

CONTEXT

JOURNAL OF
INTERDISCIPLINARY STUDIES

■ VOLUME 5
NUMBER 2
2018

ČASOPIS ZA
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE

■ GODINA 5
BROJ 2
2018.



CONTEXT

JOURNAL OF
INTERDISCIPLINARY STUDIES

ČASOPIS ZA
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE

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

REDAKCIJA

Ahmet Alibašić, *Univerzitet u Sarajevu*, glavni urednik
Munir Drkić, *Univerzitet u Sarajevu*, izvršni urednik
Aid Smajić, *Univerzitet u Sarajevu*
Dževada Šuško, *Islamska zajednica u BiH*
Ermin Sinanović, *Međunarodni institut za islamsku misao*
Ešref-Kenan Rašidagić, *Univerzitet u Sarajevu*
Munir Mujić, *Univerzitet u Sarajevu*

SAVJET ČASOPISA

Fikret Karčić, *Univerzitet u Sarajevu*
Nusret Isanović, *Univerzitet u Sarajevu*
Omer Spahić, *Međunarodni islamski univerzitet u Maleziji*

UPUTE ZA PREDAJU RADOVA

Detaljne upute pogledati na cns.ba/context.

ADRESA

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

Context: Časopis za interdisciplinarne studije (ISSN-print 2303-6958, ISSN-online 2303-6966)

dva puta godišnje izdaje

Centar za napredne studije, Marka Marulića 2C, 71 000 Sarajevo, Bosna i Hercegovina,

tel: +387 33 716 040, fax: +387 33 716 041, email: sekretar@cns.ba.

Slobodan online pristup časopisu na: cns.ba/context.

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

Štampano u Bosni i Hercegovini.

CONTEXT

JOURNAL OF
INTERDISCIPLINARY STUDIES ■ VOLUME 5
NUMBER 2
2018

ČASOPIS ZA
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE ■ GODINA 5
BROJ 2
2018.

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*, Editor in Chief
Munir Drkić, *University of Sarajevo*, Executive Editor
Aid Smajić, *University of Sarajevo*
Dževada Šuško, *The Islamic Community in Bosnia and Herzegovina*
Ermin Sinanović, *International Institute of Islamic Thought*
Ešref-Kenan Rašidagić, *University of Sarajevo*
Munir Mujić, *University of Sarajevo*

ADVISORY BOARD

Fikret Karčić, *University of Sarajevo*
Nusret Isanović, *University of Sarajevo*
Omer Spahić, *International Islamic University Malaysia*

SUBMISSION GUIDELINES

For detailed instructions, please visit the journal's homepage at cns.ba/context.

CORRESPONDENCE

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

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

For detailed instructions, please visit the journal's homepage at cns.ba/context.

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

Printed in Bosnia and Herzegovina.

CONTEXT

Članci i rasprave / Articles

Religija u diskursu savremenih znanstvenika – horizonti evolucionizma

Nusret Isanović

Sažetak

Religija je danas postala najveći izvanznanstveni interes prirodnih znanstvenika. Ovom temom zacijelo je obilježen i diskurs nekih od najpoznatijih imena savremene znanosti poput R. Dawkinsa, J. Lennoxa, F. Collinsa i S. Goulda. Odnos znanstvenika prema religiji kreće se od stavova da su znanost i religija međusobno isključivi i u sukobu, preko uvjerenja da su one odvojene i nepreklapajuća područja, pa do stava da znanost i religija treba da se toleriraju, vode dijalog i međusobno sarađuju. Unutar naznačenih relacija razaznaje se nekoliko vrsta diskursa: konfliktni, integrativni, dijaloški, pluriperspektivni i nepreklapajući. Ovi *diskursi* zbivaju se u horizontu epistemoloških konstelacija *evolucionizma*, *kreacionizma*, *inteligentnog dizajna* i *BioLogosa*. Rad je strukturiran u dva glavna dijela. U prvom dijelu tretirana su neka od ključnih pitanja za razumijevanje odnosa znanosti i religije: pitanje evolucionizma i, napose, teorije evolucije, njenog znanstvenog statusa i recepcije teističkih znanstvenika; pokušaj uspostavljanja univerzalne prirodnoznanstvene epistemologije i odgovori na njih, te pitanje nasumičnosti stvaranja svijeta i nastanka života. U drugom dijelu rada razmatraju se pitanja teističkog evolucionizma i njegova glavna obilježja, potom se izlažu stavovi kršćanstva, odnosno Katoličke crkve o teoriji evolucije te propituju neki od odjeka njene teističke recepcije.

Ključne riječi: savremena znanost, religija, diskurs znanstvenika, evolucionizam, teorija evolucije, ateizam, teizam

Uvod

Nakon toliko vremena religija je ponovo počela privlačiti veliku pažnju savremene intelektualne javnosti: filozofa, znanstvenika, književnika, umjetnika i publicista, ovoga puta ne samo kao predmet *bespoštedne kritike*, pobijanja i destrukcije nego i kao fenomen koji u dobu korjenitih metamorfoza i bitno promijenjene situacije svijeta može imati osobito duhovno, društveno i kulturno značenje.¹

Ovaj, doskora neočekivan, fenomen postao je jedno od najkarakterističnijih obilježja našeg postmodernog doba.

Neki znanstvenici, poput npr. oksfordskog profesora matematike i filozofije znanosti Johna C. Lennox, smatraju da danas ne postoji važnija debata od debate o odnosu između znanosti i religije.² Povijesno gledano odnosi između moderne znanosti i religije često su bili napeti i poprimali su oblik bespoštednih sukoba. Prema Bertrandu Russellu, najvećem britanskom filozofu XX stoljeća, u tim sukobima znanost je uvijek izlazila kao apsolutni pobjednik: „Između religije i nauke postoji trajan sukob, u kojemu se nauka bez izuzetka pokazala kao pobjednik, do posljednjih nekoliko godina.“³ No, mnoge činjenice ukazuju na to da sukob između znanosti i religije ne proizlazi iz same njihove naravi i da ga one neposredno ne pokreću, nego da je svjetonazorski motiviran sukob u pravilu generiran ideologijama koje ih neizostavno prate. U ovom sukobu mahom učestvuju, s jedne strane, oni savremeni znanstvenici koji su liberalno-darvinističke orijentacije i ateisti i, s druge strane, rigidno konzervativni teisti i teolozi, skloni doslovnom (literalističkom) čitanju i interpretaciji svetog teksta i fundamentalističkom pristupu vlastitoj religiji. Teolog i molekularni biolog, profesor na Teološkom fakultetu Oksfordskog univerziteta Alister E. McGrath ovaj sukob vidi na sljedeći način:

Religija i znanost se danas mogu smatrati dvjema najmoćnijim kulturnim i intelektualnim silama. Neki znanstvenici i religiozni vjernici vide ih kao zatvorene u smrtonosnu borbu: tako da znanost i religija međusobno ratuju sve

1 U ovom broju *Contexta* objavljujemo samo prvi dio rada. Drugi dio bit će objavljen u narednom broju.

2 Odnos znanosti i religije dugogodišnji je predmet usredsređenog interesa Johna Lennox. Ovoj temi posvetio je nekoliko svojih djela, od kojih su neka stekla veliku popularnost. Na hrvatski i srpski jezik prevedeno je njegovo najpoznatije djelo apologetske naravi: *God's Undertaker: Has Science Buried God?* (Oxford: Wilkinson House, 2009); *Je li znanost pokopala Boga? – Kritička analiza suvremenih obrazaca mišljenja o odnosu vjere i znanosti* (Split – Zagreb: EUROLiber – Step, 2013). U kontekstu naše teme interesantno je spomenuti i sljedeća njegova djela: *God and Stephen Hawking: Whose Design Is It Anyway?* (2011); *Gunning for God: Why the New Atheists are Missing the Target* (2011); *Seven Days that Divide the World* (2011); *Determined to Believe? The Sovereignty of God, Freedom, Faith and Human* (2017).

3 Bertrand Rasel, *Religija i nauka* (Sarajevo: Fond otvoreno društvo BiH, 2017), str. 1.

dok jedna od njih ne bude istrijebljena. Mada se takav pogled uglavnom nastoji povezati s dogmatskim ateističkim znanstvenicima kakvim su Peter Atkins (rođ. 1940) ili Richard Dawkins (rođ. 1941), on se susreće i među religioznim vjernicima. Tako npr. neki kršćanski i muslimanski fundamentalisti vide znanost kao prijetnju svojoj vjeri. Dobar primjer za to jeste kritika evolucije koju zagovaraju konzervativni protestantski kršćani, smatrajući da ona potkopava biblijske izvještaje o stvaranju.⁴

Kada je riječ posebno o prirodnim znanstvenicima, religija je do unazad nekoliko desetljeća bila njihov usputan i uglavnom sasvim rubni interes. Međutim, početkom XXI stoljeća ona je za mnoge od njih (Richarda Dawkinsa, Johna C. Lennoxa, Francisa S. Collinsa, Petera Atkinsa, Stephena J. Goulda i druge) postala glavna izvanznanstvena tema. Za neke od njih – kao što su evolucijski biolozi David S. Wilson i Richard Dawkins te Daniel C. Dennett, jedan od najpoznatijih savremenih filozofa engleskog govornog područja – religija, s obzirom na brzi napredak egzaktnih znanosti i stalno smanjivanje područja nepoznatog, više ne bi mogla biti predmet bavljenja specijalnih znanosti unutar humanističkoznanstvenog područja (teologije, religiologije, filozofije, povijesti religije, religijske antropologije itd.), nego isključivo predmet prirodnoznanstvenih istraživanja. Raspravljajući o tome s teologom Alisterom McGrathom, paleontologom i evolucijskim biologom Stephenom J. Gouldom i uglednim astronomom s Univerziteta u Cambridgeu Martinom Reesom, koji zastupaju suprotne stavove, Dawkins o ovom pitanju zaključuje:

Pitanje postojanja ili nepostojanja natprirodnog stvaralačkog uma nesumnjivo pripada znanosti, iako to nije – ili još nije – potvrđeno u praksi. Isto vrijedi i za sve one istinite ili izmišljene priče o čudima na koje se poziva religija kada pokušava ostaviti utisak na svakog vjernika.⁵

Riječ je o opasnom naturalističkom redukcionizmu, o pokušaju unošenja subverzivnog načela duhovnog nereda i scijentističke samovolje u ideju znanja i znanosti, kojoj je oduvijek bila imanentna težnja za cjelinom i potpunosti.

Odnos znanstvenika prema religiji kreće se od stavova da su znanost i religija međusobno isključive i nužno u sukobu, ili da je riječ o zasebnim i nepreklapajućim područjima, preko stavova da one treba da se toleriraju i vode dijalog, pa do toga da znanost i religija, za dobrobit čovjeka i očuvanja života na Zemlji, moraju sarađivati i konvergirati kako bi postizale visok stepen saglasnosti oko svih važnih (zajedničkih) pitanja. Ove relacije su, tokom proteklih dvaju desetljeća, postale i okvir za nastajanje bogate, uglavnom popularne, prirodnoznanstvene literature o religiji i Bogu u kojoj se može razaznati nekoliko vrsta karakterističnih diskursa:

4 Alister E. McGrath, *Science and Religion: an Introduction* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2010), p. 1.

5 Richard Dawkins, *The God Delusion* (London: Bantam Press, 2006), pp. 58-59.

- konfliktni, po kojem su znanost i religija međusobno isključivi i nužno u sukobu; ovaj diskurs se može označiti i kao divergencijski i monološki (Richard Dawkins, Jerry Coyne, Peter Atkins);
- integrativni, koji teži saradnji i skladu; on je – makar matrično i intencionalno – pluriperspektivan i konvergencijski (Francis S. Collins);
- dijaloški, u kojem se znanost i religija, razgovarajući međusobno, uvažavaju u onome što jesu (John Polkinghorne, Ian Barbour) i
- nepreklapajući – *Non-Overlapping Magisteria*, čiji je akronim NOMA: znanost i religija pripadaju posebnim područjima i imaju vlastiti i neovisan odnos prema stvarnosti (Stephen Jay Gould).

Pomenuti diskursi dobrim dijelom navode se i u djelima američkog fizičara i teologa Iana Barboura, u kojima on tretira odnos između znanosti i religije.⁶ Barbour, naime, definira četiri glavna modela takvih odnosa: konfrontacijski („novi ateisti“ i fundamentalizirani sljedbenici monoteističkih religija), autonomni, prema kojem se religija i znanost različito i neovisno odnose prema stvarnosti, dijaloški i integracijski. Svaki od ovih modela Barbour podvrgava sistematičnoj metodološkoj provjeri na konkretnim i osobito karakterističnim pitanjima koja se tiču znanosti i religije poput kvantne fizike i Božijeg djelovanja u svijetu; evolucije i neprekinutog teleološkog stvaranja; Boga i prirode itd. Imajući na umu izuzetnu složenost znanstvenog i religijskog fenomena kao i posebnost povijesnih i socio-kulturnih okolnosti u kojima se zbivaju njihovi odnosi, nijedan od spomenutih modela ne smjera da bude sasvim precizan i obuhvatan.

Sve navedene vrste *paradigmatičnih diskursa* savremenih znanstvenika o religiji manje-više zbivaju se u horizontu nekoliko dominantnih epistemoloških konstelacija: u epistemološkoj konstelaciji *evolucionizma*, *kreacionizma* i *intelligentnog dizajna*. U ovom kontekstu instruktivno je spomenuti i glavne paradigme relacija između znanosti i religije koje u sklopu svoje analize odnosa vjera – um ili religija – znanost uvodi Francis S. Collins, svjetski poznat genetičar i autor široko prihvaćene knjige *The Language of God* (Božiji jezik). On govori o nekoliko *popularnih*, odnosno *mainstream* paradigmi tih odnosa: o ateizmu, agnosticizmu, kreacionizmu i intelligentnom dizajnu, te o epistemološkom novumu – vlastitoj kreaciji, *BioLogosu*. F. Collins odbacuje *kreacionizam* kao fundamentalističku zabludu, *intelligentni dizajn* kao *teistički supernaturalizam*, *agnosticizam* i *ateizam* kao ograničeni i ekskluzivistički svjetonazor koji isključivo dopušta prirodnu znanost kao jedinu legitimnu paradigmu. Odnose ove vrste on smatra bezumnim i neodrživim, stoga umjesto njih nudi model u formi *BioLogosa* posredstvom kojeg se de-

6 Ian Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997), pp. 77–105; Ian Barbour, *When Science Meets Religion* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2000.), pp. 66–68.

finira pozicija *zlatne sredine* koja podjednako zaštićuje znanost i religiju i čuva ih od kompromitacije i sukoba. Osim što omogućava potpuni sklad između religije i znanosti, *BioLogos* im nudi i neovisan pristup proučavanju *svog materijalnog objekta*.⁷ Iako je Collinsov *BioLogos* drugo ime – po njemu mnogo prikladnije – za teističku evoluciju, on bi mogao biti osnova za nastajanja još jedne, četvrte epistemološke konstelacije. Međutim, *BioLogos* nije naročito prepoznat i njegova znanstvena recepcija bila je gotovo zanemariva.

Ove konstelacije (evolucionizam, kreacionizam, inteligentni dizajn i *BioLogos*) rijetko imaju svoje čiste oblike i između njih se ne mogu uvijek povući oštre linije razgraničenja. Osim toga, one nisu jednako valjano znanstveno zasnovane, stoga su neke od njih postale dodatno problematične i podesne ne samo za različite hermeneutičko-interpretativne nego i za ideološke manipulacije, što osobito vrijedi za kreacionizam i, sve više, za inteligentni dizajn. U ovoj studiji dominantno će biti tretirana evolucionistička epistemološka konstelacija i nekoliko njenih glavnih inačica (ateistički i teistički evolucionizam) s komplementarnim intelektualnim odjecima koje ona tvori kada je riječ o odnosu znanosti i religije, uključujući i Collinsov *BioLogos*. O kreacionizmu i inteligentnom dizajnu ovdje neće biti posebno riječi; o njima će, nadamo se, biti govora u nekoj kasnijoj studiji.

Budući da je ovdje riječ o znanosti i religiji kao ključnim pojmovima, koje obuhvataju mnogo različitih disciplina i praksi, smatramo uputnim bar okvirno naznačiti kako su one tretirane.

Kada je riječ o znanosti, potrebno je imati na umu da ne postoji neki uniformni i sasvim čvrst entitet koji imenujemo znanošću te da je nastalo mnogo znanstvenih disciplina, od kojih svaka ima svoje zasebno područje proučavanja i s njim povezanu metodu istraživanja. Također, odnos između npr. fizike i religije, time i fizičara i teologa, znatno se razlikuje od odnosa između biologije i religije. Ovaj potonji primjetno je napetiji i, u cjelini gledajući, znatno više opterećen – prije svega scijentističkom i kvaziteološkom, zapravo ideološkom, odbojnošću i sklonošću sukobima. Ovdje je interesantno primijetiti i to da se prirodni znanstvenici općenito i biolozi posebno, vole razmetati ateizmom i agnosticizmom kao epistemološkom i svjetonazorskom pozicijom koja im priskrbuje osjećaj autonomnosti, oslobođenosti od autoriteta i omogućava, kako oni misle, djelovanje isključivo u skladu s idejom znanosti. Stoga je potrebno naglasiti da znanost ovdje ima prije svega značenje prirodnih znanosti, a unutar njih pretežno bioloških, koje su se uglavnom razvile i svoje neposredno djelovanje ostvarile u anglosaksonskom kulturnom prostoru.

A kada je riječ o religiji, prvenstveno se misli na tradicionalne religije, prije svega na kršćanstvo, judaizam i islam, a ne npr. i na religije *nestabilnih identiteta*,

7 Vidi: Francis S. Collins, *The Language of Gods: A Scientist Presents Evidence for Belief* (New York: Free Press, 2006), pp. 203-206.

poput onih koje pripadaju kontekstu *new agea* ili novih religioznih pokreta.

Ovdje je također važno imati na umu distinkciju između diskursa znanstvenika koji se razvija u području znanosti kojom se on bavi i koji se odnosi na predmet njegovog znanstvenog istraživanja i diskursa znanstvenika o izvanznanstvenim temama koje, iz bilo kojih razloga, mogu biti predmet njegovog intelektualnog interesa kao što je npr. književnost, umjetnost, povijest kultura ili religija. Ova vrsta diskursa znanstvenika nije istodobno i znanstveni diskurs. Primijenjeno konkretno na religije, to znači da govor prirodnog znanstvenika o religiji i nekim njenim bitnim temama kao što su Bog, sveti tekstovi, onostranost, spasenje, duhovne realnosti, moral i sl. nije, niti po svojoj naravi može biti, prirodnoznanstveni govor te kao takav znanstveno provjerljiv i osobito relevantan. On naravno može biti dio znanstvenikovih promišljanja o religiji, njegova interesantna intelektualna refleksija ili filozofski stav o njoj, koji je donekle determiniran i obogaćen znanstvenim iskustvima, a koji je ipak proistekao iz njegovog duhovnog senzibiliteta, svjetonazora ili ideološke pozicije. Jer, bez obzira kako ga nazivali, svaki je znanstvenik usvojio određeni svjetonazor, koji mu olakšava shvatanje svijeta u kojem jeste, osigurava mu etički okvir i, perspektivno, utiče na njegove stavove i odluke.⁸

Dakle, religija i pitanje Boga teme su kojim je recentno, naglašeno i prepoznatljivo, obilježen diskurs nekih od najpoznatijih savremenih znanstvenika, ateističke i teističke orijentacije. Gotovo da se nadaže iznenađujućim da je na djelu jedan od najinteresantnijih diskursa današnjice, nerijetko dramatičan i vrlo provokativan, koji privlači veliku pažnju upravo u onom dijelu svijeta u kojem je znanost najrazvijenija. Za nas je ovaj diskurs interesantan posebno zbog toga što otvara neka od najurgentnijih pitanja za religiju, uključujući i ona fundamentalno-epistemološka kao što su: Je li moderna znanost svojim najnovijim otkrićima, posebno onim u području evolucijske biologije, ugrozila religiju i dovela u pitanje njene fundamentalne teološke postulate i ideju personalnog Boga Stvoritelja? Da li je teorija evolucije i u kojem, eventualno, obliku prihvatljiva za monoteističke religije? Mogu li se znanstvenici, mjerodavno i relevantno, baviti iz horizonta prirodne znanosti pitanjem Boga i istraživanjem religije, odnosno mogu li uopšte Bog i religija, imajući na umu primordijalno pripadajući im kontekst transcencije i *numenona*, kao i njihovu sasvim specifičnu duhovnu narav, biti predmet istraživanja prirodne znanosti? Zašto neki od najpoznatijih znanstvenika današnjice, poput britanskog evolucijskog biologa Richarda Dawkinsa, izražavaju toliku mržnju prema religiji i smatraju je korijenom svakog zla (*Root of All Evil*)? U ovoj studiji, istražujući različite diskurse savremenih prirodnih znanstvenika, tragamo za odgovorima na ovdje postavljena pitanja.

8 Vidi: Collins, *The Language of Gods*, p. 6.

Horizonti evolucionizma

Religija i ateizam, dramatika odnosa

Dugo su, a sasvim otvoreno i neposredno od druge polovine XIX i tokom gotovo cijelog XX stoljeća, najveći izazovi religiji i vjeri u Boga dolazili iz filozofije, psihoanalize i darvinizma. Oni su se, koncentrirano i teleološki usmjereno, najprepoznatljivije pojavljivali u liku *intelektualnog ateizma*, u čijoj su konstituciji gotovo podjednako učestvovali Fierbach, Marx, Nietzsche, Freud i Darwin⁹. Svi oni dijelili su ubjeđenje, za koje su vjerovali da je čvrste racionalne zasnovanosti, kako je religiji došao kraj i da neće trebati dugo čekati njeno potpuno odumiranje. Međutim, to se, sada već sasvim izvjesno znamo, ipak nije dogodilo. Zloguki proroci „smrti Boga“ i iščezavanja vjere u Njega, pored ostalog, kako primjećuje najpoznatiji katolički mislilac današnjice Hans Küng, izgubili su iz vida konstitutivnu antropološku dimenziju religije¹⁰ i njen fundamentalni značaj za smisao ljudske egzistencije. Neki od najvećih intelektualaca modernog zapadnog svijeta kao što su Herbert G. Wels, Albert Einstein, Carl G. Jung, Max Planck, Werner Heisenberg, Freeman J. Dyson i Stephen J. Gould, objavili su da znanost i vjera u Boga nužno ne divergiraju i da nema stvarnih razloga za njihova sukobljavanja.

Nakon svega, izgledalo je da potkraj XX stoljeća ateizam konačno dopijeva u krizu, da gubi snagu i svjetonazorsku aktuelnost, da će biti potisnut na egzistencijalnu rubnost i poprimiti drugotna značenja, a da religija s druge strane ponovo postaje

9 Interesantno je spomenuti da je Darwin bio teološki obrazovan i da je to obrazovanje stekao na studiju teologije u Cambridge, što je na stanovit način odraženo i u njegovim najpoznatijim djelima *Postanak vrsta* (1859) i *Porijeklo čovjeka* (1871). On je u ova djela unio dimenziju vlastitog religioznog stava o Bogu kao Stvoritelju putem *sekundarnih uzroka*, odnosno prirodnih zakona, čime je vjerovatno nastojao potkrijepiti snagu *svog temeljnog eksplanatornog modela evolucije u očima teista*, ali i iskazati vlastiti stav u pogledu vjere u Božiju opstojnost. Iako je Darwin *otkrićem načela odabira konačno biologiju oslobodio ne samo od filozofije nego i od teologije*, on je očito u ovim svojim djelima sačuvao stanovite religijske i teološke elemente, kao i donekle afirmativan (ne dakle otvoreno ignorirajući i poricateljski) stav prema vjeri u Boga. Pa ipak, njegova vjera u Boga Stvoritelja bila je vjera ambivalentnog vjernika razapeta između deizma i agnosticizma. U svojoj *Autobiografiji* Darwin piše: „Tajna početka svih stvari za nas je nerješiva; što se mene tiče, moram se zadovoljiti time da ostanem agnostik.“ Unatoč svemu, smatra se da njegova vjera u Boga nije bila tek nominalna i taktički sračunata gesta, nego, pretpostavlja se, stvarna i iskrena. Ako je to tako, Darwin je u sebi zacijelo spojio ono što je po mnogim znanstvenicima ateistima nespojivo – vjeru u Boga i empirijsko iskustvo znanstvenika. (Vidi npr. Josip Balabanić, „Bog Stvoritelj u djelu Charlesa Darwina“, *Nova prisutnost*, 7:3 (2009), 351-372; Ivan Kešina, „Vjera i nevjera u životu i djelu Charlesa Darwina“, *Crkva u svijetu*, 37:3 (2002), 296-319); Nick Spencer *Darwin and God: Society for Promoting Christian Knowledge* (London, 2009); David Herbert, *Charles Darwin's religious view: from creationist to evolutionist* (Kitchener, Ontario: Sola Scriptura Ministries International, 2009).

10 Hans Küng, *Postoji li Bog? Odgovor na pitanje o Bogu u novome vijeku* (Zagreb: Naprijed, 1987), str. 189-197.

duhovno i životno privlačna, čak i intelektualno interesantna, ovoga puta ne samo kao predmet osporavanja i negacije nego i prihvatanja i afirmacije. No, kako izgleda ni ateizam se nije dao tako lahko predati i, poput religije prije toga, pokazuje otpornost, žilavost i sposobnost samoobnove. Tome su osobito doprinijeli neki od vodećih savremenih pisaca, filozofa i prirodnih znanstvenika poput Richarda Dawkinsa, Christophera Hitchensa, Alana Sokala, Sama Harris, Victora J. Stengera, Stephen W. Hawkinga, Jamesa Watsona, Richarda Stallmana, Ayaana Hirsi Alia, Daniela Dennetta, Petera A. D. Singera, Jeana Bricmonta i Noama Chomskog. Oni su se manje-više javno i nedvosmisleno deklarirali kao ateisti ili agnostici, izrazili uvjerenje da znanost ne ostavlja mjesta za religiju i Boga (Julian Huxley, Stephen W. Hawking, Stephen J. Gould i Richard Dawkins naprimjer) i da ih konačno čini suvišnim. Neki od njih stupili su u otvoreni rat s religijom, pri čemu im je glavni i osobito djelotvoran instrument bila recentna biološka znanost i osobito njena teorija evolucije.

U prvoj deceniji XXI stoljeća ateizam doživljava, prije svega u anglosaksonskom dijelu zapadnoevropskog svijeta, svoj stanoviti uzmah, ovoga puta u liku „novog ateizma“, što je prepoznatljivo i, moglo bi se reći, drsko nagoviješteno pojavom knjiga *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* (Kraj vjere: religija, terorizam i budućnost razuma, 2004), američkog filozofa i neuroznanstvenika Sama Harris, ¹¹ *The God Delusion* (Iluzija o Bogu, 2006), oksfordskog evolucijskog biologa Richarda Dawkinsa i *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (Razbijanje čarolije: Religija kao prirodni fenomen, 2006) američkog filozofa i kognitivnog znanstvenika Daniela Dennetta. Ove i mnoge druge njima slične knjige, koje će biti napisane u narednim godinama, polazile su od stava da je znanosti, „stvarnoj“ obrazovanosti i visokom racionalizmu imanentan ateizam. One su, u skladu s tim, afirmirale stav da se religija potiskuje i čini suvišnom posredstvom istinskog (prirodnoznanstvenog) znanja koje osigurava da se stvari vide onakvim kakve jesu¹² i sveuglas promovirale „ideju da su se prirodne znanosti javno opredijelile za ateističko gledište”.¹³

Ponovo je, nakon toliko vremena, u središte interesa dospjelo jedno od najvažnijih pitanja odnosa znanosti i religije: „Poriču li prirodne znanosti postojanje

11 Vidi: Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* (New York – London: W. W. Norton & Company, 2004; Sam Harris, *Kraj vjere: religija, terorizam i budućnost razuma* (Zagreb: Evolutio evolutionis, 2009). Knjiga je za vjernika uvredljivo i provokativno štivo, višestruko suspektno i kontroverzno. S. Harris sasvim površno, neutemeljeno, bezuspješno i labkomislno zastupa stav da je svaka religija, prije svega svaka monoteistička religija, najopasniji element modernog života. Religija je za njega isključiva prijetnja „stabilnosti i miru suvremenoga svijeta. Njegova radikalna kritika religije uglavnom je sastavljena od paušalnih prosudaba, grubih pojednostavljivanja, jednostranih stavova, a, ako ćemo pravo, onda ipak ponajviše od razotkrivanja njegovih osobnih predrasuda o religiji.“ [Tonči Matulić, „Pojava i značenje novog ateizma“, *Crkva u svijetu*, 45:4 (2010), 438-466, str. 440-441].

12 Harris, *Kraj vjere*, str. 7.

13 McGrath, *Science and Religion*, p. 145.

Boga ili Božije postojanje čine posve nepotrebnim za objašnjenje stvari?“¹⁴ Ovo pitanje, koje je prvobitno nastalo u prvom velikom sudaru novovjekovne znanosti i religije u XVII stoljeću, *dobiva svoj snažni novi životni poticaj i intelektualnu energiju* i ono će i ovoga puta mnogo snažnije osloviti religiju i teologe nego znanost i znanstvenike.

Ateistički evolucionizam

Evolucionizam je danas postao najprezentnije obilježje odnosa između znanosti i religije. Riječ je o dominantnoj epistemološkoj konstelaciji razvijenoj u nekoliko izglednih inačica. Ipak, unutar nje su najraspoznatljivije dvije dispartatne pozicije: pozicija ateističkog i teističkog evolucionizma. Ove pozicije postale su osnova za razvijanje vlastitih epistemoloških perspektiva u razumijevanju odnosa između znanosti i religije.

U kontekstu govora o ateističkom evolucionizmu razmotrit ćemo nekoliko, po našem mišljenju, ključnih pitanja za razumijevanje odnosa znanosti i religije: pitanje teorije evolucije, njenog znanstvenog statusa i recepcije teističkih znanstvenika; pitanje nasumičnosti stvaranja svijeta i nastanka života; pokušaj uspostavljanja univerzalne prirodnoznanstvene epistemologije i odgovore na njih. U drugom dijelu razmotrit ćemo pitanje teističkog evolucionizma i predstaviti njegova glavna obilježja, potom izložiti stavove kršćanstva, preciznije Katoličke crkve, o teoriji evolucije.

Teorija evolucije – dimenzije razumijevanja

Teorija evolucije se u znanstvenim krugovima danas poima kao jedna od najrelevantnijih i najizvjesnijih teorija u povijesti moderne znanosti. Kao što je poznato, ona se u prvom redu odnosi na proučavanje bioloških promjena živih organizama na Zemlji tokom miliona godina dugog protoka vremena pokušavajući objasniti sâm prirodni život. U recentnom obliku teorija evolucije naziva se i *sintetičkom teorijom evolucije* jer u sebi sabire niz bioloških spoznaja što su se u velikom broju istraživanja od Darwina do danas otkrile i ujedinile. Nastala je *velika objedinjujuća teorija* (*Grand Unified Theory*) “koju su prihvatili svi dobro upućeni biolozi, pa makar i u različitim verzijama i tumačenjima”.¹⁵ Ona, kako naturalisti vjeruju, *bistri ljudsku svijest i u područjima koja su izvan njenog primarnog kruga, biologije*,¹⁶ i sasvim prepoznatljivo

14 McGrath, *Science and Religion*, p. 145.

15 Ričard Dokins, *Priča naših predaka: hodočašće do osvita života*, tom 1 (Beograd: Laguna, 2013), str. 16.

16 Dawkinsa, *The God Delusion*, p. 114.

utiče na cjelokupnu savremenu prirodnu znanost. Do unazad nekoliko decenija teoriju evolucije zastupali su uglavnom ateisti, predvođeni znanstvenicima iste orijentacije, među kojima je jedno vrijeme bila gotovo opšteprihvaćena, u čemu su zacijelo glavnu riječ imali biolozi.¹⁷ Za njih je evolucijska biologija i, naročito, teorija evolucije, postala osnova i model za razumijevanje cjeline svijeta i života.

No teorija evolucije poodavno nije više samo pitanje biologije i prirodne znanosti, nego se tiče i gotovo svih drugih znanosti, uključujući naravno društvene i humanističke. Tako je postala važnim predmetom interesa antropologije, sociologije, filozofije i, na poseban način, teologije. Osim što je postala ključna znanstvena činjenica, ona je snažno odredila i kulturu našeg doba i pokrenula njenu metamorfozu, bitno uticala na novu konstituciju slike o čovjeku, životu i prirodi i poimanje njihovog smisla; pokrenula je promjene koje se tiču samih osnova prirode i svih bića na Zemlji.

„Zacijelo, nije potrebno posebno isticati da je teorija evolucije poput zemljotresa izvršila uticaj na čovjekovu potragu za smislom – njen uticaj se ustvari proširio na svaki vid ljudskog života.“¹⁸

Posmatrano iz duhovne i religijske perspektive materijalistički ili ateistički pristup evoluciji – koji zastupaju znanstvenici poput Richarda Dawkinsa, Jerrya Coynea i Petera Atkinsa – ima nesagledive znanstvene, kulturalne, antropološke, duhovne i etičke posljedice. Riječ je o pristupu koji isključuje Boga i svaku transcendentnu perspektivu, uvodi načelo ontičke nivelacije i potpuno ukida hijerarhiju bića, usljed čega čovjek biva lišen svojih duhovnih osnova i egzistencijalnog vertikaliteta, sveden na puku biologiju i materiju, beznadno zatvoren u zemaljski kriptum i imanenciju. Otvoren je, možda i ireverzibilan, put potpunoj obezvrijeđenosti života i iščezavanju čovjeka i to na više načina, od kojih je najopasniji onaj koji je omogućen sustavnim potiskivanjem načela humaniteta i deprivacije svega duhovnog i moralnog.

S druge strane, danas je sve više ne samo znanstvenika teista nego i religioznih intelektualaca i teologa osobito u Katoličkoj i Protestantskoj crkvi koji, uglavnom u prilagođenoj varijanti i vlastitoj interpretaciji, prihvataju teoriju evolucije i smatraju da je moguće uskladiti evolutivni diskurs i teološki govor o stvaranju ne dovodeći pri tome u pitanje fundamentalne postulate vlastitog vjerskog nauka. Među njima su i oni znanstvenici teisti, poput F. Collinsa, koji smatraju kako je teško zamisliti ozbiljnog prirodnog znanstvenika, napose biologa, koji „sumnja u teoriju evolucije kada objašnjava prekrasnu složenost i raznolikost života”.¹⁹ To se naročito odnosi na evoluciju kao mehanizam, čija istinitost danas gotovo da ima razinu neupitnosti.

17 Vid npr. Larry A. Witham, *Where Darwin Meets a Bible: Creationists and Evolutionists in America* (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 272.

18 Lennox, *God's Undertaker: Has Science Buried God?*, p. 87.

19 Collins, *The Language of God*, p. 99.

Međutim, spor između nekih predstavnika religije i znanosti oko teorije evolucije i dalje je nastavljen s jednakom žestinom kao i ranije i on „seže u samu srž i vjere i znanosti. U njoj se ne raspravlja o beščutnim nebeskim tijelima, nego o nama i našem odnosu sa Stvoriteljem.“²⁰ Krajnji polovi tih sukoba kada je riječ o znanosti egzemplarno su oličeni u intelektualnom liku Richarda Dawkinsa, pisca i ateističkog znanstvenika, a kada je riječ o (kršćanskoj) religiji u vođi kreacionističkog pokreta Henryu Morrisu,²¹ koji zajedno sa svojim istomišljenicima pridodaje ovom sukobu karakter pravog diskursivnog rata. Henry Morris i vjerski fundamentalisti koji ga podržavaju „atakiraju na znanost kao opasnu i nepouzdanu te upućuju na doslovnu interpretaciju svetih tekstova kao jedino pouzdano sredstvo pronalaženja znanstvene istine.“²² No, sukobi oko teorije evolucije ne mogu se zasnivati na znanosti i ne pripadaju znanstvenom diskursu. Oni se prije mogu okarakterizirati kao sukob različitih ideologija ili dvaju filozofskih svjetonazora.

Kako bismo stoga mogli razgovarati o teoriji evolucije, mi moramo razgovarati o njoj kao o znanstvenoj teoriji, a ne kao o filozofskoj implikaciji. Filozofska (ili teološka) tumačenja teorije evolucije nisu sama teorija evolucije. Teoriji evolucije valja pristupiti poštujući njezine dosege i ograničenja.²³

Ostavlja li prirodna znanost i, napose, teorija evolucije mjesta za religiju i Boga

Najpoznatiji predstavnik ateističkog evolucionizma današnjeg znanstvenog svijeta je evolucijski biolog Richard Dawkins, doskora profesor javnog razumijevanja znanosti na Univerzitetu u Oxfordu.²⁴ Autor je nekih od najviše čitanih knjiga iz područja popularne prirodne znanosti kao što su *The Selfish Gene* (Sebični gen),

20 Collins, *The Language of God*, p. 158.

21 McGrath, *Science and Religion*, p. 4.

22 Collins, *The Language of God*, p. 4-5.

23 Nikola Vranješ i Tomislav Miletić, „Teorija evolucije u suvremenom pastoralno-katehetskom kontekstu“, *Riječki teološki časopis*, 21:2 (2013), 467-468, str. 474.

24 Richard Dawkins je jedno od najprominentnijih imena recentne biološke znanosti. Objavio je značajan broj knjiga i mnoge od njih su bestseleri. Svojim knjigama oduševljava mnogobrojne poklonike, ali i konsternira religiozne vjernike i izaziva zgražanje jednako brojnih neistomišljenika. Svjetsku slavu stekao je knjigom „Sebični gen“, koja je objavljena 1976. godine, kada je imao samo 35 godina. U njoj je izložio tezu o genu kao osnovnoj jedinici evolucije i objasnio kako su religija, altruizam i moral također utemeljeni u „sebičnim genima“. Dokinsov svjetonazor obilježen je naturalizmom i agresivnim ateizmom, evolucionizmom, redukcionizmom i rigidnim racionalizmom. O tome svjedoče njegove knjige: *The Extended Phenotype* (Prošireni fenotip), *The Blind Watchmaker* (Slijepi časovničar), *River Out of Eden* (Rijeka iz Raja), *Climbing Mount Improbable* (Uspon na planinu nevjerovatnosti), *Unweaving the Rainbow* (Rasplitanje duge), *A Devil's Chaplain* (Đavolov kapelan), *The Ancestor's Tale* (Priče predaka), *The God Delusion* (Iluzija o Bogu) i *The Greatest Show on the Earth* (Najveća predstava na Zemlji).

The Blind Watchmaker (Slijepi časovničar), *Climbing Mount Improbable* (Ušpon na planinu nevjerovatnosti) i, naročito, *The God Delusion* (Iluzija o Bogu), vjerovatno najuticajnije djelo „ateističkog evolucionizma“ našeg doba. Neka od ovih djela postala su *blockbusteri* ili, kako se danas voli kazati, kultne knjige savremene popularno-znanstvene literature.

Evolucija je za Dawkinsa činjenica – jednako nepobitna koliko i svaka druga dokazana znanstvena činjenica, koja se ničim razumnim ne može dovoditi u pitanje:

Izvan razumne sumnje, izvan ozbiljne sumnje, izvan normalne, informisane i inteligentne sumnje, izvan sumnje – evolucija je činjenica. Dokazi o evoluciji su, u najmanju ruku, jaki koliko i dokazi o holokaustu... Sušta je istina da smo mi rođaci šimpanza, nešto dalji rođaci majmuna, i još dalji rođaci mravojeda i morskih krava, i još dalji rođaci banana i repe... nabrajajte koliko god želite.²⁵

Teorija evolucije je, tvrdi Dawkins konačan odgovor na pitanje o porijeklu života i nastanku živih bića. Prema njoj, prirodna selekcija koju je – kako je i sam Darwin tvrdio – *pokrenula evolucija*, oblikovala je život, a ne neka nadnaravna stvaralačka inteligencija što, tvrdi on, religiju i Boga lišava svakog smisla i čini ih potpuno suvišnim u svijetu ljudskog opstanka.

Dawkins se argumentima evolucionizma suprotstavlja religiji i uticaju onih njenih sljedbenika koji ne vjeruju u porijeklo vrsta. Nastoji dokazati da su religija i njen pogled na prirodu, čovjeka i život na Zemlji u potpunom nesuglasju s otkrićima moderne znanosti i kao takvi prevladani i nepotrebni. On tvrdi da nije mogao, baveći se znanostima, pronaći nijedan dokaz u prilog bilo kakvoj vrsti inteligentnog dizajna ili božanskog nauma. Sve do čega je došao uopšte ne ostavlja mjesta za religiju i postojanje Boga. Evolucijska biologija i, posebno, pogled na evoluciju „očima gena“ dokinuli su svako smisljeno i racionalno razložno vjerovanje u Boga, duhovne i natprirodne stvarnosti.

Prema Dawkinsovom uvjerenju, onkraj materije i prirodnog svijeta ne postoji ništa, nikakav Bog ili apsolutni um koji stvara, planira, propisuje zakone i vlada nad svim; u svemiru postoji samo materijalna tvar iz koje je proizašlo sve, uključujući i umove, ljepotu, osjećaje i moralne vrijednosti – *ukratko cijeli raspon pojava koje daju bogatstvo ljudskom životu*.²⁶ Stoga, ne postoji ništa

mimo prirodnoga, fizičkog svijeta, nikakav nadnaravni kreativni um koji se skriva iza uočljivog svemira, nikakva duša koja nadživljuje tijelo i nikakva čuda – osim u smislu prirodnih pojava koje još ne razumijemo.²⁷

25 Ričard Dokins, *Najveća predstava na Zemlji: dokaz za evoluciju* (Smederevo: Heliks, 2009), str. 8.

26 Dawkins, *The God Delusion*, pp. 13-14

27 Dawkins, *The God Delusion*, p. 14.

Iz ovog vidika odanost nadnaravnom i transcendentnom u bilo kojem njenom obliku zavređuje samo prezir.²⁸ Stoga se Dawkins obrušava na religiju i "Boga, sve bogove, sve što je natprirodno, gdje god i kad god se tako nešto izmisli ili je već izmišljeno".²⁹

Prema R. Dawkinsu, evolucijska biologija i, posebno, pogled na evoluciju „očima gena“ nedvojbeno dokidaju potrebu za religijom i čine neprihvatljivim vjerovanje u Boga. Ovaj pogled (na evoluciju pomoću „očiju gena“), s „pogubnim“ odjecima za religiju, prezentira u knjizi *Sebični gen*, koja ga je učinila svjetski poznatim znanstvenikom. Posmatranje svijeta očima gena odnosi se na pojedinačni organizam kao *stroj za preživljavanje, pasivnu posudu za gene ili koloniju genâ*. Geni se, tvrdi Dawkins, *nalaze u vama i u meni; stvorili su nas, naše tijelo i duh; njihovo očuvanje je konačni smisao našeg postojanja*.

Ovu temu, temeljitije i usredsređenije, Dawkins nastavlja razvijati u djelu *The Blind Watchmaker*³⁰ (Slijepi časovničar), u kojem dokazuje kako neodarvinistički prikaz evolucije čini suvišnom svaku potrebu za natprirodnim silama i samim Bogom kao *Dizajnerom* ili *Stvoriteljem* prirodnog poretka. Kao osnovu za svoju raspravu on uzima teološki traktat „Prirodna teologija – ili dokazi o postojanju i svojstvima božanskog sabrani u prirodi“ kršćanskog teologa iz prve polovine XIX stoljeća Williama Paleya, u kojem on izlaže „dokaze na osnovu promisli“ o postojanju Boga.

Imajući na umu da je, u osnovi, riječ o egzemplarnim primjerima „dokazivanja“ Božijeg postojanja, odnosno njegovog poricanja koji su s vremenom poprimili paradigmatско značenje, nakratko ćemo se zadržati na njima. Paleyli se koristi širokim rasponom argumenata, metafora i analogija zasnovanih na prirodnoznanstvenim postignućima njegovog doba. Jedna od, vjerovatno, najpoznatijih analogija kojom se koristi jeste ona između sata i svijeta i koja se u krugovima povjesničara znanosti, filozofa i teologa naziva *analogijom časovničara*. Ovu analogiju Paleyli uvodi u kontekstu predstavljanja primjera iz astronomije kako bi dodatno posvijestio Božije postojanje. Naime, on tvrdi da uređenost Sunčevog sistema nalikuje radu divovskog časovnika, koji je omogućio Veliki Časovničar. Ovdje Paley nudi, kako primjećuje Dawkins, tradicionalni odgovor na pitanje o Bogu koje postavlja religija, ali ga *formulira jasnije i uvjerljivije nego iko prije njega*,³¹ a što je izraženo u poznatom pasusu iz njegove *Prirodne teologije*:

28 Dawkins, *The God Delusion*, p. 36

29 Dawkinsa, *The God Delusion*, p. 36

30 Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design* (New York: W. W. Norton & Company, 2015).

31 Ričard Dokins, *Slepi časovničar: zašto dokazi o evoluciji otkrivaju kosmos bez Tvorca?* (Smederevo: Heliks, 2010), str. 7.

ako pretpostavimo da sam, šetajući proplankom, udario nogom u stijenu i zapitao se: otkuda stijena tu? Na ovo pitanje mogao bih odgovoriti da se, prema onome što znam, stijena tu nalazi oduvijek. Apsurdnost takvog odgovora ne bi bilo lahko dokazati. No, pretpostavimo da sam na tome mjestu našao časovnik i upitao se: otkuda časovnik tu? Teško da bih na ovo pitanje mogao dati isti odgovor: prema onome što znam, časovnik se tu nalazi oduvijek.³²

U Paleylijevoj argumentaciji naglasak je na preciznosti i složenosti prirodnih fizičkih pojava (stijene) i osmišljeno precizno proizvedenih objekata (časovnik), čija upotpunjenost i složenost dizajna nedvojbeno na/vodi da zaključimo kako oni nisu mogli nastati sami od sebe. Tako je npr. proizvedeni objekat (časovnik) nužno morao imati svoga majstora koji ga je izradio i koji mu je odredio namjenu. Svoju argumentaciju Paleyli zaključuje opisom – priznaje Dawkins, „prekrasnim opisom, punim poštovanja“ – ljudskog oka, jedne naročito složene strukture, dovodeći u odnos njegovo stvaranje s nastajanjem teleskopa. I jedno i drugo (oko i teleskop) morali su imati svoga dizajnera, zapravo tvorca koji ih je s/tvorio i odredio im, unekoliko korespondentnu, svrhu.

