

O NAŠOJ ISLAMSKOJ MISLI I KRITIČKOM MIŠLJENJU

Dr. Dževad HODŽIĆ

Pojam kritičkog mišljenja, u stanovitom smislu, predstavlja tautologiju. Mišljenje i nije mišljenje ako nije kritičko. Jer, niti možemo misliti ono što ne znamo (to bi bilo nagađanje – *zann* u Kur'anu), niti je znanje isto što i mišljenje.

Pitajuće mišljenje

Mišljenje se nalazi između znanja i neznanja. Jednom nogom se oslanja na poznato, drugom zakoračuje u nepoznato. Ono je sadržano u pitanju kao odlučujućem trenutku mišljenja. Tamo gdje se ne otvara pitanje, nema se šta misliti. Samo ako se pitamo, možemo misliti. Pravo mišljenje je uvijek pitajuće mišljenje. Pitanjem kao izrazom našeg duhovnog oskudijevanja pomjeraju se granice onog prostora u svijetu u kojem ljudski obitavamo.

Znanje se pokreće pitanjem. Pitanje je započinjanje puta, zapućivanje. U pitanju koje ne ide samo za tim da dođe u posjed informacije, koje, iščekujući odgovor, ne zaboravlja samo sebe, sadržano je mnogo više od „pola odgovora“. Pitanje je očekivanje, traženje, iziskivanje, poziv. Jedini način da se ljudski zadobije nešto

jest pitanje. Šta će se dobiti, presudno ovisi o tome koje pitanje i na koji način će se postaviti. Ne može se, naprimjer, iz pitanja o nazivima za devu u arapskom jeziku dobiti odgovor o uticaju interneta na demokratizaciju znanja. Pitanje nije nedužno. Njime se već zasijeca u „materiju“ odgovora. U pitanju koje se postavlja u povijesnom i životnom smislu izvorno, koje nije puka repeticija ranijeg, nekog prije nas postavljenog pitanja (u bezbrojnom nizu takvih), a to znači u pitanju koje izražava osvještenost vlastite životne situacije i svjetskopovijesne konstelacije, koje preokreće neki pravac gledanja i otvara neki horizont razumijevanja, u takvom pitanju već je sve odlučeno.

Naša islamska misao ne predstavlja kritičko mišljenje prvenstveno zato što se ne utemeljuje i ne izvršava u odnosu prema društvenoj stvarnosti, zato što se pitajuće ne odnosi prema izazovima složenih društvenih mogućnosti. O kojim pitanjima možemo govoriti u našoj savremenoj islamskoj misli u Bosni Hercegovini? Ako bolje pogledamo naše tekstove, studije, knjige, naše novine, časopise, publicistiku, izdavačku djelatnost i produkciju, vidjet ćemo da mi i nemamo pitanja u kojima

bi se koncentrirala oštrica našeg kritičkog mišljenja. U našoj savremenoj islamskoj misli mi nemamo pitanja u kojima bi se prepoznavalo naše vrijeme. Mi nemamo pitanja koja bi mogla prepoznatljivo odražavati savremene moralne i civilizacijske izazove pred kojima se nalazimo u savremeneom društvenom horizontu.

Mi nemamo gotovo nijednog pitanja u našoj savremenoj javnoj riječi u čijem bi se raspravljanju kristalizirala naša intelektualna energija, u kojem bi se naše duhovnopovijesno iskustvo uzdiglo do pogleda u budućnost. Mi nemamo gotovo nijednog pitanja o kojem bi naši najobrazovaniji protagonisti islamske misli raspravljali, sučeljavali različite argumente, misaone pozicije, metodološke pristupe, problemske perspektive i duhovna iskustva. Gotovo da nemamo nikog ko s nekim drugim razgovara u javnom prostoru o nekom islamskom pitanju. A mišljenje se događa kao dijalog, ono ima dijalošku strukturu čak i onda kad čovjek razmišlja, poduzima mišljenje sam u sebi, u svojoj najintimnijoj i najdubljoj egzistencijalnoj i moralnoj autentičnosti i neposrednosti. I tada čovjek nije jedan, nego najmanje dva. (To se, naprimjer, pokazuje u sto tridesetom ajetu sure Bekare, u kojem se kaže: „A Ibrahimovu vjeru neće samo onaj ko prezire sebe...“)

Usporedba između duha bošnjačkog islamskog mišljenja, naprimjer, između dva svjetska rata sa stanjem našeg islamskog mišljenja u posljednjih petnaestak godina pokazala bi, čini se, da smo u prvoj polovici dvadesetog stoljeća imali življe islamsko mišljenje nego što ga imamo danas. Naša je nevolja u tome da većina tekstova naših današnjih autora u našoj periodici predstavljaju ili inserte iz knjiga koje se bave „vječnim temama“, izvan našeg aktuelnog povijesnog

i društvenog kontesкта, ili loše tekstove onih kojima je „sve jasno“, kojima je „islam dao odgovore na sva pitanja“, te nam ih oni prosljeđuju da se s njima odupremo pošastima našeg vremena.

Naša islamska misao „između neba i zemlje“

Zapravo, šta znači islamska misao, u čemu bi mogao biti njen sadržaj? Na raspolaganju imamo dvije, na prvi pogled odvojene, paralelne i samostojeće mogućnosti. Načelno govoreći, islamska misao sastoji se ili u proučavanju i predstavljanju islama ili u razumijevanju društvenopovijesnog svijeta u kojem se nalazimo. U svom pretežnom i prevladajućem sadržaju, obliku i izrazu, naša islamska misao je predstavljачka, ona, bez oslonca u našem vlastitom životnom svijetu, „lebdeći između neba i zemlje“, nastoji iznijeti na vidjelo šta jest islam u svojoj nepokrenutosti i u svom vječnom sjaju.

Druga perspektiva u kojoj bi se naše islamsko mišljenje bavilo razumijevanjem svijeta nama je, čini se, zatvorena. Zašto je to tako, pitanje je koje se ovdje može samo naznačiti. Naime, bavljenje islamom s tla razumijevanja svijeta (povijesti, kulture, civilizacije, socijalnih, ekonomskih, političkih i drugih procesa, struktura i odnosa) i svijetom s tla razumijevanja islama trebalo bi predstavljati dvije uporišne i interreferentne tačke za ono što bi moglo biti vjerodostojno, životno značajno i legitimno islamsko mišljenje. Drugim riječima, rodno tlo islamskom mišljenju može biti samo onaj prostor koji nije fiksiran ni „ovamo“ ni „tamo“, koji se otvara dvosmjerno, u dvije perspektive, koje se prelamaju jedna u drugoj: u svijetu kao „konetsktu“ našeg razumijevanja islama i u islamu kao „kontekstu“ našeg razumijevanja

svijeta. Samo u tom međuprostoru, u tom međuodnosu može uspjeti ono što bismo mogli nazvati vitalnim islamskim mišljenjem. Konkretnije govoreći, samo na tom tlu ponikla, naša bi islamska misao mogla biti povijesno koncipirana i društveno orijentirana. Ovako, uramljena u vječnost, naša islamska misao dvostruko lebdi: na jednoj strani, budući snažno metafizikom povučena uvis, a u samorazumljivoj nemogućnosti da stvar gleda s one, božanske strane, niti je na zemlji, niti na nebu; na drugoj strani, kroz institucije Islamske zajednice ona se i sama institucionalizira i tako se u svom akademskom sadržaju i formi odvaja od društvenog života i životnih problema našeg vremena.

Naša islamska misao ne predstavlja islamsko mišljenje zato što se ne utemeljuje i ne izvršava u svom odnosu prema povijesti i tradiciji. Naša islamska misao se povijesno ne kreće. Ona je statična jer je opterećena metafizičkim „suficitom“. Ona ne predstavlja mišljenje nego umišljaj: mi uobražavamo da operiramo s vječnim porukama i božanskim znanjem sadržanima u objavljenim istinama islama i u toj uobrazilji ukidamo bilo kakav prostor za pitanje, preispitivanje i kritiku. Mi za sva pitanja,

probleme, izazove, slabosti, potrebe imamo jednostavne odgovore koji su dani unaprijed, jednom za svagda, koje nije potrebno artikulirati kroz vlastito razumijevanje kompleksnih odnosa, sadržaja i značenja povijesnog i životnog svijeta koji se sabiru u našoj savremenosti. Za našu islamsku misao povijesni svijet kao da se ne usložnjava, kao da se ne uvećava. Mi se prema povijesnom svijetu odnosimo gotovo kao prema prirodnom svijetu: nešto se u tom svijetu događa, na djelu su uvijek neki procesi, ali ništa se bitno ne mijenja, pa tu mišljenje nema šta raditi.

Stoga naša islamska misao ima krajnje pojednostavljen, mehanicistički i nekritički odnos prema prošlosti i tradiciji. Nama je islamska tradicija zatvoren horizont, završena činjenica. Mi s njom ne razgovaramo, mi islamskoj tradiciji ne postavljamo nikakva, a pogotovu ne nelagodna pitanja, mi od nje ništa ne zahtijevamo. Mi bismo htjeli da nas ona pouči svojom monumentalnošću, umjesto da u dijalogu s njom zahtijevamo obostranu odgovornost, obostrano polaganje računa: i njeno pred nama i naše pred njom. Stoga možda iz nje ništa ni ne dopijeva u našu sadašnjost i savremenost.

MUSLIMANI I KRITIKA

Samedin KADIĆ

1. Kratka povijest kritike

Kritika je pojam širokog opsega. Kao grčki termin, kritika najprije referira na prosuđivanje, donošenje suda o nečemu. Friedrich Schlegel genezu kritike kod Grka vidi u njihovoj potrebi da katalogiziraju naslijeđene pisane spomenike, onda kada je minulo razdoblje velikih pjesnika.¹ Taj posao je uključivao dvostruku praksu, koja je «trajno ostala stožerno uporište stare kritike»: izbor klasičnih pisaca i obrada različitih načina čitanja. A metoda njihovog studija je bila: «neprestano, uvijek iznova ponavljano čitanje klasičnih spisa», «uvijek iznova započinjuće prolaženje kroz taj cijeli ciklus».² Kao umijeće prosuđivanja, kritika je onaj «zajednički kamen temeljac na kojem počiva cijela zgrada spoznaje i jezika».³ Ukratko, kritika nije imala funkciju prosuđivanja u javnosti, niti je bila medij neposrednog sudjelovanja u polisu; u specifičnim uvjetima grčke demokratije, pojam kritike se odnosi isključivo na ocjenjivanje i katalogiziranje tradicije, i nema političku semantiku.

