkamus-sultanije*, te el-Bagdadijevu savremenu studiju fokusiranu na javnu imovinu *el-malul-am ve ahkamuhu fil-fikhil-islami*. Ova djela mogu poslužiti kao polazna literatura za buduća istraživanja, jer nude fokusiran pristup i obilje relevantne građe za daljnju analizu. Navedeni radovi pokazuju da je tema razrađena fragmentarno, dok i dalje ostaje potreba za sistematiziranim prikazom

pojmovima, normativnih pitanja i mehanizama zaštite. Ovaj rad nastoji cjelovitije predstaviti temu. Strukturalno, podijeljen je na uvod, četiri poglavlja, zaključak i literaturu. Rad donosi sistematiziran prikaz ključnih pojmova, normativnih pitanja i mehanizama zaštite javnih finansija u šerijatskom pravu, te naznačava istraživačke smjernice relevantne za bosanskohercegovački akademski prostor.

1.4. Javne finansije (el-malul-am) u šerijatskom pravu: pozicija i terminologija

Odnos prema imovini jedno je od najvažnijih pitanja u šerijatskom pravu. Imovina (*mal*) je, uz vjeru (*din*), razum (*akl*), porodicu (*nesl*) i dostojanstvo (*ird*), jedno od temeljnih dobara koja šerijat štiti. Ta zaštita se u klasičnoj pravnoj tradiciji osigurava i kroz kaznenopravne i nadzorne mehanizme (*hudud*, *kisas*, *dija*, *tazir* i *hisba*). Uz obredoslovlje (*ibadat*), građansko-pravni odnosi (*muamelat*) čine drugu temeljnu oblast šerijatskog prava. U tom smislu, pitanjem imovine u najširem značenju, a posebno javne imovine i javnih finansija, bavili su se brojni islamski pravници već u ranim pravnim raspravama. U ranijim periodima pitanje javne imovine bilo je uređeno šerijatskim pravom i praksom vlasti, uključujući i sultanske uredbe (*kanun*), koje su šerijatski sudovi u okviru svoje nadležnosti primjenjivali, dok se danas o ovim pitanjima često izjašnjavaju međunarodne akademije islamskog prava i nacionalna vijeća za fetve. U islamskoj etici i pravnoj tradiciji naglašava se važnost razlikovanja dopuštenih i zabranjenih oblika raspolaganja javnim sredstvima, dok se odgovornost za halal i haram smatra sastavnim dijelom vjersko-moralne obaveze.

Šerijatsko pravo posjeduje vlastitu terminologiju koja se nekada suštinski značajno razlikuje od uobičajene terminologije pozitivnog prava, a nekada su te razlike samo formalne prirode. U radu ćemo koristiti terminologiju šerijatske politike i upravljanja (*es-sijasetuš-šerijje*), u čijem okviru se razmatraju pitanja javnih finansija (*el-malul-am*). *El-bejtul-mal* je šerijatski termin za državnu blagajnu, odnosno instituciju centralne riznice javnih finansija, koja obuhvata imovinu državnih institucija i ustanova (škole, sudovi i sl.) te izvore javnih prihoda poput zekata, ratnog plijena i poreza. *El-imam* označava nosioca vrhovne političke vlasti, koji je u klasičnom periodu islamske pravne misli nazivan halifa, sultan ili jednostavno vladar, što je označavalo koncentraciju vlasti u rukama jedne osobe, a ne zajedničkog tijela poput današnjeg parlamenta ili vlade. *Hisba* označava nadzor i kontrolu javnog poretka i tržišne prakse; u ovom radu posebno se razmatra njen doprinos zaštiti javnih finansija, jer se historijski razvijala od općeg koncepta naređivanja dobra i odvracanja od zla do institucionalnih oblika

nadzora. *Vilajetul-mezalim* je drugostepeni sud za sve koji su imali prigovor na rad suda i donesenu presudu, što je doprinosilo većem stepenu poštivanja ljudskog dostojanstva i jednakosti u dostizanju ideala pravde (*adl*) kojem šerijatsko pravo teži. *Divan* je administrativno-računovodstvena ustanova koja je pratila tok javnih finansija u muslimanskoj državi i podnosila polugodišnje ili godišnje izvještaje o njihovom stanju, sa svrhom uvida u protekli period, primarno radi evidencije i kontrole, bez razvijene budžetske projekcije u savremenom smislu.

Radi pojmovne jasnoće, u radu se izraz *javni novac* koristi za javna sredstva i javnu imovinu od zajedničkog interesa, *javne finansije* za sistem prikupljanja i trošenja (tokove sredstava, prihode i rashode), a *javno dobro* za resurse i dobra opće upotrebe koji mogu, ali ne moraju, imati novčani oblik. Ova distinkcija pomaže da se izbjegne poistovjećivanje pojmova, iako su u praksi često povezani.

1.4.1. Imovina u šerijatskom pravu: definicija i osnovne podjele

Kur'an i sunnet ne daju formalnu definiciju imovine, ali se njeno određenje razrađuje i kroz običaj (*urf*) kao pomoćni izvor šerijatskog prava. Zbog različitosti formi običajnog prava islamski pravници ne nude jedinstvenu definiciju imovine; jedni imovinu definiraju po svojstvu (*sifa*), a drugi po njenoj ulozi (*vazifa*). No, unatoč razlikama u definiciji, značenja ponuđenih definicija su približna. Hanefijski pravници imovinom ne smatraju korist (*menfe'a*), nego prvenstveno osnovicu (*ajn*) koja se može skladištiti i od koje ljudi obično imaju korist. Tako, prema mišljenju hanefijskih pravніка³, svježe voće i povrće ne spadaju u imovinu jer se ne mogu skladištiti, kao ni riba u vodi, ptica u zraku ili drvo u šumi prije nego što nad njima bude zakonito stečeno vlasništvo. Pravници malikijske, šafijske i hanbelijske pravne škole⁴ smatraju da korist od osnovice čini imovinu, jer je korist mjera imovine, osnovica njen izvor dobiti; ono što nema koristi nema ni vrijednosti, a vlasništvo se u konačnici temelji upravo na koristi. Prema mišljenju većine islamskih pravніка, da bi se nešto smatralo imovinom, nije uvjet da ga je moguće skladištiti. Isto tako, činjenica da nad određenom stvari – poput ribe u vodi – vlasništvo još nije uspostavljeno, ne znači da ta stvar nema svojstvo imovine. U savremenoj praksi, u pogledu pitanja da li se korist smatra imovinom, često se slijedi stav većine, što prihvata i dio savremenih hanefijskih učenjaka.

3 U hanefijskoj tradiciji postoje i kasnija tumačenja koja proširuju pojam imovine na korist u pojedinim primjenama; ovdje se iznosi osnovna razlika u odnosu na većinu. V. Ibn Nudžejm, *el-Bahrur-raik šerh Kenzid-dekaik* (Bejrut: Darul-Mearif), str. 2/242; Ibn Abidin, *Hašijetu Ibn Abidin* (Darul-kutubil-ilmije, 1992), str. 4/501, 5/51.

4 es-Savi, *Bulgatus-salik li akrebil-mesalik* (Bejrut: Darul-Mearif), str. 4/743; Muhammed ibn Idris eš-Šafi, *el-Umm* (Bejrut: Darul-kutubil-ilmije, 1993), str. 5/171.

Pravnici nude više klasifikacija⁵ imovine, od kojih su za ovu temu najrelevantnije podjele na privatnu i javnu, te na osnovicu i korist. Ilustracije radi, navodi se razlika između osnovice (*ajn*) i koristi (*menfeā*) kao imovine. Hanefijski pravници⁶ drže da, naprimjer, stanovanje u kući jeste korist i predmet posjeda (*milk*), ali ne i imovina, jer ne egzistira samostalno kao vrijednost, nego tek zajedno s kućom. S druge strane, većina pravnika (*džumbur*) smatra da korist sama po sebi jeste imovina i da može biti, primjerice, vjenčani dar (*mehr*)⁷.

Pravna posljedica ovog različitog shvatanja ogleđa se, primjerice, u tome što hanefijski pravnici smatraju da uzurpator (*mugtesib*) kuće namijenjene za rentanje nije dužan nadoknaditi iznos izgubljene rente za vrijeme bespravnog držanja osnovice (kuće)⁸. Nasuprot tome, pravnici ostalih šerijatskih pravnih škola drže da je bespravni stanar, po povratu imovine, obavezan vlasniku isplatiti visinu propuštene rente.⁹ Ova razlika je važna i za javnu imovinu, jer se u praksi često raspravlja o tome da li se upravlja osnovicom javne imovine ili samo njenom koristi.

Prostor i format ovog rada ne dopuštaju detaljniju elaboraciju pravnih posljedica svih navedenih podjela, pa se u nastavku ograničavamo na propise relevantne za javni novac i javne finansije.

1.4.2. *Javne finansije i javna imovina u šerijatskom pravu: definicija i pojmovna određenja*

Koliko je nama poznato, pravnici klasičnog perioda nisu koristili izraz *javni novac* u ovom obliku, niti termin *javne finansije* (*el-malul-am*) u ovom obliku, osim što se kod šafijskih pravnika spominje izraz *javna imovina* (*el-emvalul-am*) u vezi s

5 Islamski pravnici imovinu razvrstavaju u petnaest vrsta: pokretna (*akar*) i nepokretna (*menkul*), dopuštena (*mutekavvem*) i nedopuštena (*gajrul-mutekavvem*), zamjenjiva (*mislī*) i nezamjenjiva (*kimi*), potrošna (*istiblaki*) i upotrebnā (*istiamali*), stvarna (*ajn*) i dugovna (*dejn*), stvar (*ajn*) i korist (*menfeā*), privatna (*memluk*), svačija (*mubah*) i ničija (*mehdžur*), djeljiva (*el-malul-kabillil-kisme*) i nedjeljiva (*gajrul-kabillil-kisme*), osnovna (*usul*) i prihodovna (*simar*), vidljiva (*zahir*) i nevidljiva (*batin*), investiciona (*nami*) i neinvesticiona (*gajrun-nami*), opterećena (*el-muteallik bihi hakkul-gajr*) i neopterećena (*lem jeteallek bihi hakkul-gajr*), novčana (*nukud*) i trgovačka (*urud*), nenaplativa (*dimar*) i naplativa (*merdžuv*), privatna (*has*) i javna (*am*). Svaka od navedenih vrsta ima svoje specifičnosti u primjeni šerijatskog građanskog prava. El-Bagdadi, *el-Malul-am ve ahkamuhu fil-fikihil-islami* (Kairo: Darul-Besair, 2008), str. 29–77. Šire klasifikacije ovdje se ne razrađuju jer nisu neposredno potrebne za definiciju i status javnog novca i javnih finansija.

6 V. Husein Kavazović, *Šerijatsko stvarno pravo u ranim kodifikacijama šerijatskog imovinskog prava* (Sarajevo, El-Kalem, 2024), str. 25–27.

7 Kako se, primjerice, spominje u kur'anskom kazivanju o Musau, a. s.: „Ja želim da te oženim jednom od ove dvije kćeri moje“ – reče on – „ali trebaš me osam godina služiti; a ako deset napuniš, biće dobra volja tvoja, a ja ne želim da te na to silim.“ *Kur'an*, sura el-Kasas, 27.

8 es-Serahsi, *el-Mebusut* (Bejrut: Darul-Mearifa), str. 5/71; el-Kasani, *Bedaius-sanai fi tertib-iš-šerai* (Bejrut: Darul-kitabil-arebi, 1982), str. 2/299.

9 *Medžella el-abkamil-adlija – Otomanski građanski zakon* (Sarajevo: Daniel A. Kajon, 1906), str. 17, član 15.

vakufom.¹⁰ Također, u klasičnim djelima češće se susreće podjela na privatnu i vakufsku imovinu, dok se savremena dihotomija privatno – javno pojavljuje u kasnijim konceptualizacijama. Za imovinu od javnog interesa pravnici klasičnog perioda koristili su izraze poput: *puno vlasništvo* (*el-milkijjetut-tamme*) i *nepotpuno vlasništvo* (*el-milkijjetun-nakise*), u kojem se nepotpuno vlasništvo može razumjeti kao režim javne imovine; imenovani (*muajjen*) i neimenovani (*gajrul-muajjen*) novac; novac muslimana (*malul-muslimin*) i Božiji novac (*malullah*). Praksa generacija prvih muslimana (*selef*) može se ilustrirati događajem zabilježenim u historijskim hronikama.¹¹ Ashab Ebu Zerr el-Gifari otišao je Muaviji – tadašnjem namjesniku Levanta (*Šam*) – negodujući zbog učestale upotrebe izraza *Božiji novac* umjesto do tada korištenog izraza *muslimanski novac*.¹² Ovaj primjer svjedoči o senzibilnosti Ebu Zerra, koji se pribojavao da bi naziv *Božiji novac* mogao postati alibi vlastima da s javnim sredstvima postupaju po vlastitom nahođenju, a ne u skladu s javnom dobrobiti (*masleha*). Ovo je važno i zbog toga što se u klasičnoj pravnoj misli ovlasti vlasti vežu za javni interes i odgovornost prema zajednici, a ne za neograničeno privatno raspolaganje javnim sredstvima.¹³

Tako el-Maverdi¹⁴ definira javnu imovinu na sljedeći način: „Svaka imovina koja pripada muslimanima čiji vlasnik nije imenovan pripada centralnoj riznici (*bejtul-mal*) svejedno nalazila se u riznici ili ne, zato što riznica označava instituciju (*džiha*) a ne mjesto (*mekan*).“ Vehbe ez-Zuhajli¹⁵ je ponudio nešto drugačiju definiciju: „Javno dobro je ono što je namijenjeno za opću korist društva i što nije u vlasništvu određenog pojedinca.“ Javno dobro obuhvata¹⁶ imovinu namijenjenu općoj koristi i resurse opće upotrebe, čijim režimom u pravilu upravlja država. U tu kategoriju ulaze, primjerice, državna zemljišta (*el-eradil-emirijja*), zatim takozvana mrtva ili pusta zemljišta (*el-eradil-mevat*), tj. prostori izvan naseljenih mjesta koji nisu kultivirani niti služe potrebama naselja, kao što su pašnjaci ili šume namijenjene opskrbi stanovništva ogrjevom. U javna dobra ubrajaju se i državne zgrade, kao i različite javne ustanove i preduzeća od općeg značaja. Njima upravlja država, a pod određenim zakonskim uslovima može ih dodjeljivati privatnim licima radi korištenja i upotrebe.

10 el-Izz ibn Abdus-Selam, *Kavaidul-abkam fi mesalihil-enam* (Egipat: Matbeatul-Istikama), str. 1/79, 82, 84, 85, 106, 172; es-Subki, *Fetavas-Subki* (Bejrut: Darul-Mearif, 2006), str. 2/103, 517.

11 et-Taberi, *Tarihut-Taberi* (Bejrut: Darul-kutubil-ilmijje, 1987), str. 2/615.

12 Ebu Zerr tada upita Muaviju: „Šta te navede da novac muslimana nazoveš Božijim novcem?“ Muavija mu odgovori: „Allah ti se smilovao, Ebu Zerre, nismo li mi Božija stvorenja, nije li novac Njegov novac?“ „Nemoj tako govoriti“, reče mu Ebu Zerr. Na to Muavija reče: „Ne kažem da novac nije Allahov ali ću ubuduće koristiti termin *novac muslimana*.“ Et-Taberi, *Tarihut-Taberi*, str. 2/615.

13 *Medžmeu fetava ve resail šejhil-islam Ibn Tejmijje* (Medina: Medžmea Melik Fehd, 1983), str. 27/251–252.

14 el-Maverdi, *el-Abkamus-sultanijje vel-vilajatid-dinijje* (Kairo: Darul-Hadis, 2006), str. 266.

15 Vehbe ez-Zuhajli, *Ebhas ve eamalin-nedvetis-samine likadajez-zekatil-muasire* (Katar: Bejtuz-zekat, 1998), str. 344.

16 Subhi Mahmessani, „Pravni poslovi u šerijatu“, u *Studije o šerijatskom pravu i institucijama*, Fikret Karčić (ur.) (Sarajevo: El-Kalem i CNS, 2011), str. 221.

Slična određenja nalazimo i kod savremenih autora poput Ramadana el-Butija¹⁷, Husejna Samure¹⁸, Kemala Hamada¹⁹ i drugih, što upućuje na zaključak da je javna imovina, odnosno javna sredstva, imovina čije pravo vlasništva ili korištenja ne pripada nijednom pojedincu, iz koje se pokrivaju troškovi ljudi.

Prema ponuđenim definicijama, javne finansije u šerijatskom pravu imaju ulogu uporedivu s ulogom javnog budžeta u savremenoj fiskalnoj politici. Javne finansije u ovom radu koriste se kao oznaka za javnu imovinu i javna sredstva koja se tim okvirom prikupljaju i raspoređuju. Ipak, teorijska osnova i administrativna uređenost javnih finansija i javne imovine u šerijatskoj tradiciji nisu identični pozitivnopravnim rješenjima, pri čemu se u pozitivnom pravu režim javnih finansija i javne imovine veže za državu i njene institucije.²⁰ O razlikovanju javne imovine i javnog dobra bit će više riječi u dijelu o resursima poput puteva, rijeka i pašnjaka.

Opće dobro se može opisati kao skup resursa namijenjenih univerzalnoj upotrebi, nad kojima se u pravilu ne uspostavlja isključivo privatno vlasništvo, jer su namijenjeni zajedničkom interesu. Takva dobra ne mogu biti predmet isključivog privatnog vlasništva; ona ili po svojoj prirodi ostaju na raspolaganju svima, poput mora i okeana, ili su trajno izuzeta iz privatnog vlasništva u općekorisne svrhe, poput vakufa. U ovu skupinu ubrajaju se i dobra koja država pravnim propisima posebno odredi kao opća²¹, čime se onemogućava njihova privatizacija ili prisvajanje, poput mostova, pristaništa, utvrda ili karaula namijenjenih zaštiti granica.

U savremenim društvenim naukama javna dobra se često opisuju kroz neisključivost i zajedničku dostupnost resursa, dok šerijatskoppravna tradicija tu ideju izražava kroz trajnu zaštitu resursa opće koristi i starateljsku ulogu vlasti u njihovom upravljanju. Ovo približavanje pojmova služi razumijevanju, ali ne znači potpunu pojamovnu istovjetnost.

Zaključno, javne finansije u šerijatskom pravu imaju ulogu uporedivu s javnim budžetom u savremenoj fiskalnoj politici, uz različitu teorijsku osnovu i administrativna rješenja. U šerijatskoj pravnoj tradiciji režim javnih finansija i javne imovine veže se za zajednicu i državu, dok se u pozitivnom pravu veže za državu i njene institucije.

17 Subhi Mahmessani, „Pravni poslovi u šerijatu“, str. 386.

18 Husejn Samura, *el-Milkul-mušaa fil-fikihl-islami* (Rijad: Mektebetu Nezar Mustafa el-Baz, 2001), str. 1/85.

19 Nezih Kemal Hamad, *Kadaja fikhijje muasire fil-mal vel-iktisad* (Damask: Darul-Kalem, 2001), str. 46.

20 el-Muzejni, *el-Mevaridul-malijje fil-islam* (Kuvajt: Zatus-selasil, 1994), str. 12–17.

21 „Utvrdi i pristaništa, te drugi objekti za čuvanje granice i karaula nisu ni u čijem vlasništvu. Nikome nije dozvoljeno da mostove, puteve, otvore i ulice, koji nisu ničije određeno vlasništvo, prisvoji, niti da zabrani drugima da se njima koriste, već oni ostaju za opće dobro.“ Muhamed Kadri-paša, *Muršidul-hajran – Kodifikacija šerijatskog imovinskog prava*, prijevod s arapskog i komentar: Husein Kavazović (Sarajevo: El-Kalem, 2019), čl. 9 i 10, str. 21.

1.4.3. Historijski razvoj javnih finansija

Nakon pojmovnog određenja javnih finansija i javnog novca, korisno je osvrnuti se na njihov historijski razvoj, kako bi se uočili temelji na kojima će kasnije biti izgrađen normativni okvir. Prve generacije muslimana naslanjale su se na praksu Poslanika, a. s., u pogledu upravljanja ratnim plijenom, zekatom i javnim приходima. Već u doba halife Omera, r. a.,²² uspostavljene su institucije poput *divana* i *bejtul-mala*, čime je finansijsko upravljanje dobilo jasniji institucionalni oblik. Kasniji učenjaci razvijali su teorijske temelje i pravne smjernice. Upravo ova kombinacija praktične državne politike i fikhske elaboracije oblikovala je cjelovitu tradiciju razumijevanja javnih finansija i javnih sredstava. Na tom tragu, normativna pitanja dobivaju svoj puni smisao i okvir. Interesovanje islamskih pravnika za pitanja javnih finansija, odnosno njihovih pojedinih elemenata, javlja se vrlo rano, već od samog razvoja fikha kao pravne interpretacije šerijata. Javne finansije bile su potrebne za funkcionisanje muslimanske zajednice (*ummet*), a kasnije i državnih struktura, kao i za odbranu od vanjskih prijetnji.

U najranijem periodu fokus javnih finansija je praktičan: raspodjela ratnog plijena, prikupljanje i distribucija zekata i osiguranje osnovnih potreba zajednice. U doba Omera, r. a., javne finansije dobivaju jasniji institucionalni okvir kroz *bejtul-mal* i *divan*, čime se uvodi sistem evidencije, načela odgovornosti i transparentnosti u pristupu javnim sredstvima.

Kako se muslimanska država širi i administrativno usložnjava, javne finansije se sve više normiraju kroz fikh i kroz rasprave o ovlastima vlasti. U ovoj fazi razvijaju se pojmovi javnog interesa, granice raspolaganja javnim sredstvima i pravila zaštite javne imovine, a mehanizmi poput nadzora, žalbenih instanci i javnih evidencija dobivaju jasnije mjesto u pravnoj misli.

U savremenom dobu, zbog promjene političkih sistema, kodifikacije i recepcije modernih zakona, dio klasičnih rješenja prestaje biti neposredno primjenjiv kao državni pravni sistem, ali ostaje snažno prisutan kao normativno-etički okvir. Zato savremena literatura naglasak pomjera prema pitanjima transparentnosti, odgovornosti, kontrole i sprečavanja zloupotreba, te nastoji prevesti klasične kategorije u savremeni institucionalni jezik.

Literatura o javnim приходima i upravljanju javnim sredstvima pojavljuje se rano i obuhvata djela o *haraču*, *emvalu*, *sijasi* i uredbama vlasti²³, što pokazuje da

22 Period 634–644. godine.

23 Tako će Ebu Jusuf (u. 183. h. g.) napisati *el-Haradž* (Porezi); istog naziva je i djelo autora Jahja el-Kušejrija (u. 203. h. g.); Ibn Selam (u. 224. h. g.) napisao je djelo *el-Emval* (Finansije / Imovina); istog naziva je i djelo autora et-Tilmisanija (u. 402. h. g.); el-Maverdi (u. 364. h. g.) će napisati djelo *el-Abkamus-sultanije* (Sultanove uredbe); istog naziva je i djelo el-Ferra (u. 380. h. g.); Ibn Tejmije (u. 728. h. g.) piše djelo *es-Sijasetuš-šerije* (Šerijatsko javno pravo), dok Ibn Redžeb (u. v. o. h. g.) piše djelo *el-Istihradž fi ahkamil-haradž* (Izvođenje poreskih propisa).

se finansijska pitanja tretiraju kao dio šireg poretka upravljanja i pravde. U ranom periodu naglasak je na legitimiranju izvora prihoda i osnovnoj institucionalizaciji, u klasičnom periodu na ovlastima vlasti i zaštiti javnog interesa, dok savremeni pristupi često pomjeraju fokus prema mehanizmima nadzora, transparentnosti i etičkim standardima upravljanja, u uslovima promijenjenih državnih i pravnih struktura.

Normativnost javnih finansija u tim djelima korisno je čitati u kontekstu premoderne fiskalne prakse i državnih prihoda, uključujući domenske prihode i posebna prava korištenja resursa. U premodernim poreznim i zemljišnim režimima značajan dio zemljišta bio je pod režimom državne uprave ili posebnih vlasničkih prava, a prihodi su se raspoređivali prema fiskalnim i administrativnim pravilima. Kasnije se u pojedinim historijskim praksama pojavljuju regali – prihodi od isključivog prava korištenja rudnika, šuma, pašnjaka, lova i ribolova, te od skela, mostova, kovanja novca i trgovine solju.²⁴

Među savremenim autorima koji su pisali o javnim finansijama izdvajaju se Husejn Šahata²⁵, Rebia el-Rubi²⁶, Kutb Ibrahim Muhamed²⁷, Ahmed Abdulazim Muhammed²⁸ i Muhamed el-Bagdadi²⁹.

Normativnost javnih finansija u ovim i sličnim djelima potrebno je razmatrati u kontekstu recepcije modernih zakona i procesa kodifikacije šerijatskog prava, ali i kroz prizmu demokratizacije finansijskog sistema, gdje društvo dobiva veći utjecaj

24 Izudin Kešetović, Dženan Đonlagić i Željko Rička, *Javne finansije* (Sarajevo: Ekonomski fakultet, 2012) str. 20.

25 Koji je 1999. godine objavio djelo *Hurmetul-malil-am fi daviš-šeriatil-islamijje* (Nepovredivost javne imovine u svjetlu islamskog prava). Djelo obuhvata 138 stranica i podijeljeno je u četiri poglavlja: 1) Status javne imovine u islamu, 2) Nepovredivost i zaštita javne imovine u svjetlu šerijata, 3) Islamski koncept brige o javnoj imovini i 4) Islamske preporuke uposlenicima u sektoru javnih finansija.

26 Koji je 2000. godine objavio djelo *el-Mulkijjetul-amme fi sadril-islam ve vezifetuhel-iktisadijje vel-idžtimajjje: dirase fi usulin-nizamil-iktisadil-islami* (Javna svojina u ranoj fazi islama i njene ekonomske i društvene funkcije: studija o osnovama islamskog ekonomskog sistema), na 90 stranica teksta podijeljenog u četiri odjeljka: 1) Suština i pravna priroda javnih finansija u formativnom periodu islama, 2) Javne finansije u formativnom periodu islama kao pravilo a ne izuzetak, 3) Izvori i bit javnih finansija u islamu, 4) Uloga javnih finansija u islamskoj ekonomiji.

27 Koji je 2001. godine objavio djelo *el-Malul-am fil-Kur'an* (Javne finansije u *Kur'anu*), na 200 stranica teksta podijeljenog u osam poglavlja: 1) Javni novac je Božiji novac, 2) *Kur'anski* ajeti legitimiraju muslimanskoj državi javne finansije, 3) Javne finansije Šerijat dopušta, 4) *Kur'anski* ajeti legitimiraju javne finansije u oblasti vjerskih aktivnosti, uspostavi pravde, brige o sigurnosti društva i odbrani domovine, 5) *Kur'anski* ajeti legitimiraju javne finansije u oblasti obrazovanja, istraživanja, zdravstva i socijalne zaštite, 6) *Kur'anski* ajeti legitimiraju javne finansije u oblasti poljoprivrede, industrije, trgovine, turizma i prijevoza, 7) *Kur'anski* ajeti legitimiraju javne finansije u oblasti stanovanja, ekonomije i drugih javnih poslova, 8) *Kur'anski* principi javne fiskalne politike.

28 Koji je 2004. godine objavio djelo *Menbedžul-islam fi rikab alel-malil-am* (Islamski model kontrole javnih finansija), na 268 stranica teksta podijeljenog u četiri odjeljka: 1) Imovina u islamskom učenju, 2) Izvori i primjena kontrole javnih finansija u muslimanskim državama, 3) Kontrola javnih finansija u svjetlu islamskog učenja, 4) Islamski model kontrole javnih finansija: studija budućnosti.

29 Koji je 2008. godine objavio djelo *el-Malul-am ve abkamuhu fil-fikihil-islami* (Javne finansije i njeni propisi u islamskom pravu), od 784 stranice i dva poglavlja: 1) Javne finansije u islamu i 2) Normativnost javnih finansija u islamskoj jurisprudenciji.

i kontrolu nad raspodjelom prihoda i trošenjem rashoda. U postkolonijalnom periodu dio muslimanskih država oblikovan je kao republike, a dio kao monarhije, uz različite stepene parlamentarizma. Država se počela brinuti ne samo o unutrašnjem poretku i vanjskoj bezbjednosti nego i o razvoju privrede, obrazovanja, zdravstva i socijalnog osiguranja, kao i o pružanju usluga zajednici i lokalnom stanovništvu, što je u velikoj mjeri utjecalo na stavove i radove islamskih pravnikâ u oblasti javnih finansija. U više savremenih konteksta, naročito nakon procesa kodifikacije i sekularizacije pravnih sistema u dijelu muslimanskih država, dio klasičnih normi o javnim finansijama prestaje funkcionisati kao državno pravo i češće se artikulira kao etičko-normativni ideal. U takvim okolnostima, javna sredstva i javne finansije često se tematiziraju kroz etičke standarde odgovornosti, povjerenja i zabrane zloupotreba. Ovaj historijski pregled pokazuje genezu pojma i institucija javnih finansija, što u nastavku omogućava razmatranje normativnog okvira: vrsta javnih sredstava, mehanizama zaštite i ključnih pitanja upravljanja.

2. Normativni okvir javne imovine

Normativni okvir javne imovine oblikovan je u šerijatskoj pravnoj tradiciji kroz izvore šerijata i fikhsko-pravnu razradu, s ciljem jasnog određivanja vlasništva, načina upravljanja i svrhe korištenja sredstava od zajedničkog značaja. Ovaj okvir obuhvata klasifikaciju različitih vrsta javnog novca i javne imovine, pravila prikupljanja i trošenja javnih sredstava, te uspostavljanje odgovornosti onih koji njima upravljaju. U nastavku se razmatraju glavne vrste javne imovine, njihove specifičnosti i normativne osnove, uz osvrt na javna dobra i javne prihode.

2.1. Vrste javnog novca

Javna imovina u šerijatskoj pravnoj tradiciji može se praktično podijeliti u dvije osnovne kategorije: državna javna imovina i javna dobra zajednice. Prva kategorija je državna javna imovina i sredstva, nad kojima država ima ovlasti raspolaganja (*tesarruf*) i korištenja (*intifa*), a obuhvata: a) državne institucije i ustanove, poput škola, univerziteta, proizvodnih pogona, bolnica i slično; b) prihode centralne riznice (*bejtul-mal*), odnosno državne blagajne, poput zekata, ratnog plijena, poreza, taksi, imovine bez nasljednika, izgubljene imovine, vakufske imovine, poklona, donacija, testamenata, rudnih bogatstava, nafte, zaplijenjene imovine, darova državnim službenicima i slično. Druga kategorija je javno dobro, odnosno

resursi zajednice, na koje pravo korištenja imaju svi u čijoj se blizini nalaze, na osnovu hadisa: „Muslimani su suvlasnici u troje: vodi, pašnjacima i vatri“,³⁰ u šta se ubrajaju putevi, rijeke, izvori, javne zgrade i slična dobra. Ova podjela pomaže razlikovati javne finansije kao sistem upravljanja prihodima i rashodima od javnog dobra kao resursa opće upotrebe.

2.2. Specifičnosti javne imovine i javnih dobara

Javni novac, javna imovina i javna dobra u šerijatskoj pravnoj tradiciji imaju nekoliko temeljnih obilježja.³¹ Polazišna teološko-pravna premisa jeste da se krajnje vlasništvo imovine pripisuje Allahu, što u fikhskoj tradiciji pojačava odgovornost prema emanetima i javnom interesu.³² Resursi opće upotrebe, poput rijeka, mora, pašnjaka, rudnih bogatstava i sličnog, tretiraju se kao javno dobro i ne mogu se legitimno privatizirati mimo javnog interesa i propisanih uslova. Korištenje javnih dobara dopušteno je u okviru opće koristi, dok su njihovo uništavanje i zloupotreba u šerijatskom pravu zabranjeni. Briga o javnim dobrima i javnoj imovini povjerena je vlasti kao starateljskoj instituciji u odnosu na zajednicu, a ta dobra, u pravilu, ne prelaze u privatno vlasništvo samim protekom vremena, odnosno po osnovu dosjelosti (*tekadum*). Također, nijedan pojedinac niti službenik nema pravo otpisati dugovanja prema javnim sredstvima, niti korištenje javnih resursa stvara pravo preče kupovine (*šufa*). Sve navedeno ukazuje na razliku između javne i privatne imovine i na posebna pravila upravljanja javnim sredstvima u šerijatskom pravu.

3. Briga o javnim finansijama (*himaja*)

Pod brigom o javnom novcu, odnosno javnim sredstvima (*himajetul-malil-am*) u klasičnim izvorima, primarno se misli na očuvanje od zloupotreba i rasipanja, dok savremena literatura češće koristi termin *upravljanje javnim dobrima i javnom imovinom*, koji, pored zaštite, uključuje racionalno korištenje i pravednu raspodjelu resursa.

30 Ahmed ibn Hanbel, *Musned imam Ahmed ibn Hanbel* (Bejrut: Muessesetur-Risala, 1996), str. 5/364.

31 Mustafa ez-Zerka, *el-Medbal ila nezarijjetil-iltizamil-amme* (Damask: Darul-Kalem, 1999), str. 233–235.

32 „On je za vas sve što postoji na Zemlji stvorio.“ *Kur'an*, sura el-Bekare, 29.

3.1. Interna i eksterna kontrola javnih finansija

U osnovnim izvorima šerijatskog prava posebna pažnja se poklanja internoj (*zati*) i eksternoj (*haridži*) kontroli upravljanja javnim sredstvima. Interna kontrola se zasniva na islamskim vrijednostima zastupljenim u kućnom odgoju i javnom mnijenju. Religijski motivi odgovornosti i svijesti o nadzoru, potvrđeni kur'anskim tekstovima³³, grade snažnu svijest o moralnoj i pravnoj odgovornosti prema javnim sredstvima. Musliman, oslanjajući se na kur'anske i hadiske tekstove, jasno zna da je u šerijatskom pravu zabranjen svaki vid neodgovornog odnosa prema javnim sredstvima³⁴, te da su za zloupotrebe javnih sredstava predviđene sankcije u klasičnim izvorima i kasnijoj pravnoj razradi.³⁵ Ovakav pristup u odgoju i ponašanju usmjerava pojedinca da primarno osjeća unutrašnju odgovornost, a zatim i odgovornost prema institucijama nadzora i pravosuđu; osoba s takvim vjerskim uvjerenjem neće sebe dovesti u stanje nemara niti zloupotrebe javnih sredstava.³⁶ Takav stepen brige i odgovornosti prema javnim sredstvima gradi se kroz profesionalizam u radu³⁷, zatim kroz savjesno obavljanje povjerenih poslova i predanost pravdi³⁸, kao i kroz islamsku vrijednost poštivanja ugovora i dosljednog izvršavanja preuzetih obaveza. Ovaj rad ne razrađuje detaljno širu elaboraciju islamskih vrijednosti brige o javnom novcu koje su česta tema vjerskih obraćanja i pastoralne literature. Ove vrijednosti su u teorijskom smislu uglavnom poznate široj vjerničkoj publici, koja ih ne osporava kao moralne uzuse vjernika. U praktičnom smislu stiče se dojam da navedene i slične vrijednosti treba iznova prenijeti jezikom koji će biti razumljiviji i prijemčljiviji novim generacijama, u skladu s društvenim prilikama u kojima žive i djeluju. U savremenom kontekstu uočava se potreba jasnijeg normativnog artikuliranja ovih standarda, uz naglašavanje da se određene povrede u šerijatskom pravu smatraju zabranjenim (*haram*), poput nepoštivanja radnog vremena kroz kašnjenja ili prijevremene odlaske s posla, manipulacije brojem dana godišnjeg odmora ili

33 „Zar ne znaš da Allah zna što je na nebesima i što je na Zemlji? Nema tajnih razgovora među trojicom, a da On nije četvrti, niti među petericom a da On nije šesti, ni kad ih je manje ni kad ih je više, a da On nije s njima gdje god oni bili; On će ih na Sudnjem danu obavijestiti o onome što su radili, jer Allah sve dobro zna.“ *Kur'an*, sura el-Mudžadele, 7; „On zna poglede koji kriomice u ono što je zabranjeno gledaju, a i ono što grudi kriju.“ *Kur'an*, sura Gafir, 19.

