

CONTEXT

JOURNAL OF
INTERDISCIPLINARY STUDIES

■ VOLUME 4
NUMBER 1
2017

ČASOPIS ZA
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE

■ GODINA 4
BROJ 1
2017.

ISSN 2303-6966



9 772303 69580 1



CENTAR ZA NAPREDNE STUDIJE
CENTER FOR ADVANCED STUDIES

CONTEXT

JOURNAL OF
INTERDISCIPLINARY STUDIES

ČASOPIS ZA
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE

CONTEXT

ČASOPIS ZA
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE

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

REDAKCIJA

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

SAVJET ČASOPISA

Anas Al-Shaykh-Ali, *International Institute of Islamic Thought, London*
Fikret Karčić, *Univerzitet u Sarajevu*
Nusret Isanović, *Univerzitet u Zenici*
Omer Spahić, *Međunarodni islamski univerzitet u Maleziji*

UPUTE ZA PREDAJU RADOVA

Detaljne upute pogledati na cns.ba/context.

ADRESA

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

Context: Časopis za interdisciplinarne studije (ISSN-print 2303-6958, ISSN-online 2303-6966)
dva puta godišnje izdaje
Centar za napredne studije, Marka Marulića 2C, 71 000 Sarajevo, Bosna i Hercegovina,
tel: +387 33 716 040, fax: +387 33 716 041, email: sekretar@cns.ba.

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

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

Štampano u Bosni i Hercegovini.

CONTEXT

JOURNAL OF
INTERDISCIPLINARY STUDIES ■ VOLUME 4
NUMBER 1
2017

ČASOPIS ZA
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE ■ GODINA 4
BROJ 1
2017.

CONTEXT

JOURNAL OF
INTERDISCIPLINARY STUDIES

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

EDITORS

Ahmet Alibašić, *University of Sarajevo*, Editor in Chief
Munir Drkić, *University of Sarajevo*, Executive Editor
Aid Smajić, *University of Sarajevo*
Dževada Šuško, *Institute for Islamic Tradition of Bosniaks*
Ermin Sinanović, *International Institute of Islamic Thought*
Ešref-Kenan Rašidagić, *University of Sarajevo*
Munir Mujić, *University of Sarajevo*

ADVISORY BOARD

Anas Al-Shaykh-Ali, *International Institute of Islamic Thought, London*
Fikret Karčić, *University of Sarajevo*
Nusret Isanović, *University of Zenica*
Omer Spahić, *International Islamic University Malaysia*

SUBMISSION GUIDELINES

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

CORRESPONDENCE

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

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

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

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

Printed in Bosnia and Herzegovina.

CONTEXT

Članci i rasprave / Articles

Religija u susretu s modernom psihologijom: iskustvo Katoličke crkve

Aid Smajić

Sažetak

Mogućnosti i granice dijaloga između religije i psihologije danas je iznimno aktualna tema među teozozima i psiholozima. Stoljetno iskustvo Katoličke crkve u dijalogiziranju sa savremenom psihološkom teorijom i praksom predstavlja dokaz složenosti i višeslojnosti ovog poduhvata ali i vjerodostojnu ilustraciju njegovih izazova, mogućnosti i eventualnih rješenja za sve religijske tradicije opterećene sličnim dilemama. Cilj ovoga rada je trostruk: 1) ponuditi kraći historijski presjek odnosa Katoličke crkve naspram ostvarenja moderne psihološke nauke, 2) predstaviti glavna područja i izazove katoličkog tematiziranja i eksploatacije savremene psihologije danas te 3) identificirati nosioce i mehanizme ovog procesa. Od početne sumnje i antagonizma, ovaj je odnos evoluirao u pravcu uvažavanja saznanja zdrave psihologije i sistemskog pokušaja njihovog integriranja u katoličko učenje i pastoralnu praksu. Za ostvareni uspjeh ključna su, čini se, dva momenta: pojedinačni entuzijazam i sistematičnost katoličkih teologa psihologa te minimum službene podrške crkvene hijerarhije, koji nije izostao ni u danima najizraženijeg antimodernizma u katoličkim krugovima. To su ujedno korisne smjernice za sve religijske tradicije opterećene sličnim pitanjima.

Ključne riječi: Katolička crkva, psihologija, neotomizam, Drugi vatikanski sabor, kritički dijalog, integralna antropologija

Uvod

Kao savremena nauka, psihologija, u svojim različitim teorijskim pravcima, u suštini je postavljanje određenih pitanja o čovjeku i pokušaj iznalaženja njihovih od-

govora na metodološki sistematičan način. *Ko sam ja kao osebujna ličnost, šta smo mi kao ljudska bića i šta nam je u tom smislu svojstveno, šta je to (ab)normalno i (ne) zdravo ponašanje te kako treba da uredimo i vodimo svoj život, šta je to što nas čini srećnim, tužnim, ljutitim ili uplašenim* – samo su neka od pitanja na koja današnji psiholozi pokušavaju ponuditi adekvatne odgovore. Među psiholozima, međutim, moguće je pronaći i pojedince koji se pokušavaju distancirati od ovih, kako će oni ustvrditi, filozofskih tema. Istina je, ipak, da se ova pitanja jednostavno i nezaobilazno nameću u svim područjima psihologije, kako onim čisto teorijskim, tako i primijenjenim. Istina je također da se naučne spoznaje psihologije ne tiču samo puke deskripcije raznovrsnih psiho-socijalnih procesa i pojava s obzirom da je „svaka deskripcija ujedno i preskripcija“ kako postupati u relevantnim životnim situacijama. To uostalom važi i za druge nauke o čovjeku i, štaviše, za sva naučna područja i općenito ljudsku spoznaju. Stoga je psihologija na neki način i etička disciplina, čiji teoretičari i praktičari, što kroz neposrednu interakciju, što kroz bogatu naučnu i popularnu literaturu, savjetuju današnjeg čovjeka kako, jednom riječju, živjeti.

Iz kazanoga jasno je da se psihologija neminovno i u značajnoj mjeri bavi temama koje su tradicionalno pripadale religiji i njenim institucionalnim predstavnicima, uključujući kršćanstvo, odnosno katoličanstvo i Katoličku crkvu. Njihovo svojevršno susretanje i dijalogiziranje, kako na nivou temeljnih filozofskih postavki i teorije, tako i na nivou prakse, odatle (je) predstavlja(lo) povijesnu neminovnost koja se obistinila već u prvim danima moderne psihologije potkraj 19. stoljeća.

U okviru ovoga rada namjeravamo predstaviti način na koji se Katolička crkva kao najveća kršćanska vjerska zajednica danas u svijetu i religijska institucija s višestoljetnom tradicijom suočila s pojavom jedne savremene naučne discipline koja je po mnogo čemu težila da preuzme mjesto religije i njenih predstavnika u društvu u tumačenju čovjekove suštine i njemu primjerenog načina ponašanja. Pritom prije svega želimo u općim crtama izložiti reakcije zvanične Crkve i njenih predstavnika na savremenu psihološku teoriju i praksu u njihovom nešto više od jednog stoljeća dugom susretu. S obzirom na to da svojom širinom izlaze iz okvira zadate teme, reakcije i nastojanja vjerom inspirisanih katoličkih psihologa u pravcu integracije psihologije i teologije katoličanstva ovdje su u drugom planu i interesuju nas isključivo u mjeri u kojoj predstavljaju zvaničnu reakciju crkvenih autoriteta. Na kraju, mogućnosti i granice dijaloga između religije i nauke općenito, a psihologije napose danas je iznimno aktuelna tema među teolozima i psiholozima ne samo katoličke provenijencije već i pripadnika drugih religijskih tradicija. Stoga stoljetno iskustvo Katoličke crkve u propitivanju i dijalogiziranju sa savremenom psihološkom teorijom i praksom predstavlja dokaz složenosti i višeslojnosti ovog poduhvata, ali i vjerodostojnu i korisnu ilustraciju njegovih izazova, mogućnosti i eventualnih rješenja za sve religijske tradicije opterećene sličnim dilemama i traganjima. U tome se, čini nam se, prevashodno ogleda i značaj ove studije.