U kasnijim vremenima, pojam kritike prolazi kroz jednu bifurkaciju; s jedne strane, značajno se pomjera prema političkom kontekstu i poprima značenje heretičkog odbijanja stvarnosti, a s druge, ostaje umijeće razumijevanja umjetnosti, te u okviru obilja divergentnih kritika uspostavlja kulturne skale, žanrove i podžanrove, vrednuje kulturne dokumente. Za nas je bitan prvi rukavac, odnosno, kako kritika postaje vještina prosuđivanja društvenih pojava i instrument kristalizovanja vrijednosti u društvu. Može se reći da ne postoji neki vječni, nepromjenljivi status kritike u javnom diskursu. Položaj kritike u jednom društvu zavisi od vrijednosnog sistema određenog društva. U totalitarnim društvima nema kritike. Zapravo, odsustvo kritike jeste uzrok, a ne posljedica: gdje nema kritike, tamo je totalitarizam. Jasno, postoje različite forme totalitarizama, od političkih do kulturnih. S druge strane, demokratske tradicije ne samo da dopuštaju kritiku, nego je kritika, kroz parlamentarni sistem i promoviranu slobodu, utkana u sam državni aparat. Svako ima pravo da iskaže svoje mišljenje i svoju kritiku, a da zbog toga ne snosi posljedice. To pravo, zagarantovano ustavom, građani ne posjeduju samo na pasivnoj

1 Friedrich Schlegel, «O biti kritike», u «Klasici hermeneutike», uredio Jure Zovko, «Filozofska biblioteka Speculatio», Zadar, 2005., str. 79

2 Ibid. str. 80

3 Ibid. str.79

osnovi, nego ga aktivno potvrđuju kroz učešće u najširim oblicima javnog života, od protesta i opiranja, preko izražavanja vlastitih viđenja lokalnih politika, do akta biranja vlasti. Svako biranje je nekakva kritika. Građani se potiču da koriste kritički potencijal u javnom životu, a posjedovanje vlastitog stava ili suda o stvarima je saglasno sa građanskim moralom i lijepim odgojem. Kritika je tako specifičan demokratski filter koji inaugurira profesionalizam i kvalitet kao dominantne kulturne i socijalne principe, a razgrađuje ignoranciju, diletantizam i nepotizam. Preko kritike, kao svakodnevnih društvenih aktivnosti, uspostavljaju se kriteriji u društvu. Prostor kritike dakle, pretpostavlja prostor javnosti u kojoj se vodi dijalog o aktualnim problemima. Nema kritičke svijesti bez dijalgoške svijesti. Ovo su neke opće signature demokratskih tradicija, i jedno grubo skicirano i najšire određeno značenje kritike u Moderni. Subjekti egzistiraju a priori kao intersubjekti, što predstavlja jedan globalni moralopolitički sklop, u kojem se dijalog nameće kao najveća vrijednost, a monolog tumači kao perverzija i aktivnost suprotna umu. "Um više nije a priori utemeljen u jednom sintetičkom stavu nego se manifestuje kao rezultat jedne koncentrirane akcije svih pojedinačnih volja koje teže za argumentovanim jedinstvom."⁴ Intersubjektivizam jeste jedini a priori, a to znači da dijalog na temelju uma jeste jedina neupitna vrijednost.

Kada govorimo o savremenosti, koja se popularno označava tehničkim terminom postmoderna, kritika zadobiva jedan posve novi kontekst. U postmoderni, kritika postaje apsolutni ideal i luckasta moda. No, sada um

4 Manfred Frank, „Conditio moderna“, „Svetovi“, Novi Sad, 1995.

prestaje biti povlašteni mentor kritike. Sam um, označen kao „prosvjetiteljstvo“, „gramatika“ ili prosto kao „pojam“, postaje objekat nemilosrdnih kritika i dekomponiranja. Kritika zadobija ulogu dekonstrukcije, ali prije svega, dekonstrukcije uma. Ako prihvatimo Vattimovu tezu, da postmodernu nije moguće razumjeti bez Nietzschea (i Heideggera),⁵ onda i pri traganju za postmodernim pojmom kritike treba poći od Nietzschea (a onda i Heideggera), koji je konstatovao „smrt Boga“ i sa izrekom „ne postoje činjenice, već samo interpretacije...“ dekonstruirao teleološki koncept povijesti, metafiziku i sve forme idealizama, i što je najbitnije, pojam istine. Ništa više nije iznad kritike. Cijela postmoderna, shvaćena u Vattimovih odrednicama, jeste korpus specifičnih kritika. Kritikuju se dvije najveće ideje: zajednički cilj čovječanstva i ideja o jednom subjektu.⁶ Pluralizam postaje neprikosnoveni ideal. Istina je povijesni diskurs ili komunikacijski koncenzus. Tumačenje se, počevši od Derride, potpuno liberalizira. Svako može svakom znaku u svako doba da dâ bilo koji smisao. Svako može u svako doba da kritikuje svakoga prema vlastitom razumijevanju, kako u literaturi, tako i u politici. Parla-parla-parlamentarizam postaje primarna kulturna aktivnost. Tradicija, ne samo da se detronizira, nego i parodira. To je, u najkraćem smislu, položaj kritike u postmoderni.

(Zanimljive teorijske igre mogu se praviti na hipotetičkom odnosu islama i postmoderne. Naravno, muslimani ne mogu pratiti postmoderni kritički radikalizam. Postoji minimum u koji se ne dira, a taj minimum, kao što

5 Gianni Vattimo, „Kraj moderne“, „Matica hrvatska“, Zagreb, 200.

6 Jean-Francois Lyotard, „Postmoderna protumačena djeci“, „Naprijed“, Zagreb, 1990.

su religija i moral, postmoderna je odavno pretvorila u prašinu. Postmoderna je „epoha poslije Boga“⁷, a kao što je poznato, u islamu ni prije, ni poslije Boga nema niko i ništa. Ali kovanica „muslimanska postmoderna“, ni u tehničkom ni u operativnom smislu, nije nemoguća. Ne bi bilo loše palicom dekonstrukcije polupati sve one tradicijske okamine koje su se vremenom vezale za islam. Postupak dekonstrukcije u muslimanskim zajednicama bi pokazao jedan apsurdan, ali truda vrijedan rezultat: povratak izvornom islamu, očišćenom od folklora, totalitarnih interpretacija i ideologije. Dakle, povratak izvornoj tradiciji. Ali prije toga: srušiti mit, uništiti laž, vratiti dostojanstvo znanju.)

Da bi kritika bila legitimna, ona pretpostavlja hermeneutiku. Hermeneutika, kao umijeće razumijevanja, i kritika, kao vještina prosuđivanja, čine logičko jedinstvo, iako preklapanje ovih termina nije uvijek povijesno uočljivo. Prema E. D. Hirschu razumijevanje logički prethodi svakoj kritici.⁸

U vremenima kada nagomilana tradicija stavi nalog za razumijevanjem i aplikacijom, kritika ima sličnu funkciju kao i hermeneutika, što znači da posreduje između prošlosti i sadašnjosti.⁹ Ona pravi kolekciju povijesnih tekstova, razumijeva i prosuđuje povijesnu baštinu. Kroz kritiku (i hermeneutiku kao logički uvjet legitimnosti kritike) ublažava se čuveni sukob «des anciens et des modernes», i stvara mogućnost usvajanja tradicije i prošlosti koja je postala problematična.

Ali u nesretnim vremenima kada je upitna sama sadašnjost, kada ideologija reducira

7 Peter Sloterdijk, „U istom čamcu“, „Beogradski krug“, Beograd, 2001., str. 40

8 E. D. Hirš, «Načela tumačenja», «Nolit», Beograd, 1983., str. 148-185

9 Hans Georg Gadamer, «Istina i metoda», «Veselin Masleša», Sarajevo, 1978.

jezik na totalitarni novogovor, kritika ima tautološku misiju spašavanja trivijalnih istina, «da hljeb je hljeb, da vino je vino, a voda da je voda» (Mak Dizdar, «Hiža u Milama»). Kritika tada nastupa u ime ukusa, i kroz ironiju, parodiju, satiru ili prosto dokument, izražava svoje: Ne. A reći Ne poluumnostima i antivrijednostima svog svijeta uvijek sadrži jak moralni impuls i nadu u promjenu. Jer, „kritika znači izmjenu života kroz izmjenu svijesti“.¹⁰

2. Islam i kritika

Je li moguće konstatovati ikakvu organsku fuziju islama i kritike? U kakvim relacijama stoje muslimani i kritika, koje vrijednosti, zapravo, islam promiče: slobodu, neslobodu, bezuvjetnu poslušnost, nonkonformizam? Ko je uzor, Ibrahim a.s. koji vodi ironični dijalog ili Hidir koji zahtjeva šutnju? I na koncu, nisu li većina savremenih muslimanskih zemalja, sa svojim eliminacijama kritike iz javnog sektora, dovoljan odgovor na naša pitanja? Nisu li vlasti u velikom broju muslimanskih zemalja despotske? Pa čak i kada promoviraju sekularizam, one to rade despotski, nedemokratski, apsolutistički.

Na prvi pogled, na temelju konstatovane neslobode, ali još više pomanjkanju otpora, moglo bi se pomisliti da islam ne posjeduje kritički potencijal, niti afirmiše kritiku. Postoje u pomenutim zemljama, istina, određeni teroristički akti usmjereni protiv vlasti, ali takve se radnje ne čine u ime slobode, nego uspostavljanja još veće poslušnosti i još temeljitije neslobode. Islam od vjernika - a takve interpretacije postoje - traži ahiret, a prema dunjalučkoj igri se očekuje indiferentnost. Što je najvažnije, ove interpretacije pronalaze uporišta u

10 Bernhard Waldenfels, «U mrežama životnog svijeta», «Veselin Masleša», Sarajevo, 1991., str. 424

ajetima, hadisima i izrekama ashaba ili tabi'ina. Na primjer, „O vjernici, pokoravajte se Allahu i pokoravajte se Poslaniku i predstavnicima vašim...“ (An-Nisa, 59) Muhammed a. s. kaže: „Ostanite vjerni onome kome ste dali prisegu na vjernost. Prema njima izvršavajte svoje obaveze, a Allah će njih pitati za ono što im je prepustio na upravljanje.“¹¹ Zaoštrimo slučaj i zapitajmo se: da li u slučaju islama vrijedi izreka *nomen est omen*?

Ne radi li se ovdje, u ovakvim interpretacijama, o jednoj ideologiji poslušnosti koja je podvaljena muslimanima? Prijatelj, koji je završio studije u Medini, pričao mi je sljedeći događaj. Jedan selefija je proglasio Bošnjake haridžijama, jer su se pobunili protiv aktualne komunističke vlasti. Pravila su jasna: protiv vlasti se ne buni. Ovaj primjer, koji sadrži ipak jedan ekstremni slučaj, nije zanemarljiv; njegova isključivost može biti mjera statističke sredine: ako je haram pobuniti se protiv Miloševića, šta je onda pobuna protiv saudijske kraljevske porodice?