34 „A onaj ko nešto utaji – donijeće na Sudnji dan to što je utajio.“ *Kur'an*, sura Alu Imran, 161.

35 „One koji bespravno uzimaju javni novac čeka Džehennem.“ Buhari, hadis br. 3118.

36 U tom smislu treba posmatrati Poslanikove, a. s., riječi: „Kradljivac u času krađe prestaje biti vjernik.“ Buhari, hadis br. 6772; Muslim, hadis br. 57.

37 Na to ukazuje poznati hadis: „Zaista Allah voli kada nešto radite da to činite savršeno.“ Bejheki, str. 3/344.

38 „Allah vam zapovijeda da odgovorne službe onima koji su ih dostojni povjeravate i kada ljudima sudite da pravično sudite. Uistinu je divan Allahov savjet! – A Allah doista sve čuje i vidi.“ *Kur'an*, sura En-Nisa, 58, te hadisom: „Ispuni emanet prema onome koji ti ga je povjerio a nemoj prevariti čak ni onoga koji je tebe prevario.“ Ebu Davud, hadis br. 3535; Buhari, hadis br. 2260.

bolovanja, trošenja radnog vremena na aktivnosti koje nisu u opisu posla, zadržavanja administrativnih predmeta po ladicama ili korištenja javnih resursa u privatne svrhe. Takvi postupci mogu negativno utjecati na produktivnost, povjerenje u institucije i ukupnu društvenu koheziju.

Eksterna kontrola upravljanja javnim sredstvima podrazumijeva stalnu brigu vlasti o javnim poslovima. U ranoj praksi prve četverice halifa ističe se uloga vlasti u sprečavanju zabranjenih postupaka, uviđa se kako „Allah može putem vladara spriječiti činjenje onoga što je islamom zabranjeno mnogo više nego putem Kur’ana“.³⁹ Ova izjava se pripisuje Omeru i Osmanu, r. a., a kroz vrijeme će se pokazati kao muslimanska realnost.

U osnovnim izvorima islama naglašava se i odgovornost vlasti za brigu o javnim sredstvima kao dužnost, a ne kao privilegiju. To je bilo poznato Omeru, r. a., kada mu jedne prilike neki čovjek reče: „Olakšaj sebi time što ćeš iz javnog novca uzeti više za vlastite potrebe“, na što Omer reče: „Da li ti je poznat moj primjer u odnosu na ove ovdje ljude? Isto je kao kada ljudi na nekom putovanju sakupe novac za zajedničke troškove a zatim ga daju jednom od njih. Da li bi bilo uredu da ta osoba uzima za sebe više od drugih?“⁴⁰ Takav Omerov odnos prema javnom novcu navodi na formulu: „Uvidio sam, zaista, da se s javnim novcem može postupati ispravno samo u tri slučaja: da se s pravom sakuplja, da se s pravom distribuira i da se spriječi njegovo trošenje u ono što je neispravno (*batil*).“⁴¹ Propusti službenika ne isključuju odgovornost vlasti za nadzor i sankcioniranje. Toga je bio svjestan i pravedni muslimanski vladar, Omer, r. a. U literaturi se posebno ističe njegova kontrola nad službenicima, kao i činjenca da je lično provjeravao pristigle pritužbe na ponašanje ljudi iz vlasti na čijem čelu se nalazio.⁴²

Na brigu o javnim sredstvima ukazuje i praksa popisa imovine državnih namještenika prije preuzimanja pozicija na koje su imenovani.⁴³ Za one službenike koji su se obogatili do iznosa koji nisu mogli pokriti platama, a za čiji rad niko nije podnio pritužbu, primjenjivana je fiskalna mjera konfiskacije polovine stečenog imetka u korist centralne riznice.⁴⁴ U ranoj praksi se razvija princip „otkuda tebi ovo“ (*min ejne leke haza*) provjere porijekla imovine javnih službenika, koji se u

39 el-Bagdadi, *Tarihu Bagdad* (Bejrut: Darul-kutubil-ilmije, 1997), str. 4/107.

40 Ibn Tejmije, *es-Sijasetuš-šerije fi islahir-rai ver-reije*, str. 49.

41 el-Maverdi, *el-Ahkamus-sultanije*, str. 222; Ebu Jusuf, *el-Haradž* (Bejrut: Darul-Mearife), str. 117.

42 „Svaki moj namještenik koji nekome nanese nepravdu (*zulum*), o čemu do mene dođe pritužba a ja ga ne smijenim, u konačnici je nepravda koju sam ja uradio.“ Muhamed ibn Sad el-Basri el-Hašimi, *et-Tabekatul-kubra* (Bejrut: Dar Ammar, 1959), str. 3/305. Nisam vas imenovao da budete silnici (*džebabire*) nego da budete vođe (*eimme*), ne smijete fizički kažnjavati muslimane i time ih ponižavati, niti ih pretjerano hvaliti pa ih u bahatost odvoditi, niti smijete prema njima škrtariti pa im time nepravdu nanositi, lijepo sa muslimanima postupajte – bila je poruka Omera, r. a., onima koje imenuje na pozicije. Ebu Jusuf, *el-Haradž*, str. 115.

43 Alauddin Fevri, *Kenzul-ummal* (Bejrut: Muessesetur-Risale, 1985), str. 4/447.

44 el-Hašimi, *et-Tabekatul-kubra*, str. 3/307.

literaturi posebno vezuje za Omera, r. a., kada bi primijetio uhranjene konje ili vrijedne poklone kod nekog od namjesnika. Na pravdanje državnih službenika kako je riječ o poklonima koje su im ljudi draga srca dali, Omer je ovakve poklone smatrao problematičnim i vraćao ih u *bejtul-mal*.⁴⁵ Pored toga, briga o javnom novcu ogledala se u redovnom slanju inspekcije, prikupljanju obavještajnih podataka o načinima trošenja javnih sredstava⁴⁶, obavezi kretanja namjesnika danju kako bi se izbjegla mogućnost krijumčarenja bespravno stečene imovine te korištenju javnih okupljanja radi informiranja zajednice o fiskalnoj politici i upravljanju javnim finansijama.⁴⁷

Kadrovska politika imenovanja službenika u upravljanju javnim finansijama bila je ključan činilac uspješne brige o javnim sredstvima. Tražene su moralne, stručne i administrativne kompetencije namještenika, uz nastojanje da plaće budu dovoljno stabilne da smanje podsticaje za mito i korupciju.⁴⁸

3.2. Model hisbe u javnim poslovima

Specifičnost brige muslimana o javnim sredstvima ogleda se i u primjeni modela *hisbe*, koji se ne spominje kao zasebna institucija u osnovnim izvorima, ali je u klasičnoj praksi i fikhskoj razradi izveden indukcijom (*istikra*) kao mehanizam nadzora.⁴⁹ Riječ je o vansudskoj intervenciji u korekciji uočene pogrešne prakse u upravljanju javnim sredstvima⁵⁰, odnosno o naredbi da se posluje u skladu s poznatim i prihvaćenim normama (*maruf*) i da se spriječe oblici nepoštenog postupanja (*munker*).⁵¹ U predajama se navodi da je Poslanik, a. s., pratio stanje tržišta i javnih poslova, što se u literaturi uzima kao osnova za kasniju institucionalizaciju nadzora.⁵² U literaturi se često navodi da je Omer, r. a., među prvim primjerima institucionalnog organiziranja *hisbe* javnih poslova i tržišne prakse, uključujući i zaštitu javnih sredstava, kada je Abdullaha ibn Utbu imenovao nadzornikom (*muhtesib*) glavne tržnice.⁵³ Posao kontrole poštenog poslovanja bio je plaćen, a ne volonterski. *Muhtesib* je bio službenik zadužen za nadzor nad poštenim poslovanjem,

45 „Idi kući i sjedi pa da vidimo hoće li ti nastaviti davati poklone ili ne?!“ es-Serahsi, *el-Mebsut*, str. 16/82.

46 Ebu Jusuf, *el-Haradž*, str. 113.

47 Ebu Jusuf, *el-Haradž*, 116.

48 Ebu Jusuf, *el-Haradž*, 113.

49 „I neka među vama bude onih koji će na dobro pozivati i tražiti da se čini dobro, a od zla odvrćati – oni će šta žele postići.“ *Kur'an*, sura Alu Imran, 104; „A vjernici i vjernice su prijatelji jedni drugima: traže da se čine dobra djela, a od nevaljalih odvrćaju.“ *Kur'an*, sura et-Tevbe, 71.

50 Ibn Kajjim el-Dževzije, *et-Turukul-bukmijje fis-sijasetiš-šerijje* (Damask: Darul-Bejan, 1990), str. 198.

51 el-Maverdi, *el-Abkamus-sultaniije*, str. 299.

52 Tako je prolazeći pored hrpe izložene hrane na pijaci stavio ruku u hrpu i osjetivši vlažnost upita trgovca: „Šta je ovo, trgovče?“ „Nebo je dotaklo“, odgovori trgovac. „Pa što to nisi stavio na vrh hrpe da ljudi vide!? Onaj koji nas vara ne pripada nama“, reče mu Božiji Poslanik, a. s. Muslim, hadis br. 102.

53 el-Hašimi, *et-Tabekatul-kubra*, str. 5/58.

a njegovo postojanje smatralo se kolektivnom obavezom (*farzi-kifaje*) zajednice. To znači da, ako ovu dužnost obavlja barem jedan musliman, odgovornost spada s ostalih, ali ako je niko ne bi izvršavao, odgovornost bi snosila zajednica u cjelini. U tom smislu, *hisba* se tretira kao društveno nužna funkcija, uporediva s poslovima ljekara, učitelja i sličnim javnim službama. Dužnosti *muhtesiba* obuhvatale su nadzor, upozoravanje, evidentiranje prekršaja, traženje pomoći vlasti i donošenje procjene u okviru svojih ovlasti.⁵⁴ Od *muhtesiba* su se tražile stručnost, moralni integritet i društveni ugled, uz odgovornost prema vlasti. Funkcija *muhtesiba* djelimično je uporediva sa savremenim inspeksijskim službama, a u segmentu finansija i s revizorskim nadzorom.

3.3. Apelaciono vijeće (*vilajetul-mezalim*)

Pored *hisbe*, briga o javnim sredstvima ostvarivala se i kroz apelaciona vijeća (*vilajetul-mezalim*) za strane nezadovoljne odlukama u sudskom postupku.⁵⁵ Na taj način, oni koji su smatrali da je presuda nepravedna imali su pravo na preispitivanje presude, dok su sudski uposlenici imali dodatnu obavezu da krajnje odgovorno i savjesno postupaju u pitanjima koja se tiču javnih sredstava i javne imovine. U literaturi se navodi primjer iz vremena Poslanika, a. s., koji se tumači kao osnova za ideju preispitivanja odluka⁵⁶ u sporu *ez-Zubejra ibn el-Evvama* i jednog *ensarije* iz Medine oko navodnjavanja poljoprivrednog zemljišta.⁵⁷ Institucionalizacija *vilajetul-mezalim* u literaturi se veže i za emevijskog halifu Abdul-Melika ibn Mervana⁵⁸, koji je imenovao Ebu Idrisa el-Advija za predsjednika apelacionog vijeća, koji je za svoj rad odgovarao direktno halifi. Kasnije se navodi da su ovu funkciju obavljali i Omer ibn Abdulaziz te pojedine halife poslije njega.⁵⁹ Zadaće vijeća uključivale su preispitivanje zloupotreba

54 U odnosu na ostale muslimane, *muhtesibu* je bila stroga vjerska dužnost (*farzi-ajn*) da upozori na nepošteno poslovanje; da se ne bavi drugim poslom mimo *hisbe*; da upozori one koji nepošteno posluju, ukaže i o tome obavijesti nadležne vlasti; da se obavezno odazove na poziv onih koji podnose prekršajne prijave; da ispituje i traga za nedozvoljenim oblicima poslovanja; da traži pomoć od vlasti u obavljanju postavljenih mu zadata; da izdaje prekršajne naloge; da za obavljene poslove dobiva plaću; da donosi samostalnu procjenu (*idžtihad*) u pitanjima koja se oslanjaju na običaj (*urf*) kao pomoćni izvor šerijatskog prava. El-Maverdi, *el-Abkamus-sultanije*, str. 299–300.

55 Ebu Bekr Muhamed Ibnul-Arebi, *Abkamul-Kur'an* (Bejrut: Darul-kutubil-ilmije, 1988), str. 4/51.

56 Buhari, hadis br. 2360; Muslim, hadis br. 2357.

57 Tom prilikom je Poslanik, a. s., rekao: „Zalij, Zubejre, zatim pusti vodu komšiji.“ Te riječi naljutiše *Ensariju* pa reče: „Allahov Poslaniče, neka ti vodiš računa o svome tečiću!“ Boja Poslanikovog, a. s., lica se promijenila, pa reče: „Zalij i zaustavi vodu dok se opet ne napuni.“ Kasnije je Zubejre pričao kako je ovaj slučaj bio povod objave ajeta: „I tako Mi Gospodara tvoga, oni neće biti vjernici dok za sudiju u sporovima međusobnim tebe ne prihvate i da onda zbog presude tvoje u dušama svojim nimalo tegobe ne osjete.“ *Kur'an*, sura En-Nisa, 65.

58 Umro 89. godine po Hidžri, odnosno 708. godine po Miladu.

59 el-Maverdi, *el-Abkamus-sultanije*, str. 98.

ovlasti, provjeru prikupljanja i raspodjele javnih sredstava, utvrđivanje iznosa prihoda, te identifikaciju eventualnih pronevjera.

3.4. Javne knjige (*divan*)

Sistem javnih knjiga (*devavin*) predstavlja mjeru brige o javnim finansijama, pri čemu se vodila evidencija prihoda, rashoda i administrativnih obaveza. U kasnijim periodima razvijaju se tehnike knjigovodstva i računovodstva. U literaturi se često navodi da je Omer, r. a., institucionalno uređio sistem javnih knjiga.⁶⁰ U predajama se navodi da je Omer, r. a., razmatrao⁶¹ da li namjesnicima prepustiti administrativno uređenje pokrajine i time osnažiti njihov ugled kod naroda, ili pojačati javnu kontrolu nad administracijom, pa da namjesnici za svoj rad odgovaraju njima. Na kraju se Omer opredijelio za drugu opciju, što se u literaturi predstavlja kao odluka koja je ojačala kontrolu i odgovornost administracije. Javne knjige (*divan*) obuhvatale su četiri oblasti:⁶² 1) vojska, u smislu evidencije prava i prinadležnosti, 2) javni prihodi i obaveze, uključujući takse i druga davanja, 3) uposlenici, u smislu postavljanja i smjenjivanja, 4) centralna riznica (*bejtul-mal*), uključujući evidenciju poreznih oblika poput ušra i harača.⁶³ U predajama se navodi⁶⁴ da je popis stanovništva završen u mjesecu muharremu dvadesete godine po Hidžri, što je olakšalo kasniju raspodjelu javnih sredstava. Vrijedi napomenuti da je službeni jezik muslimanskog knjigovodstva i računovodstva od vremena Omera, r. a., do Abdulmelika ibn Mervana, tj. do 81. godine po Hidžri, bio perzijski u bivšim perzijskim, a grčki u bivšim bizantijskim pokrajinama.⁶⁵ Ovaj podatak ukazuje na administrativni kontinuitet i utjecaj prethodnih birokratskih praksi u pojedinim pokrajinama. Kasnije se bilježe naponi arabizacije administracije i standardizacije evidencija. U pojedinim izvorima spominju se i pokušaji opstrukcije reformi, uključujući mito u korist odustajanja od vođenja knjigovodstva na arapskom jeziku. Ipak, ove reforme su s vremenom provedene. Tehnika i jezik *divana* s vremenom su se mijenjali i prilagođavali društveno-pravnim prilikama. Osmanski defteri predstavljaju važan izvor za razumijevanje tadašnjih prilika u Bosni i svjedočanstvo o ljudima, događajima i finansijama iz razdoblja muslimanske vladavine. Dio deftera je preveden, dok značajan dio građe ostaje nedovoljno istražen i sistematiziran.

60 el-Maverdi, *el-Abkamus-sultanije*, str. 297.

61 Muhammed el-Medeni, *Nezarat fi fikhil-faruk Omer bin Hattab* (Kairo: Vizaretul-evkaf, 1999), str. 177.

62 el-Maverdi, *el-Abkamus-sultanije*, str. 302.

63 U smislu prikupljenih dvije vrste poreza: a) po glavi na desetinu (ušr) fiksno ili b) po površini (haradž) fleksibilno.

64 el-Maverdi, *el-Abkamus-sultanije*, str. 299.

65 el-Maverdi, *el-Abkamus-sultanije*, str. 249.

3.5. *Bosanskohercegovački akademski i institucionalni okvir: istraživačke napomene*

U bosanskohercegovačkom kontekstu tema javnih finansija i javne imovine otvara prostor za interdisciplinarno povezivanje fikhske terminologije s raspravama o javnim finansijama, javnoj imovini i integritetu javne službe. Koncepti *hisbe*, *vilajetul-mezalima* i *divana* mogu se čitati kao normativni modeli preventivne kontrole i revizije, pravne zaštite od prekoračenja ovlasti, te transparentnosti evidencija i odgovornosti u upravljanju. Time se omogućava akademski dijalog između klasičnih izvora i savremenih institucija bez poistovjećivanja pojmova i bez tvrdnje o direktnoj prenosivosti pravnih rješenja. Daljnja istraživanja mogu se usmjeriti na terminološko ujednačavanje, status javne i vakufske imovine, integritet javne službe, te etičko-pravne standarde upravljanja javnim sredstvima.

4. Odnos prema javnim sredstvima: zloupotrebe i normativna pitanja

Javna sredstva su u historijskom i savremenom kontekstu uvijek predstavljala osjetljivo područje, podložno različitim oblicima zloupotrebe. Upravo zbog njegove uloge u funkcionisanju zajednice, šerijatska pravna tradicija nastoji jasno definirati norme i granice koje štite javna sredstva od neodgovornog i nelegitimnog raspolaganja. U nastavku se razmatraju najčešći oblici ugrožavanja i zloupotrebe javnih sredstava, počevši od krađe, pronevjere i utaje.

4.1. *Savremeni institucionalni okvir i bosanskohercegovački kontekst*

U savremenim državama, uključujući i bosanskohercegovački kontekst, zloupotrebe javnih sredstava obično se pojavljuju kroz prepoznatljivije institucionalne obrasce: nepravilnosti u javnim nabavkama, sukob interesa, netransparentno upravljanje javnom imovinom, te slabljenje mehanizama nadzora i odgovornosti. Iako ovaj rad ne donosi komparativnopravnu analizu, normativne kategorije klasične fikhske literature mogu se koristiti kao analitički okvir za razumijevanje ovih pojava, naročito kroz pitanja ovlasti, javnog interesa, transparentnosti evidencija i dužnosti prijavljivanja zloupotreba. U tom smislu, sljedeći pododjeljci se čitaju i kao normativna mapa tipičnih zloupotreba, ali i kao podsjetnik na

institucionalne mehanizme zadužene za njihovo sprečavanje i sankcioniranje u savremenom okviru.

4.2. Krađa, pronevjera i utaja javnih sredstava

U klasičnim fikhskim djelima najčešće se govori o tri tipična primjera krađe imovine od javnog interesa: 1) krađa ratnog plijena i centralne riznice (*bejtul-mal*), 2) krađa pokrivača Kabe i 3) krađa džamijskog inventara. U više klasičnih fikhskih djela raspravlja se o tome da li se u ovim slučajevima primjenjuje *hadd* kazna ili se poseže za diskrecionim sankcijama (*tazir*) poput zatvorske ili novčane kazne. Dilema se javlja oko toga da li se Božija kazna primjenjuje i na onoga ko u ukradenim javnim sredstvima ima vlastiti udio. Hanefijski,⁶⁶ šafijski⁶⁷ i hanbelijski⁶⁸ pravници smatraju da se nad počiniocem može izreći *tazir*, ali se ne primjenjuje *hadd*, dok malikijski pravници ne prave razliku između privatnog i javnog novca, pa kada se steknu uvjeti za provođenje Božije kazne, ona postaje obavezujuća bez obzira na vrstu ukradene imovine. Prvi ovo obrazlažu pravilom otklanjanja *hadd* kazne u slučaju sumnje, dok drugi ukazuju da ne nalaze poseban dokaz koji bi isključio primjenu *hadd* kazne. U savremenom kontekstu, zabrana krađe javnih sredstava općeprihvaćena je u islamskoj pravnoj tradiciji, a sankcioniranje se u praksi uređuje pozitivnim krivičnim zakonodavstvom, te se tretira kao krivično djelo u savremenim pravnim sistemima, uz etičku i vjersku osudu u šerijatskoj tradiciji.

Pronevjera javnih sredstava odnosi se na bespravno prisvajanje javnih sredstava ili koristi koja iz njih proizlazi⁶⁹, a takvo sticanje se u šerijatskom pravu smatra nedopuštenim. Kao i kod krađe, u literaturi se raspravlja o kvalifikaciji i vrsti sankcije. U savremenom kontekstu, pronevjera javnih sredstava tretira se kao krivično djelo, uz jasnu zabranu u islamskoj pravnoj tradiciji. U normativnoj literaturi⁷⁰ naglašava se dužnost prijavljivanja zloupotreba i davanja prednosti općem nad privatnim interesom.

Još jedan oblik zloupotrebe javnog novca u okviru javnih prihoda jeste i utaja, koja je izričito zabranjena Kur'anom i sunnetom, a njena zabrana je općeprihvaćena

66 Ahmed ibn Ali el-Džessas, *Abkamul-Kur'an* (Bejrut: Dar ihjait-turasil-arebi, 1985), str. 2/598.

67 eš-Šafi, *el-Umm*, str. 4/313.

68 Ali ibn Sulejman el-Merdavi, *el-Insaf fi marifetir-radžih minel-hilaf* (Bejrut: Dar ihjait-turasil-arebi), str. 10/279.

69 „Ne jedite imovinu jedan drugoga na nepošten način i ne painičite se zbog nje pred sudijama da biste na grješan način i svjesno dio tuđe imovine pojeli!“ *Kur'an*, sura el-Bekara, 188; „O vjernici, jedni drugima na nedozvoljen način imanja ne prisvajajte – ali, dozvoljeno vam je trgovanje uz obostrani pristanak.“ *Kur'an*, sura En-Nisa, 29.

70 Abdullah Mebruk en-Nedždžar, *el-Hisbetu ve devrul-ferdi fiha* (Kairo: el-Azhar, 1995), str. 148.

u islamskoj pravnoj tradiciji, bez obzira na iznos.⁷¹ Kao i kod drugih zloupotreba, u literaturi se raspravlja o kvalifikaciji i sankcijama. U savremenom kontekstu, utaja javnih prihoda uređuje se krivičnim i poreskim propisima, uz jasnu zabranu u šerijatskoj tradiciji. U normativnoj literaturi naglašava se dužnost prijavljivanja zloupotreba i davanja prednosti općem interesu.⁷²

4.3. Uzimanje i davanje mita (rušva)

Uzimanje i davanje mita čest je oblik zloupotrebe koja ugrožava javne finansije i zabranjeno je Kur'anom i sunnetom, a njegova zabrana je općeprihvaćena.⁷³ Mito se prema brojnim komentatorima Kur'ana⁷⁴ svrstava među zabranjene oblike sticanja imetka (*suht*), a u hadiskoj tradiciji se oštro osuđuje. Šerijatski pravnici su raspravljali o tome da li je, iznimno, dopušteno da osoba kojoj zakonom pripada određeno pravo pribjegne davanju mita, ako ga u postojećem društveno-pravnom sistemu ne može ostvariti drugačije, a usljed opće društvene raširenosti problema (*umumul-belva*). Prema jednom mišljenju, davanje mita u ovakvom iznuđenom slučaju može biti tolerirano, dok uzimanje mita ostaje zabranjeno, smatraju hanefijski⁷⁵, dio malikijskih⁷⁶, šafijskih⁷⁷ i hanbelijskih⁷⁸ pravnika. Prema drugom mišljenju, mito ostaje zabranjeno u svakom obliku, smatra dio malikijskih⁷⁹ pravnika. U savremenom diskursu fetve često se navodi prvo mišljenje, uz ograničenje na slučajeve stvarne prinude i nemogućnosti ostvarenja prava. Poznato je kako je nužno stanje ograničeno te dopuštenost zabranjenog traje samo onoliko koliko potraje takvo stanje, potom se stvari vraćaju u redovni status zabrane davanja i uzimanja mita. Svaki oblik davanja ili uzimanja dara od uposlenika javnih ili privatnih ustanova, ako je skriven, posredno dogovoren ili nazvan 'čašćenjem', 'uslugom', 'trudom' ili 'procentom' iz ugovora, smatra se *rušvom*; takav novac se smatra nedopuštenim imetkom, a raspolaganje njime se u

71 „Nezamislivo je da Vjerovjesnik šta utaji! A onaj ko nešto utaji – donijeće na Sudnji dan to što je utajio.“ *Kur'an*, sura Alu Imran, 161.

72 En-Nedždžar, *el-Hisbetu ve devrul-ferdi fiba*, str. 148.

73 „Vidiš mnoge od njih kako u grijehu i nasilje srljaju i kako ono što je zabranjeno jedu; ružno li je to kako postupaju! Trebalo bi da ih čestiti i učeni ljudi od lažna govora i zabranjena jela odvrću; ružno li je to kako postupaju!“ *Kur'an*, sura el-Maide, 62-63.

74 el-Džessas, *Abkamul-Kur'an*, str. 2/706; *Tefsirul-Kurtubi*, str. 6/183.

75 el-Baberti Ekmeluddin, *el-Imaje šerhul-Hidaje* (Bejrut: Darul-fikr, 2001), str. 8/408.

76 Burhanuddin ibn Ferhun, *Těbsiretul-hukkam fi usulil-akđijeti ve menahidžil-hukkam* (Kairo: Mektebetul-kulijjatil-ezherijje), str. 1/34.

77 es-Subki, *Fetavas-Subki*, str. 1/204.

78 el-Merdavi, *el-Insaf*, str. 4/197.

79 Muhammed ibn Jusuf el-Mevvak, *et-Tadž vel-ikil li Mubtesar Halil* (Bejrut: Darul-kutubil-ilmijje, s.a.), str. 6/530.

šerijatskom pravu smatra problematičnim.⁸⁰ U operativnom smislu, mito (*rušva*) je svako davanje koje se traži i očekuje za učinjenu uslugu, dok je poklon (*bedija*) dar koji se ne traži i uglavnom ne očekuje. Ova distinkcija je važna između dara čije je davanje i primanje dozvoljen i pohvalan čin, za razliku od mita koje je zabranjeno. U literaturi se postavlja i pitanje pravne valjanosti presude potplaćenog sudije. U više izvora⁸¹ navodi se da presuda potplaćenog sudije nema punu pravnu snagu.

4.4. Rasipanje i korumpiranost (*ifsad*)

Ova vrsta zloupotrebe koja ugrožava javne finansije je u islamskoj pravnoj i etičkoj tradiciji strogo osuđena i okarakterizirana kao težak oblik kreiranja nereda (*ifsad*) koji se u Kur'anu⁸² često kritizira kroz različita kazivanja.⁸³ U tom okviru, zloupotreba javnih sredstava može se podvesti pod širi pojam *ifsada* kao povreda javnog interesa i povjerenja zajednice, uz stroge sankcije koje se u izvorima vezuju za teške oblike društvene korupcije.⁸⁴ U odnosu na savremena zakonodavstva, kur'anski diskurs o *ifsadu* koristi snažan jezik moralne osude, što naglašava težinu povrede javnog interesa. U hadiskoj literaturi⁸⁵ nalaze se i upozorenja na štetu nanесenu javnim resursima, poput bespravnog uništavanja onoga od čega ljudi imaju opću korist, kao što je bespravno posječeno drveće u nenaseljenom mjestu u čijem se hladu odmaraju putnici ili zvijeri. Ovakvi tekstovi služe kao normativna osnova za strogu osudu rasipanja i uništavanja javnih resursa. Neodgovorno raspolaganje javnim sredstvima, ekološki štetno postupanje i uništavanje dokumentacije neposredno prije i za vrijeme popisa (inventure) javne imovine predstavljaju oblike povrede javnog interesa⁸⁶ koji u savremenom kontekstu povlače građansku i krivičnu odgovornost.

80 U tom smislu hadis Poslanika, a. s., je eksplicitan: „Darovi uposlenika su utaja.“ *Musned imam Ahmed ibn Hanbel*, str. 5/434.

81 Munla Husru, *Durerul-hukkam fi šerb Gureril-ahkam* (Kairo, Dar ihjail-kutubil-arebijje, s.a.), str. 2/405.

82 „Ima ljudi čije te riječi o životu na ovome svijetu oduševljavaju i koji se pozivaju na Allaha kao svjedoka za ono što je u srcima njihovim, a najljući su protivnici. Čim se neki od njih dočepa položaja, nastoji napraviti na Zemlji nered, ništeći usjeve i stoku. – A Allah ne voli nered!“ *Kur'an*, sura el-Bekare, 204–205.

83 Ovom prilikom izdvajamo dio o Karunu i narodu Benu Israil: „I ne čini nered po Zemlji, jer Allah ne voli one koji nered čine.“ *Kur'an*, sura el-Kasas, 77.

84 „Kazna za one koji protiv Allaha i Poslanika Njegova vojuju i koji nered na Zemlji čine jeste: da budu ubijeni, ili razapeti, ili da im se unakrst ruke i noge odsijeku ili da se iz zemlje prognaju. To im je poniženje na ovome svijetu, a na onome svijetu čeka ih patnja velika.“ *Kur'an*, sura el-Maide, 33.

85 Ebu Davud, hadis br. 5239.

86 el-Kasani, *Bedaius-sanai*, str. 7/167.

4.5. Prekomjerno trošenje javnih sredstava (*israf*)

U šerijatskom pravu naglašava se umjerenost (*vesatijja*) i izbjegavanje rasipanja (*israf*), uključujući i raspolaganje javnim sredstvima.⁸⁷ Kupovina luksuznih automobila, raskošnog kancelarijskog namještaja, finansiranje raskošnih prijema i manifestacija, izgradnja velelepni vladinih objekata, nekontrolirano trošenje energenata samo su neki od učestalih oblika neprimjerenog trošenja javnih sredstava, što otvara pitanje kriterija opravdanosti javne potrošnje i odgovornosti vlasti prema javnom interesu. Kriteriji procjene *israfa* u javnoj potrošnji mogu uključivati: izostanak javne potrebe, nesrazmjer troška u odnosu na korist, postojanje razumnijih alternativa, te odsustvo transparentnog postupka odlučivanja. U savremenim okvirima, ovi kriteriji se mogu operacionalizirati kroz budžetska pravila, javne nabavke, reviziju i standarde fiskalne odgovornosti.

4.6. Uzurpiranje javnih puteva (*itida*)

Još jedan oblik ugrožavanja javnog dobra i javne imovine odnosi se na slobodan protok ljudi i roba koridorima predviđenim za tu namjenu.⁸⁸ U klasičnoj literaturi naglašava se da bespravna gradnja na javnim prolazima treba biti uklonjena, naročito ako ugrožava opću upotrebu. U nekim pravnim školama zabrana se širi i na slučajeve kada trenutno nema očite štete, zbog rizika privatizacije prostora. Šafijski⁸⁹ i hanbelijski⁹⁰ pravници smatraju nedopuštenom gradnju na račun javnih puteva, čak i kada nema trenutne štete, ali postoji mogućnost kasnije štete ili privatizacije prostora. Malikijski⁹¹ pravници nedopuštenom smatraju gradnju koja nanosi štetu prolaznicima, dok se građevine podignute na javnim putevima, a potom uknjižene kao privatno vlasništvo, moraju ukloniti. U savremenom kontekstu, privremeno korištenje dijela javnih prolaza može biti dopušteno odlukom nadležnih organa, uz uslov da se ne ugrozi opća upotreba i da postupak bude transparentan. Slično se raspravlja i o sađenju drveća ili parkiranju uz javne puteve, što hanefijski⁹² pravници u određenim slučajevima smatraju dopuštenim, dok drugi pravници⁹³ to smatraju nedopuštenim. Normativno, ispravak povrede

87 „I oni koji, kad udjeluju, ne rasipaju i ne škrtare, već se u tome drže sredine.“ *Kur'an*, sura el-Furkan, 67.

88 Riječ je o još jednoj vrsti prekršaja i grijeha za koji je Poslanik, a. s., zaprijetio onosvjetskom kaznom: „Osobu koja uzurpira koliko pedalj javnog puta Allah će na Sudnjem danu pritisnuti sa sedam zemalja.“ Taberani, 2/297.

89 Ebu Jahja eš-Šafi, *Esnel-metalib fi šerh Revdit-talib* (Darul-kutubil-islamijje), str. 2/219.

90 *Medžmeu fetava ve resail šejbil-islam Ibn Tejmijje* (Medina: Medžmea Melik Fehd, 1983) str. 5/108.

91 Muhammed ibn Muhammed el-Hattab, *Mevahibul-dželil šerh Muhtesar Halil* (Bejrut: Darul-fikr, 1992), str. 5/157.

92 Kemaluddin Muhammed el-Humam, *Fethul-kadir* (Bejrut: Darul-kutubil-ilmijje, s.a.), str. 10/313.

93 el-Hattab, *Mevahibul-dželil*, str. 6/11; *el-Mugni*, str. 5/335.

javnog puta podrazumijeva uklanjanje smetnje i vraćanje prolaza u prvobitno stanje. U etičko-pravnoj literaturi naglašava se da nasljednik, ako zadrži uzurpirani dio javnog puta, preuzima moralnu i pravnu odgovornost sve dok se povreda ne otkloni.

4.7. Pretvorba javne imovine u privatni režim (tehvil)

Praksa privatizacije javnih dobara sve je prisutnija u mnogim državama, pri čemu se kao cilj navodi efikasnije upravljanje i održivost javnih resursa. Ideja prijenosa dijela javne imovine u privatni režim nije nepoznata šerijatskoj pravnoj tradiciji, a u literaturi se razmatra kroz nekoliko oblika.

4.7.1. Prodaja javne imovine (bej')

Hanefijski pravници klasičnog perioda smatraju da vrhovni politički autoritet (*imam*) može, u slučaju potrebe ili općeg interesa, odlučiti o prodaji dijela javne imovine, što se u hanefijskoj tradiciji navodi kao osnova i za savremene primjene. U literaturi se naglašava da se ovlasti vlasti procjenjuju prema javnoj dobrobiti (*masleha*) i starateljskoj ulozi prema zajednici. U periodu kodifikacije islamskog prava pitanje prodaje javnog dobra tretirano je na sljedeći način: „Na državno zemljište (*el-emirijje*) koje prodaje vladar (vlast) putem javne prodaje, stiču pravo vlasništva kupci, onda kada se pokaže korisnim da se ono proda; vlasništvo s pravom raspolaganja i korist nad kupljenim zemljištem pripada kupcu.“⁹⁴ Ovo mišljenje je zastupao i znameniti savremeni islamski pravnik Mustafa Zerka koji je smatrao⁹⁵ da vlast može prodati dio javne imovine fizičkim licima pod uslovom javnog interesa. Hanbelijski pravnici⁹⁶ smatraju da vrhovni politički autoritet može prodati zemljište u vlasništvu centralne riznice, a dobivena sredstva usmjeriti u opću korist, dok Ibn Tejmijje razlikuje prodaju koristi od prodaje osnovice javne imovine.

Jedno od pitanja o kojima su islamski pravnici posebno raspravljali jeste i prodaja islamske zadužbine (*vakuf*). Većina pravnikā (*džumbur*)⁹⁷ smatra nedopuštenom prodaju vakufa. S druge strane, hanbelijski pravnici smatraju

94 Muhamed Kadri-paša, *Muršidul-hajran*, čl. 7, str. 20.

95 ez-Zerka, *el-Medhal ila nezarijjetil-iltizam*, str. 238.