Katolička crkva i savremena psihologija kroz historiju: Od isključivosti do saradnje

Povijesni prikaz odnosa Katoličke crkve naspram savremene psihologijske teorije i prakse¹ bez sumnje je zahtjevan poduhvat, čija šira elaboracija traži nekoliko uvodnih napomena. Pozicioniranje Crkve, prije svega, naspram tzv. „novih psihologija“ nije bilo kratkotrajan proces, već rezultat višedecenijskog pa i stoljetnog iskustva *opreznog* i *upornog* propitivanja teorijskih postavki i dostignuća različitih psiholoških škola te mogućnosti njihovog integriranja u katoličko učenje i praksu. Artikuliranje nekog sveobuhvatnog i *konačnog* katoličkog stava o tom pitanju pritom ostaje trajni poduhvat i kontinuirana aktivnost s obzirom na stalni razvoj na polju svake, pa i psihološke nauke. Ovaj proces, pored toga, nije u svim dijelovima svijeta sa značajnim prisustvom katoličkih institucija i vjernika slijedio jednu jednoobraznu shemu i pravolinijsku putanju postepenog napretka u načinu na koji je Crkva gledala na dostignuća psihološke nauke. Naprotiv, bio je značajno uslovljen lokalnim društveno-političkim i obrazovnim prilikama i okolnostima, te je u tom smislu imao svoje regionalne specifičnosti te povremene, uslovno kazano, uspone i padove.² Također, odnos Crkve naspram moderne

-
- 1 O ovoj temi napisano je nekoliko značajnih monografija, među kojima posebno vrijedi istaći Kevin C. Gillespie, *Psychology and American Catholicism: From Confession to Therapy* (New York: A Crossroad Book, 2001), te Robert Kugelmann, *Psychology and Catholicism: Contested Boundaries* (New York: Cambridge University Press, 2011), posebno kada se radi o specifičnostima susreta katoličke teologije i psihologije na prostoru Sjedinjenih Američkih Država. Virginia M. Staudt i Henryk Misiak u svom pionirskom radu ove vrste pod naslovom *Catholics in Psychology: A Historical Survey* (New York: McGraw-Hill, 1954) proširiti će predmet svog istraživanja i na područje Evrope. Psihologijski časopis *History of Psychology*, 12:3 (2009) posvetio je cijeli jedan svoj broj razvoju psihologije religije na prostoru odabranih država, tretirajući u manjoj ili višoj mjeri iskustvo i Katoličke crkve. Vidjeti predgovor Robert Kugelmann i Jacob A. Belzen, „Historical Intersections of Psychology, Religion and Politics in National Contexts“, *History of Psychology*, 12:3 (2009), 125-131. Moguće je, nadalje, identificirati veliki broj radova o katoličkim svećenicima teološko-psihološkog obrazovnog profila, o odsjecima za psihologiju, katoličkim obrazovnim institucijama i udruženjima katoličkih psihologa, koji su osnivani uz blagoslov i saglasnost Crkve a koji su skupa dali značajan doprinos međusobnom približavanju katoličanstva i savremene psihologije. Vidjeti npr. Benedict Neenan, *Thomas Verner Moore: Psychiatrist, Educator and Monk* (New York: Paulist, 2000); Bruce M. Ross, „Development of Psychology at the Catholic University of America“, *Journal of the Washington Academy of Sciences*, 82:3 (1994), 133-159 i Robert Kugelmann, „The American Catholic Psychological Association: A Brief History and Analysis“, *Catholic Social Science Review*, 5:2 (2000), 233-249.
 - 2 Za Španiju, naprimjer, vidjeti Jorge Castro, Enrique Lafuente i Belen Jimenez, „The Soul of Spain: Spanish Scholastic Psychology and the Making of Modern Subjectivity (1875-1931)“, *History of Psychology*, 12:3 (2009), 132-156, a za holandsko iskustvo u tom pogledu Jacob A. Belzen, „Ideology, Politics and Personality: Shaping Forces in Dutch Psychology of Religion“, *History of Psychology*, 12:3 (2009), 157-182 ili Meulen, R. H. J. ter, *Soul and Bliss: The Reception of Psychology among Catholics in the Netherlands, 1900-1965* (Nijmegen / Baarn: Ambo, 1988).

psihologijske teorije i prakse nikada nije bio rezultat jednostranog propitivanja dostignuća potonjeg od strane crkvenih velikodostojnika i mislilaca. Naprotiv, više je to bio ishod svojevrsnog dijalogiziranja između katoličkih autoriteta, teologa i psihologa, s jedne strane, i sekularnih protagonista psihološke znanosti ili nauke općenito, s druge strane, o granicama, mogućnostima i izazovima naučnog razmatranja čovjekovog psihičkog života, pogotovo u kontekstu njegovog religioznog iskustva.³ Na kraju, kod pokušaja određenja barem okvirnog stava Katoličke crkve naspram postignuća znanstvene psihologije iznimno je važno imati na umu teorijsku i aplikativnu pluriformnost psihologijske nauke kroz cijelu njenu povijest. Pored toga, mišljenja smo, potrebno je postaviti i pitanje ko to u ime Crkve utvrđuje *mogućnosti* i *granice* dijaloga između religije i psihološke nauke, imajući u vidu različita misaona usmjerenja unutar katoličke teologije⁴ te jednu, rekli bismo, značajnu mjeru slobode s kojom su svećenici na katoličkim univerzitetima širom svijeta, naprimjer, promišljali njihov međudodnos neovisno od veoma često krutih stavova tadašnje crkvene hijerarhije. Ovo posljednje, čini se, u sebi krije mehanizme i povijesne dinamizme opreznog i postepenog, ali sistemskog i plodonosnog sagledavanja i (re)definiranja zvaničnog katoličkog stajališta prema modernoj psihologiji. Stoga smatramo da je za zaključivanje o sveukupnoj (o)poziciji Katoličke crkve o ovom pitanju potrebno uvažiti ne samo relevantne papinske i druge crkvene dokumente te izjave vjerskih vjerodostojnika već i konkretne aktivnosti katoličkih svećenika teološko-psihološke provenijencije u okviru, primjerice, obrazovnih, istraživačkih i drugih institucija uspostavljenih uz blagoslov službene crkvene hijerarhije.⁵ U konačnici, tek uvažavajući sve navedeno moguće je u kraćim crtama i općenito ali i vjerodostojno prikazati odnos Crkve spram postavki i spoznaja savremene psihologije u proteklih 150 godina, prepuštajući pritom iznimke i detalje za neku drugu, dublju i širu analizu.

3 Gillespie, *Psychology and American Catholicism*, str. 3. U tom smislu ovdje su također itekako relevantna pisanja sekularnih psihologa o religijskom fenomenu, njegovom porijeklu i prirodi te mogućnostima naučne psihologije religije, počevši od klasika Williama Jamesa, Sigmunda Freuda i Carla Junga do danas istaknutih autora i istraživača na polju psihologije religije. Upravo je možda ulogu ovakve jedne dijalektike u oblikovanju katoličkog stava imao na umu hrvatski teolog Anđelko Domazet kada je svoj radio naslovio „Teologija i psihologija: mogućnosti i granice dijaloga“. Vidjeti *Filozofska istraživanja*, 27:2 (2007), 261-278.