Iako s uvažavanjem uočava Paleylijeve prekrasne i hvalevrijedne *opise secirane mašinerije života*, Dawkins njegovo zalaganje za Boga – koje je učinjeno sa *strastvenom iskrenošću i poučeno najboljim biološkim stručnim znanjem njegova doba* – označava kao *veličanstveno i nesumnjivo pogrešno*.³³ Nakon toga zaključuje:

Usporedba između teleskopa i oka, odnosno časovnika i živog organizma nije održiva, jer sve ukazuje na suprotno: jedini časovničar u prirodi jesu slijepe fizičke sile, koje su primijenjene na sasvim osoben način. Zbiljski časovničar može da predviđa, da osmišljava zupčanike i opruge, planira kako će ih povezivati i potčiniti namijenjenoj svrsi. Prirodna selekcija, slijep, nesvjestan, automatski proces koji je Darwin otkrio i za koji danas znamo da je objašnjenje za postojanje prividno svrhovitih oblika života, ne zna za svrhu. Ona je lišena uma i nema zamisli. Ona nije u stanju da planira budućnost. Nema viziju i ne gleda unapred; ona zapravo uopšte ne gleda. Ako bismo pretpostavili da igra ulogu časovničara u prirodi, onda je ona slijepi časovničar.³⁴

Budući su, kako tvrdi Dawkins, jedini časovničar u prirodi slijepe fizičke sile, to svaki "argument iz dizajna" čini suvišnim i potpuno banalnim; ovdje može biti riječi samo o "prividnom dizajnu", a nikako ne o natprirodnom dizajneru ili Bogu, što, po njegovom mišljenju, nije ništa drugo do iluzija proizvedena slijepim silama u prirodi.

Ono što se ranije uzimalo kao dokaz za postojanje Boga, danas se uzima kao posljedica običnih prirodnih procesa koji ne uključuju, niti zazivaju Boga. Ovo

32 Citirano u: Dokins, *Slepi časovničar*, str. 7.

33 McGrath, *Science and Religion*, p. 146.

34 Ričard Dokins, *Slepi časovničar*, str. 8.

stanovište Dawkins je dodatno razvio u djelu *Uspon na planinu nevjerovatnosti* (1996), u kojem tvrdi da se do statistički vrlo malo vjerovatnih događaja može doći u dugim razdobljima posredstvom evolucijskog procesa, odnosno putem velikog broja malih i narastajućih promjena.³⁵

Sciјentizam kao oblik epistemološkog sljepila prirodnih znanosti

Polazeći od stava da su znanost i religija međusobno isključive, Dawkins želi pokazati kako su znanost i znanstveni načini razmišljanja nadmoćniji i neuporedivo bolji od bilo kojeg drugog oblika znanja, uključujući i ona koja su nastala u horizontima filozofije i religije. „Samo nam znanost može kazati šta je objektivna istina; samo znanost može ponuditi znanje. Zaključak: znanost se bavi stvarnošću, a ne i religija.”³⁶ Zahvaljujući njoj jasno, precizno i bespredrasudno vrši se posmatranje svijeta i istražuju zakonitosti i tajne života u njemu, takođe i uvjerljivo dokazuje koliko su religija, iracionalizam i sujevjerje opasni, što je jedna od glavnih poruka njegove najubojitije knjige o religiji *Iluzije o Bogu*. Dawkins, zaveden svojim scijentističkim sljepilom i uvjerenjem da je sve materija, Boga smatra bezumnom ljudskom *izmišljotinom*, *utvarom* i velikom zabludom, koju zasvagda treba odstraniti iz ljudskih života. Najdjelotvornije sredstvo za takvo šta, vjeruje on, jeste prirodna znanost i osobito neodarvinistička teorija evolucije. Štaviše, evolucija je sasvim dovoljan, usto i razuman, nadomjestak za religiju i vjeru u Boga. Za razliku od religioznih vjernika koji vjeruju zato što su pročitali neku svetu knjigu i koji nemaju nikakvih čvrstih dokaza u prilog svom vjervanju, on, kako tvrdi, vjeruje zato što je pročitao knjige evolucije, a knjigama evolucije „se ne vjeruje zato što su svete. Njima se vjeruje zato što iznose goleme količine međusobno podupirućih dokaza.”³⁷ U ovom pogledu Dawkins izriče jednu od svojih glavnih poruka: vjera u Boga je potpuno iracionalna, štetna i potencijalno opasna, a religija je virus uma,³⁸ opterećuje ljudska čula, suspendira razmišljanja i prigušuje sumnju, sputava intelektualnu znatiželju i potrebu za preispitivanjem. Otuda su vjernici slaboumni i intelektualno slijepi, opterećeni predrasudama i samoobmanama; oni vjeruju u ono što je bezumno i besmisleno smatrajući pri tome da im upravo to daruje smisao, nadu i učvršćuje vjeru. Sve to dokazuje da iz vjere odsustvuju razum i razboritost i da je treba smatrati jednakom svakom sujevjerju, samouvjereno tvrdi Dawkins.

Dawkinsovi argumenti, kao što vidimo, nisu ograničeni samo na područje evolucijske biologije, nego se tiču i prirodnih znanosti u cjelini, koje, kako on

35 McGrath, *Science and Religion*, p. 146.

36 Lennox, *God's Undertaker: Has Science Buried God?*, p. 40.

37 Dawkinsa, *The God Delusion*, p. 282

38 Ričard Dokins, Đavolov kapelan: razmišljanja o nadi, lažima, nauci i ljudima (Smederevo: Heliks, 2009), str. 131.

misli, podržavaju ateizam i uopšte ne ostavljaju mjesta za religiju i Boga. Svoje argumente on također želi protegnuti na filozofiju i religiju. Filozofe, znanstvenike i teologe, koji samovoljno prizivaju Boga kao jamca pri nekoj vrsti znanstvenog objašnjenja i dovršitelja beskonačnog regresa, podvrgava oštroj kritici i označava lahkomišlenim nezalicama.³⁹ On, za razliku od njih, insistira na tome da sve što objašnjava nešto drugo treba također biti objašnjeno – dakle i to objašnjenje treba sa svoje strane objašnjenje, i tako *ad infinitum*. Nema opravdanog načina za okončanje toga beskrajnog vraćanja na prethodno objašnjenje. Šta objašnjava objašnjenje? Ili ukoliko bismo promijenili metaforu: ko je dizajnirao Dizajnera?⁴⁰

Pokušaj zasnivanja "univerzalne epistemologije" na evolucijsko-biološkoj paradigmi

Richard Dawkins je također i jedan od najglasnijih promotora prirodnih znanosti i, posebno, evolucijske biologije, koja je, kako vjeruje zajedno sa svojim kolegama iz kruga „novog ateizma“, postala najmjerodavnija epistemološka osnova i model razumijevanja prirode, čovjeka i života, odnosno cjeline bitka i svih bića na Zemlji. Njihov način razmišljanja on afirmira kao najbolju metodu za posmatranje bioloških pojava i materijalnih realnosti, također i za dokazivanje koliko su izvanznanstveni oblici spoznaje opasni, pri čemu se prije svega misli na religiju, iracionalizam i sujevjerje.

S obzirom na fantastične i stalno presežujuće domete znanosti, Dawkins smatra da pitanja religije i postojanja Boga ne mogu više – a da se pri tome ne zapadne u iracionalizam i spoznajnu aporetičnost – biti predmet teologije, nego da su to eminentno prirodnoznanstvena pitanja. On dopušta da znanost trenutno ne može, ili da možda nikada neće ni moći, odgovoriti na duboka pitanja o postojanju i porijeklu osnovnih zakona prirode, koja, u njegovom razumijevanju, obuhvataju i religiju. No, to nikako ne znači da na njih može dati odgovor teologija ili pak filozofija, kao prazne, neprovjerljive i u krajnjem iracionalne forme znanja. Naprotiv, na pitanja na koja ne može odgovoriti znanost – ne može odgovoriti nijedna druga forma znanja.

Na ovakve stavove, koje najčešće u apodiktičkoj formi izriče Dawkins zajedno sa svojim kolegama ateističkim znanstvenicima i filozofima koji misle u paradigmi evolucijske biologije (D. Dennett, S. Harris, P. Singer i drugi) odgovara J. Lennox referirajući se na nobelovca sir Petera B. Medawara. Lennox, naime, kaže:

Tvrdnja da je znanost jedini put do istine, na koncu, nedostojna je same znanosti. Isti stav ističe i dobitnik Nobelove nagrade sir Peter Medawar u svojoj izvrsnoj

39 Dawkins, *The God Delusion*, p. 121.

40 Dawkins, *The God Delusion*, p. 77.

knjizi *Advice to a Young Scientist* (Savjet mladom znanstveniku): „Ne postoji kraći put da znanstvenik obezvrijedi sebe i znanost kojom se bavi od neodmjerene izjave ... da znanost zna ili da će znati odgovore na sva pitanja koja uopšte zavređuju pažnju, te da pitanja na koja znanost ne može odgovoriti zapravo i nisu prava pitanja ili su ‘pseudopitanja’, kakva postavljaju samo neinteligentne osobe i na koja samo maloumni mogu htjeti dati odgovor.“ Medawar potom kaže: „Činjenica da postoje granice znanosti jasno je posvjedočena njenom nemoći da odgovori na jednostavna djetinja pitanja o početku i kraju svega što jeste, poput onih: ‘Kako je sve počelo?’; ‘Zašto smo ovdje?’; ‘Ima li život smisla?’“⁴¹

Dawkinsovom stavu da je pitanje religije i Boga znanstveno pitanje (*The Existence of God is a scientific question*) suprotstavljaju se i neki znanstvenici ateisti poput njegovog kolege evolucijskog biologa Stephena Jaya Goulda, koji smatra da su znanost i religija oblasti bez dodirnih tačaka, „NOMA“ (*Non-overlapping magisteria*), dakle potpuno odvojene. Umjesto da odgovori precizno i argumentima, Dawkins ove prigovore „prokazuje“ kao neprincipijelne i čisto političke, stoga i neuvjerljive. Kada je riječ konkretno o Gouldovim opozitnim stavovima, on misli da je njihovo nastajanje neposredno potaknuto oportunom debatom koju je Gould vodio s kreacionistima, pristalicama inteligentnog dizajna i evolucionistima.

Kao strastveni Darwinov sljedbenik i dosljedni apologeta njegovih stavova, a cinici vole reći i Darwinov rotvajler, Dawkins ga smatra jednim od najrevolucionarnijih mislilaca svih vremena,⁴² a njegovu teoriju evolucije putem prirodnog odabira najsnažnijom pojedinačnom idejom u povijesti ljudskog roda, posredstvom koje je uspio, kako on tvrdi, objasniti i neka od najtežih pitanja koja čovjek sebi od pamtivijeka postavlja, kao što su: zašto postojimo i odakle dolazimo? Darwin je također objasnio zašto postoje bića u prirodi, a to znači i sve što je složeno, što Dawkins smatra iznimnom privilegijom u shvatanju svijeta i života onih koji su rođeni nakon 1859. godine, kada se pojavila aksijalna knjiga darvinizma i moderne biološke znanosti *Porijeklo vrsta*.

No darvinistička evolucija, a posebno prirodna selekcija, čini još nešto. Ona razbija iluziju o djelovanju nekog višeg tvorca na području biologije i uči nas da također budemo sumnjičavi prema svakoj vrsti hipoteze o postojanju tvorca u fizici i kozmologiji.⁴³

Tako Darwinova objašnjenja nisu samo u funkciji odgovora na najveća pitanja ljudskog mišljenja, nego i na pitanja našeg postojanja, čime je, smatra Dawkins, potpuno odbačena mogućnost postojanja nadnaravnih sila.

Pri ovim gnoseološki plitkim, apodiktički intoniranim i (o)lahko izrečenim tvrdnjama Dawkins potpuno ignorira činjenicu da su ova pitanja – na koja je,

41 Lennox, *God's Undertaker*, pp. 41-42.

42 Ričard Dokins, *Slepi časovničar*, str. 7.

43 Dawkins, *The God Delusion*, p. 118.

kako on vjeruje, Darwin dao “konačne” odgovore – bitno filozofska i religijska pitanja o kojima prirodna znanost malo šta suvislo može reći. Riječ je o nekim od najtežih perenijalnih pitanja filozofije i religije na koja ljudski um do danas nije dao zadovoljavajući odgovor.

Naravno, ovdje izrečeni Dawkinsovi stavovi nisu nikakva posebna novina. Oni u njegovoj artikulaciji samo dobivaju jasniji i radikalniji izraz. Njih su, u donekle diskretnijoj formi, zastupala i neka od najvećih znanstvenih imena druge polovine XX stoljeća kakav je bio dobitnik Nobelove nagrade za fiziologiju ili medicinu Francis Crick, koji je zajedno s Jamesom Watsonom otkrio strukturu (dvostruku spiralu) DNK, što se smatra jednim od najvećih znanstvenih otkrića modernog doba. On nije, poput Dawkinsa, smatrao da je na najteža pitanja svijeta i života odgovor već dao Darwin, ali je vjerovao da će znanstvena spoznaja potisnuti tradicionalne oblike spoznaje izvedene iz kršćanstva, te da će konačno omogućiti odgovore na fundamentalna životna pitanja poput onih odakle dolazimo, šta smo to mi i zašto smo ovdje. Smatrao je da je znanstvena metoda, a ne npr. metafizička ili teološka, jedini put koji vodi odgovorima na najdublja filozofska pitanja koja čovjek sebi postavlja; duboko je vjerovao da prirodna znanost može preobraziti našu viziju čovječanstva i da *znanost općenito, a prirodna selekcija posebno, treba da čine temelje na kojima ćemo moći graditi tu novu kulturu spoznaje*.⁴⁴

Usljed svoje, očito neodmjerene, fascinacije Darwinom, Dawkins je u znanstveni diskurs uveo i sintagmu “univerzalni darvinizam”, što, u širem smislu, pripada pokušaju da se na osnovama evolucijske biologije zasnue *univerzalna epistemologija*, kojom bi bila obuhvaćena spoznaja cjeline ljudskog postojanja, uključujući religiju, moral, kulturu i društveni život čovjeka.⁴⁵ Slične stavove zastupaju i neki drugi autori iste orijentacije poput Daniela C. Dennetta⁴⁶ i Davida S. Wilsona, koji također pokušavaju religiju objasniti iz evolucijsko-biološke paradigme, konkretnije biologizirati povijest, kulturu i sociologiju religije. Stavove o tome izlaže D. S. Wilson u svom djelu *Darwin's Cathedral*.⁴⁷ Iako ne dijeli neprijateljstvo koje su

44 Vidi: Francis Crick, *Of Molecules and Men* (Seattle: University of Washington Press, 1966), pp. 92-93.

45 Dawkinsove kolege iz kruga tzv. novih ateista takođe misle da se pitanja religije i vjere u Boga mogu ispitati kao i sve druge prirodnoznanstvene hipoteze i da su, u načelu, čak i stvari koje su izvan granica našeg svemira dostupne moćima ljudskog razuma i, u konačnici, dostupne znanstvenim metodama.

46 Postupak biologiziranja religije i njenog darvinističkog tumačenja Dennett dosljedno i koncentrirano provodi u svojoj knjizi *Razbijanje čarolije*. On posebno insistira na tome da religiju, kao prirodnu evolucijsku pojavu, treba podvrgnuti *strogim* metodama prirodnoznanstvene provjere. (Daniel Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (New York: Penguin Group, 2006); Daniela C. Dennetta, *Kraj čarolije: religija kao prirodna pojava* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2009).

47 David S. Wilson, *Darwin's Cathedral: Religion, and the Nature of Society* (Chicago: University Chicago Press, 2002).

mnogi ateistički evolucionisti izrazili prema religiji, uključujući i Dawkinsa,⁴⁸ on, u skladu s idejom *o diferenciranoj evolucijskoj reprodukciji različitih religijskih sadržaja*, zagovara stav po kojem grupna selekcija može rasvijetliti mnoga otvorena i do danas nerasvijetljena pitanja i ponuditi nova čitanja i sasvim drugačija razumijevanja religijskog fenomena i ljudskog morala. On pokušava razumjeti jednog vjernika zajednice u odnosu na prirodu iz evolucijske perspektive i pokazati kako razmišljanje na načelima evolucijske biologije može pružiti novi okvir za proučavanje religije i ponašanja ljudi u jednoj religijskoj grupi. D. S. Wilson razvija *organizmički* koncept religijskih grupa, prema kojem je društvo organizam u kojem su religija i moral adaptacije posredstvom kojih je ljudima omogućeno da funkcioniraju kao koherentne cjeline. A svi organizmi, ne samo biološki nego i društveni, proizvodi su prirodne selekcije. Ljudske grupe uopšte i religijske posebno nisu ništa drugo do biološke organizmičke tvorbe nastale kao rezultat prirodnih procesa kojima vlada zakon selekcije i adaptacije. Budući da je religija, sa svim svojim institucijama, emocionalnim i preskriptivnim dimenzijama, kompleksna struktura, ona se ovdje poima kao neka vrsta i megaadaptacije.⁴⁹

Na sličnoj epistemološkoj poziciji je i D. Dennett, koji tvrdi da evolucijska teorija može objasniti sve „pojave koje nisu objašnjive uz pomoć metoda i teorija tradicionalnih društvenih znanosti“,⁵⁰ uključujući i one što pripadaju horizontu religije. Može se smatrati da sve što se događa u društvu i kulturi poštujući osnovne darvinističke principe – replikaciju, varijaciju (mutaciju) i diferencijalnu sposobnost (natjecanje) – događa se u skladu s evolucijskom teorijom. To je ujedno i okvir za objašnjenje nastanka i razvoja religije, koja se ovdje shvata kao prirodni fenomen društvenog i kulturnog konteksta. Odgovarajući na pitanje šta misli kada tvrdi da je religija prirodna pojava, Dennett kaže: za razliku od natprirodnog, religija je prirodna „ljudska pojava sastavljena od događaja, organizama, predmeta, struktura, uzoraka i slično, koji se redom ravnaju po zakonima fizike ili biologije i stoga ne uključuju čuda“.⁵¹

U tom smislu Dennett, u bliskoj korespondenciji s Dawkinsovim stavovima i najnosivijim idejama, razvija tzv. *memsku teoriju religije*, kao dijela diferencijalne replikacije *mema*.⁵² Prema ovoj njegovoj teoriji religije su ideje koje u kulturnom

48 Wilson, *Darwin's Cathedral*, p. 2.

49 Wilson, *Darwin's Cathedral*, pp. 5-46

50 Daniel Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* str (New York: Penguin Group, 2006), p. 354.

51 Dennett, *Breaking the Spell*, p. 25.

52 Prema Oxfordskom rječniku *meme* su elementi kulture ili sistema ponašanja koji se prenosi s jedne osobe ili generacije ljudi na drugu putem imitacije ili nekog drugog negenskog replikatora. Riječ *mem* (mimeme) potiče od starogrčke riječi *mimēma* (imitirana, oponašana stvar). Njen autor je poznati evolucijski biolog Richard Dawkins, autor znanstveno-popularnog *blockbustera The Selfish Gene*, u kojem izlaže svoju „teoriju“ mema kao ideja „o jedinici prenošenja

kontekstu ljude motiviraju na saradnju i doprinose vlastitoj (memskoj) replikaciji čime se doprinosi rastu pojedinca koji ih širi. Ustvari, posmatrajući u širem kontekstu:

Ideja mema na sličan način obećava da bi mogla pod jednim vidikom ujediniti tolike različite kulturne pojave kao što su namjerne, dalekovidne znanstvene i kulturne invencije (memetički inženjering), produkcije bez autora kao što je folklor, pa čak i nesvjesno redizajnirane pojave poput jezika i samih društvenih običaja.⁵³

Dakle, svođenje religije na prirodnu pojavu konkretnije znači da se ona (kao i evolucija kulture) poima *u smislu mema i u smislu ograničenja psihologije*,⁵⁴ i da, kao takva, nije ništa drugo do *matualistički memi*.

Ovakvim, ateističko-evolucionističkim pristupom, religija je bezočno reducirana na ono što nije i što nikako ne može biti; uništena je njena metafizička narav i duhovni supstancijalitet, a njen identitet prisiljen na potpuno iščezavanje. Ona je, zajedno s ostalim "mikro i makroorganizmima", svedena na puku materiju i proizvod evolucije, kao mehanizma koji omogućava grupama da funkcioniraju poput svih ostalih adaptivnih jedinki u prirodi. Kao takva, može se razumijevati samo iz evolucijsko-biologijke paradigme i u kategorijama pripadajuće joj znanosti. U svijetu takve religije i takvih religijskih grupa Bog više nije moguć i nema nikakvog smisla. U njemu ništa više ne govori o Njemu i ne priziva Ga,

kulture, ili o jedinici oponašanja". On ovu riječ kreira u analogiji s riječju gen i želi joj priskrbiti njenu zvučnost (otuda i jeste „mimeme“ jednako „mem“), a njeno značenje vezuje s „memorijom“, ili s francuskom riječju *mime*. U Dawkinsovoj prvobitnoj zamisli riječ je o "novim replikatorima" i evolucijskim principima koji čine osnove za objašnjavanje širenja ideja i kulturnih fenomena. "Primjeri mema su melodije, ideje, slogani, moda u odijevanju, načini izrade lončarije ili zidanja lukova. Kao što se geni u zalihi gena šire prijelazom, putem spermija i jaja, iz jednog tijela u drugo, tako se i memi u zalihi mema šire prijelazom iz mozga u mozak pomoću procesa koji se, u najopćenitijem smislu, može nazvati oponašanje." [Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (New York: Oxford University Press, 2006), pp. 192]. Oni se, kao simboli, praktične navike, ali i kao virusi mogu prenositi od jedne do druge osobe posredstvom pisanja, govora, geste, rituala i nekog drugog imitabilnog instrumentarija. U istom kontekstu se poima i religija, koja je u razumijevanju Dawkinsa i njegovih kolega "novih ateista" najopasniji virus uma. On razvija teoriju o religijama kao parazitima uma. Zaokretu u odnosu prema memima i njihovoj recepciji naročito je doprinio D. Dennett, kome je mem poslužio kao osnova teoriji o evoluciji uma. Riječ mem postala je karakterističan i semantički vrlo osebujan alat u terminološkom itinerariju nekih od *najmilitantnijih* novih ateista. [Vidi: Alister McGrath, *Dawkins' God: Genes, Memes, and the Meaning of Life* (Oxford: Blackwell, 2005), pp. 121-138; Richard Dawkins, *The Selfish Gene*; <https://en.oxforddictionaries.com/definition/meme>, pristupljeno 11. 3. 2019; Ričard Dokins, Đavolov kapelan, str. 138-163; Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained* (Boston: Little Brown, 1991); Daniel C. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life* (New York: Simon and Schuster, 1995)].

53 Dennett, *Breaking the Spell*, p. 355.

54 Dennett, *Breaking the Spell*, p.380.

ništa ne ukazuje na ono Gore, što beskrajno nadilazi sve materijalno i Zemaljsko, na ono Uzvišeno i Nadnaravno, prema čemu bi trebalo sve da teži i sve da se kreće kao prema svom konačnom cilju. U takvom svijetu ostala je samo materija i potpuno desakralizirana priroda kojim vladaju imanentni fizikalni i biološki procesi iz kojih je isključen svaki onkraj i svaka transcendencija.

Suprotstavljanje „univerzalnoj epistemologiji“

Stavovima ateističkih evolucionista o univerzalnoj prirodnoznanstvenoj epistemologiji suprotstavljaju se uglavnom znanstvenici teističke orijentacije poput A. McGratha, F. Collinsa i J. Lennoxa, ali i neki ateisti kao što je ugledni američki palentolog i evolucijski biolog S. J. Gould, poznat upravo po svojoj teoriji nepreklapajućih područja znanja (*Non-Overlapping Magisteria* – NOMA).⁵⁵

Prema Stephenu Jayu Gouldu znanost ne bi mogla tvoriti univerzalni epistemološki horizont koji bi potisnuo i učinio bezvrijednim sve druge forme znanja kao što su npr. filozofija, historija, književnost i teologija. Gould predlaže, osobito kada je riječ o znanosti u relaciji s religijom, da se svaka od njih kreće u vlastitom području djelovanja: znanost u empirijskom i činjeničnom, a religija u vrijednosnom, moralnom, čudastvenom i obredoslovnom te da nijedna od njih ne može raspolagati pravom da se bavi posebnim područjima znanja druge.⁵⁶ Znanost nema šta reći o pitanjima religije i Boga, niti religija o pitanjima koja su u domeni znanstvenih istraživanja. O tome precizno govori u svojoj knjizi *Rocks of Ages* (Stijene epoha), gdje razvija koncept nepreklapajućih područja znanja (*Non-Overlapping Magisteria* – NOMA), koji “predstavlja načelnu poziciju zasnovanu na moralnim i intelektualnim kriterijima”.⁵⁷ Gould pledira da su znanost i religija

dva ‘nepreklapajuća *magisterija*’ – dvije domene interesa i istraživanja koje mogu mirno koegzistirati sve dok jedna od njih ne uđe u specifični prostor drugog. *Magisterij* znanosti činjenična je istina u svim pitanjima, a *magisterij* religije, tvrdi on, pripada moralnosti i smislu života.⁵⁸

Ovim pristupom izgradile bi se pretpostavke ne samo za bolje međusobno uvažavanje znanosti i religije nego i za prevladavanje sukoba između njih, koji je, prema Gouldu, sasvim nepotreban i lažan.⁵⁹ Ako znanost i religija izbjegnu preklapanja, one će izbjeći i međusobne nesporazume i sukobljavanja. Osim toga princip ne-

55 O konceptu i definiciji NOMA vidi: Stephen Jay Gould, *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life* (New York: Ballantine Books, 1999), pp. 49-67

56 Gould, *Rocks of Ages*, pp. 9-10.

57 Gould, *Rocks of Ages*, pp. 9.

58 Dennett, *Breaking the Spell*, p. 30.

59 Gould, *Rocks of Ages*, p. 6.

preklapanja područja znanja nudi mogućnosti za produktivna otvaranja religije prema znanstvenim činjenicama i razumijevanju prirodnog svijeta kao i za afirmiranje njenog autoriteta u pitanjima etike, vrijednosti i smisla, što je bila jedna od glavnih Gouldovih intencija.

Na Gouldovu teoriju nepreklapanja znanosti i religije kritički su se osvrnule neke njegove kolege znanstvenici kao i teolozi poput Francisa S. Collinsa, Richarda Dawkinsa, Stephena Hawkinga i Alistera McGratha. F. Collins, koji se također suprotstavlja pokušajima evolucijskih biologa da uspostave univerzalnu prirodnoznanstvenu epistemologiju, izražava stanovita neslaganja sa S. J. Gouldom i prigovara mu da njegov koncept nepreklapajućih znanja „inspirira unutrašnji sukob i uskraćuje ljudima mogućnost potpunog prihvatanja znanosti ili duhovnosti“. ⁶⁰ A. R. Dawkins, vjerovatno najpoznatiji promotor tzv. univerzalne epistemologije, koji odbija postaviti bilo kakve granice znanosti, tvrdi kako je *nepošteno vjerovati da su religija i znanost različite oblasti spoznaje*. Takav stav je, po njegovom mišljenju, u protivrječu “sa neporecivom činjenicom da religije i dalje iznose tvrdnje o svetu za koje se, nakon analize, ispostavi da su naučne”. ⁶¹ On smatra da su oblasti kojima se bavi religija zapravo znanstvene oblasti, a da to tako bude doprinijeli su i sami teolozi svojim raspravama o čudima kao nadnaravnim pojavama. A ustvari je riječ o sasvim prirodnim fenomenima koji pripadaju domeni znanosti i koje je znanost, nakon što ih je istražila, prokazala kao takve. Stoga Dawkins od teologa zahtijeva da se, ukoliko žele biti poštteni, opredijele za jedno od dvoje: za znanost, a protiv čuda ili za čuda, a protiv znanosti. ⁶² Približavanje znanosti i religije i osobito njihova nepreklopivost “samo je plitka, isprazna, šuplja, eufemistička obmana”. ⁶³ NOMA (nepreklapajuća područja) je, smatra Dawkins

popularna samo zato što nema dokaza u prilog hipotezi o Bogu. Čim bi se pojavila i najmanja naznaka da postoje dokazi u prilog religijskom vjerovanju, apologeti vjere ne bi gubili vrijeme i odmah bi bacili NOMA kroz prozor. ⁶⁴

Francis S. Collins također smatra da znanosti pripada specifično, njenoj osobenoj naravi imanentno, područje bavljenja te da ne postoje uporišta za ostvarenje vlastitih univerzalnih epistemoloških pretenzija. Ona ne može, niti će vjerovatno ikada moći, odgovoriti na ona “vječna” pitanja ljudskog mišljenja “kao što su: ‘Kako je stvoren svemir, šta je svrha života ili šta se s nama događa nakon smrti?’” ⁶⁵

60 Collins, *The Language of God*, p. 5.

61 Ričard Dokins, *Đavolov kapelan*, str. 168.

62 Dokins, *Đavolov kapelan*, str. 169.

63 Dokins, *Đavolov kapelan*, str. 169.

64 Dawkins, *The God Delusion*, p. 59.

65 Collins, *The Language of God*, p. 204.

Prema njegovom mišljenju nedvojbeno je da vjera i znanost tvore vlastite, odjelite cjeline koje pripadaju različitom duhovnom redu, time i različitom jeziku i nivoima diskursa. Kao takve, one ne treba da se potiru, niveliraju niti da jedna drugoj prisvajaju područja njihovog specifičnog bavljenja. Kao što vidimo, i ovdje je riječ o paralelnim i zasebnim epistemološkim entitetima i različitim diskursima, koji imaju vlastita i međusobno neovisna područja bavljenja; znanosti pripada istraživanje prirode, a religija i Bog su dio horizonata spiritualnih svjetova, *područja koje nije moguće istražiti sredstvima i jezikom znanosti, nego moćima srca, uma i dušom, s tim da um mora naći načina da prihvati oba područja*. Svaka od njih, smatra Collins, treba ostati vjerna onome što jeste i potvrđivati se u sistemu vlastitih referenci i području bavljenja, što znači, da znanost ne treba, ne pitajući pri tome religiju, posezati za religijskim pitanjima, niti religija, ne obraćajući se pri tome znanosti, posezati za znanstvenim. Međutim, one nisu, kao kod Goulda, dva sasvim nepreklapajuća magisterija, nego tek djelomično nepreklapajuća zbog čega ih Collins naziva POMA. A riječ je zapravo o spoznaji da znanost i religija nisu zatvorene i monološki okrenute samo k sebi, nego da nude mogućnosti konvergencije i uzajamne oplodnje, prije svega u domeni interpretacije njihovih subjekata i metoda.⁶⁶ Tome osobito doprinosi spoznaja da su principi vjere komplementarni s principima znanosti te da je moguće postići visok stepen harmonije između znanstvenih i duhovnih pogleda na svijet.

Nedvojbeno je da nas znanost opskrbljuje dovoljno pouzdanim načinom za razumijevanje prirodnog svijeta i da nas pravilna upotreba njezinog instrumentarija može dovesti do dalekosežnih spoznaja o materijalnoj stvarnosti, ali da su izvan dosega njenih spoznajnih moći mnoga pitanja koja upravo pripadaju metafizički senzibilnim oblicima znanja. Stoga, da bismo mogli shvatiti kako ono materijalno, pojavno i vidljivo, tako i ono duhovno, nepojavno i nevidljivo, blagodarno bi bilo, misli Collins, ujediniti moći znanosti i moći religije i dovesti ih u odnos konvergencije, a to je moguće postići posredstvom *BioLogosa*, koji je u stanju ponuditi odgovore na "mnoga, po sebi, tajnovita pitanja i pružiti mogućnosti znanosti i religiji da se međusobno osnaže kao dva stamena stuba koja podupiru zdanje koje se zove Istina".⁶⁷ Tako bi bio preduprijeđen svaki nesporazum i mogući sukob između znanosti i religije, također i otvoren put njihovom pomirenju i pomirenju znanstvenika i vjernika.

Alister E. McGrath, britanski teolog i znanstvenik, kritički se osvrće i na Dawkinsove i na Gouldove stavove o znanosti i religiji. On smatra da oni predstavljaju samo dvije udaljene pozicije u širem spektru mogućnosti koje su odveć

66 Alister McGrath and Joanna Collicutt McGrath, *The Dawkins Delusion?: Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine* (London: InterVarsity Press, 2007), p. 41.

67 Collins, *The Language of God*, p. 210.

dobro poznate, a da nijedna od njih nije prihvatljiva.⁶⁸ Prema njegovim uvidima i jedan i drugi su u krivu, ali na sasvim različite načine. Dok za Dawkinsa postoji samo jedan magisterij – empirijska realnost, kao jedina realnost koja postoji i kojom se bavi jedina znanost dostojna tog imena – univerzalna prirodna znanost okrunjena evolucijskom biologijom, a za Goulda, kao što smo vidjeli, postoje dva nepreklapajuća magisterija (sfere autoriteta ili domene kompetencija), odnosno dvije sasvim različite makrorealnosti, međusobno udaljene i ni po čemu konvergentne: jednom se bavi znanost, a drugom religija bez bilo kakvih dodirnih epistemoloških tačaka. Prema A. E. McGrathu, nijedna od ovih pozicija nije prihvatljiva.⁶⁹

Slično F. Collinsu i A. E. McGrath također smatra da znanost ne može, kao uostalom ni religija, tvrditi za sebe da pruža cjelovit izvještaj o stvarnosti.

Očita je istina da su neki pojedinci, s obje strane, ponudili samodopadljive vizije svoje discipline, a koje su sposobne odgovoriti na svako pitanje o naravi svemira i smislu života. Jedna od njih je ranije spomenuta koncepcija Richarda Dawkinsa o "univerzalnom darvinizmu". Historičari upozoravaju da i znanost i religija skreću sa svoga puta kada se predstavljaju onim što nisu. [...] Postoji značajan broj znanstvenika koji zastupaju stav da je znanost samodovoljna i da je prestala svaka stvarna potreba za religijom (što je očito u savremenom "znanstvenom ateizmu"), kao što postoje i vjerski aktivisti koji smatraju da su potisnuli znanost (što je vidljivo u modernom "kreacionizmu").⁷⁰

Oba ova stava – budući da su monološki, isključivi i dovoljno ekstremni – upozoravajuće su, kako misli McGrath, opasni i štetni kako za znanost, tako i za religiju.

U sklopu pokušaja da objasni nesporazume koji se javljaju na relaciji znanost i religija John Lennox nastoji dati odgovor na pitanja o dosegu znanosti i njezinim ograničenjima. Teza je sasvim suprotna stavovima da je znanstveno znanje univerzalno i neograničeno, da znanost opseže sve vidove stvarnosti i da je ne samo najbolji nego i jedini način objašnjenja stvarnosti. Kao tipičan primjer izraza takvog gledišta znanstvenika Lennox navodi stav Petra Atkinsa: "Neutemeljena je pretpostavka da se znanost ne može baviti cjelinom postojanja."⁷¹ On nastoji pokazati kako su ovakvi njihovi stavovi – svojstveni scijentiziranoj, odnosno ideologiziranoj i dijelom instrumentaliziranoj znanosti – protivrječni i, u osnovi, neznanstveni, te da scijentizam u konačnici uništava ideju zbiljskog znanja i samu znanost. U istom kontekstu Lennox pokušava da konačno demontira Dawkinsovu primjenu evolucijske biologije na religiju i Boga, te logički i činjenično dovede

68 McGrath and Collicutt McGrath, *The Dawkins Delusion?*, p. 41.

69 McGrath and Collicutt McGrath, *The Dawkins Delusion?*, p. 40.

70 McGrath, *Science and Religion*, p. 2.

71 Lennox, *God's Undertaker: Has Science Buried God?*, p. 39.

u pitanje tvrdnje po kojima je znanosti imanentna ateističnost, kao i to da u njoj sve vodi prema ateizmu.

Moderna znanost – koja je ovdje prije svega oličena u njenoj evolucijskoj biologiji – obilježena je, kao jednom od svojih najprepoznatljivijih karakteristika, fragmentom, vladavinom kvantiteta i redukcionizmom, što je ponajprije odraženo u njenom shvatanju svijeta kao isključivo materijalnog realiteta koji se sastoji od jednostavnih dijelova, čijim spajanjem nastaju složene tvorevine. Zbog ovakve svoje, očito imanentne, inhibiranosti, ona ignorira multiplikabilnost i raznolika bogatstva realnosti, pokazuje unutarnju nesposobnost za doseganjem potpunosti znanja i za spoznajom cjeline svijeta, života i čovjeka. Ovdje je riječ najmanje o tri vrste inprospektivnih redukcionizama: egzistencijalnom, ontološkom i epistemološkom, po kojima se pojave i procesi višeg reda mogu reducirati, konsekvntno i objasniti, na procese nižeg reda. Naravno, nije teško zaključiti da su sva tri ova redukcionizma, dugo priređivana u modernoj prirodnoj znanosti, u potpunoj opreci s metafizičkim i religijskim načelom po kojem bitak svijeta svoje porijeklo ima u duhovnom i nadmaterijalnom i da ništa što je više ne može nastati iz nižeg, nego uvijek ono što je niže nastaje iz onog što je Više i što ontološki utemeljuje svijet i sva bića u njemu. Stoga su, posmatrano iz metafizičkog i religijskog vidika, egzistencijalni, epistemološki i ontološki redukcionizam nužno nedostatni i kao takvi neodrživi. Kao prilog ovoj tvrdnji J. Lennox npr. navodi argument da nije moguće rječnik izvesti iz fonetike ili gramatiku iz rječnika nekog jezika, kao i to da redoslijed četiriju baza u DNK nije nastao zbog hemijskih svojstava tih baza, nego je razlog tome nešto drugo. Zapravo, sve to ukazuje na to da mora postojati neki umni i navođeni proces koji DNK-u omogućava da prenosi informaciju, tj. da je biološka informacija dizajnirana, odnosno da pretpostavlja dizajnera. Tako je i kada je riječ o svemiru, koji nije mogao nastati sam iz sebe; morao ga je neki nadmoćni Um dizajnirati, a ko bi to mogao biti drugi do Bog Stvoritelj.

Tvrdnja da znanost može dati odgovor na sva pitanja – uključujući i ona koja postavlja filozofija i religija: odakle dolazimo, zašto smo tu i šta je život – te da je znanost kao takva jedini put do istine, nije znanstvena, nego *meta ili čak kvaziznanstvena* i ona, kao takva, nanosi višestruku štetu, a to znači – na čemu naročito insistira Lennox i što smatra važnim posvijestiti – da ovakvi stavovi uopšte ne pripadaju odnosu znanosti i religije, nego odnosu dvaju suprotstavljenih svjetonazora: teističkom i ateističkom, odnosno filozofijama koje im stoje u temeljima.⁷²

72 Lennox, *God's Undertaker*, pp. 35-36

Je li evolucija nasumična ili svrhovita i ostavlja li mjesto za Boga?

Teorija evolucije već desetljećima izaziva spor i doprinosi dodatnoj napetosti u odnosima između znanosti i religije. Jedno od pitanja koje u tom kontekstu pobuđuje najveći interes jeste: da li su evolucijski procesi slučajni i nasumični ili su dio nekoga plana i svrhovito usmjereni? U vezi s ovim pitanjem postavlja se i pitanje: da li evolucija dopušta mjesto za religiju i Boga?

Nemaju sve prirodne znanosti isti odnos prema ideji Boga i telosu u svijetu

Za razliku od biologije, fizika i astronomija znanosti su koje dopuštaju veću duhovnu otvorenost i uvažavanje ideje Boga i religije. Mnogo je fizičara i kosmologa koji se s uvažavanjem odnose prema ideji Uma kao osnovnog principa u univerzumu i koji su spremni uvažiti argumente o finoj podešenosti svijeta i njegovoj spojivosti s postojanjem Boga. Takvi su npr. astrofizičar Martin Rees, kosmolog Edward Harrison, teorijski fizičar Paul Davies, fizičar i dobitnik Nobelove nagrade Charles Hard Townes, jedno od naznačajnijih imena moderne astronomije Allan Sandage i matematički fizičar Roger Penrose. Većina njih vjerovala je u racionalnu saznatljivost svemira, koja je “utemeljena na konačnoj racionalnosti samog Boga”. Kada je riječ o racionalnoj saznatljivosti, uputno je imati na umu da je ona jedan od glavnih uzroka koji je naveo neke od najvećih klasičnih mislilaca zapadnog svijeta od Platona i Aristotela, preko Descartesa i Leibniza, do Kanta, Hegela, Lockeja i Berkeleyja “da zaključe da je i sâm svemir proizvod inteligencije”.⁷³ Prema filozofu Keithu Wardu:

Većina mislilaca koji su duboko razmišljali i pisali o porijeklu i osobinama svemira znali su da on ukazuje na nešto što ga nadilazi i što je više od njega samoga – što je ustvari metafizički izvor velike inteligencije i moći. Gotovo svi najveći klasični filozofi ... znali su da je porijeklo svemira u transcendentnoj stvarnosti. Dakako, o toj stvarnosti su imali različite predstave i pristupali su joj također na različite načine, ali su gotovo kao sasvim očigledno prihvatili da svemir nije samoobjašnjiv i da je potrebno nešto što ga nadilazi kako bi mogao biti objašnjen.⁷⁴

Čak je i Stephen Hawking, jedno od najpoznatijih imena savremene teorijske fizike, inače ateista, u jednom televizijskom razgovoru priznao kako je teško

⁷³ Lennox, *God's Undertaker*, p. 60.

⁷⁴ Keith Ward, *God, Chance and Necessity* (Oxford: Oneworld Publications, 2001), p. 7; Vidi također: Lennox, *God's Undertaker*, p. 60.

diskutirati o početku svemira bez odnosa prema pojmu Boga. Moj rad na nastanku svemira kreće se na granici između znanosti i religije, mada su sva moja nastojanja usmjerena prema tome da ostanem na znanstvenoj strani te granice. Smatram sasvim mogućim da Bog djeluje na načine koje nije moguće opisati znanstvenim zakonima.⁷⁵

Naravno, i među fizičarima ima stanovit broj onih koji isključuju Boga iz svijeta, smatrajući Ga suvišnim i koji vjeruju da se procesi u univerzumu događaju spontano. Takvi su npr. jedan od najpoznatijih američkih fizičara XX stoljeća Richard Feynman, teorijski fizičar Leonard Mlodinow i spomenuti Stephen Hawking. U svojoj kontroverznoj knjizi *Veliki dizajn*, u kojoj metodama popularne znanosti predstavlja savremene teorije o nastanku svemira, Hawking Boga proglašava nepotrebnim za nastanak i širenje svemira.⁷⁶ On iznosi stav po kojem da bi se odigrao Veliki prasak, nije potrebno prizivati Boga da zapali varnicu i pokrene *univerzum*. On također smatra da zbog zakona u prirodi poput gravitacije, univerzum može sam sebe da stvara ni iz čega, i to i čini. „Spontano nastajanje je razlog što postoji nešto umjesto ničeg, što postoji univerzum, što mi postojimo.”⁷⁷ Slično mišljenje zastupa i Dawkins, koji tvrdi da svemir posjeduje sposobnosti, odnosno zakone fizike i konstante koji su kadri da „stvore“ čovjeka i sva bića na Zemlji.⁷⁸

Unatoč ovoj činjenici, situacija, kada je riječ o relaciji između znanosti i religije, s biologijom i biologima znatno je drugačija u poređenju s fizikom i astronomijom.

Ako su priroda, život i čovjek isključivo djelo evolucije, oni nemaju nikakvu svrhu

Ako nema Boga, Stvoritelja univerzuma Koji bdije nad njim, opskrbljuje ga i održava, onda su svijet i sva bića u njemu, uključujući i čovjeka, slučajan ishod bezličnog i zaumnog prirodnog procesa lišenog svake svrhe i smisla. Evolucija, kako je shvataju ateistički evolucionisti, ne ostavlja nikakve mogućnosti za svrhu u prirodi i svijetu, u životu čovjeka i ostalih živih bića. Ako su priroda, život i čovjek proizvod evolucije, oni nemaju nikakvu svrhu. Oni su samo slučajni ishod

75 Citirano u: Lennox, *God's Undertaker*, p. 63.

76 Hawkingova tvrdnja da je Bog nepotreban u svemiru izazvala je očekivane reakcije religioznih znanstvenika, teologa i imama. Neki od njih su se pozivali na, ovdje već spominjanu, S. J. Gouldovu teoriju *Non-Overlapping Magisteria*, tj. da se područja znanosti i religije uopšte ne preklapaju, te da znanost nema šta suvislo kazati o Bogu. Za mnoge stručnjake, poznavaoce povijesti odnosa između znanosti i religije, bilo je ipak iznenađujuće da je jedan fizičar nakon toliko vremena (možda čak od Kopernika) i na takav način prešao tu osjetljivu liniju, liniju izbjegavanja sukoba između fizike i religije.

77 Stephen Hawking and Leonard Mlodinow, *The Grand Design* (New York: Bantam Books, 2010), pp. 181-182.

78 Ričard Dokins, *Priča naših predaka*, str. 17.

ničim planiranog evolucionog procesa. Svi ateistički evolucionisti dijele epistemološku poziciju po kojoj se *ništa ne događa radi nečega*. Tvrditi drukčije, smatraju oni, vodi u duboko *epistemološko protivvrjeće*. Naznačenu epistemološku poziciju manje-više otvoreno i jasno zastupaju mnogi savremeni prirodni znanstvenici ateisti, prije svih biolozi. O nekim od njihovih najkarakterističnijih stavova u tom pogledu bit će riječi u nastavku.