96 Ibn Redžeb, *el-Kavaidul-fikhijje* (Bejrut: Darul-fikr), str. 200.

97 el-Kasani, *Bedaius-sanai*, str. 5/78; *el-Medžmeu*, 9/293; *el-Furuu*, 4/622.

dopuštenom prodaju vakufa u situaciji kada postane nefunkcionalan (*teattalet menafih*) a naplaćeni novac treba usmjeriti u drugi sličan vakuf.⁹⁸

Kriteriji koji se u literaturi navode za dopuštenost prodaje javne imovine uključuju: (1) postojanje jasne opće koristi⁹⁹, (2) nepostojanje razumnije alternative¹⁰⁰, (3) odluku nadležnog političkog autoriteta uz javnu odgovornost, (4) zaštitu zajednice od štete i zloupotrebe nakon prodaje, te (5) prodaju po tržišno opravdanoj cijeni uz stručnu procjenu.¹⁰¹

4.7.2. *Kultivisanje zemljišta (ihjaul-mevat)*

Zemljište koje nema poznatog vlasnika, koje se ne koristi, nalazi se izvan naseljenog mjesta i nije vakufska imovina – dozvoljeno je za kultiviranje, uz dozvolu vladara. U fikhskoj literaturi se vezuje za princip da oživljavanje neobrađenog zemljišta (*ihjaul-mevat*) može biti osnova za sticanje prava¹⁰², uz propisane uslove. U kodifikacijama¹⁰³ se obično ističe da je za ovakvo sticanje prava potrebna dozvola vlasti i stvarno oživljavanje zemljišta.

4.7.3. *Dodjeljivanje javnih resursa i prinadležnosti (iqtaa)*

Raspodjela javnih sredstava¹⁰⁴ u literaturi se vezuje za praksu Poslanika, a. s., i ranu upravnu praksu prve generacije i prve četverice halifa. Podjela javnih sredstava građanima administrativno je uređena za vrijeme Omera, r. a. Bilo je nužno pronaći ravnotežu u raspodjeli kako bi se zajednica približila idealu pravde (*adl*) i društvene kohezije u raspodjeli javnih sredstava. U literaturi se navode dva pristupa raspodjeli: princip jednakosti (*tesvije*) i princip zasluge (*tefdil*). Princip jednakosti zastupaju pravnici malikijske i šafijske pravne škole. S druge strane, princip zasluge, pri kojem se uzima u obzir raniji ili kasniji doprinos zajednici, zastupaju pravnici hanefijske pravne škole i pravnici Iraka. U predajama se navode primjeri raspodjele prinadležnosti i državnih davanja u ranoj praksi, pri čemu se

98 *el-Fetavel-kubra li Ibni Tejmije*, str. 51425, *el-Insaf*, str. 71100.

99 *es-Sujuti*, *el-Ešbah ven-nezair*, str. 121.

100 *el-Mevsuatul-fikhije el-kuvejtije* (Kuvajt: Vizaretul-evkaf veš-šunil-islamije), str. 8/257.

101 *Ibn Nudžejm*, *el-Ešbah ven-nezair*, str. 90.

102 Od kojih izdvajamo sljedeći hadis: „Ko kultiviše zemljište bez vlasnika ono time postaje njegova svojina.“ Buhari, hadis br. 2335.

103 U kodifikacijama šerijatskog imovinskog prava navode se uslovi poput sljedećih: „Pusta zemljišta, dozvoljena za kultiviranje, koja se ne koriste i koja nisu ni u čijem vlasništvu, postaju vlasništvo onoga ko ih zaposjedne i kultivira, uz dozvolu vladara, bio državljani musliman ili nemusliman.“ V. Muhamed Kadri-paša, *Muršidul-hajran*, čl. 147, str. 59.

104 *el-Maverdi*, *el-Abkamus-sultanije*, str. 239.

u jednim slučajevima naglašava jednakost, a u drugim zasluga i raniji doprinos zajednici. Ovi primjeri ukazuju da je raspodjela javnih sredstava bila predmet administrativnog uređenja i pravne refleksije. Detaljne iznose i pojedinačne slučajeve ovdje ne razrađujemo.¹⁰⁵ Javna imovina ili javni resursi mogu biti dodijeljeni u vlasništvo putem nekultivisanog ili kultivisanog zemljišta ili rudnih resursa; mogu biti dodijeljeni na korištenje kroz prijenos koristi (*menfea*) bez prijenosa osnovice (*ajm*); ili mogu biti dodijeljeni u obliku služnosti i drugih prava korištenja javnog prostora, uz saglasnost nadležnog autoriteta (*imam*).

4.8. Eksproprijacija privatnog vlasništva u korist javnog dobra

Oduzimanje privatnog vlasništva nije termin koji su koristili islamski pravници u klasičnim fikhskim djelima pa se ovo pitanje najčešće obrađuje unutar drugih fikhskih poglavlja. Relevantne norme se nalaze pod različitim poglavljima o prinudi, prinudnoj prodaji, prisilnom prisvajanju, cijeni i srodnim institutima.¹⁰⁶ Privatno vlasništvo se u osnovnim izvorima šerijata štiti od zadiranja bez saglasnosti vlasnika¹⁰⁷, pa je prisilno oduzimanje izuzetak koji se razmatra u slučaju postizanja opće koristi, uz uslove pravične naknade, kao u slučaju proširenja mesdžida ili puta ili riječnog korita. Eksproprijacija privatnog vlasništva u korist javnog dobra može se obrazložiti kroz *mekasid* šerijatskog prava i fikhska pravila¹⁰⁸ o javnoj koristi i otklanjanju štete: otkloniti štetu je preče nego pridobiti korist; veća šteta se otklanja manjom, odnosno od dva zla bira se manje; potreba ima snagu nužde, kako javna tako i privatna. U kodifikacijama¹⁰⁹ se navodi da je eksproprijacija moguća uz odluku nadležnog autoriteta i pravičnu naknadu, pri čemu se prijenos vlasništva ne provodi prije isplate obeštećenja.

105 Detaljni iznosi navode se, primjerice, u djelu el-Maverdi, *el-Ahkamus-sultanije*, str. 297–301.

106 Šerijatske propise o oduzimanju privatnog vlasništva bez pristanka vlasnika u korist javnog dobra za imenovanu sumu javnog novca moguće je pronaći u različitim fikhskim poglavljima, poput: prinudni ugovori (*el-ukudul-kabrije*), prinudna prodaja (*el-bejul-džebri*), prisilno prisvajanje (*et-temellukul-džebri*), prava i bespravna prinuda (*el-ikrah bi hakk ev bigajri hakk*), pravo preče kupnje (*eš-šufā*), cijena (*et-tesir*), prinudna podjela (*kismetul-džebri*), kompulzivno uzimanje (*el-intizaul-kabri*) i drugi nazivi razasuti po brojnim fikhskim poglavljima. V. *Hašija ed-Dusuqi*, str. 3/6; *Hašija es-Savi*, str. 3/18; es-Sujuti, *el-Ešbah ven-nezair*, str. 453; Ibn Redžeb, *el-Kavaid*, str.73.

107 „Ne jedite imovinu jedan drugoga na nepošten način i ne parničite se zbog nje pred sudijama da biste na grješan način i svjesno dio tuđe imovine pojeli!“ *Kur'an*, sura el-Bekare, 188; „Imovina muslimana može biti legalno prometovana samo uz pristanak vlasnika.“ Ibn Madže, hadis br. 2185.

108 Ibn Nuđzejm, *el-Ešbah ven-nezair*, str. 90.

109 Tokom kodificiranja šerijatskog prava ovo pitanje je normirano na sljedeći način: „Od svakoga se, uz saglasnost vrhovnog političkog autoriteta, može oduzeti privatna imovina u korist javnog dobra kojem se ima pridodati, ali se ne može izvršiti knjiženje prenosa vlasništva prije uplate iznosa novca na ime obeštećenja vlasnika.“ V. *Medželle-i abkamiš-šerije (Otomanski građanski zakon)* (Sarajevo: Daniel A. Kajon, 1906), član 15, str. 17.

Nakon donošenja rješenja o eksproprijaciji, raspolaganje tom imovinom se u pravilu ograničava. Ako je prodaja izvršena prije donošenja rješenja, u literaturi¹¹⁰ se navodi da se radi o valjanom raspolaganju jer je vlasništvo tada bilo neograničeno.

4.9. Pitanje zekata na javna sredstva

Nakon što smo ukazali na različite oblike zloupotreba javnih sredstava, otvara se i pitanje normativnog odnosa prema javnim sredstvima u pogledu obaveze zekata, što pokazuje da se javna sredstva razmatraju ne samo kroz zabrane zloupotreba nego i kroz pitanja vjersko-pravnih obaveza. U razmatranju ovog pitanja klasični i savremeni islamski pravници zauzeli su dva osnovna stava. Hanefijski pravници navode da se na investiciona (*nami*) javna sredstva može odnositi obaveza zekata, dok se na ostale oblike javnih sredstava u pravilu zekat ne daje. Ovo mišljenje među savremenima¹¹¹ zastupaju Muhammed Seid el-Buti, Refik Junus el-Misri, Muhammed Nuajm Jasin i Isa Zeki Šakra. Svoje mišljenje temelje na stavu hanefijskog pravnika es-Sarahsija, koji je smatrao da se na ovce kupljene zekatskim sredstvima za potrebe trgovine, koje se ne podijele korisnicima i na koje protekne godina (*havl*), mora izdvojiti zekat, dok se na ostale vrste javnog novca zekat ne daje. Ovo se obrazlaže tvrdnjom da investiciona javna sredstva mogu imati status punog vlasništva (*el-milkut-tam*), pa ne treba, smatraju oni, praviti razliku u obaveznosti zekata između privatnog i javnog novca.

Većina pravnika¹¹² smatra da se na javna sredstva u režimu javnog vlasništva ne daje zekat. Ovo mišljenje među savremenima zastupaju Jusuf Karadavi, Vehbe Zuhajli, Muhammed Šerif i Ministarstvo vakufa Kuvajta. Svoje mišljenje temelje na tome da javni novac ne ispunjava uvjete zekatibilnosti: zekat je ibadetska obaveza fizičkog lica, dok je vlasnik javnog novca pravno lice; zekat se daje na imovinu koja je u punom vlasništvu (*el-milkut-tam*) pojedinca u smislu da su glavnica i dobit uvijek vlasniku raspoloživi, dok javna sredstva nisu u punom i određenom vlasništvu pojedinca, niti su raspolaganje i korist vezani za jednu osobu. U ranoj praksi ne nalazi se razvijena rasprava o ovom pitanju u današnjem obliku, nego se postupalo prema Omerovoj, r. a., izjavi: „Moj odnos prema javnom novcu sličan je odnosu staratelja siročeta prema njegovom novcu: ako mi nije potreban, suzdržat ću se od uzimanja; ako mi zatreba, uzet ću potrebni

110 Ali el-Hafif, *el-Mulkijjetil-ferdijje ve tabdiduha fil-islam* (Kairo: el-Ezheruš-šerif, 1964) str. 113.

111 Muhamed Seid el-Bagdadi, *el-Malul-am ve abkamuhu fil-fikbil-islami* (Kairo: Darul-Besair, 2008), str. 646–649.

112 Muhamed Seid el-Bagdadi, *el-Malul-am ve abkamuhu fil-fikbil-islami* (Kairo: Darul-Besair, 2008), str. 642–645.

iznos.¹¹³ U savremenom diskursu vijeća za fetve mogu se naći i stavovi koji idu u pravcu obaveznosti zekata na određene oblike javnih sredstava.

U ovom radu uvjerljivijim se čini stav većine da se na javni novac ne daje zekat, jer je pitanje zekata vezano za puno i određeno vlasništvo, dok je kod javnih sredstava režim vlasništva difuzan i vezan za namjenu i javni interes. Ipak, izuzetak predstavlja situacija kada se dio javnih sredstava izdvoji kao jasno definisan investicioni fond s jasno određenom pravnom osobnošću i samostalnim poslovanjem, pa tada pitanje zekata postaje bliže analogiji trgovačke imovine. Zbog toga je za savremenu primjenu presudno precizno pravno određivanje statusa konkretnog javnog fonda, a ne opća tvrdnja koja se jednako primjenjuje na sve oblike javnih sredstava.

5. Zaključak

Javne finansije u šerijatskoj pravnoj tradiciji tretiraju se kao emanet zajednice i imovina od općeg interesa. Zato zloupotreba javnih sredstava nije tek pravna nepravilnost, nego povreda povjerenja i javne dobrobiti. Time se pogađaju načelo pravde (*adl*) i povjerenje u institucije.

U bosanskohercegovačkom akademskom prostoru korisno je dodatno razraditi terminološke distinkcije između javnog novca, javnih finansija i javnog dobra, te ih dovesti u vezu sa savremenim institucionalnim standardima transparentnosti i odgovornosti. Time se otvara mogućnost za preciznija istraživanja statusa javne i vakufske imovine, kao i etičkih i pravnih pretpostavki integriteta javne službe.

U hanefijskoj tradiciji naglašava se da vlast javnim sredstvima može raspolagati samo u okviru općeg interesa i potrebe zajednice. Vakufska imovina i javna dobra u klasičnoj literaturi imaju pojačan režim zaštite od privatizacije i zloupotreba, pri čemu zloupotrebe mogu narušiti legitimnost institucija i društvenu koheziju. Savremeni autori ovu temu često predstavljaju kao indikator institucionalne i etičke zrelosti zajednice.

Zaključno, normativni okvir javnih finansija u šerijatskom pravu povezuje pravila vlasništva, upravljanja i zaštite s principima javnog interesa, odgovornosti i transparentnosti. U tom smislu, klasični instituti nadzora i evidencije predstavljaju relevantan analitički okvir i za savremene rasprave, pod uslovom terminološke preciznosti i oprezne kontekstualizacije. Posebno mjesto u daljnjim istraživanjima

113 Halid el-Mušejkih, *el-Ifade min malil jetim fi ukudil-muavedat vet-teberruat*, el-Džamia el-islamije, Medina, 2004, str. 339.

zauzimaju pitanja integriteta javne službe, status javne i vakufske imovine, te granice raspolaganja javnom imovinom i javnim sredstvima u situacijama privatizacije i eksproprijacije.

Literatura

- Bagdadi (el-), Ebu Bekr Ahmed ibn Ali, *Tarihu Bagdad* (Bejrut: Darul-kutubil-ilmije, 1997)
- Bagdadi (el-), Muhamed Seid, *el-Malul-am ve ahkamuhu fil-fikhil-islami* (Kairo: Darul-Besair, 2008)
- Džessas (el-), Ahmed ibn Ali, *Abkamul-Kur'an* (Bejrut: Dar ihjait-turasil-arebi, 1985)
- Ebhas ve camalin-nedvetis-samine likadajez-zekatil-muasire bi devleti Katar (Katar: Bejtuz-zekat, 1998)
- Ebu Davud, Sulejman es-Sidžistani, *Sunen Ebi Davud* (Rijad: Bejtul-efkarid-devli, s.a.)
- Ebu Jahja, Zekerijja el-Ensari eš-Šafii, *Esnel-metalib fi šerh Revdit-talib* (Bejrut: Darul-kutubil-islamijje, s.a.)
- Ebu Jusuf, Jakub ibn Ibrahim el-Ensari, *el-Haradž* (Bejrut: Darul-Marife, s.a.)
- Ekmeluddin, Muhamed ibn Mahmud el-Baberti, *el-Inaje šerhul-Hidaje* (Bejrut: Darul-Fikr, 2001)
- el-Mevsuatul-fikhijje* (Kuvajt: Vizaretul-evkaf veš-šuunil-islamijje, 1983)
- Fevri, Alauddin Ali el-Mutteki, *Kenzul-ummali fi sunenil-akvali vel-efali* (Bejrut: Muessesetur-Risale, 1985)
- Hafif (el-), Ali, *el-mulkijjetil-ferdijje ve tahdiduha fil-islam* (Kairo: el-Ezheruš-šerif, 1964)
- Hamad, Nezih Kemal, *Kadaja fikhijje muasire fil-mal vel-iktisad* (Damask: Darul-Kalem, 2001)
- Hattab (el-), Muhamed ibn Muhamed ibn Abdurrahman, *Mevahibul-dželil šerh Muhtesar Halil*, (Bejrut: Darul-Fikr, 1992)
- Humam (el-), Kemaluddin Muhamed, *Fethul-kadir* (Bejrut: Darul-kutubil-ilmijje, s.a.)
- Ibn Abidin, Salahuddin Muhamed Emin, *Hašijetu Ibn Abidin* (Bejrut: Darul-kutubil-ilmijje, 1992)
- Ibn Ferhun, Burhanuddin Ibrahim ibn Ali, *Těbsiretul-hukkam fi usulil-akdijeti ve menahidžil-hukkam* (Kairo: Mektebetul-kullijatil-ezherijje, 1986)
- Ibn Hanbel, Ahmed, *Musned imam Ahmed ibn Hanbel* (Bejrut: Muessesetur-Risala, 1996)

- Ibn Kajim el-Dževzije, *et-Turukul-hukmijje fis-sijasetiš-šerijje* (Damask: Darul-Bejan, 1990)
- Ibn Kudame, Muvafekuddin, *el-Mugni* (Kairo: Darul-Hedžr, 1990)
- Ibn Nudžejm, Zejnuddin ibn Ibrahim, *el-Bahrur-raik šerh Kenzid-dekaik* (Bejrut: Darul-Mearif, s.a.)
- Ibn Redžeb, Abdurrahman ibn Ahmed, *el-Kavaidul-fikbijje*, (Bejrut: Darul-Fikr, s.a.)
- Ibn Sad, Ebu Abdullah Muhamed, *et-Tabekatul-kubra* (Bejrut: Dar Ammar, 1959)
- Ibnul-Arebi, Ebu Bekr Muhamed, *Abkamul-Kur'an* (Bejrut: Darul-kutub-il-ilmijje, 1988)
- Izz (el-) Abdusselam, Ebu Muhamed, *Kavaidul-ahkam fi mesalihil-enam* (Egipat: Matbeatul-Istikama, s.a.)
- Kasani (el-), Ebu Bekr ibn Mesud, *Bedaius-sanai fi tertibiš-šerai* (Bejrut: Darul-kitabil-arebi, 1982)
- Kavazović, Husein, *Šerijatsko stvarno pravo u ranim kodifikacijama šerijatskog imovinskog prava* (Sarajevo: El-Kalem, 2024)
- Kešetović, Izudin; Donlagić, Dženan; Rička, Željko, *Javne finansije* (Sarajevo: Ekonomski fakultet u Sarajevu, 2012)
- Kurtubi (el-), Ebu Abdullah Ahmed ibn Muhamed, *Tefsirul-Kurtubi* (Kairo: Darul-hadis, 1996)
- Medžella el-abkamil-adliyya – Otomanski građanski zakon* (Sarajevo: Daniel A. Kajon, 1906)
- Mahmessani, Subhi, „Pravni poslovi u šerijatu“, u *Studije o šerijatskom pravu i institucijama*, Fikret Karčić (ur.) (Sarajevo: El-Kalem i Centar za napredne studije, 2011)
- Maverdi (el-), Ebu Hasan Ali ibn Muhamed, *el-Abkamus-sultaniyye vel-vilajatid-diniyye* (Kairo: Darul-Hadis, 2006)
- Medeni (el-), Muhammed, *Nezarat fi fikhil-faruk Omer bin Hattab* (Kairo: Vizaretul-evkaf, 1999)
- Medželle-i abkamišerijje (Otomanski građanski zakon)* (Sarajevo: Daniel A. Kajon, 1906)
- Medžmeu fetava ve resail-šejhil-islam Ibn Tejmijje*, sabrao Abdurrahman ibn Kasim (Medina: Medžmea Melik Fehd, 1983)
- Merdavi (el-), Ali ibn Sulejman, *el-Insaf fi marifetir-radžih minel-hilaf* (Bejrut: Dar Ihjait-turasil-arebi, s.a.)
- Mevvak (el-), Muhamed ibn Jusuf ibn Ebi Kasim, *et-Tadž vel-iklil li Muhtesar Halil* (Bejrut: Darul-kutubil-ilmijje, s.a.)

- Muhamed Kadri-paša, *Muršidul-hajran – Kodifikacija šerijatskog imovinskog prava*, prijevod s arapskog i komentar: Husein Kavazović (Sarajevo: El-Kalem, 2019)
- Munla Husru, Muhamed ibn Feramuz, *Durerul-hukkam fi šerh Gureril-abkam* (Kairo: Dar Ihjail-kutubil-arebijje, s.a.)
- Mušejkih (el-), Halid, *el-Ifade min malil jetim fi ukudil-muavedat vet-teberruat* (Medina: el-Džamia el-islamijje, 2004)
- Muzejni (el), Ahmed Abdulaziz, *el-Mevaridul-malijje fil-islam* (Kuvajt: Zatus-selasil, 1994)
- Nedždžar (en-), Abdullah Mebruk, *el-Hisbetu ve devrul-ferdi fiha fi zillit-tatbikatil-kanunijjetil-muasire* (Kairo: el-Azhar, 1995)
- Nevevi (el-), Jahja ibn Šeref, *el-Medžmuu šerhul-Muhezzeb*, Bejrut: Darul-Fikr, s.a.)
- Šafi (el-), Muhamed ibn Idris, *el-Umm* (Bejrut: Darul-kutubil-ilmijje, 1993)
- Salihi (el-), Muhamed ibn Muflih el-Makdesi, *el-Furu* (Bejrut: Alemul-kutub, 1985)
- Samura, Husejn, *el-Milkul-mušaa fil-fikhil-islami* (Rijad: Mektebetu Nezar Mustafa el-Baz, 2001)
- Savi (el-), Ahmed ibn Muhammed, *Bulgatus-salik li akrebil-mesalik*, djelo poznato kao *Hašijetus-Savi aleš-šerhis-sagir* (Bejrut: Darul-mearif, s.a.)
- Serahsi (el-), Muhamed ibn Ahmed, *el-Mebsut* (Bejrut: Darul-Marifa, s.a.)
- Subki (es-), Ebul Hasen Tekijuddin, *Fetaves-Subki* (Bejrut: Darul-Mearif, 2006)
- Taberi (el-), Ebu Džafer Muhamed ibn Džerir, *Tarihul-umem vel-muluk / Tarihut-Taberi* (Bejrut: Darul-kutubil-ilmijje, 1987)
- Zerka (ez-), Mustafa, *el-Medhal ila nezarijjetil-iltizamil-amme fil-fikhil-islam* (Damask: Darul-Kalem, 1999)

Public Finance (*al-mal al-'amm*) in Sharia Law: Terminology, Normative Framework, and Specific Characteristics

Abstract

This article analyzes the terminology, definition, historical development, normative framework, and distinctive features of public finance in Sharia law. The terms public money, public finance, and public good are used in the paper in interrelated meanings, but not as complete synonyms: public money denotes funds and property of common interest; public finance refers to the framework of their collection and expenditure; while public good designates resources and property intended for general use. The paper pays particular attention to the ways in which Muslim society developed mechanisms for safeguarding public finance through the institutions of hisba, understood as supervision and public oversight, wilayat al-mazalim, understood as an appellate council, and diwan, understood as a public register. The paper also examines abuses of public funds, including theft, embezzlement, misappropriation, bribery, wastefulness, corruption, and the usurpation of public roads. It further discusses the conversion of public property into a private legal regime through sale, land cultivation, and the allocation of entitlements, as well as the normativity of expropriating private property for the benefit of the public good and the question of whether zakat is obligatory on public funds.

Key words: public money, public finance, public good, Sharia law, property, ownership, normativity

Specifičnost odgojne nastave u medresi

Edina Nikšić Rebihić

Univerzitet u Sarajevu – Filozofski fakultet

edina.niksic.rebihic@ff.unsa.ba  orcid.org/0000-0002-5217-9925

Sažetak

Odgojna nastava je jedan od osnovnih pojmova pedagoške teorijske perspektive. Nastava je prema svojoj pedagoškoj svrsi odgojni konstrukt, stoga ne predstavlja 'novu kulturu poučavanja'. Cilj ovog rada bio je istražiti specifičnosti odgojne nastave u jednoj medresi u BiH. U istraživačkom intervjuu učestvovali su nastavnici (N = 10) i učenici (N = 20) IV razreda ove srednje škole. Rezultati istraživanja su pokazali da su samodiciplina, poučavanje i pedagoško vođenje kao osnovna obilježja odgojne nastave prožeta kroz odgojno-obrazovni sistem medrese. Savremenu nastavu koja je pod snažnim utjecajem standardizacije obrazovanja, nužno je humanistički redefinirati i vratiti joj njen smisao i svrhu.

Ključne riječi: odgoj/obrazovanje, odgojna nastava, učenik, nastavnik, medresa

Uvod

Odgoj i obrazovanje su procesi koji omogućavaju samooblikovanje čovjeka, stoga pedagogija uvijek treba polaziti od pitanja i razumijevanja šta čovjek jeste u svojoj esenciji. Tek odgovorom na to 'šta čovjek jeste', odgoj i obrazovanje dobiva odgovor o svrsi, a onda i legitimnost za put (načela i metode) ka postizanju te svrhe. Čovjek nije unaprijed određen šta i kakav treba biti, on u svojoj suštini jeste sloboda. Čovjek u sebi nosi potenciju koju je nužno osvijestiti i vlastitom aktivnošću oblikovati. Savremena pedagogija poseže za perspektivom odgojno-obrazovnog procesa kao samotransformacije odgajanika/učenika i davanje sebi oblika uz pomoć pedagoške podrške odgajatelja/nastavnika. Jedan od najznačajnijih oblika takve pedagoške podrške je realizacija odgojne nastave.

Nastava – odgojni konstrukt

Odgojna nastava, kao jedan od temeljnih pedagoških pojmova, teorijski je razmatrana u radovima više autora na našem govornom području (Slatina¹, Palekčić², Nikšić Rebihić i Komar³ i dr.). Pod 'odgojnom nastavom' podrazumijevamo Herbartov koncept nastave na njemačkom jeziku *erziehenden Unterricht*⁴, dok na anglosaksonskom govornom području terminološki obuhvata sintagmu *educated teaching*⁵.

Odgojna nastava kao proces koji svoju svrhu i smisao ima duboko u teorijskoj pedagoškoj perspektivi, nužno polazi od samoga odgajanika, a ne od zahtjeva koji dolaze izvan čovjeka, poput društva, politike i sl. Zato se Palekčić⁶ buni protiv savremenih gledišta i raznih reformi školstva koje počivaju na već unaprijed određenim kalupima u koje se nastavom odgajanik/učenik prisilno pokušava

1 Mujo Slatina, *Nastavni metod* (Sarajevo: Filozofski fakultet, 1998).

2 Marko Palekčić, „Hertartova teorija odgojne nastave – izvorna pedagojska paradigma“, *Pedagojska istraživanja*, 7:2 (2010), str. 319–340; Marko Palekčić, „Kompetencije i nastava: obrazovno-politička i pedagojska teorijska perspektiva“, *Pedagojska istraživanja*, 11:1 (2014), str. 7–24; Marko Palekčić, *Pedagojska teorijska perspektiva* (Zagreb: Erudita, 2015).

3 Edina Nikšić Rebihić i Zvonimir Komar, *Prolegomena za temeljno pojmovlje opće pedagogije* (Sarajevo – Zagreb: Filozofski fakultet Univerziteta i Filozofski fakultet Sveučilišta, 2024).

4 Johann F. Herbart, *The science of education – Its general principles deduced from its aim and The aesthetic revelation of the world* (Boston: D.C. HEATH i CO., PUBLISHERS, 1902); Palekčić, „Hertartova teorija odgojne nastave“, str. 319–340; Elmar Anhalt, „Mit Stachelschweinen im Boot“, *Bern Punkt Das Magazin für Stadt und Region Bern*, 20 (2019), str. 22–23.

5 Norbert Hilgenheger, „Johann Friedrich Herbart (1776–1841)“, *International Bureau of Education*, vol. XXIII, no. 3/4, (1993/2000), str. 649–664; Andrea R. English, *Discontinuity in Learning: Dewey, Herbart and Education as Transformation* (New York: Cambridge University Press, 2013); Miroslav Somr i Lenka Hruškova, „Herbarts Pshilosophy of Pedagogy and Educational Teaching“, *Studia Edukacyjne*, 33 (2014), str. 413–429.

6 Palekčić, *Hertartova teorija*.

ukalupiti. Standardiziranom nastavom pokušava se kreirati scenarij poučavanja koji počinje od ishoda koji su unaprijed odredili predstavnici obrazovnih politika i komisija, a prema kojima su nastavnici dužni potčiniti cijeli nastavni proces. Takva nastava zapravo nije pedagojska nastava.

Pedagojska odgojna nastava nužno osluškuje 'bilo', opaža duh, prati procese i dinamizme razvoja odgajnika, uz stalnu ideju o svrsi i smislu odgojno-obrazovnog procesa, koja je u samome odgajniku, a ne van njega. Sve ono što ne polazi od čovjeka (učenika) nije za čovjeka (učenika). Najsnažniju ulogu u organizaciji pedagoški prihvatljive nastave ima nastavnik. Međutim, u savremenim obrazovnim kontekstima nastavnicima se često ograničava autonomija, sloboda, te pravo na promišljanje i prosuđivanje vlastitoga pedagoškog djelovanja. Rigidni formalni kurikulumi, postavljeni ishodi i nužna evaluacija mjerljivih pokazatelja limitira nastavnika da bude slobodan pedagog. Prije 20-ak godina Freire⁷ uočava i piše o velikom pritisku na nastavnika od kojeg obrazovna politika očekuje da bude provoditelj svih zahtjeva. Međutim, smatra da je jedino emancipiran nastavnik onaj koji osluškuje potrebe i interese svojih učenika i zajedno s njima traga za novim spoznajama i idejama, kao što to čini pravi pedagog. Smisao odgojne nastave jeste osvijestiti učenika o njegovoj slobodi i potencijalu, potaknuti ga na (samo)oblikovanje i traganje za novim spoznajama o sebi, drugome i sadržaju iz svijeta, pri čemu mu nastavnik pruža podršku i usmjerenje.

Nastava je odgojno-obrazovni proces i ne može se razumijevati kao proces podrške samo u kognitivnom razvoju učenika ili pak 'predavanju' nastavnog sadržaja. Pedagojska nastava se ne može promatrati ni kao dodatak 'odgojnog' nakon obrade nastavnog sadržaja. Dakle odgoj u odgojnoj nastavi nije neki aditiv poučavanju, nego je i sam dio te nastave. Nastava koja nije prožeta odgojem i nije nastava, odnosno ukoliko nastava sama po sebi nije odgoj, ona nije pedagojska nastava.⁸ Odgojna nastava ne podrazumijeva ni nadopunu poučavanja u formi socijalnog učenja, jer nastava koja nema odgojne elemente puka je instrukcija ili 'primopredaja' pasivnog didaktičkog materijalizma.⁹

Smisao odgojne nastave je da iznova nastavlja, dopunjava i proširuje svakodnevno iskustvo i ophođenje učenika u područjima spoznaje (misaoni krug, višestrani interesi, samorefleksija) i u području sudjelovanja (u socijalnom okruženju).¹⁰ Realiziranjem odgojne nastave nastavnik ne napušta ni jedno ni drugo polje, ali jednako tako omogućava i usmjerava učenika da vlastitom aktivnošću svakodnevno transformira svoje iskustvo i socijalni izražaj, tj. da se samoobrazuje. Zato je uloga nastavnika od presudnog značaja, kako i na koji način

7 Paulo Freire, *Pedagogy of the oppressed* (New York, London: Continuum, 2005).

8 Herbart, *The science of education*.

9 Heitiger Koch, 2004, prema Palekčić, *Pedagojska teorijska perspektiva*.

10 Palekčić, *Herbartova teorija*, str. 331.

će organizirati nastavni proces. Planiranje i realiziranje odgojne nastave u skladu s načelima pedagogije i samog duha odgajanja usmjereno je ka pedagoškom ostvarenju. Svaki segment nastavnikovog djelovanja treba biti omeđen odgojnom svrhom čiji je smisao u samorazvoju učenika i njegove unutarnje promjene.¹¹

Kako bi nastavnik odgovorio na zahtjeve koje odgojna nastava u svojoj naravi ima, nužno je da je svaki nastavnikov iskustveno stečeni obzor pedagoški (teorijsko-znanstveni) obrazovan, dakle nužno je da u nastavnom procesu metodički vlada vlastitim pedagoškim mišljenjem.¹² Ovdje ponovo vidimo smisao i potrebu slobode i autonomije nastavnika. Kako je u pedagogiji osnovno polazište sloboda odgajanja, nužno je da i odgojna nastava bude realizirana kroz slobodan pristanak učenika uz pedagoški autoritet nastavnika¹³ i razvijena slobodna volja za djelovanjem. Dakle, kroz pedagoško vođenje nastavnik će razvijati interes, moralnu volju, odnos spram vrijednosti koja ga i oblikuje kao ličnost.

Osnovna obilježja odgojne nastave

Osnovne elementi odgojne nastave su: *Regierung der Kinder* (upravljanje djecom), *Unterricht* (nastava) i *Zucht* (pedagoško savjetovanje / vođenje).¹⁴

Prvo obilježje, *Regierung der Kinder*, najčešće se prevodi kao 'upravljanje djecom' ili na engleskom *government* i *discipline*.¹⁵ Upravljanje djecom, prema Herbartu, nije ni dio stvarnog odgoja, nego tek preduvjet ili priprema za odgojno djelovanje. Priprema za poučavanje podrazumijeva ostvarivanje uvida odgajanja u određene norme i pravila, kako bi se uopće moglo ući u dublju pedagošku interakciju. Prema Kantu¹⁶, sam proces obrazovanja počiva na dvije faze: prvoj u kojoj učenik treba pokazati pozitivnu poslušnost, dok je druga faza kada se učeniku dopušta sloboda i razmišljanje, jer ukoliko se učeniku „lomi volja iz toga slijedi ropski način mišljenja; prirodni otpor, pak, čini da se dijete ne da voditi“. Naime, neizostavna obilježja odgojne nastave su njegovanje slobode odgajanja/učenika i njegova samosvijest o vlastitoj aktivnosti. Tek kada nastavnik pomogne učeniku

11 Elmar Anhalt, „Topos der Bildsamkeit“, u *Topik und Argumentation. Beiträge zur Theorie der Argumentation in der Pädagogik*, Dörpinghaus, A., K. Helmer (ur.), 3 (2004), str. 111–132.

12 Herbart, prema Palekčić, *Herbartova teorija*.

13 Herbart Nohl, „The Pedagogical Relation and the Formative Community“ (selections), u *Tact and pedagogical relation: introductory readings*, Friesen, N., K. Kenkies (ur.) (New York: Peter Lang, 1933/2022), str. 76–84.

14 Palekčić, *Herbartova teorija*, str. 324; Somr i Hruškova, „Herbarts Pshilosophy“, str. 413; Anhalt, „Mit Stachelschweinen“, str. 23; Dietrich Benner, „On Justice in Pedagogical Context“, *ECNU Review of Education*, 4:4 (2021), str. 670; Nikšić Rebihić, Komar, *Prolegomena*.

15 Andrea R. English, *Discontinuity in Learning: Dewey, Herbart and Education as Transformation* (New York: Cambridge University Press, 2013).

16 Imanuel Kant, *Vaspitanje dece* (Beograd: BATA, 1991), str. 35.

da osvijesti svoju slobodu i samoodgojivost/samoobrazovljivost, samoblikovanje može početi samoaktivnošću učenika.