4 U kontekstu teme svog rada, Domazet u tom smislu s pravom upozorava na „mnogštvo pristupa u psihologiji“, (*Filozofska istraživanja*, str. 262), na „razmrvljenost psihoterapeutske scene“, (*Filozofska istraživanja*, fn. 2), ali i na „raznolike metodološke artikulacije i različita misaona usmjerenja“ ((*Filozofska istraživanja*, fn. 2) kako u psihologiji, tako i u katoličkoj teologiji. Vidjeti također Kugelman, *Psychology and Catholicism*, str. 22.

5 Ovdje prije svega mislimo na privatne katoličke univerzitete i fakultete osnovane na inicijativu i pod pokroviteljstvom Crkve u cilju, između ostalog, približavanja nauke općenito, a psihologije napose širim katoličkim masama i pokušaja integriranja izučavanih naučnih disciplina u učenje i vrijednosni sistem katoličanstva. Za trenutno stanje i aktivnosti ovih institucija vidjeti internet-stranicu Međunarodne federacije katoličkih univerziteta, (<http://fuc.org/>, pristupljeno 31.3.2018).

Sve u svemu, između različitih religijskih tradicija,⁶ uključujući i Katoličku crkvu, i novouspostavljene psihološke znanosti postojale su, očigledno, mnogobrojne dodirne, ali i prijeporne tačke i teme. Zbog toga su i teolozi i psiholozi, doduše ovi potonji iz drukčijih razloga i pobuda,⁷ još u prvim danima moderne psihologije problematizirali pitanje odnosa religije i intrapsihičkog kod čovjeka, odnosno teologije i psihologije. Imajući u vidu ontološke, epistemološke i metodološke postavke moderne psihološke nauke⁸ i među širim masama sve veću popularnost na njima utemeljene psihoterapije, crkveni velikodostojnici, teolozi i intelektualci na *novu* psihologiju reagirali su s nepovjerenjem, kriticismom i osudom, smatrajući je uglavnom nekompatibilnom s katoličkim učenjem i antropologijom te kao takvu štetnom za vjerovanje i moral vjernika, ali i katolički sakrament ispovijedi.⁹ Odnos katoličkih velikodostojnika i inteligencije prema modernoj psihologiji u njenim prvim danima, na prijelazu iz 19. u 20. stoljeće, i sličnim naučno-kulturnim ostvarenjima modernizma najbolje vjerovatno ilustriraju riječi samih katoličkih historičara. Oni ga u tom smislu opisuju kao „lov na vještice“,¹⁰ kao epidemiju nepovjerenja koju odlikuju svi elementi zavjere – „kodirani žargon, izmišljena strašila, fiktivni podaci i adrese, sistematska prljava kampanja i tajna služba za špijunažu“.¹¹ Pioniri nove psihologije, na drugoj

-
- 6 Prve korake u približavanju savremene psihologije teologiji i vjerskim pitanjima, naprimjer, (u)činili su, prema priznanju i samih katoličkih teologa, protestanti, pod čijim uticajem su katolici nerijetko počinjali razmišljati o istoj mogućnosti u kontekstu sopstvene religijske tradicije. Vidjeti npr. Anton Trstenjak, *Pastoralna psihologija* (Đakovo: Biskupski ordinarijat, 1987), str. 13; Gillespie, *Psychology and American Catholicism*, str. 88-89 ili Belzen, „Ideology, Politics and Personality“, str. 163.
- 7 O okolnostima u kojima se između bliskih naučnih disciplina i društvenih institucija obično pojavljuju tzv. „granične rasprave“ (engl. *boundary work*) vidjeti Thomas Gieryn, „Boundary-Work and the Demarcation of Science from non-Science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists“, *American Sociological Review*, 48:6 (1983), 781–795.
- 8 O metateorijskim aksiomima moderne psihologije vidjeti Aid Smajić, *Religioznost i međuetnička tolerancija u Bosni i Hercegovini* (Sarajevo: Fakultet islamskih nauka u Sarajevo i el-Kalem, 2017), str. 17-22.
- 9 Iako su u pojedinim zemljama Evrope stavovi katoličke populacije spram psihologije bili pod značajnim uticajem crkvene hijerarhije u Rimu, među teolozima i svećenstvom očito je bila prisutna bojazan da bi agnosticizam, liberalizam i anticrkvenost pojedinih psiholoških pravaca mogao šire mase odvesti u zabludu. Pored toga, psihoterapija je po nekima za sakrament ispovijedi predstavljala izazov kako *konceptualno*, zbog njenog pretjeranog psihologiziranja, tako i *profesionalno*, zbog suparništva između svećenika i psihologa u pogledu *brige za vjerničke duše*. Za više o ovim i drugim razlozima početnog nepovjerenja i antagonizma Crkve naspram nove psihologije vidjeti Belzen, „Ideology, Politics and Personality“, str. 171-175; Castro, Lafuente i Jimenez, „The Soul of Spain“, str. 132-156; Domazet, „Teologija i psihologija“, str. 265-266; Gillespie, *Psychology and American Catholicism*, str. 2-5.
- 10 L.J. Rogier i Rooy, N. de *Born in Freedom* (Den Hag: Pax, 1953), str. 516, prema Belzen, „Ideology, Politics and Personality“, str. 172.
- 11 Belzen, „Ideology, Politics and Personality“, str. 172. Iako autor ovdje sugerira na stanje u Holandiji u to vrijeme, gotovo na identičan način Gillespie opisuje situaciju u SAD-u, gdje su katolički svećenici i istraživači zainteresirani za teorije i istraživanja nove psihologije djelovali kao „zajednica u ilegali“ (Gillespie, *Psychology and American Catholicism*, str. xi-xii). Ovakvo

strani, također nisu *ostali dužni*, pa su se gotovo svi odreda na ovaj ili onaj način izjasnili o mjestu religije i teologije u njihovom razumijevanju psihološke nauke. Među vodećim školama psihologije u to vrijeme i njihovim teoretičarima, pritom je uglavnom prevladavao tzv. model isključivosti, prema kojem su teologija i psihologija dva nespojiva područja.¹²

Od vremena prvih sučeljavanja Crkve i psihologije proteklo je više od jednog stoljeća. Odnos katoličkih velikodostojnika i istraživača naspram moderne psihologije u proteklih stotinu godinu bilo bi preoptimistično opisati epohama prvotne međusobne sumnje i antagonizma, a kasnije saradnje, kako katolički autori općenito nastoje prikazati vrijeme prije i poslije Drugog vatikanskog sabora (1962–1965).¹³ S jedne strane, unutar samih ovih epoha bilo je značajnih oscilacija u odnosu crkvene hijerarhije i velikodostojnika spram mogućnosti saradnje s psihologijom.¹⁴ Crkva, s druge strane, nikada nije predstavljala monolitnu strukturu. I prije Drugog sabora u Crkvi bilo je gorljivih zagovornika saradnje s psihologijom, pa čak i s psihoanalizom

stanje katolika u Evropi i SAD-u povezuje papinstvo Pia X (1903-1914). Njegova enciklika *Pascendi Dominici Gregis* od 1907. nije čekala pojavu Freuda i njegove ateističke psihoanalize da proglasi modernizam i njime nadahnute novouspostavljene nauke „sintezom svih hereza“. Ovakav odnos vraćao je Katoličku crkvu, a dobrim dijelom i njenu intelektualnu zajednicu, u stanje „mentaliteta pod opsadom“, karakterističnog za vrijeme pape Pia IX (1846-1878), na što su nerijetko upozoravali i sami crkveni velikodostojnici u to vrijeme (Gillespie, *Psychology and American Catholicism*, str. 30-31).