Otkrića ranih pedesetih godina dvojice dobitnika Nobelove nagrade za fiziologiju ili medicinu Jamesa D. Watsona i Francis Cricka o strukturi DNK dovela su do razumijevanja mutacija kao molekularnih slučajnosti i potvrdila da je evolucija bila neusmjerena. Ova otkrića uticala su na to da većina biologa smatra da su DNK mutacije osnovni izvor Darwinovih slučajnih varijacija. Nešto manje od dva desetljeća kasnije (1970. godine) I Jacques Monod, također dobitnik Nobelove nagrade za medicinu ili fiziologiju, u svojoj knjizi *Slučajnost i nužnost*⁷⁹ tvrdi da su biološka evolucija i čovjek kao njezin proizvod rezultat slučaja i nužnosti, slučajnosti mutacija i nužnosti fizičkih i statističkih zakonitosti prirodne selekcije. On je nedvosmisleno *objavio* da je „mehanizam darvinizma konačno sigurno utemeljen“, te da „čovjek mora da shvati da je on samo slučaj“.⁸⁰ Iste stavove zastupa poznati i, osobito kontroverzni, australijski filozof i bioetičar Peter Singer. On tvrdi:

Život kao cjelina nema smisla. On je počeo, kako nam najbolje raspoložive teorije govore, u slučajnim kombinacijama molekula; potom je evoluirao kroz slučajne mutacije i prirodnu selekciju. Sve to desilo se samo tako; nije se desilo s nekom svrhom.⁸¹

Ateistički evolucionisti priznaju da su svijet i život ipak vrlo kompleksni i da izgledaju kao da su dio nekog osmišljenog plana proistekli iz jednog višeg, umnog principa. Međutim, tvrde oni, to je samo privid, a ne i realnost. Nikakav nadum ili smišljeni plan nije prethodio njihovom nastajanju. Poput mnogih drugih evolucijskih biologa i R. Dawkins smatra, referirajući se pri tome na Darwina, da je „prirodna selekcija slijep, nesvjestan, spontan proces koji nema nikakav cilj niti neku višu svrhu“.⁸² Postavlja se pitanje: kako evolucijski biolozi znaju da je dizajn u svijetu i živim bićima samo prividan? Prema Dawkinsu, znaju tako što prirodno odabiranje objašnjava sve adaptivne karakteristike živih bića, a ono je prirodno neusmjereno, što znači da je riječ o *slijepom, nesvjesnom, automatskom procesu koji je Darwin otkrio, i za koji danas znamo da je objašnjenje za postojanje i prividnu*

79 Jacques Monod i A. Wainhouse, *Chance and Necessity* (London: Collins, 1971); Žak Mono, *Slučajnost i nužnost - Oglad o prirodnoj filozofiji moderne biologije* (Beograd: Rad, 1983).

80 Vidi: Džonatan Vels, *Ikone evolucije: nauka ili mit* (Beograd: Centar za prirodnačke studije, 2001), str. 147.

81 Peter Singer, *Practical Ethics* (New York: Cambridge University Press, 2011), p. 291.

82 Dawkins, *The Blind Watchmaker*.

svrsishodnost svih oblika života.⁸³ Međutim, kako tvrdi Dawkins, prirodno odabiranje ipak nije, kako prividno izgleda, složen i kompliciran, nego zbunjujuće jednostavan proces. „Pa ipak, ono što ono objašnjava je celokupan živi svet, raznovrsnost živog sveta, složenost živog sveta, prividan dizajn živog sveta”, uključujući ljudska bića, koja “u osnovi nisu izuzetna zato što mi potičemo od istog evolucijskog izvora kao i sve druge vrste. Prirodno odabiranje je ono koje nam je dalo naša tela i naše mozgove.”⁸⁴ *A naše postojanje nije planirano, zato što je prirodno odabiranje slijepi časovničar, «potpuno slep za budućnost»*.⁸⁵

U djelu *River Out of Eden* Dawkins također tvrdi da je univerzum

na kraju krajeva bez dizajna, bez svrhe, bez dobra i zla. Ništa, osim slijepa, nemilosrdne ravnodušnosti. DNA ništa ne zna i ni do čega joj nije stalo. DNA samo jeste. I mi igramo kako ona svira.⁸⁶

Međutim, u ovom svijetu slijepih fizičkih sila i genetskih replikacija ne bismo, kako lucidno primjećuje oksfordski profesor matematike i filozofije znanosti John Lennox, imali drugog izbora nego vjerovati da su zločinci, uključujući i one koji su počinili najžurnije zločine u povijesti poput Džingis-kana, Hitlera, Staljina i Pol Pota samo igrali igru po muzici DNA. Svijet u kojem sve igra po muzici DNA jeste svijet bez dizajna, bez svrhe, bez dobra i zla, bez religije i Boga, bez morala i Čovjeka. To je svijet potpunog besmisla, u kojem ne postoji ništa osim slijepa, nemilosrdne ravnodušnosti, čije konačne fatalne posljedice – osobito one duhovne, humane i moralne – Dawkins ne želi imati u vidu i odgovorno dogledavati. Zacijelo, u takvom svijetu *genetskog determinizma* ne bi postojale nikakve vrijednosti, niti pojmovi sa smislom. U njemu bi riječi kao što su *krivica*, *zlo* i *zločin* bile riječi *ljuštare* u kojima odjekuje tek *beznačajne praznine*.⁸⁷ Budući da su potpuno prazne, obesmišljene i bez bilo kakve mogućnosti oslovljavanja značenjima, niko od ljudi ne bi mogao biti odgovoran za počinjeni zločin i ne bi mogao biti moralno zao.⁸⁸ Kakve su posljedice, prije svega one moralne i egzistencijalne, takvih nishilističkih ideja? Na neke od tih posljedica, koje danas često imaju fatalne

83 Džonatan Vels, *Ikone evolucije*, str. 148.

84 Citirano u: Vels, *Ikone evolucije*, str. 149.

85 Vels, *Ikone evolucije*, str. 149.

86 Richard Dawkins, *River Out of Eden* (New York: Basic Books, 1992), p. 133.

87 John Lennox, *Gunning for God: Why the New Atheists are Missing the Target* (Oxford: Lion Hudson, 2011), pp. 112-113

88 Engleski biolog i neuroznanstvenik Steven P. R. Rose oštro je prigovarao redukcionizmu koji je u središtu Dawkinsovog genetskog determinizma. On kaže: „Čini me nemirnim arogancija kojom neki biolozi pridodaju svojoj, zapravo našoj, disciplini moći objašnjenja i intervencije koje ona sasvim izvjesno nema, i potom oholo odbacuju protivargumente.” On također kaže: „Fenomen života je zasvagda i neumoljivo istovremen sa prirodom i odgojem, a fenomen ljudskog postojanja i iskustva uvijek je i u isti mah biološki i društveni. Prikadno objašnjenje mora obuhvatiti oboje.” [Steven Rose, *Lifelines* (London: Penguin, 1997), pp. 276 i 279].

učinke, upozorava i J. Lennox. On misli da su već izvjesno vrijeme odjeci uticaja ovakvih ideja upozoravajuće prisutni, osobito u ponašanjima mladih,

čiji je osjećaj za odgovornost osjetno nagrizla savremena zapadna kultura, do mjere da tragični danak opasnih napada nožem i pucnjava koje čine mladi svakog dana, zavisno od zemlje do zemlje, raste. Kazati im da se njihovo ponašanje zbiva po muzici vlastitog DNA, a to znači kazati im da nisu odgovorni za svoja djela, niti za njihove posljedice – recept je za društvenu katastrofu.⁸⁹

Pred ovim argumentom „svaka moralna kritika Boga i religije koja dolazi od novih ateista gubi značenje, ne zato što je pogrešna, nego zato što je naprosto besmislena“.⁹⁰ Nakon svega, postaje sasvim razvidno da se, djelovanjem ateističkog evolucionizma u liku savremene prirodne znanosti i, osobito u formi evolucijske biologije, ljudska egzistencija lišava konačne svrhe, a čovjek oslobađa moralne obaveze i duhovnog značenja. Ovim se čini suvišnim svaki put od materije do duha, od biologije do etike i te(le)ologije, od ljudskih bića do Boga, osnove svekolikog smisla, od čovjeka do Čovjeka kao krajnje svrhe odgoja i moralne ostvarenosti. Jasno je da, u ovakvoj situaciji znanstvenog uma i svijeta koji on oblikuje, nije moguće izvesti nikakvo „treba“ (etiku) iz „jeste“ (znanosti),⁹¹ niti je moguće posredstvom znanosti koja je potisnula Boga iz svijeta dosežati bilo kakav viši smisao, kao osnovu ljudskog bivanja na Zemlji.

Dopušta li evolucija mogućnost za postojanje Boga?

Znanstvenici ateističke orijentacije poput P. Atkinsa, D. Dennetta i R. Dawkinsa zastupaju stav da evolucija može objasniti sve, uključujući i ona pitanja koja se tiču religije i Boga. “Budući da se sve može objasniti evolucijom, ne postoji Stvoritelj. Evolucija podrazumijeva ateizam.”⁹² Prema njihovoj evolucijskoj objasnidbenoj paradigmi evolucija i vjera u Boga međusobno se isključuju.⁹³ Ko prihvata evoluciju mora odbaciti vjeru u Boga, odnosno ko vjeruje u Boga ne može prihvatiti evoluciju. One su, posmatrane iz perspektive ateističkog evolucionizma, nužno u odnosu ili – ili (ili evolucija ili vjera), a nikako u odnosu i – i (i evolucija i vjera), što smjera poništavanju svakog izgleda za postojanje Boga i mjesto tradicionalne religije u svijetu. Dawkinsovim jezikom rečeno, evolucija (biologijska znanost) Boga je stjerala u kut, prouzrokovala njegovu smrt i konačno Ga pokopala. Tako je završila religiju učinila suvišnom i dokinula svaki njen smisao. Otuda,

89 Lennox, *Gunning for God*, p. 113.

90 Lennox, *Gunning for God*, p. 13.

91 Jacques Monod, *Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology* (London: Collins, 1971), pp. 110, 167.

92 Lennox, *God's Undertaker*, p. 88.

93 Lennox, *God's Undertaker*, p. 88.

jedina legitimno održiva intelektualna pozicija jeste ateizam, koji je ovdje poiman kao ishodište moderne znanosti uopšte i evolucijske biologije, posebno.

U svijetu bez Boga sve je besmisleno

Uz sva neporecivo velika i značajna otkrića, savremena teorija evolucije je zajedno sa, do krajnjih konsekvenci, sekulariziranom prirodnom znanošću doprinijela, možda i presudno, iščezavanju osjećaja duhovnog smisla postojanja i egzistencijalne izvjesnosti kod modernog čovjeka. Teorija evolucije je ljudsku predstavu o vlastitoj svrhovitosti i svrhovitosti svijeta i života, u čijoj je osnovi ideja Boga, prokazala kao besmislicu zasnovanu na *antropocentričnoj iluziji, čime je nivelirala ljudsko biće sa svim drugim bićima u svijetu postojanja i zasnaga ga obezvrijedila*. Ona na mnogo načina, od kojih je biocentrizam samo jedan, učestvuje u uništavanju ideje čovjeka, njegovoj konačnoj desupstancijalizaciji i raspršivanju svijesti o sebi. A znanstvenici koji misle u paradigmi teorije evolucije i u nesuzdržanoj oslovljenosti naturalizmom, odnosno ateizmom, snažno doprinose ljudskom (samo)lišanju osjećaja o jedinstvenosti svoga bića u univerzumu, čije porijeklo nije u svijetu materije, nego u Božanskom duhu; oni ga, zajedno sa svojom scijentiziranom znanošću, susreću s *ravnodušnim univerzumom iz kojeg je igrom slučaja ponikao, i nadnose ga nad bezdan* (Jacques Monod) potpunog besmisla.

Imajući na umu da je, u razumijevanju ateističkih evolucionista, evolucija lišena bilo kakve teleologije, odnosno da nema nikakvu svrhu, ona ne proizvodi više, niti kvalitativno distinktivnije oblike života, čime je impostiran princip biološke nivelacije bića po kojem ne može biti suštinske razlike između bakterije, insekta, larve, svinje, majmuna i čovjeka. Ljudskim bićima je tako osporena duša, a njihove misli, opažanja i osjećanja svedena su na biohemijske algoritme.⁹⁴ Otuđa i ljudsko postojanje nije ni po čemu posebno i bitno različito od postojanjabilo kojih drugih živih bića. Iako čovjek ima moć govora i pametniji je od drugih bića, to nije dovoljan razlog za njegovu ontološko-ontičku *differentiu specificu* u odnosu na ostala živa bića s kojima dijeli zajedničko porijeklo, smatraju ateistički evolucionisti. Tako npr. i Steven Weinberg, dobitnik Nobelove nagrade za fiziku, u svojoj knjizi *Prve tri minute*, u kojoj objašnjava kosmologiju velikog praska, odbacuje ideju da ljudi imaju ikakvog značaja u univerzumu i tvrdi kako čovjek, u odnosu na druga živa bića, nije ni po čemu poseban. On je nevažno, sasvim slučajno djelo jednog bezličnog kosmosa, a njegov život ishod lanca događaja koji se proteže sve do prve tri minute, ali u koji je na čudesan način ugrađen još od početka.⁹⁵

94 Juval Noa Harari, *Homo deus: kratka istorija sutrašnjice* (Beograd: Laguna, 2018), str. 190.

95 Steven Weinberg, *The First Three Minutes: A Modern View of the Origins of the Universe* (New York: Basic Books, 1977), p. 154.

Ljudima je teško ne povjerovati da mi imamo neki osobit odnos prema univerzumu, da naš život nije tek neka vrsta farse, ishod lanca zbivanja koji seže sve do prve tri minute i u koji smo na čudesan način ugrađeni još od početka... Dakako, teško je shvatiti da je sve tek neznatan dio jednog preovlađujuće neprijateljskog univerzuma. Još teže od toga jeste shvatiti da je ovaj univerzum nastao iz neizrecive tuđosti prvotnog stanja i da je suočen s budućim nestankom bilo u beskrajnoj hladnoći ili nemjerljivoj vrelini. Što nam se univerzum čini shvatljivijim, to je on besmisleniji.⁹⁶

Ovdje je svakako riječ o ekstremnom obliku naturalističkog redukcionizma po kojem čovjek nije ništa drugo nego sasvim razduhovljena i do krajnosti biologizirana materija, oslobođena svakog ontološkog vertikaliteta i odnosa prema Transcendenciji, što definitivno gasi njegovu duhovnu bit i konačno ga lišava egzistencijalnog smisla i potpuno desupstancijalizira. Kako izgleda, u dobu trijumfa evolucijske biologije nastoji se sredstvima scijentizirane prirodne znanosti uništiti i posljednja mogućnost čovjeka da sačuva puninu svoga bića, odnosno sve one njegove egzistencijalne dimenzije (tjelesnost, emocionalnost, moralnost, intelektualnost i duhovnost), po kojima se on, sve do ovog našeg postmodernog vremena, ostvarivao kao čovjek.

Nakon svega može se ustvrditi da ateistički evolucionisti i naturalisti ne isključuju, ili njihovim jezikom govoreći, ne *pokopavaju samo Boga i religiju*, oni – konsekvantno misleći – isključuju (pokopavaju) i čovjeka, duhovne osnove njegovog bića i njegov moral, a naš svijet opstanka lišavaju i posljednjih uporišta smisla. *Ergo*, ako („znanstveno“) bude uništen razlog postojanja vjere u Boga, humaniteta, morala i religije, bit će uništena i uporišta za opstanak čovjeka i njegovog ljudskog svijeta. To bi bio naš *postljudski svijet*, u kojem bi postojalo neko biće koje bi se vjerovatno zvalo čovjek, ali koje čovjek, kakvog smo do sada poznavali, više ne bi bilo.

Evolucija i religija ipak nisu međusobno sasvim isključivi

Sasvim je očito da većina prirodnih znanstvenika ateističke orijentacije i osobito evolucijski biolozi koriste evoluciju kao instrument u ratu protiv religije i Boga, također i kao platformu u propovijedanju o (be)smislu života i ljudskog postojanja. Ovim se, kako primjećuje savremeni kanadski filozof biologije Michael Ruse, od evolucije pravi religija, što je već samim tim postalo izvanznanstvena gesta koja smjera da horizonte znanosti protegne na cjelinu ljudskog postojanja: na moral, religiju, kulturu i društveni život. Evolucija se ovim promovira kao nešto obuhvatnije i više od znanosti. Ona poprima dimenzije sveobuhvatnog svjetonazora,

⁹⁶ Weinberg, *The First Three Minutes*, p. 154.

odnosno ideologije ili čak, kao što je rečeno, religije (post)modernog doba. Tako, ateistički evolucionisti (Darwin, Huxley, Monod, Dawkins, Atkins i dr.) propovijedaju genuinu ateističnost evolucije, nasumičnost i slučajnost zasnovanu ne na egzaktnim i provjerljivim znanstvenim činjenicama, nego na vlastitom naturalističkom filozofskom svjetonazoru.⁹⁷

Dakle, znanstvenici koji misle iz horizonta epistemološke konstelacije ateističkog evolucionizma nisu se zadržali unutar jasnih uzusa znanosti i njihovi stavovi, kada je riječ o religiji i Bogu, nisu znanstveni, nego izvanznanstveni, često i kvaziznanstveni. Ovdje, dakle, nije riječ kako npr. misli i J. Lennox o znanstveno utemeljenim i provjerljivim stavovima, nego zapravo o svjetonazoru ili ideološkom uvjerenju znanstvenika koji ih zastupaju. U konkretnom smislu, riječ je o ateističkom uvjerenju iz kojeg su mahom izvedene ključne epistemološke pozicije znanstvenika o odnosu znanosti i religije, konkretnije evolucije i vjere u Boga. Stoga, smatra J. Lennox, problem ne nastaje na relaciji znanost i religija, nego nastaje unutar svjetonazorske (ateističke i teističke) suprotstavljenosti samih znanstvenika. Otuda se nadaje nužnim razgraničiti konkretne rezultate znanstvenih istraživanja od ličnih uvjerenja znanstvenika, kakva god ona bila, te uvažiti činjenicu da stavovi znanstvenika nisu nužno i znanstveni stavovi i osobito ne stavovi znanosti. Ovakav pristup omogućava sasvim drukčiju heuristiku razumijevanja odnosa znanosti i religije i dopušta mogućnost za mjesto Boga u horizontu znanosti, također i drukčiji, religijski inkluzivan, odnos prema teoriji evolucije.

97 Vidi: Vels, *Ikone evolucije*, str. 164.

Religion in the Discourse of Contemporary Scientists - The Horizons of Evolutionism

Abstract

Religion has become a major extra-scientific interest of contemporary natural scientists. The topic permeates the discourse of some of the best known names in contemporary science, including R. Dawkins, J. Lennox, *F. Collins*, and S. Gould. These scientists' attitudes towards religion range from the view that science and religion are mutually exclusive and in conflict through the view that they are discrete fields without overlap to the view that they have to respect each other, engage in dialogue, and cooperate. One may discern in these approaches a number of discursive types: conflictual, integrative, dialogical, pluriperspectival, and discrete. These *discourses* unfold within the horizons of the epistemological constellations of *evolutionism*, *creationism*, *intelligent design*, and *BioLogos*. This paper has two main parts. The first part includes a treatment of key issues for understanding the relationship of science to religion: the question of evolutionism and, consequently, the theory of evolution, its scientific status, and its reception by theistic scientists; the attempt to establish a universal natural scientific epistemology and responses to it; and questions of the stochastic nature of the creation of the world and the origin of life. The second part includes consideration of the issue of theistic evolutionism and its major characteristics, followed by an exposition of the views of Christianity or more precisely of the Catholic Church regarding the theory of evolution and an investigation of certain echoes of its theistic reception.

Key words: contemporary science, religion, scientific discourse, evolutionism, the theory of evolution, atheism, theism

Domesticating Madrasa Education: perception of madrasa education and its influence explored by British Muslim youth

Sameena Aziz

Abstract

This paper presents findings of a study exploring the attitudes of Muslim youth in relation to their madrasa education and its influence on their lives. It further explores the flexibility of madrasas to adapt and reform against a backdrop of changing socio-political landscape scrutinising and planning for how diverse Muslim faith groups use their educational spaces in absentia of Muslim youth voices. A mixed method approach was used combining data from 40 questionnaires and nine semi-structured small-group interviews collected through an independent measures design involving two groups of participants, current and ex-madrasa pupils, aged 11 – 19. Interpretative Phenomenological Analysis of the data reveals the more recent teaching experiences of current madrasa pupils elicit a more positive response than the ex-pupils. Muslim youth argue that whilst madrasas play an important role in their early socialisation to God, Qur'an and Islam they are only now beginning to contextualise Islamic education to life in Britain. This evidence-based small scale study conducted in Peterborough identifies, through the voices of Muslim youth, that madrasas have the potential, with suggested improvements, to help Muslim youth inscribe their religious identities within a secular pluralistic British society. The findings have great ramifications for madrasa leaders and policy makers.

Key words: Muslim; Britain, madrasa, education, identity, youth, voice

Introduction

Educational spaces occupied by Muslim youth have been placed under intense scrutiny and suspicion as potential breeding grounds for segregation, radicalisation and terrorism post 9/11, 7/7, and the ‘Trojan Horse’ events, linking Islam to terrorism and radicalisation. Policy makers have realised the extent of the powerful guiding practice of religious institutions on the public and private sphere of Muslims’ lives, showing active engagement and interest in finding out and planning for how diverse Muslim faith groups use their education space to inscribe their identities.¹ However, the representation of Muslim youths’ voices is visibly absent. This paper aims to investigate Muslim youths’ response to the following questions: a) What are the attitudes of 11-19 year old young Muslims, in Peterborough, towards their madrasa education? b) How does madrasa education influence the target group’s understanding of Islam and c) Do the target group’s experiences indicate a change in madrasa education provision over a period of a decade?

First a brief description of madrasas in the UK, how they influence the religious identities of young Muslims and the policy response by UK government will be provided. Second, the methodological approach of the study is presented. Third, the findings are discussed by the participants followed by a discussion of their explanations. In conclusion the Muslim youth argue that madrasas play a central role in their early socialisation to Islam, however, madrasa education has further potential, with suggested improvements, to help Muslim youth to inscribe their Islamic identities within Britain by contextualising the teachings of Islam and equipping Muslim youth with the ability and understanding of how Islam could be implemented within the multicultural secular pluralistic British societal framework as increasingly Muslim youth find themselves the *bête noire* of the British society. These findings have important ramifications for madrasa leaders, policy makers and think tanks.

1 Uvanney Maylor (et al.), *Impact of Supplementary Schools On Pupils’ Attainment: An Investigation Into What Factors Contribute to Educational Improvements – Research Report* (London: London Metropolitan University, 2010); Department of Communities and Local Government [DCLG], „The training and development of Muslim faith leaders: Current practice and future possibilities“, <http://dera.ioe.ac.uk/1895/>, accessed 1 August 2016.

Contextualising British Madrasas

Post-World War II economic migrants from the Indian subcontinent established mosques and madrasas in the 1960s and 70s across Britain.² Madrasas, also known as supplementary schools, were setup, financed and run by Muslim migrant parents and community members as independent organisations with the sole purpose of providing Islamic education to Muslim children: to teach the Qur'an and Islam to preserve the religious, cultural and linguistic identities of the migrating Muslim communities,³ so that Muslim children upon their return 'back home' would feel comfortable. With the realisation of 'the myth of return',⁴ Muslims began to regard Britain as their home and parents accentuated their efforts in providing Islamic education for their children, setting up madrasas in the heart of all Muslim communities. Barton observes 'the beginning of a Muslim child's knowledge of himself and of his faith lies not in his individual identity, nor in his relationship to his family, but in his membership of the household of Islam'⁵).

In Arabic, madrasa simply means 'school',⁶ however, in Britain the term madrasa encompasses two broad categories of religious education institutions offering instructions in Islamic education operating outside the mainstream school system addressing the religious and cultural needs of Muslim communities⁷. Throughout this paper the term madrasa will be used to denote Islamic supplementary schools also known as 'a center of learning',⁸ 'Qur'anic schools',⁹ 'unofficial Islamic schools',¹⁰

2 Jonathan Scourfield (et al.), *Muslim childhood: Religious nurture in a European context* (Oxford: Oxford University Press, 2013)

3 Nargis Rashid, Latif R. and Begum S., *Supporting Safe and Effective Education in Madrasahs (Supplementary Schools)* (Birmingham: Birmingham City Council, 2006)

4 Muhammad Anwar, *The Myth of Return* (London: Heinemann Educational Books, 1979)

5 Stephen William Barton, *The Bengali Muslims of Bradford*, Community Relations project (Leeds: University of Leeds, 1986) p.162.

6 Myriam Cherti and Laura Bradley, „Inside Madrasahs: Understanding and engaging with British-Muslim Faith Supplementary Schools“, http://www.ippr.org/files/images/media/files/publication/2011/11/inside-madrassas_Nov2011_8301.pdf?noredirect=1, accessed 2 August 2016.

7 Yasmin Valli, „From Madrasah to Mainstream – The Role of the Madrasah in Shaping the Core Islamic Values and Practice among Young British Muslims“, in *Islam in the west: Key issues in Multiculturalism*, May Farrar (et al.) (eds.) (New York: Palgrave Macmillan, 2012)

8 Scourfield (et al.), *Muslim childhood: Religious nurture in a European context*

9 Helen N. Boyle, *Contemporary Quranic schooling: Agents of preservation and change* (New York: Routledge Palmer, 2004)

10 Sukhi Hayer, „Call for more checks on madrasahs“, <http://news.bbc.co.uk/1/hi/education/8305318.stm>, accessed 20 July 2016.

‘evening and weekend classes’¹¹ and ‘mosque schools’.¹² The variation in terminology not only poses problems in identifying the number of madrasas in existence in Britain but also the number of pupils attending these madrasas. According to the Institute for Public Policy Research (IPPR) report¹³ there are approximately 2000 registered madrasas in Britain where staff have undergone DBS checks;¹⁴ Gilliat-Ray has estimated the existence of 1600 mosque associated madrasas.¹⁵ The number of pupils attending British madrasas also vary from 100,000¹⁶ to 250,000¹⁷ and 500,000¹⁸. The IPPR report discovered that a quarter of madrasas had over 140 pupils attending each week and were often oversubscribed and/or had waiting lists.¹⁹ This is in proportion with the 2011 census data which identifies the disproportionately young Muslim population, placing an increased demand for religious education provisioning.

Muslim youth start attending madrasa from the ages of 4 or 5 until the ages of 14 or 15; attendance after this generally drops due to increased pressures of school work and GCSE exams.²⁰ Madrasas usually start between 4:30 – 5pm, for up to two hours per day, five days a week, evenings and/or weekends²¹ in order to learn about their religion²². The madrasa curriculum generally comprises of core subjects: learning the Arabic alphabet and reading and writing in Arabic, Islamic

11 Denis MacEoin, „Music, Chess and Other Sins: Segregation, Integration, and Muslim Schools in Britain“, <http://civitas.org.uk/content/files/MusicChessAndOtherSins.pdf>, accessed 1 August 2016.

12 Muslim Parliament of Great Britain, „Child Protection in Faith-based Environments: A Guideline Report“, <http://www.muslimparliament.org.uk/Documentation/ChildProtection-Report.pdf>, accessed 3 August 2016.

13 Cherti and Bradley, „Inside Madrasahs: Understanding and engaging with British-Muslim Faith Supplementary Schools“

14 Hayer, „Call for more checks on madrasahs“,

15 Sophie Gilliat-Ray, *Muslims in Britain: An introduction*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2010)

16 Muslim Parliament of Great Britain, „Child Protection in Faith-based Environments: A Guideline Report“,

17 Fran Abrams, „Child abuse claims at UK madrasahs ‘tip of iceberg‘“, <http://www.bbc.co.uk/news/education-15256764>, accessed 18 July 2016.

18 Andrey Rosowsky, „Faith, phonics and identity: reading in faith complementary schools“. *Literacy* 47, no. 2: 2012. doi: 10.1111/j.1741-4369.2012.00669.x, p. 67–78.

19 Cherti and Bradley, „Inside Madrasahs: Understanding and engaging with British-Muslim Faith Supplementary Schools“, p. 4

20 Cherti and Bradley, „Inside Madrasahs: Understanding and engaging with British-Muslim Faith Supplementary Schools“; Scourfield (et al.), *Muslim childhood: Religious nurture in a European context*

21 Cherti and Bradley, „Inside Madrasahs: Understanding and engaging with British-Muslim Faith Supplementary Schools“; Scourfield (et al.), *Muslim childhood: Religious nurture in a European context*; Gilliat-Ray, *Muslims in Britain: An introduction*

22 Open Society Institute [OSI] *Muslims in the UK: Policies for Engaged Citizens*, (Budapest/New York, 2005).

forms of worship such as ritual prayers (*salah*) and recitation of Qur'an (*tajwid*), Islamic beliefs (*aqā'id*), Qur'an and hadith (traditions of Muhammed), memorisation and learning about the life of Muhammad (*sirah*).²³ In this manner young Muslims are introduced to the 'Islamic way of life'.

Most Muslim children spend a substantial amount of their 'free' time attending the madrasas and learning about their religion and classical Arabic, Scourfield et al. remark that this kind of sustained religious activity involving significant amount of mental discipline over an extended period of time is very significant in acquiring a secure Muslim identity.²⁴ Valli²⁵ suggests that madrasa teaching during the formative years of a Muslim child's life inculcates the principles and values of Islam in the child which has a lasting and positive impact throughout their life by developing a strong Muslim identity and ability to connect with Islam as a 'way of life', helping to shape the identity of Muslim youth by promoting the religious, cultural and linguistic aspects of the Islamic life.²⁶

Islamic education provided by religious organizations coupled with the informal interaction with the Muslim congregation plays an important role in the socialization of the child to Islam, reinforcing the idea that the child belongs to the community of believers, a global *Ummah*.²⁷²⁸ Thus the educational experience becomes a 'total social phenomenon'.²⁹ The discipline of madrasa environment supports appropriate behaviour and attitudes of Muslim children to learning in schools.³⁰ Conversely, Hart-Dyke³¹ argues that madrasas can lead to Muslims distancing themselves from a British identity due to differing curriculum and pedagogic styles. It is argued that madrasas' contribution to individuals and societies exceeds the educational aspect by providing activities and space for young people to steer them away from unhealthy youth culture.³² Religious nurture in the madrasa environment provides a moral 'compass' to orient the child in their

23 Cherti and Bradley, „Inside Madrasahs: Understanding and engaging with British-Muslim Faith Supplementary Schools“; Scourfield (et al.), *Muslim childhood: Religious nurture in a European context*; Gilliat-Ray, *Muslims in Britain: An introduction*

24 Scourfield (et al.), *Muslim childhood: Religious nurture in a European context*, p. 105.

25 Yasmin Valli, „From Madrasah to Mainstream – The Role of the Madrasah in Shaping the Core Islamic Values and Practice among Young British Muslims“

26 Cherti and Bradley, „Inside Madrasahs: Understanding and engaging with British-Muslim Faith Supplementary Schools“

27 Scourfield (et al.), *Muslim childhood: Religious nurture in a European context*

28 Yasmin Valli, „From Madrasah to Mainstream – The Role of the Madrasah in Shaping the Core Islamic Values and Practice among Young British Muslims“

29 Scourfield (et al.), *Muslim childhood: Religious nurture in a European context*, p. 112.

30 Ann Williams and Eve Gregory, „Siblings bridging literacies in multilingual contexts“, *Journal of Research in Reading*, 24:3 (2001), 248-65.

31 Any Hart-Dyke, *Mosques Made in Britain* (London: Quilliam Foundation, 2009)

32 Imran Mogra, „Moral education in the Makatib of Britain: a review of curriculum materials“ *Journal of Moral Education*, 36:3 (2007), pp. 387-98.

relation with God, family and the wider Muslim community, reciting and learning the Qur'an helps develop basic literacy skills; rote learning allows the words of the Qur'an to be engraved on the mind of the child which could be 'retrieved, uncovered and rediscovered' overtime, providing an insight 'on how to live'³³ hence the madrasas not only preserve but transform social, educational and religious practices of the individuals and the communities. Cherti et al's.³⁴ study demonstrates that madrasas can strengthen the religious identity of young Muslims and help make sense of their lives as Muslims and as members of the wider society, giving Muslim youth the narrative to explain their lifestyle choices in a non-Muslim environment inculcating confidence and self-esteem.

Islamic education, for most young Muslims growing up in Britain, is gained by attending madrasa.³⁵ However, in recent years, madrasas' pedagogic goals and education provision has widened to include homework clubs, home-schooling, and leisure activities such as Muslim Scouts and Beavers. Madrasas have also identified the need for the practical enactment of Islamic education in the lives of young Muslims by ensuring young Muslims understand what they are learning through the development of Islamic Studies classes which focus on belief, practice and Islamic history.³⁶ Some madrasas offer youth clubs, providing structured activities for Muslim children to promote their self-esteem and confidence, to develop the ability to think and work on initiatives as well as to form friendship groups.³⁷ Madrasas are seen to have widened their provisioning since the 1970s when they were just concerned with inculcating religious and cultural education.

Muslim youth desire to be recognised as both British and Muslim³⁸, as British Muslims³⁹ with Islam at the heart of their identity-makeup.⁴⁰ As the dynamics of the migrating Muslim population are changing over time so is the notion of religious identity which is at a shifting point of intersection with nationality or

33 Boyle, *Contemporary Quranic schooling: Agents of preservation and change*, p. 92.

34 Cherti and Bradley, „Inside Madrassas: Understanding and engaging with British-Muslim Faith Supplementary Schools“

35 Scourfield (et al.), *Muslim childhood: Religious nurture in a European context*; Tariq Modood (et al.), *Ethnic minorities in Britain: Diversity and disadvantage - the fourth national survey of ethnic minorities*, (London: Policy Studies Institute, 1997)

36 Scourfield (et al.), *Muslim childhood: Religious nurture in a European context*

37 Bristol Muslim Cultural Society, <http://www.bmcs.org.uk/youngpeople.php>, accessed 21 July 2016.

38 McLaughlin, M.W. & Heath, S.B. "Casting the self: Frames for identity and dilemmas for policy" in S.B Heath, & M.W. McLaughlin, (Eds.). *Identity and Inncercity Youth: Beyond Ethnicity and Gender* (New York: Teachers School Press, 1997), p. 210- 239

39 Jean Ellis, *Meeting Community Needs: A Study of Muslim Communities in Coventry, Monograph in Ethnic Relations No.2* (Coventry: Centre for Research in Ethnic Relations, 1991)

40 Abdullah Sahin, *New directions in Islamic education: Pedagogy and identity formation* (London: Kube Publishing, 2013)

ethnicity⁴¹ (Gilliat-Ray, 2014). Muslims now require new reference points to anchor their meaning of life in the contextual realities that surround them. In order to develop these reference points Muslims need to create a better understanding of their identity, the mutual inclusion of being British and Muslim and making the distinction between what is consistent with the Islamic values and teachings and what is not, hence making informed choices about their actions based on their religious beliefs and citizenship values.⁴² Islamic education has the potential to encourage the development of an integrated Muslim personality by helping young Muslims understand Islam and its values and providing opportunities for critical reflection and internalisation of knowledge within their contextual realities.⁴³

Whilst Muslim educators are realising the need to improve madrasa provisioning, the government, realising the importance of the religious spaces Muslim youth inhabited, commissioned several reports to improve understanding of supplementary education.⁴⁴ One study show how Kirklees Council has worked with developing working relationships with madrasas as well as between madrasas and mainstream schools, seen as a welcome move by the local Muslim community and the madrasas. However, the rise in terrorist incidents around the world has lead the British government's drive to 'regulate' and 'safeguard' Muslim youth within their religious settings, such as mosques and madrasas, by developing the provisional 'Out-of-school education settings: registration and inspection' policy⁴⁵ proposing to monitor madrasa spaces which Muslim learners occupy on the premise that these spaces are potential breeding grounds segregating Muslims from the wider British society.⁴⁶ This monitoring strategy has been widely opposed by faith communities.⁴⁷

41 Sophie Gilliat-Ray, *The Oxford Handbook of European Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2014)

42 Gilliat-Ray, *The Oxford Handbook of European Islam*

43 Sahin, *New directions in Islamic education: Pedagogy and identity formation*

44 Maylor (et al.), *Impact of Supplementary Schools On Pupils' Attainment: An Investigation Into What Factors Contribute to Educational Improvements – Research Report*; Department of Communities and Local Government [DCLG], „The training and development of Muslim faith leaders: Current practice and future possibilities“

45 Department for Education (DfE), „Out-of-school education settings: Registration and inspection“, <https://www.gov.uk/government/consultations/out-of-school-education-settings-registration-and-inspection>, accessed 27 July 2016.

46 David Cameron, „Radicalisation and Islamic Extremism“, conference message to Munich Security Conference“, <https://www.gov.uk/government/speeches/pms-speech-at-munich-security-conference>, accessed 29 July 2016.

47 Barnabas Fund, „Proposal by the UK Government to require registration and inspection of all Islamic supplementary schools and Christian Sunday schools with power to close those deemed to be promoting 'Extremism'“, https://barnabasfund.org/downloads/resources/papers/Regulation_of_institutions_teaching_young_people_BF_Response.pdf, accessed 1 August 2016.

Scourfield et al.⁴⁸ conclude that madrasas play a central role in the lives of Muslim children and young people, it is thus very important to understand to what extent this education impacts their lives and how it permeates other spaces occupied by Muslim youth. Empirical studies recognising and promoting the voices of young Muslims are very limited; understanding their experiences at the madrasas and how they impact on their emerging identities, through the learners' voices, have yet to be explored. Most of the research produced post 9/11 and 7/7 has focused largely on exploring the political, historical and socio-economic dimensions of the 'extremism, fundamentalism and radicalisation' discourse.⁴⁹ There is now a growing demand for academic studies which examine the daily lived experiences and interactions of young British Muslims within madrasas and the impact of Islamic education on British Muslims' identity.⁵⁰ Unfortunately, very little of what features in public debates about madrasas has been generated through rigorous research. The main source of public information stems from the media, which is dominated by negative representations of madrasas, often portrayed as perpetrators of extremism and violence.⁵¹

Furthermore, researchers are increasingly recognising the importance of young people having a voice in matters that affect them, which is often taken for granted⁵²; there is a growing need to listen to the voices of young people being researched about in order to prevent reinforcing stereotypes.⁵³ However, despite the inclusion of, and space for, young people to voice their views, the authorship of the studies lies with the researcher, Fielding⁵⁴ argues that the researcher cannot avoid speaking 'about' young people whilst at the same time refraining from creating the prospect of the 'other' as the object of the study. By 'speaking with' through the researcher and participants' joint engagement in the research enquiry

48 Scourfield (et al.), *Muslim childhood: Religious nurture in a European context*

49 Sahin, *New directions in Islamic education: Pedagogy and identity formation*; Scourfield (et al.), *Muslim childhood: Religious nurture in a European context*

50 Bill Gent, „Muslim Education and the Hifz Process: Some images and issues“ in *Religion in education: Innovation in international research*, Joyce Miller, Ursula McKenna and Kevin O'Grady (eds), (New York: Taylor & Francis, 2013); Scourfield (et al.), *Muslim childhood: Religious nurture in a European context*; Mogra, „Moral education in the Makatib of Britain: a review of curriculum materials“

51 Cherti and Bradley, „Inside Madrasahs: Understanding and engaging with British-Muslim Faith Supplementary Schools“

52 Lewis, C. 'Peer group power', (Community Care, 2001) 4, 22–23.

53 Ghazala Bhatti, „A journey into the unknown: an ethnographic study of Asian children“ in *Culture and Social Justice in Education*, Morwenna Griffiths and Barry Troyna (eds.) (Stoke on Trent: Trentham Books Limited, 1995); Scourfield (et al.), *Muslim childhood: Religious nurture in a European context*

54 Michael Fielding, „Transformative approaches to student voice: Theoretical underpinnings, recalcitrant realities“, *British Educational Research Journal*, 30:2 (2004), pp. 295–311.

can deeper understanding be achieved.⁵⁵ The aim of this study is to explore the religious education life-world of Muslim youth by providing them a platform to voice their opinions. Using language as a tool these life world experiences could empower people by transforming their experiences into knowledge.⁵⁶

Methodology

This study was conducted in July-August 2016 in Peterborough, a rapidly growing small inner city with a population of 190,000 with 25% below the age of 19⁵⁷. Muslims first arrived in Peterborough in 1958 and were employed in unskilled, low paid, noisy and demanding jobs, working unsociable hours and residing in Peterborough's most deprived areas due to affordable housing.⁵⁸ Although relatively poor, between 1967 and more recently 2014, they have funded four purpose built mosques each with a purpose built madrasa representing different denominations within the Sunni sect: two mosques belong to the Sunni-Barelvi sect, one Sunni-Deobandi and one Sunni-Wahhabi. A Shia mosque with a purpose built madrasa caters for the Shia pupils. There are also several large registered private madrasas and an unknown number of small home-based madrasas. The total number of pupils attending these madrasas is currently not known. This study includes participants from both the mosque affiliated madrasas and private home madrasas, it however, excludes participants attending Islamic seminaries or colleges offering full-time structured courses with a sophisticated Islamic syllabi because the focus of this study is to explore the Islamic educational experiences of the majority of Muslim youth in Britain who, research has indicated, attend the part-time madrasas⁵⁹, designed to supplement Muslim youth with Islamic teachings alongside attending mainstream schools.

This study was prompted against the backdrop of the frustration felt by the Peterborough Muslim community in the wake of the introduction of the provi-

55 Fielding, „Transformative approaches to student voice: Theoretical underpinnings, recalcitrant realities“, pp. 295-311.

56 Anshuman A. Mondal, *Young British Muslim voices* (New York: Greenwood World Publishing, 2008)

57 Office for National Statistics, 2011 Census: Digitised Boundary Data (England and Wales) [computer file]. UK Data Service Census Support. Downloaded from: <https://census.ukdataservice.ac.uk/use-data/censuses/census-communities.aspx>. Accessed [7th August 2016].

58 Raja T. Masood, *The heritage of (Newminister) British-Pakistani community* (Karachi: Printing Press, 2011)

59 Scourfield (et al.), *Muslim childhood: Religious nurture in a European context*; Tariq Modood (et al.), *Ethnic minorities in Britain: Diversity and disadvantage - the fourth national survey of ethnic minorities*, (London: Policy Studies Institute, 1997)

sional 'Out-of-school education settings: registration and inspection' policy in November 2015, seeking consultation for registering and inspecting education settings providing intensive tuition, training or instructions to children outside of schools, especially in supplementary schools.⁶⁰ As a researcher I was curious to understand whether the government's stance was justified in suggesting madrasa pupils to be susceptible to radicalisation and segregation from the mainstream British society.⁶¹ The madrasa pupils were identified as the best primary source to gain this information.

I chose to conduct this study in Peterborough not only due to convenience and ease of access to both madrasas and participants but also to focus attention to research in smaller cities. Existing research has focused on madrasas which are well established in the UK, such as Leicester, Bradford, London, Birmingham⁶², however, understanding the contribution madrasas make to the lives of Muslim youth in smaller towns and cities would, in my opinion, greatly supplement and enrich the understanding of the impact of madrasas on the lives of British Muslim youth.

The research design of this mixed-method case study is grounded in the phenomenological approach to social and educational research as its theoretical framework, seeking to understand the experiences of the human consciousness, how the experience "is experienced by the experiencer"⁶³. The mixed method approach is accommodated within the static and genetic phenomenological inquiry as complementary observation procedures despite having different ontological and epistemological assumptions⁶⁴ and offers a more holistic approach to understanding different levels of a given life-world and diverse aspects of human nature.

The researcher's self-reflexivity plays a crucial role in the clarification and authentication of the research as the researcher is the primary instrument to enter the 'other's' life-world through the process of 'bracketing' or 'put[ting] the world in brackets',⁶⁵ requiring a temporal suspension of all previously held judgments.⁶⁶

60 Department for Education (DfE), „Out-of-school education settings: Registration and inspection“

61 Cameron, „Radicalisation and Islamic Extremism', conference message to Munich Security Conference“

62 Myriam Cherti and Laura Bradley, „Inside Madrassas: Understanding and engaging with British-Muslim Faith Supplementary Schools“, http://www.ippr.org/files/images/media/files/publication/2011/11/inside-madrassas_Nov2011_8301.pdf?noredirect=1, accessed 2 August 2016.

63 Giorgi A. The descriptive phenomenological method in psychology: A modified Husserlian approach. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press; 2009, p. 40.

64 Martyn Hammersley, „Deconstructing the Qualitative-Quantitative Divide“, in *Mixing Methods: Qualitative and Quantitative Research*, Julia Brannen (ed.) (Aldershot: Avebury, 1995)

65 Edmund Husserl, *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology: An introduction to phenomenological philosophy* (Evanston, Northwestern University Press, 1970)

66 Louis Cohen, Lawrence Manion and Keith Morrison, *Research methods in Education* (New York: Taylor & Francis, 2011)

The phenomenological based empirical research framework allowed the researcher to listen to the experiences of Muslim youth empathetically as they grappled with trying to understand Islam and Islamic education at the same time make sense and come to terms with the realities of being a Muslim in a multicultural secular pluralistic British society.