Drugi element odgojne nastave je *Unterricht* (nastava). Nastava bez odgoja nije pedagoški ostvariva. Odgojna nastava se ne bazira samo na posredovanju nastavnog sadržaja, nego na razvoju interesa učenika i njegovih socijalnih vještina.¹⁷ Nadalje, odgojna nastava omogućava učeniku da „sudjeluje u savjetovanju o tome kada, zašto i čemu bi bilo korisno i smisleno učiti“.¹⁸ Svrha nastave nije u intelektualnom razvoju učenika, nego jačanju kapaciteta i potencijala u cjelini samoga pojedinca. Kroz proces odgojne nastave, učenik se samooblikuje, zato pedagojska nastava uvijek polazi od učenika i njegovog stanja čudi.¹⁹ Odgoj i obrazovanje uvijek polazi od čovjeka (odgajanika), stoga je nezamislivo da se polazište odgojne nastave pronalazi izvan smisla čovjeka.

U posljednje vrijeme možemo uočiti isticanje standardizacije nastave kao pedagoškog vrhunca kurikularne reforme i pedagoškog stajališta. Nažalost, standardizirana nastava bazirana na ishodima i vanjskim zahtjevima daleko je od nastave koja je pedagoški vrijedna. Cilj obrazovanja jeste oslobađanje čovjeka čije će sticanje znanja i samooblikovanje cjelovitog vlastitog bića služiti prije svega samome čovjeku.²⁰

Prema Herbartu²¹, svrha odgojne nastave prikazana je kroz dvije prizme: moralnost – koja se „nikako ne može razviti kroz određeni vanjski način djelovanja, nego kao razumijevanje zajedno s odgovarajućom voljom u umu učenika“, te svestranost – koju opisuje kao „skladnu kultivaciju svih moći“: „mnoštvom duševnih moći“. Smisao odgojne nastave je pomoć u samotransformaciji odgajanika, samooblikovanju vlastitog bića i samoaktivnosti u izgradnji boljeg sebe.

Dakle, odgojnom nastavom se postiže razvoj moralnog karaktera, držanja i višestrane zainteresiranosti odgajanika.²² Kao temelj odgojne nastave mnogi autori²³ prepoznaju upravo interes učenika. Komar²⁴, na tragu Habermasa, na veoma zanimljiv način promatra čovjeka kroz interes i kaže da 'biti na način *inter-esse*' znači biti između svojeg 'jest' i 'mogu biti'. Interes je stanje predanosti i bavljenja

17 Palekčić, *Herbartova teorija*; Somr i Hruškova, „Herbarts Pshilosophy of Pedagogy“.

18 Palekčić, *Herbartova teorija*, str. 327

19 Herbart, *The science of education*; Somr i Hruškova, „Herbarts Pshilosophy of Pedagogy“; Palekčić, *Herbartova teorija*.

20 Freire, *Pedagogy of the oppressed*.

21 Herbart, *The science of education*, str. 111.

22 Elmar Anhalt, „Der »Erziehende Unterricht«. Zur Relevanz eines historischen konzepts für die Planung, Analyse, und Kritik des konkreten Unterrichts“, u *Handbuch der erziehungswissenschaft. Band III/2 – ErwachsenenBildung Weiterbildung* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2009), str. 263–271.

23 Herbart, *The science of education*; Anhalt, „Der »Erziehende Unterricht.“, Palekčić, *Herbartova teorija*; Zvonimir Komar, „Svrhovitost odgoja, obrazovanja i njezino jedinstvo s idejom čovjeka kao ono utemeljujuće pedagojske znanosti“, *Radovi Zavoda za znanstveno istraživački i umjetnički rad u Bjelovaru*, 11 (2017), str. 47–60. i dr.

24 Komar, „Svrhovitost odgoja“.

sadržajem u kojem se učenik nalazi između promatranja i postignuća.²⁵ Odgojnom nastavom interes se razvija kroz poticanje svestranosti i/ili višestranosti, nikako enciklopedijskog znanja ili didaktičkog materijalizma, nego pak o višestranosti interesa koji označavaju 'identitet osobe' i jedinstvo njezine 'svijesti', koja se razvija naizmjeničnim smjenjivanjem 'udubljivanja' i 'osvješćivanja'.²⁶ Višestranost interesa kroz odgojnu nastavu se razvija na način da učenik ulazi u interakciju sa sadržajem, misaono ga prerađuje i u sebi osvještava nove spoznaje što zapravo i jeste način njegovog samooblikovanja ili metamorfoza njegovog bića.

Treći element odgojne nastave je *Zucht* (pedagoško savjetovanje / vođenje). Na njemačkom jeziku koristi se pojam *Zucht*, ali često i u tekstovima anglosaksonskog područja pronalazimo termin u izvornom imenovanju – *zucht*. Noviji prevodi na engleskom jeziku su *moral guidance*²⁷ i *counseling*²⁸ dok se na našem govornom području koristi termin 'poziv za samodogoj'²⁹, ali i kao pedagoško vođenje i/ili savjetovanje.³⁰

Pedagoško vođenje odgajanika nužno ima odgojnu svrhu. Nastavnik pedagoškim vođenjem pomaže učeniku da osvijesti svoje potencijale, da spozna važnost samoaktivnosti u procesu samooblikovanja, te da prati i usmjerava interakciju učenika sa svijetom. U ovom procesu nastavnik pokazuje svoje umijeće da planira i vodi proces odgojne nastave ka odgojnim ciljevima, ne povređujući integritet učenika.³¹ Svrha pedagoškog vođenja je pružanje podrške i poticaja učeniku da se oblikuje kao slobodno misleće i živuće biće u skladu sa svojom nutrinom. Dakle, nastavnik kroz pedagoško vođenje omogućava učeniku da spozna vlastitu prirodu i razvija čovječnost iz vlastitog bića.³² Svako pedagoško djelovanje kao i određenje smisla tog djelovanja uvijek nužno treba biti bazirano na čovjeku i iz čovjeka. Pedagoško vođenje kao svrhovito kretanje ne vezujemo za kretanje u smjeru postizanja ciljeva i već unaprijed ispisanih ishoda učenja ili kojekakvih zahtjeva NPP-a, ili pak izvanjskog oblikovanja kovnog materijala, jer se takav vanjski utjecaj procjenjuje kao nepedagoški. Međutim, jednako tako nije ni prepuštanje učenika da se oblikuje kao potpuno izolirani subjekt. Ukoliko nastavnik pristaje na jednu ili drugu – čini pedagošku pogrešku.³³ Naime, svrhovito kretanje u pedagoškom vođenju je poticanje učenika za slobodno samooblikovanje. Pedagoškim vođenjem nastavnik prati, usmjerava iskustvo

25 Herbart, *The science of education*.

26 Herbart, *The science of education*; Palekčić, *Herbartova teorija*, str. 329.

27 English, *Discontinuity in Learning*.

28 Benner, „On Justice in Pedagogical Context“.

29 Palekčić, *Herbartova teorija*.

30 Nikšić Rebihić i Komar, *Prolegomena*.

31 Jasper Juul i Helle Jensen, *Od poslušnosti do odgovornosti: kompetencija u pedagoškim odnosima* (Zagreb: Naklada Pelago, 2010).

32 Slatina, *Nastavni metod*, str. 36.

33 Otto F. Bollnow, „The pedagogical atmosphere“, *Phenomenology and Pedagogy*, 8 (1989), str. 5–11.

i interakciju koju ostvaruje učenik sa sadržajem iz svijeta. Učenika upravo ta interakcija i mijenja, oblikuje i transformira, pa je važno da bude pod budnim pedagoškim okom. Nastavnik odgojnom nastavom kroz ispravnu podršku i pedagoško vođenje jača učenika za samoodgoj.

Suštinska uloga nastavnika u pedagoškom vođenju je 'moralno vodstvo' pedagoškog autoriteta koji će kroz odgojnu nastavu kod učenika poticati unutarnju borbu (*inner struggle*) kao obrazovljivi proces, a nikako obeshrabrujući.³⁴ Zato je unutar pedagoškog odnosa nužno pružanje podrške i povjerenja, stvarajući 'zajednicu ljubavi' između nastavnika i učenika.³⁵ Odgojna nastava je dakle takvo posredovanje koje usmjerava dušu odgajnika da slobodno prisvaja vrijednosti, a takvo što je moguće samo kroz odgoj kao 'komunikaciju duša'.³⁶

Kada govorimo o vrijednostima u pedagoškom diskursu, podrazumijevamo posredovanje odgojnih vrijednosti, a ne 'tradiranju gotovosti'. Za Komara³⁷, mjesto gdje se zbivaju „istinski odgoj i istinsko obrazovanje imaju karakter rađanja duha“. Dakle, uz podršku nastavnika i njegove odgajateljske obazrivosti, potiče se učenik na slobodno promišljanje i prosuđivanje, potiče se učenik na unutarnju borbu kojom dolazi do spoznaje vrijednosti, koju pohranjuje u vlastiti sistem vrijednosti (samo)transformirajući se.

O odgojnim vrijednostima ne možemo govoriti jednoobrazno. Neki autori³⁸ smatraju da postoje samosvrhovite, bezvremenske i bezuvjetno valjane vrijednosti koje se kao takve posreduju poticanjem na promišljanje i unutarnju borbu pojedinaca. Odgojnim djelovanjem potiče se razvoj bezuvjetnih, bezvremenskih, nadindividualnih i duhovnih vrijednosti: umjerenost, hrabrost, velikodušnost, razboritost i mudrost³⁹; istina, ljepota, dobrotu i svetost⁴⁰; blagoućudnost, istinitost, dosjetljivost, pravednost, prijateljstvo i stidljivost⁴¹; vitalnost, hrabrost, osjećajnost i inteligencija⁴²; istina, pravda, dobrotu, ljepota i svetost⁴³ i drugi.

Međutim, treba biti veoma oprezan u tome da nastavnik nikada ne uzima sebe kao referentnu tačku u određenju vrednota koje treba učenicima posredovati. U Platonovom *Menonu*⁴⁴ imamo izvanrednu raspravu je li vrijednost spoznaja,

34 Herbart, prema English, *Discontinuity in Learning*.

35 Nohl, *The Pedagogical Relation*.

36 Mujo Slatina, *Od individue do ličnosti – Uvođenje u teoriju konfluentnog obrazovanja* (Zenica: »Dom štampe«, 1962).

37 Zvonimir Komar, *Teorija pedagogije s obzirom na pojam svrbe* [neobjavljena doktorska disertacija] (Zagreb: Filozofski fakultet, 2011), str. 68.

38 Herbart, *The science of education*; Pavao Vuk-Pavlović, *Ličnost i odgoj* (Zagreb: Tipografija d.d.); George Kerschensteiner, *Teorija obrazovanja* (Beograd: Geca Kon, 1939); Slatina, *Od individue do ličnosti*.

39 Aristotel, *Nikomahova etika*; Platon, *Menon* (Zagreb: Kruzak, 1997).

40 Kerschensteiner, *Teorija obrazovanja*.

41 Aristotel, *Nikomahova etika*.

42 Bertrand Rasel, *O obrazovanju i vaspitanju* (Beograd: Mandala, 2015), str. 50.

43 Mujo Slatina, *O pedagogiji čovjeka: Od čovjeka kao bića učenja do učećeg društva* (Sarajevo: Ilum, 2023).

44 Platon, *Menon* (Zagreb: Kruzak, 1997).

može li se i kako poučiti i naučiti. Nastavnik najčešće posreduje vrijednosti koje su i same dijelom njegovog bića (skriveni kurikulum) ili pak prati vrijednosti koje su inkorporirane u formalni kurikulum.

Poticanjem razvoja vrijednosti nastavnik u nastavnom procesu nastoji osnažiti učenika za duhovno samooblikovanje. Posredovanje vrijednosti i duhovno snaženje učenika, specifičan je proces u školama u kojima je i sam sadržaj često duhovno vrijedonosni, otuda naša istraživačka potreba za propitivanjem specifičnosti odgojne nastave u vjerskoj srednjoj školi, te ulozi nastavnika u odgojnoj nastavi. Predmet našeg istraživanja neće biti samo odgojna nastava na predmetima islamskog vjerskog područja, nego i na predmetima svih drugih područja koja se izučavaju u medresama.

Svaki nastavnik/pedagog praktičar ili, pak, znanstvenik – posjeduje subjektivnu teoriju koja je nastala kao rezultat sinteze izučavanih, shvaćenih i gotovo oblikovanih teorija preuzetih iz literature i pedagoške prakse. Svaki pedagog u sebi ima vlastitu teoriju koju oblikuje shodno mogućnostima i sposobnostima vlastitoga intelekta, shodno osjećajima i pedagoškom taktu koji nosi u sebi kao dio vlastitog habitusa. Stoga je važno propitivati koliko i u kojoj mjeri nastavnici/pedagozi imaju razvijenu svijest o svrsi prvo čovjeka (učenika), pa onda i svrsi odgojno obrazovnog procesa.

Metodologija

Cilj ovog istraživanja je identificirati i analizirati pedagošku vrijednost nastave u srednjoj vjerskoj školi (medresi). Fokus je na preciznom utvrđivanju pedagoških uporišta koja podržavaju realizaciju odgojne nastave u ovom specifičnom obrazovnom kontekstu.

Srednja škola posjeduje dvostruki karakter (općeobrazovni i vjerski) što rezultira jedinstvenim pristupom odgojnoj nastavi. Vrijednost ovog rada je u kritičkoj analizi specifičnosti takve nastave. Uzimajući u obzir da odgojna nastava u ovakvom tipu srednje škole nije bila predmet ranijih znanstvenih istraživanja, ovo istraživanje predstavlja znanstveni doprinos u rasvjetljavanju navedene problematike. Shodno postavljenom cilju, ideju ovog istraživanja uokvirili smo u nekoliko istraživačkih zadataka.

Istraživački zadaci

1. Ispitati strategije postizanja discipline u nastavnom procesu.
2. Ispitati koje odgojne vrijednosti nastavnici posreduju kroz nastavni proces.

3. Ispitati nastavnike i učenike o važnosti pedagoškog odnosa u nastavnom procesu.
4. Ispitati značaj pedagoškog vođenja u nastavnom procesu vjerskih i svjetovnih predmeta.
5. Istražiti pedagozijska uporišta u Nastavnom planu i programu medrese.

Primarna istraživačka strategija je studija slučaja, odabrana radi dubinskog i holističkog razumijevanja kompleksnog fenomena odgojno-obrazovne stvarnosti medrese (tj. sistema odgojne nastave u specifičnom kontekstu vjerske srednje škole). Ovom strategijom nastoji se postići jednost i cjelovitost ovog istraživačkog fenomena kao osnovnih atributa studije slučaja.⁴⁵

Slijedom odabrane strategije, dalje smo koristili deskriptivnu metodu koja predstavlja skup istraživačkih postupaka kojim se propituje i opisuje pedagoška realnost, bez obzira na uzorke stanja i osobina odgojno-obrazovnih pojava.⁴⁶ Nadalje, istražili smo pedagoško gledište nastavnika i učenika IV razreda medrese o realizaciji odgojne nastave kao Herbartovog teorijskog konstrukta. Kako bismo dobili odgovor na to pitanje i prikupili podatke o pedagoškim situacijama i pojavama⁴⁷, primijenili smo tehniku intervjuiranja s učesnicima ovog istraživanja (nastavnicima i učenicima medrese). Istraživački intervju je korišten s očekivanjem da će potaknuti učesnike istraživanja na promišljanje i poboljšati praksu.⁴⁸ Kako bismo ostavili prostora za što opsežnije odgovore, koristili smo polustrukturirani intervju.

Protokol je kreiran na osnovu teorijskog okvira i definisanih istraživačkih zadataka. Cilj je bio dobiti opsežne i dubinske odgovore kroz tri tematske cjeline⁴⁹: odgojne vrijednosti, ciljevi i metode poticanja (samo)discipline i strategije pedagoškog vođenja. Nastavnici su pristupili individualnom intervjuu (45 minuta), a učenici IV razreda grupnom intervjuu (školski čas / 45 minuta), radi poticanja dinamike diskusije o zajedničkim iskustvima.

Zbog cjelovitijeg pristupa odgojnoj nastavi, posljednji segment u istraživanju je i kratka analiza sadržaja: Nastavnog plana i programa za medresu. Matrica je razvijena specifično za peti istraživački zadatak koji se tiče pedagozijskih uporišta, a obuhvatila je samo dvije ključne kategorije: odgojne vrijednosti i didaktičko-metodičke preporuke koje su neizostavan dio odgojne nastave.

45 Marija Vuković B., Ivana Miočić, Nadja Čekolj i Jasminka Ledić, *Kvalitativna studija slučaja: od ideje do realizacije* (Rijeka: Filozofski fakultet, 2021).

46 Vladimir Mužić, *Metodologija pedagoškog istraživanja* (Sarajevo: IGKRO „Svjetlost“, 1977).

47 Louis Cohen, Lawrence Manion, Keith Morrison, *Metode istraživanja u obrazovanju* (Zagreb: Naklada Slap, 2007).

48 Glynis Marie Breakwell, *Vještine vođenja intervjuja* (Jastrebsko: Naklada Slap, 2001).

49 Virginia Braun and Victoria Clarke, „Using thematic analysis in psychology“, *Qualitative Research in Psychology*, 3:2 (2006), str. 77–101.

Dakle, istraživanje obuhvata tri ključna reprezentata, čijom se triangulacijom postiže cjeloviti uvid u Nastavni plan i program – kao formalni i normativni okvir odgojne nastave; potom pedagošku praksu nastavnika – iskazanu kroz njihova stajališta, ciljeve i metode rada; te iskustva učenika – kao neposrednih recipijenata odgojne nastave. Istraživanje je provedeno uz strogo poštovanje etičkih principa naučno-istraživačkog rada. Svi učesnici su poznati s ciljem istraživanja, procedurom i pravom na povlačenje. Osigurana je anonimnost i povjerljivost podataka u toku i nakon istraživanja.

Primijenjena je metodološka triangulacija – kombinacija individualnih i grupnih intervjua s nastavnicima i učenicima, što je omogućilo sagledavanje fenomena iz više perspektiva i time povećalo vjerodostojnost interpretacije i prikaza autentičnih iskustava. Pouzdanost istraživanja dodatno je osigurana transparentnim vođenjem procesa analize: intervjui su transkribirani, kodirani i analizirani prema unaprijed definiranim tematskim cjelinama uz stalno vraćanje na teorijski okvir. Interpretacije su provjeravane kroz usporedno tumačenje odgovora nastavnika i učenika, kao i kroz konsultacije s naučnom i stručnom literaturom o odgojnoj nastavi i pedagoškom autoritetu. Na ovakav način nastojalo se umanjiti rizik subjektivnosti i potvrditi koherentnost između teorijskih pretpostavki, istraživačkih pitanja i izvedenih zaključaka.

Istraživanje⁵⁰ je obuhvatilo 20 učenika IV razreda medrese i 10 nastavnika (Tabela 1) koji realiziraju predmete u pet različitih nastavnih područja: 1. islamsko područje (Kiraet, Akaid, Fikh, Ahlak, Tefsir, Hadis i Povijest islama), 2. jezičko područje (Bosanski jezik, Arapski jezik i Engleski jezik), 3. društveno područje (Historija, Geografija, Filozofija, Psihologija, Logika, Sociologija i Pedagogija / Pedagogija sa Didaktikom), 4. prirodno-matematičko područje (Matematika, Fizika, Hemija i Biologija), 5. multidisciplinarno područje (Osnovi informatike, Tjelesni i zdravstveni odgoj te Demokracija i ljudska prava).

Tabela 1. *Učesnici istraživanja*

Grupa učesnika	Broj (N)	Struktura (m/ž)	Obrazovni nivo	Prosječno nastavno iskustvo
Nastavnici	10	4 ž / 6 m	VSS (profesori različitih predmeta)	15 godina
Učenici	20	20 m	IV razred srednje škole	/

50 Istraživanje je realizirano u sklopu *Programa istraživačke obuke* koji je realizirao Centar za napredne studije Sarajevo 2022. godine.

Rezultati istraživanja

Prema mišljenju nastavnika odgojna nastava je važno obilježje odgojno-obrazovnog procesa učenika. Nastavnici smatraju da je to njihova dodatna obaveza zbog karaktera škole u kojoj realiziraju nastavu. Međutim, valja istaknuti da nastavnici nisu bili upoznati s teorijskim određenjem pojma 'odgojna nastava' i njenim osnovnim elementima. Pitanjima iz intervjua nastojalo se obuhvatiti ključna obilježja istraživačkog fenomena, koja su realizirana kroz tematske cjeline što uključuju dimenzije (samo)discipline, nastavnog procesa i pedagoškog vođenja.

Regierung der Kinder (disciplinalsamodisciplina)

Prema mišljenju nastavnika uključenih u istraživanje, disciplina predstavlja polazište odgojno-obrazovnog rada s učenicima. Naime, tek uspostavljanjem pedagoški vrijedne interakcije između učenika i nastavnika moguć je nastavni proces. Rad na interakciji, prema njihovim riječima, zahtijeva stalni angažman obje strane – nastavnika i učenika.

Prema rezultatima istraživanja, posebno je naglašena važnost jasnih pravila i granica na početku nastavnog procesa, jer se na njih može pozvati u slučaju odstupanja. Nastavnica društvenog područja je istakla: „Poznavanje toka svih dešavanja daje učenicima sigurnost i priprema ih na suočavanje s posljedicama njihovog ponašanja. Kada znaju šta se očekuje, lakše donose ispravne izbore.“ Prema njenom iskustvu, učenici rado prihvataju posljedice kada su one očekivane i dosljedne, jer im takav pristup pruža osjećaj sigurnosti. Nastavnici su pokazali da disciplinu razumiju kao put ka samodisciplini, posebno naglašavajući da se pedagoški autoritet ne smije nametati silom, već mora biti stečen dosljednošću i pravednošću tj. da učenici „ne slušaju kako ne bi bili kažnjeni“, nego da „njihovo unutrašnje biće pristaje na red“. Prisila i ucjene, prema njihovim riječima, mogu donijeti kao kratkotrajnu poslušnost, ali ne i trajnu samodisciplinu.

Učesnici istraživanja iz jezičkog i društvenog područja isticali su važnost učenja po modelu, naglašavajući da primjer nastavnika može biti ključan za oblikovanje učenikovog ponašanja. Nastavnica jezičkog područja ističe: „Kroz vlastite primjere pokazujem da ih aktivno slušam, pa to prenose i na međusobne odnose. (...) Učenici prate kako ja slušam i reagujem na njihove potrebe, i kroz vlastite primjere usvajaju samodisciplinu.“

Dva nastavnika podijelila su vlastite strategije u radu s učenicima. Nastavnik islamskog područja razvio je strategiju POUK (Posavjetuj – Opomeni – Upozori –

Kazni), naglašavajući da se najviše poziva na savjetovanje i primjer Poslanika, dok kaznu ostavlja kao krajnje sredstvo. Nadalje, nastavnik prirodno-matematičkog područja naveo je da koristi tri strategije: pravila s posljedicama, motivaciju povezivanjem gradiva sa životom i ponekad 'prozivanje' učenika, ali je dodao da pri tome mora biti oprezan da „ne povrijedi učenike“.

Dugogodišnjim iskustvom nastavnici uočavaju promjene u novijim generacijama učenika. Tako je, naprimjer, jedan nastavnik jezičkog područja primijetio da su današnji učenici „osjetljiviji, krhkiji i nježniji“, te da ih kritika pogađa više nego ranije generacije. On smatra da je za njihovu samodisciplinu presudna kvalitetna pedagoška interakcija i vođenje, a ne kontrola ili pritisak.

Rezultati istraživanja na osnovu intervjua s učenicima pokazuju da njihovo ponašanje u velikoj mjeri zavisi od načina na koji se nastavnik ophodi prema njima, te od sposobnosti nastavnika da ih misaono angažira tokom časa. Posebno su naglasili važnost emocionalne povezanosti s nastavnicima – više im znači mišljenje i evaluacija onih nastavnika do kojih im je lično stalo, nego onih prema kojima su ravnodušni. Tako, naprimjer, učenik v ističe: „Više mi znači kako će me vidjeti nastavnik kojem je stalo do mene i meni do njega, nego bilo koji drugi profesor.“ Međutim, i kada poštuju nastavnika, učenici navode da ponekad „ne mogu prevladati osjećaj dosade ili teškoće praćenja sadržaja“ (učenik 3), što im otežava održavanje samodiscipline. Učenici su također ukazali na različite oblike reakcija nastavnika na kršenje pravila: „od pozivanja roditelja i disciplinskih mjera“ do „pozivanja na ličnu odgovornost“ (učenik 12). Upravo taj posljednji oblik doživljavaju kao naj snažniji, jer ih emotivno potiče na preispitivanje vlastitog ponašanja, pri čemu naglašavaju da osjećaj odgovornosti, osobito u okviru vjerskog učenja, djeluje „kao unutarnji podsjetnik na ispravno postupanje“ (učenik 17). Rezultati su pokazali i da učenici jasno razlikuju dvije dimenzije odnosa nastavnika kao pedagoškog autoriteta: odnos prema učeniku kao 'živom biću' i odnos prema njihovoj ulozi učenika. U prvoj dimenziji naglašena je važnost bliskosti, povjerenja, empatije i topline, te sposobnosti nastavnika da razumije učenike kao cjelovite osobe, a ne samo kao 'učenike' u formalnom smislu. U drugoj dimenziji istaknuli su dosljednost i pravednost nastavnika, njegovu kulturu, stručnost i spremnost na samopropitivanje, kao i pristupačnost i osjećaj odgovornosti. I učenici i nastavnici slažu se da kvalitetan nastavnik treba biti stručno kompetentan, pravedan, objektivan i pristupačan, ali i emocionalno prisutan, tj. sposoban da učeniku pruži osjećaj sigurnosti i podrške, čak i kada učenik ne ispunjava sva očekivanja.

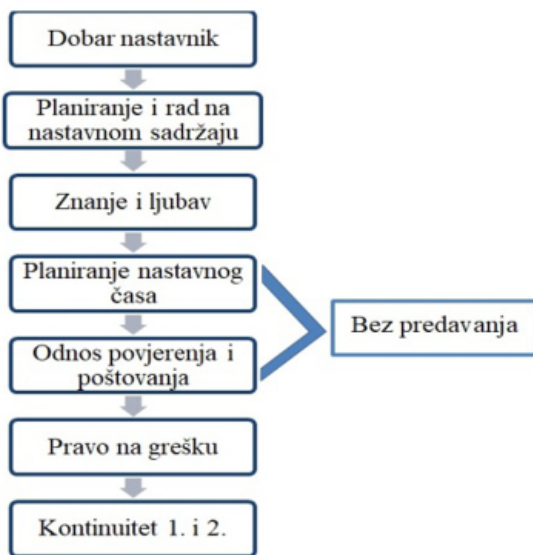
Unterricht (nastava)

Procjena načina na koji se realizira nastavni proces otvara pitanje pedagozičnosti nastavnikovog djelovanja. Nastavnici uključeni u istraživanje naglašavaju da nastava ne može biti svedena na prenošenje znanja, već na njegovo posredovanje kroz interakciju s učenicima. Jedna nastavnica jezičkog područja istakla je da je njen cilj „poticati učenike da budu misaona i aktivna bića“, naglašavajući da nastavnik mora raspolagati ne samo stručnim znanjem nego i pedagoško-didaktičkim umijećem kako bi prilagodio sadržaje specifičnostima učenika.

Nastavnici razumiju da uloga nastavnika nije ‘predavati’ sadržaj, već ga posredovati, uključujući učenike u proces u kojem oni aktivno prolaze misaone krugove i dolaze do vlastitih spoznaja. Samo tada, prema njima, odgojno-obrazovni proces ima pedagošku vrijednost. Pedagoški pristup zahtijeva da nastavnik organizira i vodi nastavu tako da učenik kroz interakciju sa sadržajem i nastavnikom oblikuje sebe – razvija spoznaje, vještine i vrijednosti. Uprkos tome, nastavnici ukazuju na prepreke. Nastavnik prirodno-matematičkog područja opisuje da nastoji učenike voditi do ispravnih rješenja putem vlastitog logičkog zaključivanja, a li priznaje da se „uvijek ista grupa učenika brže aktivira“, dok drugi ostaju pasivni jer „nema dovoljno vremena da se čeka sporiji misaoni ritam“. Slične teškoće prepoznaju i drugi nastavnici, navodeći pritisak nastavnog plana i programa koji ih često udaljava od ritma prilagođenog učenicima, što ih dovodi do situacije da su „stalno u trci da sustignu nastavno gradivo“. Unatoč tome, nastavnici ističu da učenike treba vidjeti kao aktivne učesnike svakog dijela časa, da mogu pitati, da mogu zaključivati, da ih se potiče na misaoni proces kroz koji oni također ‘prerađuju’ nastavni sadržaj, a ne da im se servira gotov sadržaj koji treba da usvoje. Dakle, nastavni sadržaj treba da bude „probavljiv za učenika“, tj. da učenici mogu pratiti, razumjeti i uklopiti ga u vlastiti sistem vrijednosti.

Svi nastavnici koji su sudjelovali u istraživanju pokazali su svjesnost o postojanju aspekta odnosa i aspekta sadržaja u nastavi. Kad je riječ o aspektu sadržaja, kazali su da nastoje u nastavnom procesu poticati učenike na promišljanje i zaključivanje, ali da često tako koncipirana nastava zahtijeva više vremena, a manje nastavnog sadržaja. Aspekt odnosa smatraju važnijim u smislu da osiguravanjem dovoljno vremena i posvećenosti aspektu odnosa daje mnogo bolje učinke i u području rada na sadržaju. Nastavnica predmeta jezičkog područja ističe „sve što se sadržajno izostavi, ne dovrši ili prolongira za naredni susret, može se nadoknaditi kroz određene elemente u toku kasnijeg nastavnog procesa, domaće zadaće i sl., ali odgojne intervencije zahtijevaju pravi trenutak“ ili pravovremeno djelovanje.

U nastavku ćemo prikazati shemu koju je s nama podijelio nastavnik koji realizira predmet iz jezičkog područja. Slijedeći vlastite ideje planiranja i realiziranja nastavnog procesa, on nastoji organizirati nastavni proces na ovakav način više od deset godina.



Shema 1. Planiranje i realiziranje nastave

U ovoj shemi možemo prepoznati elemente pedagojske nastave: *planiranje sadržaja i nastavnog časa* (polazište je stanje čudi učenika), *znanje i ljubav* (predmetno-stručno znanje, pedagoško-psihološko znanje i ljubav prema nastavničkom pozivu i učenicima), *odnos povjerenja i poštovanja* (važnost pedagoškog odnosa koji je ispunjen povjerenjem i poštovanjem, potom *pravo na grešku* (svjesnost na nesavršenost, samokritičnost i spremnost da se prihvati postojanje greške), *potom Kontinuitet 1. i 2.* (nakon uočene i prihvaćene greške nastavnik se vraća na 1. *Planiranje i rad na nastavnom sadržaju* i 2. *Znanje i ljubav*). Unutar sheme ima jedan izdvojeni element *Bez predavanja* koji znači da u procesu planiranja nastave treba imati u vidu da nastavnik ne 'predaje' već vodi sat kroz interakciju s učenicima i rukovodi se težišnim pitanjima u nastavnoj jedinici koju pokušava učiniti jasnom zajedno s učenicima. Pri tome je važno naglasiti da nastavnik ima povjerenja u učenike, da su oni zahvalni sagovornici i da se sadržaj može razjasniti zajedničkim snagama.

Vrijednosti se pokazuju kao temelj odgojne nastave. Nastavnici navode da kroz nastavni proces nastoje posredovati vrijednosti poput *slobode, pravde,*

poštenja, solidarnosti, odgovornosti i iskrenosti. Ipak, naglašavaju da je „detekcija nedostatka određenih vrijednosti kod učenika, kao i njihovo posredovanje, proces koji zahtijeva mnogo vremena“ (nastavnik jezičkog područja) koje planom nastave nije predviđeno. Isti nastavnik smatra da je važno neprestano raditi na osvježivanju vrijednosti kod učenika, jer se vrijednosti ne podrazumijevaju ni kod odraslih i zrelih ljudi, pa tako ni kod mladih. Nastavnik ističe da je često upadao u zamku predrasude da se podrazumijeva da postoje određene vrijednosti duboko inkorporirane u mlada bića čiji je izbor medresa kao srednja škola. Zanimljiv primjer uključivanja odgojnih vrijednosti u nastavu jezika ističe nastavnica koja na časovima gramatike i fonetike često koristi poslovice, ajete ili hadise, čime spaja jezički sadržaj s univerzalnim vrijednostima.

Svi predmeti iz vjerskog područja su odgojno-obrazovnog karaktera, utemeljeni na univerzalnim vrijednostima. Vrijednosti koje se posreduju u predmetima vjerskog područja uvijek se crpe iz kur'anskog i hadiskog teksta. U skladu s istraživačkim zadatkom „Ispitati koje odgojne vrijednosti nastavnici posreduju kroz nastavni proces“, prikupljeni podaci jasno pokazuju da nastavnici aktivno usmjeravaju nastavu na poticanje etičkog i kritičkog mišljenja. Rezultati istraživanja potvrđuju da nastavnici teže ka tome da učenici dolaze do univerzalnih etičkih poruka iz djela i tekstova na kojima rade, a potom iniciraju njihova promišljanja i evaluaciju određenih oblika ponašanja. Time se fokus pomiče s pukog prenošenja informacija na formiranje moralne svijesti i kompetencije za kritičko vrednovanje. Nastavnik uvijek otvara diskusiju o tome šta je dobro/loše, šta je moglo ili trebao drugačije i sl. Dakle, nastavnici najčešće vrijednosti posreduju kroz analizu likova značajnih za povijesni i vjerski život muslimana. Zauzimajući njihove pozicije procjenjuju kako bi oni djelovali, šta je pogrešno, šta pozitivno u njihovim djelovanjima, te na koji način ih mogu danas povezati s aktuelnim političko-vjerskim svijetom u BiH. Na taj način nastoje pokrenuti misaoni krug, analiziranja i procjenjivanja tuđih djelovanja, imajući u vidu vremenski i prostorni kontekst, potom samorefleksiju i promišljanje o slobodnom djelovanju omeđenom univerzalnim vrijednostima. Nastavnik predmeta vjerskog područja ističe da se nastavnom sadržaju – koji tretira određene kur'anske priče ili živote poslanika – uvijek pristupa na način zajedničkog promišljanja s učenicima, počevši od analize emocija, upoznavanje s realnim stanjima poslanika, njihove sumnje i rast, njihove dobre i slabije strane, a sve kroz misaoni proces i identificiranje s islamsko-povijesnim značajnim ličnostima.

Upravo ovaj pristup učenici izdvajaju kao najzanimljiviji pristup u nastavi, tj. onda kada oni kritički treba da procijene određene elemente npr. ponašanja i postupaka halifa, kada im se da prilika da javno diskutiraju o nekoj pojavi u društvu. Takve ih prilike potiču na aktivno učešće, ali i dublju interakciju s

nastavnim sadržajem. Oni naglašavaju da žele pitati, zaključivati, te da im je zanimljivije kada rade u parovima ili grupama, posebno na časovima predmeta islamskih područja gdje se od njih traži analiza i prezentacija. Učenici izdvajaju da su posebno motivisani kada im se pruži prilika za diskusiju, jer tada imaju osjećaj da njihov glas vrijedi.

Rezultati istraživanja pokazuju da i nastavnici i učenici prepoznaju da je izvor odgojnosti nastave upravo u pedagoškom vođenju i posredovanju vrijednosti, a ne samo u sadržaju. Nastavnici naglašavaju da je „nastavnik tu zbog učenika, a ne zbog sadržaja“, dok su učenici prepoznavali časove u kojima su imali prostor za misaoni rad, samostalne zaključke i zajedničke diskusije kao „najvrednije“ i „najodgojnije“.

Zucht (pedagoško savjetovanje / vođenje)

Pedagoško vođenje se uočava kao proces u kojem nastavnik prati i usmjerava učenika u interakciji sa sadržajem, ali bez nametanja vlastite volje i prepuštanja učenika potpunoj autonomiji. Nastavnici ističu da pedagoško vođenje zahtijeva zajedničku svijest o slobodi i samoaktivnosti učenika te ulaganje u međusobni odnos. Nastavnik prirodno-matematičkog područja naglašava da je autoriter učinkovit samo kada učenik slobodno pristaje na vođenje. Nastavnici su posebno naglašavali vlastitu odgovornost u prihvatanju i razumijevanju trenutnog stanja učenika, ali i brigu za njegovo buduće blagostanje. Nastavnica predmeta jezičkog područja je istakla: „Dizanje ruku od učenika kada vas najviše treba potiče učenika da od sebe digne ruke.“ Nastavnik prirodno-matematičkog područja ističe važnost obazrivosti, poznavanja osobina učenika, i procjene da li određeni elementi ponašanja mogu izazvati ranjivost ili potaknuti snagu i samopokretljivost učenika.

