

# PROTURJEČNOSTI REISLAMIZACIJE BOŠNJAKA

Šaćir FILANDRA

Fakultet političkih nauka, Univerzitet u Sarajevu  
Skenderija 72, 71000 Sarajevo, Bosna i Hercegovina  
sacir.filandra@fpn.unsa.ba

## ABSTRACT

S krajem socijalizma i kod Bošnjaka svjedočimo povratak religije u javnu sferu. Islam za njih postaje medij i sredstvo gradnje novog identiteta. Ovaj rad analizira mjesto islama u gradnji bošnjačkog postsocijalističkog identiteta kroz analizu formiranja nove političke elite te odnosa prema duhovnom tradicijskom naslijeđu i mjestu religije u obrazovanju. Javnost religije/islama utjecala je na ukupni društveni identitet Bosne i Hercegovine, doprinijela je obnovi slobode vjerskog ne/pripadanja ali u svojim ishodima nije polučila nikakve radikalno nove identitetske referencije.

**Gljučne riječi:** Bošnjaci, obrazovanje, reislamizacija, identitet, elita, socijalizam.

## INCONSISTENCY OF BOSNIAK RE-ISLAMIZATION

With the end of socialism, we are also witnessing the return of religion to the public sphere among Bosniaks. For them, Islam becomes a medium and a means of building a new identity. This paper analyzes the place of Islam in the construction of Bosniak post-socialist identity through the analysis of the formation of a new political elite and the relationship to the spiritual traditional heritage and the place of religion in education. The publicity of religion / Islam has influenced the overall social identity of Bosnia and Herzegovina, contributed to the restoration of freedom of religious non-affiliation, but in its outcomes did not receive any radically new identity references.

## 1.0 Uvod

Kraj socijalizma i za Bošnjake je, baš kao i za ostale srednjoeuropske i istočnoeuropske narode otvorio slobodni prostor pluralizacije i liberalizacije identiteta. Najvidljivije preinake zatečenog identiteta svjedočimo u sferi religijskog života budući se doktrinarni ateizam komunističke doktrine bio dokinuo. Istovremeno je deideologizacija prethodnog socijalizma prijetila, i još uvijek prijeti, da se nove identitetske odrednice, kakve su religija i nacija, ponovo ideologiziraju i društveno instrumentaliziraju. U bošnjačkom slučaju, kojeg ovdje razmatramo, osvrnut ćemo se na samo tri momenta nove bošnjačke politike identiteta: na mjesto islama u novoj bošnjačkoj postkomunističkoj eliti te odnosu te elite prema nastojanjima rekonceptualizacije vjerskih objekata i sistema obrazovanja. Sve pojave analiziramo u vremenu njihova začetka, ranih devedesetih godina prošlog stoljeća, budući je tada zamah novih identitetskih politika bio naj snažniji, a njihovi refleksi prisutni su i danas.

## 2.0 Nova elita

Nova bošnjačka postkomunistička politička elita formirala se u radikalom odklonu od prethodne socijalističke društvene i kadrovske strukture. To, međutim, samo po sebi, nije značilo i kvalitativnu promjenu političke kulture te elite. Ona je po stilu vladanja ostala autoritarna, baš isto kao i ona u prethodnom socijalističkom razdoblju. I u bošnjačkim prilikama, kao uostalom i u cijeloj istočnoevropskoj postkomunističkoj zbilji, stvar s novom političkom elitom bila je takva da "...naglasak nije bio na novom načinu političkog ponašanja, nego samo na novim ljudima na vlasti". (Pusić, 1998, 29)

Mada nije prvenstveno funkcionirala na matrici antikomunizma i revanšizma, nova bošnjačka politička elita značila je i nove ljude na svim vodećim pozicijama u državi. Načelno nepovjerenje nove bošnjačke političke elite prema bivšim komunističkim kadrovima rezultiralo je nedovoljnim korištenjem kapaciteta znanja i kompetentnosti koje je prethodna upravljačka, menadžerska i intelektualna struktura vremenom stekla, tako da se kod Bošnjaka može govoriti o znatnijem kadrovskom diskontinuitetu u odnosu na zemlje i nacije u bivšem jugoslavenskom sastavu.

Po svim politološkim i sociološkim parametrima konstitucije i funkcioniranja elita postkomunističke etno-nacionalne elite jugoslavenskih naroda, pa tako i bosanskohercegovačkih, ne mogu se smatrati demokratskim te stoga ni takve učinke nisu mogle ostavljati na ukupno društvo<sup>1</sup>. Nažalost, ni takozvana demokratska politička elita, okupljana u demokratskim i liberalnim strankama, a koja se nominalno zalaže za građansko društvo i liberalnu državu, ništa nije znatnije demokratska od etno-nacionalne, niti su njeni učinci na društvo znatniji. I građanske i nacionalne stranke odlikuje politička neodgovornost, dominacija "...političkih taktika i personalnih interesa na račun političkih strategija, što traje u razdoblju do narednih izbora, autoritarne unutarstranačke strukture, slab programski rad, zapostavljanje partijskog rada radi zauzimanja državnih funkcija, prezir prema 'običnom narodu' itd."