- 12 Nekoliko je razloga zbog kojih su prvi psiholozi pisali o odnosu između religijskog i psihološkog, teologije i psihologije. Pojedini među njima, poput Williama Jamesa, bili su izrazito pobožni pojedinci. Pored toga, u cilju afirmacije psihologije kao istinske empirijske nauke koja širim masama može ponuditi spoznaje korisne za njihov svakodnevni život, njeni protagonisti su se u većini slučajeva htjeli rezolutno distancirati od izučavanja *metafizičkog* i *paranormalnog*, ali i odrediti naspram religije kao općeprihvatne društvene pojave i njenih psihoterapijskih (ne) mogućnosti. O ovoj temi vidjeti izvrstan rad Deborah J. Coon, „Testing the Limits of Sense and Science: American Experimental Psychologists Combat Spiritualism“, *American Psychologist*, 47:2 (1992), str. 143-151. Također Gillespie, *Psychology and American Catholicism*, str. 2-5 te Šimun Šito Ćorić, *Psihologija religioznosti* (Jasterbarsko: Naklada Slap, 2003), str. 36-45.
- 13 Npr. Gillespie, *Psychology and American Catholicism*, str. 95; Papinska biblijska komisija, *Tumačenje Biblije u Crkvi* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2005), str. 33. Katolički autori s pravom Sabor smatraju prekretnicom u samopoimanju Crkve i njene ulogu u savremenom svijetu. Pitanje odnosa Crkve naspram moderne nauke imalo je značajno mjesto u agendi Sabora, njegovim dokumentima i njihovim kasnijim elaboracijama, posebno kada se radi o društvenim naučnim disciplinama koje u fokusu svog istraživanja imaju čovjeka i njegovo ponašanje. Vidjeti *Dokumenti Drugog vatikanskog koncila* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1972), posebno „Dekret o odgoju i obrazovanju svećenika“, „Deklaracija o kršćanskom odgoju“, „Dekret o apostolatu laika“ i „Pastoralna konstitucija o Crkvi u savremenom svijetu“ te Papinska biblijska komisija, *Tumačenje Biblije u Crkvi*, str. 33.
- 14 Unutar predkoncilske epohe historičari u pravilu uočavaju razliku između odnosa Crkve prema psihologiji u danima Pia IX (1846-1878), Lea XIII (1878-1903), Pia X (1903-1914), odnosno Benedikta XV (1914-1922) i Pia XII (1939-1958), isto kao što u periodu između Drugog svjetskog rata i Sabora uočavaju faze konzervativizma i saradnje. Vidjeti Belzen, „Ideology, Politics and Personality“, str. 172-173; Gillespie, *Psychology and American Catholicism*, str. xi-xii, 10, 23-34; Papinska biblijska komisija, *Tumačenje Biblije u Crkvi*, str. 10-16.

u nekim njenim segmentima, isto kao što je i poslije Sabora bilo žestokih kritičara ove mogućnosti, pogotovo u kontekstu preslobodnog i neselektivnog preuzimanja od novih psiholoških teorija i spoznaja u okviru kojeg postoji opasnost od *prevlasti psihologije* i njene svojevrstne *sakralizacije* na način „kvazireligije“.¹⁵ Činjenica je, međutim, da je, u skladu s općim stavom Koncila da Crkva daje modernom okruženju, ali i uzima od njega,¹⁶ u postkoncilskom periodu kod katoličkih velikodostojnika, ali i kod psihologa prevlada(va)lo raspoloženje uzajamne saradnje.¹⁷ Otvorenim je ostalo samo pitanje njenih granica, modaliteta i područja.

Modaliteti i područja saradnje: Od rada na „sebi“ do rada s „drugima“

Imajući u vidu navedeno, pitanje kako i gdje Crkva i psihologija mogu saradivati bilo je i ostalo glavno pitanje u postkoncilskom, pa kazali bismo u suštini i u predkoncilskom periodu. Odgovori na ovo pitanje uglavnom postulirali su da bi cilj saradnje trebalo da manje-više bude dvostruk: 1) katoličkim velikodostojnicima, svećenicima i vjernicima približiti značenje i značaj savremene psihologije, pozivajući ih da podrže aktivnosti psihološke struke ili se okoriste njima, odnosno da se aktivno uključe u te aktivnosti i 2) katoličku perspektivu pokušati predstaviti i *unijeti* u psihološku teoriju i praksu.¹⁸ U tom smislu razvijeno je nekoliko teorijskih modela saradnje kao pragmatično-interpretativnih okvira i prijedloga za razumijevanje i uvažavanje savremene psihološke teorije i prakse u okviru crkvenog učenja i djelovanja.¹⁹ Na kraju je kod katoličkih velikodostojnika i teologa preovladao odnos „otvorenog i kritičkog dijaloga“²⁰ na način istraživanja sličnosti između teologije i psihologije, uvažavajući pritom mogućnost da svaka nauka slijedi „svoj vlastiti put i poštuje epistemološki status druge“.²¹

Temeljni postulati ovog pristupa općenito su (us)postavljeni u različitim dokumentima Drugog vatikanskog sabora i kasnije elaborirani u različitim crkvenim

15 Za koncizan prikaz i kritiku ovakvog pristupa vidjeti Domazet, „Teologija i psihologija“, str. 266-269. Za njegovu širu elaboraciju vidjeti djelo Paula C. Witzza, *Psihologija kao religija: Kult samoobožavanja* (Split: Verbum, 2003).

16 Gillespie, *Psychology and American Catholicism*, str. 96; Papinska biblijska komisija, *Tumačenje Biblije u Crkvi*, str. 16-22.

17 Povremena i, rekli bismo, kratkotrajna zahlađenja odnosa postoje, kao i iznimke, koje, međutim, ne predstavljaju pravilo.

18 Imajući u vidu suštinsko preklapanje i istovjetnost postavljenih ciljeva, ovdje smo, ustvari, pozajmili način na koji je Robert Kugelmann vidio razloge osnivanja Američkog udruženja katoličkih psihologa. Vidjeti njegov rad „The American Catholic Psychological Association“, str. 234.

19 Za pregled predloženih modela i mogućih odnosa između religije općenito i psihologije vidjeti Kugelmann, *Psychology and Catholicism*, str. 8-18, uključujući fn. 3 na str. 9.