U pedagoškom vođenju značajnu ulogu imaju povratne informacije, koje ne djeluju jednako na sve učenike; kod nekih javna kritika izaziva stid, kod drugih potiče asertivnu komunikaciju. Nastavnici naglašavaju da je ključ uspjeha ulaganje u kvalitetan pedagoški odnos s učenicima, kroz bliskost, razumijevanje njihovih životnih okolnosti i uvažavanje individualnih razlika. Bliskost i distanaca u pedagoškom odnosu moraju biti uravnotežene. Nastavnik iz islamskog područja navodi da prevelika bliskost ili prevelika distanca može narušiti kvalitetu odnosa. Važno je, prema riječima nastavnika, „prilaziti – kad odlazi, odlaziti – kad prilazi“, kako bi učenik imao prostor za samodjelovanje i samooblikovanje. Dakle, dovoljno blizu da osjeti bliskost i povezanost, a opet dovoljno daleko da razumije povratne informacije i upute pedagoškog autoriteta. Nastavnici jezičkog

i društvenog područja naglašavaju da bliskost treba biti propitivana i usklađena s granicama uloga, pri čemu se učenici prate kroz emocije i ponašanja.

Svi nastavnici se slažu da pedagoški odnos mora biti temeljen na slobodi, poštovanju, brizi i ljubavi, te da korištenje prisile ili kontrole narušava pedagošku distancu i uništava odnos. Nastavnici također ističu da je izgradnja kvalitetnog pedagoškog odnosa kontinuirani proces, u kojem se razvija međusobno poštovanje, vjera u uspjeh učenika i razvoj njihove samokritičnosti. Za nastavnicu koja realizira nastavu iz predmeta jezičkog područja bliskost je također veoma važan element pedagoškog odnosa, ali i osnova za pedagoško vođenje učenika. Za nju se ta bliskost može očitovati kroz čitanje emocija i stanja učenika, što će nam biti pokazatelj kako i kada reagirati. Takav pristup omogućava praćenje metamorfoze pedagoškog odnosa. Ukazujući na brigu prema učeniku, nastavnica će utjecati na to da je učenik prihvati i slobodno slijedi. Međutim, teba biti posebno pažljiv u naklonosti prema učenicima. Naime, nastavnica predmeta iz društvenog područja smatra da pedagoška distanca podrazumijeva jasnu granicu uloge koje učenik i nastavnik imaju u odgojno-obrazovnom procesu. Dakle, ne previše blizak odnos, jer bi otežavao nastavniku da objektivno procjenjuje znanje, ali i učenicima da prihvate evaluaciju. Međutim, smatra da se ta bliskost u određenim aspektima odnosa može nadomjestiti, pa ona tu brigu prema njima pokazuje kroz pobliže upoznavanje učenika, njihovih stanja kroz koja prolaze, te je, kako kaže, uvijek spremna realizirati pedagoško savjetovanje s njima. Prema mišljenju nastavnice predmeta iz islamskog područja, svrha pedagoškog odnosa je izgradnja fundamenta bića učenika, tj. oslobađanje potencijala, jačanja hrabrosti, samopouzdanja, pronicljivosti itd.

Učenici kao jednako značajni učesnici ovog istraživanja pokazali su pedagoški značajna očekivanja od svojih nastavnika. Izdvojili su veoma kompatibilne odgovore sa svojim nastavnicima o vrijednostima koje se posreduju kroz nastavni proces, potom načinima uspostavljanja samodiscipline na časovima, elemente pedagoškog odnosa itd. Većina učenika potvrđuje da više poštuju i radije slijede nastavnike koji pokazuju otvorenost, pravednost, poštovanje i vjeru u njihov uspjeh.

Pedagogijska uporišta u Nastavnom planu i programu medrese

Analizom aktuelnog Nastavnog plana i programa medrese ustanovljeno je da ova škola predstavlja specifičnu odgojno-obrazovnu instituciju u kojoj se povezuju opći i vjerski sadržaji. U okviru Nastavnog plana i programa jasno je prepoznat dvostruki karakter obrazovanja – pored predmeta iz jezičkog, društvenog i

prirodno-matematičkog područja, značajan dio nastavnog procesa čine i predmeti iz islamskog vjerskog područja.

Rezultati analize pokazali su da je cjelokupni odgojno-obrazovni sistem medrese usmjeren na njegovanje vrijednosti izvedenih iz kur'anske i sunnetske odgojno-obrazovne paradigme. Te vrijednosti nisu ograničene samo na vjerske predmete, već su prisutne i u sadržajima društvenih, jezičkih i prirodnih nauka. Odgojni sistem medrese promiče vrijednosti poput „znanja, istine, dobrote, ljubavi, iskrenosti, ljepote, pravde i ljudskih prava, čovjekoljublja i domoljublja, poštenja i čestitosti, rada i odgovornosti, izvrsnosti, inovativnosti i kreativnosti, samopoštovanja i identiteta, samouvjerenosti i nezavisnosti, poštivanja ljudskog dostojanstva i vjerske različitosti”.⁵¹

Daljom analizom utvrđeno je da se vrijednosti u medresi ne posreduju samo kroz teorijsko učenje, već i kroz aktivne oblike spoznavanja i samoprocjene.⁵² Učenici se potiču da vrijednosti prepoznaju kroz razumijevanje, uspoređivanje i samokritičko promišljanje. Na taj način, odgojno-obrazovni proces u medresi oblikuje učenika koji je sposoban ne samo da usvaja znanja već i da ih vrednuje i primjenjuje u svakodnevnom životu.

Rezultati također ukazuju da sistem medrese naglašava razvoj umijeća objektivnog valoriziranja i kritičkog mišljenja, potičući učenike da aktivno prepoznaju i štite principe pravde i istine. Na temelju analize može se zaključiti da je jedan od primarnih ciljeva odgojno-obrazovnog procesa u medresi razvijanje svijesti o islamskim vrijednostima (koje su potpuno kompatibilne s univerzalnim vrijednostima), moralnim normama i stalnoj potrebi za učenjem i ličnim usavršavanjem.

Diskusija

Rezultati istraživanja pokazuju svijest nastavnika da se samodisciplina učenika ne može i ne treba ostvarivati kroz prisilu i represiju. Pedagoško djelovanje pomaže čovjeku, stoga ne smije biti protiv njega, tj. protiv slobode. Čovjek je sloboda⁵³ ili pak bitak čovjeka je sloboda.⁵⁴ Pedagoško djelovanje treba, poštujući učenika kao slobodu, primjenjivati principe slobodnog djelovanja kako bi sam učenik (p)ostao slobodna ličnost, samodisciplinirana i ona koja se sama slobodno oblikuje, tj. samotransformirajuća osoba.⁵⁵ Samodisciplina se uvijek naslanja

51 Nastavni plan i program medresa koji je usvojio Rijaset Islamske zajednice u BiH.

52 NPP, str. 25, 201, 383, 493, 603.

53 Komar, „Svrhovitost odgoja“; Nikšić Rebihić i Komar, *Prolegomena*.

54 Slatina, *Nastavni metod*.

55 Koller Hans Christoph, „Bildung as an Transformative Process“, u *Transformative Learning Meets Bildung*, Laros, A., T. Fuhr, and E. W. Taylor (ur.) (Rotterdam / Boston / Taipei: Sense Publishers, 2017), str. 33–42.

na adekvatan pedagoški autoritet. Učesnici istraživanja isticali su da je veoma važan segment stečenog pedagoškog autoriteta, a ne nametnutog kojeg učenici „slušaju da ne bi bili kažnjeni“. Ipak, rezultati ukazuju i na prisutnost pristupa koji odstupa od pedagoških načela odgojne nastave. Tako, primjer nastavnika prirodno-matematičkog područja, koji disciplinu nastoji upostaviti kroz kazne i ucjene upućuje na shvatanje discipline kao spolja nametnutog reda, a ne kao procesa unutrašnje regulacije učenika. Ovakav pristup, iako često vođen dobrim namjerama da se održi radna atmosfera, ne doprinosi razvoju samostalnosti i odgovornosti učenika. U tom kontekstu, vrijedi podsjetiti i na strategiju POUK (Posavjetuj – Opomeni – Upozori – Kazni), koju jedan nastavnik navodi kao vlastiti model djelovanja. Iako ovaj pristup pokazuje sistematičnost i svijest o potrebi pedagoškog savjetovanja i djelovanja, njegov završni korak (kazna) ostaje izvan pedagoški opravdanog djelovanja, jer ne potiče refleksiju niti samoregulaciju učenika. Ovi primjeri ukazuju na trajni izazov u praksi: kako disciplinu preoblikovati iz vanjskog mehanizma kontrole u unutarnji proces samoodgoja, što ostaje jedno od ključnih pitanja za profesionalni razvoj nastavnika i za unapređenje odgojne funkcije nastave.

Kao odgovor na prvo istraživačko pitanje o strategijama postizanja discipline u nastavnom procesu, možemo izdvojiti tri važna elementa: prvo je dopustiti učenicima da budu slobodni, ali tako da ne narušavaju drugima mir i rad, pri čemu je osnova poznavanje granica i normi ponašanja; drugo, veoma je važan angažman učenika u toku časa, tj. aktivno misaona prerada sadržaja (zato je nastavnik dužan uspostavljati i poticati dvosmjernu komunikaciju i interakciju, te staviti pred njih očekivanja njihovog angažmana kao subjekata nastavnog procesa) i treće, kao najvažnije, jeste pedagoška interakcija koja treba biti zadovoljavajuća da bi učenik slobodno pristao da ga nastavnik kao pedagoški autoritet vodi kroz procese odgojne nastave.

Možemo zaključiti da rezultati istraživanja ukazuju na visoku razinu svijesti učenika o vlastitoj ulozi u procesu razvijanja samodiscipline. U skladu s nalazima intervjua s nastavnicima, ni učenici ne percipiraju disciplinu kao nametnutu izvana, nego kao proces u kojem nastavnik ima ulogu vodiča i podrške, a ne autora koji kažnjava. Takav nalaz potvrđuje značaj savremenog pristupa odgoju i obrazovanju koji teži razvoju unutrašnje motivacije i samoregulacije.

Prema rezultatima istraživanja, odnos koji nastavnik treba graditi kao pedagoški autoritet uz kojeg učenici slobodno pristaju ima dvije dimenzije: odnos prema učeniku kao mladom biću i odnos prema njegovoj ulozi – učenika.⁵⁶

56 Slavica Bašić, „Svrha i osnovna obilježja pedagoškog odnosa“, u *Odgoj u školi*, Opić, S., V. Bilić, M. Juričić (ur.) (Zagreb: Učiteljski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2015).

U prvom se ističu bliskost i poštovanje prema učenicima: empatija, toplina, povjerenje, razumijevanje njihovih potreba i poticanje u slobodi izražavanja. U drugoj je važna konzistentnost, pravednost, opća kultura, stručnost, samokritičnost, pristupačnost i odgovornost nastavnika. Takav dvojak odnos omogućava da autoritet nastavnika ne počiva na moći, nego na povjerenju i zajedničkom odgojno-obrazovnom rastu.

Nadalje, pedagošku nastavu može realizirati nastavnik koji potiče i kod sebe i kod učenika asertivnu komunikaciju, slobodu, otvorenost, promišljanje, hrabrost za konfrontiranje mišljenja, propitivanje postojećeg mišljenja i otvorenost za drugačiju perspektivu. Prisutnost Kairosovog vremena/trenutka⁵⁷ određuje pedagoški nastavnikovog djelovanja i njegov pedagoški takt. Pravovremeno reagiranje nastavnika na potrebe učenika je prije svega važno za ostvarenje kvalitetnog pedagoškog odnosa, ali sigurno i za dalji proces realiziranja nastavnog sadržaja. Onda kada se učenici osjećaju sigurno, zaštićeno i osjećaju da neko o njima vodi brigu i da je nastavnicima stalo do njih kao bića, a ne samo uloge učenika, onda su spremniji odgovoriti i na zahtjeve nastavnog sadržaja.

Nalazi istraživanja pokazuju i to da nastavnici razumijevanje nastave ne svode na puku transmisiju znanja, već kao na pedagoški čin posredovanja sadržaja i vrijednosti. Time potvrđuju da su svjesni da znanje, bez misaone i emocionalne aktivacije učenika, ostaje izvan dometa odgojno-obrazovne funkcije. Naglašavanje važnosti interakcije i misaonog angažmana učenika ukazuje na shvatanje da je nastava uspješna tek kada vodi ka samoobrazovanju i samorazvoju. Kvalitetan nastavnik ne treba samo znati 'nešto', nego treba znati 'tome' i poučavati.⁵⁸ Pored znanja o tome 'šta' će i 'kako' poučavati, kod nastavnika je nužna volja i osjećaj odgovornosti za odgoj i obrazovanje svojih učenika. Naime, nastavnici nemaju zadatak 'predavati' nastavni sadržaj, njihova obaveza je posredovanje tog sadržaja, uz interakciju s učenicima da ih uključe, animiraju, motiviraju da prolaze misaoni krug,⁵⁹ jer jedino kada postoji momenat samoobrazovanja pedagoški je vrijedan proces odgoja i obrazovanja.

Učenici su svojim odgovorima potvrdili vlastita očekivanja i iskustva koja se podudaraju sa stavovima nastavnika – da nastava treba biti interaktivna, dijaloška i vrijedonosno utemeljena. Njihova težnja da učestvuju, analiziraju i diskutiraju otkriva visoku potrebu za misaonim angažmanom, a nezadovoljstvo se javlja kada se nastavni sadržaj svodi na reprodukciju 'gotovih znanja'. To ukazuje da su učenici spremni i da očekuju intenzivniji angažman, što zahtijeva

57 Max Van Manen, *Pedagogical tact: Knowing what to do when you don't know what to do* (New York: Routledge, 2016).

58 Slatina, *Nastavni metod*.

59 Herbart, *The science of education*.

od nastavnika stalno balansiranje između plana i spontanog pedagoškog trenutka.

U konačnici, diskusija potvrđuje odgovor na četvrto istraživačko pitanje o važnosti pedagoškog vođenja, naglašavajući da je nastava pedagoški vrijedna onda kada učenike stavlja u aktivnu ulogu i kada im pruža mogućnost da kroz interakciju sa sadržajem i nastavnikom razvijaju vlastite spoznaje i vrijednosti. To pokazuje da se suština odgojne nastave ne nalazi u pukom prenošenju znanja, nego u pedagoškom vođenju koje učeniku omogućava misaoni, emocionalni i vrijednosni rast.

Rezultati istraživanja potvrđuju i da se odgojno-obrazovni proces u medresi temelji na pedagoškom vođenju (*Zucht*), koje ne podrazumijeva autoritativno upravljanje niti potpunu autonomiju učenika, nego balans između vođenja i podrške. Takav oblik vođenja omogućava učenicima da slobodno razvijaju vlastite potencijale, uz osjećaj sigurnosti i smisla.

Ovi nalazi se podudaraju s ranijim istraživanjima o pedagoškom odnosu, prema kojem se autoritet nastavnika gradi na povjerenju, dosljednosti, emocionalnoj prisutnosti.⁶⁰ Nastavnikova uloga se očituje u pedagoškom vođenju učenika u kojem prije svega ima odgovornost o prihvatanju i razumijevanju⁶¹ učenikovog trenutnog stanja ili sadašnjosti i brige za anticipirano stanje ili buduće blagostanje.⁶²

Kao odgovor na istraživački zadatak „Ispitati nastavnike i učenike o važnosti pedagoškog odnosa u nastavnom procesu“, rezultati su jasno pokazali da sudionici istraživanja pripisuju pedagoškom odnosu centralnu ulogu u realizaciji odgojno-obrazovnog procesa. Pedagoški odnos je samo onaj interpersonalni odnos koji je ciljem odgoja i obrazovanja usmjeravan, te u skladu s time posjeduje pedagoški vrijedna obilježja.⁶³ Prema mišljenju svih učesnika,

60 Nohl, „The Pedagogical Relation“; Max Van Manen, *Tact of teaching: The meaning of pedagogical thoughtfulness* (Albany, NY: SUNY Press, 1991); Van Manen, *Pedagogical tact*; Gert Biesta, „No Education Without Hesitation: Exploring the Limits of Educational Relations“, *Philosophy of Education Society* (Illinois: Urbana, 2012); Norm Friesen, „The pedagogical relation past and present: experience, subjectivity and failure“, *Journal of Curriculum Studies*, 49:6 (2017), str.743–756.

61 Usp. Nel Noddings, „The caring relation in teaching“, *Oxford Review of Education*, 38:6 (2012), str. 771–781.

62 Herbart, 1802/1896; Nohl, „The Pedagogical Relation“; Jakob Muth, *Pedagogischer Takt* (Heidelberg: Quelle i Meyer, 1962); Jakob Muth, „Pedagogical Tact: Study of a Contemporary form of educational and instructional Engagement“ (selections), u *Tact and pedagogical relation: introductory readings*, Friesen, N., K. Kenkies (ur.) (New York: Peter Lang, 2020), str. 88–113; Slavica Bašić, „Odgov“, u *Osnove suvremene pedagogije*, Mijatović, A. (ur.) (Zagreb: Hrvatski pedagoško-književni zbor, 1999), str. 175–203; Van Manen, *Pedagogical tact*; Juul i Jensen, *Od poslušnosti do odgovornosti*.

63 Bašić, „Odgov“.

kvalitetan pedagoški odnos treba biti baziran na slobodi, dobrom poznavanju⁶⁴ učenika, uvažavanju⁶⁵, poštovanju⁶⁶, povjerenju⁶⁷, brizi⁶⁸, ljubavi⁶⁹ itd.

Sveukupno, nalazi pokazuju da pedagoško vođenje u medresi predstavlja ključni instrument razvoja učenikove samosvijesti, odgovornosti i moralnog identiteta. Nastavnik, kroz svoj primjer, takt i spremnost na refleksiju, omogućava učeniku da postane aktivni sudionik vlastitog razvoja, a ne pasivni primatelj nastavnog sadržaja. Time se potvrđuje da je suština odgojno-obrazovnog rada u medresi u formiranju cjelovite osobe, a ne samo uspješnog učenika.

Peti istraživački zadatak, proveden analizom nastavnih planova i programa medrese u BiH, otkrio je temeljnu pedagošku intenciju sistema pedagoškog vođenja samooblikovanja učenika kroz poticanje slobode⁷⁰, otvorenog uma, snažne volje⁷¹, mnogostranog razvoja potencijala⁷², poštovanje prema sebi i drugima⁷³ itd.

Analizom sadržaja zaključeno je da su u Nastavnom planu i programu medrese zastupljena teorijsko-pedagogijska uporišta, počevši od misije medrese koja kazuje o važnosti samooblikovanja učenika u duhu slobode, odgojnih

64 Usp. Juul i Jensen, *Od poslušnosti do odgovornosti*; Bašić, „Svrha i osnovna obilježja pedagoškog odnosa.“

65 Usp. Klaus Mollenhauer, *Forgotten Connections On culture and upbringing* (New York: Routledge, 2014); Bašić, „Svrha i osnovna obilježja pedagoškog odnosa.“

66 Usp. Hannu Juuso i Timo Laine, „Tact and Atmosphere in the Pedagogical Relationship“, *Analytic teaching*, 25:1 (2006), str. 1–17; Van Manen, *Tact of teaching*; Nohl (1947) prema Eckard König, Peter Zedler, *Teorije znanosti o odgoju* (Zagreb: Educa, 2001); Pavao Vuk-Pavlović, „Odgajateljska obazrivost“, *Napredak*, 10 (1935); Slatina, *Od individue do ličnosti*; Bašić, „Svrha i osnovna obilježja pedagoškog odnosa.“

67 Usp. Friesen, „The pedagogical relation“; Noddings, *The caring relation*; Nel Noddings, *Caring. A relational approach to ethics and moral education*, second edition, updated (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2013); Nel Noddings, *The Maternal Factor Two Paths to Morality* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2010).

68 Usp. Bollnow, prema Juuso i Laine, „Tact and Atmosphere“; Van Manen, *Tact of teaching*; Van Manen, *Pedagogical tact*.

69 Usp. Pavlović, „Odgajateljska obazrivost“; Van Manen, *Tact of teaching*; Marija Bratanić, *Mikropedagogija* (Zagreb: Školska knjiga, 1990). Bollnow prema Juuso i Laine, „Tact and Atmosphere“; Nohl, „The Pedagogical Relation“.

70 Komar, „Svrhovitost odgoja“; Zvonimir Komar, „The Idea of Continental Pädagogik“ u *Education and „Pädagogik“: Philosophical and Historical Reflections*, Kudláčová, B., A. Rajskey (ur.) (Bratislava: Veda, 2019), str. 41–55; Dietrich Benner, „Das Theorie-Praxis-Problem in der Erziehungswissenschaft und die Frage nach Prinzipien pädagogischen Denkens und Handelns“, *Zeitschrift für Pädagogik* 26 (1980), str. 485–497; Pauli Siljander, „Educability and Bildung in Herbart's Theory of Education“, u *Theories of Bildung and Growth, Connections and Controversies Between Continental Educational Thinking and American Pragmatism* (Rottersam / Boston / Taipei: Sense Publishers, 2012); Elmar Anhalt, „Bildsamkeit J. F. Herbarts pädagogische Problemstellung aus heutiger Sicht“, u *Zum aktuellen Erbe Herbarts. Ein Klassiker der Pädagogik nach der Jahrtausendwende*, K. Klattenhoff (Hrsg.) (Oldenburg: Bibliotheks und Informationssystem der Universität Oldenburg, 2004a), str. 99–138.

71 Bašić, „O pedagojskom pojmu "obrazovanje"“; Palekčić, *Herbartova teorija*, Herbart, *The science of education*; Slatina, *Od individue do ličnosti*.

72 Herbart, *The science of education*; Anhalt, „Topos der Bildsamkeit“; Anhalt, „Mit Stachelschweinen im Boot“; Slatina, „Procesi konfluentnog obrazovanja u ciklusu kultura – ličnost“, *Novi Muallim*, 10 (2002), str. 12–24; Benner, „Das Theorie-Praxis-Problem“.

73 Van Manen, *Tact of teaching*; Max Scheler, *Položaj čovjeka u kosmosu* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1987).

vrijednosti, razvoja, potencijala i obrazovne i moralne volje. Dalje, u Nastavnom planu i programu medrese vidimo usmjerenost ciljeva ka razumijevanju, evaluiranju, kompariranju, kreiranju i konstituiranju spoznaja, a ne pukom usvajanju i reproduciranju. Medresa je srednja škola koja svojim nastavnim planom i programom nastoji odgojiti slobodno, misleće i moralno biće, a što u pedagoškoj praksi potvrđuju i učenici, ali i nastavnici bez razlike kojem naučnom području pripadali.

Zaključak

Ovo istraživanje je uspješno identificiralo pedagošku vrijednost nastave u srednjoj vjerskoj školi (medresa), potvrđujući da ona nadilazi puku transmisiju znanja, jer je njena intencija poticanje razvoja ličnosti učenika. Rezultati istraživanja su potvrdili da se pedagoški angažman u medresi bazira na principu odgojne nastave: uspostavljanje samodiscipline, aktivno učešće učenika u nastavi i posredovanje vrijednosti kroz pedagoško vođenje (*Zucht*). Glavni nalazi su potvrdili da nastavnici i učenici prepoznaju pedagoški odnos kao centralni element odgoja i obrazovanja. Ovaj odnos, utemeljen na slobodi, povjerenju, uvažavanju i empatiji presudan je za uspostavljanje pedagoškog autoriteta koji ne počiva na moći, već na povjerenju. Posebno je naglašena uloga nastavnika kao vodiča i podrške, čime se potvrđuje značaj savremenog pristupa koji teži razvoju unutrašnje motivacije i samoregulacije učenika. Nastava je pedagoški vrijedna isključivo kada učenike vodi ka svijesti o aktivnoj ulozi subjekta nastave, potičući ih na misaono i emocionalno angažiranje.

U okviru provedene triangulacije, rezultati istraživanja pokazuju internu konzistentnost u prisutnosti aspekta odgojne nastave, kako u nalazima dobijenim od učenika i nastavnika, tako i u analiziranom Nastavnom planu i programu. Ova podudarnost upućuje na to da rezultati istraživanja posjeduju metodološku valjanost.

Iako većina rezultata ukazuje na visoku razinu svijesti nastavnika o savremenim pedagoškim načelima, kritička analiza ukazuje i na trajne izazove s određenim nedosljednostima u praksi. Tako npr. ovi rezultati iako su u pozitivnom svjetlu nisu do kraja pedagoški savršeni. Primjeri pristupa nastavnika koji disciplinu nastoje uspostaviti kroz kazne predstavljaju direktno odstupanje od afirmiranja načela slobode i samodiscipline. Ovi primjeri ukazuju i na to da teorijska svijest o slobodnom odgojnom djelovanju nije uvijek adekvatno prevedena u praksu, čime se stvara jaz između pedagoškog cilja i stvarne implementacije.

Rezultati istraživanja nose neke implikacije za unapređenje odgojne funkcije nastave. Prvo reorganizacija stručnog usavršavanja. Nužno je organizirati ciljne edukacije fokusirane na praktičnu primjenu principa slobodnog odgojnog djelovanja. Edukacija treba ići dalje od teorije i pružiti nastavnicima konkretne alate za prevođenje pedagoškog autoriteta temeljenog na povjerenju u strategiju za postizanje unutrašnje samodiscipline bez pribjegavanja kaznama. Potom, uspostavljanje standarda za kvalitetan pedagoški odnos. Obrazovne politike treba da eksplicitno definiraju okvir kvalitetnog pedagoškog odnosa kao dijela nastavničkog umijeća. Identificirane komponente (konzistentnost, pravednost, empatija i odgovornost) treba da postanu osnova za vrednovanje nastavnog rada. I na kraju afirmirati interaktivno i aktivno učenje i poučavanje. S obzirom na to da učenici teže misaonom angažmanu, potrebno je kurikulima i vremenskim okvirom osigurati podršku metodama rada koje dozvoljavaju dijalog, konfrontiranje mišljenja, hrabrosti za propitivanje, čime se potiče cjeloviti razvoj učenika.

Pri interpretaciji rezultata neophodno je uzeti u obzir ograničenja ovog istraživanja. Zbog malog broja ispitanika, specifičnog konteksta jednog modela obrazovne institucije, nije moguće generalizirati dobivene rezultate na cjelokupnu populaciju srednjih škola ili sve vjerske škole u BiH. Ograničenje ovog istraživanja ogleda se i u činjenici da je analiza NPP-a obuhvatila samo dva segmenta: odgojne vrijednosti i didaktičko-metodičke preporuke, dok su drugi aspekti ostali izvan fokusa analize. Nalazi ovog istraživanja služe primarno za dublje razumijevanje pedagoške prakse u ovom specifičnom okruženju i predstavljaju snažnu osnovu za dalja, ekstenzivnija istraživanja. Za dublje razumijevanje uočenih izazova, buduća istraživanja trebalo bi usmjeriti na kvalitativne studije slučaja. Preporučuje se da buduća istraživanja ipak obuhvate širi kurikularni okvir, kako bi se cjelovitije sagledala pedagojska uporišta u NPP-u medrese, kao i dalja detaljnija opservacija nastavnog procesa, kako bi se istražili načini realizacije odgojne nastave.

Literatura

- Anhalt, Elmar, „Mit Stachelschweinen im Boot“, *Bern Punkt Das Magazin für Stadt und Region Bern*, 20 (2019), str. 22–23.
- Anhalt, Elmar, „Der »Erziehende Unterricht«. Zur Relevanz eines historischen konzepts für die Planung, Analyse, und Kritik des konkreten Unterrichts“, u *Handbuch der erziehungswissenschaft*, Band II/2 – Erwachsenenbildung Weiterbildung (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2009), str. 263–271.
- Anhalt, Elmar, „Bildsamkeit J. F. Herbarts pädagogische Problemstellung aus heutiger Sicht“, in *Zum aktuellen Erbe Herbarts. Ein Klassiker der Pädagogik*

- nach der Jahrtausendwende*, K. Klattenhoff (Hrsg.) (Oldenburg: Bibliotheks und Informationssystem der Universität Oldenburg, 2004)
- Anhalt, Elmar, „Topos der Bildsamkeit“, u *Topik und Argumentation. Beiträge zur Theorie der Argumentation in der Pädagogik*, Dörpinghaus, A. Helmer, K. (ur.), 3 (2004), str. 111–132.
- Aristotel, *Nikomahova etika* (Zagreb: Globus, 1997)
- Bašić, Slavica, „Svrha i osnovna obilježja pedagoškog odnosa“, u *Odgoj u školi*, Opić, S., V. Bilić, M. Juričić (ur.) (Zagreb: Učiteljski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2015)
- Bašić, Slavica, „Odgoj“, u *Osnove suvremene pedagogije*, Mijatović, A. (ur.) (Zagreb: Hrvatski pedagoško-književni zbor, 1999), str. 175–203.
- Bašić, Slavica, „O pedagojskom pojmu “obrazovanje”“, *Theleme : časopis za istraživanje edukacije i kulture*, 37:1 (1991), str. 1–13.
- Benner, Dietrich, „On Justice in Pedagogical Context“, *ECNU Review of Education*, V, 4:4 (2021)
- Benner, Dietrich, „Das Theorie-Praxis-Problem in der Erziehungswissenschaft und die Frage nach Prinzipien pädagogischen Denkens und Handelns“, *Zeitschrift für Pädagogik*, 26 (1980), str. 485–497.
- Biesta, Gert, „No Education Without Hesitation: Exploring the Limits of Educational Relations“, *Philosophy of Education Society* (Illinois: Urbana, 2012)
- Bollnow, Otto F., „The pedagogical atmosphere“, *Phenomenology and Pedagogy*, 8 (1989), str. 5–11, 54.
- Bratanić, Marija, *Mikropedagogija* (Zagreb: Školska knjiga, 1990)
- Braun, Virginia and Victoria Clarke, „Using thematic analysis in psychology“, *Qualitative Research in Psychology*, 3:2 (2006), str. 77–101.
- Cohen, Louis, Lawrence Manion, Keith Morrison, *Metode istraživanja u obrazovanju* (Zagreb: Naklada Slap, 2007)
- English, Andrea R., *Discontinuity in Learning: Dewey, Herbart and Education as Transformation* (New York: Cambridge University Press, 2013)
- Freire, Paulo, *Pedagogy of the oppressed* (New York, London: Continuum, 2005)
- Herbart, Johann Friedrich, *International Bureau of Education*, XXIII 3/4, (1993/2000), str. 649–664.
- Herbart, Johann F., *The science of education – Its general principles deduced from its aim and The aesthetic revelation of the world* (Boston: D.C: HEATH i CO., PUBLISHERS, 1902)
- Hilgenheger, Norbert, „Johann Friedrich Herbart (1776–1841)“, *International Bureau of Education*, XXIII, 3/4, (1993/2000), str. 649–664.
- Juul, Jasper i Helle Jensen, *Od poslušnosti do odgovornosti: kompetencija u pedagoškim odnosima* (Zagreb: Naklada Pelago, 2010)

- Juuso, Hannu i Timo Laine, „Tact and Atmosphere in the Pedagogical Relationship“, *Analytic teaching*, 25:1 (2006), str. 1–17.
- Kant, Imanuel, *Vaspitanje dece* (Beograd: BATA, 1991)
- Kerschensteiner, George, *Teorija obrazovanja* (Beograd: Geca Kon, 1939)
- Koller, Hans Christoph, „Bildung as an Transformative Process“, u *Transformative Learning Meets Bildung*, Laros, A., T. Fuhr, and E. W. Taylor (ur.) (Rotterdam / Boston / Taipei: Sense Publishers, 2017), str. 33–42.
- Komar, Zvonimir, „The Idea of Continental Pädagogik“, u *Education and 'Pädagogik': Philosophical and Historical Reflections*, Kudláčová, B., Rajsý, A. (Bratislava: Veda, 2019), str. 41–55.
- Komar, Zvonimir, „Svrhovitost odgoja, obrazovanja i njezino jedinstvo s idejom čovjeka kao ono utemeljujuće pedagoškijske znanosti“, *Radovi Zavoda za znanstveno istraživački i umjetnički rad u Bjelovaru*, 11 (2017), str. 47–60.
- Komar, Zvonimir, „Teorija pedagogije s obzirom na pojam svrhe“ [neobjavljena doktorska disertacija] (Zagreb: Filozofski fakultet 2011)
- König, Eckard, Peter Zedler, *Teorije znanosti o odgoju* (Zagreb: Educa, 2001)
- Marie Breakwell, Glynis, *Vještine vođenja intervjua* (Jastrebsko: Naklada Slap, 2001)
- Mollenhauer, Klaus, *Forgotten Connections On culture and upbringing* (New York: Routledge, 2014)
- Muth, Jakob, „Pedagogical Tact: Study of a Contemporary form of educational and instructional Engagement“ (selections), u *Tact and pedagogical relation: introductory readings*, Friesen, N., K. Kenkies (ur.) (New York: Peter Lang, 2020), str. 88–113.
- Muth, Jakob, *Pedagogischer Takt* (Heidelberg: Quelle i Meyer, 1962)
- Mužić, Vladimir, *Metodologija pedagoškog istraživanja* (Sarajevo: IGKRO „Svjetlost“, 1977)
- Nastavni plan i program medresa koji je usvoji Rijaset Islamske zajednice u BiH.
- Nikšić Rebihić, Edina, Zvonimir Komar, *Prolegomena za temeljno pojmovlje opće pedagogije* (Sarajevo – Zagreb: Filozofski fakultet Univerziteta i Filozofski fakultet Sveučilišta, 2024)
- Noddings, Nel, *Caring. A relational approach to ethics and moral education*, second edition, updated (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2013)
- Noddings, Nel, „The caring relation in teaching“, *Oxford Review of Education*, 38:6 (2012), str. 771–781.
- Noddings, Nel, *The Maternal Factor Two Paths to Morality* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2010)

- Nohl, Herbert, „The Pedagogical Relation and the Formative Community“ (selections), u *Tact and pedagogical relation: introductory readings*, Friesen, N., K. Kenkies (ur.) (New York: Peter Lang, 1933/2022), str. 76–84.
- Norm, Friesen „The pedagogical relation past and present: experience, subjectivity and failure“, *Journal of Curriculum Studies*, 49:6 (2017), str. 743–756.
- Palekčić, Marko, *Pedagogijska teorijska perspektiva* (Zagreb: Erudita, 2015)
- Palekčić, Marko, „Kompetencije i nastava: obrazovno-politička i pedagogijska teorijska perspektiva“, *Pedagogijska istraživanja*, 11:1 (2014), str. 7–24.
- Palekčić, Marko, „Herbartova teorija odgojne nastave – izvorna pedagogijska paradigma“, *Pedagogijska istraživanja*, 7:2 (2010), str. 319–340.
- Platon, *Menon* (Zagreb: Kruzak, 1997)
- Rasel, Bertrand, *O obrazovanju i vaspitanju* (Beograd: Mandala, 2015)
- Scheler, Max, *Položaj čovjeka u kosmosu* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1987)
- Siljander, Pauli, „Educability and Bildung in Herbart’s Theory of Education“, u *Theories of Bildung and Growth, Connections and Controversies Between Continental Educational Thinking and American Pragmatism* (Rotterdam / Boston / Taipei: Sense Publishers, 2012)
- Slatina, Mujo, *O pedagogiji čovjeka: Od čovjeka kao bića učenja do učućeg društva* (Sarajevo: Ilum, 2023)
- Slatina, Mujo, „Procesi konfluentnog obrazovanja u ciklusu kultura – ličnost“, *Novi Muallim*, 10 (2002), str. 12–24.
- Slatina, Mujo, *Nastavni metod* (Sarajevo: Filozofski fakultet, 1998)
- Slatina, Mujo, *Od individue do ličnosti – Uvođenje u teoriju konfluentnog obrazovanja* (Zenica: „Dom štampe“, 1962)
- Somr, Miroslav i Lenka Hruškova, „Herbarts Philosophy of Pedagogy and Educational Teaching“, *Studia Edukacyjne*, 33 (2014), str. 413–429.
- Van Manen, Max, *Pedagogical tact: Knowing what to do when you don’t know what to do* (New York: Routledge, 2016)
- Van Manen, Max, *Tact of teaching: The meaning of pedagogical thoughtfulness* (Albany, NY: SUNY Press, 1991)
- Vuković B., Marija, Ivana Miočić, Nadja Čekolj i Jasminka Ledić, *Kvalitativna studija slučaja: od ideje do realizacije* (Rijeka: Filozofski fakultet, 2021)
- Vuk-Pavlović, Pavao, *Ličnost i odgoj* (Zagreb: Tipografija d.d., 1932)
- Vuk-Pavlović, Pavao, „Teorija i odgojna zbilja“, *Napredak*, 1 (1934)
- Vuk-Pavlović, Pavao, „Odgajateljska obazrivost“, *Napredak*, 10 (1935)

Educational Teaching as a Concept in Pedagogical Theory


Abstract

Educational teaching is one of the fundamental concepts of pedagogical theory. From the perspective of its pedagogical purpose, teaching is an educational construct and therefore does not represent a new culture of instruction. The aim of this paper was to explore the specific features of educational teaching in one *medresa* (Islamic secondary school) in Bosnia and Herzegovina. Research interviews were conducted with teachers (N = 10) and fourth-grade students (N = 20) of this secondary school. The results showed that self-discipline, instruction, and pedagogical guidance—identified as the core characteristics of educational teaching—are deeply embedded in the educational system of the *medresa*. Contemporary teaching, which is strongly influenced by the standardization of education, must necessarily be redefined in a humanistic manner so that it may regain its meaning and purpose.