Na kojim se principima formirala nova postkomunistička bošnjačka politička elita? I za savremenu bošnjačku političku elitu, baš kao i kod elita drugih bosanskih naroda, u principu važi stav da zvanje njenih pripadnika nije odgovaralo njihovom znanju. Takav trend zadržao se do najnovijeg doba. Dio najnovije elite regrutirao se od potomaka ranijeg bošnjačkog plemstva i veleposjedničkog staleža s neprikrivenim restauratorskim ambicijama. Taj dio elite legitimitet je crpio iz porodičnih korijena i društvene tradicije.<sup>2</sup> Drugi činilac regrutiranja elite bila je vjera, islam, i to najmanje dvojako. Jednom posredstvom obrazovanja kroz medrese, čiji se veliki broj svršenika, pošto je u međuvremenu završio svjetovne fakultete, uključio u politiku. A s druge strane kadrovi su se iznalazili kroz pripadanje pojedinaca

1 Vidjeti istraživanje o postdejtonskoj bosanskohercegovačkoj političkoj eliti kroz znanstveni projekt u: Nerzuk Ćurak i saradnici, *Vrijednosni odnos političkih elita u Bosni i Hercegovini prema Bosni i Hercegovini i Evropskoj Uniji*, Institut za društvena istraživanja Fakulteta političkih nauka Univerziteta u Sarajevu, Sarajevo, 2009., str. 31-33.

2 "Za razliku od nove elite u Srbiji, koja je, prema nekim istraživanjima provedenim 1994./1995., oko 60% pripadala ranijem Savezu komunista, nova bosanska elita se u značajnoj mjeri (ne postoje pouzdana istraživanja) regrutirala od potomaka ranijih begovskih obitelji. Ova je elita svoj legitimitet tražila u obiteljskim korijenima i društvenoj tradiciji. Bio je to značajan korak u opravdavanju jednog jasnog diskontinuiteta prema 'staroj vlasti'. Porijeklo iz radničke i seljačke obitelji nije više bilo pozitivna tačka za novu elitu, koja se jako trudila isticati svoje begovske i aginske korijene iz osmanskoga vremena." Husnija Kamberović, "'Turci' i 'kmetovi' - mit o vlasnicima bosanske zemlje", *Historijski mitovi na Balkanu*, Zbornik radova, Institut za istoriju u Sarajevu, Sarajevo, 2003., str. 77-78.

porodicama organizacije Mladih muslimana te krugu osuđivanih muslimanskih intelektualaca u poznatom sudskom procesu iz 1983. Pored plemićkih i vjerskih krugova dio političke elite regrutirao se iz najširih nacionalnih i intelektualnih krugova stasalih u procesu priznavanja nacionalnog statusa Muslimanima tokom komunizma. U ovoj novoj političkoj eliti dominantni su bili, a uglavnom još i ostali, islamski intelektualci, budući da su oni formirali i predvodili SDA.

Jedan dio te nove bošnjačke političke elite s početka 90-ih godina prošlog stoljeća više važnosti je pridavao društvu već državi. Smatrajući se integralnim dijelom islamskog svijeta, određeni tim pripadanjem, sebe su takvi pojedinci velikim dijelom početno samodefinirali islamističko-univerzalnim diskursom, tako neprimjerenim bremenitostima bosanskih i bošnjačkih političkih prilika nakon socijalizma.<sup>3</sup> Ti politički krugovi pažnju su usmjeravali više na željeni model ustrojstva društva, nego države. Ta dva plana, država i društvo, kod dijela nove bošnjačke političke elite tih godina se razdvajaju i razlikuju. Pod njihovim uticajem u političkoj javnosti postaje prisutniji naglasak na izgradnji novog društva restauracijom potisnutih građanskih, vjerskih i nacionalnih vrijednosti oblikovanih u islamskom i tradicionalnom duhu, nego na izgradnji sistema države.

Zalaganje za građanske vrijednosti, osim što postaje lozinka za rušenje socijalizma, ipak ostaje ograničeno na slobodno političko organiziranje i prakticiranje vjerskih prava i sloboda. Državi se prvotno posvećuje manje pažnje iz razloga što se u takvim krugovima smatralo da izgradnja jakog muslimanskog društva treba biti prioritet i da samo takvo društvo može opstati u svakoj državi bez obzira na njeno uređenje. Ovakvo orijentiranje činilo se u jednom trenutku razumljivim s obzirom na neriješeni status jugoslavenske državne zajednice. Naravno, to centriranje na izgradnju etički boljeg društva nije bio opći stav nove elite, mada su mu iskustva Muslimana s komunizmom na prvi pogled davala za pravo. Naime, u nepovoljnim bosanskim komunističkim prilikama vjerski identitet su sačuvali samo oni pojedinci Muslimani koji su bili konzervirali tradirane vjerske i porodične vrijednosti.