Kako onda stoje stvari sa islamom i kritikom? Da li islam zaista naređuje bespogovornu poslušnost funkcionerima, čime bi svaki razgovor o kritici bio diskreditiran? Je li ime znak? Citira se ajet o pokoravanju, ali se ne citira ajet koji mu prethodi. Smatramo da je upravo u ovom ajetu moguće instalirati značaj kritike u islamu i dekonstruirati etablirane monološke strukture muslimanskih zajednica. „Allah vam zapovijeda da odgovorne službe onima koji su ih dostojni povjeravate i kada ljudima sudite da pravično sudite.“ (An-Nisa, 58) Iz ajeta slijedi: zajednica ima obavezu da funkcije dodjeli dostojnima, a to je moguće samo ako u zajednici

11 „Muslimova zbirka hadisa“, „El-Kalem“, Sarajevo, 2004. str. 549

već postoji dijaloška i kritička praksa koja će bdjeti nad funkcijama. Drugim riječima, zajednica ima obavezu da afirmira kritiku i dijalog. To je farz. Bog ne preporučuje, nego naređuje, a tu naredbu vezuje za vrlinu pravde. Moja slobodna interpretacija ovog ajeta glasi: ako želite biti pravedni, bdijte nad funkcijama, ne dajte da nedostojni (nestručni?, nemoralni?, korumpirani?, nesposobni?, željni vlasti?)¹² budu na odgovornim funkcijama. Problem se javlja kada treba definirati tu „dostojnost“. U čijoj je nadležnosti ovo definiranje? Ko će reći ko je dostojan, a ko nije? Jasno, zajednica muslimana. Treba pretpostaviti jednu logičku situaciju opće ravnopravnosti svih vjernika u kojoj oni, prema principima islama i vlastite savjesti, određuju dostojnost odgovornih. Ako zajednica muslimana želi afirmirati ovaj ajet, ona mora kreirati kritički prostor i stvoriti javnost, a fundament takvog procesa mora biti hermeneutički: afirmacija dijaloga ili „otkrivanje razgovorne ugodnosti beskonačnog razgovora“.¹³ U takvoj logičkoj situaciji, kao u Rawlsovoj teoriji pravde, svi moraju biti ravnopravni. Pravila u tom početnom ekvilibriju su nedvosmislena: nema povlaštenih govornika, kojima je dopušteno da beskrajno ponavljaju matrice, nema funkcionera koji ne odgovaraju javnosti, nema didaktičara koji privatno manifestuju različite antivrijednosti. Jednostavno, nema povlaštenih, niti imunih na kritiku. Spremnost na dijalog se potvrđuje u totalnoj volji za međuvjerskom komunikacijom. Tu volju nije moguće glumiti. Ljudi prepoznaju ako vjerski poglavar ili imam u džematu glumi da sluša i uživa da govori. Na-

12 Naravno, cijelu stvar je potrebno depersonalizirati. Ne kritikuje se ličnosti, nego djela, sposobnosti, greške.

13 Odo Marquard, «Hermeneutika - odgovor na pitanje o pitanju», u «Klasici hermeneutike», uredio Jure Zovko, «Filozofska biblioteka Speculatio», Zadar, 2005

jbolji parametar spremnosti na dijalog onih koji su najodgovorniji ogleđa se u njihovom, sada već slavnom, stisku ruke: degradiranje sugovornika i potvrđivanje hijerarhije ozvaničuju se u početnom aktu komunikacije. Ljubav prema monologu ponekad poprima razmjere perverzije. A istina i pravda se javljaju u dvoje. Prva signatura urušavanja jedne zajednice jeste odsustvo kritičkog prostora. Zajednicu jednostavno ne vode dostojni. Oni a priori nisu dostojni ako odbijaju da svoje radnje potvrde u javnom diskursu muslimanske zajednice. Kvalitet u društvu iščezava. Dostojnost prestaje biti ideal zajednice. Svako ko misli da je iznad kritike i iznad dijaloga, iznevjerava veličanstveni 58. ajet iz sure An-Nisa i vjernicima oduzima pravo da izvrše Allahovu naredbu.

Kada se prati kur'ansko pripovijedanje o Božijim poslanicima, stiže se dojam moralne krnjavosti stvarnosti i negativnosti islama spram postojeće strukture činjenica. Islam je od početka negativan. Nuh je negativan, Hud, Salih, Ibrahim, sve do Muhammeda a.s., posebno Muhammed a.s. Islam ne počinje nadgradnjom, nego destrukcijom postojećih devijantnih moralnih i tradicijskih sistema. Ali, islam ne odbacuje nijednu činjenicu osim ako je antivrijednost; islam prosuđuje i ostavlja ono što je kvalitetno i korisno, a odbacuje ono štetno, mortificirajuće. Islam, logički i historijski, jeste kritika. Britka ironija u razgovoru sa vladarem, poigravanje sa trivijalnim istinama oko vječnosti i prolaznosti, sarkastični komentari nakon rušenja kipova, jesu Ibrahimova kritika. Ta negativnost islama, da ne bude zabune, nije nikakva vrijednosna odrednica; to je negacija pozitivnog stanja stvari koje uporno čuva svoju krnjavost. Sada

kada smo utvrdili da islam nesumnjivo ima u sebi negativni horizont, treba pronaći razloge i okvire aktiviranja te negativnosti. Muslimanska kritika može biti motivisana isključivo moralnim impulsima. Ona se temelji na kolektivnoj odgovornosti muslimana prema zajednici. Musliman kritikuje da bi poboljšao zajednicu, a ne vlastiti status u hijerarhiji zajednice. On mora reagovati (djelom, riječju ili srcem) ako neko demonstrira antiduhovnost, sve da je taj neko njihov poglavar. Takva kritika, u skladu sa islamskim ahlakom, mora biti argumentovana, utemeljena na znanju i činjenicama, lišena subjektivnih primjesa. Kritika ne smije prerasti u vrijeđanje ili vlastiti, sudbonosni obračun. Ali to su, naravno, opća mjesta.

„U jednom starom vicu iz Njemačke Demokratske Republike“, piše Slavoj Žižek, „Istočni Nijemac dobije posao u Sibiru; svjestan kako će sva pošta biti cenzurirana, on predlaže prijateljima: ‘Hajde da dogovorimo šifru: ako vam budem pisao plavim mastilom, znači istina je; ako je tinta crvena laž je.’ Nakon mjesec dana, prijateljima stiže prvo pismo, pisano plavim mastilom: ‘Ovdje je sve divno: radnje su krcate, hrane u izobilju, stanovi su komforni i ugodno zagrijani, kina prikazuju filmove sa zapada, puno je prekrasnih djevojaka spremnih za provod - jedino čega nema jeste crvena tinta.’“

Jesmo li mi muslimani, zaista slobodni, samo zato što nemamo možda jezik, tu „crvenu tintu“, kojom možemo izraziti svoju neslobodu? Nije li kritički deficit, koji je u Islamskoj zajednici evidentan, mjera naše unutarnje neslobode? A možda naš vic ima drugačiji epilog: crvene tinte ima u izobilju, ali je za nas crveno, još uvijek, sumnjiva boja.

IZAZOV NOVE "ISLAMSKE" OSJEĆAJNOSTI I ISLAMSKA ZAJEDNICA U BIH

Muhamed JUSIĆ

Muslimani u komunističkoj Jugoslaviji nalazili su se pod nekom vrstom ideološkog staklenog zvona koje ih je držalo izoliranim od svih ideoloških i inih previranja u ostatku muslimanskog svijeta. To stakleno zvono razbijeno je u ratu koji je zadesio bivšu Jugoslaviju nakon propasti komunističkog režima. Muslimani ovih prostora, prije svega Bošnjaci, koji su činili značajan dio tadašnje IVZ, i njihova vjerska zajednica nisu imali dovoljno vremena steći neophodna iskustva i znanja kako da se nose sa najezdom ideja, ideologija, sekti i drugih društvenih fenomena inspiriranih islamom koji su zapljusnuli ratom razoreno bosanskohercegovačko društvo. Zbog izolacije pod kojom su se pola stoljeća nalazili, bosanski muslimani kao zajednica nisu uspjeli razviti neku vrstu imuniteta na ideološku interpretaciju islama, ali ni formirati jasan stav prema pluralizmu unutar islamske misli.

Naime, zbog objektivnih okolnosti, nije se radilo o postepenom, kontroliranom i konstruktivnom otvaranju ka islamskom svijetu. Destrukcija društva kao neminovna posljedica brutalnog rata, kakvom je BiH bila izložena, koji je kulminirao zločinom genocida, te proces tranzicije iz jednopartijskog socijalističkog društva u demokratiju i neku vrstu neoliberalnog kapitalizma, samo je

produbila problem i konfuziju, unoseći još veću pometnju. U društvu koje se tako brzo mijenja i koje prolazi kroz takve ekstreme teško je sačuvati osjećaj za mjeru i kontinuitet i odvagati šta su vrijednosti koje ne podliježu reviziji, a šta je plod pozitivne interakcije i oplemenjivanja kroz otvorenost. U takvim okolnostima, ljudi lahko mijenjaju identitet (jer su prinuđeni to činiti procesom transformacije društva), zbog čega, isto tako, lahko podliježu prisvajanju artificiranih identiteta koje su nudili mnogi od pristiglih misionara iz muslimanskog svijeta.

Uporedo s tim, u Bosni i Hercegovini tekao je proces tipičan za sva postkomunistička društva Istočne i Jugoistočne Evrope, proces povratka religioznosti u ličnom i u društvenom životu. To je često zbunjivalo čak i ljude u Islamskoj zajednici, ali i u širem društvenom kontekstu, koji nisu mogli razlikovati povratak religiji, duhovnosti i tradicionalnim vrijednostima od artificirane, bošnjačkoj tradiciji strane, nerijetko sektaške, ideološki inspirirane religioznosti i kvazireligioznosti koje su počela bujati. Spektar učenja sa kojim su se muslimani u Bosni i Hercegovini susreli u relativno kratkom periodu od pada komunističkog režima na ovim prostorima, više je nego raznolik. Uvjerljivo najviše medijske pažnje na sebe privukli su pripadnici selefijskog

pokreta u Bosni i Hercegovini (tzv. vehabije). Pokret „El-Hareketu es-Selefijetu“ ili dava (poziv) šejha Muhameda bin Abdulvehaba u Bosni i Hercegovini od rata, kad je, dolaskom dobrovoljaca iz arapskog svijeta, počeo puštati svoje korijene među bošnjačkim mladićima i djevojkama, doživio je postepenu ideološku preobrazbu, koje čak i sami pripadnici pokreta nekad nisu bili svjesni. Iako je ta ideološka transformacija bila uvjetovana bosanskohercegovačkim društvenim okolnostima, znatno veći uticaj imali su globalni trendovi, naročito događanja unutar matičnog pokreta u Saudijskoj Arabiji.