Key words: education, educational teaching, student, teacher, *medresa*

Between Neutrality and Control: Secularism, the Veil, and Muslim Women in Bosnia and Herzegovina

Aida Salihović-Gušić

University of Sarajevo – Professor Zdravko Grebo Center for Interdisciplinary Studies
aidasalihovic@live.com  orcid.org/0009-0000-0557-5178

Abstract

This paper examines how secularism in Bosnia and Herzegovina (BiH) selectively regulates religious presence in public institutions, with a focus on women who wear the hijab. It analyses legal and institutional responses to religious visibility in the judiciary and armed forces, based on the theories of Charles Taylor, Talal Asad, and Saba Mahmood. The paper argues that secular ‘neutrality’ is applied asymmetrically, resulting in unequal treatment of Muslim women who publicly express their faith. The hijab is not merely a symbol, but a lived religious practice, and its exclusion from public space reflects deeper norms of visibility and desirability. In a context where ethnic quotas are institutionalised, secularism has become a tool for suppressing religious identity, while other forms of identity are tolerated or even embedded in the system. This paper questions whether secularism in BiH genuinely promotes equality or instead reproduces systemic exclusion and normative bias.

Key words: secularism, religious visibility, hijab, institutional neutrality, Bosnia and Herzegovina, Muslim women

Introduction

In many secular countries, the visibility of Muslim women's religious identity – most often associated with the hijab – has become a focal point of socio-political debates, and revealed the limits of proclaimed state neutrality. Although secularism claims it does not aim to erase religion from the public space but rather to neutralise it, in practice it is increasingly a system that filters and limits the public manifestation of religious affiliation. The first target in such situations are women, especially Muslims, who express their religious affiliation through their clothing. With their 'speaking bodies', these women defy the social tension and politics that seek to silence them.

The Constitution of Bosnia and Herzegovina declares the country a secular state, which, although it has no official state religion, upholds freedom of thought, conscience, and religion in its legal structure. The relationship between religion and the state in Bosnia and Herzegovina (BiH), however, cannot be fully understood through a straightforward model of strict separation, given the persistent historical, social, and political visibility of religion in public life. This tension between formal secularism and the ongoing public presence of religion makes BiH an ideal setting for investigating how neutrality claims are interpreted and applied in institutional practice. It would be rational to think that in this national context we would not need a dialogue on the hijab in public space, as its presence is commonplace, and has strong historical roots. The right to wear the hijab in public institutions, however, is a different issue. As a post-socialist and post-conflict country, BiH is a unique setting for analysing how secularism is operationalised in practice, because its institutions are shaped by ongoing negotiations between ethnic representation, religious freedom, and claims of institutional neutrality. This reveals a specific space for analysing how secularism is operationalised in practice, and for investigating its neutrality, its functionality in certain institutional mechanisms, and its effects on different social groups.

Contemporary disputes about veiling in BiH have not emerged in a legal vacuum. A Yugoslav-era statute adopted in 1950 prohibits the wearing of the *zar* and *feredža*; when referenced in contemporary debate, this legal artefact captures the gap between formal legality and lived institutional practice. In 2010, while admitting that the ban had not been applied for some time, Igor Radojičić explained that it was still part of the formal legal order, as it was "probably never repealed".¹ That distinction matters for the argument advanced in this paper: What appears on paper as a neutral or settled legal framework often becomes

1 "U BiH zakonom zabranjeno nošenje feredže?", *Nezavisne novine*, 28 May 2010, <https://www.nezavisne.com/novosti/bih/U-BiH-zakonom-zabranjeno-nosenje-feredze/60836>, accessed 9 April 2026.

reactivated – or rhetorically mobilised – precisely when Muslim women’s visible religious practice is politically problematised. The Alliance of Independent Social Democrats’ (SNSD) 2010 initiative to prohibit clothing that “prevents identification” illustrates this dynamic: framed by the language of security, the proposal targets the most visible and publicly legible form of religiosity: full-face veiling.

Restrictions on wearing and displaying religious symbols in the judiciary, army and police force in BiH almost always end in a hijab ban, which is presented as preserving professional neutrality and institutional impartiality. Such prohibitions do not affect all religious identities in the same way, however, nor do all religious symbols provoke the same legal and social reaction. It is this inequality that reflects the main thesis of this paper: Secularism, although nominally neutral, is in practice a selective form of regulation that most often affects visible Muslim women, making them the subject of institutional control and exclusion. To address this, the paper cites authors who do not define secularism solely as the separation of religion and state, but examine the broader picture to see it as an institutional practice that produces certain norms of visibility and acceptability. The analysis begins with, and relies heavily upon, Charles Taylor’s secularity of the third sense, or Secularity 3² theory, which focuses on the pluralism and conditions of belief. Talal Asad’s understanding of secularism as a specific form of power that defines what can be considered religion and where and how it can be present³ is also of exceptional importance to this paper. Finally, Saba Mahmood’s intersectional analysis of secularity through the prism of the female body shows how secular regimes most often focus on women’s religious practice because it is visible, politically charged, and often incomprehensible to secular understandings of autonomy and liberation.^{4 5}

In discussions about BiH, the presence of veiled Muslim women in public institutions should not be confined to cultural and religious debates, but should also be considered in legal terms. Examples of the country’s hijab bans, especially in the past decade, in institutions such as courts, schools, and the security sector demonstrate that secularity and professionalism are used as a legitimising framework for disciplining and excluding women whose religious identity falls outside the acceptable norm. The basis for such restrictions can be found in the

2 See: Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).

3 See: Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003).

4 See: Saba Mahmood, *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report* (Princeton: Princeton University Press, 2016).

5 See: Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton: Princeton University Press, 2005).

Western model of secularity, which normatively excludes collective religious practices such as the hijab.

This paper draws on legal documents, institutional decisions, and the theoretical framework of critical secularism theory to analyse how secularism in BiH is used as a tool to regulate religion, and how this affects Muslim women who express their identity through the hijab.

The main research question that this paper will answer is:

How does secularism in Bosnia and Herzegovina operate as a form of regulation that disproportionately affects Muslim women who wear the hijab?

To answer this it, the paper examines the constitutional and statutory framework (the Constitution of Bosnia and Herzegovina⁶; the Law on Freedom of Religion and Legal Status of Churches and Religious Communities [hereinafter: the Law on Freedom of Religion];⁷ and the Law on Prohibition of Discrimination⁸), sub-legal regulations and institutional acts (the High Judicial and Prosecutorial Council (HJPC); and internal regulations of the Armed Forces), as well as selected domestic and international jurisprudence and human-rights materials, including the case law of the Constitutional Court of Bosnia and Herzegovina, judgements by the European Court of Human Rights, and materials from the Institution of Human Rights Ombudsman of BiH, alongside theoretical perspectives that offer a critical view of secularism as a form of structuring power and social order.

Importantly, the paper does not seek to label secularism as ‘bad’, or as a system that targets Muslims and Islam, but rather starts from a hypothesis that imposes itself: there is an asymmetry in secularism’s application that hinders its realisation of equal rights for all citizens, especially those whose identities are simultaneously religious, gendered, and politically visible.

Theoretical Background

Contemporary secularism cannot be explained solely as the separation of church and state; it is a much more complex form of social regulation, subject to transformations through historical and cultural contexts. This paper approaches secularism through the prism of critical theory, viewing it as a discursive and institutional mechanism that shapes the boundaries of religious visibility, especially

6 “Constitution of Bosnia and Herzegovina”, Annex IV, *General Framework Agreement for Peace in Bosnia and Herzegovina* (Dayton Agreement) (1995).

7 “Zakon o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica u Bosni i Hercegovini [Law on Freedom of Religion and Legal Status of Churches and Religious Communities]”, *Official Gazette of Bosnia and Herzegovina*, 5/04 (2004).

8 “Zakon o zabrani diskriminacije [Law on Prohibition of Discrimination]”, *Official Gazette of Bosnia and Herzegovina*, 59/09 and 66/16 (2009 and 2016).

in relation to Muslim women who wear the hijab. Using analytical concepts from Charles Taylor, Talal Assad, and Saba Mahmood, the paper positions secularism not as a neutral framework, but as an active actor in the creation of social forms and hierarchies of power.

Charles Taylor: *Secularity 3* and the Conditions of Belief

In his seminal work *A Secular Age*, Charles Taylor identifies three types of secularities, the third of which (Secularity 3) is crucial for understanding contemporary social relations between religion and state. Taylor defines the separation of church and state in his first form of secularity (Secularity 1), which is followed by the decline of religious practice in Secularity 2. Secularity 3 involves a change in the conditions of belief and life in general; humans are now at the centre of everything (exclusive humanism) and faith is no longer a social norm, but one option among many. This leads to a pluralism of meaning – transcendence is no longer self-evident, and the immanent framework comes into focus. In the context of BiH and Muslim women wearing the hijab, another of Taylor's concepts emerges: 'cross pressures', or conflicting sources of meaning. This is crucial, as it makes space in which to understand the battles Muslim women fight – not only internally, but outside too, in spaces where their faith is no longer understood as a norm but perceived as deviation.⁹

Talal Assad: Secularism as a Productive Power

For Assad, secularism is not a neutral framework but a concrete form of political power, which produces its own norms and definitions of religion and how it should be expressed in the public sphere. This goes further than Taylor's historical genealogy of secularism, as Assad believes that the phenomenon not only separates religion and politics, but actively creates the boundaries of permissible religious expression. This is directly applicable to public sector hijab restrictions in BiH, Europe, and the rest of the world, because when the state imposes such rules it is expressing its power rather than indicating neutrality. Because the state positions itself as having the right to define what constitutes 'legitimate' religious practice, Assad sees secularism as neither universal nor consistent, but situated within specific political and cultural contexts.¹⁰

9 Taylor, *A Secular Age*, pp. 594-600.

10 Assad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, pp. 200-201.

Saba Mahmood: Female Bodies and Secular Norms

Among Saba Mahmood's works, those most salient to this paper are *Politics of Piety* and *Religious Difference in a Secular Age*. In these texts, Mahmood introduces the gender dimension to the discussion of secularism, and claims that the secular state specifically targets women's religious expression. In most cases this means the hijab, which is not only a symbol of religion, but a form of piety and identity.¹¹ Mahmood sharply criticizes the liberal-secular understanding of emancipation, which is associated with the abandonment of religious norms and the 'liberation' of women.¹² She demonstrates that secularism has little to do with neutrality, and much more with paternalistic ideas: women are not liberated in this way, they are simply offered a secular version of autonomy that does not recognise other forms of freedom. When it bans the hijab, the state shows that it prefers ways of life that are compatible with secular notions of self-determination. This has nothing to do with neutrality, because any form of otherness is declared problematic.¹³

The Hijab as a Practice, not a Symbol

The discussion of public religious presence often relates to religious symbols or objects – such as the cross, the Star of David, Buddhist beads, and the Islamic crescent moon – all of which indicate a religious affiliation, and can be classified as regulatory elements within the norms of secular institutional behaviour. Conflating the hijab with such symbols¹⁴ reduces its meaning to a static sign that can be removed and banned, and ignores its deeper meaning, which lies not in a symbolic representation of religion, but in its embodiment.

For many Muslim women, the hijab is not a symbol in the secular sense of the term, but a reflection of piety, identity and a way of being in the world. As Saba Mahmood points out, the hijab is not a sign pointing to something outside it – it is a form of ethical self-discipline, through which a woman builds her relationship with God and her community.¹⁵ In this sense, removing the hijab is not a neutral act, but a direct encroachment on a woman's subjectivity, autonomy

11 Mahmood, *Politics of Piety*, pp. 73-74, 157-159, 194.

12 See: Mahmood, *Religious Difference in a Secular Age*, pp. 21-23.

13 See: Mahmood, *Religious Difference in a Secular Age*, p. 170.

14 See: Visoko sudsko i tužilačko vijeće Bosne i Hercegovine, "Memorandum 'Nošenje vjerskih obilježja u pravosudnim institucijama – Analiza'" [Memorandum "Wearing Religious Symbols in Judicial Institutions - Analysis"], 19 February 2016; European Court of Human Rights, *Dablab v. Switzerland*, no. 42393/98, decision, 15 February 2001; European Court of Human Rights, *Leyla Şahin v. Turkey*, no. 44774/98, Grand Chamber Judgment, 10 November 2005.

15 Mahmood, *Politics of Piety*, pp. 50-51, 157-159.

and spiritual integrity. Banning the hijab not only removes an external sign or symbol, but violates the daily life and religious integrity of Muslim women. This indicates the degree of misunderstanding in the distinction between religious symbols and religious practices, and shows an absence of awareness about gender-specific ways of living faith.

This treatment of the hijab as an object that can be temporarily removed ultimately leads to the exclusion of Muslim women from the public sphere. Through bans on wearing the hijab in the judiciary, schools and other public institutions, women are forced to make a false choice: abandon the practice, or leave the profession. This is how neutrality becomes normative coercion, where only religious practices and affiliations that are invisible, inconspicuous and politically sterile are allowed and desired.

To analyse institutions and policies in BiH, it is therefore necessary to start from an understanding of the hijab not as a symbol but as a lived practice, to avoid superficial or normatively incorrect interpretations of secularity, rights, and religious freedom.

This distinction is supported by divergent approaches in international human rights law. While the European Court of Human Rights has at times described the hijab as a “powerful religious symbol”, especially in its earlier case law, that characterisation should not be treated as conceptually exhaustive.¹⁶ The hijab is not solely an outward signifier of belief; for many Muslim women, it is part of the observance and practice of religion itself, i.e., an embodied act of piety.¹⁷ This broader understanding is reflected more clearly in the approach of the United Nations Human Rights Committee, which expressly states that the manifestation of religion may include the wearing of distinctive clothing or head coverings,¹⁸ and which in *Yaker v. France*¹⁹ and *Hebbadj v. France*²⁰ treated Islamic dress not simply as symbolism, but as a protected form of religious observance and practice. In that sense, reducing the hijab to a symbol risks reproducing precisely the kind of flattening interpretation this paper questions.

16 See: European Court of Human Rights, *Dahlab v. Switzerland*.

17 See: Mahmood, *Politics of Piety*, pp. 157-159.

18 See: Human Rights Committee, *General Comment No. 22: Article 18 (Freedom of Thought, Conscience or Religion)*, CCPR/C/21/Rev.1/Add.4, 30 July 1993, para. 4.

19 See: Human Rights Committee, *Sonia Yaker v. France*, CCPR/C/123/D/2747/2016, 17 July 2018.

20 See: Human Rights Committee, *Miriana Hebbadj v. France*, CCPR/C/123/D/2807/2016, 17 July 2018.

Secularism and Institutional Practices: The Case of Bosnia and Herzegovina

The Constitution of Bosnia and Herzegovina guarantees freedom of religion and conscience, and formally imposes a secular constitutional order. When public institutions regulate what women may or may not wear, however, secularism ceases to guarantee neutrality and becomes a mechanism for prescribing acceptable forms of religious visibility. What is presented as neutrality risks becoming the imposition of a particular normative interpretation of public life. These practices highlight the struggles that take place in the public space between different meanings of ‘acceptable’, ‘neutral’ and ‘professional’, and what is considered too religious, biased or conflicting. This section of the paper analyses the judiciary, the education system and the armed forces, as their institutions have been most publicly prominent in the past decade, as a result of regulations that have limited the display of religious symbols. Through this analysis, the paper shows that secularism in BiH does not function as a neutral framework, but as a system of normative regulation of religious (in)visibility, which particularly affects Muslim women who wear the hijab.

Legal framework: Secularity on Paper

Secularity and Freedom of Religion are one of the foundations of the formal legal structure of BiH.²¹ The country’s constitution guarantees freedom of thought, conscience and religion within a broader constitutional human-rights framework.²² Article II/1 obliges BiH and its entities to secure the highest level of internationally recognised human rights and fundamental freedoms; Article II/2 gives the European Convention on Human Rights and its Protocols direct applicability and priority over all other law; Article II/4 prohibits discrimination, including on grounds of religion; and Annex I incorporates additional international human-rights agreements applicable in BiH, including the International Covenant on Civil and Political Rights.²³ Within this framework, Article 9 of the European

21 See: “Constitution of Bosnia and Herzegovina”, Annex IV, General Framework Agreement for Peace in Bosnia and Herzegovina (Dayton Agreement) (1995), arts. II/2, II/3(g), II/4 and Annex I; “Zakon o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica u Bosni i Hercegovini [Law on Freedom of Religion and Legal Status of Churches and Religious Communities in Bosnia and Herzegovina]”, Official Gazette of Bosnia and Herzegovina, 5/04 (2004); “Zakon o zabrani diskriminacije [Law on Prohibition of Discrimination]”, Official Gazette of Bosnia and Herzegovina, 59/09 and 66/16 (2009 and 2016).

22 See: “Constitution of Bosnia and Herzegovina”, Annex IV, General Framework Agreement for Peace in Bosnia and Herzegovina (Dayton Agreement) (1995), arts. II/1, II/2, II/4 and Annex I.

23 See: International Covenant on Civil and Political Rights, art. 18.

Convention on Human Rights is central to understanding the right to manifest religion.²⁴ In addition, the Law on Freedom of Religion and the Legal Status of Churches and Religious Communities from 2004 recognises the right of every individual to profess their faith, privately and publicly; and the Law on Prohibition of Discrimination explicitly protects citizens from unequal treatment based on religious affiliation.²⁵

The broader church-state framework in BiH requires a more precise formulation. Although, as Pagotto and Išerić note, the Constitution is silent on the relationship between the two, the constitutional order, the case law of the Constitutional Court of Bosnia and Herzegovina, and the later Law on Freedom of Religion together define BiH as a secular state. This secularism does not rigidly exclude religion from public life, but operates within a separation-with-cooperation framework, in which the state is expected to remain neutral and impartial, but cooperate with religious communities in areas of common concern.²⁶ This is important for the present argument, because it shows that BiH's legal order does not start from a principle of erasing religion from public space; the real issue is how neutrality is later invoked in ways that narrow the visibility of some religious practices more than others.

Although BiH has an impressive set of legal regulations that are fully aligned with international standards,²⁷ religious visibility in its public institutions contain deep inconsistencies. Concerning the hijab, legal norms remain unclear and subject to various interpretations, which leads to a selective application of neutrality. This is where the idea of neutrality and the prohibition of religious symbols become problematic, because they create space for institutional practices that go beyond the spirit of the law, while technically remaining legal. In these instances, secularism is used to justify the control and limitation of religious

24 See: European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms, art. 9

25 See: "Zakon o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica u Bosni i Hercegovini [Law on Freedom of Religion and Legal Status of Churches and Religious Communities in Bosnia and Herzegovina]", Official Gazette of Bosnia and Herzegovina, 5/04 (2004); "Zakon o zabrani diskriminacije [Law on Prohibition of Discrimination]", Official Gazette of Bosnia and Herzegovina, 59/09 and 66/16 (2009 and 2016).

26 See: Tania Pagotto and Harun Išerić, "Religious Symbols in Bosnia and Herzegovina's Courtrooms: Between Domestic Law and ECHR System", *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica*, no. 3 (2026), pp. 134-137.

27 See: "Constitution of Bosnia and Herzegovina", Annex IV, General Framework Agreement for Peace in Bosnia and Herzegovina (Dayton Agreement) (1995), arts. II/1, II/2, II/4 and Annex I; "European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms [European Convention on Human Rights]" (1950), art. 9; "International Covenant on Civil and Political Rights [ICCPR]" (1966), art. 18; "Zakon o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica u Bosni i Hercegovini [Law on Freedom of Religion and Legal Status of Churches and Religious Communities in Bosnia and Herzegovina]", Official Gazette of Bosnia and Herzegovina, 5/04 (2004); "Zakon o zabrani diskriminacije [Law on Prohibition of Discrimination]", Official Gazette of Bosnia and Herzegovina, 59/09 and 66/16 (2009 and 2016).

visibility, when it should guarantee freedom of religion and equal treatment of all beliefs.

This legal landscape is further shaped by the broader but often ambiguous language of European standards, which may reinforce rights protections but can also legitimise restrictions framed as neutrality requirements. In EU employment law, Council Directive 2000/78/EC is an explicit anti-discrimination instrument, which establishes a framework for equal treatment in employment and occupation on grounds including religion or belief.²⁸ Yet EU jurisprudence has also become a site where neutrality is articulated as an institutional aim: in *Achbita v. Belgium*, the Court of Justice held that a general internal rule banning visible political, philosophical, or religious signs is not necessarily direct discrimination within the directive's meaning, but left national courts to assess indirect discrimination and proportionality.²⁹ In BiH – where EU-alignment discourse is frequently treated as a benchmark – this kind of legal framing can be politically mobilised as shorthand for harmonisation, even when the practical effect is a selective limitation of visible religiosity in workplaces and public institutions.

Education and the Limits of Institutional Neutrality

Education provides an important institutional perspective for understanding the limits of proclaimed neutrality in BiH. In formal law, the framework governing primary and secondary education is grounded in non-discrimination, equal access, and respect for human rights, including freedom of conscience and religion.³⁰ Yet education in BiH also demonstrates that public institutions are never neutral in any abstract or empty sense; they are structured by historically sedimented decisions about which identities, memories, and forms of belonging are considered normal, legitimate, and publicly unproblematic.

This is visible in long-standing controversies surrounding school names, symbols, and public manifestations, and in the continued reality of 'two schools under one roof'. Reporting by the Organization for Security and Co-operation in

28 Council of the European Union, "Council Directive 2000/78/EC of 27 November 2000 establishing a general framework for equal treatment in employment and occupation", *Official Journal of the European Communities*, L 303/16 (2 December 2000), <https://eur-lex.europa.eu/eli/dir/2000/78/oj/eng>, accessed 9 April 2026.

29 Court of Justice of the European Union, "Judgment of the Court (Grand Chamber), Case C-157/15, Samira Achbita and Centrum voor gelijkheid van kansen en voor racismebestrijding v G4S Secure Solutions NV", 14 March 2017, <https://curia.europa.eu/juris/document/document.jsf?docid=179082&doclang=en>, accessed 9 April 2026.

30 See: "Okvirni zakon o osnovnom i srednjem obrazovanju u Bosni i Hercegovini [Framework Law on Primary and Secondary Education in Bosnia and Herzegovina]", *Official Gazette of Bosnia and Herzegovina*, 18/03 and 88/07.

Europe (OSCE) has shown that these practices continue to produce exclusionary effects, and signal that some students and communities belong more fully than others to the public educational space.³¹ Although this paper does not examine a specific hijab-related education case in the same doctrinal detail as it does for the judiciary and the armed forces, education in BiH exposes the inconsistency at the heart of neutrality claims: the problem is not public identity or visibility as such, but the selective regulation of those forms of visibility that are coded as excessive, politically troubling, or insufficiently compatible with dominant institutional norms. Unlike the judiciary and the armed forces, neither the educational framework discussed here nor the broader civil service is governed by a comparable general prohibition on religious symbols, which further underscores the selective and institution-specific character of such neutrality claims.³² In that sense, education functions here as a comparative site that helps illuminate the paper's broader argument.

Judicial Sector: The High Judicial and Prosecutorial Council and the Policy of Neutrality

Pagotto and Išerić show that the issue of religious symbols in the judiciary was first raised in the HJPC in 2004. In 2005, the entity laws on courts introduced parallel provisions that prohibited judges and judicial officials from displaying signs of religious, political, national, or other affiliations in the performance of official duties. The issue resurfaced in 2011, when the president of Travnik's Municipal Court informed the HJPC that a female Muslim typist had begun coming to work wearing a hijab, and again in 2014, when the HJPC requested a legal analysis on religious clothing in judicial institutions.³³ This chronology is significant, because it shows that the eventual public controversy around the hijab was not accidental, but developed through a series of institutional encounters in which visible Muslim religiosity gradually became a judicial governance issue.

At the end of 2015, the HJPC sent a letter to all judicial institutions recalling the applicable court laws in the Federation of Bosnia and Herzegovina and Republika Srpska, which were understood and enforced as prohibiting the wearing of religious symbols by certain judicial office-holders in the performance

31 See: OSCE Mission to Bosnia and Herzegovina, *School names, symbols and manifestations at primary and secondary schools in Bosnia and Herzegovina: A status update with recommendations*, 27 December 2021; OSCE Mission to Bosnia and Herzegovina, "Two Schools Under One Roof" - *The Most Visible Example of Discrimination in Education in Bosnia and Herzegovina*, 3 December 2018.

32 See: Amila Svraka-Imamović, "Freedom of Religion or Belief: The Right to Wear the Hijab in Public Spaces", *Context: Journal of Interdisciplinary Studies* 11:2 (2024), pp. 71-107.

33 See: Pagotto and Išerić, "Religious Symbols in Bosnia and Herzegovina's Courtrooms", pp. 141-143.

of official duties. This is one of BiH's best known cases involving restrictions on the wearing of religious symbols, and almost automatically became a hijab ban. This triggered a number of public debates, protests, and reactions from the Islamic Community and various human rights organisations. The Islamic Community clearly demarcated that the hijab is not and cannot be considered a religious symbol, by issuing a fatwa on the issue.³⁴ The HJPC has remained consistent in its position that the ban is a measure to ensure professional neutrality, and that the decision does not refer to any specific religion, but to any religious symbols.³⁵ In practice, however, the public controversy and practical effects of the measure overwhelmingly affected the hijab, indicating the selective and unequal application of the HJPC's neutrality rationale.³⁶

This disproportionate effect was both visible in public debate and explicitly recognised by institutions and rights-based actors who reacted to the HJPC's conclusions. As Pagotto and Išerić note, the Agency for Gender Equality of Bosnia and Herzegovina considered the conclusions discriminatory on the basis of gender in labour and labour relations, while the Ombudsperson indicated that the ban amounted to the indirect discrimination of women of the Islamic faith. Human-rights and women's organisations similarly criticised the conclusions as indirectly discriminatory, and the Islamic Community responded in its fatwa that the hijab should be understood as a religious obligation, and an integral practice of Muslim women.³⁷ These reactions are important because they show that the dispute was not abstract or symbolic, but had concrete and unequal consequences for Muslim women.

Analysed through these theoretical insights, it is clear that restricting the hijab is not a legal issue, but a secular production of norms about what is permissible, desirable and neutral in public space. According to Mahmood, women's bodies are often the place where this normative struggle takes place, because embodied,

34 Husein-ef. Kavazović [Ra'is al-'ulama'], "Fetva o obaveznosti nošenja hidžaba [Fatwa on the obligation to wear the hijab]", <https://islamskazajednica.ba/index.php/fetve-i-rezolucije/26104-fetva-o-obaveznosti-nosenja-hidzaba>, accessed 23 November 2025.

35 "VSTV: Ostaje na snazi zabrana nošenja vjerskih obilježja [High Judicial and Prosecutorial Council of BiH: Ban on wearing religious symbols remains in force]", *Radio Free Europe*, <https://www.slobodnaevropa.org/a/27544748.html>, accessed 28 November 2025.

36 See: "VSTV: Ostaje na snazi zabrana nošenja vjerskih obilježja [High Judicial and Prosecutorial Council of BiH: Ban on wearing religious symbols remains in force]", *Radio Free Europe*, 11 February 2016, <https://www.slobodnaevropa.org/a/27544748.html>, accessed 15 April 2026; "VSTV neće mijenjati odluke o hidžabu [HJPC will not change decisions on the hijab]", *Al Jazeera Balkans*, 10 February 2016, <https://balkans.aljazeera.net/news/balkan/2016/2/10/vstv-neece-mijenjati-odluke-o-hidzabu>, accessed 15 April 2026; "VSTV BiH: Zabrana vjerskih obilježja [HJPC BiH: Ban on religious symbols]", *Al Jazeera Balkans*, 21 January 2016, <https://balkans.aljazeera.net/news/balkan/2016/1/21/vstv-bih-zabrana-vjerskih-obiljezja>, accessed 15 April 2026.

37 See: Pagotto and Išerić, "Religious Symbols in Bosnia and Herzegovina's Courtrooms", pp. 145-146.

everyday and inalienable religious affiliation goes beyond the framework tolerated by secular institutions.³⁸

In the case of the HJPC, the practical application of neutrality centred overwhelmingly on women wearing the hijab; i.e., the burden of institutional neutrality fell selectively on visibly Muslim females.³⁹ Such a practice leads to the de facto exclusion of hijab-wearing women from judicial institutions, and creates a professional space in which only religions that are invisible, culturally normed and systemically unproblematic are considered neutral. Instead of defending equality, this produces asymmetry. Additionally, recruitment and appointments are still often based on ethnicity in courts and prosecutors' offices. The institutional structure of the state is formally based on the principle of ethnic balance, meaning that institutional neutrality does not exclude all forms of identity – it targets religious expressions such as the hijab, while institutionalising ethnic identities. This opens space for a deeper inconsistency. In the BiH context, religious affiliation has historically functioned as a key marker through which ethnonational identities are distinguished and politically organised. Restrictions directed at visible Muslim religiosity therefore do not operate as religion narrowly understood; they also affect access to positions in an institutional order structured by ethnic representation. In that sense, measures that burden hijab-wearing Muslim women have the indirect effect of reducing the pool of Bosniak women able to participate in institutions whose composition is otherwise justified through the language of ethnic balance.⁴⁰

The reach of this neutrality logic is not limited to professional guidance from judicial governance bodies. It also appears in legislative proposals that would formalise and extend restrictions through statutory language and delegated rulemaking. In June 2025, a draft Law on the Court of Bosnia and Herzegovina introduced Article 14 on “signs of affiliation” (*oznake pripadnosti*), prohibiting judges from displaying religious, political, national, or other signs, and further authorising court leadership to regulate behaviour and dress for employees and court users through internal rulebooks. Commentators noted that the clause relied on undefined categories (“religious signs”; “religious gestures or expressions”) and shifted key restrictions from the law itself to sub-legal acts. It consequently created

38 Mahmood, *Politics of Piety*, pp. 15-20.

39 See: Komisija za slobodu vjere Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, “Komisija za slobodu vjere: Alarmanтна pojava vjerske diskriminacije u Općinskom sudu u Tuzli”, 1 December 2025, <https://islamskazajednica.ba/index.php/vijesti/aktuelno/32410-komisija-za-slobodu-vjere-alarmanтна-pojava-vjerske-diskriminacije-u-općinskom-sudu-u-tuzli>, accessed 15 April 2026.

40 See: Svraka-Imamović, “Freedom of Religion or Belief: The Right to Wear the Hijab in Public Spaces”, 71-107; and Đermana Kurić and Amila Svraka-Imamović, “Courts and Headscarves in Bosnia and Herzegovina: The Importance of Article 14”, *Irish Centre for Human Rights Blog*, 10 December 2025, <https://ichrgalway.org/2025/12/10/courts-and-headscarves-in-bosnia-and-herzegovina-the-importance-of-article-14/>, accessed 15 April 2026.

a discretionary space in which the neutrality of the courtroom could become a mechanism of exclusion, particularly for women whose religiosity is anchored in visible everyday practice, such as the hijab. Parliamentary debate records and subsequent reporting show that questions were raised explicitly about whether women would need to remove the hijab to access the court, with the proposer suggesting that the matter would be dealt with by internal regulations; the draft ultimately failed in the first reading. Importantly, the dispute was also narrated through the EU-integration register, and included public claims (reported in the media) that the clause reflected EU expectations – claims that function politically, regardless of whether they can be independently verified as EU policy.⁴¹

The later treatment of Article 14 further confirms how the language of neutrality can travel through different legal and institutional registers. Pagotto and Išerić show that the Venice Commission accepted in 2013 that a prohibition on judges displaying signs of religious affiliation could be compatible with European standards, and that in 2023 it reviewed a draft provision extending prohibitions not only to religious signs, but also to religious prayers, gestures, and expressions, while allowing further regulation of dress and conduct through special ordinances. They note that the prohibition was reportedly approved within the EU-integration framework, in a way that encouraged extending it to all employees of the Court and its Appellate Division.⁴² This is significant because it supports the point already made in this paper: the register of European standards does not operate neutrally, but can become a vehicle through which increasingly expansive restrictions on visible religiosity are normalised.

Uniformity and Visibility: (In)Tolerance of Religious Practices in the Armed Forces

The presence of women wearing the hijab in the defence sector is systematically discouraged and prohibited. The most famous case is that of soldier Emela Mujanović,⁴³ a member of the Armed Forces of Bosnia and Herzegovina suspended for wearing the hijab, who has been fighting for its inclusion in the army's dress code for more than a decade. Although Mujanović's actions did not disrupt the

41 Dermana Kurić and Amila Svraka-Imamović, "Hidžab i sudstvo: Je li vrijeme za promjenu zakona? [Hijab and the judiciary: Is it time to change the law?]", 3 July 2025, <https://balkans.aljazeera.net/teme/2025/7/3/hidzab-i-sudstvo-je-li-vrijeme-za-promjenu-zakona>, accessed 9 April 2026.

42 See: Pagotto and Išerić, "Religious Symbols in Bosnia and Herzegovina's Courtrooms", p. 148.

43 "Emela Mujanović: Tražili su mi da prije ulaska u kasarnu odstranim višak, a to je bio moj hidžab [Emela Mujanović: They asked me to remove the excess before entering the barracks, and that was my hijab]", *Klix.ba*, <https://www.klix.ba/vijesti/bih/emela-mujanovic-trazili-su-mi-da-prije-ulaska-u-kasarnu-odstranim-visak-a-to-je-bio-moj-hidzab/240528060>, accessed 10 November 2025.

functionality or hierarchical structure of the army, the ban was justified by its uniform regulations, which require secular neutrality in the visual representation of members.⁴⁴

Charles Taylor explains this institutional position through the prism of secular modernity, which functions not by openly prohibiting religion, but through an “immanent frame(work)”.⁴⁵ This means that religious affiliation is perceived as private and undesirable in the sphere of rational public action, in which the body of a woman wearing the hijab becomes ‘too religious’, and therefore fundamentally problematic in systems that require neutrality. In such situations, institutions most often defend themselves by saying that it is not a matter of banning religion, but simply the need for a unique visual identity. This confirms Taylor’s thesis that the modern secular order is not a neutral platform, because it shapes the boundaries of what is acceptable, normal and professional, often to the detriment of those who bring different meanings to the public sphere.⁴⁶

Conclusion

The analysis in this paper suggests that, in the institutional domains it examines, secularism operates less as a neutral guarantee of freedom of religion and equality than as a form of institutional regulation whose restrictive effects fall most visibly on Muslim women who wear the hijab. Although BiH is legally a secular country, which should guarantee freedom of religion, analysis of various institutional practices shows that secularism in this country is not an abstract principle, but a regime of standardising religious visibility, with a focus on women who express their affiliation through their clothing. In this context, secularism defines the borders of what is a desirable, acceptable and neutral identity.