Working with young people and trying to see the world through their eyes is a very sensitive task, as a researcher, my many years of experience as a school teacher and a mother of three adult children equipped me with the knowledge of working with young people. I was known to some participants but not as a madrasa teacher, therefore this was an asset for this study as it allowed participants to talk more openly during the group interviews. Although, they addressed me with the status of a teacher, referring to me as 'Miss' rather than 'Baji' (a term used for an older sister) which they used for their female madrasa teachers. They regarded me as 'one of them', an 'insider', a Muslim, but at the same time I was a 'Miss' - an 'outsider' to their madrasa environment⁶⁷. I perceived my role as an 'insider' and a 'teacher', as a valuable means to give voice to Muslim youth and understand their perspectives within the madrasa context allowing me to capture participants' perspectives and present them with as little 'interpretation' as possible, making their collective interpretations and their voices the focus of this study. This relationship proved to be effective as it became clear that the participants were more open in their responses reducing social desirability and demand characteristic biases. It should, however, be understood that the researcher may not be able to completely eliminate or permanently suspend her judgment as everyone is a product of understanding reality within their socio-cultural settings, as long as the researcher suspends judgment whilst understanding and describing the phenomenon under study, it allows for the development of an understanding and description of the life-worlds of study participants from their perspective.⁶⁸

This study employed a mixed-method approach, exploring young Muslims subjective madrasa educational experiences. Twenty-two participants took part in nine semi-structured small group interviews, each group consisting of between two to five participants. The interviews were conducted in a centre frequently visited by madrasa pupils from the diverse Sunni sect background. The semi-structured interview schedule was developed by the researcher to investigate the understanding of, engagement with and reflection of various facet of madrasa experience and its implementation and influence in the participants' lives. The questions developed were guided by the research questions and the existing literature. Before beginning the

67 Mehreen Mirza, „Same voices, same lives?': revisiting black feminist standpoint epistemology“ in *Researching racism in education: Politics, theory, and practice*, Paul Connolly and Barry Troyna (eds.) (Philadelphia: Open University Press, 1998)

68 Cohen (et al.), *Research methods in Education*

interviews the researcher met the participants twice, first to explain the research and provide a consent forms, the second time to collect the forms and to answer any queries. This contact developed rapport between the researcher and the participants, facilitating a 'spontaneous natural conversation'⁶⁹ during the interview rather than a question and answer session, eliciting deeper and richer understanding into their life-worlds.

The quantitative approach enabled the researcher to answer RQ 3, the questionnaire was designed by the researcher, consisting of 23 items not clustered under the five factor headings under exploration, namely, pupils' attitudes towards their: a) madrasa, b) madrasa education, c) the Qur'an, d) perceived outcome of the Qur'an and e) teachers. The items on the questionnaire were alternated and included both positive and negative items to force respondents to consider the question and provide a more meaningful response and reduce Extreme Response Bias. Each item was assessed on a five-point scale coded from Strongly Agreed (5) to Strongly Disagree (1). To increase concurrent validity of the subjective meanings of individuals' life-worlds,⁷⁰ the mixed method design allowed for triangulation to strengthen the results; the quantitative and qualitative data collected reciprocated each other ultimately providing a holistic insight into the madrasa education life-world-view of Muslim youth. To eliminate subject knowledge bias this study focussed on the experiences of participants in learning the Qur'an in the questionnaires as well as interviews, hence the term 'madrasa education' was used instead of 'Islamic education'. Many participants refer to madrasa as 'mosque' which is presented in their quotes without contextualisation.

Opportunity sampling technique was employed, participants were recruited through researcher's contact within the community and various mosque and private madrasas.

The sample was selected based on the criteria aged between 11-19, still attending or once attended a madrasa to gain Islamic education. The sample was categorised into two age groups: 11–15 year old (younger) group, 75% of whom were still attending madrasa at the time of data collection and 16–19 year old (older) group, all had left madrasa. These two groups were further subdivided into males and females to identify common patterns and differences that may emerge (see Table 1). The sample consisted of participants belonging to all denominations of the Sunni sect. 40 participants completed the questionnaires but only 22 participated in the small group semi-structured interviews. The aim of

69 Anna Madill, „Interaction in the Semi-Structured interview: A comparative analysis of the use of and response to indirect complaints“, *Qualitative Research in Psychology*, 8:4 (2011), 333-53.

70 Jonathan A. Smith and Mike Osborn, *Interpretative phenomenological analysis: Theory, method and research* (Los Angeles: SAGE Publications, 2003)

the study was not to critique different madrasas but to assess participants' madrasa experiences, this was made clear to the participants at the onset, allowing for more open and focussed discussions. Informed consent was gained from all participants, parental consent, where participants were below the age of 16 years, assuring confidentiality and anonymity of data collected, pseudonyms were used when participants were quoted.

Table 1: Participant makeup by gender & age

Gender (age range)	Frequency	Percent
Males (11 - 15)	13	32.5
Females (11 - 15)	12	30.0
Males (16 - 19)	3	7.5
Females (16 - 19)	12	30.0
Total	40	100.0

The sample comprised of 60% females and 40% males.

There are several limitations in this study which must be acknowledged. First, only three 16-19 year old males participated in the study, this was not intentional but simply as a result of problems of accessibility in recruiting this category, with a larger number of participants the data collected may have presented a different picture. Second, the purpose of this study was to gain an insight into the attitudes and perceptions young Muslims hold regarding their madrasa experiences, the findings, whilst providing an insight into the attitudes and experiences of these young Muslims, are specific to this group with respect to time, place and educational institutions, therefore the findings should be considered as tentative. Third, the qualitative data analysis required the researcher to collect and thematise the findings according to subjective judgement; every effort has been made to ensure the data presented represents the meaning that was intended by providing space for young people to voice their views; the quotes selected have been checked with the participants to safeguard from any subjective bias.

Analysis procedure

Using the Interpretive Phenomenological Analysis (IPA) technique, the qualitative data was transcribed with accuracy and coded twice,⁷¹ key emerging themes were identified. Care was taken that, whilst the reading and rereading was undertaken, the researcher suspended her critical judgement and succumbed to a temporary refusal to engage in researcher's own presuppositions and experiences,⁷² thus undertaking the process of 'bracketing'⁷³. The resulting sub-themes were clustered creating a hierarchy of themes which were then organised into a coherent account.

Fifty questionnaires were distributed; forty participants completed the questionnaires, a response rate of 80%. The questionnaires required participants to select a choice for the statement most suited to them from a five-point scale from Strongly-Agreed (5) to Strongly-Disagreed (1), the results were tallied against each question, data coding and numerical values were checked twice. The percentage agreement per item was calculated, finally the mean score for each item and factor was calculated; the data was represented in the form of a line graph.

Listening to British Muslim youth

The Interpretative Phenomenological Analysis technique revealed broad themes underlying Muslim youths' madrasa educational experiences: early nurture and socialisation, connection to God and Islam, character development, madrasa timings, implementation of the learning, emerging implications for identity development and the important role teachers' play in the madrasa experiences of Muslim youth. Participants explored how their madrasa experiences could be improved especially in context of the busy lifestyles and the burgeoning use of social media and technology in the lives of young people.

Data from the questionnaires illustrated the similarities and differences in attitudes of older and younger category participant boys and girls towards their madrasa education under the five factors being investigated, data is presented as a line graph.

71 Jonathan A. Smith, Maria Jarman and Mike Osborne, „Doing Interpretative Phenomenological Analysis“ in *Qualitative Health Psychology: Theories and Methods*, Michael Murray and Kerry Chamberlain (eds.) (London: Sage, 1999)

72 Ernesto Spinelli, *The interpreted world: an introduction to phenomenological psychology 2nd. ed.* (London: Sage, 2005)

73 Edmund Husserl, *Cartesian meditations: an introduction to phenomenology* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1999)

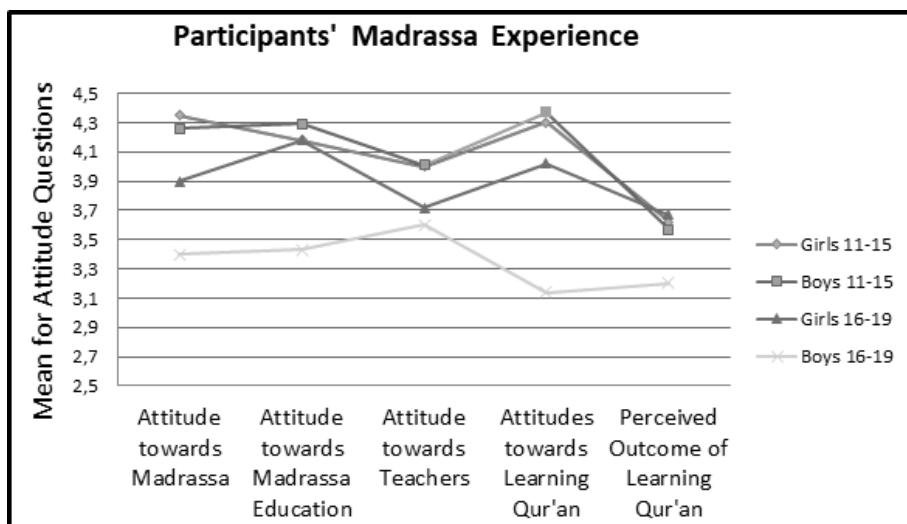


Figure 6: The mean of the sum of the mean for attitude questions per factor per gender and age category.

The quantitative data illustrates the more recent madrasa educational experiences of 11 -15 year old boys and girls elicited a more positive response than 16 - 19 year old boys and girls. Data shows the older boys' madrasa experiences were the lowest of all participants contrasting significantly with the older girls' experiences, however, this gap narrowed for attitude towards madrasa teachers. Attitude towards perceived outcome of the Qur'an, scored the lowest score across all participants. These findings are confirmed and explained by the interview data.

The older participants related the repetitive impersonalised rote learning lessons inculcating little meaningful knowledge, the harshness and punitive nature of their teachers, limited teacher-student communication and discouragement of questioning what was taught, and the rote learning method induced boredom and disengagement from the madrasa. Others report an element of being forced to attend by their parents and how they looked for opportunities to leave the madrasa using the secondary school workload and extra-curricular activities as an excuse to use their time in more meaningful activities. Usama, 17, attended a private madrasa, narrates his experience:

'.....didn't get proper interaction with the teacher, he didn't really ask me any questions, he just taught me to read the Qur'an and sit really, just found it really repetitive.....constantly read the Qur'an.....as soon as you get to the age of secondary school, you become a little more independent, you just make time to yourself and say to your parents that I'm going to do an after school club.

An escape out of attending madrasa....I felt happier as I was doing something I wanted to do, instead of being forced to do.'

However, other older participants narrated a much more positive experience, the madrasa providing an opportunity to socialise with friends and develop 'new knowledge' which they took pride in sharing with family and friends:

'It wasn't a burden, it was enjoyable... I used to come home and tell my cousins stories I had learnt. They would be amazed at what I knew, they'd tell their parents of what I knew ... I used to like doing that' (Qura, 18).

Overall, the younger participants share a much more positive madrasa education experience with teachers being kind, explaining the lessons and contextualising it to the lives of the learners using activity-based learning pedagogic techniques: role-play, presentations, group work and drawings providing a more meaningful experience:

'Yeah, they [teachers] tell us about mosque and Islamic education.....Teachers are kind to us and [they] teach us in different ways, tell us stories....They [teach us the] way we like it not just write it down....There are more activities and [it is] more interactive.....How it [lesson] relates to us.... [The teacher] relates it [lesson] back in the class and relates to it now...' (Danish, 14).

Almost all participants emphasised the important role teachers played in defining pupils' madrasa experiences; the teacher's subject knowledge and passion for teaching motivating them to understand the lessons taught and to consciously implement the teachings in their lives. The teachers' ability to speak English and understand the contextual realities occupied by Muslim youth was instrumental in creating a sense of belonging to the madrasa and by extension the Muslim community, Shaban's, 12, explanation echoes the experiences of the older participants:

'I think it depends on how like the teacher teaches 'cos some of the teachers are really harsh some of the students, they kind of really get fed up of it and they don't really like comingour teachers are like very relatable to us sowe want to come and have a good time with like, our friends who are basically like our family here.'

Hassan, 19, also agrees:

'Sheikh (teacher) made it quite fun, quite enjoyable to memorise it (Qur'an).....Oh, he was just funny. At the time I was young, so if anyone could make me laugh I'd wanna (sic) go to them again'.

Nevertheless, some participants were critical of the teachers' limited subject knowledge, claiming that this belief hindered their need to further explore the subject and resulted in feelings of '*disappointment*' with their teachers:

‘... sometimes the teachers don’t always understand the meaning themselves, the teachers, if not know it all, should know a bit of it [lesson] to explain stuff’ (Mehreen, 15).

The older participants voiced the need for teachers who would be regarded as role models and have the ability to understand the life-world Muslim youth reside in with the ability to provide contextualised learning, although, some younger participants felt their teachers were fulfilling this need, describing their teachers as ‘relatable, fun and kind’. This is illustrative of a positive shift over the years in the teacher-student relationship.

Participants regard the Qur’an as the unassailable Truth; holding ‘*something of immense importance*’. Participants, younger and older, claimed the Qur’an held value for them, comforted and assured them especially in times of need. They voiced their identification with the messages and stories of the Qur’an, believing it was *still* as relevant today as it was at the time of revelation and showed young people how to deal with their life situations:

‘It [the Qur’an] is relevant today, what is happening today all links back to the Qur’an, some of the topics such as LGBT.... As Muslims how do you deal with it? You look at the story of Prophet Lut [Lot] when you know the story and how the prophets dealt with it then you know how to deal with it’ (Khajarah, 19).

Abida, 13, relates the teachings of the Qur’an to the current events of terrorism and extremism reported by the media; she believes that if people read the Qur’an and understood its message of peace and protection of all lives, Muslims would not be regarded as terrorists:

‘You know there’s stuff (sic) going on in the media, terrorism and stuff but in the Qur’an it says you can’t kill and then if people read the lesson they’ll understand that not all Muslims are terrorists’.

Although participants understand the relevance of the messages of the Qur’an in their lives, they also understand the disparity between the felt reverence and sacred nature of the Qur’an and the perceived outcome of their learning of the Qur’an, noting that at a young age the belief of the sacred and truthful nature of the Qur’an develops their reverence of the Qur’an, however, their lack of understanding inhibits the implementation of the teachings. They associate this with the inability to understand Arabic language, this they state is not taught at the madrasa. Some participants believe that learning the Qur’an should be understood and be meaningful whilst others believe there is still reward in reading the Qur’an without understanding it:

‘No point in reading the Qur’an if you don’t know what it means’ (Danish, 14).

Suhail (14) disagrees:

'I think we should be required to understand it [Qur'an] but if we don't understand it, I think we should still read it because I think the first word revealed from the Qur'an was 'Iqra' – to read innit (sic) which requires you to basically read the Qur'an'.

The older participants reflect the underlying reason causing dissatisfaction with their madrasa experience was their lack of understanding of what they were being taught, they felt the lessons were simply the repetitive regurgitation of information holding little meaning due to their limited understanding of Arabic:

'We were taught the Qur'an in Arabic but then we were never taught what the words mean for us to understand it really, we were never taught it in English, it was never translated for us' (Usama, 17).

It is disconcerting to note that recent experiences of the younger participants *still* indicate limited understanding of the lessons taught, madrasas are still very limited in teaching Arabic, the language of the Qur'an:

'I thought mosque was just about reading the Qur'an. We would learn the meaning of certain surahs (chapters) but didn't understand what we read. It was just Arabic a foreign language' (Mehreen, 15).

Participants reflected on the importance of understanding the lessons giving an example of how understanding the meaning of salah (prayer) enabled them to develop a closer relationship with God and to understand why offering prayer was a requirement. Suhail, 14, reflects:

'In salah, we're talking to Allah directly so it makes me feel like I know what I am saying, if I'm praying salah and don't know what I am saying, there's no point really, there's no point in doing something if you don't know the background of it'.

Interestingly madrasa timings emerged as a theme playing an important role in pupils' madrasa experience. The older participants reported attending madrasa five days a week, some noting how over the years their madrasas had changed the days and timings to allow pupils to participate in after-school extra-curricular activities. Some note of how their madrasa started immediately after school, leaving little time for eating, watching children's TV programmes or participating in after school clubs. Flexibility in madrasa timings allowing participants to be able to enjoy after school clubs and activities resulted in a more positive madrasa experience:

'We would get home from school at 3:30 [pm] and 4 [pm] was mosque time, maybe that's why I felt like, I didn't feel like going... I felt left out because I

wanted to do [school] clubs my friends were doing.....we didn't have time to eat! We'd get ready and go straight to mosque' (Haniya, 18).

Conversely, Qura, 18, remarked 'I felt luckier because ours [madrasa] started later, I used to have time to watch TV, enjoy Horrid Henry'.

It is important to note that the younger category *still* report facing similar experiences as the older category, however, the younger category do not perceive any social loss, the gain in knowledge outweighs any loss due to time spent at the madrasa:

'If you're going to mosque, you're not going to lose anything, you're going to gain more knowledge so it makes you have [develop] a bigger perspective about life and all that 'cos there's plenty of time for TV and that... after mosque, before mosque, Saturday and Sunday, after school you get plenty of time for that though' (Suhail, 14).

More importantly, participants linked understanding of what is taught to the implementation of that which is taught. Many relate that they did not implement their madrasa education learning until they reached an age where they could understand the concepts, thereafter, they started to practice Islam, however, the practice and implementation of Islam was a personal journey and could not be forced. Adeela, 19, explains:

'.....with Islam you have to practice it 24/7much as your mum tells you, you need to do this, you need to do that, it goes in one ear and comes out of the other, but as you get older you actually understand it, why you are here, it's not something that someone is telling you to do'.

Another important theme emerged linked madrasa education to developing participants' connection to God and Islam, helping individuals feel part of a larger global Muslim community, the *Ummah*. Attending Madrasa was a pathway for self-discovery, claiming that madrasas did not just teach the basic teachings of Islam but lay the foundation for their independent enquiry into and learning of Islam. Zilley, 18, explains how madrasa education forms the foundation, a schema, for future independent learning:

'...as they [pupils] get older and want to expand their knowledge they have already got some sort of information with them that they can expand on'.

Subsequently, participants believed that early socialisation to madrasa education was ideal for nurturing Islam in the lives of Muslim youth. They noted that the inculcation and repetition of teachings of Islam at an early age ensured the ideas and values were ingrained for life. Shaban's, 12, account typifies most participants' early experience:

'My sister used to come to the mosque....she used to come home and go (sic) it's really fun there...the first few months and weeks I was like I don't really like it but then overtime what I have learnt here will stick with me for the rest of my life, now it's more relatable, I'm more mature now and understand the situation and life and what's good and bad and what not to do and what to do'.

The older participants asserted the need for madrasas to cater for the growing need of pupils beyond achieving the set curriculum. Ameena, 19, explains that whilst attending madrasa as a child was part of her daily routine, upon completing the set curriculum it came to a sudden end, subsequently leading to feelings of guilt and disappointment in herself as she stopped practicing Islam:

'...I completed the course.....classes just stopped for our age. I stopped coming to the mosque, I stopped everything..... I stopped reading the Qur'an ... I felt I had changed ... I was forgetting everything I had learnt... I felt disappointed in myself'.

Thus, participants identified the need for a continuous connection with the madrasa, 'the House of Allah' (mosque), and the wider community was imperative to sustain the implementation of Islam in daily lives. The older participants felt as they stopped attending madrasa, a valuable connection to Islam was lost; they noted that there was a continuous need for practicing Islam and reinforcement was very important, madrasas provided the means for maintaining this connection bringing them closer to God:

'You've got to be involved in mosque programmes and mosque events.....to help you practice Islam everyday especially in such a westernised (secularised) country' (Adeela, 19).

Muslim youth feel the importance of practicing the Islamic faith, especially within their secular surroundings where all forms of faith and religious practice is on the decline⁷⁴.

Moreover, participants were in general agreement that madrasa education prepared them for the life of the Hereafter; developing God consciousness and the notion of the Omnipresence of God observing all actions. This guided Muslims youths' awareness of conducting their behaviour within the confines set by Islam and played a powerful role in socialising the implementation of their learning. The belief that all good actions led to good consequences and patience was a great virtue helped them to be a 'good person' inculcating hope for a better future and the belief that God would support them through hardship. Both

74 NatCen Social Research that works for society, 2017: British Social Attitude: Record number of Brits with no religion. Downloaded from: <http://www.natcen.ac.uk/news-media/press-releases/2017/september/british-social-attitudes-record-number-of-brits-with-no-religion/>. Accessed [15th July 2019].

older and younger groups concurred that madrasas taught them to respect all religions and its followers within the secular pluralistic British societal framework, contrary to media and political rhetoric of madrasas inculcating segregation and separation:⁷⁵

‘[At the madrasa] we get taught characteristics of patience, modesty, being humble, respectful to other religions ... Muslims have the patience and the will to believe that they have something to fall back on...’ (Ali, 17).

Usama, 17, further adds:

‘We were taught about Islam at the madrasa ... taught how to act when you’re out and about.....which I can use...you get taught constantly not to do certain things from a young age, and as you’re taught from a young age, you tend to stick to those rules and boundaries..... Islam teaches you [that] there are certain things you can’t do, e.g. gambling. As a Muslim we are taught not to gamble and you see all the bad things, people get into debt, that makes sense in today’s society as loads of people are gambling doing the things we are taught not to’ (Usama, 17).

Inaam, 15, shares how madrasas teach the importance Islam places on good manners and being a good human being, equating it to gaining the same intrinsic reward as an obligatory prayer:

‘Salah (obligatory prayer) is also important, we pray to Allah but also manners as well, when an old person is walking with their bags, help them with that which is just as important as salah’.

Participants also understood that attending Madrasa was no guarantee that pupils would become ‘good’ Muslims, the internalisation of the message of Islam played a key role in the identification of oneself as a Muslim:

‘Miss you can learn things and not apply it, it doesn’t make you a Muslim’ (Danish, 14).

In order to understand how important Islam was to the participants they were asked if they would send their future children to the madrasa, all participants without any exception wanted their children to gain Islamic education arguing that it had a positive influence in their lives and were sure their children would benefit from it too, however, they wanted to ensure that the curriculum and pedagogic practices were appropriate for their children. They were also aware that madrasas were not the only institutions to teach about Islam, home and more recently online learning were also popular avenues. Khajarah, 19, shares why she feels the need to send her children to the madrasa to learn about Islam:

75 Cameron, ‘Radicalisation and Islamic Extremism’, conference message to Munich Security Conference“

‘When the children are younger and you instil ‘taqwa’ (fear of Allah) in them and they know that Allah is always watching and when they learn this then Inshahallah (Allah willing) everything will be made easy for them, they won’t worry about what society thinks or what they are doing because they know that Allah is always there.’

It is disconcerting to find participants claiming the current linking of Islam to terrorism and extremism was negatively impacting the identification of young people as Muslims, forcing Muslim youth to question their identification with Islam. The older participants felt their madrasa education had not contextualised their learning to vis-à-vis the rest of British society, they had to find ways of understanding how to implement their madrasa learning within their lives in Britain. On the-other-hand, some younger participants experienced their teachers relating the lessons to their environment, but others felt an acute need for further improvement. Participants argued that, now more than ever, madrasas and parents should help young Muslims understand Islam and contextualise it to life in Britain so that they understand how to deal with the negative media rhetoric rather than resorting to anger further fuelling the negative image of Islam:

‘Times have changed, I feel in recent times Islam is being smeared, at the time I was at mosque it wasn’t a big deal but now I feel the students at the mosque should be educated on matters how to deal with them [negative representation], it’s easier to let your anger to take over which could harm you and the religion itself so it is better to be educated in Islam’ (Ali, 17).

It is not only the external influences affecting young people’s identification as a Muslim, internal sectarian divides are also causing confusion. Participants discuss the confusion in understanding the differences between Sunnis and Wahhabis, these differences were causing misunderstandings between Muslim friends at school, especially prominent during the celebration of Eid day. By praying in a particular mosque, Muslim youth find themselves being labelled as Sunnis or Wahhabis. Danish, 14, criticises the notion of sectarianism giving the example of the required equality amongst Muslims during Hajj:

‘There are different types of Muslims, Sunnis, Wahhabis ... all I know is Sunnis are good Muslims and I don’t think Shias are bad Muslims There’s no point in saying like you’re a good Muslim if you want to be different like Sunnis and Wahhabis.... We’re all one during Hajj, we unite in one place... there’s equality’ (Danish, 14).

It is interesting to note that the younger participants linked madrasa learning to life at home, parents encouraged their children to practice their madrasa lessons at home and often supported their children during this learning; this reinforcement ensured the establishment of the centrality of Islam in their lives.

Participants candidly discussed their madrasa experiences, understanding and articulating clearly the impact and influence of madrasas in their lives, and providing recommendations for improving madrasa education experiences for future pupils. They have identified madrasas and madrasa education to play a vital role in their understanding of Islam and the influence of this early socialisation on their self-identification as Muslims. The madrasa experiences of the younger participants were more positive than the older group indicating madrasas shift towards catering for the changing needs of their pupils, however, students recognise the need for further improvements especially in the wake of the current socio-political climate.

Discussion

This research study explored Muslim youths' attitudes towards their madrasa education. It further sought to investigate the changes, if any, in the madrasa education experienced by Muslim Youth across a period of a decade.

The Muslim youth in this study have identified madrasas to play a key role in formulating their connection to God and Islam, helping them to define themselves as Muslims, 'at the end of the day we are Muslims' (Ameena, 19); 'Your faith is part of who you are' (Aliya, 14), this is consistent with Lewis⁷⁶ study indicating the significance of faith amongst British Muslims and the role institutions of religious education play in shaping the religious identities of the Muslim communities. They see madrasas as nurturing and socialising their induction into Islam and the *Ummah*⁷⁷ helping to 'instil values' developing them as '*better Muslims*' and hence '*better people*' with the practice and implementation of Islam in their lives. They report that madrasas shape the identity of young Muslims by promoting the religious, cultural and linguistic aspects of the Islamic life,⁷⁸ inculcating the principles and values of Islam as a 'way of life'⁷⁹

The participants note that by becoming better Muslims they become 'better people in general'. This is consistent with Williams and Gregory's⁸⁰ study finding

76 Philip Lewis, *Islamic Britain: Religion, politics, and identity among British Muslims: Bradford in the 1990s* (New York: I.B. Tauris, 1994); Philip Lewis, *Young, British and Muslim* (London: Continuum International Publishing Group, 2007)

77 Scourfield (et al.), *Muslim childhood: Religious nurture in a European context*

78 Cherti and Bradley, „Inside Madrassas: Understanding and engaging with British-Muslim Faith Supplementary Schools“

79 Yasmin Valli, „From Madrassa to Mainstream – The Role of the Madrassa in Shaping the Core Islamic Values and Practice among Young British Muslims“; Boyle, *Contemporary Quranic schooling: Agents of preservation and change*

80 Williams and Gregory, „Siblings bridging literacies in multilingual contexts“

that the discipline of the madrasa environment supports appropriate behaviour and attitudes of Muslim children to learning in schools. This however, counters Hart-Dyke's⁸¹ findings advocating that madrasas can lead to Muslims distancing themselves from a British identity due to the curriculum and pedagogic styles. Conversely, Muslim youth argue that values and good morals and manners repetitively instilled during their madrasa education have a positive impact on their behaviour; in controlling their 'anger' and not 'shouting', they compare this with their peers who have not attended madrasa: '....they swear and get angry for no reason, they don't know any better' (Inaam, 15).

Madrasas have undertaken the role of nurturing God-consciousness, providing a 'moral compass',⁸² to encourage young Muslims to focus on the consequences of their actions. This self-monitoring of behaviour reinforces the Islamic teachings; young Muslims are driven to identify the parameters Islam and the Qur'an define for acceptable behaviour. This in turn motivates them to explore and learn about Islam, to understand and apply the teachings in life, otherwise they report: 'I felt empty...' (Khajarah, 19).

In the last decade, young Muslims' experiences and attitudes have become more positive towards their madrasa institutions and madrasa education, this is consistent with the findings of the Peterborough Racial Equality Council Survey⁸³ which has found that young people locally are now showing greater commitment in attending madrasa. However, this view may be represented by the participant make-up and not shared across all Muslim youth.

The younger participants have suggested that madrasas should cater for 'how young people want to learn', the older participants have suggested the madrasas should adapt themselves in line with how the mainstream schools teach. This demonstrates the felt disparity between the mainstream and madrasa education teaching. By aligning the educational experiences pupils maybe able to make connections between the two education systems, although more research needs to be conducted in this area.

Sahin's⁸⁴ study calls for madrasas to invest in teacher training programmes so that such pedagogy can be delivered. Muslim youth feel they must be taught the meaning of the Qur'an so that they could 'apply it to their lives' for the application only takes place when the message is understood. This echoes Boyle's comments, rote learning allows the words of the Qur'an to be engraved on the mind

81 Hart-Dyke, *Mosques Made in Britain*

82 Boyle, *Contemporary Quranic schooling: Agents of preservation and change*

83 Alison Davies, *Beyond Tolerance: Young British Muslims discuss ways to build community cohesion in their city, and the barriers they experience* (Unpublished PhD. Thesis, University of Leeds, 2016)

84 Sahin, *New directions in Islamic education: Pedagogy and identity formation*

of the child which could be 'retrieved, uncovered and rediscovered' overtime, providing an insight 'on how to live'.⁸⁵

Participants have reflected on the changing times ushering in more learning taking place through social media channels, the future generations may not be attending madrasas instead opting for lessons online. This has implications for madrasa leaders who should consider how to cater for these changes as young Muslims feel that, although, madrasas are not the only places to learn about Islam, people can learn at home or online, however, they provide the Muslim youth with a place that allows them to belong 'to the wider nation' (Ummah)⁸⁶ This suggests that Muslim youth require the need for madrasas, claiming that they will make sure their children attend madrasa. This reinforces previous studies' findings that Muslim parents have been successful in transmitting Islam in the future generations.⁸⁷

Conclusion and recommendations

The aim of this study was to explore the madrasa education life-world of Muslim youth (11-19) providing them the opportunity to present their views, identify concerns and offer recommendations by exploring their attitudes towards madrasa education and their perspectives on how madrasa educational experiences influence their understanding of Islam in Britain. Through an independent measures design involving two groups of participants the study further explored if there were any changes in madrasa education experienced by Muslim youth over a period of a decade. The findings of this paper are based on a small-scale study utilising small-group interview and questionnaire methods aiming to capture the voices of Muslim youth in Peterborough. These voices may not be representative of all their peers, they, nevertheless, reveal important messages for madrasa leaders and policy makers.

The study findings reveal attending madrasa helps Muslim youth to internalise Islam as their faith, identifying their most significant identity as a Muslim formed during early socialisation to God, Qur'an and Islam at the madrasas. God consciousness guides Muslim youths' behavioural conduct within the confines set by Islam, any breach of these parameters causes feelings of regret, anxiety and even disappointment within the self. Muslim youth claim these sentiments do not contradict with the notion of being a 'good' British citizen as they respect the

85 Boyle, *Contemporary Quranic schooling: Agents of preservation and change*, p. 92.

86 Scourfield (et al.), *Muslim childhood: Religious nurture in a European context*; Gilliat-Ray, *Muslims in Britain: An introduction*

87 Scourfield (et al.), *Muslim childhood: Religious nurture in a European context*; Gilliat-Ray, *Muslims in Britain: An introduction*

requirements laid down by Islam to respect and obey the law of the land unless it prevents them from the practice of worship. These feelings act as a motivational force to guide thoughts and actions back to God and Islam using the Qur'an and madrasa teachers as a guidance toolkit. Muslim youth argue that it is not enough to just learn about Islam, understanding, implementing and continuous practice of the faith is more important in becoming a 'good' Muslim. Hence, they regard madrasas as the 'development, maintenance, and transformation' of their religious identities through teacher facilitation and learning.

Muslim youths' madrasa experiences demonstrate significant changes in the way madrasas operate and provision for Muslim youth, most recent pupil teaching experiences are more positive than a decade ago. The improved madrasa teacher-student relationship is encouraging young Muslims to turn to their religious institutions to find a sense of comfort and belonging. Along this evolving journey some changes have been due to the changing requirements of the Muslim community and others due to the requirements made by the government.

The British government's decision to regulate and monitor private educational spaces occupied by Muslim youth on the premise that madrasa pupils were vulnerable to radicalisation and susceptible to segregation from the wider society, suggests a *prima facie* increase in support of extremism and rejection of the British culture. However, contrary to this '*speculation*' Muslim youth describe how their madrasa teaching focusses on the value of being a 'good' human being, patience, justice and respect for all humanity and faiths. It is hoped that this study will provide an insider view of madrasas and their teachings which would help counter the 'Islam and extremism' narrative.

On the basis of their madrasa educational experiences, the Muslim youth interviewed propose the following recommendations to cater for the changing needs of young Muslims growing up in Britain:

- Madrasas should develop age-appropriate curriculum with planned lessons inclusive of differentiated tasks with regular assessments; assessments and results reassure pupils of the productive use of their time.
- Arabic language should be taught enabling Muslim youth to understand and implement their learning.
- Teaching should be contextualised to life in Britain; Islam and Britain are *not* mutually exclusive.
- Investment in teacher training programmes to train teachers in Islamic education based on Islamic epistemology using mainstream school pedagogy.

Muslim youths' suggestion that madrasas should 'teach like the schools,' highlights the need for bridging their educational experiences which could be achieved

by developing madrasa-school partnerships. I hope future research would be undertaken to explore this area.

Muslim youth have identified madrasas, in Britain, to have the potential to encourage young Muslims to develop an integrated personality by supporting them to understand Islam and its values and help nurture their critical reflective thinking skills which would aide in defining their identity contextualised within their social environment especially as they find themselves projected as the *bête noire* of British society. Madrasas are ideally placed to support Muslim youth to inscribe their religious identities within a multicultural secular pluralistic British societal framework by equipping them with the intellectual tools to address arising issues without feeling the need to compromise on their faith or choose between being a 'good Muslim' or being a 'good citizen'. For this to happen madrasa education needs not just to be contextualised but to be internalised and supported within the fabric of the British society, hence domesticating and normalising madrasa education to support Muslim youth to feel at home and belong to Britain.

Madrasas form the backbone for socialising Muslim children to Islam in Britain, set-up in the heart of Muslim communities by parents and community leaders. Through this study, madrasas have demonstrated their flexibility to adapt and reform in the face of changing socio-political climate in Britain. This susceptibility and flexibility of madrasas towards adaptability and change should be harnessed by the British government especially in the wake of opposition to the government's monitoring and regulatory programme and the associated costs with the regulatory practices. It would be cost effective to support madrasa 'spaces' and 'institutions' through shared madrasa-school liaison and teacher training programmes creating a more cohesive and inclusive British society. Madrasas have the potential to transform social, educational and religious practices of individuals and communities, providing a moral compass to equip Muslim youth to engage with the self, family and society. Complimenting educational practices would not only develop 'good Muslims' but also 'good citizens'. Conversely, as the participants have indicated, parents are now resorting to online platforms for Islamic education provision for their children, as a matter of 'convenience', however, this could turn into a regulatory nightmare for the government, more research is required in this area. Madrasa institutions should be valued and invested in, by both the Muslim community and the government, to strengthen the identities and sense of belonging of Muslims, not as discrete entities but as a unified whole, a singular construct declaring: 'Be yourself and live in Britain'.

Prilagođavanje obrazovanja u medresama domaćem kontekstu: Percepcija obrazovanja u medresama i njegovog utjecaja na primjeru generacije mladih britanskih muslimana

Sažetak

U ovom radu predstavljeni su nalazi studije u kojoj su istraživani stavovi mladih britanskih muslimana prema obrazovanju u medresama i utjecaju tog obrazovanja na njihov život. U radu je dalje ispitano koliko su medrese fleksibilne da se adaptiraju i reformiraju u kontekstu izmijenjenog društveno-političkog okruženja, razmatranjem kako različite muslimanske vjerske grupe koriste svoj obrazovni prostor bez prisustva glasova mladih, te predviđanjem kako taj prostor mogu koristiti. Primićen je mješoviti metodološki pristup, spajanjem podataka iz 40 upitnika i devet polustrukturiranih intervjua u malim grupama, prikupljenih istraživačkim nacrtom s nezavisnim grupama koji je uključivao dvije grupe ispitanika, sadašnje i bivše učenike medresa u dobi od jedanaest do devetnaest godina. Interpretativna fenomenološka analiza otkriva da novija nastavna praksa u sadašnjim medresama kod učenika podstiče pozitivnije reakcije nego kod bivših učenika. Pripadnici mlade generacije muslimana tvrde da, iako medrese imaju važnu ulogu u socijalizaciji njihovog odnosa prema Bogu, Kur'anu i islamu, oni tek sada počinju kontekstualizirati islamsko obrazovanje na život u Britaniji. Ova, na dokazima utemeljena studija malih razmjera, provedena među ispitanicima vezanim za Peterborough, a glasovima mladih muslimana, pokazala je da medrese imaju potencijal da, uz predložena poboljšanja, pomognu mladim muslimanima da unesu svoje religijske identitete u sekularno pluralističko britansko društvo. Rezultati ovoga istraživanja imaju veliki značaj za rukovodioce medresa i kreatore politike.

Ključne riječi: muslimani, Britanija, medresa, obrazovanje, identitet, mladi, glas

Jedinstvo u mnogostrukosti: islam kao otvorena civilizacija

*Recep Şentürk**

Sažetak

Historija svjedoči da su muslimani uspješni u upravljanju raznolikošću. Islamska politika nikada nije imala za cilj izgradnju zajednice isključivo za muslimane; umjesto toga, muslimani su gradili jednu otvorenu civilizaciju od Andaluzije do Indije, gdje su ljudi različitih kultura živjeli zajedno. Islamski zakon smatra da su svi ljudi (*ademijja*, svi ljudi, neovisno o religiji) subjekti islamskog prava kojima su data određena prava i dužnosti. Ova tradicija, koja potječe od Ebu Hanife, čini temelj jednog univerzalističkog tumačenja islama u Osmanskom carstvu i modernoj Turskoj. Današnje kretanje u muslimanskom svijetu od diktatura ka demokratiji jeste zakašnjeli ishod islamskih političkih ideala i vrijednosti, koje prvenstvo daju jedinstvu, slobodi i pravdi. Postoji jedna jaka univerzalistička islamska politička tradicija, čiji je posljednji veliki primjer osmanski hilafet, a čije se pluralističko naslijeđe tek treba preuzeti. Islamsko jedinstvo u raznolikosti – ili *otvorena civilizacija* – ukorijenjeno je u mnogostrukom islamskom mišljenju.

Ključne riječi: otvorena civilizacija, islamska politička misao, upravljanje raznolikošću, osmansko, Turska

1 * Recep Şentürk, „Unity in Multiplexity: Islam as an Open Civilization“, *Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions* (Kyoto: Doshisha University), vol. 7, 2011, str. 48–60. Prijevod: Azra Mulović.

Uvod

Hoće li u budućnosti postojati jedna ili mnoge civilizacije? Drugim riječima, hoće li se u budućnosti cijeli svijet vesternizirati, budući da zapadna civilizacija postepeno asimilira sve druge civilizacije i dominira svijetom? Ako je tako, onda ne trebamo normativni okvir da bismo upravljali odnosima među civilizacijama, zato što će sve one svakako nestati. Međutim, historija nam govori suprotno: nije postojao period u historiji ljudske vrste tokom kojeg je cijelim svijetom vladala samo jedna civilizacija i tokom kojeg je eliminirala sve druge civilizacije. Naprotiv, historija pokazuje da su svi pokušaji da jedna civilizacija asimilira druge, iako ih je uvijek bilo – propadali. Zbog toga je čovječanstvo oduvijek imalo brojne civilizacije.

Tokom posljednjih triju stoljeća, i zapadna civilizacija imala je isti cilj; međutim, na prijelazu iz jednog u drugo stoljeće zabrinuti učenjaci, kao što je bio Huntington, govore nam da su druge civilizacije ipak opstale i da im se ne nazire kraj u budućnosti. „Misija civiliziranja svijeta“, ili otvoreno rečeno – njegova vesternizacija – bila je uspješna samo u ograničenoj mjeri, uprkos opsežnom religijskom i sekularnom misionarskom radu na izvozu zapadne religijske i sekularne kulture. Religijski misionari pokušali su širiti zapadnjačke religije, dok su sekularni misionari nastojali širiti sekularne zapadne nauke i ideologije.

Ako prihvatimo da svijet sada ima i da će uvijek imati mnoge civilizacije i različite društvene grupe, onda se muslimanima nameće dužnost da razmisle o tome kako će uspostaviti jedinstvo među muslimanima, a istovremeno nemuslimane prihvatiti među sebe i komunicirati s njima. Prihvatiti postojanje drugih nije dovoljno; oni koji to učine treba da idu dalje i da traže puteve miroljubive koegzistencije, komunikacije i saradnje.

Kao odgovor na ova pitanja, muslimani su izgradili višestruku strukturu mišljenja, na kojoj su izgradili ono što ja nazivam *otvorenom civilizacijom*. Dalje u tekstu pokušat ću kratko predstaviti ovaj koncept koji sam sam osmislio i diskutirati o njemu s obzirom na tursko iskustvo s njim. Kratko rečeno, složeni svjetonazor prihvata da postojanje, znanje, vrijednosti i istina imaju višestruke nivoe i da se ne mogu svesti na jedan sloj. Tako se izbjegava redukcionizam.

Moj zaključak jeste da se jedinstvo muslimana i čovječanstva najbolje može ostvariti usvajanjem mnogostrukog svjetonazora, koji dozvoljava pluralizam bez padanja u zamku relativizma. Ovako se mogu spriječiti opasnosti u traženju jedinstva kroz autoritarizam, koji pokušava napraviti sve istima, i kroz relativizam, koji pokušava tretirati sve kao potpuno drugačije. Trebalo bi da pronađemo adekvatan putokaz za upravljanje raznolikošću u kojoj koegzistiraju konačna i relativna istina. Ovo je moguće ako prihvatimo da je konačna istina na jednom nivou

postojanja, a relativna na drugom nivou. To je ono što nazivam jedinstvom u mnogostrukosti. Tvrdim da su tako muslimani uspijevali upravljati raznolikošću među sobom i između muslimana i nemuslimana. Zato bi bilo poželjno da sličnu strategiju usvoje i danas, dok traže muslimansko jedinstvo.

1. Civilizacijski pluralizam i muslimansko jedinstvo

Smatram da postoje dvije vrste civilizacija: otvorene i zatvorene civilizacije.² Pod otvorenim civilizacijama podrazumijevam one koje uvažavaju druge civilizacije i njihovo pravo na koegzistenciju. Nasuprot njima, pod zatvorenim civilizacijama podrazumijevam one koje ne uvažavaju druge civilizacije i njihovo pravo na koegzistenciju. Zatvorene civilizacije sebe vide kao jedinu civilizaciju na svijetu i imaju za cilj asimilirati druge kroz civilizacijsku asimilaciju. U ovom radu razmatrat ću osmansko društvo kao historijski primjer otvorene civilizacije i ispitati da li nam to iskustvo danas može biti od pomoći.

Želim dokazati da je islamsko pravo to koje je omogućilo osmanski civilizacijski pluralizam, općenito poznat kao sistem milleta.³ Islamsko pravo osigurava pluralistički zakonski normativni okvir za prakticiranje raznovrsnih pravnih sistema koji proistječu iz različitih civilizacija pod jednim državnim sistemom. Stoga između normativne otvorenosti na društvenom nivou i otvorene civilizacije postoji jaka veza.

Je li danas moguća otvorena civilizacija? Jeste, ako imamo „otvoreno pravo“. Ne, ako naše pravo ostaje „zatvoreno pravo“. Otvoreno pravo jeste preduvjet za postojanje otvorenog društva, dok zatvoreno pravo vodi zatvorenom društvu. Pod zatvorenim pravom podrazumijevam pravni diskurs koji se zatvara pred različitim

-
- 2 Vidjeti moju knjigu o pojmu otvorene civilizacije: Recep Şentürk, *Açık Medeniyet: Çok Medeniyetli Dünya ve Topluma Doğru* [Otvorena civilizacija: Ka više civilizacijskom svijetu i društvu] (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010).
 - 3 Vidjeti moje članke o univerzalističkom tumačenju islamskog prava: Recep Şentürk, „Sociology of Rights: Inviolability of the Other in Islam between Communalism and Universalism“, u *Contemporary Islam*, Abdul Aziz Said, Mohammed Abu Nimer i Meena Sharify-Funnk (ur.) (New York: Routledge, 2006), str. 24–29; „Sociology of Rights: *I am Therefore I have Rights*’: Human Rights in Islam between Universalistic and Communalistic Perspectives“, u *Islam and Human Rights: Advocacy for Social Change in Local Contexts*, Mashood A. Baderin i dr. (ur.) (New Delhi: Global Media Publications, 2006); „Minority Rights in Islam: From *Dhimmi* to Citizen“, u *Islam and Human Rights*, Shireen T. Hunter i Huma Malik (ur.) (Washington DC: Center for Strategic & International Studies, 2005), str. 67–99; „Sociology of Rights: Human Rights in Islam between Communal and Universal Perspectives“, *Muslim World Journal of Human Rights*, 2:1 (2005), str. 1–30; Recep Şentürk, „*Adamiyyah* and *’İsmah*: The Contested Relationship between Humanity and Human Rights in the Classical Islamic Law“, *Turkish Journal of Islamic Studies*, 8 (2002), str. 39–70. Vidjeti također: Recep Şentürk, *İslam ve İnsan Hakları: Fikhi ve Sosyolojik Yaklaşımlar* (İstanbul: Etkilesim yayıncılık, 2007).

normativnim mišljenjima. Naše današnje pravo otvoreno je samo za sekularne ideje, a čvrsto je zaključano za religijsko mišljenje. To nazivam zatvorenim pravom. Naše pravo mora biti otvoreno za stavove koji dolaze s raznih stajališta, bila ona religijska ili sekularna.

Stoga pozivam: otvorimo naše pravo za druge glasove iz našeg društva i za glasove drugih iz drugih društava koje smo dosada ušutkivali zato što se zaista ne slažu s nama ili zato što brinemo da se neće slagati s nama. Tvrdim i da, kada jednom otvorimo pravo za različite glasove, shvatit ćemo da naše pravo nije izuzetno i da imamo više zajedničkog s drugim tradicijama nego što smo mislili.

Ovo se može ostvariti samo kroz komparativna pravna istraživanja usmjerena na sve pravne tradicije koje danas u svijetu postoje, posebno na univerzalne pravne tradicije. U Sjedinjenim Američkim Državama danas gotovo da i nema takvih akademskih nastojanja, a nema ih ni u drugim dijelovima svijeta. Otvoreno pravo odražava potrebu da se u dobu globalizacije omogući miroljubivi zajednički život različitih diskursnih zajednica u području prava, čime bi se ono obogatilo novougrađenim mišljenjima.