Upravo zato se ključ razumijevanja svih islamističkih pokreta koji djeluju u našoj zemlji i među Bošnjacima, a ne samo selefija, krije ne samo u vjersko-sociološkom kontekstu našeg društva, nego i u ideološkim trvenjima unutar matičnih pokreta u islamskim zemljama, čiji su bosanski islamisti samo zastupnici i eksponenti. Zato bi Islamska zajednica trebala pridavati posebnu pažnju događanjima unutar pokreta, i to u matičnim zemljama njihovog porijekla. Na taj način bi Islamska zajednica imala jasniju sliku o trendovima unutar pokreta u vrijeme kad je to relevantno te bi na taj način možda čak bila u stanju preduprijeti neke događaje. Na isti način bi se Islamska zajednica mogla okoristiti iskustvima muslimanskog svijeta u suprotstavljanju negativnim trendovima koji se vežu za djelovanje nekih od pokreta. Tako bi više nego korisne bile gorke lekcije koje su naučila neka arapska društva, poput onog egipatskog, čije su vladajuće oligarhije davale podršku radikalnim islamistima kako bi se razračunali sa neistomišljenicima iz lijevo ili nacionalistički orijentiranih krugova. Naime, ovi su kasnije toliko ojačali i, zbog svoje isključivosti i fanatičnog idealizma, podijelili se u mnogo frakcija da su se oteli bilo kakvoj kontroli i postali prijatna čitavom društvu,

uvlačeći čitavu zajednicu u začarani krug nasilja i samouništenja. Također bi zanimljivo bilo izučiti sve pozitivne i negativne posljedice koje su rezultirale procesom „uvlačenja sljedbenika različitih islamističkih pokreta u zvanične institucije“ kako bi ih se na neki način kontroliralo. Osim toga, rasprave i teme koje neki od pokreta po prvi put aktueliziraju u bosanskohercegovačkom društvu već godinama su prisutne u muslimanskim zemljama, kao i veoma kvalitetni odgovori na njih. Posebno su zanimljivi oni kontraargumenti na sporna pitanja koji su utemeljeni na islamskoj tradiciji i koji su se pokazali veoma efikasnim u suzbijanju sektaškog ekstremizma (jer se radi možda i o jedinoj argumentaciji kojoj su se brojni islamisti voljni povinovati).

Tako se ovih dana, na primjer, Islamska zajednica susreće sa fenomenom tekfira. Tekfir, kakav danas poznajemo, islamistički je pokret koji je gotovo sve muslimane svijeta proglasio nevjernicima, a neislamskim njihova društva i države. O njima se prvi put čulo sredinom sedamdesetih godina prošlog stoljeća u Egiptu, kad je egipatska i svjetska javnost bila šokirana brutalnošću dotad najradikalnijeg militantnog pokreta koji je sebe nazivao „Džem'at et-tekfir ve'l-hidžra“. Pripadnici ove organizacije su svoje muslimanske sunarodnike i donedavne vjerske istomišljenike proglasili nevjernicima i krenuli u otvorenu borbu, u kojoj nisu prezali od korištenja najsurovijih metoda teroriziranja civila. Bili su to odmetnuti pripadnici političkog i ideološkog pokreta „Muslimanske braće“, koji su, iz pokušaja egipatskog režima da uguši njihovu opoziciju, izišli nerijetko nakon dugih godina provedenih u stravičnim kazamatima, uvjereni kako se društvo u kojem žive toliko udaljilo od islamskih principa da se više nije moglo smatrati muslimanskim, kao ni oni koji su bili zadovoljni životom u tako uređenoj državi. Nakon krvavog pira ubistava neistomišljenika i

odlučne akcije egipatske države i šire društvene javnosti, pokret je dijaboliziran i potisnut iz društvene zbilje. Ta ideologija se u nešto modificiranom obliku nastavila širiti i miješati sa drugim islamističkim ideologijama. Tokom borbe muslimanskih društava i zajednica širom svijeta sa fenomenom tekfira, nastalo je „brdo“ literature, argumenata i kontraargumenata zasnovanih na Kur'anu, sunnetu i stavovima klasične uleme koje i sami tekfirovci poštuju, koja bi danas mogla poslužiti Islamskoj zajednici u BiH i Sandžaku (gdje su, uz Beč, sljedbenici tekfira najaktivniji). Takav pristup bi našoj ulemi uštedio vrijeme i pomogao da ubrzaju proces sticanja iskustava i potrebnih znanja. Na sličan način se mogu iskoristiti iskustva i drugih društava u nošenju sa nekim drugim pokretima koji nisu opasni poput tekfirovaca, ali su novi na ovim prostorima. Jordanski model u ophođenju sa „Muslimanskom braćom“, koji, iako ne djeluju u BiH pod tim imenom, ipak imaju znatan broj uticajnih pojedinaca koji slijede menhedž (ar.) ili metodologiju djelovanja i razumijevanja islama „Muslimanske braće“ i uloga koju su oni uzeli u jordanskom društvu mogu ponuditi brojne korisne odgovore na to kako se nositi sa idejama „Ihvana“. Isti model može se primijeniti i na druge pokrete, sekte i organizacije sa islamskim predznakom koji djeluju među bosanskim muslimanima, a takvih je mnogo, od ahmedija, behaija, sulejmandžija, nurdžija, tahrirovaca, tabligovaca, redefiniranih sufijskih tarikata, džihadlija, pa do modernista različitih kovova i učenja.

Što se tiče šiijkog uticaja, koji je, također, još jedan izazov bh, muslimanima, kako u smislu sprječavanja eventualnih prodora kontraproaktivnih ideologija (sektaških, revizionističkih i onih koje promoviraju politizaciju religije i ideološku interpretaciju islama), tako i u smislu otkrivanja jedne, za muslimanske vjerske krugove dugo vremena

nepoznate kulture i civilizacije, tu bi mogla biti korisna iskustva zemalja muslimanskog svijeta u kojima je historijska realnost interakcija šiija i sunnija. Naročito bi se trebala pridavati pažnja izvlačenju pouka iz strahovitih sukoba koji su često išli u korak sa promoviranjem ekstremnih ideja šiizma među sunnitima i promoviranjem ekstremnog sunnizma među šiijama.

Nažalost, u danima kad je ovaj tekst nastajao, u našim medijima (printanim i digitalnim) bili smo svjedoci prvog verbalnog okršaja između uglednih pojedinaca među Bošnjacima koji upozoravaju na navodni šiijski prozelitizam među Bošnjacima i onih koji upozoravaju da je jačanje antišiijskih osjećanja među Bošnjacima dokaz jačanja tzv. vehabizma. U tim prepiskama mogle su se čuti stravične prognoze mogućih sukoba, koji ne bi bili verbalne prirode, te naslutiti nova podjela unutar Islamske zajednice koja je do sada ovim prostorima bila nepoznata. U svakom slučaju, čista utopija je povjerovati kako Islamska zajednica bilo kakvim dekretom ili rezolucijom može spriječiti da bosanski muslimani u vremenu sveopće globalizacije budu sačuvani od interakcije sa različitim tumačenjima islama, starim i novim, plodonosnim i opasnim. Islamska zajednica se može ojačati iskustvima drugih kako se ne bi učila na vlastitim greškama i da, akumulirajući znanje, prepozna koje su to ideologije koje su daleko od duha tradicionalnog islamskog učenja i koje u sebi nose premise politike mentorskih država i ideologije koja vjeru koristi za nevjerske ciljeve te da im se suprotstavi javno i institucionalno. U isto vrijeme, pred nama je veliki zadatak razvijanja duha međumuslimanskog dijaloga, tolerancije, pluraliteta u vlastitim redovima koji će osigurati da dobre ideje isplivaju u duhu konstruktivne konkurencije. Jer, sve ostalo vodi pretvaranju islama u „crkvenu organizaciju“, kojoj nisu strane inkvizicije.

KRITIČKO MIŠLJENJE U ISLAMSKOJ ZAJEDNICI U ZNAKU KAMPANJE I DISKONTINUITETA

Meho ŠLJIVO

Američki senator Villiam Fulbright svojevremeno je izjavio da je kritičko mišljenje najviši oblik patriotizma. U ovoj izjavi sadržano je shvatanje o društveno plodotvornim učincima javne kritike i iznošenja različitih mišljenja koje u konačnici nužno pokreće neko društvo ka promjenama i boljitiku.

Pogrešno bi bilo zaključiti kako je kritičko mišljenje i vjera u društvenu dobrobit koju ono proizvodi ekskluzivni izum zapadnoevropskog mišljenja i tradicije. Dovoljno se prisjetiti hadisa Božijeg poslanika Muhameda, a.s., u kome se sa izričitim povjerenjem gleda na pluralizam mišljenja kod muslimana. Poslanikovim riječima da se "ummet (zajednica muslimana) neće složiti u zabludi" iskazan je nedvosmislen poticaj hrabrom i otvorenom sučeljavanju različitih stavova i mišljenja o pitanjima javnog interesa.

Ipak, većina savremenih institucija zahtijeva od svojih članova potpunu lojalnost, tako da se mišljenje pojedinca teško oslobađa iz okova institucionalne poslušnosti. Drukčije i izdvojeno mišljenje pojedinca u odnosu na ono općepoznato i institucionalno, zvanično proklamirano ili prešutno usvojeno

stajalište, nerijetko se smatra oportunistom i disidenstvom. Islamska zajednica, u tom smislu, ne predstavlja nikakav izuzetak. Nedavno iznošenje slobodnog mišljenja nekolicine muslimanskih intelektualaca o načinu funkcioniranja Islamske zajednice najviši autoriteti u Zajednici okarakterizirali su kao destruktivno i antinstitucionalno djelovanje.

Koje su to prepoznatljive odrednice kritičkog mišljenja u Islamskoj zajednici s prijelaza 20. na 21. stoljeće? Šta je tematski sadržaj i praktični cilj idejnih sučeljavanja i javnih polemika koje su zabilježene u publicistici Islamske zajednice posljednjih nekoliko decenija?