Key to understanding this dynamic is recognising that the hijab cannot be reduced to a religious symbol alone, but must also be understood as an everyday practice and deeply rooted form of self-recognition and identity for Muslim women. While other religious markers, such as the cross, Star of David, or crescent may carry lived devotional meaning, in this paper the hijab is approached as an

44 See: Constitutional Court of Bosnia and Herzegovina, AP-1795/21, Decision on Admissibility and Merits, 11 July 2024; Constitutional Court of Bosnia and Herzegovina, U-21/22, Decision on Admissibility and Merits, 18 January 2024; “Pravila o uniformama Oružanih snaga Bosne i Hercegovine [Rules on Uniforms of the Armed Forces of Bosnia and Herzegovina]”, 24 April 2017.

45 Taylor, *A Secular Age*, pp. 552-558.

46 See: Đermana Kurić, “Blaming Muslim Women: Intersectionality and the Headscarf in the Army of Bosnia and Herzegovina”, *Context: Journal of Interdisciplinary Studies* 10:1 (2023), pp. 25–51; and Taylor, *A Secular Age*, pp. 185-186, 189-190, 555.

embodied religious practice whose significance goes beyond the symbolic. It is precisely its bodily and visual dimension that is perceived as a threat to secular neutrality, revealing that this notion is not universal or equally applicable.

The BiH judiciary provides a particularly clear example of selective secularism. Although its restrictions are grounded in applicable entity court laws, the HJPC has played an important role in their enforcement and public articulation, and the attendant controversy has centred overwhelmingly on the hijab. While the language in the HJPC's conclusions does not formally discriminate against a specific religious group, it affects Muslim women wearing the hijab in almost all cases. The asymmetry of this is reinforced by judicial dress itself: the judicial robe may conceal certain religious items worn underneath it, whereas forms of visibly embodied religiosity worn on the head remain exposed. In that sense, the practical burden of neutrality falls unevenly on practices such as the hijab.

Similar occurrences have been noted in the armed forces, where professionalism and uniformity are interpreted as incompatible with visible religious practices, even though the hijab is not prohibited by law. The case of Emela Mujanović, dismissed from the service for her commitment to wearing the hijab, confirms how secularism can filter out those who do not satisfy dominant cultural perceptions of neutrality and loyalty to the state.

The paradox of neutrality is additionally emphasised by the fact that institutions like the judiciary and armed forces still follow the principle of ethnic representation in their appointments, which is a direct result of the post-Dayton political order. In the BiH context, religious affiliation has historically functioned as a marker that distinguishes and politically organises ethnonational identities. Restrictions directed at visible Muslim religiosity do not only reflect a narrow understanding; they may also indirectly reduce the participation of Bosniak women in institutions whose composition is otherwise determined by the principle of ethnic representation. On an individual level, the hijab as a personal and private practice has become the target of institutionalised censorship. This shows that neutrality is not a categorical value, but a selective tool that purposefully shapes the social space.

This paper's analysis of secularism as a form of regulation is based on the theoretical views of authors Charles Taylor, Talal Asad and Saba Mahmood, whose insights demonstrate that secularism is far from being neutral and universal. Taylor's exclusive humanism shows how the secular world view is grounded in a specific cultural-historical context, while Asad and Mahmood see secularism as a discursive and institutional project that shapes subjectivities, regulates religious practices, and produces hierarchies of power. It is this theoretical perspective that

allows for an analysis of secularism in BiH to be analysed not as a normatively neutral system, but as a complex configuration of power, culture and identity.

Finally, the paper explains how those perceived as different are often controlled by mechanisms hidden beneath the notion of protecting secularity and neutrality. In practice, this means that women who wear the hijab are not being excluded because their religion represents a threat, but because their presence unveils the limits of contemporary secular inclusiveness. Consequently, their bodily and visual presence becomes a political act that challenges established norms, and opens space for critical reflection.

If secularism in BiH is to be a credible framework for freedom and equality, it is necessary for it to question its own limitations, implicit assumptions, and modes of selective application. Only then it will be possible to establish an inclusive society, in which neutrality does not mean rendering differences invisible, but accepting and respecting them in their multiple manifestations.

Bibliography

- Asad, Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003)
- “Constitution of Bosnia and Herzegovina”, Annex IV, *General Framework Agreement for Peace in Bosnia and Herzegovina* (Dayton Agreement) (1995)
- Constitutional Court of Bosnia and Herzegovina, AP-1795/21, Decision on Admissibility and Merits, 11 July 2024.
- Constitutional Court of Bosnia and Herzegovina, U-21/22, Decision on Admissibility and Merits, 18 January 2024.
- “Council Directive 2000/78/EC of 27 November 2000 establishing a general framework for equal treatment in employment and occupation”, *Official Journal of the European Communities*, L 303/16 (2 December 2000). <https://eur-lex.europa.eu/eli/dir/2000/78/oj/eng>, accessed 9 April 2026.
- “European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms [European Convention on Human Rights]” (1950)
- European Court of Human Rights, *Dahlab v. Switzerland*, no. 42393/98, Decision, (15 February 2001)
- European Court of Human Rights, *Leyla Şahin v. Turkey*, no. 44774/98, Grand Chamber Judgment, (10 November 2005)
- “Emela Mujanović: Tražili su mi da prije ulaska u kasarnu odstranim višak, a to je bio moj hidžab [Emela Mujanović: They asked me to remove the excess before entering the barracks, and that was my hijab]”, *Klix.ba*, 28 May 2024,

<https://www.klix.ba/vijesti/bih/emela-mujanovic-trazili-su-mi-da-prije-ulaska-u-kasarnu-odstranim-visak-a-to-je-bio-moj-hidzab/240528060>, accessed 10 November 2025.

Human Rights Committee, *General Comment No. 22: Article 18 (Freedom of Thought, Conscience or Religion)*, CCPR/C/21/Rev.1/Add.4, (30 July 1993), <https://docstore.ohchr.org/SelfServices/FilesHandler.ashx?enc=NDHbU-vPo0H0e6ReM%2BeoASfY3aH6JttLpsRvkmL87wD80W4xnAiRpmKA6ZLwTp9xzCLNUYwTBP35uH1Fw6yqQ%3D%3D>

Human Rights Committee, *Miriana Hebbadj v. France*, CCPR/C/123/D/2807/2016, 17 July 2018, https://tbinternet.ohchr.org/_layouts/15/treatybodyexternal/Download.aspx?Lang=en&symbolno=+CCPR%2FC%2F123%2FD%2F2807%2F2016.

Human Rights Committee, *Sonia Yaker v. France*, CCPR/C/123/D/2747/2016, (17 July 2018), https://tbinternet.ohchr.org/_layouts/15/treatybodyexternal/Download.aspx?Lang=en&symbolno=CCPR%2FC%2F123%2FD%2F2747%2F2016.

“International Covenant on Civil and Political Rights” (1966)

“Judgment of the Court (Grand Chamber), Case C-157/15, Samira Achbita and Centrum voor gelijkheid van kansen en voor racismebestrijding v G4S Secure Solutions NV”, (14 March 2017), <https://curia.europa.eu/juris/document/document.jsf?docid=179082&doclang=en>, accessed 9 April 2026.

Kavazović, Husein-ef. [Ra'is al-'ulama'], “Fetva o obaveznosti nošenja hidžaba [Fatwa on the obligation to wear the hijab]”, <https://islamskazajednica.ba/index.php/fetve-i-rezolucije/26104-fetva-o-obaveznosti-nosenja-hidzaba>, accessed 23 November 2025.

Komisija za slobodu vjere Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, “Komisija za slobodu vjere: Alarmantna pojava vjerske diskriminacije u Općinskom sudu u Tuzli”, 1 December 2025, <https://islamskazajednica.ba/index.php/vijesti/aktuelno/32410-komisija-za-slobodu-vjere-alarmantna-pojava-vjerske-diskriminacije-u-opcinskom-sudu-u-tuzli>, accessed 15 April 2026.

Kurić, Đermana, “Blaming Muslim Women: Intersectionality and the Headscarf in the Army of Bosnia and Herzegovina”, *Context: Journal of Interdisciplinary Studies* 10:1 (2023), pp. 25-51.

Kurić, Đermana, and Svrača-Imamović, Amila, “Hidžab i sudstvo: Je li vrijeme za promjenu zakona? [Hijab and the judiciary: Is it time to change the law?]”, 3 July 2025, <https://balkans.aljazeera.net teme/2025/7/3/hidzab-i-sudstvo-je-li-vrijeme-za-promjenu-zakona>, accessed 9 April 2026.

- Kurić, Đermana, and Svraka-Imamović, Amila, “Courts and Headscarves in Bosnia and Herzegovina: The Importance of Article 14”, *Irish Centre for Human Rights Blog*, 10 December 2025, <https://ichrgalway.org/2025/12/10/courts-and-headscarves-in-bosnia-and-herzegovina-the-importance-of-article-14/>, accessed 15 April 2026.
- Mahmood, Saba, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton: Princeton University Press, 2005)
- Mahmood, Saba, *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report* (Princeton: Princeton University Press, 2016)
- “Okvirni zakon o osnovnom i srednjem obrazovanju u Bosni i Hercegovini [Framework Law on Primary and Secondary Education in Bosnia and Herzegovina]”, Official Gazette of Bosnia and Herzegovina, 18/03 and 88/07.
- OSCE Mission to Bosnia and Herzegovina, “School names, symbols and manifestations at primary and secondary schools in Bosnia and Herzegovina: A status update with recommendations”, 27 December 2021, https://bih.osce.org/sites/default/files/f/d_ocuments/9/9/509321_1.pdf, accessed 15 April 2026.
- Pagotto, Tania, and Išerić, Harun, “Religious Symbols in Bosnia and Herzegovina’s Courtrooms: Between Domestic Law and ECHR System”, *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica*, no. 3 (2026), pp. 127-172.
- “Pravila o uniformama Oružanih snaga Bosne i Hercegovine [Rules on Uniforms of the Armed Forces of Bosnia and Herzegovina]”, 24 April 2017.
- Svraka-Imamović, Amila, “Freedom of Religion or Belief: The Right to Wear the Hijab in Public Spaces”, *Context: Journal of Interdisciplinary Studies* 11:2 (2024), pp. 71-107.
- Taylor, Charles, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007)
- “U BiH zakonom zabranjeno nošenje feredže? [Is wearing a veil prohibited by law in Bosnia and Herzegovina?]” *Nezavisne novine*, 28 May 2010, [https://www.nezavisne.com/novosti/bih/U-BiH-zakonom-zabranjeno-nosenje-feredze/60836](https://www.nezavisne.com/novosti/bih/U-BiH-zakonom-zabranjeno-nosenje-feredze/), accessed 9 April 2026.
- Visoko sudsko i tužilačko vijeće Bosne i Hercegovine, “Memorandum ‘Nošenje vjerskih obilježja u pravosudnim institucijama – Analiza’ [Memorandum ‘Wearing Religious Symbols in Judicial Institutions: Analysis’]”, 19 February 2016, <https://pravosudje.ba/vstvfo/B/141/article/59614>, accessed 10 April 2026.
- “VSTV BiH: Zabrana vjerskih obilježja [HJPC BiH: Ban on religious symbols]”, *Al Jazeera Balkans*, 21 January 2016, <https://balkans.aljazeera.net/news/balkan/2016/1/21/vstv-bih-zabrana-vjerskih-obiljezja>, accessed 15 April 2026.

- “VSTV neće mijenjati odluke o hidžabu [HJPC will not change decisions on the hijab]”, *Al Jazeera Balkans*, 10 February 2016, <https://balkans.aljazeera.net/news/balkan/2016/2/10/vstv-neze-mijenjati-odluke-o-hidzabu>, accessed 15 April 2026.
- “VSTV: Ostaje na snazi zabrana nošenja vjerskih obilježja [High Judicial and Prosecutorial Council of BiH: Ban on wearing religious symbols remains in force]”, *Radio Free Europe*, 11 February 2016, <https://www.slobodnaevropa.org/a/27544748.html>, accessed 28 November 2025.
- “Zakon o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica u Bosni i Hercegovini [Law on Freedom of Religion and Legal Status of Churches and Religious Communities]”, *Official Gazette of Bosnia and Herzegovina*, 5/04 (2004)
- “Zakon o zabrani diskriminacije [Law on Prohibition of Discrimination]”, *Official Gazette of Bosnia and Herzegovina*, 59/09 and 66/16 (2009 and 2016)

Između neutralnosti i kontrole: sekularizam, hidžab i muslimanke u Bosni i Hercegovini

Sažetak

Ovaj rad ispituje kako sekularizam u Bosni i Hercegovini (BiH) selektivno reguliše prisustvo religije u javnim institucijama, s fokusom na žene koje nose hidžab. Analizira pravne i institucionalne odgovore na vidljivost religije u pravosuđu i oružanim snagama, oslanjajući se na teorije Charlesa Taylora, Talala Asada i Sabe Mahmood. Rad tvrdi da se sekularna „neutralnost“ primjenjuje asimetrično, što rezultira nejednakim tretmanom muslimanki koje javno izražavaju svoju vjeru. Hidžab nije samo simbol, već oblik prakticiranja vjere, a njegovo isključivanje iz javnog prostora odražava dublje norme vidljivosti i poželjnosti. U kontekstu u kojem su etničke kvote institucionalizirane, sekularizam je postao alat za potiskivanje religijskog identiteta, dok se drugi oblici identiteta toleriraju ili čak ugrađuju u sistem. Ovaj rad propituje da li sekularizam u BiH istinski promovise jednakost ili umjesto toga reproducira sistemsko isključivanje i normativnu pristrasnost.

Ključne riječi: sekularizam, vidljivost religije, hidžab, institucionalna neutralnost, Bosna i Hercegovina, muslimanke

CONTEXT

Časopis za interdisciplinarne studije
13:1 (2026), 147-159

Stručni rad – Professional Article
DOI: 10.55425/23036966.2026.13.1.147

Primljen / Received: 15.12.2025.
Prihvaćen / Accepted: 28.05.2026.

Tools of Remembrance (*dhikr*) in the Qur'ān

Enes Karić

University of Sarajevo – Faculty of Islamic Studies

dreneskarić@hotmail.com  orcid.org/0009-0003-1058-3545

Abstract

The remembrance of God (*dhikr*) is one of the Qur'ān's key themes. Words derived from the root *ayn – lām – mīm* meaning 'to know', 'to realise,' and 'to learn' are almost immediately followed by the word *dhikr* (*dhāl – kāf – rā*) in the sense of 'to remember', 'to remind', and 'to learn a lesson'. Sūrah Šād (38:1) announces the divine oath: *Wa l-Qur'āni dhī-dhikr!* ("By the Koran, containing Remembrance").¹ The Qur'ān refers to many concepts with words derived from the root *dh-k-r*, but the word *dhikr* is a reminder of the ultimate mysteries of God and the world, and of life and death.

Key words: Qur'ān, *dhikr*, man, remembrance, amazement, āyāt or divine signs, sacred history of humanity

¹ Arthur John Arberry, *The Koran Interpreted: A Translation*, vol. II (New York: Touchstone, 1996), p. 158.

1. Introduction: *Dhikr* and its Meanings

Words with the root *dh-k-r*, meaning ‘to remember’, ‘to take heed’, ‘to be prudent’, ‘to be clever’, ‘to be admonished’, and ‘to marvel in a sublime way’, are mentioned over two hundred times in the Qur’ān, and the thematic areas covered by *dhikr* or *dhikrā* are broad. Almost every mention of *dhikr* and its derivatives refers to God, then to the universe and nature, to man and humanity, to plants and animals, and to a morally awakened life. Instances of *dhikr* in the Qur’ān that refer to history, especially sacred history, and to the manifestations of nature are not uncommon.

In the dictionary *Mufradātu l-qur’ān*, ar-Rāḡib al-Iṣfahānī discusses *dhikr* in the context of its fundamental meanings, where *dhikr* indicates remembrance as a state or ability that the soul possesses, which enables a person to retain acquired knowledge.²

Al-Iṣfahānī believes that there is “dhikr with heart” (*dhikrun bi l-qalb*) and “dhikr with tongue” (*dhikrun bi l-lisān*).³ A large number of specialist Islamic and Qur’ānic dictionaries mention *dhikr*, either identifying its meanings in the Qur’ān, or, more frequently, in terms of the meanings it has acquired throughout the history of Islam, e.g., with the emergence of dervish orders and Sūfī works, teachings, and institutions.

Brill’s Encyclopaedia of Islam defines *dhikr* as

Remembering God, reciting the names of God; the tireless repetition of an ejaculatory litany, a religious service common to all the mystical fraternities, performed either solitarily or collectively.⁴

Similarly, British Anglican missionary Thomas Patrick Hughes (1838–1911) defines *dhikr* (or *zikr*) in terms of historical practice:

Zikr – lit. ‘Remembering’, heb. Zakhur. The religious ceremony, or act of devotion, which is practised by various religious orders of Faqirs or Darweshes [...] the performance of zikr is very common in all Muhammadan [Muslim] countries...⁵

Ian Richard Netton also speaks about *dhikr* in a historical, extra-Qur’ānic sense:

Dhikr or zikr [...] literally, ‘remembrance’, ‘recollection’, ‘mention’. In tasawwuf, this word has acquired a technical sense of ‘litany’ in which the name

2 Ar-Rāḡib al-Iṣfahānī, *Mu’jamu mufradati alfāzi l-qur’ān* (Beirut, 1972), p. 181.

3 Ar-Rāḡib al-Iṣfahānī, *Mu’jamu mufradati alfāzi l-qur’ān*, p. 181.

4 *The Encyclopaedia of Islam: Glossary and Index of Technical Terms* (Leiden: Brill, 1995), p. 65.

5 Thomas Patrick Hughes, *Dictionary of Islam* (Chicago: Kazi Publications, 1994), p. 703.

of God, or formulae like ‘God is Most Great’ (*Allahu Akbar*), are repeated over and over again in either a high or a low voice.⁶

Arne A. Ambros and Stephan Prochazka assert that *dhikr* is: “To invoke something where the direct object (usually) is God’s name”,⁷ while the eminent *Arabic – English Dictionary of Qur’anic Usage* claims:

In the Quran the verb *dhakara* means – to mention; to remember; to remember God’s favour /to smb/; to recall /God/; to keep in mind; to meditate /within one’s soul/; to use the /good/ example of smb/; to put into /good/ practise, etc.⁸

While it is useful to consider how Islamic and Qur’anic dictionaries define *dhikr*, it is equally important to consult contemporary semantic studies on the Qur’ān. Toshihiko Izutsu (1914–1993),⁹ for example, observed that the root *dh-k-r* is strongly connected to the Qur’ān’s discourse on the mysteries of God, the universe and all God’s creatures, including humanity. The meaning of the root *dh-k-r* in the message of the Qur’ān is clear: it is the divine secret, and the main reason why one of humanity’s greatest tasks is to mention God, to remember God, and to pronounce His names.

2. God as both the Subject and Object of *dhikr*

According to the Qur’anic Worldview, readers of the Qur’ān should keep in mind that the Speaker (God Almighty) often mentions the text itself, sometimes referring to it as *adh-dhikr*, and speaking of it as His divine work. In other words: God Himself reveals the Reminder (*adh-dhikr* = the Qur’ān) and preserves this Reminder.¹⁰

“It is We who sent down the Remembrance, and We watch over it!”¹¹

The words that God sent down the Remembrance (*adh-dhikr*) and is the One who watches over it mean that the Qur’ān is a blessed collection of many

6 Ian Richard Netton, *A Popular Dictionary of Islam* (London: Curzon Press, London, 1992), pp. 70-71.

7 Arne A. Ambros and Stepan Prochazka, *A Concise Dictionary of Koranic Arabic* (Wiesbaden: Reichert Verlag, 2004), p. 104.

8 Elsaid M. Badawi and Muhammad Abdel Haleem, *Arabic – English Dictionary of Qur’anic Usage* (Leiden/ Boston: Brill, 2008), pp. 328-329.

9 See: Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur’ān: Semantics of the Koranic Weltanschauung* (Tokyo: Keio University Press, 2015).

10 al-Ḥiġr, 15:9.

11 See: Arthur John Arberry, *The Koran Interpreted*, p. 281.

remembrances of God. This is made clear to individuals and humanity as a whole in many sūrahs.

Likewise, the credo of the Qurʾān reminds us: God Himself is the One who calls the Qurʾān the “Wise Reminder” (*adh-dhikr al-ḥakīm*).¹² This syntagma is used for the Qurʾān out of respect. At the same time, *adh-dhikr al-ḥakīm* means that all Qurʾānic reminders, revelations, remembrances, and wonders are firmly connected to wisdom (*al-ḥikma*). Namely, *al-ḥikma* (*wisdom*) itself is a revealed component and integral part of the Qurʾān.¹³ Elsewhere in the Qurʾān, it is said that man, as a being endowed with exceptional gifts from his Creator, is capable and predisposed to find wisdom in the holy books, and then to find this same wisdom, through remembrance or *dhikr*, at the world’s horizons. In short: the Qurʾān is a book of divine knowledge and remembrance, or Divine *Dhikr*.

According to the sublime meaning of the Qurʾān, God, with His infinite knowledge, has *dhikr* at His disposal, and with it He remembers His creatures with His divine remembrance. A verse of Āyah 2:152¹⁴ proclaims this far-reaching message, which is expressed as the Creator’s call to mutual divine and human remembrance: “So remember Me, and I will remember you!”¹⁵

From this page of the Qurʾān, a call for blessed reciprocal participation emanates, achieved through a precious remembrance intertwined with divine and human components.

One ideal of the Qurʾān is that God and humanity both participate in *dhikr*. The Qurʾān represents the gift of God’s words to humanity, and in this context *dhikr*, as a sublime divine remembrance, is a particularly special gift. From a human perspective, to remember God means to remember the Highest Good, the Infinite Source, the only true Creator, the One who, from His eternity, bestows upon us creation, our selves, and the many blessings of time. In practice, when God remembers His creation, He revives it, and reminds it of the being and becoming of the living creature.

The textual evidence of the Qurʾān shows that *dhikr* encompasses the pious, rational, intellectual, and contemplative activity of remembering God, in which every person is obliged to engage. Its pages contain a certain unease or apprehension when man is addressed imperatively (73:8): *Udhkur!* – “Mention

12 Āli ‘Imrān, 3:58. See: Arberry: *Wise remembrance*, p. 82; and Hartmut Bobzin: *der weisen Mahnung*, p. 53.

13 See: al-Baqara (2:151), where it is declared that “Prophet Muhammad was sent to recite God’s āyat to people, to purify them and teach them the Book and Wisdom (*al-ḥikma*), and to teach them what they did not know!”

“... as also We have sent among you, of yourselves, a Messenger, to recite Our signs to you and to purify you, and to teach you the Book and the Wisdom, and to teach you that you knew not.” See: Arthur John Arberry, *The Koran Interpreted*, vol. I, p. 47.

14 al-Baqara, 2:152.

15 Arthur John Arberry, *The Koran Interpreted*, vol. I, p. 47.

God!” “Remember God!” “Think about God!” “Call God to mind!” “Contemplate God!” The Qur’ān states directly that the imperative form of *udhkur!* focuses on God as Lord (*ar-rabb*). The Prophet Muhammad and every man and woman are required to complete their *dhikr* by remembering God’s name:¹⁶

“And remember the name of your Lord!”¹⁷

Sūrah al-A’rāf, 7:205 places *dhikr* within the human soul, imploring humanity to “remember our Lord in the depths of our souls”:¹⁸

“Remember your Lord in your soul!” (7:205).¹⁹

Conversely, Sūrah Al-Kahf, 18:24 contrasts the *dhikr* of man with his forgetfulness, which means that *dhikr* protects us from the latter’s evil consequences:²⁰

“...and mention your Lord when you forget!”²¹

The Islamic Worldview holds that through the many occurrences of *ad-dhikr*, the Qur’ān teaches us that the name of God should be mentioned as often as possible. According to ar-Rāgib al-Iṣfahānī, this should be done both with the tongue (*bi l-lisān*) and the heart (*bi l-qalb*). Mentioning and remembering God are among the highest levels of piety and devotion. In the aforementioned examples, where *dhikr* is associated with ‘your Lord’, the main purposes and means of *dhikr* are clear: a) uttering God’s name as a means of *dhikr*; b) mentioning the human soul as the means and locus of *dhikr*; and c) defining *dhikr* as a kind of mental strength that stands in contrast to forgetting.

In these paragraphs, the divine word of the Qur’ān proclaims that *dhikr* is the highest or most exalted form of remembrance of God. This is not just about the sacred semantics of the word, but that ‘*dhikr*/remembrance/of God’ is the greatest thing a person can bring before God.

Sūrah Al-‘Ankabut, 29:45 states:

“God’s remembrance is greater!”

16 al-Muzzammil, 73:8.

17 Arberry, *The Koran Interpreted*, vol. II, p. 308.

18 al-A’rāf, 7:205.

19 Arberry, *The Koran Interpreted*, vol. I, p. 196.

20 al-Kahf, 18:24.

21 Arberry, *The Koran Interpreted*, vol. I, p. 319.

To translate the āyah (29:45) in this way is to use only one possibility offered by the Arabic original of the Qur'ān. Namely, in addition to the interpretation of this āyah that implies man's remembrance of God, there is another interpretation that reads: "God's remembrance of us humans is the highest remembrance!"

The various English translations of this āyah (29:45) indicate the importance of this Qur'ānic verse. John Arthur Arberry believes that *Wa la dhikru 'llahi akbaru* means "God's remembrance is greater!"²² Mohammad Marmaduke Pickthall, however, suggests a different meaning: "... but remembrance of God is more important!"²³ Qur'ān translator John Medows Rodwell iterates the verse as: "And the gravest duty is the remembrance of God!"²⁴ This is similar to Seyyed Hossein Nasr et al.'s interpretation: "... but the remembrance of God is surely greater!"²⁵

When interpreting *Wa la dhikru 'llahi akbaru*, many commentators of the Qur'ān mention at least three interpretive possibilities for this passage (29:45). First, divine remembrance is the greatest form of remembrance. In other words, it is in humanity's best interests to be remembered by God.²⁶

In Islam, the highest form of communication with God is therefore *ṣalāt* or *namāz*, because of the frequency with which God's name is mentioned, and as *dhikr* is among the most important contents of Islamic prayer.

3. Dhikr to Evoke Remembrance of Notable Persons in the Heavenly Books

The imperative *Udhkur!* is used in several places in the Qur'ān to command the Prophet Muhammad (and every human being) to mention and remember notable persons such as Maryam, Ibrāhīm, Mūsā, Idrīs, Ismā'īl, Ishāq, Ya'qūb, Dāwūd, and Ayyūb. Such practice evokes in the mind and heart the sacred and continuously present monotheistic history of humanity in Judaism, Christianity,

22 Arberry, *The Koran Interpreted*, vol. II, p. 102.

23 Muhammad Marmaduke Pickthall in *The Qur'ān*, Jane Dammen McAuliffe (ed.) (New York, London: Norton & Company, 2017), p. 212.

24 See: John Medows Rodwell (trans.) *The Koran* (New York: Bantam Classic, 2004), p. 286.

25 See: Seyyed Hossein Nasr et al., *The Study Quran: A New Translation and Commentary* (New York: HarperOne, 2015), p. 977.

26 It is this meaning that al-Qurṭubī adopts in his interpretation of āyah 29:45: "*Dhikru llahi iyyakum akbaru min dhikrikum iyyahu.*" (God's remembrance of you [oh people] is greater than your remembrance of God!)

Some Qur'ānic commentaries claim that *Wa la dhikru 'llahi akbaru* means: "O people! The highest being that you can even remember, that you can even mention is – God!"

The third meaning of *Wa la dhikru 'llahi akbaru* is: "Oh people! Oh humanity! Be aware that all your prayers are very important. But the most important is *dhikrullah* or remembrance of God!"

and Islam. The Prophet Muhammad and all people who read the Qur'ān and other heavenly books are commanded to remember: *Udhkur!*

The mere utterance of this word is a way of practising *dhikr* through the Qur'ān, where the Qur'ān itself is the means of this sublime remembrance. The divine word of the Qur'ān introduces many individuals from humanity's monotheistic history into this significant circle of *dhikr*. Surah Maryam, 19:16, states: "And mention in the Book Mary!";²⁷ then Ibrāhīm's name is invoked (19:41): "And mention in the Book Abraham ...";²⁸ then Mūsā (19:51): "And mention in the Book Moses ...";²⁹ then Ismā'il (19:51): "And mention in the Book Ishmael ...";³⁰ then Idrīs (19:56): "And mention in the Book Idris ...".³¹

When the textual evidence is pursued further, the blessed continuation of *dhikr* is evident in these revelations: "And remember Our servant Dāwūd" (*wa-dhkur 'abdanā dāwūda*);³² "Remember also Our servant Ayyub" (*wa-dhkur 'abdanā ayyūba*);³³ "Remember also Our servants Ibrāhīm, Ishāq, and Ya'qūb" (*wa-dhkur 'ibadanā ibrahīma wa ishāqa wa ya'qūba*);³⁴ and "Remember also Our servants Ismā'il, Alyasa', and Dhul Kifl" (*wa-dhkur ismā'ila wa l-yasa'a wa dha-lkifl*).³⁵

Also notable is the reference to the "brother of Ad" in Sūrah Al-Aḥqāf (46:21), where it is commanded: *Wa-dhkur akhā 'ād*; "and remember the brother of Ad".³⁶ It is clear that the brother here is God's prophet Hūd. The aforementioned proclamations of the Qur'ān demonstrate that *udhkur* in the singular imperative encompasses a large number of God's messengers from the monotheistic tradition. This imperative *udhkur* is a reminder of the moral messages of monotheism. The sublime gallery of notable figures in humanity's monotheistic history is presented to the Qur'ān's readers so they can perform *dhikr* with them. In a vital and spiritual way, the Qur'ān calls us to believe in God as Ibrāhīm, Ishāq, Ismā'il, Ya'qūb, Mūsā, Maryam, Idrīs, and Muḥammad did. This is a continuation of *dhikr* that the Qur'ān wholeheartedly advocates.

These parts of the Qur'ān show us that monotheistic human history is visibly encompassed by the orbit of *dhikr*, or remembrance of God and the divine. This means that through it, human beings can learn the meaning of how divine messages are received through time and history. In this way, human history itself is a means of *dhikr*.

27 Arberry, *The Koran Interpreted*, vol. I, p. 331.

28 Arberry, *The Koran Interpreted*, vol. I, p. 333.

29 Arberry, *The Koran Interpreted*, vol. I, p. 334.

30 Arberry, *The Koran Interpreted*, vol. I, p. 334.

31 Arberry, *The Koran Interpreted*, vol. I, p. 335.

32 *Ṣād*, 38:17.

33 *Ṣād*, 38:41.

34 *Ṣād*, 38:45.

35 *Ṣād*, 38:48.

36 Arberry, *The Koran Interpreted*, vol. II, p. 217.

The plural imperative *udhkurū* is mentioned twenty-nine times in the Qur’ān. With it, people are implored to remember God: *Udhkurū-llāha*. Sūrah Al-Aḥzāb (33:41) calls upon believers to do so often:

“O believers, remember God oft ...”³⁷

A Qur’ānic exhortation is evident here: It is best to remember God and mention Him by remembering what He has revealed or what He has created. As the Qur’ān states: “Remember what is in God’s book” (*Wadhkurū mā fīh*).³⁸ People are commanded to remember the blessings in this world, because they come from God: *Wadhkurū ni‘matallāhi*,³⁹ *wadhkurū ālā’allāhi*.⁴⁰

4. Natural Phenomena in the Orbit of dhikr

A fundamental truth about the Qur’ān is that it is the “book of divine signs” (*al-āyāt – signs of God*); whoever reads it as such is reading it correctly. In practice, the sacred semiotics of the Qur’ān imply that everything in the universe functions and unfolds as an innumerable multitude of divine signs. Constellations, stars, planets, the Earth itself, the plant and animal world, and the worlds of humanity – nothing is isolated in the universe, but everything is interconnected, and everything points to the infinite whole of divine creation. Ultimately, these are all signs of God.

But the multitudes of these divine signs are not immersed in the great chasms of the universe in a mechanistic way. Rather, God’s mercy and intimacy encompass all the worlds and divine signs, and keep them alive. These divine signs are meaningful, and send the message: There is God! God exists! And precisely because God exists, there is no place for despair, hopelessness, and meaninglessness in any corner of the universe. That is the positivity of the Qur’ān: the exhortation to embark on a search for hope.

It is no coincidence that the Qur’ān mentions *dhikr* when addressing the phenomena of the earth, the heavens, and the universe. The creation of the heavens and the earth, the alternation of day and night, the ship loaded with useful cargo, and rain that God sends down from the sky, causing all kinds of plants to grow in the soil, are all mentioned several times. These are the means

37 Arberry, *The Koran Interpreted*, vol. II, p. 126.

38 al-Baqara, 2:63.

39 al-Baqara, 2:231.

40 al-A’rāf, 7:74.

of *dhikr*, or the materials and phenomena through which we remember God. As Sūrah Ali 'Imrān (3:190-191) beautifully states:

Surely in the creation of the heavens and earth and in alternation of night and day there are signs for men possessed of minds who remember God (*yadhkurūnallāha*), standing, and sitting on their sides, and reflect upon the creation of the heavens and the earth ...⁴¹

In this passage, it is clear that 'remembering God' (*yadhkurūnallāh*) is accompanied by 'contemplating' (*yatafakkarūn*) the creation of the heavens and the earth. The Qur'ān confirms that *dhikr*, as a human faculty, can legitimately deal with God and the world of divine secrets, while *fikr*, as a key mental power, addresses the secrets of the creation of the heavens and the earth. This means that *fikr* also involves considering God through His creations.

Verse 3:190-191 directly mentions the glorious themes of the Qur'ān: a) the creation of the heavens and the earth; b) the alternation of the day and night; c) signs for human beings of reason; d) those who remember God (*yadhkurūnallāh*) while, externally or formally, standing, sitting, or lying on their right or left side; and e) those who reflect (*yatafakkarūn*) and contemplate how God continuously realises the creation of the heavens and the earth.

The beginning of creation is a broad Qur'ānic theme, and believers are exhorted to be courageous and serious when considering it. This is because the most difficult question in every theology, philosophy and scientific theory is: When, how and why did the universe begin?

The Qur'ān earnestly urges us to use our mental strength to acknowledge the Divine Eternity and 'Beginninglessness', by contemplating how God began the creation of the heavens and the earth. Among several such exhortations, that in Sūrah Al-'Ankabut (29:20) is typical: humanity is advised to travel the earth and insightfully observe how God began creation.

"Journey in the land, then behold how He [God] originated creation ..."⁴²

The Qur'an terms this "initial creation", or initiation of the pulse of the universe – *an-naṣ'ah al-ūlā*.⁴³ This can mean the beginning of both the creation of the universe and the creation of each person and each creature. It can also mean the first growth, for example, of a plant:

41 Arberry, *The Koran Interpreted*, vol. I, p. 97.

42 Arberry, *The Koran Interpreted*, vol. II, p. 99.

43 al-Wāqī'ah, 56:62.

“You have known the first growth; so why will you not remember?”⁴⁴

Because the Qur’ān clearly mentions *‘ilm* along with *dhikr* (*‘alimtum – tadhakkarūn*), *tadhakkarūn* can be understood as a sublime wonder at the manifestations and phenomena of the world. Verse 56:62 implies the question: Why do you not marvel at this first creation, this initial growth?