---

3 "Ejne Tezhebun – Kuda idete, Muslimani?" (naslovnica), *Preporod*, br. 3/490, Sarajevo, 30. januar 1991. Prva rečenica teksta glasi "Htjeli li ne, muslimani naše zemlje dijele sudbinu islamskog svijeta."

Iz tih i sličnih razloga devedesetih godina nastojalo se moralno obnoviti društvo i to na principima i vrijednostima koje je socijalizam upravo potisnuo ili izbrisao. Slijedio je duhovni preporod, prije svega, zatim politički, pa tek potom nacionalni. Biti vjernik postalo je kulturna, društvena i politička vrijednost. Time je vjerska dimenzija svake inteligencije postala njena dodatna preporuka i vrijednost, što je bilo u sudaru s nominalnim zalaganjem za sekularno društvo, a i u praksi je loše funkcioniralo. Izvedeni oblici tog stava u kritičkoj javnosti karikirani su na bazi pojave kadrovskih džamija i tzv. prvog safa. Takvi pojedinci, navodno, u džamiju su dolazili da bi bili viđeni, da bi lakše pravili društvenu karijeru. Skromnost i prosječnost, a ne znanje i sposobnost, postajale su najpreporučljivije kadrovske vrline. U tom stilu čuvena je Izetbegovićeva izjava o kadrovima, izrečena prilikom osnivanja Gradskog odbora SDA Sarajevo. "U ovoj dilemi, pošten a manje sposoban, ili vrlo sposoban a krajnje nepošten, preporučio bih vam da se opredijelite za poštene ljude. Vrlo je rijedak slučaj da imate vrlo sposobnog i poštenog čovjeka u istoj osobi."<sup>4</sup> Ovom izjavom Izetbegović je ponizio bošnjačku inteligenciju i posredno opravdavao svoju ideologiziranu kadrovsku politiku koja, nažalost, u bošnjačkoj politici, a ne samo njegovoj stranci, traje do danas.

Iz ovakvog ideološkog obzora propitivao se sekularizam. Kako je laička inteligencija po svojoj naravi bila njegov nosilac došla je na tapet kritike. Njoj se zamjerala "sklonost ka gruboj sekularizaciji društva" te nekritičko slijeđenje tog društvenog modela. Istovremeno, priznavalo se da svjetovna inteligencija poštuje islam, ali se i zamjerala da nema želje da ga bez skanjivanja slijedi. Intelektualcima se dalje predbacivalo da nisu svjesni da je nadreligijsko polazište i ravnodušnost prema Božijem pozivu evropski izum itd.

Vrijednosno podvajanje i odmjeravanje vjerske i svjetove inteligencije tih godina dijelom je bilo i stvar revanšizma jedne drugoj, s obzirom na tradiciju njihovog podvajanja<sup>5</sup>. Kao izraz promijenjenih

4 *Oslobođenje*, evropsko izdanje, 21-28. januara, 1994., str. 4-5.

5 Povodom zasjedanja vakufsko-mearifskog vijeća 1932. godine u Sarajevu Mustafa Mulalić piše tekst o odnosu uleme i inteligencije u vakufu, posredno oslikavajući cjelinu odnosa uleme i inteligencije u razdoblju između dva svjetska rata. Kakva je podvojenost između tih dvaju dijelova intelektualne elite vladala svjedoči riječima da su se na zasjedanju "...otvoreno sukobila dva mišljenja, dva, rekao bih, antipodna stava, dva sveta i dva veka". Inteligencija "...hoće i želi da

društvenih i političkih pozicija sad se vjerska inteligencija našla na prvoj crti povijesti. U religioznom vodstvu SDA je imala podršku, budući da je to vodstvo vlastitu religioznost implicitno demonstriralo kao poželjni normativni i politički stav. Teološka i vjerska inteligencija otvoreno su se ohrabrivale i protežirale dok se svjetovna, posebno univerzitetski obrazovana u području društvenih znanosti, prešutno smatrala ateiziranom i evropeiziranom, pa skoro prevladanim slugom bivšeg socijalističkog sistema. Jednom riječju, na nju se nije moglo