20 Vidjeti Ćorić, *Psihologija religioznosti*, str. 230 i Domazet, „Teologija i psihologija“, str. 270.

21 Domazet, „Teologija i psihologija“, str. 272.

dokumentima i teološko-psihološkim analizama i raspravama.²² U najkraćem, ova načela podrazumijevaju nekoliko metateorijskih postavki u skladu s kojim Katolička crkva i njeni predstavnici danas gledaju na granice i mogućnosti dijaloga sa savremenom psihologijom. Polazna tačka za Crkvu u razumijevanju i izučavanju čovjeka te mjesto susreta(nja) sa savremenom psihologijom, prije svega, jeste princip *integralne antropologije*. Prema ovom antropološkom polazištu čovjek je po svojoj konstituciji bio-psiho-društveno ali i duhovno biće, čiji različiti aspekti stoje u komplementarnom odnosu. Katolički teolozi, u tom smislu, kod psiholoških i drugih nauka o čovjeku pozivaju na poštivanje principa metodološkog agnosticizma, odnosno na suzdržavanje od izjava kojima se bez sigurnih dokaza i *a priori* negira metafizičko i duhovno u čovjeku s obzirom na ograničenu heurističnu vrijednost empirijskih podataka prikupljenih u okviru naučnih istraživanja.²³ Prema principu „opravdane autonomije ovozemne stvarnosti“,²⁴ nadalje, sve stvoreno, uključujući čovjekovu psiho-fizičku konstituciju i funkcionisanje, ima svoje Bogom uspostavljene zakonomjernosti. Nauka, u ovom slučaju psihološka, razotkriva ove Bogom date zakonitosti, te njena saznanja stoga ne bi trebalo da budu u suprotnosti s vjerskim istinama. Pritom, u slučaju suprotstavljenosti između *objavljenih mudrosti* i psihologijskih dostignuća prednost treba dati božanskoj mudrosti. Iskustvo vjere, u konačnici, dešava se u kontekstu različitih psihološko-društvenih procesa. Zbog toga je, prema zaključcima Papinske biblijske komisije,²⁵ za vjerodostojnu *aktualizaciju* i *inkulturaciju* Svetog pisma i katoličkog učenja iznimno važno razumjeti društveno-psihološke okolnosti i, uslovno kazano, zakonomjernosti religioznog osvjedočanja i imati ih u vidu u cilju uspješnog pastoralnog djelovanja u kontekstu različitih životnih poteškoća i izazova.

U okviru ovako zamišljenog dijaloga, Katolička crkva danas psihologiju gleda kao pomoćnu nauku i izvor ljudske spoznaje o čovjeku kojoj teologija može

22 Vidjeti npr. *Dokumenti Drugog vatikanskog koncila*, posebno „Dekret o odgoju i obrazovanju svećenika“, „Deklaracija o kršćanskom odgoju“, „Dekret o apostolatu laika“ i „Pastoralna konstitucija o Crkvi u savremenom svijetu“; Papinska biblijska komisija *Tumačenje Biblije u Crkvi*, str. 16-22 i 270-273.

23 O značenju i implikacijama metodološkog (a)teizma, na drugoj strani, vidjeti Smajić, *Religioznost i međuetnička tolerancija*, str. 21-22. Interesantno je i dojmljivo koliko su katolički svećenici i časne sestre s teološko-psihološkim obrazovnim *backgroundom* u svom upornom propitivanju i traganju za mogućnostima saradnje s psihološkom naukom pokazali otvorenosti za dijalog i saradnju čak i s gorljivim zagovornicima metodološkog ateizma u psihologiji. Za takav jedan primjer vidjeti Annete Walters i njeno iskustvo s utemeljivačem i glavnim promotorom biheviorističke škole u psihologiji B. F. Skinnerom (Gillespie, *Psychology and American Catholicism*, str. 71-74).

24 „Gaudium et spes: Pastoralna konstitucija o Crkvi u savremenom svijetu“, *Dokumenti drugog vatikanskog koncila* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1972), str. 372, čl. 36. Za drugačije, Crkvi neprihvatljivo, tumačenje „autonomije stvarnosti“ vidjeti isti stavak.

25 *Aktualizacija* podrazumijeva proces iščitavanja Svetog teksta i njegovog primjenjivanja uz uvažavanje novonastale okolnosti i nove situacije „naroda Božjega“, dok *inkulturacija* označava „ukorjenjivanje“ tako protumačene biblijske poruke u različita kulturna podneblja (*Tumačenje Biblije u Crkvi*, str. 133 i 138).

ponuditi konačni „obzor smisla“. Zauzvrat, katolička teologija od psihologije može dobiti „osjećaj za realnost i konkretnost s obzirom na čovjekovu situaciju u svijetu“ te poticaj za kritičko promišljanje „kako osobne, tako i crkvene vjerničke prakse“,²⁶ odnosno priliku za konstruktivne promjene na unutarnjem i vanjskom planu. Imajući u vidu dva spomenuta opća cilja katoličko-psihologijskog dijaloga, u ovom krugu crkvenog djelovanja moguće je razaznati većinu uzajamno povezanih inicijativa i aktivnosti koje Crkva i njeni predstavnici, mišljenja smo, već decenijama, sa manje ili više uspjeha, poduzimaju u saradnji s psiholozima različitih religijskih uvjerenja.

Prema priznanju samih katoličkih teologa i psihologa,²⁷ integriranje teološkog učenja i psihologijskih spoznaja, u tom smislu, u konačnici se dešava u личности stručnjaka, odnosno katoličkog teologa s temeljitom psihološkom izobrazbom. Stoga, prva aktivnost koju ovdje treba spomenuti jeste studiozna psihologijska izobrazba i profiliranje jednog dijela teološkog kadra u Katoličkoj crkvi, koji bi, u pravilu, prvo sticali teološku naobrazbu na nekom od katoličkih fakulteta, a onda kroz postdiplomske i(li) doktorske studije nastavljali svoje daljnje usavršavanje u psihologiji.²⁸ Područja psihološke specijalizacije ovih „psihologa teologa“, kako sebe nerijetko nazivaju,²⁹ kreću se od čisto teorijskih do onih više aplikativnih područja u psihologiji. Sukladno ličnim afinitetima datog pojedinca te pastoralnim potrebama i priortitetima Crkve u određenom momentu i prostoru, pritom je bilo prisutno posebno interesovanje za pojedine grane psihologije, poput, naprimjer, psihoterapije, psihologije religije, pastoralne, razvojne i pedagoške psihologije.³⁰ Po okončanju studija, ovi pojedinci nerijetko u isto vrijeme

26 Domazet, „Teologija i psihologija“, str. 272. Stoga i Ćorić u svojoj *Psihologiji religioznosti* kada navodi glavna područja međusobnog obogaćivanja *psihološkog* i *duhovnog* slijedi ovu logiku gdje *religiozno* čovjeku, između ostalog, nudi smisao u teškim životnim prilikama i nesrećama, a *psihološko* zauzvrat *religijskom* praktičnu pomoć u vjerodostojnom razumijevanju religioznog fenomena i konkretnom pastoralnom radu. Vidjeti str. 171-174. Za slična promišljanja o mogućnostima saradnje katoličkih svećenika i vjernika psihologa pogledati Kathryn M. Benes at al., „Psychology and the Church: An Exemplar of Psychologist-Clergy Collaboration“, *Professional Psychology Research and Practice*, 31:5 (2000), 515-520 i Thomas G. Plante, „Psychological Consultation with the Roman Catholic Church: Integrating Who We are With What We Do“, *Journal of Psychology and Christianity*, 22:4 (2003), 304-308.

27 Staudt i Misiak, *Catholics in Psychology*, str. 14, prema Kugelman, *Psychology and Catholicism*, str. 31.

28 Za ovaj zaključak dovoljno je provjeriti obrazovni put prvih katoličkih „psihologa teologa“ u prvoj polovini 20. stoljeća i nakon toga na prostoru Evrope i SAD-a, ali i biografije ovakvih pojedinaca na prostoru BiH i susjedne Hrvatske. Za prve vidjeti Gillespie, *Psychology and American Catholicism*, str. 25, 31-36, 38, 48, 58, 109-110 i 140, a za druge, naprimjer, <http://www.djkbfb.unios.hr/hr/prof-sanda-smoljo>, <http://verbum.hr/knjige/autor-nikic-mijol/>, <http://www.djkbfb.unios.hr/hr/prof-josip-bosnjakovic>, pristupljeno 31.03.2018.

29 Vidjeti npr. knjigu hrvatskog teologa psihologa Mije Nikića, *Očima psihologa teologa* (Zagreb: Zaklada biskup Josip Lang, 2011), <http://verbum.hr/knjige/ocima-psihologa-teologa-4603/>, pristupljeno 31.3.2018.