In many places, and with sublime wonder, the Qur’ān urges people to understand their life as a gradual realisation –first in this world, and then in the Hereafter. Just as plants bloom in the spring and then bear their fruit, so God will give humanity a second life. The Qur’ān cites humans as a great medium of sublime wonder, or *dhikr*. As nature sprouts, grows and thrives, so God will bring the dead to life, so that humanity may learn from this and be amazed:⁴⁵

“Even so We shall bring forth the dead; haply you will remember!”⁴⁶

5. Dhikr as an Arabesque of Reminders

The Qur’ān connects its themes by the sacred magic of its words; it is the task of commentators to uncover the myriad connections and relationships. *Dhikr* in the Qur’ān concerns God, people, nature, and the universe, but also the secrets of the human soul and self.

In the worlds of the Qur’ān, people are important because they are the only beings with the capability to fulfil the demands of *dhikr*. People are endowed with spiritual and mental gifts, strengths and powers. Heart, mind, intellect, sight, hearing, thinking, intuition, and contemplation are the sublime forces in humans that allow us to detect *dhikr* as a remembrance of God, a reminder of the courage of human existence, and a sublime wonder, similar to that discussed by Plato.⁴⁷

The Qur’ān is expressed in such a way that *dhikr* (or remembrance of God) can be found in its messages without difficulty: “Are there any sensible people who would accept the warning of the Qur’ān?!”⁴⁸

“We have made the Koran easy for Remembrance, is there any who will remember?”⁴⁹

44 Arberry, *The Koran Interpreted*, vol. II, p. 256.

45 al-A’rāf, 7:57.

46 Arberry, *The Koran Interpreted*, vol. II, p. 10A.

47 In Plato’s thought, wonder is a source of human philosophising and philosophy itself.

48 al-Qamar, 54:22.

49 Arberry, *The Koran Interpreted*, vol. II, p. 24A.

With this appeal, the Qur'ān offers a sublime and pleasant wonder, or *dhikr*. The latter's ultimate goal, as addressed to man and his soul, is to make people see and believe that God is the one and only, that He should be worshipped, and that a lesson and warning should be taken from this:⁵⁰ "That then is God, your Lord, so serve Him! Will you not remember!"⁵¹

In the Qur'ān, *dhikr* is often a reminder that creation is the power and domain of God alone:⁵² "Is He who creates as He who does not create? Will you not remember!"⁵³

In the verses of the Qur'ān, humanity is specifically reminded through *dhikr* that God is one (*tawhīd*), but that creation takes place through multitudes (*takthīr*). God creates everything in pairs, and humans should learn from this (*dhikr*):⁵⁴ "And of everything created We two kinds; Haply you will remember!"⁵⁵

Dhikr is frequently mentioned in connection to issues that cause wonder, or serve as a lesson or warning. This process of Qur'ānic revelation is visible in Sūrah An-Naml, 27:62, which asks whether it is possible for there to be another deity alongside the one and only God: "Is there a god with God? Little indeed do you remember!"⁵⁶

As if by sacred rule, the divine word of the Qur'ān often ends such parts where people are invited to open themselves to *dhikr* with sublime symphonies phrased in the language of the Arabic original, where *dhikr* reminds people of the reason (*ulū l-albāb*)⁵⁷ why God is the one and only:

This is a message to be delivered to mankind that they may be warned by it, and that they may know that He is One God, and that all possessed of minds may remember.⁵⁸

The revelation of the Qur'ān takes into account that humans are an important (perhaps the most important) medium of *dhikr*. *Dhikr* is many things simultaneously: a pious remembrance of God; a cautionary remembrance for man burdened by his life; awe at the magnificent scenes of creation; and the glorification of God as the creator.

50 *Yūnus*, 10:3.

51 Arberry, *The Koran Interpreted*, vol. I, p. 224.

52 *An-Nahl*, 16:17.

53 Arberry, *The Koran Interpreted*, vol. I, p. 288.

54 *Adh-Dhāriyāt*, 51:49.

55 Arberry, *The Koran Interpreted*, vol. II, p. 239.

56 Arberry, *The Koran Interpreted*, vol. II, p. 82.

57 *Ibrāhīm*, 14:52.

58 Arberry, *The Koran Interpreted*, p. 280.

Although the Qur'ān testifies that everything in the universe praises, glorifies, and extols God as its creator, humans often do not comprehend that everything in existence glorifies God. This is explicitly stated in Sūrah Al-Isra (17:44):

The seven heavens and the earth, and whosoever in them is, extol Him; nothing is, that does not proclaim His praise, but you do not understand their extolling. Surely He is All-clement, All-forgiving.⁵⁹

If we could hear all the sounds that permeate the universe, only then would we become aware of the many dimensions and roles that *dhikr* plays in everything that exists. This makes it likely that we cannot hear all the symphonies that ripple through the universe, a regrettable state of affairs, expressed by an Andalusian poet:

“Do not say: Oh, how quiet it is! Do say: I cannot hear anything!”

Bibliography

- Ambros, Arne A. and Stepan Prochazka, *A Concise Dictionary of Koranic Arabic* (Wiesbaden: Reichert Verlag, 2004)
- Arberry, Arthur John, *The Koran Interpreted: A Translation*, vols. I and II (New York: Touchstone, 1996)
- Badawi, Elsaid M., and Abdel Haleem, Muhammad, *Arabic – English Dictionary of Qur'anic Usage* (Leiden/Boston: Brill, 2008)
- Bobzin, Hartmut (trans.), *Der Koran* (München: Verlag C. H. Beck, 2017)
- Brodersen, Angelika, “Remembrance”, in *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Jane Dammen McAuliffe (ed.), vol. IV (Leiden/Boston: Brill, 2004), pp. 419-424.
- Hughes, Thomas Patrick, *Dictionary of Isla* (Chicago: Kazi Publications, 1994)
- Iṣfahānī, ar-Rāgib al-Iṣfahānī, *Mu'jamu mufradati alfāzi l-qur'ān* (Beirut, 1972)
- Izutsu, Toshihiko, *God and Man in the Qur'ān: Semantics of the Koranic Weltanschauung* (Tokyo: Keio University Press, 2015)
- Lent, J. van and H.-U Qureshi (comps.), *Encyclopaedia of Islam: Glossary and Index of Technical Terms* (Leiden: Brill, 1995)
- Medows Rodwell, John (trans.), *The Koran* (New York: Bantam Classic, 2004)
- Nasr, Seyyed Hossein et al. (eds.), *The Study Quran: A New Translation and Commentary* (New York: HarperOne, 2015)
- Netton, Ian Richard, *A Popular Dictionary of Islam* (London: Curzon Press, 1992)
- Pickthall, Muhammad Marmaduke (trans.), *The Qur'ān*, Jane McAuliffe (ed.) (New York, London: Norton & Company, 2017)

59 Arberry, *The Koran Interpreted*, p. 307.

Sredstva zikra u Kur'anu

Sažetak

Sjećanje o Bogu (*zikr*) u Kur'anu je jedna od ključnih riječi temeljne knjige islama. Uz riječi koje su izvedene od korijena ayn-lām-mīm u značenjima “znati”, “spoznati”, “naučiti”, u Kur'anu po učestalosti spominjanja gotovo odmah slijedi riječ *zikr* u značenjima “sjetiti se”, “opomenuti se”, “uzeti pouku”. Sura Šād (38:1) obznanjuje Božansku zakletvu: “Tako mi Kur'āna koji je ispunjen Opomenom”. Mnoga su područja i planovi na koje Kur'an ukazuje riječima izvedenim iz korijena ḡ-k-r: Svijet Božanskih stvari, svijet Prirode u njegovoj spontanosti i raskoši, čovjek i njegove granične situacije, sveto monoteističko predanje. Ali, riječ *zikr* uvijek se odnosi na jedno uzvišeno opominjanje čovjeka da se sjeća Boga, da se sjeća tajne zašto svijet jeste, tajne stvaranja svijeta i Božanskih znakova, da se sjeća i bude budan spram čudorednog života, trajanja i smrti. Ukratko, zikr je tu da nas podsjeti na krajnju tajnu Boga i svijeta, života i smrti.

Ključne riječi: Kur'an, zikr, čovjek, sjećanje, Božanski znakovi, fenomeni prirode, sveta povijest čovječanstva

CONTEXT

Prikazi knjiga / Book Reviews

CONTEXT

Časopis za interdisciplinarne studije
13:1 (2026), 163-168

Prikaz knjige - Book Review

DOI: 10.55425/23036966.2026.13.1.163

Nasilje nad ženama: diskursi, perspektive, lekcije iz bh. povijesti. By Fahd Kasumović (Ed.), Sarajevo – Berlin: Univerzitet u Sarajevu - Filozofski fakultet – Heinrich Böll Stiftung, 2024. Pp. 474. ISBN 978-9926-491-36-9 (Filozofski fakultet Univerziteta); ISBN 978-9926-547-03-5 (Ured Heinrich-Böll-Stiftung e.V. u Bosni i Hercegovini); ISBN 978-3-86928-271-8 (Heinrich-Böll-Stiftung e.V., Berlin)

From Empires to Extremes: Women and Violence in Bosnian-Herzegovinian Historiography

Ambitious in scope and profound in its historiographical and humanistic significance, the monograph *Nasilje nad ženama: diskursi, perspektive, lekcije iz bh. povijesti*, edited by Fahd Kasumović, Associate Professor at the Department of History, Faculty of Philosophy, University of Sarajevo, is the culmination of a meticulously conceptualised and executed research endeavour. Emerging from a multi-phase project, the monograph reflects a coherent editorial vision, and features contributions from scholars whose academic profiles and disciplinary expertise align with the editor's selection. The result is a work of considerable value to Bosnian historiography, particularly in the broader regional context. Thematically, the monograph addresses a complex and historically marginalised subject: violence against women, examined through the lens of more than two millennia of Bosnian-Herzegovinian history. This global and historically persistent phenomenon has long been overlooked in historiographical discourse, but the monograph takes it as its central focus, and rigorously examines it from diverse perspectives. Each chapter interrogates the issue from distinct temporal and disciplinary vantage points, from classical antiquity to the contemporary period. The monograph's interdisciplinary nature, particularly evident in its concluding chapters, reinforces the validity and salience of its research findings.

By placing local historical experiences in broader global frameworks, it provides a rare and intellectually demanding perspective that fulfils scholarly and civic responsibilities by documenting, analysing, and disseminating historical insights to a wider audience.

The introductory chapter is the monograph's conceptual anchor; in it the editor articulates the project's core objectives, methodological approaches, and academic rationale. Its publication is both justified and necessary, and it is sure to secure its rightful place in university libraries, research institutes, and academic centres. More importantly, because it is available in print and digital formats, the work will transcend institutional boundaries and reach its intended readership of students, scholars, activists, and policymakers. Such accessibility is among its greatest strengths, and will likely contribute to its enduring success. This assessment is supported by the breadth of scholarship invoked by the contributing authors, who draw on dozens, if not hundreds, of highly relevant sources. Their intellectual approach transcends routine information consumption to offer a deeply reflective, analytically rich engagement with issues that challenge both society and the individual. Alongside established Bosnian-Herzegovinian scholars, the contributors include emerging researchers whose academic potential promises to shape future decades of inquiry: Almir Marić, Dženan Dautović, Fahd Kasumović, Amila Kasumović, Minela Radušić, Adnan Jahić, Mirza Džananović, Sabina Subašić Galijatović, Sarina Bakić, and Ajla Demiragić. Their work draws extensively on globally significant reports, assessments, and recommendations issued by the United Nations and its affiliated institutions, thereby situating the phenomenon in a broader international framework. Crucially, the authors engage with these documents critically and substantively, refusing to settle for superficial interpretations or token citations.

In the chapters authored by historians, the contributors delve into their disciplinary terrain with rigour and responsibility. They navigate an often inaccessible and largely unexplored corpus of historical sources – including manuscripts, official documents, protocols, reports, and court records – written in diverse languages and scripts, and with varying stylistic conventions. These sources are the empirical foundation upon which insights are reconstructed, analysed, and, in some cases, synthesised into the multifaceted nature of violence against women: how it has been perpetrated, organised, justified, punished, concealed, revealed, and remembered across time. The chapters devoted to classical and medieval Bosnian-Herzegovinian history integrate key works from domestic and international scholarship to present representative examples in a single, coherent framework. This enables readers to examine the manifestations

of violence against women across diverse contexts, regardless of origin, social status, age, or other identity markers.

These chapters illuminate the tragic destinies of so-called ordinary women, whose marginalisation in historiography stems from the limited and fragmentary nature of historical documentation. At the same time, they shed light on the fates of courtly women, such as princesses, queens, and noblewomen, whose privileged birth did not shield them from a violence often exacerbated by political instability, dynastic conflict, or court intrigue. Documenting these experiences – whether contemporaneously or retrospectively – is a form of historical testimony and public acknowledgement. It ensures that these voices, once heard by witnesses, prosecutors, or judges, are preserved in the historical record and integrated into historiographical discourse.

In pursuit of a comprehensive mapping of Bosnia's sociocultural panorama as an Ottoman frontier province, author Fahd Kasumović examined and interpreted dozens of court cases from the early modern period to the mid-19th century. The cases focus on the adjudication, punishment, or contestation of violence against women, and offer an opportunity to explore the interplay of law, society, and gender within the broader civilisational framework of the World of Islam. From the late 14th century onward, Southeastern Europe underwent profound civilisational, socio-political, and military transformations that shaped its historical trajectory. In this context, the documented cases reveal confirmed and contested instances of violence, directed primarily at women but occasionally at men as well.

The scope of the cases is broad, and encompasses marital disputes, divorce, domestic abuse, inheritance conflicts, religious conversions, homicide, various forms of humiliation, verbal and psychological abuse, provocation, and other distressing experiences that disproportionately affect women. In most instances, the perpetrators were individuals in close physical and emotional proximity to the victims – which underscores the deeply personal nature of such violence – but the acts were committed in both private and public domains. While the number of documented cases may appear modest in relation to the historical span, their cumulative significance is in the patterns they reveal: violence was not confined to a particular ethnic, religious, cultural, socioeconomic, or age group, but transcended such boundaries to emerge as a pervasive and universal phenomenon.

When compared with other regions in the World of Islam and beyond, similar modalities and structures of violence are evident. Though intensity may vary across contexts, the underlying mechanisms remain strikingly consistent. Of particular importance are the responses of imperial authorities and judicial-administrative institutions, which represent a concerted effort to confront

and regulate such violence. These responses, often formalised through legal instruments, attempted to construct systems of governance in which acts of violence, much like defamation, were subject to legal sanction.

If the earlier periods of Bosnian-Herzegovinian history can be considered premodern, it would be reasonable to expect that the onset of modernisation and the so-called civilising mission – which followed the industrial, political, and social revolutions of the modern era – would usher in behavioural shifts toward greater human dignity and protection. Paradoxically, however, the late 19th century delivered not a narrative of progress but an age of extremes, which continued for much of the 20th century. Violence against women, in its many and brutal expressions, remained a persistent and defining feature of this historical paradigm. Documented instances of human trafficking, organised prostitution, smuggling, and other forms of gender-based violence – perpetrated by both illicit actors and state-sanctioned institutions – reveal patterns of corruption, complicity, and, at times, intentional suppression, even in contexts where a civilising impulse and coordinated efforts to eradicate such abuses might be expected. Amila Kasumović and Minela Radušić's chapters, which focus on the first half of the 20th century, demonstrate that while rapid socio-political transformations and structural upheavals were often framed as progress, they had adverse effects on society as a whole. Crucially, these changes did not herald a decline in entrenched institutional and extra-institutional violence, and women bore a disproportionate share of the harm.

Through the examples presented – from the late 19th century and the Bosnian-Herzegovinian experience under the first Yugoslav state, to the period before the Second World War – a clear picture emerges of institutional mechanisms that sustained and, in some cases, intensified violence against women. These mechanisms, superimposed upon longstanding patterns of domestic and familial abuse inflicted by spouses and close relatives, are a distinct and deeply troubling dimension of gendered violence. Often legitimised through legal and bureaucratic frameworks, this second layer of harm demands renewed scholarly scrutiny. It poses a fundamental challenge to the concept of modernity and its institutional expression within state-legal systems, and reveals the extent to which violence can be embedded, normalised, and perpetuated under the guise of progress.

The chapters addressing masculinity, misogyny, and modernisation – particularly those that trace sexual and physical violence against women in Habsburg Bosnia and the 'silent abuse' in interwar Yugoslavia – embody the profound disillusionment that often accompanies expectations of progressive change. Traditional patterns of violence not only persisted but were reconstituted within new institutional frameworks, rendering them more insidious or, at the

very least, more complex. If there is a mitigating factor, it is the relatively limited number of cases examined in these chapters. Despite this, their thematic weight is considerable and reinforces the imperative to pursue lines of inquiry that deepen our understanding of violence against women in the Bosnian-Herzegovinian context.

When read sequentially, the manuscript reveals a dramaturgical rhythm that demands attentiveness to the historical tempo and narrative flow. This structure enables readers to anticipate the intensification of violence across historical epochs. When chapters are approached individually – such as the one detailing the suffering in the Second World War – the monograph's emotional and intellectual demands become more acute. As contributor Adnan Jahić argues, destruction and apocalyptic scenes of gendered violence are central to the wartime experiences of Bosnian-Herzegovinian women. The fragmentation of territorial control and proliferation of competing political and military actors – i.e., states, pseudo-states, armies, militias, and regular and irregular forces – created conditions in which violence was both systematic and indiscriminate. The way these actors treated women was strikingly similar, regardless of affiliation. The victims were women of all age groups and backgrounds, in villages, cities, and concentration camps. Jewish, Serbian, Bosniak, Roma, Croatian, and many other women – some documented, others not – were subjected to rape, persecution, imprisonment, and murder. Whether politically engaged or not, they were united by their gender.

The significance of this work likely exceeds the aims of its authors, as it exposes a deeply entrenched cruelty toward women, amplified by war as an extreme communicative act. A thorough examination of the scope and nature of such violence against women raises critical questions about the broader historical trajectory of the modern era. The monograph invites comparisons between wartime and peacetime conditions, prompting reflection on society's evolving relationship with violence. While quantitative and qualitative differences between such periods are evident, violence itself emerges as a historical constant, thereby making it essential to interrogate the modalities through which it is communicated and the functions such communication serves.

In this regard, the study of how violence against women is represented in selected issues of Sarajevo's *Oslobođenje* newspaper is particularly illuminating, as it traces continuities with earlier historical episodes and reveals the post-war Communist government's stance on gendered violence. While the regime deserves recognition for its modernisation initiatives, which significantly improved general living standards in line with global post-war trends, it simultaneously maintained a systemic silence around unresolved wartime traumas and traditional forms of undesirable news. This duality exposes the limitations of the modernisation

paradigm, which, despite its appeal, demands critical scrutiny across a broader temporal and socio-political spectrum.

The profound social upheavals and political transformations that punctuate modern Bosnian-Herzegovinian history reached a tragic crescendo during the 1990s, as the collapse of Yugoslavia and disintegration of socialist state systems across Eastern and Southeastern Europe marked the end of the 20th century. The war against Bosnia and Herzegovina unleashed a torrent of violence and mass atrocities against civilians and society, including expulsions, killings, ethnic cleansing, the terrorisation of urban centres, and the obliteration of rural communities. Violence against women – particularly sexual violence – was recurrent and intensified, exacerbated by the collapse of institutional structures and the radicalisation of the conflict. In this context, the documentation, interpretation, and legal framing of various forms of sexual violence against women was not only necessary but central to understanding the broader dynamics of the war. The chapters that examine legal discourses and post-war sociological analyses of Bosnian-Herzegovinian society are a critical component of the monograph, and these contributions will undoubtedly provoke reflection among discerning readers.

To extract meaningful historical lessons, it is imperative to expand the scope of education, not only in formal institutions such as schools and universities, but also through broader societal engagement with the concept of learning. A deeper understanding of (particularly gender-based) violence requires a critical examination of how the phenomenon is represented in educational frameworks. This could include an analysis of curricular materials (as partially explored in the monograph's final chapter) and a broader interrogation of the implicit expectations embedded in educational outcomes. The final chapters may fall outside conventional historiographical methodologies, but they are invaluable because they demonstrate that violence against women must be approached from multiple disciplines, and that research in this domain demands innovative and diverse analytical perspectives. This integrative approach renders the monograph a cohesive and comprehensive whole, and makes it essential reading for scholars, educators, and engaged citizens. Its ultimate value, however, is in the answers it gives to pressing questions, and in the intellectual space it opens for posing new ones. This work both informs and challenges, offering insights while demanding further inquiry. It does not merely respond to a societal need – it compels the reader to engage.

Amir Duranović

CONTEXT

Časopis za interdisciplinarne studije
13:1 (2026), 169-172

Prikaz knjige - Book Review

DOI: 10.55425/23036966.2026.13.1.169

Kemalism and the [sic] Islam: Legitimizing Discrimination Against Veiled Students in Turkish Daily Newspapers. By Mirsad Turanović. Sarajevo, University of Sarajevo – Faculty of Philosophy and Center for Advanced Studies, 2025. Pp. 190. ISBN 978-9926-491-53-6; 978-9926-555-27-6.

In *Kemalism and the [sic] Islam*, Mirsad Turanović examines how Kemalist secularism has defined the place of religion in Turkey's public sphere, and how this definition has been discursively mobilised to legitimise discrimination against veiled students. Using the early Republican reforms as historical background, Turanović argues that Kemalist ideology was not produced solely through legal regulations, but also via discursive practices that classified and represented social actors in particular ways. The book analyses narratives of modernity, women's rights, and 'reactionism' surrounding the headscarf in Turkish newspapers such as *Cumhuriyet*, *Hürriyet*, *Radikal*, and *Sabah* during the 1990s.

Rather than examining the reforms themselves, the book focuses on how these reforms and legal restrictions were represented in public discourse as natural, progressive, and inevitable. From this perspective, Kemalist secularism appears as both a state policy and a normative framework that distinguishes legitimate from illegitimate forms of religiosity. The headscarf debate became the most visible and critical site of inquiry in which this framework was articulated. Discrimination emerged less through explicit prohibitions than through representations of social actors, strategies of naming, and discursive mechanisms of legitimation. By highlighting these processes, the book contributes to the growing literature on Kemalism, secularism, and the headscarf, and gives a nuanced account of the discursive construction of secularism in Turkey.

The first two chapters establish the book's methodological foundation. Turanović's conceptual framework lies in Critical Discourse Analysis, and draws on Systemic Functional Linguistics, the tradition of critical linguistics, and Fairclough's three-dimensional model of discourse. His discussion introduces key analytical categories, such as structural oppositions, transitivity, grammatical

metaphor, and the representation of social actors, which guide the empirical analysis of Kemalist discourse in historical narratives and newspaper coverage. The substantial space devoted to theoretical discussion occasionally delays the transition to the empirical chapters, although the later analysis shows an active application of these analytical categories.

In the third chapter, Turanović situates the historical construction of Kemalist secularism at the level of socio-cultural practice in Fairclough's framework. Rather than presenting early Republican reforms as a chronological list of measures, he interprets them as narratives that produce political legitimacy (pp. 57–58). The chapter shows how Kemalist discourse delegitimised the Ottoman past through narratives of 'backwardness' and 'decline', transmitted to new generations through education and school textbooks. Although the 'rupture' thesis in the literature on Turkish modernisation has been widely discussed, Turanović shows how this narrative is produced through specific discursive mechanisms, and connects this historical framework to the later media and headscarf analyses.

One of the chapter's most useful contributions is Turanović's conceptualisation of Kemalist religious policy in a three-stage framework: affirmation (1919–1923), transformation (1923–1933), and negation (1933–1938). This scheme shows that secularisation unfolded gradually, rather than through a single rupture. Turanović extends the analysis beyond institutional reforms to include cultural interventions in everyday life, such as the hat and alphabet reforms and the closure of dervish lodges. These examples highlight the disciplinary and symbolic dimensions of secularisation. The chapter also places Kemalist secularism in a broader discourse that equates modernisation with Westernisation, and makes orientalist assumptions about Islam.

Parts of the chapter move beyond the descriptive distance associated with discourse analysis to adopt a more explicitly evaluative tone. Some passages frame certain reforms in ideological terms, taking a strong critical stance against the Kemalist narrative. While this interpretation aligns with the chapter's broader analysis of discursive strategies of legitimation, it also risks simplifying the diversity of motivations behind such policies. The chapter is therefore most persuasive when it focuses less on what happened and more on how these policies were discursively legitimised, and presented as natural or inevitable. This articulation prepares the ground for the book's distinction between 'good' and 'bad' Muslims, which becomes more explicit in the subsequent analyses.

The fourth chapter moves the headscarf issue beyond a purely legal or administrative debate to frame it within broader discursive power relations. Turanović analyses the headscarf not as a simple question of policy, but through the meanings produced around it. Drawing on critical analysis of news reports

and opinion columns in *Cumhuriyet*, *Hürriyet*, *Radikal*, and *Sabah* during the 1998 university protests, the chapter shows how media discourse framed the protests as threats to the regime rather than claims for rights. The repeated use of expressions associated with 'reactionary Islam' (*irtica*) and similar alarmist references, including invocations of 'Sharia' and verbs such as 'to destroy' and 'to occupy,' helped construct the protests as dangerous to the secular order (pp. 123–126). Although the newspapers differ in tone, they operate within a shared secularist framework that interprets the headscarf issue through a similar modern discourse.

One of the chapter's strengths is its combined analysis of newspaper headlines, photographs, visual representations, and lexical choices. This approach shows that delegitimation does not only take the form of openly hostile expressions, but can manifest in more subtle forms of representation. In particular, the chapter demonstrates how media discourse constructed a hierarchical opposition between the 'modern woman' (*çağdaş kadın*) and the 'veiled woman' (*türbanlı kadın*), turning women's bodies into ideological markers (pp. 141–147). In this framework, the female body is a symbolic site through which secular modernity is articulated.

Nevertheless, the chapter's interpretive framework occasionally takes on a holistic character. Although stylistic differences between the newspapers are acknowledged, much of this diversity is ultimately interpreted within a shared Kemalist logic. Because the analysis focuses on this secular-centred media sphere, the ways in which Islamist or conservative newspapers framed the headscarf debate are outside its scope. While this focus is understandable for revealing the operation of hegemonic discourse, a broader engagement with these competing voices might have illustrated more clearly the contested nature of the discursive field.

Despite these limitations, the chapter convincingly shows how secularism is reproduced not only through state policies but also through the everyday language of the media, where it operates as a form of cultural common sense. The opposition between the modern and veiled woman, and the framing of the headscarf as a problem in the public sphere, are not merely patterns tied to a specific historical moment. Although there is no longer a formal ban on the headscarf in Turkey, more subtle forms of exclusion and suspicion directed at veiled women continue to appear in academia, the labour market, and public discourse. The chapter therefore provides a useful framework for understanding ongoing tensions between secularism and religious visibility in contemporary Turkey.

Overall, *Kemalism and the [sic] Islam* makes an important contribution to debates on secularism, religious visibility, and media discourse in modern Turkey. It is a particularly useful resource for scholars of Turkish modernisation, secularism and religion, media discourse, and the politics of veiling, and provides a clear methodological example for researchers interested in applying critical discourse analysis to questions of ideology and representation.

Sena Temel

CONTEXT

Uputstva autorima

Tematika

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

Etički i pravni uvjeti

Podnošenje rukopisa za objavljivanje u *Contextu* podrazumijeva sljedeće:

1. Svi autori saglasni su u pogledu sadržaja rukopisa i njegovog objavljivanja u časopisu.
2. Sadržaj rukopisa je prešutno ili eksplicitno odobren od odgovornih rukovodilaca institucije u kojoj je istraživanje provedeno.
3. Rukopis nije prethodno objavljivani, ni u dijelovima ni u cijelosti, na bilo kojem jeziku, osim kao sažetak, dio javnog predavanja, magistarskog rada ili doktorske teze.
4. Rukopis nije i neće biti ponuđen za objavljivanje nijednom drugom časopisu dok se o njegovom objavljivanju razmatra u ovom časopisu.
5. Ako rad bude prihvaćen, autor pristaje da prenese autorska prava na Centar za napredne studije, pa se rukopis neće moći objaviti nigdje drugdje, ni u kom obliku, na bilo kojem jeziku, bez prethodne pismene saglasnosti izdavača.
6. Ako rad sadrži slike, grafikone ili veće dijelove teksta koji su ranije objavljeni, autor će od prethodnog vlasnika autorskih prava pribaviti pisanu dozvolu za reproduciranje ovih stavki u sadašnjem rukopisu, kako za *online*, tako i za štampano izdanje časopisa. U rukopisu će se, za sav navedeni materijal, propisno navesti kome pripadaju autorska prava.

Dvostruko anonimna recenzija

Context koristi sistem dvostruko anonimne recenzije, što znači da autori rukopisa ne znaju ko su njihovi recenzenti, a recenzenti ne znaju imena autora. Stoga vas molimo da izbjegavate spominjanje svake informacije o autoru nakon naslovne strane. U slučaju da je takva informacija iz nekog razloga neophodna, molimo vas da nam na to skrenete pažnju kako bismo anonimizirali taj dio prije predavanja rukopisa recenzentu.

Uvjeti za prijavu

Radove slati u elektronskom obliku u programu Microsoft Word. Rukopisi treba da budu napisani na engleskom ili bosanskom. U radu na engleskom, dosljedno se držati jednog pravopisa (britanskog ili američkog) u cijelom radu. Rukopis ne treba imati više od 10.000 riječi skupa s fusnotama. Di-jakritički 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 latiniziranim pismima navoditi transliterirane, s prijevodom na jezik na kojem je rad pisan, kao gore.
8. Koristiti samo fusnote i označavati ih brojevima (a ne latiniziranim 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. Direktne citate koji sadrže manje od dvadeset i pet riječi stavljaju se pod navodnike („ “). Pod navodnike se stavljaju i naslovi članaka iz časopisa i referentnih djela. Veći dijelovi citiranog teksta

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

Prikazi knjiga

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

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

ili

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

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

Sadržaj prikaza

Prikazi se pišu za multidisciplinarno čitateljstvo koje obuhvata naučne, političke i religijske zajednice. Na autoru je da odluči na koje će se elemente u prikazu usredotočiti, kojim redoslijedom i koliko temeljito, ali, kao putokaz može poslužiti sljedeći spisak:

- Dati *kratak pregled* glavnih ciljeva djela za koje se piše prikaz, glavnih teza i tema kojima se bavi te koju vrstu empirijskih izvora koristi. Za uredničku knjigu, sumirati glavne teme i naznačiti, samo ukoliko je to potrebno, pojedina poglavlja.
- Navesti koji je *originalni doprinos* tog djela kako konkretnom području istraživanja, tako i nauci općenito (i uporediti ga s drugim djelima, ako je potrebno).
- Ako je svrsishodno, označiti širi kontekst (npr. društvene, političke, naučne probleme ili kontroverze), kojemu ovo djelo daje doprinos i/ili njegov značaj za politiku, istraživanja i praksu.
- *Procijeniti snage i slabosti* (konstruktivno): Koliko je to djelo ispunilo svoju svrhu? Je li ono teorijski i metodološki pouzdano? Jesu li empirijski podaci tačni i dostatni? Je li dobro napisano i dobro urađeno?
- Ako je potrebno, ukazati na greške kojih čitatelji treba da budu svjesni. (Pri tome se treba čuvati klevete). Preporučiti ciljno čitateljstvo za knjigu (npr. istraživači, učenici, studenti, nastavnici, opće čitateljstvo – precizirati na kom nivou, u kom području studija i u kakvoj vrsti nastavnog plana i programa).

Priprema: Korektura i separat

Nakon što je prihvaćen, rad se s ispravkama u PDF formatu e-mailom dostavlja autoru da provjeri ima li činjeničnih i štamparskih grešaka. Autori su odgovorni za provjeru korigiranog rada i preporučuje im se da koriste alatnu traku Comment & Markup da unesu svoje izmjene direktno na korigirani tekst. U ovoj fazi pripreme dozvoljene su samo manje izmjene. Rad s ovim izmjenama treba vratiti u najkraćem roku.

Izdavač će rad u PDF formatu besplatno dostaviti autoru za njegovu ličnu upotrebu. Autorima je dozvoljeno da postavljaju odštampane verzije svog rada u PDF formatu na vlastite web-stranice, bez naknade izdavaču.

Saglasnost za objavljivanje i prijenos autorskih prava

Ako i kada se rad prihvati za objavljivanje, autor pristaje da se autorska prava za ovaj rad prenesu na izdavača. U tu svrhu autor treba potpisati **Saglasnost za objavljivanje** koja će mu se poslati uz prvu, lektoriranu i korigiranu verziju rukopisa.

Kontakt

Sva pitanja mogu se poslati glavnom i odgovornom uredniku na: context@cns.ba.

CONTEXT

Instructions for Authors

Scope

Context: Journal of Interdisciplinary Studies is a peer-reviewed journal committed to the advancement of interdisciplinary research in exploration of the most pressing social and political themes of our time such as the implications of accelerated globalization, pluralism and diversity, human rights and freedoms, sustainable development, and inter-religious encounters. Researchers in humanities and social sciences are invited to contribute to a better understanding of major moral and ethical issues through creative cross-pollination of ideas, perspectives, and methodologies. *Context* welcomes articles as well as book reviews in all areas of interdisciplinary studies. All contributions to the journal must be original and need to display a substantial use of primary-source material. The editors also encourage younger scholars, in early stages of their career, to submit contributions.

Ethical and Legal Conditions

Submission of an article for publication in *Context* implies the following:

1. All authors are in agreement about the content of the manuscript and its submission to the journal.
2. The contents of the manuscript have been tacitly or explicitly approved by the responsible authorities where the research was carried out.
3. The manuscript has not been published previously, in part or in whole, in English or any other language, except as an abstract, part of a published lecture or academic thesis.
4. The manuscript has not and will not be submitted to any other journal while still under consideration for this journal.
5. If accepted, the author agrees to transfer copyright to the Center for Advanced Studies and the manuscript will not be published elsewhere in any form, in English or any other language, without prior written consent of the Publisher.
6. If the submission includes figures, tables, or large sections of text that have been published previously, the author has obtained written permission from the original copyright owner(s) to reproduce these items in the current manuscript in both the online and print publications of the journal. All copyrighted material has been properly credited in the manuscript.

Double-blind Peer Review

Context uses a double-blind peer review system, which means that manuscript author(s) do not know who the reviewers are, and that reviewers do not know the names of the author(s). Please make sure to avoid mentioning any information concerning author name beyond the first page. In case that such information is for some reason necessary, please make sure to draw our attention to that fact so we can anonymize that too before sending the manuscript to the reviewers.

Submission Requirements

Contributions should be submitted in Microsoft Word. Manuscripts should be written in English or Bosnian. For English, the spelling (either British or American) should be consistent throughout.

Manuscripts should not normally exceed 10,000 words inclusive of footnotes. Diacriticals will not be used in transliteration of Turkish, Arabic or Persian. In English texts, please use the IJMES transliteration system for Arabic, Ottoman Turkish and Persian: <https://www.cambridge.org/core/services/aop-file-manager/file/57d83390f6ea5a022234b400/TransChart.pdf>

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
Od jezika u promjeni do promjene u jeziku: produktivne strategije označavanja novih sadržaja u arapskom jeziku	7
<i>Elma Dizdar i Amra Mulović</i>	
The Manichaean Gaze in Western Islamic Studies: Epistemic Filters, Selective Reception, and the Reconfiguration of Classical Muslim Thought.....	31
<i>Mehdi Berriah</i>	
Javne finansije (<i>el-malul-am</i>) u šerijatskom pravu: terminologija, normativnost i specifičnosti.....	65
<i>Senad Čeman</i>	
Specifičnost odgojne nastave u medresi	97
<i>Edina Nikšić Rebihić</i>	
Between Neutrality and Control: Secularism, the Veil, and Muslim Women in Bosnia and Herzegovina	125
<i>Aida Salihović-Gušić</i>	
Tools of Remembrance (<i>dhikr</i>) in the Qur'ān.....	147
<i>Enes Karić</i>	
Prikazi knjiga / Book Reviews	161
Uputstva autorima / Instructions for Authors	173