---

stvari od muslimanskog elementa u Jugoslaviji evropejce, savremene i sposobne za današnji život” (str. 139), dok “...ilmija u našem veku pretstavlja čuvare davno izumrlih vekova...” (str. 137). “Naša inteligencija ne želi se upuštati u panislamističke utopije, jer nam je najpreče naše vlastito ognjište i jer ni jedan islamski napredniji narod ne izlazi iz okvira svog nacionalizma, jer je nacionalizam osnov uređenja i podizanja domaćeg ognjišta. Inteligencija (...) ne živi u iluzijama neke imaginarne obećane zemlje, druge nepoznate domovine, možda neke azijske pustare. (...) Našeg čoveka moramo literaturom i štampom uopšte, interesovati za njegove vlastite probleme, jer se njega ne može ticati šta je danas ručao Kralj Iraka, kako nam to jedan sarajevski list svakodnevno servira...” Vidjeti: Mustafa Mulalić, “Odnos uleme i inteligencije u našem Vakufu”, *Gajret*, god. XIII, br. 9, Sarajevo, 16. maj 1932., str. 137-140. U sljedećem broju lista *Gajret* Edhem Miralem je polemizirao s pojedinim Mulalićevim stavovima. On je kao pretjerivanje naveo Mulalićevo podvajanje muslimanskih javnih radnika na ilmiju (sveštenstvo) i inteligenciju (svjetovnjake), a posebno je izrazio neslaganje s Mulalićevim zaključkom po kome je svaki alim konzervativan, a svjetovnjak napredan. Kad je u pitanju ocjena o panislamizmu Miralem smatra da je političko panislamističko mišljenje jedna “prosta utopija”, propagiranje te misli onemogućava nacionalno osvješćivanje i kulturno podizanje naroda te konstatira da je “političkih-panislamista kod nas veoma malo ili nimalo”. Vidjeti: Edhem Miralem, “Odnos uleme i inteligencije u našem Vakufu, povodom napisa g. M. Mulalića”, *Gajret*, br. 10, Sarajevo, 6. juni 1932., str. 162. Da je pitanje odnosa svjetovne inteligencije i uleme bilo aktualno ilustriramo uvidom u pisanje samo jednog godišta (1932.) lista *Gajret*. O odnosu inteligencije i uleme vidjeti: Malik Kulenović, “Naši intelektualci i naši teolozi”, *Gajret*, br. 10, Sarajevo 6. juni 1932., str. 156-159. U odgovoru Kulenoviću Ibnul-Ajn piše: “Pogrešno je držati inteligencijom sve one što su skinuli fesove, a još pogrešnije držati alimima sve one, što su natukli turbane.” Vidjeti: Ibnul-Ajn, “Odgovor ilmije”, *Gajret*, god. XIII, br. 18, Sarajevo, 1. oktobar 1932., str. 298; Malik Kulenović, “Jedan odgovor”, *Gajret*, god. XIII, br. 20, Sarajevo, 1. novembar 1932., str. 325-328; Mustafa Mulalić, “Ilmija i inteligencija”, *Gajret*, god. XIII, br. 20, Sarajevo, 1. novembar 1932., str. 328-330; Hazim Muftić, “Ilmija i inteligencija”, *Gajret*, god. XIII, br. 21, Sarajevo, 16. novembar 1932., str. 341-343; Edhem Miralem, “Naša duhovna i svjetovna inteligencija”, *Gajret*, god. XIII, br. 22, Sarajevo, 1. decembar 1932., str. 362-363; Nazif Resulović, “Ulema i školovana inteligencija”, *Gajret*, god. XIII, br. 16, Sarajevo, 1. septembar 1932., str. 267-268.

računati, niti se baš i računalo. Time je obrazovanost i stručnost vodećeg bošnjačkoga akademskog sloja stasalog u doba socijalizma ostala nedovoljno iskorištena. Vremenom su otpadali brojni od ovih početnih ideologijskih stavova da bi se nepovjerenje prema ateizmu i inteligenciji iz društvenih nauka najduže zadržalo.

### 3.0 Islamski centri

Bošnjačke političke i duhovne strukture, postsocijalističkim društvenim tokom uspostavljene, rat protiv Bosne i Hercegovine koristile su i za preoblikovanje kolektivnog identiteta naroda. Promjena političkog sistema kod pojedinaca razumijevana je i kao prilika za zadobijanje novog-starog bošnjačkog čovjeka ponovnim reaktualiziranjem njegove identitetske cjelovitosti. Ateizam je, kao dio službene ideologije komunističke doktrine, s pravom prvi bio na udaru, dok je obrazovanje kao sistem bio domen od kojeg se u gradnji novog identiteta najviše očekivalo. No, u tome se često u praksi bilo previše dosljedno. Deateizacija društva vremenom je prijetila da teizam pretvori u obavezu, normu, a ne izbor, čime bi se iz jedne slike svijeta preko noći, takoreći naredbom, prešlo u drugu.