Ili će globalizacija odvesti do sukoba između različitih diskursa i diskursnih zajednica u pravnom području, ili ćemo se otvoriti jedni drugima tako što ćemo odbaciti uvjerenje u vlastitu izuzetnost (eksepcionalizam). Otvoreno pravo traži jednu takvu demokratsku i pluralističku diskursnu zajednicu u oblasti prava. Globalnoj moći treba stajalište otvorenog prava da u oblasti prava stvori sklad, tj. jedinstvo znanja. Inače, umjesto da svakoj pravno-diskursnoj zajednici omogući da doprinese zajedničkom dobru globalnog društva, globalizacija će neminovno donijeti sukob među pravnim tradicijama i imati za posljedicu stišavanje ili potpuno uklanjanje drugačijih glasova, suprotnih stajališta i diskursnih zajednica koje ih zastupaju. Danas se zajedničko dobro više ne može definirati lokalnim terminima; mora se definirati na globalnom nivou. Ili je nešto dobro za cijelo čovječanstvo i svjetsko društvo ili nije ni za koga. Ovo je etapa do koje je brzi tehnološki razvoj doveo čovječanstvo. Danas je razdaljina, bila ona geografska ili društvena, uklonjena i svijet je postao malo selo. Pa ipak, mi, kao naučnici, kreatori politike i poslovni ljudi, tek treba da prihvatimo ovu radikalnu promjenu u potpunosti, da joj prilagodimo svoje mišljenje i djelujemo u skladu s njom.

Islamska pravna tradicija postavila je presedan u teoriji i praksi otvorenog prava iz kojih možemo izvući koristi i danas. Globalne sile moraju također naučiti lekcije iz ovog naslijeđa. To moraju i univerzalistički orijentirani pravni naučnici. Takvo je bilo pravo Osmanskog carstva, koje je vladalo golemim geografskim područjem, sa živopisnim mozaikom kultura i religija. Svaka muslimanska denominacija, *mezheb*, prakticirala je vlastito pravo. To su činile i nemuslimanske denominacije u područjima građanskog i ličnog prava. Dobro poznate škole prava (hanefijska, malikijska,

šafijska i hanbelijska) jedna su pored druge, u istom društvenom miljeu, prakticirale vlastite tradicije. Jevrejska zajednica provodila je jevrejsko pravo. Pravoslavna zajednica provodila je pravoslavno kršćansko pravo. Slično tome, Armeni, Kopti i drugi, svi su provodili svoja prava. Ovo je jedna od tajni koja otkriva kako su Osmanlije mogle vladati tolikim geografskim prostranstvima kojima su prethodno harali beskrajni sukobi i ratovi. Osmanlije su naslijedile ovu tradiciju od prethodnih muslimanskih carstava. U Indiji je Mogulsko carstvo omogućilo Hindusima da prakticiraju svoje pravo, u Iranu su Sasanidi omogućili zoroastrijancima i manihejcima da očuvaju svoje pravne tradicije. Ako idemo vremenski još unazad – Abasije, Emevije, četverica pravednih halifa (Ebu Bekr, Omer, Osman i Ali) i, na vrhuncu, poslanik Muhammed – svi su doprinijeli razvoju jednog takvog pluralističkog pravnog sistema. U takozvanom Medinskom ustavu vidi se da se poslanik Muhammed zauzimao za jedan inkluzivni pristup prema Jevrejima i kršćanima u Medini. U osnovi ovog pravnog pluralizma nalazi se bogata pravna filozofija, a njeno je porijeklo u islamskoj teologiji i pravu, koje ću ovdje samo kratko analizirati, zbog vremenskih ograničenja.

U svojoj knjizi *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition 400–1400* Marcia L. Colish judaizam, islam i kršćanstvo naziva „sestrinskim civilizacijama“. Drugi historičari nauke potvrdit će njen stav. Historičari religije složiti će se i sa Colish kada svrstavaju ove tri religije u abrahamske religije ili u zapadne religije. Nažalost, ono što su historičari nauke i religije općenito i odavno uočili, historičari prava i naučnici iz te oblasti tek treba da otkriju. Stručnjaci u oblasti prava, bili oni sekularisti, Jevreji, kršćani ili muslimani, kada se radi o njihovim vlastitim tradicijama, skloni su ekscepcionalizmu.

Ako su islamska i zapadna civilizacija sestrinske civilizacije, ako je islam zapadna religija, a islamska filozofija zapadna filozofija, zar onda ne bi trebalo i islamsko pravo smatrati zapadnim pravom? Jednostavno rečeno, islamsko pravo, po mom mišljenju, nije sasvim izuzetan pravni sistem, nego dio zapadne pravne tradicije, zato što proistječe iz islama, koji historičari religije jednoglasno prihvataju kao zapadnu ili abrahamsku/ibrahimovsku religiju. Međutim, zbog ekscepcionalističkog stava muslimanskih ili nemuslimanskih stručnjaka prema islamskom ili zapadnom pravu, mi ne možemo vidjeti njihove zajedničke religijske, historijske, filozofske i normativne karakteristike. Ovo ne znači da su ti pravni sistemi identični i da među njima nema izrazitih razlika. Sve što želim reći jeste da ne treba prenaplaćavati razlike između pravnih sistema u tolikoj mjeri da zaključimo da su svi oni jedinstveni i izuzetni.

Protivim se pravnom ekscepcionalizmu na svim stranama. Tvrdim: ne samo da pravne tradicije koje potječu iz zapadnih religija kao što su judaizam, kršćanstvo i islam nego svi univerzalni pravni sistemi, bilo da su religijski ili sekularni, imaju veliki broj zajedničkih obilježja i struktura. Po mom mišljenju, sve su civilizacije

sestrinske civilizacije. Da, kad je riječ o relativno bliskoj prošlosti, mi smo potekli od Abrahama/Ibrahima, ali kad se radi o dalekoj prošlosti, mi potječemo od Adama/Adema. Ibrahimova djeca jesu samo jedan ogranak Ademove djece. Smatram, kao i muslimanski pravni stručnjaci starih vremena, da je univerzalno zajedničko tlo na kojem se ujedinjuju svi pravni sistemi – *ademijja*, to jest čovječanstvo. Ebu Hanife i njegovi sljedbenici ustanovili su da je *el-'isma el-ademijja*, nepovredivost ljudskog bića, pravo svakog čovjeka. Zato su, bez obzira na njihove suštinske i urođene razlike kao što su rod, rasa, religija, klasa, nacionalnost i etnička pripadnost, svi – ljudi. Drugim riječima, to što je neko čovjek, ljudsko biće, temelj je ljudskih prava i dužnosti. Tako univerzalistička škola islamskog prava pristupa Drugom na individualnom nivou.

Zbog pravnog ekscjepcionalizma nastale su podjele među pravnim tradicijama, a stručnjaci ne prepoznaju njihova zajednička obilježja. Predstavnici svake tradicije tvrde da ljudska prava izviru upravo iz njihove tradicije i da stoga u pravnim stvarima treba spriječiti mišljenje i glas drugih pravnih tradicija. Takvi pokušaji da se monopoliziraju ljudska prava nisu dali nikakve rezultate osim odbacivanja drugih, koji su se zbog toga osjećali odsječenima, isključenima i ušutkanima. Osim toga, to protivrječi samoj tvrdnji o univerzalizmu.

Prvi put u ljudskoj historiji, u naše vrijeme javlja se podjela između religijskih i sekularnih pravnih tradicija. Sljedbenici sekularnih pravnih tradicija toliko se ponose sobom i toliko su samopouzđani da pokušavaju potpuno monopolizirati diskurs ljudskih prava, ne dajući mjesta predstavnicima religija. To čine i sljedbenici religija, odbacujući jedni druge i one iz sekularnih pravnih tradicija. Katastrofalne posljedice ovih podjela svima su nam sve uočljivije.

Kada posmatramo islamske pravne tradicije, vidimo da su muslimanski pravници iz klasičnog doba bili saglasni da sve pravne tradicije u svijetu imaju iste temeljne principe: pravo na nepovredivost života, imetka, razuma, vjere, časti i porodice. Oni tvrde da ovih pet principa predstavljaju „zakonske aksiome“ (*ed-darurat eš-šer'ijja*), koji su zajednički svim pravnim sistemima širom svijeta. Ova se prava, također, nazivaju *pet osnovnih pravnih principa (el-usul el-hamsa)*. Ovi učenjaci tvrde da se svi muslimani i nemuslimani slažu o ovim principima. Također tvrde da sve dok se pravni sistemi slažu oko ovih principa, mogu da se mimoilaze oko *manje važnih pitanja (furu' el-fikh)*. S ovog stajališta postoje dva nivoa prava: univerzalno i relativno.

Ovdje je očito da muslimanski pravници nisu mislili da je islamsko pravo nekakav izuzetan pravni sistem i da svoju snagu izvodi iz te izuzetnosti. Umjesto toga, oni su naglašavali da islamsko pravo nije izuzetak od pravila i da snaga islamskog prava izvire iz njegove saglasnosti s univerzalnom jezgrom principa koja je zajednička svim pravnim sistemima.

Ovi pravници slažu se također da provođenje tih principa u praksi predstavlja

„intencije prava“ (*mekasid eš-šeri'a*) i da je razlog njihovog postojanja legitimna država. S ovog stajališta, politička legitimnost izvodi se iz zaštite ljudskih prava. Pretpostavlja se da svi pravni sistemi, bili oni muslimanski ili nemuslimanski, teže ostvarivanju ovih ciljeva u praksi, čemu država služi kao instrument.

Institucionalno, pod islamskom vlašću, svi pravni sistemi učestvuju u općoj politici budući da im je dat status „milleta“, to jest religijske zajednice koja ima pravo na autonomnost i glas u politici. Ovo ne isključuje mogućnost da su postojale neke prakse koje se, sa savremenog stajališta ljudskih prava, čine diskriminatorskim. Sistem milleta može se posmatrati kao institucionalna forma međunarodne ekumenske politike u srednjem vijeku. Sve dok su ove zajednice bile zadovoljne što im je omogućeno prakticiranje vlastitog prava, islamsko carstvo je bilo stabilno. Istanbul je tokom skoro pet stoljeća bio sjedište poglavara muslimana, pravoslavnih kršćana, Armena i Jevreja. Osmanski halifa okupljao je šejhu-l-islama, pravoslavnog patrijarha, armenskog patrijarha i glavnog rabina, koji su vršili pravne funkcije svaki za svoju zajednicu. Ukratko, islamsko pravo uvijek je podržavalo određenu vrstu međunarodne ekumenske politike u oblastima u kojima je vladalo, pa čak joj davalo i neku institucionalnu formu. Međutim, sistem milleta početkom 20. stoljeća ustupio je mjesto pozitivističkom pristupu pravu, koji je standardizirao pravo i stavio ga pod isključivu kontrolu sekularnog mišljenja. Od tada su religijsko pravo i moral isključeni iz zvaničnih međunarodnih političkih i pravnih organizacija.

2. Univerzalistički islam u Turskoj: izgradnja zajedničke budućnosti čovječanstva

Najbolji način da se razumije islam u današnjoj Turskoj jeste da se posmatra kroz prizmu dijalektike univerzalizma i komunalizma. Univerzalizam je, kako ga ja definiram, uvjerenje da je svaki čovjek nepovrediv zato što je ljudsko biće; ljudima je sudbina zajednička; a i univerzalisti iz drugih kultura i društava također zagovaraju ljudsku nepovredivost koliko i mi. Ukratko, univerzalizam znači smatrati cijelo čovječanstvo Sebstvom na najvišem nivou. Nasuprot tome, u komunalizmu, u njegovim različitim oblicima, čovječanstvo se dijeli na Sebe i Druge; komunalizam zastupa samo prava Sebsta zbog vlastitog ekskluzivizma; a dobru budućnost namijenio je samo njemu. Jer, u komunalizmu, preko religije, etničke pripadnosti, državljanstva, jezika ili geografije povlači se granica između Sebe i Drugih.

Ovaj konflikt između univerzalizma i komunalizma postojao je u svim društvima, ali ga je globalizacija ojačala i produbila. Ovakav razvoj prisililo je sva društva da se jasno sporazumijevaju s drugim društvima i kulturama. Podjela između univerzalista i komunalista jeste novi rascjep u svijetu. On je lahko uočljiv u Ame-

rici, Evropi, Turskoj, kao i u drugim dijelovima svijeta. Komunalisti se posvuda usredotočuju na interese Sebstva, na račun Drugog, zbog uvjerenja da je to dvoje uzajamno isključivo.

Kada s ovog stajališta posmatramo današnju Tursku, vidimo da većina Tura-ka usvaja univerzalistički pristup, zagovara članstvo Turske u EU i savez sa SAD-om te poboljšanje odnosa sa zemljama Istoka, kao što su muslimanske zemlje, Kina i Japan. Međutim, ipak postoji jedna manja grupa komunalista koja zastupa turski nacionalizam i odbija prijateljske odnose s vanjskim svijetom, npr. tako što odnose sa SAD-om i EU predstavlja kao zavjeru protiv Turske.

Sociološki govoreći, očekivano je da postoji podjela na univerzaliste i komunaliste u turskom društvu, slično kao u drugim društvima. Međutim, ovdje se krije jedna ironija. Do osamdesetih godina 20. stoljeća univerzalizam su zagovarale sekularne elite, a komunalizam se pripisivao religioznim intelektualcima i političarima.

Ironično, od osamdesetih godina prošlog stoljeća zamijenili su mjesta. Religijski segment društva, intelektualci i političari sve su više postajali univerzalisti, tako što su odbacivali svoje prigovore protiv EU i saveza sa SAD-om. Nasuprot njima, sekularna elita, tradicionalni pobornik vesternizacije i prijateljskih veza s vanjskim svijetom, posebno sa Zapadom, postala je komunalistička – zagovara turski nacionalizam, djeluje protiv članstva u EU i optužuje religijske intelektualce i političare za služenje stranim interesima i izdaju države. Također se suprotstavlja ekonomiji slobodnog tržišta i kapitalu iz svijeta, dok religijski političari nastoje privući svjetski kapital u Tursku i integrirati je u globalno tržište.

Može se reći da je predsjednik Özal bio taj koji je promijenio pravila igre i iscrtao novu granicu u turskoj politici. Pod njegovim vođstvom, nakon duge samoizolacije, Turska se otvorila vanjskom svijetu i uspostavila bliske međunarodne odnose sa zapadnim zemljama. Također, pod njegovim vođstvom, njegova stranka desnog krila je usvojila univerzalizam i progresivizam, koji su tradicionalno bili svojstvo lijevog krila.

Zbog promijenjenih pozicija na političkoj i intelektualnoj sceni morala su se postaviti sljedeća dva pitanja. Prvo: je li islamski univerzalizam nekakvo pragmatično odstupanje od islama? Ovo tvrde religijski i sekularistički komunalisti. Drugo: šta je podstaklo većinu turskih muslimana da prihvate univerzalistički pristup? Kada kažem muslimana, ne mislim islamista, nego na svakog ko svjedoči islamsku vjeru, bez obzira na političko mišljenje. Na ova pitanja odgovorit ću tako što ću, posmatranjem historije islamske misli i prakse, pronaći korijene univerzalizma u Turskoj. Takav zadatak može nam pomoći da otkrijemo latentne kulturne i društvene faktore koji su vodili turske muslimane da, svjesno ili nesvjesno, zauzmu univerzalističko gledište.

3. Historijski korijeni univerzalističkog islamskog mišljenja u Turskoj

Ove korijene možemo naći još kod Ebu Hanife, koji je tvrdio da su „ljudska prava data cijelom ljudskom rodu“ (*el-'isma bi el-ademijja*). Ovaj pristup nazivam univerzalističkim stajalištem. S ovog stajališta, ljudska prava rađaju se s čovjekom, ona su prirodna, nestečena i neotuđiva. Ademovim potomcima pripadaju ova prava svugdje u svijetu, bez obzira na njihovu rasu, rod, jezik ili religiju.

Sljedeći citat istaknutog hanefijskog pravnika Sarahsija (u. 1090) sažeto objašnjava ovo stajalište:

Nakon što je stvorio ljude, Bog im je milostivo podario razum i moć da izvršavaju obaveze i prava (*zimma*, ličnost), kako bi bili spremni za dužnosti i prava koja je Bog odredio. Potom im je On darovao pravo na nepovredivost, slobodu i vlasništvo, kako bi živjeli tako da mogu obavljati dužnosti koje su preuzeli na sebe. Dakle, ova dužnost, slobode i vlasništvo postoje u čovjeku čim se rodi. Umobolnik i dijete, razboriti i odrasli – jednaki su kad je riječ o ovim pravima. Ovako mu je data prava ličnost, jer Bog čovjeka čim se rodi zadužuje pravima i obavezama. U ovom pogledu, umobolnik i dijete, razumni i odrasli jednakopravni su.⁴

Prema univerzalističkoj školi, svaki čovjek ima *zimmu* samim tim što pripada ljudskom rodu. Termin *ehl ez-zimma*, stoga, doslovno važi za sve ljude, širom svijeta, zato što su svi ljudi rođeni sa *zimmom*. Zato se *zimmom* može nazvati urođeno ili prirodno pravo. Činjenica da se tako uobičajeno nazivaju nemuslimanske manjine ne znači ništa drugo nego ponavljanje i potvrdu pismenog ugovora da su jednaki s muslimanima u uživanju ovih prava. To znači i da oni također imaju pravo da budu pravni subjekt i da prihvataju svoju odgovornost. To se, u tom aspektu, može smatrati i proglasom jednakosti između muslimana i nemuslimana. Međutim, i drugi nemuslimani, koji nemaju sporazum s muslimanskom vlašću, također zvanično prihvataju i evidentiraju svoju pravnu i društvenu odgovornost za svoja djela. S ovog stajališta, ugovor *zimmije* samo je jedan čin kojim obje strane prihvataju svoja prava i dužnosti. To je tako zato što su nemuslimanima već data sva prava koja mogu posjedovati zato što pripadaju ljudskom rodu i što im potpisivanje sporazuma s muslimanima ne donosi nikakva nova prava. Ugovor sa *zimmijama*, međutim, služi kao potvrda obiju strana da prihvataju ova prava i dužnosti. Iz toga također sli-

4 Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl es-Sarahsi (u. 490. god. po H.), *Usul es-Sarahsi*, Abu al-Wafa al-Afghani (ur.) (Istanbul: Kahraman yay, 1984), str. 333–334. Orginal citata na arapskom glasi: „Li enna Allah te'ala lemma halaka el-insan li haml emanetihi ekremehu bi el-'akl ve ez-zimma li jekune biha ehlen li vudžub hukukillah te'ala alejhi. Summe esbete lehu el-'isma ve el-hurrija ve el-melikija li jebka fe jetemekkene min eda' min ma hummile min el-emana. Summe hazihi el-emana ve el-hurrija ve el-melikija sabita li el-mer'i min hin juledu, el-mumejjiz ve gajr el-mumejjiz fih i sevaun. Fekezalike ez-zimma es-saliha li vudžub el-hukuk fiha sabit lehu min hin juledu jesteve fih i el-mumejjiz ve gajr el-mumejjiz.“

jedi da prava *zimmija* ne može odbaciti nijedna vlast, bila ona religijska ili politička.

Abdulaziz el-Buhari (u. 1330) definira ljudsko biće ukazujući na svrhu zbog koje je neki čovjek (*adami*) stvoren: „Svrha (smisao) čovjeka (*adami*) je ono za što je stvoren, a to je klanjati se Bogu i biti Njegov namjesnik na Zemlji, kako bi uspostavio Njegov zakon (prava) i iznio breme božanskog povjerenja.“⁵

Džizja nije cijena koja se plaća za zaštitu života. To je zato što je život čovjeka izvorno nepovrediv. Rat se dopušta samo u svrhu odbrane od napada. Kada prestane napad, prvobitna se nepovredivost vraća. Također, dopuštenje da se ubije nemusliman [u ratu] jeste kazna koju je taj zaslužio po općem pravu. Stoga je nemoguće ukinuti nepovredivost zbog novca/poreza.⁶

Ebu Hanifin utjecaj potrajao je do početka 20. stoljeća. Naprimjer, al-Miydani (u. 1881), sirijski učenjak iz Damaska, krajem 19. stoljeća napisao je da je čovjek slobodan (nepovrediv) već time što postoji (*el-hurr ma 'sum bi nefsihi*).⁷

Drugi osmanski pravnik iz 19. stoljeća, Ibn Abidin (u. 1836), pisao je: „*El-ademijj mukerremun ve lev kafren*.“ To znači: „Čovjek ima dostojanstvo, čak i kada je nevjernik.“⁸ *Kerema*, što se može prevesti i kao dostojanstvo i kao čast, jedna je od ključnih riječi u islamskom pravu. *Kerema* je iznad nivoa „nepovredivosti“, zato što naglašava dostojanstvo i čast ljudskog bića, a ne čovjekovu nepovredivost.

Za razliku od univerzalističkog tumačenja islamskog prava, neki pravници iz šafijske i drugih islamskih pravnih škola tvrde: „Ljudska prava potječu ili iz vjere ili iz ugovora“ (*el-'isma bi el-iman ev bi el-eman*). Ja ovaj pristup nazivam komunalističkim stajalištem, zato što se usredotočuje samo na prava građana muslimanske države. Građanstvo se, prema nekim pravnicima, može steći putem islamske vjere ili ugovora sa *zimmijama*, što je uporedivo sa stjecanjem državljanstva neke zemlje prihvatanjem uvjeta kao što je plaćanje poreza. Po njihovom mišljenju, svrha je pod islamskim zakonom ostvariti jedinstvo na teritoriji islamske države, a ne i svjetsko jedinstvo čovječanstva.

5 Alauddin Abdulaziz ibn Ahmed el-Buhari, *Keşfel-asrar 'an Usul Fehr el-islam el-Bezdevi* Muhammed al-Mu'tasim billah al-Baghdadi (ur.) (Bejrut: Dar el-kitab el-arebi, 1417/1997), IV, str. 393–394.

6 Vidjeti Recep Şentürk, „Minority Rights in Islam: From Dhimmi to Citizen“, u *Islam and Human Rights* Shireen T. Hunter i Huma Malik (ur.) (Washington, DC: Center for Strategic & International Studies, 2005), str. 67–99.

7 Al-Miydani, *el-Lubab fi eš-šarh el-kitab*, Muhammad Muhyiddin Abdulhamid (ur.) (Cairo, 1383/1963), vol. IV, str. 128.

8 Ibn Abidin, *Radd el-muhtar 'ala ed-durr el-muhtar šarh tenvir el-absar* (Bejrut: Dar el-kitab el-'ilmijja, 1415/1994), IV, str. 159–165.

4. Upravljanje raznolikošću preko mnoštva ili mnogostrukosti

Dati prikaz pokazuje da je islamsko pravo osiguralo pravnu osnovu potrebnu za upravljanje raznolikošću, kako bi se, pod islamskom vlašću, postiglo jedinstvo u društvu; ono je dalo pravni okvir jedinstva u raznolikosti. Međutim, ovo nije potpuna slika, što se uočava ako zauzmemo šire gledište u islamskom mišljenju.

Sada želim skrenuti pažnju na dva različita načina upravljanja raznolikošću: mnogostrukost i mnoštvo. Islamsko pravo i filozofija usvajaju prvi, dok današnja zapadna kultura, koja se uobičajeno naziva postmodernizmom, usvaja drugi. To su, može se reći, dvije različite strategije usklađivanja društvenih i kulturnih razlika kako bi se postiglo jedinstvo u raznolikosti.

Mnogostrukom strukturu islamske misli moguće je objasniti na primjeru islamskog prava. Prethodni prikaz islamskog prava i univerzalnih ljudskih prava odražava samo jedan nivo pristupa drugima u društvu, bili oni muslimani ili nemuslimani. Međutim, postoji drugi nivo mišljenja i diskursa u islamskoj misli u Turskoj i muslimanskom svijetu: *tesavvuf*, općepoznat kao sufizam. Cilj prava jeste uspostava pravde ('*adl*'), a sufizam ili *tesavvuf* ima za cilj ići dalje od prava, ka ljubavi. Pravo traži reciprocitet ('*adl* i *kisas*'), dok *tesavvuf* traži oprost ('*afv*') i davanje (*ihsan*). Ovo se može tumačiti kao nadilaženje prava kako bi se dosegnuo viši nivo razumijevanja odnosa s drugim ljudima, posebno s onima koji krše nečija prava. Oprost i davanje zahtijevaju jedan nivo razumijevanja koji je viši od reciprociteta. Međutim, ova dva nivoa ne isključuju jedan drugog kao nelegitimne, pošto su spojeni u mnogostrukom sistemu znanja.

Dok je pravo područje objektivnog znanja i nauke ('*ilm*'), *tesavvuf* je područje duboko doživljenog i iskustvenog znanja koje se naziva '*irfan* ili *ma'rifa*'. To je ono što poznati osmanski učenjak Taşköprülüzade pokušava pokazati u svojoj knjizi *Mevzuat el-'ulum*,⁹ kada discipline svog vremena svrstava u dvije kategorije: prvu, u koju spadaju one koje zahtijevaju teorijsko razmišljanje i drugu, u koju spadaju one koje zahtijevaju duhovno pročišćenje.¹⁰

Može se reći da strukturu osmanskog mišljenja i diskursa karakterizira mnogostrukost sljedećih područja:

1. *meratib el-vudžud*: mnogostrukost postojanja (ontologija);
2. *meratib el-ulum*: mnogostrukost znanja (epistemologija);
3. *meratib el-usul*: mnogostrukost metodologije;
4. *meratib el-me'ani*: mnogostrukost značenja i
5. *meratib el-bakaik*: mnogostrukost istine.

9 Ebu el-Hajr Isamuddin Ahmet Taşköprülüzade (968/1561), *Mevuatü'l-'ulum*, Kemaletin Mehmed Efendi (prev.) (Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1313).

10 Taşköprülüzade, *Mevuatü'l-'ulum*.

Sa sociološkog stajališta, ova mnogostrukost u strukturi mišljenja i diskursa sprečava da se intelektualna i teološka neslaganja pretvore u društvene i političke konflikte. Ta struktura omogućuje koegzistenciju različitih stavova u kulturi, bez njihove relativizacije. To čini tako što usvaja mnogostrukost. Za razliku od toga, mnoštvo postmodernizma vodi ka relativizaciji svih ideja i vrijednosti.

Zaključak

U ovom članku pokušao sam odgovoriti na dva pitanja: Da li univerzalizam važi za islam ili on odstupa od islama? Koji su faktori koji omogućavaju da većina turskih muslimana prihvati univerzalistički pristup? U odgovoru sam pokušao skrenuti pažnju na hanefijsku pravnu misao i praksu otvorene civilizacije, od Indije do Andaluzije i do Osmanskog carstva.

Nisam pokušao dokazati da su svi turski muslimani univerzalisti. Umjesto toga, ustvrdio sam da u svijetu, i u Turskoj, postoji nova dijalektika, a to je konflikt između univerzalista, kojima je stalo do čovječanstva, i komunalista, kojima je stalo samo do njihove nacije.

U globalizacijskom dobu, ova nova dijalektika ima mogućnost definiranja međunarodnih odnosa širom svijeta. Zato univerzalisti iz svih kultura treba da sarađuju na izgradnji zajedničke budućnosti čovječanstva. Inače, komunalisti će okrenuti svoja društva u pravcu sukoba. Budućnost međunarodnih odnosa bit će određena unutrašnjim konfliktom u svakom društvu, konfliktom između univerzalista i komunalista.

Ovo važi za Tursku koliko i za svaku drugu zemlju. Međutim, u ovom trenutku većina u Turskoj zauzima univerzalistički pristup i traži da učestvuje u aktivnostima izgradnje zajedničke budućnosti čovječanstva. Kao rezultat, Turska je jedina muslimanski većinska zemlja koja svoju sudbinu vidi u zajedništvu s nemuslimanskom Evropom.

Ukratko, islam, kako ga razumijevaju univerzalistički pravnici, ima za cilj ujedinjenje čovječanstva (*ademiyya*) oko univerzalnih vrijednosti, zajedničkih svim religijama, kulturama i civilizacijama. Danas postoji neodložna potreba za ovom vrstom jedinstva, a moderna Turska može igrati važnu ulogu u promoviranju ovih vrijednosti među muslimanima i nemuslimanima.

Želim zaključiti ovim riječima: da bi danas jedna međunarodna univerzalna politika bila moguća, moramo poduzeti sljedeće mjere. Prvo, naš sadašnji normativni sistem mora se otvoriti za druga mišljenja i glasove iz naše vlastite kulture i tradicije i za mišljenja i glasove drugih iz drugih pravnih kultura i tradicija, bile one sekularne ili religijske. Drugo, „istina“ se u pravnim i moralnim stvarima

mora posmatrati kao složena i mnogostruka. Drugim riječima, normativna istina ima mnogo nivoa, a svaki nivo mnogo dimenzija. Treće, po našem sudu, trebalo bi da koristimo višeznačnu i živu logiku, skupa sa sada korištenom binarnom logikom koja se zasniva na jednostavnoj dvojnosti – zakonito naspram nezakonitog, ispravno naspram pogrešnog – ne uvažavajući sive zone između njih. Četvrto, u vezi s pitanjem moralno dobrog i lošeg mora se zauzeti relacioni pristup, umjesto esencijalističkog, jer ovaj može proizvesti „relativni relativizam“ nasuprot „apsolutnom relativizmu“ postmodernosti, koji u konačnici vodi ka nihilizmu. Peto, mora se usvojiti antiekscepcionalistički pristup, s naglaskom na zajedničke karakteristike različitih pravnih tradicija, kako bismo se suprotstavili ekscepcionalizmu i zamijenili ga univerzalističkim stajalištem. Po mom mišljenju, ovo su mjere koje moramo poduzeti na putu ka *otvorenom pravu* i *otvorenoj civilizaciji*, koje mogu poslužiti kao osnova ekumenske politike na individualnom, komunalnom i međunarodnom nivou. To je ono što svijet može naučiti iz pluralističkog osmanskog iskustva, koje je stoljećima u miru udomljavalo nekoliko civilizacija, među kojima islamsku, jevrejsku, pravoslavnu kršćansku, armensku i druge.

Reformirati sebe i drugog*

Abdulkader Tayob

Drugi zauzima dominantno mjesto u savremenoj islamskoj obrazovnoj reformi. Hajruddin et-Tunisi je u 19. stoljeću podsticao muslimanske pedagoge da se ugledaju na evropska dostignuća i pitao se da li je aktuelni pristup koji su muslimani zauzimali koristan. Muhammad ‘Abduhu je u 20. stoljeću kao jedan od glavnih uzroka nazadovanja muslimana identifikovao „uvjerenja i mišljenja koja su u islam unijele različite grupe, poput sufija i drugih“. Deobandijske *medrese* su se na Indijskom potkontinentu predstavljale kao tvrđave islama (*islam ke kile*), one koje muslimane štite od lošeg utjecaja vesternizacije. U posljednjoj četvrtini 20. stoljeća, Ismail al-Faruqi je uokvirio teoriju i plan islamizacije u odnosu na zapadne društvene nauke, s ciljem da budu zamijenjene autentičnim, autohtonim islamskim naukama. Jasno je da su moderni reformatori obrazovanja promišljali reforme s obzirom na tog značajnog Drugog. Zapad je tu često zauzimao dominantno mjesto, ali on nije bio jedini partner preko koga su reforme konceptualizirane, planirane i realizirane.

Tu pažnju koju su obraćali Drugome reformatori su opravdavali traženjem načina da se muslimani oslobode zavisnosti i otuđenja. Mučilo ih je to što moderni muslimani teže da visoko vrednuju i oponašaju Zapad; kritikovali su ih što vjeruju da najbolja rješenja, najkreativnije primjene i najbolji proizvodi dolaze sa Zapada. Reformisti su identifikovali krizu zavisnosti koja slabi čovjekovo jastvo da proizvodi, da osmišljava i da stvara historiju. Često su upućivani i drugi prigovori obrazovnoj reformi, međutim obrazovni projekti muslimana u savremenom svijetu su, prije svega, izraz želje za slobodom i potraga za autentičnošću.

U tom traganju za autentičnošću, nejasno određeni muslimanski obrazovni reformski projekti oslanjaju se samo na konkretno shvatanje identiteta; oni sebe i druge zamišljaju kao duboko podijeljene. Konceptualizirani su kao krajnje odvojeni i otuđeni jedni od drugih. Nemaju zajedničkih ciljeva, težnji ili budućnosti.

* Abdulkader Tayob, „Reforming Self and Other“, u *Critical Muslim 15: Educational Reform*, Ziauddin Sardar (ur.) (London: Hurst, 2015), str. 59-73. Prijevod: Azra Mulović.

Po ovom gledištu, Jastvo i Drugi se, jedno prema drugome, odnose na osnovi razlika – u najboljem slučaju, poštuju se kada se susretnu i sarađuju, a u najgorim, sukobljavaju i ratuju međusobno. Takve ideje o sebi i drugome pretpostavljaju jedno prirodno stanje različitosti i otuđenosti, bez komunikacije među narodima, pojedincima i društvima.

Međutim, muslimanski obrazovni projekti mogu slijediti i viziju o sebi i drugome koja se ne temelji na razlikama, nesrazmjernosti i neusklađenosti, već na jedinstvu i neidentitetu. Postoji jedan alternativni okvir Jastva i Drugog u djelu velikog mistika Dželaluddina Rumija (1207–1273), čija su shvatanja ukorijenjena u jedinstvu i istovrsnosti. To je shvatanje po kojem se Drugi vidi kao ogledalo Jastva i kao put kao samootkrovenju. To je vizija koja bi obogatila muslimanske obrazovne reforme u savremenom svijetu – svijetu koji karakteriziraju globalizacija, multikulturna društva i zajednice, kao i intenzivna komunikacija.

Mapiranje islamske reforme obrazovanja

Tri su zasebne pozicije u obrazovnoj reformi u muslimanskim društvima koje podupiru identitet i autentičnost. Ove pozicije mogu se opisati kao odbacivanje, račvanje i integriranje. One sadrže procjenu onog što obrazovanje u okviru savremenih muslimanskih društava jeste i što bi ono trebalo biti. One uključuju stavove i ideje o tome šta se muslimanskom obrazovanju desilo pod utjecajem imperijalizma, kolonijalizma i modernizacije, te kako bi muslimani morali odgovoriti na ove izazove. One nadahnjuju reforme nastavnih programa, pisanje udžbenika i izgradnju novih institucija. U novije vrijeme, one nadahnjuju i rejekcionistačke pokrete. Ove tri sklonosti su čvrsto isprepletene s borbom za identitet i autentičnost savremenih islamskih obrazovnih reformi.

Odbacivanje je prva pozicija, koju zorno i tragično ilustrira grupa Boko Haram u savremenoj Nigeriji. *Boko* je oznaka za knjige sa Zapada ili izvedene iz zapadnjačkog, a vezuju se uz kolonijalne i postkolonijalne nigerijske škole i univerzitete. Boko Haram nije zvanično ime pokreta: dali su mu ga protivnici tog pokreta, pokreta koji oštro odbacuje sve moderne forme školovanja. Boko Haram i druge slične grupe savremeno obrazovanje smatraju zamaskiranim zapadnim obrazovanjem. Smatraju ga dijelom jednog stalnog i upornog napada na institucije, teritorije i vrijednosti muslimana. Tvrdi da je moderno obrazovanje intelektualni napad ili upad (*el-gazv el-fikri*) koji se ne može odvojiti od kolonijalnih i postkolonijalnih planova za podjarmljivanje muslimana. Ovaj intelektualni napad, misle oni, mnogo je podmukliji od vojnog, jer se jedva i primijeti, prije nego što poruši zdanje muslimanskog društva. Talibani u Afganistanu i na sjeveru Pa-

kistana zauzimaju istu ovakvu poziciju sa smrtonosnim posljedicama. Kao ni Boko Haram, ni oni se ne suzdržavaju od napada na pojedince i škole za koje pretpostavljaju da podržavaju intelektualni rat protiv muslimana.

Ovakva pozicija nije neki specifikum radikalnih pokreta. U njoj se ogleda široko rasprostranjeno raspoloženje koje vlada među muslimanima, a to je da bi moderno obrazovanje moglo biti opasno po čovjekovu vjeru i njegov način života. Naprimjer, u mnogim zemljama su muslimani odbijali pohađati prve moderne škole koje su osnovali kolonijalisti – Britanci, Francuzi – i njihove lokalne pristalice. Saudijska Arabija je, početkom 20. stoljeća, morala ulagati ogromne napore da otvara moderne škole. U drugim krajevima, u Indiji, u Zapadnoj i Istočnoj Africi, škole su smatrale podlim planom da se muslimani okrenu od svoje religije i kulture. Danas se moderno obrazovanje više ne odbacuje u potpunosti, ali sumnjičavost prema njegovom društvenom i političkom utjecaju opstaje.

Mnogi koji su bili ovakvog mišljenja ipak nisu potpuno odbacivali moderne škole. Prihvatili su, ponekad nerado i prigovarajući, da je takvo školovanje nužnost koja se mora podnijeti da bi se ostvarili ovozemaljski ciljevi. Na temelju ovog argumenta, kao druga pozicija prema modernom obrazovanju može se identifikovati račvanje (bifurkacija). To je uvjerenje da se obrazovanje može podijeliti na osnovi religijskih ili svjetovnih metoda i ciljeva. Ovaj stav prvo su opravdavali muslimanski državnici koji su smatrali da se između muslimana i Zapada stvorio veliki tehnološki jaz. Osmanski vladari, a drugi su ih slijedili u tome, slali su jednu po jednu delegaciju u Evropu da se obrazuju, da steknu znanje o novim naukama i tehnologijama koje su se ondje razvile. Ponekad bi neki imam ili vjerski učenjak pratio takve delegacije, kao duhovni i kulturni vođa. Po takvim zamislima, svijet znanja račva se na tehnike koje se mogu dobiti od Zapada i na domaće vrijednosti i običaje. Zapad bi tu bio izvor znanja za nove i modernizirane vojske, bolju birokratiju te za druge tehnološke i stručne koristi. Međutim, porijeklo vrijednosti, i konačno spasa, ostalo je u historiji i izvorima islama.

Ova pozicija prema obrazovanju i znanju dalje je jačala u školama i institucijama koje su, od 19. stoljeća nadalje, osnivale muslimanske zajednice. Jedan od najvećih vjerskih vođa Indije u 20. stoljeću Ashraf Ali Thanvi, u jednoj kratkoj raspravi o obrazovnim centrima, učilištima (*dar el-’ulum*) koja su osnivana u Britanskoj Indiji od 1867, objašnjava i opravdava bifurkaciju. On daje brojne prijedloge za unapređivanje i jačanje takvih centara. Jedan od tih predloga jeste da takve institucije u potpunosti moraju težiti „religijskim“ ciljevima: „To bi trebalo da budu čisto religijske škole. Ne smiju biti pod utjecajem ovosvjetovnih interesa, niti te interese smiju miješati sa svojim.“ Ako bi se u takvim školama, piše on dalje, pomiješali „ovozemaljski interesi“ s religijskim ciljevima, to bi ugrozilo više ciljeve vjerskih škola. „Ako ova institucija teži nekakvoj mješavini svjetovnih i

religijskih ciljeva, onda će, iskustvo je to pokazalo, svjetovni nadvladati, budući da su neposredni i lakše privlače ljude. Stoga će mješavina ovosvjetovnih i religijskih ciljeva u konačnici usmjeriti u svjetovnom smjeru.“ Mevlana Thanvi je prepoznao privlačnost svjetovnih ciljeva u takvim školama i njihovu prijetnju po vjerske ciljeve. Njegov iskaz ilustrira odlučnost da se sačuva jasno razgraničenje između religijskog i svjetovnog usmjerenja u obrazovanju.

Ovaj račvasti model obrazovanja vjerovatno je najrašireniji u muslimanskim društvima. On je usmjeravao razvoj dvaju tokova obrazovanja. Religijske škole odvojene su od tzv. „sekularnih“ ili državnih škola. U kontekstu muslimanskih manjina, djeca pohađaju državne ujutro, a idu u vjerske škole poslijepodne ili vikendom. U mnogim većinski muslimanskim zemljama, u školama se predaju religijski i sekularni predmeti u jednoj istoj školi, ali često s velikom tenzijom među tim predmetima. U ovom račvastom modelu, djeca su izložena dvama nastavnim programima, dvama usmjerenjima i dvjema filozofijama. Oba programa smatraju se neophodnima, jedan za uspjeh na ovom svijetu, drugi za spas na onom svijetu.

Postoji i treća pozicija, koja se razvila kao reakcija na dva prethodna modela. Muslimanske intelektualce zabrinjavali su problemi i nedosljednosti u rejekcionističkom i bifurkacionom modelu modernog islamskog obrazovanja. Sa svojih položaja, oni se na različite načine zalažu za integrirani model islamskog obrazovanja. Nagovještaje takvog razmišljanja možemo naći kod ranih modernista kao što su Sayyid Ahmad Khan i Muhammad ‘Abduhu. Posebno je Khan pozivao muslimane da prihvataju moderne nauke, ali je govorio i da se za takva moderna društva mora razraditi nova teologija (*‘ilm el-kelem*). U novije vrijeme većinu takvih integracionističkih modela obrazovanja predlagali su oni koji su bili izvrnuti proučavanju zapadnih društvenih i humanističkih nauka, koji misle da su, da bismo se suočili s izazovima modernog svijeta, potrebne nova teologija ili preinačene teologija, hermeneutika i epistemologija. Po njihovom gledištu, tehnologije nisu dovoljne za oživljavanje muslimanskih društava – moraju ih podupirati revidirana i podmlađena intelektualna tradicija.

Islamizacija znanja najistaknutiji je projekt integriranog modela znanja, projekt koji su zastupali vodeći intelektualci kao što su Seyyed Hossein Nasr, Syed Muhammad Naquib al-Attas i Ismail al-Faruqi. Al-Attas, Nasr i al-Faruqi mimoilaze se oko ključnih termina kao što su modernost, islam i sekularno, međutim svi oni tvrde da muslimani trebaju obnovu, ili makar novi izraz humanističkih nauka, bar onoliko koliko trebaju i nove tehnologije. Al-Faruqi je dao glavni prijedlog i plan za islamizaciju nauka. Osnovao je Međunarodni institut za islamsku misao u Virginiji, SAD, koji je postao jedan od glavnih katalizatora islamizacije širom svijeta. Na temelju ovog nazora, osnovani su i neki univerziteti te mnoge

muslimanske škole, posebno izvan većinski muslimanskih zemalja, koji su postali glavni potpornji ovog programa.

Prema al-Faruqijevom mišljenju, muslimani bi morali izgraditi novu paradigmu znanja na osnovi tevhida. Budući da bi počinjao od jedinstosti Boga, ovaj novi obrazovni projekt zasnivao bi se na jedinstvu čovječanstva, stvorenog svijeta i života. Al-Faruqi lamentira nad zavisnosti muslimanskih intelektualaca na Zapadu, ali ih upozorava i na unutrašnje opasnosti. Sufije i sufizam glavni su osumnjičeni, jer ih „egoizam“ gura isključivo u „stanje svijesti prakticirajućeg vjernika“. To je veliki i ambiciozni plan sadržan u sljedećem citatu:

Muslimani moraju savladati sve moderne discipline, u potpunosti ih razumjeti i steći apsolutnu kontrolu nad onim što nude. Potom, oni moraju integrirati određena postignuća u korpus islamskog znanja, tako što će odstranjivati, popravljati, reinterpretirati i adaptirati njihove sastavne dijelove onako kako to svjetonazor islama i njegove vrijednosti nalažu. Oni moraju precizno odrediti relevantnost islama za filozofiju – metode i ciljeve – neke discipline i osvijetliti novi put na kojem ta reformirana disciplina može služiti idealima islama. Napokon, svojim predvodničkim primjerom, oni bi trebalo da poučavaju novu generaciju muslimana i nemuslimana tome kako da idu njihovim stopama, kako da još više šire granice ljudskog znanja, kako da otkrivaju nove slojeve u obrascima Allaha, *te'ala*, u stvorenom svijetu i kako da utiru nove puteve na kojima će se Njegova volja i zapovijedi ostvariti u historiji.

Ovaj plan iznosi integracionističku poziciju prema znanju i obrazovanju na jedan dosljedan i temeljan način. Njime se od muslimana traži da se prihvate modernih nauka i da se nose s njima, a ne da bježe od njih, drhteći u strahu. On također poziva muslimane da kritički pristupe ostavštini i da stvaraju jednu novu integrativnu viziju znanja i obrazovanja.

Identitet je jedan važan, ako ne i najvažniji, cilj ove tri pozicije. Rejekcionisti žele sačuvati jastvo po svaku cijenu, pa čak i na štetu drugih. Interesi jastva dolaze na prvo mjesto, u svakom slučaju. Oni koji podržavaju bifurkaciju prilagođavaju se drugima, pa čak i stječu koristi iz tog simbiotskog odnosa. Dijelevći obrazovanje na zapadne i islamske nauke, oni čistim rezom dijele jastvo na tehnološku i netehnološku sferu – jednu koja svoju snagu izvodi iz nadmoćnih zapadnih tehnologija, i drugu, koja svoju snagu izvodi iz sigurnih izvora objave, uvjerenja i prakse. Međutim, jastvo i drugost ostaju i dalje odvojeni, zasebni, a granice među njima održavaju se uz veliki napor i po svaku cijenu. Intelektualci iz treće grupe hrvu se i bore da povežu podijeljeno jastvo. Oni žele prevladati njegovo račvanje, osuđujući utjecaj koji takav jedan pristup ima na muslimanske zajednice. Oni jadikuju zbog gubitka cjelovitosti, koji takav pristup povlači. Međutim, i oni svu svoju snagu usredotočuju na obnovu jastva, zapostavljajući drugog u tom procesu. Od Hajruddina et-Tunisija do al-Faruqija, integracionisti čeznu za jedinstvom, uko-

riješanim u stvaranju novog sebe. Budući da su sve snage usmjerene na obnovu jastva, drugi tu iščezava. Oni naprave korak u pravcu univerzalnosti i jedinstva, a onda se brzo povlače i prave korak ka odvojenosti i različitosti. I, općenito, ovaj drugi korak muslimani u savremenom svijetu veoma cijene. Jedinstvo, univerzalnost i zajedništvo opet se zapostavljaju i zaboravljaju, budući da se jastvo razlikuje od drugoga.