Čitanjem objavljenih tekstova u listovima i časopisima Islamske zajednice primjećujemo da se kritičko mišljenje muslimanskih intelektualaca, muderrisa, novinara, imama, uglavnom pojavljivalo u kontekstu kadrovskih promjena i predizbornih kampanja, i to neposredno pred održavanje izbora u Islamskoj zajednici. U takvom specifičnom vremenskom i psihološkom ambijentu naglo bi kulminirala zaoštrena i krajnje otvorena javna rasprava o organizaciji i funkcioniranju Islamske

zajednice o uređivačkoj koncepciji publikacija Islamske zajednice, o kadrovskoj politici i o reformama vjersko-obrazovnog rada unutar Islamske zajednice. Tako bi različiti argumenti idejno suprostavljenih protagonista bili zasjenjeni činjenicom da se polemike o određenim pitanjima i problemima unutar Islamske zajednice odvijaju u znaku kampanje i podrške konkretnim ljudima i njihovoj rivalskoj borbi za osvajanje pozicija. Pažnja javnosti time je bitno bila preusmjeravana sa samih problema i pitanja kritičkog sučeljavanja na sudionike diskusija i polemika.

Kao ilustraciju rečenog, dovoljno je podsjetiti na polemiku o uređivačkoj koncepciji „Preporoda“ koja je, početkom devedesetih godina prošlog stoljeća, nastala usljed odluke da se imenuje novi glavni urednik „Preporoda“. Redakcija „Preporoda“ je, pozivajući se na slobodu govora, stručnost i kompetenciju uređivačkog kolegija, izrazila otvoreno negodovanje najavljenim odlukama o smjeni glavnog urednika.

Nije mi poznato da je ova, inače veoma sadržajna, otvorena i argumentirana kritika o uređivačkoj koncepciji „Preporoda“ nastavljena i razvijana u drugoj, povoljnijoj, „demokratskijoj“ atmosferi, atmosferi oslobođenoj od konteksta kadrovskih i personalnih promjena i predizbornih lobiranja. Indikativno je da ovakav kampanjski pristup kritičkom mišljenju ima posljedicu stalno vraćanje na stare teme i pitanja, što samo po sebi najrječitije govori o odsustvu kontinuiranog, sistematskog, odgovornog i praktično obavezujućeg kritičkog mišljenja u okviru Islamske zajednice.

Tako smo prije dvije decenije u glasilima Islamske zajednice čitali temeljita i analitična kritička reagiranja muslimanske uleme o tome

kako Islamska zajednica nema uvida u procese školovanja studenata u islamskim zemljama, o nepostojanju racionalne kadrovske politike u Islamskoj zajednici, o potrebi nužnog iskoraka ka novim sadržajima i oblicima islamskog obrazovanja itd. Ista ova pitanja, gotovo sa identičnom formulacijom, prepoznajemo i u današnjim aktuelnim kritičkim tekstovima koji tretiraju Islamsku zajednicu. Znači li to da se dvije decenije u našem okruženju nije ništa novo događalo ili je naše kritičko mišljenje usljed dugog perioda mirovanja i šutnje ponovo progovorilo sa novim akterima, ali i sa starim, neodgovorenim pitanjima i neriješenim nedoumicama?

Naša dvostruka i proturječna poimanja javnosti: Dvije ili jedna javnost

Posljednje dvije decenije za Islamsku zajednicu značile su period formiranja novih percepcija fenomena javnosti. Sve do prvih višepartijskih, demokratskih izbora mogućnost potpuno slobodnog pojavljivanja u printanim i elektronskim medijima za Islamsku zajednicu i zaposlene u Islamskoj zajednici bila je značajno reducirana. Prvotno shvaćena kao povlastica, sloboda govora postepeno se u krugovima Zajednice počela doživljavati kao potencijalna opasnost kojom se, navodno, ruši autoritet i ugled Islamske zajednice. Zanimljivo je da tek sa pojavom kritičkih promišljanja muslimanske uleme o Islamskoj zajednici, iznesenih u takozvanim nezavisnim medijima u strukturama Islamske zajednice, nastaju i nove paradigme i proturječne percepcije o fenomenu javnosti.

S jedne strane, u strukturama Islamske zajednice vlada općeprihvaćeni stav da se kompletna medijska infrastruktura može

i treba iskoristiti za naše predstavljanje i pojavljivanje u javnosti, a sa druge strane implicitno se naglašava potreba da svoja idejna neslaganja i razmimolaženja, drukčija shvatanja i razmišljanja ostavimo za „naše“ novine, za naš unutrašnji institucionalni medijski prostor koji je u vlasništvu i pod kontrolom Islamske zajednice.

Kao da u našem poimanju javnosti postoje dvije razgraničene, odvojene i zasebne javnosti. Jedna, zvanična i institucionalna javnost, kojoj se obraćamo u „Preporodu“, „Glasniku“, „Muallimu“, „Takvimu“, i druga javnost, koju čine neslužbeni mediji izvan kontrole Islamske zajednice.

Zastupnici drukčijeg poimanja javnosti iz redova Islamske zajednice, zbog svoga nepodijeljenog i jedinstvenog shvatanja javnosti, opredjelili su se da iste neslužbene medije koje koristimo za samopredstavljanje i medijsku promociju upotrijebe i za izricanje javnog stava i kritičkog mišljenja.

Vjerovatno će ova različita i proturječna shvatanja fenomena javnosti biti približena i ublažena pokretanjem radija Islamske zajednice „Bir“. Slušaoci ovog radija već imaju priliku da se u to praktično uvjere. Kao što je prije dvije decenije „Preporod“ inicirao međumuslimansko

kritičko sučeljavanje, danas na talasima radija islamske zajednice „Bir“ mladi voditelji i novinari pokušavaju, kroz elektronski medij Islamske zajednice, prikazati pluralizam stavova i mišljenja u Islamskoj zajednici..

U interesu je Islamske zajednice da sama u svojim medijima potiče i pokreće teme i pitanja koja iziskuju kritička suočavanja o svim relevantnim pitanjima svoga institucionalnog djelovanja. Ali, da bi takvo kritičko mišljenje imalo svoju društvenu vrijednost i praktičnu upotrebljivost, ono se mora voditi u kontinuitetu i u atmosferi bez tenzija i pritisaka. Kvalitet našeg kritičkog mišljenja u Islamskoj zajednici uvjetovan je mnogim faktorima. Paradoksalno je govoriti o kritičkom mišljenju u Islamskoj zajednici odvojeno od problema koji se tiču planskog i strategijskog djelovanja Islamske zajednice na obrazovnom, izdavačkom i medijskom planu. Najveću odgovornost za stagnaciju kritičkog mišljenja snose oni anonimni intelektualci koji iz njima poznatih razloga, ignoriraju načelo da se bez straha koriste vlastitim razumom. Njihova višedecenijska apstinencija i držanje po strani od aktuelnih događanja svjedoče o raširenom mentalitetu konformizma koji teško mogu uzdrmati bilo kakvi uticaji javnosti i kritike.

DEBATE NA STRANICAMA "PREPORODA" U PERIODU OD 1998. DO 2008.

hfz. Mevludin DIZDAREVIĆ

Uvod

Govoreći o fundamentalnim distinktivnim odrednicama Zapada, francuski filozof i ekonomist Guy Sorman ustvrdio je da Zapad u bitnome određuju tri temeljne ideje: strast za novim, inovacijom i invencijom, zatim jednakost spolova i sposobnost kritike i samokritike¹. Ove teze dokazivao je tvrdnjama da među muslimanima ne postoji adekvatna samokritika, što negira historija, koja je zabilježila znatan broj istaknutih ličnosti koji su bili žestoki kritičari društvenog poretka svoga vremena. Međutim, sa ovim autorom možemo se usuglasiti u tome da postojanje kritike i samokritike pravi razliku između uspješnih i neuspješnih društava. Činjenica je da moderna i prosperitetna vremena na Zapadu počinju sa pojavom slobodnih intelektualaca, koji su doveli u pitanje dotadašnji, srednjovjekovni monopol na istinu koji su posjedovali crkveni oci. Ovo je stvaralo borbu koncepcija i konsekventno vodilo boljitku društva. Također, činjenica je da svi totalitarni i zatvoreni sistemi teže odsustvu bilo kakve konfliktnosti i, pod firmom jedinstva,²

1 Guy Sorman, «Šta je Zapad», „Dani“, 16. maj 2008., str. 52;

2 Sjetimo se da je glavna parola socijalizma bila „bratstvo i jedinstvo“

teže očuvanju statusa quo. Složit ćemo se da svaka promjena nije poboljšanje, ali je, također, tačno da bez promjena nema poboljšanja. Ali, ono što je važno za predmet našeg zanimanja jest teza da je bitna razlika između uspješnih i neuspješnih zajednica postojanje unutarnje dijalogike i kritičkog propitivanja javnih stvari.

Ovo je pitanje iznimno važno za Islamsku zajednicu iz nekoliko razloga. Prije svega, podsjetimo se da smo tek izišli iz jednog rigidnog sistema koji je težio pod svoju kontrolu staviti svaki segment društva, posebno institucije Islamske zajednice. Samim tim je bila reducirana sloboda govora i javnog iznošenja stavova. Međutim, kako se umijeće javne komunikacije, polemike i reakcije na kritiku, kao i svako znanje i vještine, ipak uči, dolazimo do zaključka da je valjalo proći trnoviti put učenja zakonitosti kritičkog mišljenja. Islamska zajednica je iz staklenog zvona izišla na javnu scenu, bijele ahmedije često se pojavljuju u javnim glasilima, ali sada se na javnoj sceni javljaju i disonantnije tonovi o djelovanju Islamske zajednice. Liberalizacija i otoplavanje političkih i vjerskih sloboda dali su slobodu radu Islamske zajednice, ali sada slobodu imaju i njeni kritičari. Nadalje, u naznačenom periodu

(1998.-2008.), sa arapskih i drugih svjetskih univerziteta vratili su se brojni kadrovi koji su završili fakultete i koji bi mogli davati diverzitet i specifični tonalitet islamskom mišljenju. Svi su to razlozi koji govore o važnosti naznačene teme.

U ovome radu bavit ćemo se polemikama unutar Islamske zajednice o temama vjerskog, doktrinarnog karaktera ili njenoga funkcioniranja. Da bismo odgonetnuli o čemu je polemizirala bosanska ulema u naznačenom razdoblju, prelistali smo stotine stranica „Preporoda“, zvaničnog glasila Islamske zajednice. Dva su važna razloga zašto nismo analizirali druge časopise. Prije svega, „Preporod“ je jedan od rijetkih časopisa koji je dopuštao disonantne tonove na svojim stranicama i, što je važnije, priloge autora različitih idejnih koncepcija. Stoga je razvidno da ćemo najcjelovitije upoznati dijalogiziranje o islamu upravo preko tekstova u ovom časopisu. Kako nemamo ambicije donositi normativne sudove, iznijet ćemo samo deskriptivnu analizu polemika, tema koje su tretirali i aktera koji su u njima sudjelovali. S obzirom da ne postoji adekvatna vremenska distanca, bilo bi nepristojno donositi sudove o tome ko je bio u pravu, a ko nije.