30 U prvim danima psihologije katolički teolozi psiholozi na prostoru Španije, naprimjer, pokaz(iv)ali su posebno interesovanje za edukacijsku i razvojnu psihologiju i pedologiju,

izvode nastavu na obrazovnim institucijama, provode empirijska istraživanja ali i, koristeći stečena teološko-psihološka znanja, obavljaju svoje svećeničke i pastoralne obaveze u obližnjim crkvenim ustanovama i župama.³¹ Odabir obrazovnih institucija za izobrazbu katoličkih teologa psihologa također nije prepušten slučaju i obično se radi(lo) o renomiranim odsjecima ili institutima za psihologiju na privatnim katoličkim fakultetima i univerzitetima, čiji se obrazovno-odgojni rad zasniva na katoličkoj obrazovnoj filozofiji i pod (in)direktnim je patronatom crkvene hijerarhije.³² Naravno, moguće je pronaći i drugačije primjere u obrazovnom profiliranju katoličkih teologa psihologa.³³ Na osnovu dostupnih informa-

patološku i kriminološku psihologiju te za industrijsku psihologiju i tzv. psihotehnologiju, a kasnije i psihoterapiju. Vidjeti Castro, Lafuente i Jimenez, „The Soul of Spain“, str. 142-150. U SAD-u, na drugoj strani, teolozi su poseban značaj kroz svoje psihološko obrazovanje pridavali psihoterapiji, eksperimentalnoj, edukacijskoj, medicinskoj, patološkoj i pastoralnoj psihologiji. Vidjeti Gillespie, *Psychology and American Catholicism*, str. 2, 14-15, 32, 41, 46-48. Čest odabir psihoterapije, naprimjer, nije slučajna i razlozi za to su mnogostruki. Pored ličnih afiniteta i interesovanja pojedinca, radi se o primijenjenoj psihološkoj disciplini koja pruža mogućnost za individualni i grupni savjetodavni i terapijski rad s različitim ciljnim populacijama, koja se kao takva lahko uklapa u pastoralno savjetodavno i drugo djelovanje Crkve. Pored toga, upravo je u kontekstu psihoterapije i savjetovanja, pogotovo u prvim danima psihološke nauke, došlo do pojave *profesionalnog suparništva* između teologa i psihologa. S obzirom na popularnost psihoterapije u zapadnim zemljama, u katoličkim teološkim krugovima pojavila se opravdana bojazan da bi šire mase katolički obred ispovijedi mogle zamijeniti odlaskom kod psihoterapeuta, što bi, uvažavajući općepoznatu religioznu indiferentnost psihologa, moglo imati negativne posljedice po vjerovanje i moral katolika. S tim u vezi, glasoviti belgijski kardinal Desire Mercier (u. 1926), po svoj prilici, na umu je imao tadašnju psihoanalizu kao najpopularniji oblik psihoterapije u to vrijeme kada je upozoravao da bi se psihologija mogla okrenuti protiv Crkve ukoliko se katolici aktivno ne uključe u njene tokove. Vidjeti Gillespie, *Psychology and American Catholicism*, str. 2, 14-15 i 24-25.

- 31 Na taj su način u prilici ispuniti danas među psiholozima rašireni ideal o psihološkom usavršavanja na način spoja psihološke teorije i prakse (engl. *teaching – research – practice*). Za takav jedan primjer kod nas vidjeti rad dr. Sande Smoljo, svršenice doktorskog studija na Institutu za psihologiju pri Papinskom univerzitetu Gregoriana u Rimu, višu asistenticu na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Sarajevu i voditeljicu Centra za savjetovanje Vrhbosanske nadbiskupije (<http://savjetovaliste-vn.org/o-centru/>, pristupljeno 31.3.2018).
- 32 Kroz povijest u Evropi to su bili Katolički univerzitet u Leuvenu, Papinski univerzitet u Rimu, a u SAD-u Američki katolički univerzitet u Washingtonu, D.C., Univerzitet Loyola u Chicagu, Univerzitet Fordham u New Yorku. S obzirom na njihovu administrativnu povezanost s Katoličkom crkvom, članovi uprava ovih univerziteta, barem jednim dijelom, nerijetko dolaze iz redova svećenstva. S obzirom na temu ovog rada, interesantno je da je donedavni predsjednik Univerziteta Loyola bio Michael J. Garanzini, isusovački svećenik i vanredni profesor psihologije. Vidjeti: https://en.wikipedia.org/wiki/Michael_J._Garanzini, pristupljeno 31.3.2018.
- 33 U prvim godinama 20. stoljeća katoličke visokoobrazovne institucije nisu bile na današnjem stepenu razvijenosti, pogotovo na prostorima izvan Evrope, te su katolički teolozi i teologinje svoje usavršavanje na polju psiholoških nauka nerijetko nastavljali na sekularnim univerzitetima, često pod mentorstvom i u saradnji s najpoznatijim imenima tadašnje *nove* psihologije kao što su Jean Martin Charcot, Freud, Carl Jung, William Wundt, B. F. Skinner, Carl Rogers i mnogi drugi. Vidjeti Gillespie, *Psychology and American Catholicism*, str. 24, 38, 50, 58, 71-74, 116.

cija o pojedinim ovakvim odjelima³⁴ razumljivo je da njihova psihološka izobrazba za cilj ima: 1) pripremu stručnjaka u psihologiji koji će u svojim *apostolskim* i obrazovnim aktivnostima moći integrirati duhovnu i psihološku dimenziju u svom budućem radu kao obrazovni radnici, kao lica odgovorna za duhovnu i profesionalnu formaciju svećenika u sjemeništima te 2) afirmaciju ovako koncipiranog psihološkog diskursa kroz ozbiljna naučna istraživanja i jednu temeljitiju intelektualnu formaciju odabranih pojedinaca. Iz aktualnih nastavnih programa te broja i strukture ponuđenih psihološko-religijskih predmeta, od onih teorijskih do onih više aplikativnih, može se zaključiti da se obično radi o rigoroznim i zahtjevnim interdisciplinarnim studijima, čiji su sadržaji prilagođeni programskim ciljevima i izazovima pastoralnog djelovanja Crkve u savremenim okolnostima.³⁵

Upravo su ovi pojedinci, teolozi psiholozi, kroz povijest bili i ostali inicijatori i nosioci kritičko-dijaloškog susreta(nja) Katoličke crkve sa savremenom psihološkom naukom. Njihove inicijative i aktivnosti u tom pogledu kao, u principu, posvećenih lica ili pojedinaca koji djeluju unutar katoličkih institucija odvijale su se pod budnim okom i, u konačnici, uz (in)direktni blagoslov predstavnika crkvene hijerarhije. Stoga smo mišljenja da analiza njihovih postignuća u uzajamnom približavanju katoličanstva i psihologije daje značajne i korisne smjernice za barem općenito skiciranje odnosa Crkve naspram psihologije i područja njihove uzajamne saradnje. U tom smislu, a u vezi s ostvarenjem prvog cilja „približavanja psihologije Katoličkoj crkvi“, u širokom spektru njihovih konkretnih aktivnosti i postignuća treba spomenuti nekoliko važnih područja saradnje. Katolički teolozi rano su uvidjeli značaj psihološke naobrazbe za teološki govor oslobođen od *egzistencijalne beznačajnosti*, odnosno za vjerodostojnu i za običnog čovjeka senzibiliziranu biblijsku *artikulaciju* te naknadnu *inkulturaciju*, odnosno uspješno pastoralno djelovanje. Zbog toga su u prvim danima svog djelovanja radili na afirmaciji *nove* psihologije i uvođenju psihološke grupe predmeta na katoličke

34 Vidjeti npr. Institut za psihologiju pri Papinskom univerzitetu Gregoriana u Rimu, koji je osnovan 1971. godine, https://www.unigre.it/struttura_didattica/Psicologia/documenti/120416_istituto_psicologia_informazioni_generali_en.pdf, pristupljeno 31.3.2018.