Uprkos razlikama među ovim trima pozicijama koje vladaju u reformi muslimanskog obrazovanja, one se saglašavaju kad je riječ o identitetu na dubljem nivou. Ovi radikalno različiti obrazovni projekti vide jastvo zasebno od drugog. Drugi se identifikuje kao sasvim različit, bilo da je izvor prijetnje, bilo da je izvor vrijednosti. Općenito, politika identiteta podupire ove projekte. A ta je politika utemeljena i ukorijenjena u jastvu i drugome, koji su temeljno različiti jedno od drugog i neusklađeni jedno s drugim. Vrlo je malo zajedničkog tla između jastva i drugog: nema zajedničke historije, zajedničkih vrijednosti ili zajedničke sudbine.

Ovakvo shvatanje identiteta u islamskim obrazovnim projektima kompatibilno je s općim shvatanjem identiteta u modernom svijetu. I u modernom svijetu se opće shvatanje identiteta vrti oko pojedinca: u idealnom slučaju, pojedinca smještenog unutar nacije i države koja je jasno određena, čak i ako se bori da se oslobodi. Djela Charlesa Taylora, Sygmunta Baumana i Stuarta Halla otkrivaju ovaj duboki sistem. U objašnjenju temeljnog sastava jastva, još od prosvjetiteljstva, Taylorova knjiga pretpostavlja naciju unutar koje se jastvo propituje i gradi – ponekad protiv drugih, a ponekad s drugima. Sociolog Bauman je eksplicitniji o projektu identiteta modernosti unutar nacije, koja je sada dekonstruirana u postmodernizmu. Slično, Hallovo kritičko djelo o izgradnji sebe ne odstupa od te ukorijenjenosti u naciji. On samo tvrdi da ona nije trajna i da nije primordijalna. Ali, svi se oni identitetom bave na osnovi razlika, odvojenosti i suprotstavljenosti.

Rumijev put

Dželaluddin Rumi za islamsku obrazovnu reformu daje sasvim drugačiji pristup identitetu. Rumijeve poeme i poezija su, u nekoliko proteklih godina, postali izvor velikog nadahnuća. Njegov diskurs o ljudskom iskustvu, Bogu i društvu svugdje u svijetu uvažava se zbog bljeskova genijalnosti, uvida i duhovitosti. U jednoj od svojih besjeda,¹ Rumi govori o rastajanju, prvo između Boga i pojedinca, a onda između dva pojedinca. Rumijev savjet predstavlja misaonu hranu za promišljanje identiteta i autentičnosti savremene obrazovne reforme. Umjesto

1 Radi se o Rumijevom djelu *Fihī ma fihī*, koje je na engleskom prevedeno kao *Discourses* („Besjede“).

jastva koje je antagonističko drugome ili odvojeno od drugoga, Rumi ga upućuje na jedinstvo i na sjedinjenje s drugim.

Rumijev diskurs okreće se i oko „bola“ i otuđivanja koje čovjek doživljava u svom odnosu prema drugome. On se prvo bavi bolom u odnosu prema Bogu, a onda u odnosu prema čovjeku kao drugome. Bilo bi prirodno da, u svom odnosu prema Bogu, kaže Rumi, čovjek osjeća da je ukoren, opomenut. On koristi riječ „ranjen“ da identifikuje i prizna prijekor. Međutim, Rumi usmjerava čovjeka na „istinu“ kojom je „uboden“ i koja je u osnovi bola. Prema Rumijevom shvatanju, bol je znak ljubavi. To je znak da „Bog voli čovjeka i brine o njemu“. Rumi ne negira bol; to je zbilja koja se ne može zanemariti. Međutim, on želi da se prepozna dublja istina o prijateljstvu i udaljavanju između jastva i Velikog Drugog. Bol je dio jednog odnosa; ugrožava ga jedino ravnodušnost i potpuni zaborav.

Rumi se onda okreće odnosu prema ljudskom drugome i nalazi bol i ondje. Međutim, ovdje daje drugačije scenarije kako se bol ispoljava između jastva i drugoga. Počinje bolom, nedostacima i zabludama, koji su tako često jasno vidljivi kod drugih:

Ako nalaziš nedostatke kod svog brata ili sestre, znaj da su nedostaci koje kod njih vidiš – tvoji. Pravi sufija je kao ogledalo u kojemu vidiš vlastiti lik, jer „vjernik je ogledalo braće vjernika“. Riješi se tih nedostataka kod sebe, jer ono što ti smeta u njima, smeta ti kod samog tebe.

Ova Rumijeva besjeda komentar je Poslanikove izreke iz Ebu Davudove zbirke hadisa: „Vjernik je vjerniku ogledalo i vjernik je vjerniku brat koji će ga štititi da ne propadne i čuvati ga da se ne izgubi.“ Rumi uzima tanahni smisao ovog Poslanikovog iskaza koji govori o odnosu uzajamne podrške i zaštite. On usmjerava naš pogled na jastvo koje hoće popravljati druge, a onda skreće pažnju na to šta to znači za drugoga. Umjesto da podlegne želji da prekorijeva, Rumi ukazuje na mogućnost da čovjek spozna sebe samoga kroz nedostatke koje jasno vidi u drugome.

U svom karakterističnom stilu, Rumi počinje slikom slona koji bježi od sebe: „Odvedoše jednog slona do vrela vode da se ondje napoji. Ugledavši svoj odraz u vodi, on ustuknu, pa pobježe. Mislio je da je pobjegao od drugog slona. Nije uvidio da je od samog sebe bježao.“ Uzmicati od drugih u nekom susretu, u suštini, znači bježati od samog sebe. Slon je bio uvjeren da bježi od drugog slona koji ga ugrožava. A bježao je samo od sebe.

Rumi nas vraća bolu ovog susreta, koji suštinski proističe iz prirodnog ljudskog osjećanja prema negativnim osobinama: „Sve loše osobine – okrutnost, mržnja, zavist, pohlepa, nemilosrdnost i gordost – kada su u samom tebi, ne zabrinjavaju te. A kada ih vidiš kod drugoga, onda ih se plašiš i bježiš.“

Ove negativne osobine i vrijednosti odbacujemo kada ih prepoznamo kod drugih. One su bolne, jer su negativne osobine odbojne svim ljudima. Zanimljivo

je da Rumi misli da je odbacivanje bolno, da to znači biti na odstojanju od sebe. Međutim, odbacivanje drugog i bol koju prepoznajemo u drugome dio je našeg bola. Jastvo prepoznaje bol samo zato što takve osobine može vidjeti u drugome. Drugi je, stoga, važan za prepoznavanje bola (negativnih osobina).

Sa drugoga, Rumi nam još jednom upravlja pogled na jastvo:

Nama se ne gade naše kraste i čirevi. Mi ćemo umočiti zagnojenu ruku u vlastitu hranu, pa polizati prste, bez imalo gađenja. Ali, ugledamo li i mali čir ili malu ogrebotinu na ruci drugoga, odmaknut ćemo se se od njegove hrane i ni-pošto je nećemo probati. Loše osobine su kao kraste i čirevi; kada su na nama, ne smetaju nam, ali kada kod drugoga vidimo tako nešto, makar to i malo bilo, smeta nam i gadi nam se.

Jastvo lahko biva zaslijepljeno vlastitim nedostacima i bolom. Za razliku od slona koji bježi od privida drugoga, bol u sebi zanemaruje se ili se na nju lahko privikava. Rumi nas podsjeća da će nam isti taj bol („kraste i čirevi“) koje vidimo kod drugoga biti odvratni: zato traži od nas da prepoznamo da se naš bol i bol drugoga odražavaju jedan u drugome kao odrazi u ogledalu.

Onako kako ti bježiš od svog brata i sestre, tako će i oni bježati od tebe i to treba da im oprostiš. Bol koju osjećaš dolazi od onih istih muka, a i oni vide one iste kod tebe. Tragalač za istinom ogledalo je svojim bližnjim. Međutim, oni koji ne osjete žaoku istine ne mogu biti ogledalo nikome osim sebi samima.

Rumi iz hadisa izvodi univerzalno značenje o sebi i drugome. Opomena koja proističe iz ovog hadisa jeste naredba da se čini Dobro. Rumi se poziva na bol koji takva naredba pobuđuje unutar jastva i drugog. Bol je stvaran i predstavlja duboku težnju za dobrim i želju da se izbjegne zlo. Međutim, zahvativši iz bola u jastvu i drugome, Rumi je iznio na svjetlo izazov preobražaja. Jastvo i drugi ogledalo su jedno drugome, zajednički im je bol pri susretu. Prepoznavši se, oni spoznaju zapovijed i svoj odnos prema njoj. Rumi zaključuje opomenom da nam, bez bola koji je zajednički za jastvo i za drugoga, preostaje samo vlastiti odraz („Međutim, oni koji ne osjete žaoku istine ne mogu biti ogledalo nikome, osim sebi samima“). Pogled unutra ne može otkriti istinu; ne može se saznati istina koja je tako jasna u drugome. Krećući se od jastva ka drugome i natrag, Rumi pokazuje kako bol i spoznaja nastaju i nestaju u nama i drugima, s ogromnom snagom i iznimnom refinjenošću.

U reformskim projektima ima naznaka da su odmakli od shvatanja identiteta utemeljenog na odvajanju, razlikovanju i neuporedivosti, međutim Rumi ide i korak dalje. Rumijeve besjede pomažu nam da se sasvim izvučemo iz ovog vrtloga o stvaranju identiteta. Ako promišljamo identitet kao sebe i drugog kako se gledaju, možemo zamisliti drugačiji put razmišljanja o Jastvu. Takvo shvatanje ima duboke i korjenite posljedice po obrazovnu reformu.

Rumijevi govori obiluju izazovom jedinstva i pluralnosti. On od čitatelja i slušatelja traži da budu potpuno svjesni, kako jedinstva, tako i mnogostrukosti u svijetu. On kontemplira o mnoštvu stvari, događaja i historija, ne htijući da budu odbačene, nego podstiče svoje čitatelje i slušatelje da obrate pažnju na jedinstvo koje se nalazi u osnovi svakog mnoštva. U njegovom komentaru o jastvu i drugome ogleda se ova dublja istina. Jastvo je beskrajno replicirano u raznolikosti, međutim jastvo koje se prepoznaje u drugome počinje otkrićem jedinstva. Kada jastvo vidi drugog kao sebe, onda ono počinje vidjeti sebe u svima drugima. Rumi ne odbacuje mnoštvo, samo kaže da jastvo ne može zanemariti jedinstvo s drugima.

Osim toga, ovo nije neka Rumiju osebujna spoznaja. Ne treba je odbaciti ili zapostaviti kao nadahnuće jednog velikog pjesnika i mistika. Ravnoteža između jedinstva i mnoštva, istovrsnosti i raznovrsnosti, nalazi se u središtu islama kao religije. Mogli bismo se prisjetiti samih početaka islama, kakav je prenosio poslanik Muhammed, podsjećajući svoje slušatelje na to da se njegova poruka ne razlikuje od istine koju su donosili svi poslanici i pravovjernici koji su dolazili prije njega. On nije tvrdio da je islam nova religija, samo potvrda onoga što je spuštено prije. Ovo je duboko univerzalni poziv. Istovremeno, islam i Medina postavili su temelje jedne jedinstvene zajednice, okupljanje oko Poslanika kao njenog vođe. Otud je istina poprimila jedinstven oblik i strukturu. Univerzalna istina, sada u jedinstvenom obliku, nije zaboravljena, niti zapostavljena. Ravnoteža između istovrsnosti i raznovrsnosti nalazi se u srcu islama kao religije, nalazi se u njegovim učenjima i vrijednostima i njegovoj praksi. Rumijeve misli o jastvu mogu se posmatrati kao duboki odjek ove zbilje. Jastvo je istinsko „jastvo“ samo ako je duboko svjesno drugoga. Konačno jastvo je također i drugost, pri čemu zadržava svoju jedinstvenost.

Rumijev komentar daje dosta materijala za promišljanje i razmatranje onoga što danas zovemo izgradnjom identiteta. Osim toga, to je dovitljiv komentar na modernu obrazovnu reformu, usredotočenu na jastvo, koja se ne obazire na drugog kao na izvor istine. Rumijeva ideja jastva duboko je povezana s Drugim. Jastvo se ne zasniva na odvajanju i razlikama. Zapravo, njegov zaključak da „oni koji ne osjete žaoku istine ne mogu biti ogledalo nikome, osim sebi samima“ dubok je i moćan komentar projekata identiteta koji ne uvažavaju drugog kao sebe. Oni koji vide samo sebe zaokupljeni su vlastitim ispunjenjem, bez prepoznavanja drugog, ne „osjećaju žaoku istine“! Za Rumija, put ka sebi prolazi kroz drugoga. To je shvatanje o sebi koje je ukorijenjeno u drugome kao sebi. A ta se „žaoka“ istine neizbježno mora osjetiti u jednom susretu identiteta.

Osim toga, Rumi stalno i iznova skreće pažnju na bol i muku u ovom susretu. To je vrlo zanimljivo i vrlo prikladno za savremene obrazovne reformske projekte. On ne spori osjećanje otuđenosti i zavisnosti koje teško pogađa moderne

obrazovne reformatore. To je bol koji se ne može osporiti. I zasigurno se ne može zamijeniti nekim nezamršenim osjećanjem jedinstva i univerzalnosti. Muke kolonijalizma, razaranja zajednica i domaćinstava u bespoštednom kapitalizmu i drugim disfunkcionalnim sistemima savremenog svijeta – ne mogu se negirati. Ovaj bol, međutim, nije tako lahko naći u drugima ili u sebi. Rumijeve metafore upućuju na to da idemo tragom ovog bola od sebe ka drugom, pa nazad. Obnova dostojanstva i ličnosti ne može se dovršiti samo u sebi ili samo u drugome.

Ako se započne Rumijevom idejom da su drugi i jastvo prozori jedan u drugoga, onda se u obrazovnoj reformi mora tražiti neki radikalniji i odvažniji pristup identitetu. Ako idemo Rumijevim stopama, radikalnu promjenu nećemo započeti temeljitom kritikom Zapada. Moramo početi korjenitim jedinstvom. Bol koji se osjeća u uništenju koje donosi Zapad ne leži samo u Zapadu. To je bol i etički izazov koji leži i u nama. Nedostaci Zapada ne bi bili tako jasni da ih nema i u nama. Prije kor ne može stati kod grešaka koje nalazimo kod drugoga, nego moramo započeti otkrivati i iscjeljivati same sebe.

U još praktičnijem smislu, shvatanje jedinstva i univerzalnosti kakvo predlaže Rumi znači da bi time, u reformskom obrazovnom programu, bili obuhvaćeni veliki politički, društveni i etički izazovi s kojima se svijet suočava. Naprimjer, muslimani često ponosno govore da nemaju iste izazove sekularizma, individualizma i etičkih boljki koje pogađaju Zapad. Pa onda i dalje prave istraživačke programe i institucije koji su podešeni samo za muslimane, kao da se oni uopće ne susreću s takvim problemima i izazovima. Ako bi neko ozbiljno primijenio Rumi, uvidio bi da ovi politički i etički problemi, tako jasno uočljivi na Zapadu, u Drugome, pozivaju na ozbiljno ispitivanje samih sebe. Kao ogledalo nas samih, Drugi daje naš savršeni odraz. Jedini način da se razumije krsta kod drugog, jeste prepoznati je kod sebe. A jedini put reforme mora početi tako što će se kod sebe identifikovati problem tako istaknut kod Drugoga. Zapad predstavlja izvrsno polazište za reformu, a ne mjesto nad kojim se zgraža i koje se odbacuje. Jastvo i drugi ogledala su jedno drugome. Neka viđenje drugog bude poziv na ozbiljno ispitivanje sebe.

Ako se Rumi ozbiljno shvata, onda će polazišni projekt reformiranog obrazovanja biti vrijednosti, a ne identitet. Koje bismo vrijednosti morali pronositi u našem svijetu, koji nosi pečat nauke, kapitalizma, raznolikosti, medijalizacije i globalizacije? Koje bismo vrijednosti morali unapređivati u obrazovnim institucijama s obzirom na drugog kao neprijatelja, kao komšiju, kao tuđina i kao okruženje? Mislim da odgovori na ova pitanja moraju biti početak reforme obrazovanja. Oni će pripremiti tlo da se jastvo ukorijeni u jedinstvu i da se uskladi, srazmjeri s drugim.

Rumi nudi jedan važan resurs iz intelektualne historije islama za promišljanje identiteta, jastva i drugoga. Općepoznato je da su identitet i autentičnost pi-

tanja od presudne važnosti u savremenim društvima, o kojima se vode beskrajne debate u filozofiji, humanističkim i društvenim naukama. Rumijevo stajalište o jastvu i drugome nadilazi modernistička i postmodernistička tumačenja identiteta. Intelektualna historija islama nudi i druge, slične mogućnosti za razmišljanje o vrijednostima, religiji, politici i svijetu. Kao duboki bunar ljudskog iskustva, ona prikazuje današnje izazove u sasvim drugačijem svjetlu; ona se hvata ukoštac s nekim temeljnim pitanjima o znanju, etici, jastvu i društvu. Ove historijske debate ja vidim kao resurse za kritičko promišljanje našeg vremena. U ovoj intelektualnoj historiji ne mogu se naći gotova i potpuna rješenja. Ona sadrži i protivrječja i radikalne alternative, međutim općenito nam nudi ogromnu građu koja zaslužuje da bude procijenjena. Nadam se da je moj primjer razmišljanja o identitetu kroz Rumija dobar nagovještaj kakvih sve mogućnosti tu ima.

Ako zahvatimo još spoznaja iz Rumijevog izvora, vidjet ćemo da je vrijeme da se islamsko obrazovanje jasnije locira u komparativnom gledištu. Ono što nalazimo u muslimanskoj obrazovnoj reformi vidljivo je i u diskusijama koje se vode u Indiji, Brazilu, Kini, Japanu, pa čak i na Zapadu. Obrazovna reforma nije izazov zajednički samo muslimanima, koji žive u različitim dijelovima svijeta. Ona je interes svih onih koji brinu o budućnosti čovječanstva i života na Zemlji, zbog čega su oni i odlični partneri i Drugi. Kolonijalni i postkolonijalni uvjeti našeg svijeta daju bogatu tapiseriju jastva i drugog, u kojoj se bol i prijekor moraju posmatrati kao mogućnosti kritičkog samopromišljanja. Partnerstvo i kroskulturne analize mogli bi biti početak ovog poređenja.

Filozofija postmoderne i poučni tekst: posljednje faze preporoda bosansko-muslimanske književnosti

Adil Jusić

Sažetak

Polazeći od sukoba znanstvenog i narativnog znanja, kojim objašnjava cijelu povijest kulturnog imperijalizma Zapada, filozofija postmoderne završava isticanjem potrebe da se prihvati nužnost postojanja različitih jezičkih igara u praktičnom diskursu. To znači preporuku svojevrsnog suživota različitih vrsta znanja i njihovih protagonista. Uzrok stalne težnje za dominacijom skriven je u fleksibilnoj prirodi znanstvenog znanja koja mu omogućava da se prilagođava vlastitom propitivanju kroz vrijeme i rigidnoj prirodi narativnog znanja, koje ne želi da se mijenja. S druge strane, poučni tekstovi iz doba preporoda bosansko-muslimanske književnosti polaze od ideje da znanost i vjera nisu međusobno suprotstavljene, te da se one u islamskoj i drugim istočnim civilizacijama komplementarno nadopunjuju.

Gljučne riječi: filozofija postmoderne, znanstveno znanje i narativ, kulturni imperijalizam Zapada, teroristički diskurs, panislamizam, sukob znanosti i vjere, pitanje „drugoga“, moral

Uvod

Aktualizacija modernih poučnih tekstova iz posljednje faze preporoda bosansko-muslimanske književnosti¹ i njihova nova valorizacija, teško danas mogu biti

1 Radi se o poučnim tekstovima koji su objavljeni u od 1912. do 1918. godine u časopisu *Biser* i ediciji *Muslimanska biblioteka*. Muhsin Rizvić ova izdanja svrstava u doba preporoda bosansko-muslimanske književnosti.

provedene, a da se ne uzmu u obzir promišljanja o razvoju znanstvenog i drugih vrsta znanja u postmodernom i pogotovo u danas globaliziranom društvu.

Nekoliko je bitnih značajki ovog poučnog teksta, koje omogućuju da se cjelina tog štiva sagleda kroz prizmu filozofije postmoderne, onako kako ju je izložio Jean François Lyotard u svome djelu *Postmoderno stanje* iz 1979. godine. To su prije svih: rasprava o „sukobu“ znanosti i vjere, kulturni imperijalizam Zapada i otvaranje prostora za sučeljavanje različitih mišljenja. Vidljivo je da u osnovi spomenutih značajki stoji neka vrsta neslaganja, pa se odmah može naslutiti da je Lyotardova filozofija postmoderne usmjerena prvenstveno na njihovo tumačenje.

Valja na početku odgovoriti na pitanje o potrebi današnjeg čitanja poučnog teksta s početka XX st. uz pomoć filozofske disertacije, napisane prije četiri decenije. Ukratko, predmetna disertacija jeste izvještaj o znanju u najrazvijenijim društvima, napisana na zahtjev sveučilišnog vijeća pri vladi kanadske provincije Quebec. Tekst je naknadno objavljen u Francuskoj. Radi se o jednom od najvažnijih djela koja se bave tematiziranjem fenomena postmoderne, koje je, prema onom što je napisano u pogovoru hrvatskog izdanja, „od epohalnog značaja za teorijsko promišljanje svijeta u kojem živimo“.² Ponovno čitanje poučnog teksta koji je nastao ili je objavljen kod nas u posljednjoj fazi preporoda bosansko-muslimanske književnosti,³ obaveza je znanstvene zajednice, sama po sebi razumljiva i ona bez sumnje nije zanemarena. Međutim, u vremenu opće globalizacije, analiza starog ‘poučnog teksta’ savremenim konceptualnim instrumentarijem obasjava literarnu starinu na jedan posve nov i zbog svega nezaobilazan način.

Kolektivna svijest ili samo svijest, kako je zapisao Malek Bennabi, jeste samo „psihološki rezime historije, destilacija prošlosti u ljudskom ‘JA’, kristalizacija navika, predrasuda i ukusa“.⁴ Prema tome, ako savremeno promišljanje „važnih“ društvenih pitanja i tema ostane bez direktne povezanosti s prošlošću, tradicijom i navikama ljudi, takvo promišljanje ostat će izvan dosega svijesti u praktičnom smislu.

Stoga je namjera *ovog* rada da u aktualni trenutak prinese literarna ostvarenja objavljena u Bosni i Hercegovini početkom XX stoljeća, kako bi ukazao na potrebu ostvarenja novog načina komuniciranja s kulturnom zaostavštinom ovog tipa i kako bi se istaknule skrivene vrijednosti ovih tekstova u svjetlu potrebe novog načina razumijevanja vlastite prošlosti i eventualnog kreiranja ideja budućnosti. *Ovaj* rad je tako pokušaj usporedne analize literarnih promišljanja o „važnim“ pitanjima sopstvenog društva i onih promišljanja koja o sličnim temama dolaze, uslovno rečeno, iz neke izvanjske tačke gledišta.

2 Jean François Lyotard, *Postmoderno stanje* (Zagreb: Ibis, 2005), str. 101.

3 Dalje u tekstu samo ‘poučni tekst’ ili ‘poučni tekstovi’, ukoliko nije određeno konkretnim naslovom.

4 Malek Bennabi, *Islam in History and Society* (New Delhi: Kitab Bhavan, 2006), str. 63-64.

Ovdje se filozofijom postmoderne naziva uglavnom ono o čemu je, koristeći se pojmom postmoderne da označi vrijeme promjena u znanosti, književnosti i umjetnosti nakon kraja XIX stoljeća, pisao Lyotard u svome spisu *Postmoderno stanje*. On se prvenstveno bavi sukobom znanosti i naracija, zbog čega vrlo dobro korespondira sa sličnom temom, a to je sukob znanosti i vjere. Lyotard ne određuje religijski ili vjerski sadržaj u pojmu naracija. On ne postavlja eksplicitno znak jednakosti između naracije i kršćanstva, niti između naracije i islama, odnosno naracije i judaizma i sl., već o tome raspravlja temeljno u fenomenološkom smislu, ali ipak u konkretnom vremenu. Stanje u kojem se nalazi neko znanje je aktualni trenutak, pojmovi znanost i naracija nisu bezvremeni, nego su određeni svjetskim poretkom u trenutku pisanja, iz čega se nudi projekcija mogućih ishoda. Lyotard svoju raspravu ne kontekstualizira nazivima kontinenata, naroda ili religijskih pripadnosti. Samo je jedno konkretno ime u njegovom svjetskom poretku – Zapad. Ali spram Lyotardovog Zapada ne nalazi se Istok, niti je Zapad geografski pojam izjednačen s nazivima određenih kontinenata. Nakon uvida u *Postmoderno stanje*, čitalac ima dojam da je Zapad negdje u sredini, okružen neimenovanim narativnim entitetima. To je Zapad koji je posjednik znanstvenog znanja i kao takav upravlja svijetom, jer mu znanstveno znanje to omogućuje.

Kad kao deklarirani marksista piše o alžirskom ratu za oslobođenje od kolonijalne Francuske u časopisu *Socijalizam ili barbarstvo*, Lyotard pasionirano zagovara pravo alžirskog naroda na oslobođenje, iako uočava da se nakon oslobođenja od kolonijalne potčinjenosti uspostavlja ili zadržava klasna potčinjenost.⁵ To znači da nakon oslobođenja od imperijalizma Zapada, u Alžiru vidljivom postaje klasna zarobljenost. Kasnije u *Postmodernom stanju* on odustaje od marksističkih rješenja i konstruira potrebu podnošenja nemjerljivog ili prihvatanja heteromorfosti jezičkih igara u praktičnom diskursu postmodernog doba.

Jedna druga teorija, proizišla iz spisa *Struktura znanstvenih revolucija* Thomasa Kuhna, govori o sukobu znanja i znanosti. Ona naglašava potrebu razumijevanja razvoja znanosti kao procesa koji ne predstavlja linearnu akumulaciju znanja. Znanost u realnom vremenu jeste na prvom mjestu zajednica znanstvenika koji pripadaju određenoj paradigmi ili svjetonazorskom sistemu koji obrazuje pristup i načine razumijevanja pitanja kojima se bavi. Takva zajednica ne mora biti ograničena dužinom trajanja ljudskog života. Ona se proteže kroz vrijeme, ali dođe do svoga kraja, kada je kroz kompleksne procese, koje Kuhn naziva krizama i revolucijama, smijeni nova znanstvena paradigma, koja je neuporediva sa svojom prethodnicom. Thomas Kuhn je fizičar; njegova *Struktura znanstvenih revolucija* ne sadrži ideju da su njegovanje i posjedovanje znanstvenog znanja isključiva karakteristika Zapada, što bi se moglo reći za Lyotarda. Zanimljivo je da Kuhn na jednom mjestu bilježi kako je „barem nekoliko

5 Jean Francois Lyotard, *Political Writings* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).

islamskih kemičara znalo“ da neki metali dobijaju na težini kada se izlažu vatri, ali da se takav zaključak većini zapadnih kemičara u XVII st. činio nepotrebnim.⁶ Jedan drugi (muslimanski) autor napisat će za Kuhnov prikaz kretanja znanosti kroz historiju govori kako znanost funkcionira, ali samo na Zapadu.

Kako je vidljivo kod oba spomenuta autora, sukob ili spor pokretačka je snaga historije. Ako ne s „drugim“, onda sa samim sobom. Moglo bi se sljedstveno tome pretpostaviti da je koncept sukoba, ili Lyotardova bezvrijednost ideje konsenzusa, svojstvena Zapadu. Ako je evidentan sukob znanosti i naracija, kao i sukob znanosti sa samom sobom, nameće se pitanje međusobnog sukoba naracija ili jedne narativne kulture sa samom sobom. Iz predmetnih disertacija spomenutih autora ne može se pronaći osnova za elaboraciju ovakve vrste sukoba, kao bitnog za objašnjenje društvenih zbivanja.

S druge strane, zajedničko za autore ‘poučnih tekstova’ jeste ideja komplementarnosti znanosti i vjere. Ako iz filozofije postmoderne i teorije znanstvenih paradigmi možemo pretpostaviti „konfliktni“ identitet Zapada, iz ‘poučnih tekstova’, kao i iz onog što pišu neki savremeni autori muslimanske provenijencije (Ziauddin Sardar, Recep Şentürk), mogli bismo pretpostaviti „pacifistički“ identitet Istoka, ako se izuzmu brojni primjeri sukoba unutar istih naracija ili među različitim naracijama. Takvoj istočnjačkoj ideji komplementarnosti ususret ide Lyotardova ideja legitimacije znanja putem paralogije. Stvarni sukobi znanstvenih kultura s narativnima, kao i oni koji se događaju između različitih znanstvenih paradigmi, nakon čitanja Lyotardovih i Kuhnovih disertacija, djeluju civilizirano, kao da krajnji cilj ovakvih sukoba nije konačno uništenje „drugoga“.

Legitimacija znanja

Ključni pojam filozofije postmoderne, kojom se bavi *ovaj* tekst, jeste legitimacija znanja. Ona predstavlja ulazak onog što zovemo znanstvenim znanjem u praktični diskurs, pošto je znanost „dio društvenog rada“,⁷ a njena opstojnost izvan društva u najmanju je ruku nepotpuna. U vremenu prije postmoderne, znanstveno znanje svoju legitimaciju provodilo je putem drugih vrsta znanja, koje su prvenstveno označene utvrđenim aksiomatskim sistemom vrijednosti. Naprimjer, u pedagoškoj teoriji Johanna Friedricha Herbarta, za koju se može reći da je do 1910. godine predstavljala vodeći pravac znanstvene pedagogije, ova su načela utemeljena na filozofskom promišljanju i ona dalje u teorijskom i praktičnom prometu imaju vrijednost datosti koje se ne mogu dovoditi u pitanje. To su naprimjer ideja čovjekoljublja, ideja prava, ideja

6 Thomas S. Kuhn, *Struktura znanstvenih revolucija*, 2. izd. (Zagreb: Jesenski i Turk, 2002), str. 82.

7 Eckard König i Peter Zedler, *Teorije znanosti o odgoju* (Zagreb: Educa, 1998), str. 123.

savršenstva, ideja unutarnje slobode i sl.⁸ Takvi su veliki narativi u vremenu prije postmoderne i dijalektika Duha, hermeneutika smisla, oslobađanje umstvenog subjekta, emancipacija.⁹ Pribjegavanje legitimiranju znanstvenog znanja pomoću narativnog vidljivo je naravno i „danas“. Lyotard ga ilustrira ponašanjem znanstvenika kad nakon nekog „otkrića“ nastupa na televiziji. U ovakvim situacijama pripovijedaju se epopeje o znanju, iako se ne radi o epskom znanju. On zaključuje da korisnici medija i sami znanstvenici još uvijek vrše znatan pritisak kako bi se udovoljilo pravilima narativne igre.¹⁰

Ovdje je važno napomenuti da, za razliku od narativa, znanstveno znanje, kako je elaborirano kroz filozofiju postmoderne, uvijek može biti dovedeno u pitanje. Znanstvena jezična igra je denotativna,¹¹ ona propituje i sve dovodi u pitanje, uključujući samu sebe.¹² Nauka se, kako navodi Lyotard, „sama sebi smije u bradu“. ¹³ Odlika postmoderne je nepovjerenje u velike narative,¹⁴ jer oni uglavnom ne mogu biti dovedeni u pitanje, a da to istovremeno ne bude prijetnja njihovom potpunom uništenju. Narativ je tako neupitan ili ga nema, dok znanost svoj opstanak temelji na tome da sama sebe stalno dovodi u pitanje. Moglo bi se zaključiti da postmoderna „voli“ takvo znanje koje na propitivanje ne reaguje, nego mu ide ususret, na takav način da samo sebe propituje. Ovakav iskorak narativnog znanja prema kriterijima postmoderne, u okviru religijskog (islamskog) narativa, moguće je prepoznati u ‘poučnom tekstu’. Tako autor teksta „Temelji islamskog morala“, kaže da ako se neki islamski principi nalaze i u najmanjoj opreci s oštrim logičkim argumentima, onda ih trebatumače u prenesenom smislu.¹⁵ To znači da narativ, uslovno rečeno, može osigurati da se norma u jednom trenutku pretvori u metaforu. Na osnovu jedne druge elaboracije u članku „Panislamizam“, vidimo da je preučešavanje moguće u okviru pravnih ustanova koje reguliraju poslove podložne utjecaju vremena ili „ovosvjetske“ poslove, dok to u oblasti vjerskih dogmi, koje reguliraju „onosvjetska“ pitanja, nije moguće.¹⁶

Pripovjedačka pragmatika je u cijelosti legitimirajuća. Narativi određuju šta se može reći i činiti u nekoj kulturi, a legitimiraju se time što su dio te kulture.¹⁷ To ih čini nespojivima s jezičnom igrom znanosti, tako da će ubuduće legitimira-

8 König i Zedler, *Teorije znanosti o odgoju*, str. 21.

9 Lyotard, *Postmoderno stanje*, str. V.

10 Lyotard, *Postmoderno stanje*, str. 40.

11 Lyotard pod „denotacijom“ podrazumijeva „opis“ ili „konstataciju“. Kriterij za uspostavljanje denotativnog iskaza je istinitost.

12 Lyotard, *Postmoderno stanje*, str. 37.

13 Lyotard, *Postmoderno stanje*, str. 59.

14 Lyotard, *Postmoderno stanje*, str. VI.

15 Ahmed Naim, „Temelji islamskog morala“, *Biser, list za širenje prosvjete među muslimanima u Bosni i Hercegovini – reprint*, 2 (Mostar: Muzej Hercegovine, 2011), str. 164.

16 Dželal Nuri, „Panislamizam“, *Biser*, 3, (1914/15), str. 132.

17 Lyotard, *Postmoderno stanje*, str. 33.

nje znanstvenog znanja putem velikih narativa biti u jednom trenutku potpuno neprihvatljivo. Barem je tako na obzoru koji je ovdje zadan. Postavlja se pitanje kako doći do legitimnosti znanstvenog znanja nakon metanaracija.

Imperijalistički potencijal znanstvenog znanja

Moderni 'poučni tekstovi' u značajnom govore o prethodnom. Znanstveno znanje prepoznaje se kao svojevrsna konkurentska prijetnja različitim religijskim narativima, ali i kao još uvijek prilično nepoznata paradigma koja omogućuje društveni razvoj u svakom smislu. Riječ je o razvoju koji se ogleda i dokazuje u dominaciji kulture znanosti, odnosno potčinjenosti kultura narativa. Takav razvoj dakle nije sam sebi svrha, on je rezultat primjene znanstvenog znanja, a sam je u funkciji porobljavanja društava kojima dominira narativno znanje. Iako se sukob znanstvenog znanja s religijskim (islamskim) narativima u ovim tekstovima prepoznaje u zlokobnoj instrumentalizaciji prvog, koja se događa u zemljama razvijenog svijeta, a usmjerena je protiv zemalja Istoka, ukupno štivo poentira u pravcu mogućnosti komplementarnog djelovanja znanstvenog i narativnog. Religijski narativ nije suprotstavljen znanosti. Znanost, kako će se kasnije pokazati i u filozofiji postmoderne, posebno znanost Zapada, može biti i često jeste suprotstavljena religijskom narativu. Autor članka „Teiste i ateiste“ ukazuje na to da se istraživanja u okviru prirodnih znanosti mogu zloupotrijebiti u rukama zločinačkog uma.¹⁸ Muhamed Ferid Vedždi konstatira da nespojivost modernih znanosti s vjerom vrijedi samo za vjeru koju su u svojim društvima iskusili evropski znanstvenici.¹⁹

Iako konstatira da znanstveno znanje nije nužnije od narativnog,²⁰ filozofija postmoderne minuciozno ukazuje na ipak neravnopravan odnos među njima. Narativno znanje svojim „nerazumijevanjem“ problema znanstvenom diskursu prilazi tolerantno. Za narativnu kulturu znanstveno znanje samo je još jedna u nizu raznolikosti u obitelji narativnih kultura. S druge strane, znanost postavlja pitanje vrijednosti normativnih iskaza u narativima i ustanovljuje da nikad nisu podvrgnuti argumentaciji i dokazu. Lyotard zaključuje da se radi o dobro poznatom kulturnom imperijalizmu Zapada.²¹ Da je priroda znanstvenog znanja *a priori* takva, dakle pogubna po narativnu tradiciju, može se utvrditi samo donekle, jer je ovdje ona sasvim jasno kontekstualizirana u stvarne povijesne i geo-političke

18 Osman Namik, „Teiste i ateiste“, *Biser*, 2 (1913/14), str. 314.

19 Muhamed Ferid Vedždi, *Primjena islama na osnove kulture* (Mostar: Prva muslimanska nakladna knjižara i štamparija, 1915), str. 39.

20 Lyotard, *Postmoderno stanje*, str. 38.

21 Lyotard, *Postmoderno stanje*, str. 39.

okvire. Ovakvo znanstveno znanje ili tačnije njegova legitimacija sasvim su jasno imenovani Zapadom. Znanost i narativ tako su neuporedivi, ali su narativ i znanost uporedivi, jer narativ „ne vidi“ imperijalistički potencijal znanosti. S obzirom na to da znanost *a priori* funkcionira kao denotativna jezična igra, ona ne dovodi u pitanje samo narative, nego i samu sebe, pa su tako i različite paradigme unutar znanstvenog diskursa međusobno neuporedive, kako to otkriva Thomas Kuhn u svojoj *Strukturi znanstvenih revolucija*.²² Znanost nije neprekinuti kumulativni proces nadogradnje, nego je historija njenog razvoja ispresijecana krizama, revolucijama i novim paradigmama.²³ Zanimljiva je Kuhnova kvalifikacija ovih događaja kao „iskustava preobraćenja, koja se ne mogu nametnuti silom“.²⁴ On razloge za superiornost neke teorije u određenom vremenu naziva „nenaučnima“, jer su oni neka vrsta „mistične apercepcije“.²⁵ Ovi pojmovi kojima naučne revolucije opisuju teoretičar iz svijeta prirodnih nauka kao da su, u nedostatku „znanstvenijih“, posuđeni iz svijeta neke narativne kulture.

Muhamed Seid Serdarević u svome tekstu „Istina i pravda“ znanosti osporava univerzalnu vrijednost, jer otkrića koja danas imaju svoju univerzalnu vrijednost sutra bivaju zamijenjena novima.²⁶ Znanost je tako za Serdarevića opasna jer se pretvara u religiju, koja traži da se na religiozan način vjeruje u nova otkrića. On govori upravo o onome o čemu govori i Kuhn, a to je „pogrešno“ razumijevanje razvoja znanosti kao neprekinutog kumulativnog procesa nadogradnje, što za posljedicu ima ideologizaciju same znanosti. Kuhn ukazuje na jedinstven aspekt znanstvenog rada koji ga izdvaja u odnosu na sve druge kreativne djelatnosti i koji ga istovremeno povezuje s teologijom.²⁷ U filozofiji postmoderne to znači sa svakim narativom. Taj jedinstven aspekt znanstvenog rada jeste postojanje autoriteta, koji nastaje unutar nove paradigme nakon znanstvene revolucije i koji sistematično prikriva događanje i značaj samih revolucija. U okviru nove znanstvene paradigme taj autoritet su udžbenici, u teologiji su to vjerovatno prvenstveno odabrane osobe. Filozofija postmoderne takav autoritet vidi u liku nastavnika, a njegov posao će u postmodernom društvu sve više biti zamjenjiv pametnim bazama podataka. Lyotard smatra da samo s gledišta velikih priča ili narativa djelimično zamjenjivanje nastavnika strojevima može izgledati pogrešno, čak i nedopustivo. Međutim, ako je poticaj za stjecanje znanja moć, a ne bilo koji narativ, onda ovaj vid klasične didaktike više nije važan, smatra Lyotard.²⁸ On utvrđuje da nadmoć performativnosti kao kriterija za legitimaciju otkucava kraj razdoblja Profe-

22 Kuhn, *Struktura znanstvenih revolucija*, str. 114.

23 Kuhn, *Struktura znanstvenih revolucija*, str. 103.

24 Kuhn, *Struktura znanstvenih revolucija*, str. 160.

25 Kuhn, *Struktura znanstvenih revolucija*, str. 207.

26 Muhamed Seid Serdarević, „Istina i pravda“, *Biser*, 1 (1912/13), str. 152.

27 Kuhn, *Struktura znanstvenih revolucija*, str. 145.

28 Lyotard, *Postmoderno stanje*, str. 76.

sora, koji nije sposobniji od memorijskih mreža da prenosi znanje i nije sposobniji od interdisciplinarnih timova da zamišlja nove poteze i nove igre.²⁹ Treba još jednom napomenuti da je *Postmoderno stanje* objavljeno 1979. godine, a do 1985. je internet već bio uspostavljena tehnološka podrška širokoj zajednici istraživača.³⁰

Kao što Lyotard imperijalističku realizaciju znanstvenog znanja vezuje za Zapad, tako i Ziauddin Sardar za Kuhnovu analizu historije naučnih revolucija utvrđuje da pokazuje kako znanost funkcionira, ali isključivo u zapadnoj civilizaciji.³¹

Čini se, iz svega rečenog, da ideja dvosmjerne komplementarnosti znanosti i narativa u aktualni povijesni trenutak dolazi s Istoka. Za Ahmeda Naima, autora članka „Temelji islamskog morala“, znanost i vjera su u skladu jer su obje istine, a dvije istine nikad se ne protive jedna drugoj.³² Tako imamo težnju da se pokaže kako znanstveno znanje po sebi ne mora nužno biti oružje protiv narativa, odnosno da znanstvena kultura i kultura narativa mogu biti samjerljive. Ono što u jednom trenutku potencira filozofija postmoderne, kao i rasprava o znanstvenim paradigmama, jeste nužnost neusporedivosti, jer ona dovodi do razvoja, do novih otkrića i ostvarenja ljudskog roda kroz povijest, ukratko ona vodi ka moći i bogatstvu odnosno ka civilizaciji. Uslovljena je odustajanjem od cilja potpune eliminacije „drugoga“, iako je u stalnom iskušenju da mu se prepusti. Ovakav cilj označen je kao teroristički. Ukoliko učesnicima nije cilj povlačenje boljeg „poteza“, već uništenje partnera, onda se takav slučaj nalazi izvan tehničke jezične igre³³ i on kao teroristički diskurs uništava društvenu vezu.³⁴

U ovom kontekstu, autor teksta „Panislamizam i Evropa“ zaostalost muslimanskih naroda tumači evropskim imperijalizmom. Ovaj tekst nastaje kao reakcija na pisanje evropske štampe o muslimanskom jedinstvu – panislamizmu kao o opasnosti po svjetski mir. Razvijena evropska društva tako proizvode koncept opasnog panislamizma, kako bi opravdala politiku preventivnog napada,³⁵ Istovremeno ovaj tekst priznaje da je svemuslimanski osjećaj zajedništva gotovo nedostižna vrijednost.³⁶ Iako je tako, i Muhsin Rizvić³⁷ i Muhamed Hadžijahić zaključuju o panislamističkoj ideologiziranosti časopisa *Biser*, u kojem je objavljen

29 Lyotard, *Postmoderno stanje*, str. 79.

30 Barry M. Leiner et al., „Brief History of the Internet“, <https://internetsociety.org/resources/doc/2017/brief-history-internet/>, pristupljeno 24. 1. 2019.