Nacionalne politike i vjerske zajednice u Bosni i Hercegovini bile su nakon socijalizma kod svih naroda u odnosu međusobne legitimacije na način da je religija služila za opravdanje nacionalne politike, a nacionalna politika za navodno oslobođenje religije. Ipak suodnos nije sam po sebi značio i gubljenje granica između te dvije društvene institucije, mada je prepleta međusobnih funkcija bilo na pretek. Prve oblike kritičkog razlučivanja oblikotvornih uloga religije i politike, barem kada su u pitanju islam i Bošnjaci, nalazimo već u ratu. Jedan dobar primjer toga je tokom rata propao pokušaj gradnje tzv. islamskog centra u središtu Sarajeva. Pojedini bošnjački intelektualci, prije svega Mustafa Imamović, oštro su se usprotivili ideji gradnje islamskih centara u Bosni uopće, a u Sarajevu posebno (Imamović, 1994, 27).<sup>6</sup>

Imamović se u argumentiranju vlastitog stava pozivao na bošnjačku duhovnu tradiciju te načela sekularizma i liberalizma. Samu ideju

---

6 Na ovaj tekst reagirao je, a s ciljem podrške inicijativi o gradnji islamskog centra "Ćemaluša", Enver Imamović tekstem "Ko je protiv gradnje džamije u šehar Sarajevu", *Ljiljan*, 9. novembar 1994., str. 29.

islamskih centara on je označio kao vjersku novinu kod Bošnjaka, budući da su je sa sobom tih godina donijeli islamski humanitarni radnici iz Evrope. U polariziranom izboru bošnjačkih prioriteta između škole i džamije on je radije odabirao školu, pojašnjavajući da su islamski centri emigrantska kategorija te da Sarajevo nije dijaspora već centar Bošnjaka.<sup>7</sup> Praksa gradnje islamskih centara u muslimanskim zemljama ili u zemljama gdje su muslimani autohtono stanovništvo oštro i jasno označena je i u pojedinim vjerskim krugovima za "...ordiniranu glupost i budalaštinu..." (Spahić, 1994, 28) te dobrovoljnom getoizacijom muslimana. Ovom javnom kritikom osujećena je inicijativa da se na Mejtašu, dijelu centra Sarajeva, pored toliko više stoljeća starih džamija gradi islamski centar.

Sam pojam islamski centar je za Bošnjake sve do samog rata bio potpuno nepoznat, budući da su oni stoljećima od namjenskih islamskih objekata poznavali džamiju, mesdžid i tekiju. Kao kategorija imigrantskog islama u Evropi, a čije iskustvo je Bošnjacima kao autohtonim evropskim muslimanima strano, islamski centar označava mjesto i oblik upražnjavanja vjere u većinski nemuslimanskom društvu i sav je obilježen manjinskim sindromom. U takvim etnoreligijskim uslovima, kakvi su recimo za muslimane zapadnoevropski, institucija islamskog centra ima pozitivno iskustvo funkcioniranja. Takve institucije postajale su istinskim centrima duhovnog, kulturnog, društvenog, nacionalnog, porodičnog i svakodnevnog života manjinskih muslimanskih imigrantskih zajednica u Evropi, ali graditi takvu instituciju u gradu s petstoljetnom prisutnošću preko stotinu džamija ničim nije bilo opravdano.

Kao kategorija navodno obnovljene religioznosti, islamski centar u Bosni sam po sebi konceptualno je težio da postane centrom društvenog života muslimana. A kako bosanski muslimani nisu bili vjerska manjina u vlastitoj zemlji već su predstavljali većinu bosanskohercegovačkog stanovništva, takav koncept vjerskog institucionaliziranja njima nije bio potreban. Planirani centar u Sarajevu u svom sastavu trebao je

---

7 Jasnu podjelu evropskih muslimana na domicilne, autohtone narode, gdje se pored Bošnjaka ubrajaju Albanci i Turci, te imigrantske muslimane u zapadnoevropskim zemljama, prispjele u ta područja Evrope na valu dekolonijalizacije vlastitih zemalja i industrijalizacijske potrebe za radnom snagom na Zapadu, vidjeti u: Ketani M. Ali, *Muslim minorities in the world today*, Mansell, London-New York, 1986.



imati sve sadržaje namijenjene posebno muslimanima – od džamije, preko mesare, restorana, biblioteke, uslužnih djelatnosti, do prostora za djecu i omladinu. U konceptu ovakvog projekta je definiranje islama kao osnove ukupnog društvenog življenja, dakle i politike, a što bi potencijalno mogao biti politički disfunkcionalno za zemlju sastavljenu od tri naroda s tri različite religije.

Budući da je za koncept prakticiranja islama kroz islamske centre karakteristično da nastaje u novom društvu, on niti priznaje niti ima neku prethodnu tradiciju te je zato usmjeren preoblikovanju zatečenih oblika identiteta. To preoblikovanje identiteta u Bosni i Hercegovini se posebno izrazilo na izgledu nekih novih džamija. U arhitekturi mnogih poratnih bosanskih džamija, gdje se odrazio uticaj jednog novog interpretiranja islama, nailazimo na arhitektonske obrasce strane tradicijskoj kulturi Bošnjaka. Te arhitektonske novine, s jedne strane, idu u smjeru simboličkog arabiziranja ili orijentaliziranja Bošnjaka, a s druge strane dio su modernog internacionaliziranja ukupne islamske arhitekture uopće. Pojavu jednog broja postratnih džamija u Bosni, koje se arhitektonski razlikuju od tradicionalnih, lokalnih bosanskih, potrebno je razumijevati u širem islamskom i svjetskom kontekstu kroz koji prolazi savremena arhitektura uopće. Naime, opća karakteristika islamske arhitekture je “šarolikost i raznovrsnost.” (Zukić, 2001, 805)