35 Program doktorskog studija na Institutu za psihologiju u Rimu, naprimjer, sadrži preko 30 kolegija, za čije su polaganje, bez izrade disertacije, predviđene četiri godine, pri čemu cjelokupni program podrazumijeva uspješan prolazak kroz četiri ciklusa: *pripremnu godinu*, *licencijat*, *praksu pod supervizijom* i *doktorski ciklus*, odnosno izradu doktorske disertacije. Većina ponuđenih nastavnih predmeta posvećena je psihološkoj grupi predmeta te tretira osnovne psihološke teme i znanja na razini teorije, ali i praktične primjene, uključujući eksperimentalnu metodologiju, psihodijagnostiku, primijenjenu psihologiju religije, individualnu i porodičnu psihoterapiju te grupnu dinamiku. Primjetno manji broj kolegija posvećen je temeljnim teološkim disciplinama. Za ciljeve i nastavni program Instituta za 2017-2018. akademsku godinu vidjeti: https://www.unigre.it/struttura_didattica/Psicologia/documenti/120416_istituto_psicologia_informazioni_generali_en.pdf i https://www.unigre.it/struttura_didattica/Psicologia/documenti/programma_psicologia_2017-18_v2.pdf, pristupljeno 31.3.2018. Za detaljan prikaz filozofije i metodologije obrazovanja Instituta vidjeti monografiju *Formation and the Person: Essays on Theory and Practice*, Alessandro Manenti, Stefano Guarinelli i Hans Zollner (ur.) (Leuven: Peeters Publishers, 2007).

bogoslovne fakultete širom svijeta. Koliko su u tome bili uspješni govori i činjenica da je danas teško, gotovo nemoguće, pronaći katoličku visokoobrazovnu instituciju za teologe na kojoj u određenoj mjeri i formi, kao zasebni kolegiji ili inkorporirani u praktičnu i pastoralnu teologiju, nisu zastupljeni predmeti ili nastavne cjeline iz oblasti psihologije.³⁶ Nositelji ovih kolegija pritom u principu imaju interdisciplinarnu teološko-psihološku naobrazbu. U skladu sa zaključcima i nakanama Drugog vatikanskog sabora, cjeloživotno učenje ili tzv. „trajna formacija“,³⁷ nadalje, već je odavno jedan od osnovnih principa u pripremanju klera za njihov poziv. Odatle su vannastavni, stručni seminari i naučni skupovi o različitim religijsko-psihološkim temama u organizaciji i(li) realizaciji, između ostalih, teologa psihologa već decenijama svakodnevnica u kontinuiranoj pastoralnoj nadogradnji katoličkih svećenika³⁸ ali i drugih nosioca pastoralnog zvanja,

36 Ova konstatacija pogotovo važi za katoličke teologe koji prate nastavne programe pastoralnog usmjerenja, a koji su značajno reformisani u skladu s dokumentima Drugog koncila, prije svega u skladu sa „Gaudium et spes: pastoralne konstitucije o Crkvi u savremenom svijetu“, prema pojedinim autorima centralnom dokumentu Sabora. „Gaudium et spes“ insistirao je na redefiniranju uloge Crkve u današnjem svijetu na način vjerodostojnog razumijevanja iskustva vjere i u vezi s tim društvenih okolnosti i duhovno-psihološke konstitucije savremenog čovjeka. Stoga su kasnije smjernice papinske Kongregacije za katolički odgoj u Rimu od nacionalnih biskupskih konferencija u principu tražile redefiniranje crkvenih studija u smislu pridavanja više pažnje svjetovnim znanostima o čovjeku i uravnoteženije posvećenosti studijskih programa „teološkoj znanstvenoj strogosti“ i „pastoralnom usmjerenju“. Ova saznanja ujedno potvrđuju među historičarima raširenu tezu da se psihologija na katoličkim univerzitetima i fakultetima općenito nametnula kroz tematiziranje pitanja koja su prethodno ili u to vrijeme bila predmet pastoralne brige u Crkvi. Vidjeti „Gaudium et spes“, str. 351-356; Gillespie, *Psychology and American Catholicism*, str. 96; Kugelmann, *Psychology and Catholicism*, str. 28; Sveta kongregacija za katolički odgoj, *Temeljne odredbe o svećeničkom odgoju i obrazovanju* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1970), posebno str. 91-115 i *Apostolska posinodska pobudnica: Pastores dabo vobis* (Zagreb: Glas Koncila, 1992), posebno str. 130-148. Za ovakvu praksu na katoličkim teološkim fakultetima u BiH i susjednoj Hrvatskoj, naprimjer, vidjeti Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu, <http://stari.kbf.unsa.ba/upload/file/Nastavni%20plan%20-%20zimski%20semestar%202017.-2018..pdf>, Teološko-katehetski institut u Mostaru, <http://tkim-mostar.ba/studiji/raspored-predavanja/>, Katolički bogoslovni fakultet u Zagrebu i njegovu Katedru za pastoralnu teologiju, <https://www.kbf.unizg.hr/fakultet/ustrojstvo/katedre/katedra-pastoralne-teologije/>, odnosno Katedre religijske pedagogije i katehetike, <http://www.kbf.unizg.hr/fakultet/ustrojstvo/katedre/katedra-religiozne-pedagogije-i-katehetike/>, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu, <http://www.djkbkbf.unios.hr/hr/nastava/integrirani-preddiplomski-i-diplomski-studij/studijski-program>, pristupljeno 31.3.2018.

37 Vidjeti npr. *Pastores dabo vobis*, str. 8, stav. 3.

38 U pojedinim zemljama sa značajnom katoličkom populacijom poput SAD-a, zemlji tzv. *psychobooma* i danas vodećoj svjetskoj sili u psihologiji, na čijem su teritoriju katolici predstavljali manjinsku zajednicu daleko od svog duhovnog centra u Rimu, nije se čekalo na Drugi sabor za iskorak u više nego značajnom postepenom i selektivnom usvajanju psihološke teorije i prakse u pastoralnoj nadogradnji svećenika i laika. U tom smislu već od 50-ih godina prošloga stoljeća u okviru Ljetnog instituta Sv. John na istoimenom univerzitetu u Minnesoti, naprimjer, organizuju se redovni godišnji interdisciplinarni seminari i radionice koje su se više bavile praktičnim i gorućim religijsko-psihološkim i društvenim temama, a manje teološkim ili teorijskim raspravama. Prema određenim statistikama, od 1954. do 1973. godine kroz ove seminare prošlo je preko 2

a prije svega iz reda laika. Ovi pojedinci, pored toga, među prvima su insistirali na metodološki studioznom praćenju socijalno-psiholoških aspekata svećeničkog života i duhovno-psihološkog stanja svećenih lica, crkvenih velikodostojnika i drugih nosilaca pastoralnog rada, ali i katoličkih vjernika, koristeći pritom naučno-teorijska i metodološka postignuća savremene psihologije. Rezultati ovih istraživanja obično se koriste za osmišljavanje obrazovnih programa za buduće svećenike, preventivnih strategija u cilju zaštite mentalnog zdravlja duhovnih predvodnika i pastoralnih radnika te egzistencijalno senzibilnijih i učinkovitijih aktivnosti pastoralnog djelovanja.³⁹ Na tragu ovakvih i sličnih istraživanja i općenito razmatranja mjesta i uloge psiholoških dostignuća u svećeničkom i pastoralnom pozivu te razmatranja fenomena religioznog iskustva i duhovnosti kod širih masa nastala je, nadalje, mnogobrojna, gotovo nepregledna, monografska, priručnička i udžbenička literatura. Njeni naslovi obično plijene pažnju svojim psihološkim naučnim žargonom, s jedne strane, i religijskom i pastoralnom tematikom, s druge strane.⁴⁰ U konačnici, katoličko interesovanje za ostvarenja savremene psihologije zaokruženo je pokretanjem raznih časopisa specijaliziranih za pastoralnu psihologiju, psihologiju duhovnosti i religioznosti i slična tematska područja.⁴¹ Spoznaje i mogućnosti savremene psihologije u kontekstu potpunijeg razumijevanja religioznog iskustva i društveno-psiholoških mehanizama