31 Ziauddin Sardar, *O islamu, nauci i budućnosti - izbor tekstova* (Sarajevo: CNS, 2015), str. 150.

32 Ahmed Naim, „Temelji islamskog morala“, *Biser*, 2 (2013/14), str. 150.

33 Tehnička jezična igra je u filozofiji postmoderne povezana s kriterijem učinkovitosti („performativnost“).

34 Lyotard, *Postmoderno stanje*, str. 64-69.

35 Azm zade Refik-beg, „Panislamizam i Evropa“, *Biser*, 1 (1912/13), str. 49.

36 Azm zade Refik-beg, „Panislamizam i Evropa“, *Biser*, 1 (1912/13), str. 3.

37 Muhsin Rizvić, *Bosansko-muslimanska književnost u doba preporoda*, 2. izd. (Sarajevo: El-Kalem, 1990), str. 256.

ovaj tekst. Hadžijahić doduše koristi pojam „panislamističke tendencije“.³⁸ Tvrdnju temelje na činjenici da su objavljivani pretežno muslimanski autori i da je urednička politika forsirala zbližavanje muslimanskih naroda na osnovu zajedničkog religijskog supstrata. „Panislamizam i Evropa“ je kod nas objavljen početkom XX st., ali je vrlo aktualan i danas, stotinu godina poslije. Slično i tekst „Borba polumjeseca i krsta“ ukazuje da je opasnost od panislamizma ili jedinstva muslimanskih naroda izum evropskih političara sa svrhom da na islamskom Istoku čine nered i pripreme put intervencijama i osvajanjima Evrope. Radi se o „civilizatorskoj dužnosti“ prema narodima Istoka.³⁹ Lyotard neskriveno govori o ovoj „cijeloj povijesti“ kulturnog imperijalizma Zapada. Znanstveno znanje ni u filozofiji postmoderne nije samo po sebi usmjereno na potčinjavanje. Ono to postaje ulaženjem u proces legitimiranja, odnosno ulaženjem u praktični diskurs. Postoji povezanost jezičke igre znanosti i onog što se naziva jezičkom igrom etike i politike, a i jedna i druga proizlaze iz istog gledišta koje se zove Zapad. Lyotard zaključuje da je pitanje znanja u informatičkom dobu više nego ikad pitanje upravljanja.⁴⁰ Ipak, on paradoksalno već u samom uvodu iznosi konstataciju da postmoderno znanje nije samo oruđe moći, nego ono i „istančava našu osjetljivost na razlike i osnažuje našu sposobnost podnošenja nesamjerljivog“.⁴¹ Tako je znanstveno znanje u postmoderni znanje koje sve potčinjava sebi, ali nikad do kraja. Njegova metafora je samokontrola. Ako je povijest moderne zapadne znanosti u praktičnom diskursu dobrim dijelom povijest imperijalizma, koji nije prezaao da zaprijeti potpunim uništenjem narativnih kultura, onda je znanost u postmodernom praktičnom diskursu evoluirala u imperijalizam koji odustaje od takvog oblika terorizma, kako ga naziva Lyotard. Nešto se drugo događa u evoluciji narativa. Zbog poteškoća na koje, nakon višestoljetne potčinjenosti, nailazi u procesu vlastite legitimacije, on se okreće legitimiranju nasiljem, kome je teško naći alternativu. Žrtve tog nasilja uglavnom su pripadnici same kulture narativa, najčešće u doslovnom smislu. Da je ovakvih situacija bilo već na samim počecima povijesti islama, pokazuje nam priča o islamskoj sekci separatista – haridžija u VIII st. Oni su smatrali da muslimani koji ne dijele njihove poglede zaslužuju da budu ubijeni, dok su nemuslimani u njihovim rukama uživali više sigurnosti.⁴²

38 Muhamed Hadžijahić, *Od tradicije do identiteta* (Sarajevo: Svjetlost, 1974), str. 204.

39 Halil Halid, *Borba polumjeseca i krsta* (Mostar: Prva muslim. nakl. knjižara i štamparija, 1913), str. 176.

40 Lyotard, *Postmoderno stanje*, str. 11.

41 Lyotard, *Postmoderno stanje*, str. VII.

42 Taha Džabir el-Alwani, *Etika neslaganja u islamu* (Sarajevo: Visoki saudijski komitet za pomoć BiH, 1996), str. 12.

Neobična temporalizacija – narativ kao kultura zaborava

Razlozi za smjenu znanstvene paradigme u određenom vremenu u krajnjem su slučaju subjektivni, no ipak određuju prevlast nove paradigme znanja, koja se kasnije legitimira kao objektivna. Radi se o nekoj vrsti „mistične apercepcije“, kako to objašnjava Thomas Kuhn.⁴³ Nije li moguće ovakve promjene u vremenu objasniti znanstvenijim jezikom? Zar se ne mogu jasnije definirati pravila koja određuju usvajanje novog načina viđenja svijeta, koji na kraju biva prihvaćen kao objektivan? Ne krije li se u samoj srži ove stvarnosti ono što filozofija postmoderne iscrtava kao zastarjelo legitimiranje objektivnog (znanosti) subjektivnim (narativom)? Nije li ovakva legitimacija, koju Lyotard nastoji prikazati anahronom, sama po sebi neizbježna? I postoji li uopće jasna granica na kojoj se subjektivno pretvara u objektivno i obratno?

Jedan drugi paradoks označava samu filozofiju postmoderne i ukazuje na nemoć da se zagonetnoj stvarnosti pristupi osim ponizno i uz pomoć jezične igre koja je krajnje suprotna determinizmu. Taj paradoks je konstatacija da narativna zajednica, suprotno svakom očekivanju, nema potrebe sjećati se svoje prošlosti. Ovakva tvrdnja temelji se na nečemu što Lyotard naziva „neobičnom temporalizacijom“, čije objašnjenje zadire u oblast estetike. U najkraćem, naracija s jedne strane ima svoj „metar“, a s druge strane svoj „naglasak“. „Naglasak“ utječe na promjenu pravilnih razmaka između otkucaja u ritmu naracije. Kada „metar“ u govornim ili drugim akustičnim artikulacijama prevlada „naglasak“, vrijeme prestaje biti oslonac pamćenju. Ovakvo znanje vidljivo je u dječijim brojalicama, kao i u muzici, koja se stalno nastoji približiti takvom znanju. U izrekama, poslovicama i maksimama, koje su prisutne i u današnjoj društvenoj zbilji, moguće je prepoznati tragove ovakve „neobične temporalizacije“, koja je usmjerena protiv „pamćenja“, kao zlatnog pravila znanstvenog znanja. Dakle, smisao naracije jeste ritmično ponavljanje koje kao krajnji cilj ima osvještavanje sadašnjeg trenutka i potpuni zaborav prošlosti.⁴⁴ Znanstveno znanje, za razliku od narativnog, podrazumijeva pamćenje i projekt. „Naglasak“ je u znanstvenom iskazu u prednosti u odnosu na „metar“, a njihov odnos je promjenjiv. Takva situacija određuje kumulativni proces.⁴⁵ I kod Kuhna je „normalna“ znanost kumulativna, sve dok ne dođe u krizu i dok se ne dogodi revolucija, odnosno promjena paradigme.⁴⁶ Moglo bi se zaključiti iz ovog da znanstveno znanje piše historiju, dok je narativno znanje nikad nije ni imalo.

43 Kuhn, *Struktura znanstvenih revolucija*, str. 207.

44 Lyotard, *Postmoderno stanje*, str. 32.

45 Lyotard, *Postmoderno stanje*, str. 37-38.

46 Kuhn, *Struktura znanstvenih revolucija*, str. 63.

Na osnovu ovog kratkog izleta u područje estetike, Lyotard zaključuje da iz znanstvenog znanja ne možemo prosuđivati o narativnom i obratno, jer bitni kriteriji nisu jednaki u jednom i u drugom. Osim toga, on kaže da znanstveno znanje nije nužnije od narativnog.

Opstanak narativa

Filozofija postmoderne izbjegava postaviti kriterije za legitimaciju znanstvenog znanja, koji bi vrijedili zauvijek. Ona sluti prevlast tehničke jezičke igre u praktičnom diskursu, koja za kriterij legitimacije uspostavlja performativnost. U ovoj fazi disertacije o postmodernom znanju, kriterij za legitimaciju znanstvenog znanja sve manje jeste ili će sve manje biti istinitost i pravednost, a sve više učinkovitost. Jedina alternativa usavršavanju performativnosti, kao kriterija za legitimiranje znanja, jeste entropija odnosno propadanje.⁴⁷ Konsenzus kao kriterij legitimacije u Habermasovom smislu vezan je za ideju emancipacije ili oslobođenja,⁴⁸ a to je narativ koji čini da se sam konsenzus sve više doživljava kao zastarjela i sumnjiva vrijednost. U Luhmanovoj teoriji sistema pak, konsenzus je samo sredstvo za legitimaciju moći.⁴⁹ U logičkom slijedu, filozofija postmoderne naglasak stavlja na neslaganje i predlaže ideju legitimiranja znanstvenog znanja putem *paralogije*. Kako to pojašnjava Lyotard, raditi na dokazu znači istraživati neusklađeno, a „raditi na argumentaciji znači istraživati paradoks i legitimirati ga putem novih igara razumijevanja“.⁵⁰ Slično u teoriji o znanstvenim paradigmama, Kuhn kaže kako je „teško prirodu natjerati da se uklopi u jednu paradigmu“, iako ona nužno mora biti prihvaćena, kako bi se uopće moglo kretati kroz znanost.⁵¹ To u konačnom znači da „ono što kaže priroda“ nije moguće predvidjeti.⁵² Ili, kako to kaže Ziauddin Sardar, ljudsko znanje o kompleksnim sistemima uvijek će biti „uvjetno i privremeno“.⁵³

U dijalektici znanstveno znanje – narativno znanje ideja suglasja povezana je s legitimacijom putem narativa emancipacije, pa je zato proglašena zastarjelom. Ideja pravde međutim nije. Zato je potrebno, zaključuje Lyotard, doći do ideje i prakse pravde, koja neće biti vezana za konsenzus. To znači potrebu prihvatanja

47 Lyotard, *Postmoderno stanje*, str. 16.

48 Više o emancipatorskom spoznajnom interesu kritičke teorije Jürgena Habermasa, vidi u König i Zedler, *Teorije znanosti o odgoju*, str. 130.

49 Lyotard, *Postmoderno stanje*, str. 90.

50 Lyotard, *Postmoderno stanje*, str. 80.

51 Kuhn, *Struktura znanstvenih revolucija*, str. 143.

52 Lyotard, *Postmoderno stanje*, str. 84.

53 Sardar, *O islamu, nauci i budućnosti*, str. 226.

heteromorfности jezičkih igara u praktičnom diskursu. To je Lyotardova *paralogija*.⁵⁴ Ona nije „besmislica“ ili logička greška u rasuđivanju, kako se ovaj pojam najčešće razumijeva. Na taj način filozofija postmoderne skriveno zahtijeva svojevrsnu revalorizaciju narativa, koji se pojavljuju kao različite jezičke igre u praktičnom diskursu, zarad njihovog vlastitog opstanka.

Situacija u kojoj postoji jednosmjerni znak usporedivosti između narativa i znanosti i jednosmjerni znak usporedivosti između znanosti i narativa, o čemu govori filozofija postmoderne, lijepo je osjetna u tekstu „Teiste i ateiste“. Radi se o raspravi između autora koji drži stranu narativa (religijskog), ali je tolerantan prema znanosti i „partnera“ koji drži stranu znanosti i istovremeno je krajnje nepomirljiv prema narativu. Autor sam izriče da njegovi argumenti (šerijatski) ne mogu djelovati na nekog ko ne vjeruje. Njegov „protivnik“ izriče da je navođenje takvih argumenata samo odraz pretjeranog uvjerenja u ispravnost vlastitih misli, što naziva fanatizmom. Kad ateista zastupa „znanstvenu“ istinu o tome da materija i energija ne propadaju, nego se samo pretaču jedna u drugu, teista tolerantno ne ustaje protiv nje, već samo kaže da to ne dokazuje da Bog ne postoji.⁵⁵

Filozofija postmoderne nagovještava svijet bez smisla, jer zapravo narativno znanje u sebi nosi *homologiju*, koja se izjednačava s pojmovima konsenzusa,⁵⁶ stalnosti i spokojsva, a znanstveno znanje u sebi nosi *paralogiju* koja se izjednačava s pojmovima neslaganja i stalne krize. Međutim, ovaj gubitak smisla je, kako kaže Lyotard, samo žaljenje što znanje više nije narativno.⁵⁷ Ono što je u vremenu prije postmoderne za znanstveno znanje bilo paradoksalno, u postmodernim aksiomatskim sistemima može biti usaglašeno u okviru znanstvene zajednice.⁵⁸

Nakon svega, postavlja se pitanje da li islamska kultura, kojom se bave ‘poučni tekstovi’, uopće pripada, na koji način i u kojoj mjeri, obitelji narativnih kultura, prema kriterijima koje postavlja filozofija postmoderne i kako ona (islamska kultura) može odgovoriti zahtjevima za vlastitom revalorizacijom, e da bi mogla nastaviti biti sastavnicom heterogenog praktičnog diskursa u globaliziranom svijetu. „Molitva“, kako Aristotela prenosi Lyotard, jeste diskurs koji nije ni tačan ni pogrešan. On nešto znači, ali nije denotativan, on nema svoju istinsku vrijednost, pa prema tome ne pripada znanstvenom znanju.⁵⁹

54 Lyotard, *Postmoderno stanje*, str. 98.

55 Osman Namik, „Teiste i ateiste“, *Biser*, 2 (1913/14), str. 316.

56 Lyotard, *Postmoderno stanje*, str. 41.

57 Lyotard, *Postmoderno stanje*, str. 38.

58 Lyotard, *Postmoderno stanje*, str. 63.

59 Lyotard, *Postmoderno stanje*, str. 27.

Zaključak: paralogija i poniznost

Muhamed Ferid Vedždi, autor poučnog teksta *Primjena islama na osnove kulture*, kaže da je vjeru islam nemoguće dostojno opisati i predstaviti.⁶⁰ Činjenica da su 'poučni tekstovi' vrlo često ideološki ili paradigmatški na krajnje suprotstavljenim pozicijama, ide u prilog takvoj konstataciji. Ona istovremeno govori o tome da je javni prostor za sučeljavanje različitih mišljenja, koji je kroz historiju osiguravala islamska civilizacija, uvijek bio otvoren. I Muhsin Rizvić primjećuje da kulturno-prosvjetna platforma ovih tekstova „nije bila sasvim jedinstvena“.⁶¹ U ovom kontekstu, Recep Şentürk govori o multipleksnoj strukturi islamske misli koja prihvaća da postojanje, znanje, vrijednosti i istina imaju više razina i ne mogu biti reducirane na jednu ravan.⁶² Autor poučnog teksta „Čovječanstvo, ideja vjere i civilizacije“ poručuje da je oprečnost u razmišljanju uslov za usavršavanje, razvoj i napredak, odnosno da se svjetlo istine rađa „iz sudara ljudskih misli“.⁶³ Na kraju takvog sučeljavanja mnoštva argumenata, mišljenja i stavova, ne može se pronaći suglasje, koje bi formiralo jasnu praktičnu paradigmu pozitivne promjene, pa se zbog toga ova značajka poučnog štiva o kojem je riječ može nazvati postmodernističkom. Čini se da ona ne teži suglasju, već sporu.

Falsifikacija filozofije postmoderne nastala bi kad bi se zaključilo da ona opravdava instrumentalizaciju znanosti u cilju gomilanja moći u rukama razvijenih zapadnih društava, na štetu narativnih kultura Istoka, iako ona sadrži prikaze ovakvih procesa i govori o imperijalističkom potencijalu znanstvenog znanja koje se legitimira putem kriterija performativnosti, najčešće u svojoj istraživačkoj djelatnosti. 'Poučni tekstovi' govore ponajviše o posljedicama ovakve legitimacije. Različito su lucidni i danas zanimljivi prikazi takvih procesa, kao što su brojni i preskriptivni⁶⁴ iskazi koji su vezani za njih.

Filozofija postmoderne izbjegava da se identificira kao deterministička teorija.⁶⁵ Ona radije ukazuje na situacije nemoći ljudskoga uma da iznađe konačna rješenja u neuhvatljivoj kompleksnosti svijeta u kojem živi, kao i na njegovu nemoć da uvijek spremno dočeka paradoksalne ishode, koji ga često pogađaju. Filozofija postmoderne konačno ukazuje na nužnost postojanja različitih vrsta znanja i jezičkih igara u praktičnom diskursu. Na kraju je odgovor na pitanje o legiti-

60 Vedždi, *Primjena islama na osnove kulture*, str. 42.

61 Rizvić, *Bosansko-muslimanska književnost u doba preporoda*, str. 256.

62 Recep Şentürk, „Unity in Multiplexity: Islam as an Open Civilisation“, *Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions*, 7th Issue (2011), 50.

63 Kazanli Halim Sabit, „Čovječanstvo, ideja vjere i civilizacije“, *Biser*, 2 (1913/14), str. 7.

64 Preskriptivni iskaz podrazumijeva „pravilo“ ili „preporuku“, a kriterij za njegovo donošenje je pravednost.

65 Lyotard, *Postmoderno stanje*, str. 80.

mnosti nakon metanaracija – u *paralogiji*. Prema tome, mogući ishod znanstvenog spoznajnog procesa, nakon njegove legitimacije, jeste nemoć i odustajanje od eliminacije „drugoga“, dok je istovremeno moguć i potpuno drukčiji rasplet. Kada je nakon hladnog rata Zapad bio na vrhuncu svoje planetarne supremacije u vojnom, ekonomskom i moralnom smislu, činilo se, kako zapaža Amin Maluf, da će se oružju pribjegavati samo u izuzetnim prilikama i da će Zapadu biti dovoljno da ističe vrline svog ekonomskog sistema i svog društvenog modela, kako bi održao svjetsku supremaciju. Dogodilo se da je ekonomska prevlast Zapada potisnuta razvojem azijskih ekonomija, a upotreba oružja od strane tog istog Zapada banalizirana je.⁶⁶ Osjećaj nemoći koji se nalazi u zrelosti pozitivističkog napora da se svijet shvati jednim teoretskim instrumentarijem, a o kojem govori *Struktura znanstvenih revolucija*, činjenica je na koju se nadovezuje Sardar, kad iz te nemoći izvodi stanje poniznosti,⁶⁷ koje je tako karakteristično za općenito religijski, a posebno za islamski narativ. Poniznost je jedna od sastavnica etike, za koju Sardar kaže da je jedini izlaz čovječanstva iz „postnormalnog ćorsokaka“. Druge dvije sastavnice jesu skromnost i odgovornost. Muhamed Seid Serdarević u svojoj knjižici *Jedan hadisi-šerif*, ističe da je samoljublje zbog znanja najgori oblik samoljublja, koji donosi propast onome kod koga se nađe.⁶⁸ Bitna značajka ‘poučnih tekstova’ jeste uspostava svojevrsnog otklona od trijumfalizma pomognutog znanstvenom ili apologetskom argumentacijom, kroz zagovor univerzalnih vrijednosti morala i društvene odgovornosti, kao ključnih islamskih vrednota. To su glavne poruke teksta „Temelji islamskog morala“.⁶⁹

Epistemološka nemoć da se znanstvenim znanjem u određenom vremenu obuhvate svi detalji koji čine kompleksnost svijeta zapravo je slika svakodnevne neizvjesnosti u ljudskom postojanju. Tema je to kojom se bavi i nikad dovršena islamska rasprava o predestinaciji i slobodnoj volji. U njoj se krije i zahtjev za komplementarnošću znanosti i vjere, koji je čitljiv u ‘poučnim tekstovima’.

66 Amin Maluf, *Poremećenost sveta* (Beograd: Laguna, 2009), str. 46.

67 Sardar, *O islamu, nauci i budućnosti*, str. 226.

68 Muhamed Seid Serdarević, *Jedan hadisi-šerif* (Mostar, Prva muslimanska nakladna knjižara i štamparija, 1913), str. 34.

69 Ahmed Naim, „Temelji islamskog morala“, *Biser*, 2 (1913/14).

The philosophy of postmodern age and edifying texts: from the times of revival of Bosnian-Muslim literature

Summary

Starting with a concept of conflict between scientific and narrative knowledge, which is used for explanation of whole history of cultural imperialism of the West, the philosophy of postmodern age ends with emphasizing the need for accepting inevitable existence of different language games in practical discourse. It means the prescription of certain coexistence between different types of knowledge and their protagonists. The source of lasting inclination towards dominance is hidden in flexible nature of scientific knowledge, which ensures for it the self-questioning adaptive capacity, and rigid nature of the narrative knowledge, which has no intention to change at all. On the other side, edifying texts from the times of revival of Bosnian-Muslim literature, start from the idea that science and faith do not collide, and that they are complement in Islamic and other eastern civilisations.

Key words: the philosophy of postmodern age, scientific knowledge and narrative, cultural imperialism of the West, terroristic discourse, Pan-Islamism, collision between science and faith, question of “the other”, ethics

CONTEXT

Stručni članci/Professional Articles

Učiteljska škola u Sarajevu i njena generacija učenika od 1961. do 1965. godine

Hašim Muminović

Sažetak

Ovaj rad govori o Učiteljskoj školi u Sarajevu, njenim počecima, trajanju te o generaciji učenika koji su se u njoj školovali od 1961. do 1965. godine. Cilj je podsjećanje na izuzetno važnu odgojno-obrazovnu instituciju u Bosni i Hercegovini, koja je dala zapažene rezultate na prosvjetnom i kulturnom planu. Željeli smo utvrditi temeljne odgojno-obrazovne vrijednosti škole u to doba i onakve kakvim ih vide njeni bivši učenici nakon 50 godina. Uzorak su činili učenici Učiteljske škole ove generacije s kojima smo mogli kontaktirati i koji su bili u mogućnosti da odgovore na pitanja vezana za rad škole. Utvrđeno je da su učenici istakli sve pozitivne karakteristike škole kao i slabosti koje su je pratile. Vidljivo je iz odgovora ispitanika generacije da je škola imala značajan pozitivan utjecaj na njihov razvoj i da im je ostala u dubokom i prijatnom sjećanju. Svi su istakli da prelijepe trenutke u školi nikada nisu zaboravili. Kvalitete svojih profesora, kojih se rado sjećaju, veoma su povoljno ocijenili. Redovno su ih pozivali na svoja druženja. To čine i sada s onima koji su u mogućnosti da dođu.

Mišljenja i stavovi ove generacije vrijedan su prilog potpunijem saznanju o ovoj odgojno-obrazovnoj instituciji u Bosni i Hercegovini, iz koje su izrasli istaknuti prosvjetni radnici i poznati intelektualci.

U obavljenom mini istraživanju primijenjen je survey istraživački metod koji je obuhvatao tehnike intervjuisanja, anketiranja i skaliranja. Istraživanje je obavljeno s bivšim učenicima Učiteljske škole u Sarajevu od 1961. do 1965. godine.

Ključne riječi: *Učiteljska škola u Sarajevu, generacija učenika 1961–1965. godine, vrijednosti škole, karakteristike profesora škole*

Uvod

Učiteljska škola u Sarajevu osnovana je 1882. godine pod nazivom Obrazovalište za pripomoćne učitelje. Tada je to bio, ustvari, napredni učiteljski tečaj u trajanju od tri godine i uzima se kao prvi zvanični početak školovanja učiteljskog kadra u BiH. Obrazovalište je bilo smješteno u trošnoj zgradi ranije medrese na Bendbaši, a kasnije je premješteno na Filipovića trg u Tekija-medresu. Pravo upisa imali su svi građani s navršenih 16 godina bez obzira na vjersku i nacionalnu pripadnost. Od kandidata se tražilo da znaju čitati i pisati „zemaljskim“ jezikom i računati koliko treba za učiteljski poziv. Pred početak škole organiziran je prijemni ispit kako bi se utvrdila podobnost kandidata za učiteljski poziv. Školovanje je bilo besplatno. U prvu generaciju upisano je 18 polaznika: 9 pravoslavne vjeroispovijesti, 6 islamske vjeroispovijesti i 3 katoličke vjere. Nastavni plan škole činili su sljedeći predmeti: Vjeronauka, Školska pedagogika, Zemaljski jezik, Njemački jezik, Račun i geometrijsko oblikovanje, Opći zemljopis i povijest (poseban osvrt na Austro-Ugarsku monarhiju i Bosnu i Hercegovinu), Prirodoslovlje, Gospodarstvo (naročito vrtlarstvo, voćarstvo, pčelarstvo i gajenje peradi), Krasnopis, Prostoručno risanje, Pjevanje, Fakultativna glazba i gombanje.¹ Ovo su bili počeci Učiteljske škole u Sarajevu.

Treba posebno istaći visoke kriterije za upis kandidata i njihovo dalje vrednovanje u formiranju učitelja, koji su utjecali na dalji razvoj škole. Tako naprimjer, kandidati koji nisu položili ispit iz nekog predmeta ponavljali bi razred. Ispit se mogao polagati najviše tri puta, a nakon neuspjeha gubilo se pravo na školovanje.

Ova škola izvela je brojne generacije mladih učitelja, od kojih su neki postali istaknuti intelektualci i stvaraoci u BiH i šire. Godine 1972. Školovanje je završila 85. generacija učenika i time je okončan rad škole. Ispred Gimnazije „Obala“ u Sarajevu stoji ploča na kojoj je to zabilježeno.

Nakon pauze od dvadeset i dvije godine, 1994. godine u istoj zgradi ponovo je otvorena Učiteljska škola u Sarajevu, koja je radila do 2006. godine. Okupila je brojne učenike koji su pokazali interesovanje za učiteljski poziv i koji su školu uspješno završavali. Uglavnom su nastavljali školovanje na nastavničkim fakultetima, što je bila dobra osnova za uspješno studiranje. Smatramo da je je i dalje trebalo zadržati srednju učiteljsku školu u našem školskom sistemu.

Učiteljska škola u Sarajevu imala je dobre profesore sve do kraja svog postojanja. Neki od njih kasnije su bili istaknuti naučni i kulturni stvaraoci, a među njima su: Sivije Strahimir Kranjčević, Edhem Mulabdić, Josip Milaković, Ljudevit Dvorniković, Nikola Kašiković, Antun Hangi, Josip Vancaš, Hamdija Kreševljaković, Vitomir Lukić i mnogi drugi.

1 M. Brkić, *Obrazovalište za pomoćne učitelje preteča učiteljske škole* (Sarajevo: SOUR "Veselin Masleša", 1989), str. 42.

Generacija Učiteljske škole u Sarajevu 1961–1965.

U Bosni i Hercegovini je nakon Drugog svjetskog rata otvoreno više učiteljskih škola. U to vrijeme potreba za učiteljskim kadrom bila je velika. Iz tog razloga njihov status drugačije je tretiran i bile su u povoljnijem položaju u odnosu na druge škole. Jedna od tih škola je Učiteljska škola „Nuriya Pozderac“ u Sarajevu.

Mi smo ovdje, s razlogom, izdvojili generaciju učenika Učiteljske škole od 1961. do 1965. godine kako bismo govoreći o njima istakli postojanje ove važne odgojno-obrazovne ustanove u to vrijeme i ukazali na neke karakteristike koje su bile njen sastavni dio sve do ukidanja. Željeli smo saznati šta ova generacija učenika misli o svojoj školi uopće, odgojno-obrazovnoj klimi u kojoj su rasli, profesorima koji su ih učili i svemu drugom značajnom za ovu ustanovu. Potakao nas je tekst u *Oslobođenju* od 12. 6. 2015. Godine, u kojem je pisalo da će se generacija učenika ove škole sastati pedeseti put od završetka mature. Evo kako je izgledao taj prilog dat u *Oslobođenju*.

Okupljanje bivših učenika Učiteljske škole Slave 50 godina mature

Sutra će se navršiti 50 godina otkako je diplomirala generacija učenika sarajevske Učiteljske škole 1961 - 1965. To će biti povod za još jedno okupljanje bivših maturanata koji će doći iz raznih krajeva BiH, Hrvatske, Srbije, Amerike, Australije, Kanade... Okupiće se učenici i njihovi profesori da se zajedno raduju životu i prijateljstvu, ali i da se sjete onih koji više nisu s njima. Maturanti čuvene Učiteljske škole na Obali nikada, čak ni u ratu, nisu prestajali da se druže i njeguju sjećanja na mladost i profesore koji su od njih načinili ljude na ponos njihovih porodica i svih koji ih poznaju. Pripadnici ove zlatne generacije učitelja s puno ljubavi njeguju sjećanja na drage profesore Nataliju Vitas, Zlatu Imamović, Vitomira Lukića, Nedretu Sarajlić, Mirjanu Besarević, Dragu Vukelića, Avdu Smajlovića... Sve ove profesore vodio je direktor Kasim Hadžimustafić. Rat je učenike razbacio širom planete, ali se oni ni tada nisu



rastajali. Okupljali su se i skupa sa profesorima razmjenjivali informacije jedni o drugima. Svoja prijateljstva u tim teškim danima u opkoljenom Sarajevu čuvali su i gajili na poseban način. Poslije rata druže se češće nego u mladosti. Svačke prve srijede u mjesecu sastaju se u prostorijama Šahovskog kluba, a maturu slave svake druge subote u junu. Tako će biti i ove subote. Okupljanje je zakazano u 10 sati ispred Učiteljske škole (Gimnazija Obala). Proći će školom i prisjetiti se dačkih dana, nakon čega će druženje nastaviti u restoranu Amerikanac.

E. A.

Već iz samog teksta vidljivo je da se radi o posebnoj generaciji ove škole. Održavali su vezu i komunicirali svih 50 godina i na lijep način obilježavali godišnjice završetka mature. To čine i sada. Nije im izostajalo druženje ni u ratnom periodu. Prozvali su je zlatnom generacijom po brojnim pozitivnim obilježjima i karakteristikama, što su dokazali iskrenim pedesetogodišnjim druženjem.



Odjeljenje IV, razreda Učiteljske škole „Nuriya Pozderac“ u Sarajevu, razrednicom, prof. Hrnjević Subhijom, školske 1964./65. godine

Ovo je samo jedno od odjeljenja ove generacije koje je završavalo Učiteljsku školu u Sarajevu, a čija lica mnogo govore. Isti je slučaj i s ostalim odjeljenjima generacije.

Naredna fotografija nastala je nakon 50 godina, a na njoj se uz bivše učenike vide i njihovi profesori.



Generacija učitelja sa profesorima Imamović Zlata, Hrnjević Subhija, Vukelić Dragoljub i Ajanović Sadeta u Učiteljskoj školi 13. juna 1965. godine

Upoznali smo više od 20 bivših učenika generacije i saznali da su mnogi njihovi drugovi i drugarice u različitim zemljama svijeta, da su neki u teškom zdravstvenom stanju i da ne dolaze na tradicionalno okupljanje. Spomenuli su i umrle govoreći lijepo o njima. Njih 14 je popunilo upitnik koji se odnosio na to kakva je bila učiteljska škola i profesori koji su ih učili. Zanimalo nas je iz kojih krajeva su dolazili učenici u školu i kakav je bio njihov soci-ekonomski status. Vidjelo se da su učenici ove generacije porijeklom iz različitih mjesta Bosne i Hercegovine i novonastalih zemalja bivše Jugoslavije. Rečeno nam je da je u generaciji bilo više djevojčica nego dječaka i da je većina bila skromnog materijalnog stanja.

Nastavak školovanja i angažman generacije

Svi bivši učenici ove generacije Učiteljske škole, s kojima smo uspjeli kontaktirati, nastavili su školovanje na nekom od sljedećih fakulteta i viših škola: Filozofskom fakultetu (Odsjek za pedagogiju i psihologiju), Dramskom studiju, Fakultetu dramskih umjetnosti, Fakultetu političkih nauka (Socijalni rad), Pedagoškoj akademiji (Predškolski odgoj), Fakultetu sporta, Školi rezervnih oficira, Pravnom fakultetu, Pedagoškoj akademiji, (Grupa historija i geografija i Razredna nastava).

Iz navedenog se vidi da su svi anketirani osjetili potrebu za daljim školovanjem. Neki su promijenili struku, dok su drugi nastavili školovanje na nastavničkim

fakultetima. Od grupe s kojom smo kontaktirali saznali smo da je većina bila na rukovodećem položaju: direktori, predsjednici općina, društveno-politički radnici i rukovodioci različitih službi. Prema kazivanju anketiranih, u vezi s tim slična je bila situacija i s većinom drugih bivših učenika do kojih nismo došli ili koji su već umrli. To govori o potencijalu, ambicijama, nivou aspiracija, angažiranosti i potrebi za daljim učenjem i usavršavanjem.

Pored toga, istakli su da generaciju karakterišu brojne pozitivne osobine poput poštovanja drugoga, humanizma, socijabilnosti, odgovornosti, iskrenosti, dosljednosti i tolerancije. Sve te karakteristike dobrim dijelom oblikovane su u ovoj odgojno-obrazovnoj instituciji.

Odgojno-obrazovne vrijednosti škole u to doba

Bilo bi zanimljivo vidjeti odgojno-obrazovne vrijednosti tadašnje škole prema iskazima dijela ove generacije. Šta je tu bilo dobro, a šta nije? Željeli smo saznati koje su to odgojno-obrazovne vrijednosti bile dominantno zastupljene u radu ove institucije. Evo njihovih ocjena i mišljenja o karakteristikama Učiteljske škole u Sarajevu iz tog perioda.

Među pozitivnim odgojno-obrazovnim vrijednostima tadašnje Učiteljske škole navedeno je sljedeće:

- u prvom planu bio je red, rad i disciplina;
- Svestrano obrazovanje, moralna načela, humanistička orijentiranost, društvena angažiranost, patriotizam, druželjubivost, uvažavanje drugog i drugačijeg;
- poštovanje autoriteta profesora i institucije;
- poštovanje svega onog što je dobro u ljudima;
- odgovornost, poštovanje uopće i dosljednost;
- kvalitet nastavnog procesa, prislan i roditeljski odnos profesora prema učenicima;
- tolerancija, prihvatanje drugog, poštovanje prirode u kojoj živimo;
- škola je bila veoma uspješna odgojno-obrazovna institucija;
- pripremljenost učenika za budući poziv;
- učenici iz ove ustanove nose najljepše uspomene u životu;
- obezbijeđenost povoljne odgojno-obrazovne klime.

Ova generacija Učiteljske škole u Sarajevu prepoznavala je skoro sve slabosti svoje škole, među kojima su navedene sljedeće:

- profesori su bili strogi pri ocjenjivanju;
- veliki broj učenika u odjeljenjima;
- nedostatak adekvatnog prostora: učionica, kabineta, laboratorija i nastavnih sredstava;
- prenaplašeno zahtijevanje ozbiljnosti i odgovornosti u učenju i ponašanju učenika;
- preobiman nastavni plan i program;
- strogi kriteriji u vrednovanju;
- prevelika strogost profesora – jaz između učenika i profesora;
- nedostatak znanja iz razvojne psihologije;
- nedostajanje predmeta Historija umjetnosti.

Iz navedenog se vide pozitivne strane tadašnje Učiteljske škole, ali i njene negativne strane. Kritički su razmotrene sa distance od 50 godina. Pozitivne strane dominantnije su i odnosile su se na humanizam, aktivnost, marljivost, odgovornost, dosljednost i pravednost. U odgovorima pojedinaca posebno su naglašeni socijabilnost, red, rad i humanizam. Čini se da je škola na tome dosta radila i postizala izvanredne rezultate.

Na pitanje koliko je bilo darovitih učenika odgovoreno je da je bilo dosta takvih učenika i to iz različitih područja: matematike, jezika i književnosti, likovne kulture i sportskih disciplina. Po tome se škola prepoznavala u odnosu na druge škole u gradu. Svoju darovitost potvrdili su u različitim kulturnim i sportskim aktivnostima te profesionalnom radu u različitim područjima. Posebno je istaknuto da je bilo tokom školovanja kulturno-zabavni život bio bogat. Organizirana su česta i zanimljiva druženja. To su bili izleti, priredbe, sportska takmičenja i različiti oblici vanškolskog rada. Većina je izjavila da su im to najprijatniji doživljaji u životu, koje nisu nikada zaboravili.

Izuzetno važno pozitivno obilježje škole ogledalo se u tome što su jednako tretirani svi učenici bez obzira na nacionalnost i materijalno stanje. To je značajno doprinosilo, pored ostalog, stvaranju povoljne klime u školi koja je kod svih ulijevala poštovanje. To je posebno istakla većina bivših učenika.

Ponosni su na svoju generaciju i po tome što su bili i buntovnici. Nisu se slagali s nekim odlukama uprave škole uprkos postojećoj strogosti i mogućim negativnim posljedicama po razred ili pojedince. Tako su svoju hrabrost i jedinstvo pokazali kao generacija kada su organizirano protestirali zbog odluke Nastavničkog vijeća da im omiljenog profesora Jožu Farkaša udalje iz škole. Sve dnevne novine, svaka na svoj način, pisale su o buntovnoj generaciji Učiteljske škole u Sarajevu.

Među negativnim karakteristikama škole prepoznatljiva je rigidnost i strogost u komunikaciji s učenicima. Pretjerivalo se u disciplini i rigoroznim kriteri-

jima u ocjenjivanju. To potvrđuju završne ocjene učenika ove generacije, među kojima je bilo malo odličnih učenika. Najneprijatniji događaji odnosili su se na ocjenjivanje učenika i gubljenje godina u toku školovanja.

Kako su bivši učenici Učiteljske škole ocijenili svoje profesore nakon 50 godina

Da bismo utvrdili kako su bivši učenici ove generacije ocijenili svoje profesore, zamolili smo ih da pažljivo pročitaju svaku tvrdnju na datoj skali² procjene u kojoj mjeri su se navedene osobine i postupci profesora škole ispoljavali u neposrednom radu i komunikaciji s njima. Nakon obrade skale i sumiranja odgovora ispitanika dobili smo sljedeće ocjene (Dijagram 1).

Karakteristike ipostupci profesora škole	Uvijek	Veoma često	Često	Povremeno	Rijetko	Veoma rijetko	Nikad
1.Objašnjavaju ciljeve nastave	7	6	5	4	3	2	1
2.Razumiju vaše potrebe	7	6	5	4	3	2	1
3.Obrazlažu šta očekuju od vas	7	6	5	4	3	2	1
4.Imaju jasne kriterije vrednovanja	7	6	5	4	3	2	1
5.Realiziraju nastavu po utvrđenom planu	7	6	5	4	3	2	1
6.Primjenjuju savremene nastavne tehnologije	7	6	5	4	3	2	1
7.Dolaze pripremljeni na nastavu	7	6	5	4	3	2	1
8.Znaju sadržaj predmeta	7	6	5	4	3	2	1
9.Kreativni su u izvođenju nastave	7	6	5	4	3	2	1
10.Otvoreni su za nove ideje	7	6	5	4	3	2	1
11.Nastoje da nastavu učine interesantnom	7	6	5	4	3	2	1
12.Motiviraju vas na veća dostignuća	7	6	5	4	3	2	1
13.Pravovremeno vas obavještavaju o svim	7	6	5	4	3	2	1
14.Poštuju ličnost učenika u cjelini	7	6	5	4	3	2	1
15.Detaljno vas upoznaju s programom	7	6	5	4	3	2	1
16.Uvažavaju vaše sugestije	7	6	5	4	3	2	1
17.Spremni su pomoći i mimo zvaničnog radnog	7	6	5	4	3	2	1
18.Prema svima postupaju jednako	7	6	5	4	3	2	1
19.Cijene kada učite napamet	7	6	5	4	3	2	1
20.Cijene kada ste kreativni	7	6	5	4	3	2	1
21.Cijene kada praktično razmišljate	7	6	5	4	3	2	1
22.Uvažavaju vas kao ličnosti	7	6	5	4	3	2	1
23.Dolaze na vrijeme na nastavu	7	6	5	4	3	2	1
24.Strogi su i krutit u radu sa vama	7	6	5	4	3	2	1
25.Pokazuju smisao za humor	7	6	5	4	3	2	1
26.Uspješno rješavaju konfliktnu situaciju	7	6	5	4	3	2	1
27.Snalažljivi su u nastavi	7	6	5	4	3	2	1
28.Dolaze redovno na nastavu	7	6	5	4	3	2	1

Dijagram 1.

Ocjena kompetentnosti profesora Učiteljske škole u Sarajevu 1961–1965. godine

2 Na raspolaganju su imali skalu od 7 stupnjeva, čiji brojevi znače: 7 uvijek; 6 veoma često; 5 često; 4 povremeno; 3 rijetko; 2 veoma rijetko; 1 nikad. Bilo je potrebno zaokružiti samo jedan broj.

Iz datog dijagrama vidljivo je da su profesori tadašnje učiteljske škole, nakon 50 godina, veoma povoljno ocijenjeni po bitnim stavkama didaktičko-metodičke kompetentnosti u odgojno-obrazovnom radu. Po svim stavkama počev od redovnog dolazka na nastavu, preko aktivnosti na nastavi, poticanja na kreativni rad, razumijevanja učenika do objektivnosti, dosljednosti i principijelnosti, bili su na pozitivnoj strani skale. Bivši učenici veoma su visoko ocijenili stepen poznavanja sadržaja predmeta koji profesori realiziraju, redovan dolazak na nastavu, pripremljenost za nastavu, kreativnost na nastavi, uvažavanje učenika kao ličnosti i uspješno rješavanje konfliktnih situacija u školi.

Uz spomenuta obilježja škole uopće i bitne karakteristike profesora koje je ova generacija istakla vidljivo je da se radi o instituciji koja je bilo dobro organizirana, da je izvanredno funkcionirala, da je imala dobar nastavni kadar i da je postizala zadovoljavajuće rezultate.

Zaključak

Učiteljska škola u Sarajevu dala je veliki doprinos razvoju odgoja i obrazovanja na prostoru Bosne i Hercegovine i šire. U njoj su educirani učenici za poziv učitelja na savremenim principima odgoja i obrazovanja tog vremena. Kriteriji za upis obuhvatali su sve osnovne elemente potrebne za rad budućeg učitelja. Pored općeg uspjeha vodilo se računa o specifičnim sposobnostima i osobinama pojedinca koje su važne za profila učitelja. Škola je negovala pozitivnu klimu za oblikovanje budućeg učitelja. Po svojoj koncepciji bila je humanistički orijentisana. Insistiralo se na svestranosti, odgovornosti, dosljednosti i kreativnosti. Bicala je kvalitetne nastavnike, koji mogu uspješno doprinositi unapređenju rada i afirmaciji škole. Zbog velikih potreba za učiteljskim kadrom dobijala je solidnu potporu od društvene zajednice. Preko svojih učenika dala je veliki doprinos suzbijanju nepismenosti i kulturne zaostalosti. Njeni kadrovi hvatali su se ukoštac s brojnim odgojno-obrazovnim problemima i teškoćama i uspješno ih rješavali. Zato Učiteljsku školu u Sarajevu posebno, a i sve druge u Bosni i Hercegovini, ne treba zaboraviti zbog svega što su učinile za naše dobro. Istna, treba imati na umu i negativan utjecaj ideologije koja je u tom vremenu dominirala.

Učenici generacije 1961–1965. imaju pozitivan stav prema školi u kojoj su učeni i poučavani. Sakupljeni iz različitih krajeva BiH i šire, postali su dobri i odani prijatelji i ljudi. To su dokazali redovnim godišnjim i drugim susretima u svojoj školi. Afirmirali su i čuvali pozitivne uspomene, kojih je, kako kažu, bilo napretek. Izgleda da je škola bila posebno uspješna na planu razvoja socijalizacije i empatije unutar generacije. Bili su ponosni na školu koju su završili, prepozna-

vali su i cijenili vrijednosti koje im je dala. Lijepo je bilo čuti odrasle ljude kako, nakon pedeset godina, pamte i ne zaboravljaju vrijednosti koje su postale sastavni dio njihove ličnosti te osnova za dalji razvoj i aktivnost.

Možda je potrebno uz pomen Učiteljske škole u Sarajevu i njene generacije 1961–1965. ponovo istaći ideološku komponentu koju je tadašnji sistem nametao i koji ih je mogao nedozvoljeno indoktrinirati. Međutim, gledano kroz ovu generaciju i njihovo kazivanje, humanizam, svestranost, odgovornost i kreativnost u formiranju nije izgleda dao da se ode u neželjenom pravcu. Kao dobri učitelji i tu su se inteligentno snalazili i ostali stabilni i dosljedni. Tome su, svakako, doprinijeli kvalitetni profesori koji su ih vodili i učili.

Literatura

- Halid Ademović, *Počeci obrazovanja učitelja u Bosni i Hercegovini* (Sarajevo: SOUR “Veselin Masleša”, 1989)
- Mladen Bevanda, *Pedagoška misao u Bosni i Hercegovini 1918–1941* (Sarajevo: Filozofski fakultet, 2001)
- M. Brkić, *Obrazovalište za pomoćne učitelje preteča učiteljske škole* (Sarajevo: SOUR “Veselin Masleša”, 1989)
- Hašim Muminović, *Metodička koncepcija nastave osnovne škole* (Sarajevo: IDP „Udžbenici, priručnici i didaktička sredstva“, 1991)
- Mitar Papić, *Školstvo u Bosni i Hercegovini u vrijeme Austro-Ugarske* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1972)
- Marko Pranjić, *Didaktika – povijest, osnove, profiliranje, postupak* (Zagreb: Hrvatski studiji Sveučilišta u Zagrebu, 2005)
- Mate Zaninović, *Opća povijest pedagogije* (Zagreb, Školska knjiga, 1988)
- Zbornik radova sa simpozijuma 100 godina učiteljstva u Bosni i Hercegovini* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1989)

The Teacher Training School in Sarajevo and the Student Generations from 1961 to 1965

Hašim Muminović

Abstract

This paper deals with the Teacher Training School in Sarajevo, its beginnings and history, and the generations of pupils who passed through its halls between 1961 and 1965. The author's aim is to draw attention to an educational institution of exceptional importance for Bosnia and Herzegovina and one that had a major impact on education and culture. The paper outlines the fundamental educational values that informed the school during the period in question and how they are now viewed by former students, some 50 years later. The sample for the study comprised students from the aforementioned generations at the Teacher Training School whom the author was able to contact and who were prepared to answer questions regarding the school and its role. The students pointed out both the major positive features of the school and certain weakness that went along with them. From their answers, it is evident that the school had a significant positive impact on their development and left a profound and favourable impression on their memories. All of them emphasized that they would never forget their wonderful experiences at the school. They also rated very highly the qualities of their professors, whom they remember with pleasure and regularly invite to reunions. They still invite any able to join them.

These generations' views and opinions are a valuable contribution to a fuller understanding of this Bosnian and Herzegovinian educational institution, which served as alma mater for prominent teachers and intellectuals.

This mini-research project involved the application of a survey research method, including interviews, questionnaires, and extrapolation. The survey was conducted with former students of the Sarajevo Teacher Training School present between 1961 and 1965.

Key words: the Teacher Training School in Sarajevo, the 1961–1965 student generations, the values of the school, the characteristics of teachers at the school

CONTEXT

Prikazi knjiga / Book Review

Rašid Belgradi, *Poučna kratka historija: dodatak = Exemplary short history: addendum = Tariḥçe-i İbretnūma: zeyl*, transliteracija osmanskog teksta i prijevod s osmanskog na engleski Ayşe Zişan Furat; prijevod s engleskog Azra Mulović, Sarajevo: Institut za islamsku tradiciju Bošnjaka – El-Kalem, 2018. str. 246. ISBN 978-9958-575-09-9, ISBN 978-9958-23-495-8.