Ne postoji jedinstven stil džamije u islamskom svijetu. Uvijek je bila prisutna raznovrsnost lokalnih stilova sa zajedničkim elementima u funkciji molitve i obreda. I islamska arhitektura, kao i zapadna, prelazi na internacionalni stil posljednja dva stoljeća, a što otvara problem izmirenja modernog / internacionalnog i tradicijskog / lokalnog. Budući da je u islamu pojam “svetog” jedino vezan za Boga i njegovu riječ to znači da “...zgrada nema te atribute i ona se u potpunosti može prepustiti kreativnosti arhitekta, rasterećena metamorfoze svetog.” (Zukić, 2001, 912) Novi dizajn džamija u cijelom islamskom svijetu, pa tako i u Bosni, rastrgan je između lokalne kulture i globalnih trendova. Susret bosanskih džamija s tim trendom u posljednje dvije decenije rezultirao je njihovim arhitektonskim novinama, a na štetu lokalne bosanske tradicije.

U tom smislu, islamska arhitektura u Bosni samo je dio općeg trenda islamske umjetnosti u svijetu. No, ono što je lokalno, čisto bošnjačko, kada već govorimo o džamijama i konceptu svetog prostora u islamu, tiče se opasnosti narušavanja kompletnog sistema islamskog

simbolizma. Pojava tzv. “džamijskih” kioska u jednom trenutku preplavila je Sarajevo i prijetila da postane metaforom neselektivnog i neprimjernog korištenja islamskih simbola u prilikama i mjestima koji s islamom nemaju nikakve veze<sup>8</sup>.

#### 4.0 Politike obrazovanja

Treći uočljiv izraz preoblikovanja prethodnoga identiteta imamo u području obrazovanja. Jedinstven odnos prema mjestu i ulozi nastave islamske vjeronauke u javnom obrazovanju Bošnjaci još ni danas na svim razinama javnosti nisu postigli, mada su sve njihove kulturne i političke strukture saglasne sa stavom da je vjeronauka bitan dio bošnjačkog društvenog identiteta. Kraj socijalizma i početak rata iskorišteni su stihijno za sporadično uvođenje vjeronauke u škole i to kao izbornog ili fakultativnog predmeta na najvećem dijelu tzv. slobodne bosanskohercegovačke teritorije izvan Sarajeva.

Sarajevo je i u ratu i nakon njega o ovom pitanju imalo izdvojeno mišljenje i posebnu praksu.<sup>9</sup> Niko na bošnjačkoj intelektualnoj i političkoj sceni nije sporio potrebu promjene komunističke obrazovne ateizirajuće prakse i nužnost religijskog obrazovanja djece i mladeži. Na koji bi način to trebalo biti učinjeno, ostalo je neriješeno pitanje. Zagovornici vjeronauke u školama kao obaveznog nastavnog predmeta pozivali su se na demokratiju, evropsku praksu te slobodu vjeroispovijesti kao jedno od osnovnih ljudskih prava. Oспорavatelji

---

8 Kiosci za prodaju novina pokušavaju osvojiti forme islamskog simbolizma. Pojava o kojoj kritički govori arhitekt Fehim Hadžimuhamedović odnosi se na kiosk koji je idealno simetričan, šestokut u osnovi i krovnom vijencu. “Kiosk ima naglašenu kupolu, i materijaliziran je od snažno ekcentiranih uglačanih metalnih dijelova od eloksiranog aluminija. Unutar njega javlja se još detalja koji pokušavaju osvojiti forme islamskog simbolizma, poput tipa materijala (bakarni lim) i načina vezivanja na kupoli, strehe i sl.” Kiosk naprosto “plijeni oko” i postavljen pored džamije, kakav je slučaj s Čaršijskom džamijom u Sarajevu, čini se svetijim od nje. Vidjeti: Fehim Hadžimuhamedović, *Tekst o arhitekturi*, Did, Sarajevo, 2001., str. 98.

9 Nastava islamske vjeronauke u srednjim školama najkasnije je od svih kantona Federacije Bosne i Hercegovine počela u Kantonu Sarajevo. Sa školskom 2010./2011. godinom izašla je tek treća generacija polaznika islamske vjeronauke na razini srednjeg obrazovanja u ovom kantonu. Razlika u odnosu na ostale kantone je što se u Sarajevskom odvija samo jedan čas, a u ostalim dva nastavna časa.