Pitanje vehabizma

Najtrajnija i najopsežnija tema o kojoj je vođena polemika na stranicama „Preporoda“ bilo je pitanje vehabizma, selefizma i tradicionalnog poimanja islama u bosanskoj verziji. Ova debata seže još iz vremena agresije i dolaska izvjesnog broja mudžahida koji su donijeli svoje razumijevanje islama i, uporedo s tim, kritiku «shvatanja koja trebaju ispraviti bosanski muslimani». Ovu debatu pojačao

je povratak brojnih kadrova koji su završili fakultete na državnim univerzitetima Saudijske Arabije i drugih arapskih zemalja koje slijede ovu koncepciju islama³. Važna činjenica je pojava brojne vjerske literature koja se mnogo kupuje i još više štampa. Uz nepostojanje adekvatne kritike, koja bi razdvojila dobru od loše literature, ovo može biti opasna, čak i pogubna tendencija. S obzirom da smo u fokus interesiranja stavili period od jednog desetljeća, razumljivo je da ćemo debate iz perioda rata izostaviti i baviti se isključivo naznačenim razdobljem.

Česti akteri u ovim debatama bili su dr. Muharem Štulanović i Fikret Arnaut, koji je bio na poziciji odbrane sufizma i tradicionalnog islam od, kako je on tvrdio, vehabizma. Naime, Muharem Štulanović iznosio je stajališta o sufizmu tvrdeći da ima svojstva širka i tevessula/posredništva, što se vidi u njihovom odnosu spram šejhova. Samim tim, sufizam je u koliziji sa sunnetom Allahovog Poslanika i neprihvatljiv je kao takav. Na ove optužbe Arnaut je je odgovorio tekstu «Atak na tesavuf», u kome je dokazivo da se ne radi o širku, kako je tvrdio Štulanović, već o «islamskom ahlaku, po kome se vladaju muslimani spram poštivanja učenih i starijih»⁴. U ovu debatu uključili su se i neki drugi akteri sa manje važnim tekstovima, ali i sa teškim riječima. Takav je tekst «»Fikretova fitna ili ko se zaista krije iza vehabija»,⁵ u kome se Abdulah Nasup poziva na mišljenje Huseina Đoze i Ahmeda Smajlovića o Ibn Abdulvehabu kao islamskom reformatoru.

3 Treba naglasiti da su neki na ove studije išli u organizaciji i sa znanjem Islamske zajednici, a mnogi su dobijali stipendije od različitih arapskih humanitarnih organizacija

4 Fikret Arnaut, «Atak na tesavuf», „Preporod“ 1. novembar 2003., str. 14

5 Abdulah Nasup, «Fikretova fitna ili ko se krije iza Vehabija», „Preporod“, 15. maj 2004., str. 3

Godina 2006. bila je posebno plodna kad je u pitanju ova tema i realizirana je u dva glavna vala. Prvi val ove polemike dogodio se nakon pojave i prikaza knjige Hasana Ali Sekafa „Vehabizam/selefizam, ideološka pozadina i historijski korijeni“. Ovu knjigu je u afirmativnom svjetlu predstavio Meho Šljivo, sa ogradom da je «autor, umjesto insistiranja na činjenicama, i sam podlegao ideološko-mezhopskoj pristrasnosti»⁶. Nakon ovog predstavljanja, uslijedila je oštra reakcija Muharema Štulanovića koja je započela sa etimologijom Merdanova imena, da bi bila nastavljena sa ocjenom da je to «dvojac jadac» koji je izvršio «intelektualni genocid» nad teološkom i pravnom baštinom klasične uleme⁷. Također, oštro i beskompromisno odgovorio je prevodilački dvojac, ustvrdivši da između vehabizma i terorizma postoji mala razlika s obzirom da surovost vehabizma «izbija iz vaše oholosti, a vaša oholost iz umne ograničenosti»⁸. Polemika je trajala i dalje da bi, na neki način, došla do svog sutona poslije teksta Nazifa Gariba u kome je ocijenio da sam prijevod knjige nije toliko problematičan koliko je to tekst koji je dometnuo autor ili koautor, u kome su imenovali određene ličnosti u bosanskohercegovačkom miljeu kao predstavnike i zagovornike vehabizma. Treba naglasiti da, u kontekstu ostrašćene i sveprisutne borbe protiv terorizma, ove optužbe nisu bezazlene. Autor iznosi sumnje u kredibilitet samih prevodilaca, kojima ne treba pridavati toliku pažnju, i poredi ovu knjigu i njene

6 Meho Šljivo, «Raskrinkavanje vehabijske ideologije», Hasan Ali Sekaf, „Vehabizam/selefizam, Ideološka pozadina i historijski korijeni», preveli Jasmin Merdan i Adnan Mešanović, „Srebreno pero“, Sarajevo, 2005., „Preporod“, 1. mart 2006., str. 32

7 V., Muharem Štulanović, «Može li krepana kokoš na šijjskosufijsku listu vehabizma», „Preporod“, 15. mart 2006., str. 32

8 Jasmin Merdan i Adnan Mešanović, «Kukavičije jaje gripoznog labuda», „Preporod“, 15. april 2006., str. 50

refleksije na djelovanje Islamske zajednice sa „Zelenom knjigom“⁹.

Iste godine ovu debatu dodatno je podstakao prof. Rešid Hafizović, koji je napisao predgovor na Sekkafovnu knjigu, dao veliki broj intervjuja o opasnosti koja se krije u ideologiji vehabizma, da bi to zaokružio tekstem «Oni odvođe našu djecu», koji će proizvesti čitav niz oštrih reakcija. Posebnu težinu ovoj debati dala je činjenica da je Hafizović optužio Saudijsku Arabiju za sponzorstvo vehabizma, a Rijaset islamske zajednice za taktiku nečinjenja koja prijeti daljnjoj eskalaciji problema. On tvrdi da sva društva prolaze kroz epohe uspona i padova, a da se «vrhunac muslimanske tragedije dogodio kad je bezumnik iz Nedžda Muhammed ibn Abdulvehhab, sa svojim falangama beduina..., proglasio službeni džihad protiv svih muslimana»¹⁰. On je optužio svjetsku zavjeru i moćne sile za destruiranja bošnjačkog bića preko ideologije vehabizma. Prema njegovome mišljenju, to je «fatalni virus» u vidu «arogantne, agresivne i za ovaj prostor i vrijeme anahrone pojave»¹¹. Na ove stavove reagirao je Rijaset Islamske zajednice saopćenjem u kome dopušta akademsku slobodu, ali osuđuje neprimjerene kvalifikacije na račun bilo kojeg muslimanskog autoriteta. Također su pozvali imame da se klone pretjeranosti i nedotjeranosti u svojim govorima¹². U debatu se, doduše u drugim glasilima, uključio i Mustafa Spahić, koji je, također, davao ocjene o politici guranja problema pod tepih koju vodi čelništvo Islamske

9 Nazif Garib, «Prijevod knjige 'Vehabizam/selefizam' na bosanski jezik, još jedna podvala bosanskohercegovačkim muslimanima», „Preporod“, 15. maj 2006., str. 48

10 Rešid Hafizović, «Oni odvođe našu djecu», Preporod, 1. decembar, 2006., str. 18.

11 Ibid.

12 Saopćenje Rijaset, «Glas razuma je danas potrebniji nego ikad», „Preporod“, 1. decembar 2006., str. 18

zajednice. Rijaset Islamske zajednice je tim povodom odaslao oštro saopćenje u kome su kritike Mustafe Spahića i Rešida Hafizovića ocijenjene kao neutemeljene. Dašak svježine i staloznosti u ovu oštru polemiku unio je Ahmet Alibašić sa tekstom «Kako pobijediti vehabizam», u kome je ponudio osam principa koje nam valja akceptirati kako bismo pobijedili ovakav koncept mišljenja. Naime, on pod lupu svoje kritike, prije svega, stavlja rad Islamske zajednice i argumente koje na račun vehabizma upućuju neki autori. Alibašić traži da se u govoru o ovoj temi uvaži osam fundamentalnih principa koji će po svojoj definiciji staviti van snage ovu polemiku.¹³

Kao pozitivan afekt ove debate možemo konstatirati da je rasprava uključila širi spektar uglednih ličnosti koje su pokušale odgovoriti na pitanje šta je to islamska tradicija Bošnjaka¹⁴ i konceptualizirati teze o kulturološkoj razlici između islama u Bosni i bosanskog islama.¹⁵

U red kritika i polemika o vehabizmu možemo uvrstiti i jednu koja je imala internacionalni karakter. Radi se o kritici knjige Stephena Schwartza „Dva lica islama“ u kojoj je Ermin Sinanović iznio anamnezu intelektualnog profila ovog američkog autora i oslikao njegovo pisanje o islamu kao neutemeljeno i tendenciozno. Naime, Sinanović tvrdi da je Schwartz »trockistički neokonzervativac«, dakle sljedbenik one ideološke matrice koja

13 S obzirom da pretenzije ovog teksta ne idu na raščlanjivanje sadržaja ove debate, izbjeci ćemo navođenje tih principa koje smatramo vrlo korisnim. V., Ahmet Alibašić, «Kako pobijediti vehabizam», „Preporod“, 15. decembar 2006., str. 16

14 O ovome pitanju pisao je Fikret Karčić, «Šta je to islamska tradicija Bošnjaka», „Preporod“, 1. decembar 2006., str. 14-15

15 V., Muhamed Filipović, «Islam u Bosni ili bosanski islam», „Preporod“, 1. decembar 2006., str. 16.-17., 15. decembar, str. 20-21, 1. januar 2007., str. 26-27

je odgovorna za smrt stotina hiljada ljudi za vrijeme vladavine Georga Busha. Treći krak njegova mišljenja jest judeocentrizam, što je kod ovog autora generiralo deformirane stavove o islamu. U njegovoj recepciji islama svaki islamski aktivizam ocjenjuje se kao vehabizam i samim tim kao opasan.¹⁶ U jednom od narednih brojeva, Schwartz je u odgovoru dokazivao svoju privrženost bosanskom islamu, rad na promociji naših autora (Nedžada Ibrišimovića) i da je Sinanović sve svoje teze našao na četničkim sajtovima.¹⁷ Sinanović je odgovorio da je Schwartz autor koji je u prijateljskim odnosima sa Danielom Pipesom, koji je jedan od glavnih promotora islamofobije i da širi laži po svijetu o Islamskoj zajednici i reisu'l-ulemi Ceriću.