Historiografija se ne bavi samo rekonstrukcijom prošlosti, već je, uz sve teškoće i zamke, i tumači. Pisanje historije Osmanskog carstva, koje se zvanično nazivalo Devlet-i Aliyye-i Osmaniye, veoma je složen, naučno odgovoran poduhvat, ne samo zbog njegovog višestoljetnog trajanja, golemog geografskog raspona, višereligijske i multietničke strukture stanovništva (“veliki osmanski komonvelt naroda”), već i zbog nedovoljnog poznavanja starog osmanskog jezika, neistražene, ogromne osmanske arhivske građe. Većina djela pisanih tokom XIX i početkom XX stoljeća o ovom carstvu, nastala na osnovu zapadnih i neosmanskih izvora, obilježena je evropocentričnom i etnocentričnom vizijom historije. Iako osmanski, odnosno turski arhivi, nisu tada bili potpuno dostupni, to ne bi izmijenilo koncepciju političko-kulturne nadmoćnosti Evrope i tendencioznu preradu prošlosti. Historija Osmanskog carstva nerijetko je prikazivana, preko zamagljenih vidika, sa mnoštvom neutemeljenih predodžbi i predrasuda, s potcjenjivačkim i olakim zaključcima u evropskim, a naročito u historiografijama balkanskih zemalja, ambicioznim i isključivim u lokalnim koordinatama, imunim na kritiku vlastite zajednice, zanijetim sopstvenim iluzijama i slikama prošlosti, znatnim dijelom u službi ideologije i potreba politike. Pristup istraživanju u velikoj mjeri određuje i sam naučni rezultat. Metodologija je uvijek presudna. Dimitri Kitsikis piše o aspurdnosti “veličanstvene mitologije” koja je u XIX stoljeću zahvatila balkanske nacionalne historiografije, koje su, da bi opravdale etnoreligijski nacionalizam i secesionizam, deformirale historiju Osmanskog carstva.

Tradicionalni način istraživanja bio je u vezi s politikom. Ukorijenjena i pojednostavljena stajališta nisu karakteristična samo za vanstručnu javnost, već i za stručnu, koja se mnogo više trudila da sudi nego da shvati. Interesi vlastitog vre-

mena često određuju ne samo pitanja koja historičar postavlja prošlosti nego i odgovore. Historija živi u prisutnim, dugovječnim mentalitetima. Oni se najsporije mijenjaju. Velika nedaća sa stereotipima i predrasudama jeste njihova statičnost. Okoštale su teze brojnih balkanskih historičara o “stoljetnom mraku” koji je navodno donijela osmanska dominacija, u kome su jedino, po njihovom shvatanju, blještali “pokreti otpora i ustanci pokorenih naroda”. Osmanski svijet bio je ipak “daleko više od ratovanja i uništenja” (Suraiya Faruqi). Pragmatičari nisu netolerantni. Sporno je svako tumačenje na osnovu čitanja “crne hronike”, u kojoj je sve strašno, ali ona nije mjerodavna. Dio je stvarnosti, “ali nije ceo život” (Olga Zirojević). Osmanski izvori važni su i da bi se, naročito na Balkanu, potpunije shvatili višedimenzionalni procesi koji su zahvatili i destruirali Osmansko carstvo tokom XIX stoljeća. Na njegovim razvalinama nastajale su, uzajamnim djelovanjem više faktora, uz vanjske utjecaje, nacionalne balkanske države, pri čemu su predstavnici drugačijih kulturnih, vjerskih i etničkih zajednica tretirani kao prijetnja vlastitoj stabilnosti i samostalnosti, naročito muslimani. Uz njihov progon, uz uništavanje kulturnog i vjerskog nasljeđa, violentno su brisani, širom Balkana, i brojni drugi tragovi njihovog višestoljetnog postojanja. Kao da nikada tu nisu ni živjeli. Historija Osmanskog carstva jeste i historija svih naroda koji su u njemu živjeli, uz sve njihove razlike, memorisane različite datume i priče. Osmanski arhiv u Istanbulu (Başbakanlık Osmanlı Arşivi), koji plijeni bogatstvom građe i svojom sređenošću, nije samo turski, već i, u izvjesnoj mjeri, arhivski centar postosmanskih država i njihovih naroda, bitan za proučavanje razdoblja njihove duge osmanske prošlosti. Za njegovu dokumentaciju se, s razlogom, interesira više od 40 država. Širenjem naučnih vidika i upotunjavanjem znanja na osnovu osmanskih izvora njihova historija će u saznajnom smislu biti znatno upotpunjena.

U izdanju “El-Kalema” i Instituta za islamsku tradiciju Bošnjaka objavljena je knjiga *Poučna kratka historija* autora Rašid-beja Belgradija, jedne od najinteresantnijih ličnosti u osmanskome Beogradu druge polovine XIX stoljeća. Njegov otac Mustafa-bej iz beogradske porodice Zaimovića (*Zā'imzāde*), bio je pukovnik (*alaybeyi*) u Smederevskom sandžaku (tur. *Semendire Sancağı*). Za svoje vrijeme Rašid-bej je bio čovjek širih političkih vidika, premda ponajprije marljiv državni činovnik i odani podanik Carstva. Bio je obrazovan, posjedovao je vrijednu biblioteku. Njegova kuća nalazila se na Dorćolu, spram česme Čukurlije. Nije bio “od imućnih ljudi, ali (da) je živio gospodski, bolje od sviju beogradske Turaka”. Među njima je bilo i onih koji su se “nosili evropski po stambolskom načinu”, kako primećuje Stojan Novaković. Rašid-bej je vršio različite službe koje su mu povjeravali komandant beogradske tvrđave ili Porta, uključujući i one u finansijskoj upravi. Rado se bavio i “izrađivanjem karata”. Tokom osmansko-srpskog

dvovlašća u Beogradu bio je angažiran u rješavanju sporova pravoslavaca i muslimana. Predvodio je među beogradskim muslimanima onu agilniju struju koja je nastojala, imajući u vidu njihov nezavidni status, da zaštiti njihove interese, da se oštrije suprotstavi politici njihovog kolektivnog potiskivanja i marginalizacije koju je, na različite načine, provodila srpska vlast. Beogradski muhafiz Mehmed Huršid-paša (Mehmed Hurşid Paşa), imenovan za valiju u Bosanskom ejaletu (Bosna Eyaleti), poveo ga je u službu, u kojoj je ostao šest godina (1852–1858). Potom se vraća u Beograd, a onda 1860. odlazi u Istanbul, gdje djeluje u Vijeću za reforme (Meclis-i Tanzimat) i radi na legislativi oko reguliranja čiflučkog pitanja u Bosanskom ejaletu. Nedugo nakon njegovog novog dolaska u Beograd, desio se incident na Čukur-česmi (Çukurçeşme) 1862. Dolazi do osmansko-srpskih sukoba, širenja napetosti u Kneževini Srbiji (Sırbistan), koja je, sa snaženjem srpske autonomne vlasti, agresivno nastajala na prostoru Smederevskog sandžaka, pritiska velesila na Portu i sazivanja međunarodne konferencije u Kanlidži – istanbulskom predgrađu (Kanlıca). Ona je rezultirala odlukama (“Protokol konferencije u Kanlidži 1862.” – “Kanlıca Protokolü”), između ostalog, da se poruše tvrđave Soko i Užice i da se isele muslimani iz gradova oko preostalih tvrđava u Kneževini Srbiji. Realiziranjem ove osmanske obaveze, Rašid-bej s brojnim muhadžirima iz Beograda dolazi opet u Bosnu, gdje radi kao podsekretar za inspekcije tokom misije Ahmeta Dževdet-paše (Ahmed Cevdet Paşa) 1863/64. godine. Pretpostavlja se da je zatim napustio ovaj ejalet i odselio se 1868. u Istanbul. U Tesaliji je obavljao slične poslove koje je imao u Bosni. Dobitnik je ordena Medžidija (*Mecidiye Nişanı*) trećeg stepena. Umro je 1882/83. godine.

Posebno je poznat po svojoj knjizi *Tarih-i vak'a-i hayretnüma Belgrad ve Sırbistan*, objavljenoj u Istanbulu 1874. na osmanskome jeziku (izd. Tatyos Divitçyan). Sastavljena je iz dva dijela. Prvi dio obuhvata period 1802–1849, a drugi 1848–1861. godine. Ona govori o događajima u tom dramatičnom vremenu u Smederevskom sandžaku. Narativni dio ogleda se u dijalogu dva brata: Akila i Nakila – jedan priča drugom o razlozima zbog kojih je napustio ovaj sandžak. Njihova su imena interesantna, ukazuje Fikret Karčić, jer prvo ime označava razum i ta ličnost u knjizi postavlja pitanja, dok drugo ime označava tradiciju i ova ličnost daje odgovore na postavljena pitanja. Akil je napustio Beograd 1825. i otišao u Kairo, dok je Nakil ostao u Beogradu sve do prisilnog iseljavanja muslimana 1862. ili napuštanja tvrđave 1867, nakon čega je, osiromašen i ojađen, potražio brata u Kairu. Tu je Akil postavljao pitanja o tome šta se dešavalo u njegovom zavičaju, a Nakil mu je o tome pripovijedao. Udes muslimana bio je težak. Rašid-bej nije skrivao ogorčenje zbog konfuznog državnog postupanja, slabosti i devijacija osmanskog sistema, diskriminatorne srpske politike i pogoršanja položaja muslimana. Svjestan da će biti više verzija historije, on navodi: “Nema

sumnje da će o tim događajima i drugi pisati, ali oni će se služiti činovničkim podacima, te će tako prava istina biti zaklonjena zavesom laskanja i poklona.” Ovo njegovo djelo na srpski jezik preveo je Dimitrije S. Čohadžić. Objavljeno je, uz predgovor Stojana Novakovića (“O ovoj knjizi i piscu njenu”), u Beogradu 1894, u “Spomeniku” Srpske kraljevske akademije, pod naslovom *Istorija čudnovatih događaja u Beogradu i Srbiji*. U seriji “Spomenik” objavljeni su pojedini osmanski izvori od značaja za “srpsku nacionalnu istoriju”, koji su se ticali tadašnje ili projektirane srpske teritorije (*Hadži-Kalfa ili Čatib-Čelebija turski geograf 17 veka o Balkanskom poluostrvu* 1892.; *Putopis Evlije Čelebije: po srpskim zemljama u XVII veku* 1903. i dr.). Orijentalistika je bila shvaćena kao neka vrsta pomoćne historijske nauke, koja je, usto, imala zadatak da ispuni i svoju “nacionalnu misiju”. Knjiga *Istorija čudnovatih događaja u Beogradu i Srbiji* ponovo je 2010. objavljena u Beogradu (izd. Ariadna). Navedeno djelo s vremenom je postalo predmet interesiranja i interpretiranja niza naučnika iz više zemalja (Fatma Erten, Selim Aslantaş Erden Attila Aytekin, Bojana Savić, Mirjana Marinković, Aladin Husić, Fikret Karčić i dr.).

Belgradi je pisao historiju, prema navodima nekih srpskih autora, “kao gubitnik”, te je njegova knjiga, iz tog ugla, rijetko svjedočanstvo sa stanovišta “suprotne” strane o Prvom (1804–1813) i Drugom srpskom ustanku (1815) i “borbe za ostvarivanje slobodne nezavisne srpske države u prvoj polovini 19. veka”. Neuspjesi osmanske vojske u prvim godinama Prvog srpskog ustanka ležali su, prema ocjeni Rašid-beja, i u tome što muslimani u Smederevskom sandžaku nisu dobijali sultanovu pomoć zbog dahijskog ubistva 1801. beogradskog vezira Hadži Mustafa-paše (Hacı Mustafa Şinikoğlu Paşa) i pobune protiv centralne vlasti, ali i Karađorđevog potkupljivanja “bosanskih Turaka” – da ne bi “kupili vojsku na ustanike”. Karađorđe je na početku ustanka poslao sarajevskim prvacima “priličnu sumu krmenaca”. Muslimanski deputati iz Smederevskog sandžaka bili su u Sarajevu odbijani pod izgovorom da “dotični krajevi ne pripadaju Bosanskom ejaletu i da se zato oni neće miješati u tuđe poslove”. Kao jedan od “odličnih Turaka Beograđana”, Rašid-bej je imao znatan uvid u zbivanja u Kneževini Srbiji i u bliskom okruženju beogradskog paše. Kao njihov savremenik i učesnik bio je u prilici da napiše zanimljivu historiju tih događaja, koji su, prema njegovoj percepciji, morali izgledati u najmanju ruku “čudnovato”. Njegova *Istorija* bitan je historijski izvor zato što ne samo da predstavlja jedno svojevrsno osmansko gledište srpskog državnog uzrastanja već i pravu sliku višestruke krize u osmanskim balkanskim provincijama, propadanja i nestajanja muslimana iz srpske kneževine. Njihovu sudbinu podijelio je i sam autor. Piše da su se muslimani iselili “goli i bosi, poput očerupanih ptića, praznih šaka, braneći čast svog potomstva i svojih štitičenika”. U svojoj *Istoriji* sebe nigdje eksplicitno ne spominje. Međutim, u

mnogim prilikama, prisutno je lice “prvo uz pašu”, s istim imenom, koje se odlikuje visokom moralnošću, revnošću u službi i odanošću državi. Mirjana Marinković navodi da je to zapravo sam autor – Rašid-bej, koji, neposredno uključen u zbivanja o kojima piše, bilježi mnoštvo podataka, ličnosti i događaja.

Belgradi je 1871. napisao i dodatak (*zeyl*) svom djelu *Istorija čudnovatih događaja u Beogradu i Srbiji* pod naslovom *Poučna kratka historija*, koji se odnosio na posljednje dane osmanskog vojnog prisustva u Beogradu, odnosno na napuštanje i predaju tvrđave srpskim vlastima. Ovaj rukopis, izvorno napisan na osmanskom jeziku, pronađen je u Atatürkovoj biblioteci u Istanbulu (İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı) i sadrži 22 folije, tj. 52 numerirane stranice. Institut za islamsku tradiciju Bošnjaka uspješno je realizirao projekt prevođenja ovog djela na bosanski i engleski jezik, što je, u konačnici, rezultiralo objavom ove knjige. Štampana je, uz osmanski faksimil, višejezično: na bosanskom, engleskom i turskom jeziku. Crvenim slovima ispisani su dijelovi koje je Belgradi označio crvenom bojom, boldirajući pojedine dijelove teksta. Dr. Hikmet Karčić, urednik knjige, ujedno je i autor uvodnog priloga *Posljednji muslimani u Beogradu 1867.*, koji ovo djelo Rašid-beja stavlja u neophodni historijski kontekst.

Mnoge događaje gotovo je nemoguće promatrati ako se o njima ne govori u širem kontekstu, iz dublje perspektive – ugla procesa dugog trajanja “sporih historijskih tokova koji iz dubine utiču na onaj površni, brzi politički tok”, i njihovih stvorenih, dramatičnih čvorišta. Porta je u prvoj polovini XIX stoljeća putem reformi pokušavala da osnaži državnu upravu i prebrodi duboku društveno-ekonomsku krizu, ali se sve to, uslijed niza otežavajućih okolnosti, odvijalo sporo. Serija reformi, koje su poduzimane od kraja 30-ih godina do 1878, označena je terminom Tanzimat (Tanzīmāt). Ovisno od ponašanja velikih sila, prisiljavano na razne ustupke i popuštanja, razjedano izbijanjem raznih nacionalizama i ustanka, Carstvo je bilo pod stalnim pritiscima (finansijski, politički, vojni, diplomatski), boreći se sa vrtlozima “istočnog pitanja”. Ciljevi i stanje snaga reguliraju odnose među državama. Sudbina osmanske države, naročito njenih rubnih dijelova, postajala je sve neizvjesnija. Svaki značajniji proces na Balkanu nastajao je uz asistenciju strane diplomacije i evropskog uticaja, što je stvaralo prostor za nova krizna žarišta. Posebno je rusko uplitanje označilo “suprotstavljanje jedne mlade sile umirućem ili bar umornom divu”. Rusija je, nakon izgubljenog Krimskog rata (1853–1856), težila da ostvari “izlazak u topla mora” preko balkanskih teritorija koje zaobilaze moreuze i vode prema Kavali i Egejskom moru, da stvori “eliku Bugarsku” (bug. “Велика България”), kao svoje polazište ka Istanbulu. Rusko-srpsko savezništvo konstanta je od XVIII stoljeća: ono je jedan od nosećih stubova ruske pozicije ka “istočnom pitanju”. Srbi su unutar svoje

kneževine vodili politiku “kojom nastoje osigurati intervenciju evropskih država u unutrašnje poslove Srba”. Uvezeni model nacionalne države, tekovine Francuske revolucije, djelovao je na Balkanu razorno. Nacionalizam je bio spojen s religijom. Deosmanizacijski trend snažno je prisutan u praksi balkanskih nacionalnih država tokom XIX stoljeća. Pojedinačno nisu mogle pobijediti Osmansko carstvo, ali su bile na strani onih koji su pobjeđivali. Nezavisnost nisu mogle postići bez uplitanja i interesnog diktata velesila.

Usud muslimana u srpskoj kneževini Rašid-bej promatra u kontekstu krize Osmanskog carstva i odnosa njegovog centra prema balkanskim perifernim dijelovima države. Tokom srpskih ustanaka muslimani su, kao većinsko gradsko stanovništvo, bili izloženi stradanjima, pljačkanju i progonima. Naselja su sazdana od zgrada, ali grad čine ljudi. Fatum muslimana Beograda, značajnog osmanskog centra, rječito to potvrđuje. U osmanskim izvorima koristilo se za njega više naziva: *Begrad-ı Dârü'l-Cihâd*, *Dârü'l-Cihad*, *Medine-i Belgrad*, *Belgrad-ı Ungurus*, *Belgrat-ı Üngürüs*, *Belgrad-ı Engürüs*, *Dunayi Belgrad*, *Belgrat-ı Bûnyâd*, *Yunusbelgrat* i dr. Nesigurnost je ostala glavno obilježje načina života preostalih muslimana u ovom, ali i u drugim gradovima i naseljima u Kneževini Srbiji. Progonjeni i osiromašeni tokom srpskih ustanaka, nisu imali izgledniju perspektivu. Rašid-bej dijagnosticira niz problema unutar njihove zajednice. Navodi da su i neobrazovanost, neznanje i nezainteresiranost jedan od elemenata stagniranja muslimana na tom prostoru:

Muslimani hodaju okolo ko bezglave kokoši, bez moći da razlikuju dobro od zla. Smucaju se po kafanama dan i noć, ne rade ništa, drugim riječima, troše svoje vrijeme u praznoj priči. Brkovi i brade im požutjeli od duhanskog dima. Kakvoj se sreći i dobrobiti možemo nadati od zastupnika koje bi izabrali takvi ljudi; ljudi koji svoju djecu uče pušiti cigarete i ići u kafanu, umjesto da ih podstiču da unapređuju svoje sposobnosti? Kako oni mogu donositi dobre odluke o važnim poslovima koji se tiču države i naroda u zemlji? Prije svega, trebali bismo se zabrinuti zbog stanja u kojem žive ti ljudi.

Savjetovao je da se požuri i zatraži od Porte da uvede “obavezu da djeca pohađaju školu, i da ne dopusti da se iko izuzme... bolje je da nemamo djecu neznalice”. Uvijek je samo, upozoravaju historičari, tek manji dio masa svih profila agilan, bori se i postiže promjenu svog položaja ili opšteg stanja, dok drugi dio stoji po strani društvenog života “prepuštajući se stihiji trajanja”. Relacije tih dijelova društva, mijenjaju se “ponekad postupno, ponekad brzo”. Belgradi je ukazivao, s druge strane, da su zahtjeve hrišćana u Rumeliji (*Rumeli Vilayati*) da im muslimani prepuste svoje posjede ili da odu Anadoliju, “Rusi i Evropljani skloni postepeno ih opravdavati, u skladu sa svojim politikama”. Oni koji stvaraju nered u državi, prema njegovom sudu, zapravo nanose zlo nemuslimanskim podanicima, da po uzvišenim propisima Kur’ana,

mi vjerujemo da se duše, imovina ili čast nemuslimana ne razlikuje od naših; naprotiv oni su jednaki nama. Sve dok plaćaju carske poreze Osmanskoj državi, dužnost je svakog muslimana da ih štiti. Nemuslimanski podanici su emanet i oni su povjereni svim muslimanima.

Poučna kratka historija predstavlja nezaobilazni izvor za rekonstruiranje posljednjih dana osmanskog prisustva u Beogradu te za poimanje srpsko-osmanskih odnosa u njihovoj složenosti. Belgradi posebno tretira pitanje predaje osmanskih tvrđava u Beogradu, Smederevu (Semendire), Šapcu (Böğürdelen) i Kladovu (Fethu'l-islam). Bio je uznemiren tim fatalnim odlukama iz Istanbula: "Još otkako se zbio taj bolni događaj prisilnog iseljavanja iz Beograda, um mi je bio u rastrojstvu, ali sam se uspio donekle oporaviti." Kada je, naime, nakon austrijskog poraza kod Sadove i grčkog ustanka na Kritu, konstelacija velikih sila u Evropi poprimila drugačiji izgled, "onda su otklonjene i prepreke" za "dobijanje gradova od Turske" u srpskoj kneževini. Sultan Abdul Azis (Abdülaziz) je 1867, pod pritiskom evropskih sila i rješavanja problema u nekim arapskim provincijama države, izdao ferman o predaji Srbima Beograda, Smedereva, Šapca i Kladova. Knez Mihailo Obrenović je u martu 1867. posjetio Istanbul i učinio poklonjenje sultanu Abduldu Azisu, kada je od njega primio osmanski državni orden *Osmaniju* (Osmanlı Devlet Nişanı). Kao lični poklon podario mu je sultan i pet lijepih arapskih konja. Tada je predao Mihailu ferman kojim mu je povjerio sve tvrđave u Kneževini Srbiji.

Svečanost njegovog obnarodovanja obavljena je 18. aprila 1867. u Beogradu, na Kalemegdanu. Razlog izdavanja ovog fermmana bila je, zvanično, "dobra namjera i briga za srpski narod", koga krase "osobine pravednosti i lojalnosti", te očuvanje njegove sigurnosti:

U skladu s tim, dužnosti zaštite će se ustupiti srpskim vojnicima, i od sada će se, uz zastavu Uzvišene države, na kule i bedeme podići i srpska zastava. Ovim proglasom dajemo da za Državu čiji ste podanici, ti (knez Mihailo – prim. S. B.) i srpski narod i dalje izvršavate sporazumne i utvrđene dužnosti, i da adekvatno štitite pomenute tvrđave.

Srpska vlast se "obavezala da će uvažavati obilježja državne i vojne službe, te u svakoj situaciji braniti čast Države". Srpski vojnici su, pak, prema stanovištu Porte, smatrani "sultanovim vojnicima" koji su se zavještovali da neće izdati osmansku državu. Prema fermanu, "kad god se to zatraži, tvrđave će se vratiti i predati Uzvišenoj državi, zajedno sa topovima, streljivom i opremom, u stanju u kakvom su primljeni". Ali Riza-paša (Ali Riza Paša), posljednji osmanski komandant beogradske tvrđave, simbolično je, uz zvuke osmanske i srpske vojne muzike, predao knezu Mihailu "na kadifenom jastučiću" ključeve Šapca, Beograda, Smedereva i Kladova koje mu je sultan "povjerio" na "čuvanje".

Belgradi ukazuje da su tvrđave predate srpskim vlastima u emanet i “sporazumjeli su se da se Srbi neće okrenuti protiv volje sultana nad sultanima”. On smatra da nije bilo razloga za predaju beogradske “divovske” tvrđave, “skupa sa spomenutim ogromnim količinama municije (...) Osim toga, muslimani ne bi bili tako zlostavljani, a njihova imovina, prihodi, palače i kuće ne bi otišli ni za šta”. Piše da su osmanski vojnici bili potreseni zbog načina na koji su tvrđave predate, da su ih Srbi gađali kamenicama i vrijeđali na odlasku. Plačući od gnjeva, oni su govorili: “Kako smo nesretna vojska mi! Kao da smo kakvi lopovi, ostavimo Beograd, kakvog nigdje nema, i druge tvrđave, po kojima sada odredi Srba stoje. Kako smo, kao vojnici islama, ostavili tvrđave ne mrdnuvši prstom, umjesto da ondje svi poginemo”. Tvrđave su, naglašava Rašid-bej, ostavljene na “povjerenje narodu koji je navikao da vara”. Konstatira da Srbi neće vratiti tvrđave, oružje i municiju, da je to bilo “jasno i malom djetetu”, tog nenadanog bogatstva neće se odreći, “a da ne krenu u rat”. Oni su već godinama bili zaokupljeni nabavkom vatrenog oružja i ratne opreme. Da topovi i municija nisu ostavljeni u spomenutim tvrđavama, oni to sami, bez dovoljno finansijskih sredstava, ne bi mogli nabaviti. Marašli Ali-paša (Maraşlı Ali Paşa), beogradski vezir, još je 1815. govorio Srbima: “Budite vi sultanu pokorni, pa nosite i topove za pojasom ako hoćete.” Rašid-bej, ne vjerujući u formalno srpsko prihvatanje obaveza proisteklih iz sporazuma, imajući u vidu i ranija porazna iskustva, piše za kneza Mihaila da je “prokleti prevarant”. Ciljevi u politici – “povlašćenom području laži”, nerijetko opravdavaju sva sredstva. Slobodan Jovanović, srpski pravnik i historičar, docnije je ustvrdio da se u politici “valja rukovoditi državnim interesima. Što god iziskuje spas države, samim tim je i dopušteno.”

Povlačenje osmanskih posada iz tvrđava započelo je krajem aprila, a do 6. maja 1867. Kneževinu su napustili i posljednji odredi osmanske vojske. Povodom njihovog odlaska beogradske novine su konstatirale: “Tako, dakle, svršismo konačno rastanak naš s Turcima na današnjem, pameti dostojnom danu, na kome u celoj Srbiji više nema ni jednog Turčina.” Kosta Hristić navodi: “Beogradski grad, pre nego što se naša vojska u njemu smestila, valjalo je očistiti i kasarne dezinfikovati od silnoga gada i đubreta turskoga.” Srbi predaju tvrđava nisu shvatali kao kraj, “već kao početak borbe za oslobođenje celog naroda”. O tome svjedoči i kratka besjeda koju je jagodinski prota Jovan Jovanović izgovorio knezu Mihailu, čestitajući mu, u ime naroda svog okruga, dobijanje gradova: “Narod, čestitajući ovu dobit, misli da to nije svršetak njegovi težnji, no naprotiv tek početak, i sad nastupa stanje, da se slobodno može raditi na onome, što svaki Srbin smatra za narodnu težnju i poslednji cilj, a to je ujedinjenje svih Srba.”

Rašid-bej procjenjuje 70-ih godina, u predvečerje novih potresa na Balkanu, kako je došlo vrijeme da se vrate tvrđave:

Svako ko poznaje savremenu politiku, potvrdit će da se prilika za to ne smije propustiti. Vraćanje tvrđava će potpuno raskrinkati svaku političku strategiju, pa će tako i Vlaška i Moldavija, kao i Crna Gora odustati od mnogih svojih namjera. Osim toga, tako bi i nemuslimanski podanici u Bosni, rumelijskim zemljama i drugim mjestima, imali razloga da preispitaju svoje namjere.

Ubrzanje historije i događaji koji su uslijedili i vodili u drugom pravcu od njegovog očekivanja ("Velika istočna kriza", ratovi na Balkanu 1875–1878, Berlinski kongres), pokazali su da je on osjećao puls vremena i prisutnost politike velesila na Balkanu, kao i nezavidno mjesto osmanske države u međunarodnim okvirima („bolesnik na Bosforu"). Sultanova zastava s beogradske tvrđave skinuta je 20. juna 1876, kada su, nakon srpskog ustanka u Bosni, Srbija i Crna Gora, iako još uvijek vazalne kneževine, ušle u oružani sukob s Portom.

Duga praksa pisanja radova o osmanskoj vlasti i srpsko-osmanskim odnosima samo na osnovu građe iz srpskih arhiva i uske vizure predstavlja jednostran prikaz. Značajni momenti u historiji koje tumači "pobjednička" ili dominantnija strana često generiraju popularne naracije koje se prihvataju kao šira "megaistina". Jedni ostaju u tami, druge obasjava svjetlost. Historija vidi ono što je osvijetljeno. Trijumf pobjede rađa samozadovoljstvo. Historiju pišu pobjednici, ali dublje razumijevanje "nude poraženi". Historiografije funkcioniraju i kao faktori oblikovanja nacionalnih i političkih ideologija. Tzv. "poštena" nacionalna historija podrazumijeva sposobnost da se "zaboravi" sve što joj ne ide u prilog, da se oštro kritikuju "drugi" i njihova viđenja koje ne odgovaraju reprezentativnoj matrici, idealiziranim autoprojekcijama i predstavama s mitološkim nanosima, pravljenim za domaću upotrebu. Ernest Renan upućuje da je nacija, prije svega, "zajednica sjećanja na slavnu i tešku prošlost. Ova patriotska komemoracija ne priznaje mrlje i sramotne epizode; zato je nacionalna povijest uvijek povijest s greškom." Svaka nacionalna verzija prošlosti kompaktna je ali i radikalno različita u odnosu na susjedne narode koji su doživjeli isto iskustvo, ali iz svoje perspektive. Problematično je svođenje historijskog totaliteta na samo jednu dimenziju. Zato je stalno prisutan zahtjev za kritički kompetentnim i uravnoteženim historiografijama koja vode računa o iskustvima onih koji su "tradicionalno demonizirani ili ignorirani" kroz "velike priče". Ne postoji "privilegirana prošlost". Različite interpretacije uvijek će postojati, ali važno je za historičare da uključuju i perspektive „drugih". Postoje u naučnim, ne samo balkanskim, krugovima otpori prema sistematičnom istraživanju građe iz turskih arhiva, zbog mogućih korekcija i "narušavanja starih istina", pojave novih činjenica i gledišta, racionalnijeg odnosa prema "kontroverznim" temama osmanskog perioda. Više im odgovaraju konzervirane slike, manihejske ocjene i dogmatska terminologija.

Uz sva zalaganja, rekonstrukcija prošlosti približava se onome što je bilo, ali nikada nije potpuno vjerna. Britanski historičar Ričard Evans (Richard Evans) primijetio je da naučnici mogu samo utvrditi vjerojatnosti – “ponekad nadmoćno uvjerljive, ponekad manje uvjerljive, a ponekad jedva uvjerljive – o dijelovima prošlosti: onim dijelovima kojima je moguće pristupiti putem ostataka koje je ona u ovom ili onom obliku prenijela budućim naraštajima”. Nužno je suočavanje s pojavama “dogovorene” historije, kao i svim fenomenima nacionalne baštine, posebno onim iz perspektive odnosa prema drugim narodima i “zajedničkim državama”, uz distanciranje od instrumentaliziranih interpretacija i dekonstruiranje mitske prošlosti. Ozbiljno bavljenje historijom iziskuje primjenu multiperspektivnog metoda radi sveobuhvatnijih spoznaja o prohujalim historijskim periodima i važnim događajima u njima. Historiju “osmanskog Balkana” treba, uz znatno veće korišćenje relevantnih turskih arhiva i biblioteka, kritički reinterpretirati, oslobađati je od limitiranog tumačenja, pseudomitskih i pseudohistorijskih mreža, fatalističke vezanosti za problematične teorije koje gode nacionalnoj sujeti, od stereotipa i “poželjnih” predstava. Na tom dugom istraživačkom putu, višestranom sagledavanju te prošlosti, cjelokupno djelo Rašid-beja predstavlja dragocjeno štivo.

Safet Bandžović

Idham Mohammed Hanash, *Teorija islamske umjetnosti. Estetski pojam i epistemička struktura*, Sarajevo: Centar za napredne studije, 2018. Str. 100, ISBN 978-9958-022-77-7.

U izdanju Centra za napredne studije potkraj 2018. objavljen je bosanski prijevod knjige *Teorija islamske umjetnosti. Estetski pojam i epistemička struktura* jordanskoga profesora Idhama Mohammeda Hanasha. Djelo je štampano u nizu publikacija skraćenoga izdanja objavljenih pri Međunarodnom institutu za islamsku misao (IIIT), a što za cilj ima „olakšati brže usvajanje sadržaja“ (str. 9). Stoga je ovo djelo sažeto na svega stotinu stranica te, „zarad štednje prostora“, ne uključuje znanstvenu aparaturu. Knjigu je s engleskog na bosanski jezik prevela Azra Mulović.

Hanash studiju otvara poglavljem pod nazivom „Uvod u pojam i teoriju islamske umjetnosti“, u kojem se, među ostalima, bavi pitanjem definiranja islamske umjetnosti. Dalje pristupa propitivanju terminologije islamske umjetnosti, a svoja zapažanja izlaže u poglavlju „Jezička struktura teorije islamske umjetnosti“. Držeći princip jedinstva i različitosti jednim „od primarnih filozofskih i metodoloških temelja za razumijevanje ljudi, civilizacije i umjetnosti“ (str. 37), autor kroz naredno, treće poglavlje studije navedeni princip propituje u teoriji islamske umjetnosti. Kroz prizmu teorije umjetnosti Ismaila al-Faruqija o *Božijem jedinstvu kao principu lijepoga*, kojoj posvećuje cijelo četvrto poglavlje, autor iznosi određena zapažanja zapadnih istraživača islamske umjetnosti. Peto, ujedno i posljednje, poglavlje knjige pod naslovom „Komunikacijski aspekt islamske umjetnosti – teorija i praksa“, najobimnija je cjelina s dvadeset jednim potpoglavljem. Ondje autor raspravlja o (islamskoj) kulturi komunikacije, o komunikacijskoj teoriji umjetnosti arapske kaligrafije, odnosno o kaligrafskim *slikama* kao primjerom komunikacijskog aspekta islamske umjetnosti. Studiju zatvara kratkim zaključkom naslovljenim „Temelji teorije islamske umjetnosti – vizija i metod“.

Na samom početku knjige, u prvom paragrafu „Predgovora“, iskazana je hipoteza koja se kao nit i ideja vodilja provlači tekstem do kraja. Ondje se navodi:

Ovaj umjetnički sastav manje se bavi pojednostavljenim ostvarenjem lijepog u fizičkom obliku, a daleko više moćnom projekcijom izraza jednog vjerovanja u Boga i čovjekovog odnosa prema božanskom.

To je, dakle, i prema autoru, vrsna razlika koja odvaja islamsku umjetnost od svih drugih umjetnosti koje s njom ne dijele takvu temeljnu odliku. Ukoliko navedenoj hipotezi suprotstavimo empirijski dokazivu i općepoznatu činjenicu da se islamska umjetnost u svojim raznorodnim iskazima ispoljavala u širokoj ekumeni „od Kazablanke do granica Kine“ i obuhvaćala cijelo mnoštvo naroda, jezika, podneblja, jasno je da gornja ocjena ne može biti prihvaćena osim kao neprimjerena generalizacija koja nedopustivo pojednostavljuje izuzetno složenu sliku. Da li se uistinu islamska umjetnost manje bavila pojednostavljenim ostvarenjem lijepog u fizičkom obliku, a više moćnom projekcijom izraza jednoboštva? Kako tu njezinu temeljnu odliku prepoznati u jednom ogranku islamske umjetnosti kao što je naprimjer minijaturno slikarstvo? O tome šta je islamska umjetnost i kako je definirati vođene su brojne rasprave. Neprihvatljiva su naprosto samo ona naučavanja koja o islamskoj umjetnosti govore kao o odrazu spiritualnosti, *ergo* umjetnosti koja nastaje pod direktnim utjecajima islama i odražava osobitu duhovnu viziju islamske tradicije. Dakle, unatoč njezinu nazivlju, islamsku umjetnost nije moguće promatrati samo kao vjerski fenomen. Ona je likovni fenomen, plod islamske civilizacije, ali ne izravno i islamske vjere, u ekskluzivnom smislu koji isključuje sve druge prepoznatljive i očite utjecaje.

Posve je nedvojbeno da autor islamsku umjetnost želi prikazati kao nešto u tolikoj mjeri jedinstveno, neponovljivo i specifično, čemu ništa slično nije moguće naći u drugim tradicijama, ne uzimajući u obzir ono što objektivno postoji, već osobni i subjektivni doživljaj stvarnosti. No to istovremeno znači i izuzetost islamske umjetnosti iz onoga što umjetnost općenito dijeli kao najmanji imenitelj bez obzira na druge osobnosti. Takva specifičnost i izuzetost islamske umjetnosti, dakako, nije samo stvar prošlosti; muslimani su, prema gledištu autora, tek pod utjecajem Zapada počeli usvajati shvaćanje da je umjetnost nešto što se općenito odnosi na ljepotu i kreativnost, te da je islamska umjetnost osnovni sastavni dio moderne kulture (str. 31).

Primjenjujući Faruqijeve *kritike*, za koje tvrdi da se temelje na brojnim znanstvenim i metodološkim zapazanjima, autor, između ostaloga, ističe: „Orijentalisti su izgradili pogrešna, pristrana i nedosljedna mišljenja o estetskom i praktičnom karakteru islamske umjetnosti“ (str. 59). Bilježi kako Faruqi *jadikuje* nad mnogom pogrešnom procjenom karaktera islamske umjetnosti od strane zapadnih istraživača, ističući u jednom cijelom potpoglavlju kako, među ostalima, Richard „Ettinghausen ne uspijeva shvatiti suštinski karakter islamske umjetnosti“, premda je „bio nadaren izuzetnom sposobnošću da analizira obilježja islamske umjetnosti i teoretizira o njima“ (str. 60).

Na temelju svega što sadržajno donosi kao i načina na koji to donosi, knjiga je preskriptivna, a ne deskriptivna, što mjestimično postaje zamorno. Istovremeno, tekst vrvi nepotkrijepljenim stavovima, poluistinama i isključivim stavovima; u njenom temelju je nedokazivi stav koji potcrtava navodnu suštinu islamske umjetnosti koje su bili svjesni prešutno svi oni koji su u njoj učestvovali.

S obzirom na opću oskudnost literature na našem jeziku o islamskoj umjetnosti, dobrodošao je svaki, pa i ovaj naslov. Doprinos knjige *Teorija islamske umjetnosti. Estetski pojam i epistemička struktura* više će biti manifestiran kroz afirmaciju tematike islamske umjetnosti, a ne kroz činjenicu da ona čitateljima nudi jedan koncizan i koherentan pregled njenih osnovnih estetskih i epistemoloških načela, kako naslovom pretendira.

Aida Smailbegović

CONTEXT

Uputstva autorima

Tematika

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

Etički i pravni uvjeti

Podnošenje rukopisa za objavljivanje u *Contextu* podrazumijeva sljedeće:

1. Svi autori saglasni su u pogledu sadržaja rukopisa i njegovog objavljivanja u časopisu.
2. Sadržaj rukopisa je prešutno ili eksplicitno odobren od odgovornih rukovodilaca institucije u kojoj je istraživanje provedeno.
3. Rukopis nije prethodno objavljivao, ni u dijelovima ni u cijelosti, na bilo kojem jeziku, osim kao sažetak, dio javnog predavanja, magistarskog rada ili doktorske teze.
4. Rukopis nije i neće biti ponuđen za objavljivanje nijednom drugom časopisu dok se o njegovom objavljivanju razmatra u ovom časopisu.
5. Ako rad bude prihvaćen, autor pristaje da prenese autorska prava na Centar za napredne studije, pa se rukopis neće moći objaviti nigdje drugdje, ni u kom obliku, na bilo kojem jeziku, bez prethodne pismene saglasnosti izdavača.
6. Ako rad sadrži slike, grafikone ili veće dijelove teksta koji su ranije objavljeni, autor će od prethodnog vlasnika autorskih prava pribaviti pisanu dozvolu za reproduciranje ovih stavki u sadašnjem rukopisu, kako za *online*, tako i za štampano izdanje časopisa. U rukopisu će se, za sav navedeni materijal, propisno navesti kome pripadaju autorska prava.

Dvostruko anonimna recenzija

Context koristi sistem dvostruko anonimne recenzije, što znači da autori rukopisa ne znaju ko su njihovi recenzenti, a recenzenti ne znaju imena autora. Stoga vas molimo da izbjegavate spominjanje svake informacije o autoru nakon naslovne strane. U slučaju da je takva informacija iz nekog razloga neophodna, molimo vas da nam na to skrenete pažnju kako bismo anonimizirali taj dio prije predavanja rukopisa recenzentu.

Uvjeti za prijavu

Radove slati u elektronskom obliku u programu Microsoft Word. Rukopisi treba da budu napisani na engleskom ili bosanskom. U radu na engleskom, dosljedno se držati jednog pravopisa (britanskog ili američkog) u cijelom radu. Rukopis ne treba imati više od 10.000 riječi skupa s fusnotama. Diakritički znakovi ne smiju se koristiti u transliteraciji turskih, arapskih ili perzijskih imena i naziva.

Struktura rukopisa

Tekst treba biti napisan dvostrukim proredom. Svi radovi treba da imaju sažetak od maksimalno 100 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*, 15:2 (1992), 142–153. [John Smith, „Article in Journal“, *Journal Name*, 15:2 (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 elatičnim pismima navoditi transliterirane, s prijevodom na jezik na kojem je rad pisan, kao gore.
8. Koristiti samo fusnote i označavati ih brojevima (a ne latiničnim slovima). Kada se u glavnom tekstu spominje referenca iz fusnote, potrebno je da broj kojim je označena prati neki interpunkcijski znak.

Slike

Dijagrami, grafikoni, mape, nacrti i drugi crteži moraju se predati u formatiranom obliku. Mora se dati popis potpisa pod slikama označenih kao Slika 1, Slika 2, itd., uključujući odgovarajuće priznanje autorskih prava. Fotografije se dostavljaju u elektronskom formatu (JPEG ili TIFF) i moraju imati minimalno 300 dpl. Za sve ilustracije na koje postoje autorska prava autori moraju pribaviti odgovarajuće saglasnosti od njihovih vlasnika.

Opće upute za oblikovanje rada

- Autor prvenstveno mora biti dosljedan. U cijelom radu mora se pridržavati pravopisa; organizacija rukopisa (naslovi i podnaslovi) mora biti razgovijetna.
- Ako autor nije izvorni govornik engleskog jezika, preporučuje se da verziju rukopisa na engleskom provjeri izvorni govornik.
- Navodnici: Polunavodnici (‘ ’) se koriste za isticanje riječi, pojmova ili kratkih fraza unutar teksta. 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. Str. 215, 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: sekretar@cns.ba.

CONTEXT

Instructions for Authors

Scope

Context: Journal of Interdisciplinary Studies is a peer-reviewed journal committed to the advancement of interdisciplinary research in exploration of the most pressing social and political themes of our time such as the implications of accelerated globalization, pluralism and diversity, human rights and freedoms, sustainable development, and inter-religious encounters. Researchers in humanities and social sciences are invited to contribute to a better understanding of major moral and ethical issues through creative cross-pollination of ideas, perspectives, and methodologies. *Context* welcomes articles as well as book reviews in all areas of interdisciplinary studies. All contributions to the journal must be original and need to display a substantial use of primary-source material. The editors also encourage younger scholars, in early stages of their career, to submit contributions.

Ethical and Legal Conditions

Submission of an article for publication in *Context* implies the following:

1. All authors are in agreement about the content of the manuscript and its submission to the journal.
2. The contents of the manuscript have been tacitly or explicitly approved by the responsible authorities where the research was carried out.
3. The manuscript has not been published previously, in part or in whole, in English or any other language, except as an abstract, part of a published lecture or academic thesis.
4. The manuscript has not and will not be submitted to any other journal while still under consideration for this journal.
5. If accepted, the author agrees to transfer copyright to the Center for Advanced Studies and the manuscript will not be published elsewhere in any form, in English or any other language, without prior written consent of the Publisher.
6. If the submission includes figures, tables, or large sections of text that have been published previously, the author has obtained written permission from the original copyright owner(s) to reproduce these items in the current manuscript in both the online and print publications of the journal. All copyrighted material has been properly credited in the manuscript.

Double-blind Peer Review

Context uses a double-blind peer review system, which means that manuscript author(s) do not know who the reviewers are, and that reviewers do not know the names of the author(s). Please make sure to avoid mentioning any information concerning author name beyond the first page. In case that such information is for some reason necessary, please make sure to draw our attention to that fact so we can anonymize that too before sending the manuscript to the reviewers.

Submission Requirements

Contributions should be submitted in Microsoft Word. Manuscripts should be written in English or Bosnian. For English, the spelling (either British or American) should be consistent throughout.

Manuscripts should not normally exceed 10,000 words inclusive of footnotes. Diacriticals will not be used in transliteration of Turkish, Arabic or Persian.

Manuscript Structure

The text must be formatted with 1.5-inch margins and be double-spaced. All full articles should include an abstract of max. 100 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*, 15:2 (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: sekretar@cns.ba.

CONTEXT

Sadržaj | Contents

Članci i rasprave / Articles	5
Religija u diskursu savremenih znanstvenika – horizonti evolucionizma.....	7
<i>Nusret Isanović</i>	
Domesticating Madrasa Education: perception of madrasa education and its influence explored by British Muslim youth.....	41
<i>Sameena Aziz</i>	
Jedinstvo u mnogostrukosti: islam kao otvorena civilizacija.....	69
<i>Recep Şentürk</i>	
Reformirati sebe i drugog	83
<i>Abdulkader Tayob</i>	
Filozofija postmoderne i poučni tekst: posljednje faze preporoda bosansko-muslimanske književnosti.....	95
<i>Adil Jusić</i>	
Stručni članci/Professional Articles	111
Učiteljska škola u Sarajevu i njena generacija učenika od 1961. do 1965. godine	113
<i>Hašim Muminović</i>	
Prikazi knjiga / Book Review	125
Uputstva autorima.....	141
Instructions for Authors.....	145

CONTEXT

VOLUME 5
NUMBER 2
2018



GODINA 5
BROJ 2
2018.

Sadržaj | Contents

Članci i rasprave / Articles 5

Religija u diskursu savremenih
znanstvenika – horizonti evolucionizma..... 7
Nusret Isanović

Domesticating Madrasa Education: perception of madrasa
education and its influence explored by British Muslim youth..... 41
Sameena Aziz

Jedinstvo u mnogostrukosti: islam kao otvorena civilizacija..... 69
Recep Şentürk

Reformirati sebe i drugog 83
Abdulkader Tayob

Filozofija postmoderne i poučni tekst: posljednje faze
preporoda bosansko-muslimanske književnosti..... 95
Adil Jusić

Stručni članci/Professional Articles 111

Učiteljska škola u Sarajevu i njena generacija učenika od 1961. do
1965. godine 113
Hašim Muminović

Prikazi knjiga / Book Review 125

Uputstva autorima..... 141

Instructions for Authors..... 145