vjeronauke kao obaveznog predmeta su se pak, s druge strane, pozivali na argument same vjere, posebno njen obredoslovni aspekt, kojeg je u školama nemoguće obavljati, te na stoljetnu bošnjačku tradiciju mekteba kao osnovne obrazovne vjerske ćelije locirane u gotovo svakoj džamiji. Stoga su oni zagovarali odvajanje teorijskog od praktičnog dijela vjeronauke. Teorijski dio, po tom naumu, kao “nauk o vjeri”, historija velikih svjetskih religija i fenomen religije uopće, uveo bi se u starijim razredima osnovne škole i kao obavezan predmet za srednje škole i fakultete, bio bi, u nadležnosti države, a praktični dio ostavio bi se samim vjerskim zajednicama.<sup>10</sup>

Stavove liberalnijeg dijela bošnjačke intelektualne i političke javnosti o ovom pitanju zastupao je i u javnosti najdosljednije branio teolog Enes Karić. Predmet vjeronauka, po njegovom mišljenju, je s prva, a na početku demokratske tranzicije društva, najčešće stihijno i naprasno uvedena u škole, a da se nije odredilo najvažnije, “šta to jeste vjeronauka”. On upozorava da o tome nije bio postignut utemeljen konsenzus, te je smatrao da IZ ne bi trebala dopustiti zamjenu mektebskog obrazovanja obaveznim školskim predmetom vjeronauke.<sup>11</sup> Negativne posljedice toga moglo bi biti mijesanje škole i džamije. Prenese li se džamija u školu nećemo imati ni džamije ni škole, država bi stekla tutorstvo nad islamskim obrazovanjem, a bojati se i “novog marksizma” u školama. (Karić, 1999, 79) Karić je, dakle, ustvari, bio protiv monokonfesionalnog obrazovanja Bošnjaka. Smatrao je “...da bi predmet historija religija (ili tome sličan obavezan predmet), koji bi bio predavan u višim razredima osnovne škole (...), s pozitivnim uklonom prema mnogolikim temeljnim vjerskim tradicijama čovječanstva (...), doveo do boljih prosvjetnih rezultata.” (Karić, 1999, 79)

10 Enes Karić, ministar obrazovanja, nauke, kulture i sporta u Vladi RBiH, intervju “U svima nama mora biti zehra više Bosne”, autorica intervjuja Zehra Alispahić, *Ljiljan*, 26. oktobar 1994., str. 14.

11 Karić se kritički odnosi prema broju medresa (6) i broju njihovih svršenika. Opravdano se pita gdje će se zaposliti njihovi svršenici te kako se planira dinamika potreba za tim kadrom? Ni o samim medresama on nema visoko mišljenje. “Prebukirane su bošnjaštvom” i “ideološkim islamom”, zanemaruju obrazovnu funkciju i proizvode “automatizirane vjernike”; njima prijeto opasnost od provincijalizma, familijarnosti, učahurenosti, zatvorenosti (str. 84). Portretirajući krajnje negativnim stanje u islamskom obrazovanju on jasno kaže da se zamahu “...takvog mentaliteta mora stati u kraj”. Isto, str. 84-86.

Shodno njegovom mišljenju IZ treba oživiti mektebe u svim džamijama, a postojeću vjeronauku mijenjati u historiju religija, kulturu religija ili nešto tome slično. Islamsko obredno obrazovanje, i na tome je u ovom stavu zapravo naglasak, pripada isključivo Islamskoj zajednici, a obrazovna, školska informacija o islamu daje se u školama. Ovim je Karić insistirao na autonomiji IZ-e u pitanjima islama kao vjere; na većem usmjeravanju IZ-e na vjeru samu, na deideologizaciju društva i preduprijeđenju moguće instrumentalizacije islama, na ozbiljnije proučavanje i tumačenje vjerskog sadržaja islama, a što je sve bilo suprotno prevladavajućem i zvaničnom trendu Islamske zajednice.

Ovim povodom bilo je nagađanja u javnosti da stvarni razlog insistiranja na uvođenju islamske vjeronauke u sarajevske srednje škole nisu bile toliko ideološke, koliko socijalne i statusne pobude budućih vjeroučitelja. Nije se u ovom slučaju, po takvim komentarima, navodno radilo ni o kakvoj nakani islamizacije društva, kako bi se moglo od dominantno bošnjačkih vlasti očekivati i kako je ova akcija obilježena u dijelu javnosti, već o rješavanju statusnih pitanja neuposlenih svršenika islamskih obrazovnih institucija, kojima bi uspjeh ove akcije otvorio privlačna radna mjesta u sarajevskim srednjim školama.

S krajem socijalizma status nastave vjeronauke u obrazovanju prestao je biti ideološki, te je postao identitetsko pitanje. Politikom oslobođeni novi identitetski prostor zahtijevao je i nove sadržaje. Tu su vjerske zajednice, pa i IZ, vidjele šansu za novo društveno pozicioniranje i s pravom su u taj proces polagale velika očekivanja. Vjerske zajednice mogle su odabrati jedan od četiri u praksi prisutna modela odnosa vjeronauke i škole: uvođenje vjeronauke kao obaveznog predmeta u škole; zadržavanje odvojenosti vjeronauke i škole; fakultativno uvođenje vjeronauke; zadržavanje vjeronauke za vjerske zajednice, a uvođenje pozitivnog proučavanja o vjeri.