Ovo je glavnina rasprava o ovome fenomenu, mada je činjenica da će se ova tema, s obzirom na njene političke i društvene implikacije, sukcesivno vraćati na našu javnu scenu.

Polemike o prijevodima Kur'ana

Bosna i Hercegovina posjeduje tradiciju prevođenja Kur'ana koja seže do početka minulog stoljeća. Ali, mnogi od ovih prijevoda izazvali su svojom pojavom kritike koje su bile zasnovane na različitim argumentima. Tako je i prijevod Kur'ana prof. Esada Durakovića naišao na kritičku analizu prof. Jusufa Ramića. Naime, nakon što se pojavio prijevod Kur'ana ovog uglednog arabiste, „Preporod“ je ovim povodom objavio intervju sa Durakovićem. Autor prijevoda iznio je razloge koji su ga motivirali da pristupi ponovnom prijevodu

16 V., Ermin Sinanović, «Mnoga lica Stephana Schwartza», Preporod, 1. maj 2007., str. 32-33

17 Stephan Schwartz, «Sinanović je skuhaio balkansku čorbu sa puno truhlih sastojaka», „Preporod“, 1. juni 2007., str. 56-57

Knjige. Prema njegovom mišljenju, dotadašnji prijevodi bili su više teološke naravi, sa intencijom prenošenja smisla teksta. Ovi prijevodi «nisu puno vodili računa o njegovim stilskim vrijednostima, o njegovoj stilogenosti, o rimama, o ritmizaciji...»¹⁸ Možda je ovaj intervju bio povod reakciji prof. Ramića, koji je u tri naredna broja „Preporoda“ objavio svoju široku kritičku analizu ovog prijevoda. Autor kritike prvo se osvrće na Durakovićevu opasku da su raniji prijevodi interpretativne naravi, sa reduciranom umjetničkom dimenzijom te, prvo, podvrgava analizi ovaj segment njegovoga rada. Tako on navodi da je Duraković «u pitanju organizacije rečenice prilično nekonzistentan. Na jednom mjestu slijedi slobodni red riječi u rečenici..., na drugome taj red remeti».¹⁹ Također mu spočitava nedosljednost u pristupu alegorijama, metonimijama i drugim stilskim figurama u kojima Duraković, uprkos vlastitom principu da će slijediti konotativno značenje, ostaje kod denotativnog značenja.

Na ove Ramićeve stavove i razumijevanja ponuđenog teksta, reagovao je Duraković sa tekstom «Ramićeva nekompetentna kritika». On smatra da je Ramićeva kritika prizemna, nekompetentna i zlorada. Duraković tvrdi da su «Ramićevi tekstovi toliko ispod akademskog nivoa i razumijevanja elementarnih stvari u jeziku i književnosti da ih ne smatram dostojnim akademske rasprave».²⁰ Prema njegovome mišljenju, Ramić ne shvata razliku između dva temeljno različita procesa, prijevoda i interpretacije. Ramić njegovom prijevodu prilazi kao da se radi o tumačenju Kur'ana, a

18 Esad Duraković, «Za prijevod Kur'ana nisu nužni teolozi», intervju, „Preporod“, 1. novembar 2004., str. 28

19 Jusuf Ramić, «Prijevod Kur'ana od Esada Durakovića, „Preporod“, 15. novembra 2004., str. 27

20 Esad Duraković, «Ramićeva nekompetentna kritika», „Preporod“, 1. januar 2005., str. 23.

radi se o prijevodu kur'anskog teksta. Polemiku je, barem kad je riječ o „Preporodu“, završio Ramić sa tekstom «Durakovićeva umišljenost», u kome je ustvrdio da je Durakovićeva polemika ograničena na autora kritike, a ne na njen sadržaj. Ipak je zaključio da je njegova osnovna zamjerka ta što ovaj prijevod dopušta različite teološke implikacije, do čega je dovela «autorova opsjednutost redom riječi u rečenici».²¹ Dakako, ova polemika nastavljena je preko drugih medija, ali su stajališta ostala ista.

Polemiku sa sličnim premisama započeo je dr. Almir Fatić, koji je reagirao na knjigu «inženjera» Mustafe Mlive sa provokativnim naslovom „101 neispravnost u prijevodima Kur'ana“. Fatić smatra da je ovo djelo napisano na nenaučan i neakademski način i da mu nedostaju svi relevantni faktori i standardi naučnog djela. Fatić se odlučio na analizu ove knjige zato što se na više mjesta o tefsiru kao znanosti iznose «neznanstvene, proizvoljne, neutemeljene, netačne, pa čak i ironične ocjene».²² I, drugi razlog pisanja ove kritike je taj što se u ovome djelu nude reducirana i neadekvatna značenja Kur'ana. Autor ove kritike, na temelju klasičnih i savremenih autora, tvrdi da je neodrživ doslovni prijevod Kur'ana koji nudi i preporučuje Mlivo i da se tako krnji od njegove uzvišenosti. Fatić je na stajalištu da je svaki prijevod Kur'ana istovremeno i njegov tefsir te da je za cjelovit i adekvatan prijevod nužno i teološko znanje, koje Mlivo ne posjeduje činjenicom svoga tehničkog obrazovanja.

U sljedećem broju „Preporoda“, Mlivo je ponudio svoje objašnjenje, sa dosta teškim riječima lične prirode, nazivajući ga

21 Jusuf Ramić, «Durakovićeva umišljenost», „Preporod“, 15. januar 2005., str. 26.

22 Almir Fatić, «Neispravnos 101 neispravnosti», „Preporod“, 15. oktobar 2008., str. 36

«anonimusom» sa «jako oskudnim fondom znanja». Mlivo stoji na poziciji kako je «zabluda da je prijevod Kur'ana isto što i «prijevod značenja Kur'ana»²³ te traži da se napravi distinkcija između Kur'ana, tefsira i hadisa. U narednom broju, Fatić je oštro reagirao na ove uvrede kazavši da je «tzv. prijevod Kur'ana (prijevod Kur'ana Mustafe Mlive – M.D.) prvorazredna nacionalna sramota koju nam je priredio muhendis (inženjer) iz Bugojna».²⁴

Još ne znamo kako će se okončati ova polemika. Možemo zaključiti da se u obje polemike radi o konceptualnim razlikama, u kojima su akteri stručnjaci za tefsir i hermeneutiku Kur'ana, na jednoj strani, i oni koji više ili manje poznaju arapski jezik, ali imaju oskudno znanje iz teoloških disciplina, na drugoj strani.

Slučaj „Zelena knjiga“

Godina 2003. je za Islamsku zajednicu bila burna zbog pojave knjige „Čuvari Jugoslavije – saradnici UDB-e od 1970. do 1990.“, u kojoj su, između ostalih, pobrojane i neke čelne ličnosti iz Islamske zajednice i denuncirane kao saradnici jugoslavenke tajne službe. Stav Rijasetu Islamske zajednice bio je da «nema osvete i istjerivanja vještica u Islamskoj zajednici»²⁵ i da ovom pitanju treba prići hladne glave i bez generalizacija, s obzirom da se ovim «pamfletom želi moralno okaljati Islamska zajednica, a time i cijeli naš narod».²⁶

23 Mustafa Mlivo, «101 neispravnost u prijevodima Kur'ana», «Preporod», 15. novembar 2008., str. 42

24 Almir Fatić, «Mlavin tzv. prijevod Kur'ana je nacionalna sramota», «Preporod», 1-15. decembar 2008., str. 2

25 Mustafa Cerić, «Nema osvete i istjerivanja vještica u Islamskoj zajednici», treća ramazanska hutba reisu'l-uleme dr. Mustafe Cerića, «Preporod», 1. decembar 2003., str. 8

26 Ibid.

Ovakvi stavovi zvanične Islamske zajednice nisu se dopali nekima, posebno žrtvama UDB-ine obrada, te su se okrenuli na žestoku kritiku reisu-l-uleme. Frontmen ovakvih stajališta bio je Mustafa Spahić, koji je svoje stavove iznosio u „Ljiljanu“, ali su se prenijeli i u „Preporod“. Njegova osnovna teza je da je Islamska zajednica, radi očuvanja autoriteta i kredibiliteta, treba, «kao jedini suvisli stav... preispitati sve modalitete, načine i stepene saradnje njenih službenika sa UDB-om».²⁷

Nakon četrnaest mjeseci i opsežnih konsultacija i istraživanja, donesena je amnestija za spomenute u «Zelenoj knjizi» koja također pravi klasifikaciju saradnika UDB-e na one koji su to radili pod prisilom i druge, koji su bili saradnici svojom voljom, «koji se pozivaju da se iskreno pokaju (kefaretom)».²⁸ Ali, Spahić je i iz drugih razloga kritikovao rad Rijasetu Islamske zajednice, na šta je reagirao Mirsad Mahmutović, smatrajući da Mustafa Spahić nema pravo donositi takve ocjene s obzirom da se treba baviti svojim poslom, a da je jedina greška reisu-l-uleme što «ne obavještava Spahića o svojim putovanjima i ne ispija sa njim kahve u divanhani GHM-e».²⁹ Nakon ovoga napisao, reagirali su Mustafa Spahić i Ismet Veladžić, kao i mještani sela Puhovca, iz kojeg je Mustafa Spahić. U ovoj raspravi bili su i drugi sudionici koji su iznosili svoja iskustva sa UDB-om, kao što su Bilal Hasanović, Alaga Dervišević i neki drugi.

Na stranicama ovoga lista dogodila se i još jedna poduža polemika koja je tretirala pitanje komunizma i ponovnog javljanja ovog

27 Mustafa Spahić, „UDB-a nije sudba“, „Vrijeme“, Zenica 2004., str. 45

28 Aziz Kadribegović, «Amnestija za Zelenu knjigu», «Preporod», 15. april 2005., str. 9

29 Mirsad Mahutović, «Kuda ide Mustafa Spahić», «Preporod», 1. januar 2004., str. 2

fenomena Naime, nakon teksta Enesa Ratkušića povodom osnivanja Saveza društava «Josip Broz Tito», koje je naumilo okupljati osobe sklone idealiziranju ovog komunističkog lidera.³⁰ Poslije toga uslijedilo je reagiranje predsjednika spomenutog saveza Raifa Dizdarevića, koji polemizira sa Ratkušićevim stavovima o odnosu Tite spram Bošnjaka i činjenicom da unatoč tome isti ti Bošnjaci formiraju ovo udruženje.³¹ Kasnije su o ovoj temi pisali Enes Ratkušić, Š. Kalaba, Senad Mičijević i drugi autori. Ova dilema pokazala je ideološku rascijepljenost unutar bošnjačkog korpusa, koja nije od jučer, ali će, svakako, trajati i uzimati svoj danak u bošnjačkoj pometenosti i nesnalaženju.