Odražavajući prvotni stav IZ-e o ovom pitanju Hilmo Neimarlija izbor modela povezivao je s ukupnim preobražajem društva, prije svega njegovu depolitizaciju i deideologizaciju, kao pretpostavke bilo kojeg rješenja. Bez deideologizacije društva "...vjerska pouka ili pouka o vjeri može biti samo degradirana zamjena za marksizam...", a ukoliko bi uključivala bilo kakvu obaveznost slično onoj koju je imao marksizam "...vjerska pouka ili pouka o vjeri bi iznevjeravala princip i unutarnji poziv vjere". (Neimarlija, 1991, 9) Ovaj stav naglašavao je slobodu izbora,

odnosno, slobodnu ličnost kao subjekta novog obrazovanja i novog društva, a protivio se bilo kakvom svjetonazorskom poopćavajućem nametanju. Ovaj dio islamskog mišljenja u Sarajevu cijelo vrijeme posljednje dvije decenije promovirao je i do danas zadržao ovakav stav, dok su mnogi dijelovi muslimanske zajednice u Bosni i Hercegovini prišli drukčijim rješenjima.

Zanimljivo je da ratne bosanskohercegovačke prilike nisu s bošnjačke strane korištene za islamizaciju društva, pa ni za nametanje obaveznosti islamskog obrazovanja u školama. Odraž bivšeg socijalističkog društva i njegovih rješenja u mnogim pitanjima kod velikog broja pojedinaca još je bio uzorit. U okviru Obnoviteljskog sabora IZ-e, 22. 2. 1994., održano je savjetovanje na temu "Vjera, odgoj i obrazovanje", uz učešće najodgovornijih predstavnika islamskih i bošnjačkih ustanova u Sarajevu. U Zaključcima skupa se od Ministarstva za obrazovanje, nauku, kulturu i sport Vlade Republike Bosne i Hercegovine traži da se odgojno-obrazovna djelatnost "oslobodi marksističke ideologizacije" i u idejno-etičkom smislu vrati struci i univerzalnim humanističkim načelima; da se odgojno-obrazovni sadržaji "prilagode novoj društvenoj stvarnosti u RBiH"; da se vjeronauci "kao izbornom predmetu" (tad se na vjeronauku gleda kao na izborni predmet, a tek kasnije nastaju zahtjevi da se ona uvede kao obavezni) osigura ravnopravan tretman s drugim disciplinama; da se traži "uvođenje islamske civilizacije kao izbornog predmeta u srednjim školama" (dakle dva islamska predmeta, jedan svjetovni, a drugi vjerski).

## 5.0 Zaključak

U postsocijalističkom periodu Bošnjaci nisu niti imali niti provodili nikakvu plansku ili agresivnu politiku reislamizacije društva. Njihova nova identitarna politika, s obzirom na vrlo nepovoljne ratne okolnosti u neposrednom postsocijalističkom periodu, bila je prilično spontana i kontekstualna. Pri tome se u svim institucionalno odredivim domenama određivanja simboličkih izraza i identitetskih obilježja uvažavao princip individualnog izbora, tolerancije i sekularnog karaktera društva. Izričito se poštovala činjenica multikonfesionalnosti i multietičnosti bosanskohercegovačkog društva te svjetonazorske slobode izbora tako da nikakve planske desekularizacije društva nije ni bilo. Iznimki od ovog načela je uvijek bilo ali ti pojedinačni slučajevi nisu mogli, niti su, remetili opći liberalnodemokratski i sekularni stav društva i države.

### Literatura:

1. Imamović, Mustafa (1994), "Sarajevo nije dijaspora Bošnjaka", *Ljiljan*, Sarajevo
2. Kamberović, Husnija (2003), 'Turci' i 'kmetovi' – mit o vlasnicima bosanske zemlje", *Historijski mitovi na Balkanu*, Zbornik radova, Institut za istoriju u Sarajevu, Sarajevo, str. 77-78.
3. Karić, Enes (1999), *Eseji od Bosne: tri bosanske enklave*, Sejtarija, Sarajevo.
4. Ketani, Ali. M. (1986), *Muslim minorities in the world today*, Mansell, London-New York.
5. Neimarlija, Hilmo (1991), "Religija i škola u novom odnosu", *Glasnik IZ SFRJ*, br. 1, Sarajevo.
6. Nielsen, Jorgen (1995), *Muslims in Western Europe*, second edition, Edinburg University Press.
7. Pusić, Vesna (1998), *Demokracije i diktature*, treće izdanje, Durieux, Zagreb.
8. Spahić, Mustafa (1994), "Pohvala opasnoj gluposti", *Ljiljan*, (9. Novembar), Sarajevo.
9. Zukić, Kemal (2001), *Islamska arhitektura, slikarstvo i primijenjene umjetnosti*, Knjiga II, Bošnjački Institut Sarajevo, Sarajevo.