Doktrinarne debate

Na stranicama „Preporoda“ realizirano je i nekoliko doktrinarnih polemika u kojima se raspravljalo o sektama u islamu (šiizam) i sektivan islama (ahmedije).

Debatu o šiizmu započeo je profesor perzijskog jezika na Filozofskom fakultetu u Sarajevu Bećir Džaka, koji je iznio historijski pregled i analizu osnovnih principa šiiskog razumijevanja islama.³² Na ovaj tekst su reagirali Ibrahim Avdić³³ i, što je značajno, Odjel za odnose s javnošću Kulturnog centra Islamske Republike Iran u Sarajevu.³⁴ U tekstovima su minuciozno analizirane ocjene prof. Džake o

30 Enes Ratkušić, «Koga truju kopači po prošlosti», „Preporod“, 1. januar 2005., str. 8

31 Raif Dizdarević, «Bosna i Hercegovina treba da bude trajno zahvalna Josipu Brozu Titu», „Preporod“, 15. februar 2005., str. 6

32 Bećir Džaka, «Hazreti Alija (Alija) i šiizam», „Preporod“, 15. april 2001.

33 Ibrahim Avdić, «Podsjećam vas na Allaha u pogledu mog ehli-bejta», „Preporod“, 15. maj 2001., str. 25

34 Odjel za odnose sa javnošću Kulturnog centra ambasade I.R. Iran, «Neosnovane, neutemeljene i izmišljene teze u vezi sa šiizmom», „Preporod“, 15. maj 2001., str. 24

šiizmu i tendenciji da se ispredaju svakojake priče o Aliji i njegovoj supremaciji i nad samim Muhammedom, a.s. Iranska ambasada pokušala je kontrastirati ove stavove sa izjavama onih autoriteta koje priznaje i ehli-sunnet vel-džemaat, kao što je Muhammed Abduhu. I dr. Ibrahim Avdić je, na temelju historijske argumentacije, dokazivao neutemeljenost Džakinih stavova o porijeklu šiizma. U narednom broju svoje mišljenje o ovom pitanju izrekao je Mirsad Mahmutović, koji je tvrdio da su bosanski muslimani imali ulemu koja je znala islam i zagovarala slogu među ljudima. Svoj rad je završio tezom da će se bosanski muslimani «znati oduprijeti svim nasrtajima, pa ma sa koje strane da dolazili».³⁵

Kratka polemika izbila je i o pitanju ahmedija, koji su svoje učenje počeli širiti u Bosni i Hercegovini. Stoga je reagirao Muharem Omerdić objavljujući genezu prisustva ovog pitanja na našoj intelektualnoj sceni i metode njihovoga djelovanja.³⁶ Na ovu analizu je reagirao izvjesni Fahrija Avdić, koji je ustvrdio da je «poslije rata ova istina stigla i u BiH, jer nije više bilo komunističkih ograničenja i cenzure».³⁷ Ovima se, dakako, ne iscrpljuju sve polemike koje su vođene na stranicama ovoga lista. Spomenimo polemiku Čolaković-Smajkić sa početka 1998. u kojoj su raspravljali i razlozima smjene Čolakovića sa mjesta direktora medrese u Mostaru. Ili polemiku Kovač-Spahić,³⁸ u kojoj

35 Mirsad Mahmutović, «Šije i mi», „Preporod“, 1. jun 2001. str. 2

36 Muharem Omerdić, «Ahmedijska sekta u Bosni i Hercegovini», Preporod, 15. septembar 2005., str. 49

37 Fahrija Avdić, «Stvarna istina o ahmedijama u muslimanskom džematu», „Preporod“, 15. oktobar 2005., str. 2

38 V., Mirnes Kovač, «Zamjena uloga u debati o vjerskom odgoju», „Preporod“, 1. mart 2008., str. 8-9 i Mustafa Spahić, «Lovac na usmene riječi», Preporod, 15. marta 2008., str. 51

je novinar „Preporoda“ Mirnes Kovač kritikovao prof. Spahića zbog njegovih stajališta spram Islamske vjeronauke u obdaništima. Ali, kako nam cilj nije bio analizirati svaku polemiku, već one koje su uključivale više aktera i imale duže trajanje, ograničili smo se samo na ove koje smo pobrojali.

Zaključne napomene

Period od 1998. do 2008. bremenit je i interesantan iz nekoliko razloga. Prije svega, zato što je to doba kad se izišlo iz komunističkih okova i dosegla željena sloboda. Islamska zajednica izišla je ispod staklenog zvona u kome je držana i udahnula zrak slobode. Ali, sa ovim svježim zrakom slobode, u naš sistem ušli su i razni virusi na koje nismo bili adekvatno pripremljeni. Stoga je bilo sasvim logično da ovo otvori mnoga pitanja koja su vapila za odgovorima. Jesmo li ih postavljali i na vrijeme problematizirali, neka prosudi vrijeme.

Mi sebi nismo postavili kao cilj donošenje zaključaka o meritumu polemika, već da pobrojimo polemike, aktere i teme koje su bile predmet disputacije. Možemo kazati da su na stranicama „Preporoda“ tematizirana važna pitanja, ali je često izostajala adekvatna reakcija. Polemike koje su se ticale Islamske zajednice bile su podstaknute izvana, ponekad i sa političkom i ideološkom agendom, što je unaprijed diskvalificiralo mogućnost dolaska do rješenja. Vođene su u kriznom i tranzicijskom periodu, što je, također, otežavajući faktor. Često su vođene sa rječnikom i argumentacijom koji ne zadovoljavaju uzuse dostojanstvene polemike. Teške riječi i osude, čak i uvrede lične prirode, našle su svoje mjesto u ovim polemikama. Malo se polemiziralo sa čvrstim argumentima, a više sa kontraoptužbama, koje su, onda, tražile nove

optužbe i tako redom. Ovo jasno indicira na odsustvo etike polemiziranja koja uključuje stepen poštivanja spram argumenata i ličnosti suprotne strane. Stoga je opća ocjena o našim polemikama manjak racionalnosti, a višak emocionalnosti.

Izvori

Arnaut, Fikret, «Atak na tesavuf», Preporod 1. novembar 2003.

Avdić, Fahrija, «Stvarna istina o ahmedijama u muslimanskom džematu», „Preporod“, 15. oktobar 2005.; Avdić, Ibrahim, «Podsjećam vas na Allaha u pogledu mog ehli bejta», „Preporod“, 15. maj 2001.;

Kadribegović, Aziz, «Amnestija za Zelenu knjigu», „Preporod“, 15. april 2005., str. 9.;

Cerić, Mustafa, «Nema osvete i istjerivanja vještica u Islamskoj zajednici», treća ramazanska hutba reisu'l-uleme dr. Mustafe Cerića, „Preporod“, 1. decembar 2003.;

Dizdarević, Raif, «Bosna i Hercegovian treba da bude trajno zahvalna Josipu Brozu Titu», „Preporod“, 15. februar, 2005.;

Duraković, Esad, «Ramićeva nekompetentna kritika», „Preporod“, 1. januar 2005.;

Duraković, Esad, «Za prijevod Kur'ana nisu nužni teolozi», intervju, „Preporod“, 1. novembar 2004.;

Džaka, Bećir, «Hazreti Alija (Ali) i šiizam», „Preporod“, 15. april 2001.;

Fatić, Almir, «Mlavin tzv. prijevod Kur'ana je nacionalna sramota», 1-15. decembar 2008.;

Fatić, Almir, «Neispravnost 101 neispravnosti», „Preporod“ 15. oktobra, 2008.;

Garib, Nazif, «Prijevodknjige Vehabizam/selefizam na bosanski jezik, još jedna podvala bosanskohercegovačkim muslimanima», „Preporod“, 15. maj 2006.;

Hafizović, Rešid, «Oni dolaze po našu djecu», „Preporod“, 1. decembar 2006.;

Kovač, Mirnes, «Zamjena uloga u debati o vjerskom odgoju», „Preporod“, 1. mart 2008.;

Mahmutović, Mirsad, «Šije i mi», „Preporod“, 1. juni 2001.;

Mahutović, Mirsad, «Kuda ide Mustafa Spahić», 1. januar 2004.;

Merdan, Jasmin i Mešanović Adnan, «Kukavičije jaje gripoznog labuda», „Preporod“, 15. april 2006.;

Mlivo, Mustafa, «101 neispravnost u prijevodima Kur'ana», „Preporod“, 15. novembar 2008.;

Spahić, Mustafa, „UDB-a nije sudba“, „Vrijeme“, Zenica, 2004.;

Spahić, Mustafa, «Lovac na usmene riječi», „Preporod“, 15. marta 2008.;

Nasup, Abdulah, «Fikretova fitna ili ko se krije iza Vehabija», „Preporod“, 15. maj 2004.;

Omerđić, Muharem, «Ahmedijska sekta u Bosni i Hercegovini», "Preporod", 15. septembar 2005.;

Odjel za odnose sa javnošću Kulturnog centra ambasade I.R. Iran, «Neosnovane, neutemeljene i izmišljene teze u vezi sa šiizmom», "Preporod", 15. maj 2001.;

Ramić, Jusuf, «Durakovićeve umišljenosti», "Preporod", 15. januar 2005.;

Ramić, Jusuf, «Prijevod Kur'ana od Esada Durakovića», "Preporod", 15. novembar 2004.;

Ratkušić, Enes, «Koga truju kopači po prošlosti», "Preporod", 1. januar 2005.;

Schwartz, Stephan, «Sinanović je skuhaio balkansku čorbu sa puno truhlih sastojaka», "Preporod", 1. jun 2007.;

Sinanović, Ermin, «Mnoga lica Stephana Schwartza», "Preporod", 1. maj 2007.;

Sorman, Guy, «Šta je Zapad», „Dani“, 16. maj 2008.;

Šljivo, Meho, «Raskrinkavanje vehabijske ideologije», Hasan Ali Sekaf, „Vehabizam/selefizam, Ideološka pozadina i historijski korijeni«, preveli Jasmin Merdan i Adnan, Mešanović, „Srebreno pero“, Sarajevo, 2005., "Preporod", 1. mart 2006.;

Štulanović, Muharem, «Može li krepana kokoš na šiijaskosufijsku listu vehabizma», "Preporod" 15. mart 2006.