500 katoličkih svećenika i pastoralnih radnika ali i predstavnika drugih religijskih zajednica, zbog čega su ovi seminari bili i prostor međureligijskog dijaloga i zbližavanja. Za više vidjeti Gillespie, *Psychology and American Catholicism*, str. 90-93. Za jedan takav nedavni pastoralni skup hrvatskih svećenika i pastoralnih saradnika u Zapadnoj Evropi u okviru teme „Vjera i duševno zdravlje – kako pomažu vjera, psihologija i medicina“, vidjeti zbornik radova *Vjera, psihologija i zdravlje*, Adolf Polegubić (ur.) (Frankfurt am Main: Hrvatski dušebrižnički ured, 2016).

- 39 Za dugogodišnji istraživački projekat koji je proveo katolički Univerzitet Loyola u Chicagu u saradnji s Univerzitetom Harward u periodu od 1956. do 1970. uključujući prvo katoličke svećenike a onda i biskepu na području SAD-a, vidjeti *Vjera, psihologija i zdravlje*, Polegubić (ur.), str. 60-62. Za slična recentnija istraživanja u svijetu, vidjeti A. Isacco at al., „How Religious Beliefs and Practices Influence the Psychological Health of Catholic Priests“, *American Journal of Men's Health*, 10:4 (2016), 325-337 ili P. J. McDevitt, „Ministerial Burnout: Motivation and Renewal for Mission“, *The Journal of Pastoral Care and Counseling*, 64:4 (2010), 1-10.
- 40 Luigi M. Rulla, *Antropologija kršćanskog poziva: Interdisciplinarne osnove* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2001); Franco Imoda, *Razvoj čovjeka: Psihologija i misterij* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2004); Mihaly Szentmartoni, *Osjetljivost za čovjeka: Pastoralna psihologija* (Zagreb: Glas Koncila, 2009); *Clinical Handbook of Pastoral Counseling*, Robert J. Wicks, Richard D. Parsons and Donald Capps (eds.), vol. 3 (New Jersey: Paulist Press, 2003); Henri Nouwen, *Otvorenih ruku* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2009); Mijo Nikić, *Biblijska psihoterapija* (Zagreb: Zaklada Biskup Josip Lang, 2010); Benedict J. Groeschel, *Psihologija duhovnoga razvoja* (Split: Verbum, 2009); Samuel Pfeifer, *Bodriti slabe: Savremena psihijatrija i dušobrižništvo* (Zagreb: Steppress, 1996) samo su neka recentnija izdanja (na)poznatijih katoličkih teologa psihologa u svijetu i regionu.
- 41 Vidjeti npr. časopise: *The Catholic Social Science Review*, <https://www.pdcnet.org/collection-anonymous/browse?fp=cssr&fq=cssr%2FVolume%2F8978%7C22%2F>, *Pastoral Psychology*, <http://www.springer.com/psychology/journal/11089?detailsPage=editorialBoard>, *Review for Religious*, <http://cdm.slu.edu/cdm/landingpage/collection/rfr> ili *Journal of Spirituality in Mental Health* prijašnji *American Journal of Pastoral Counseling*, <https://www.tandfonline.com/action/journalInformation?show=aimsScope&journalCode=wspi20>, pristupljeno 31.3.2018.

pastoralnog djelovanja u okolnostima (post)modernog okruženja centralne su teme u periodici ove vrste.

Selekcija, primanje i tzv. formacija kandidata za svećenički poziv predstavljaju posebno važno područje saradnje između Katoličke crkve i psihologije s obzirom na važnost koju Crkva pridaje pastoralu svećeničkog i drugih zvanja.⁴² Drugi vatikanski sabor i naknadno usvojeni dokumenti te kasnije publikacije s konkretnim smjernicama o korištenju psihološko-pedagoških spoznaja u odabiru i duhovno-psihološkom profiliranju svećeničkih kandidata i njihovih odgajatelja⁴³ ističu važnost i prilično jasno preciziraju mogućnosti i granice saradnje s psihologijom u kontekstu pastorala svećeničkog zvanja. Jedno od (naj)recentnijih takvih izdanja papinske Kongregacije za katolički odgoj u Rimu⁴⁴ u tom smislu na prvom mjestu ističe načine, uvjete i procedure u skladu s kojima psihološka znanost i struka mogu (pri)pomoći kod početne procjene i odabira kandidata za prijem u katolička sjemeništa a kasnije kod njihove tzv. Formacije, odnosno personološkog profiliranja tokom pripremanja za svećeničku službu i poziv.⁴⁵ U početnoj fazi, podrška psihološkog stručnjaka uglavnom je dijagnostičke prirode i tiče se, pored toga, planiranja odgojnog puta svećeničkog kandidata.⁴⁶ U kasnijim fazama on može pripomoći u razvoju zacrtanih duhovno-psiholoških vrlina, prevladavanju psihičkih poteškoća,

42 Pod „pastoralom zvanja“ obično se misli na aktivnosti poduzete kako bi se pojedincu pomoglo da uoči i prepozna lično poslanje ili zvanje koje pred njega postavlja Bog. Pritom se posebno mjesto pridaje svećeničkom pozivu s obzirom na primjetno pomanjkanje svećenika i svojevrsnu krizu svećeničkog zvanja u posljednjih nekoliko decenija. Vidjeti *Pastores dabo vobis*, posebno str. 6, 92-103.

43 Neke među najznačajnijim svakako su: „Optatam totius: Dekret o odgoju i izobrazbi svećenika“ iz 1965. i „Presbyterorum ordinis: Dekret o službi i životu prezbitera“ iz 1966, *Dokumenti drugog vatikanskog koncila* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1972), str. 186-200, odnosno 316-347; Sveta kongregacija za katolički odgoj, *Temeljne odredbe o svećeničkom odgoju i obrazovanju* (1970); Kongregacija za katolički odgoj, *Odgojne smjernice za formaciju za svećenički celibat* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1974), *Pastores dabo vobis* (1992), Kongregacija za katolički odgoj, *Smjernice o izobrazbi odgojitelja u sjemeništima* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1993) te Kongregacija za katolički odgoj, *Upute o kriterijima za razlučivanje zvanja kod osoba s homoseksualnim sklonostima u pogledu njihova pripuštanja u sjemenište i svetim redovima* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2005).

44 Kongregacija za katolički odgoj, *Smjernice za korištenje psihološke struke u primanju i odgoju svećeničkih kandidata* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2009). Za ranije, općenitije smjernice u tom pogledu vidjeti: *Temeljne odredbe o svećeničkom odgoju i obrazovanju*, posebno str. 11, 29-45, 60-61 i *Pastores dabo vobis*, str. 105-198.

45 Posebna pažnja posvećuje se prepoznavanju pojedinaca koji poriču i umanjuju vlastite slabosti, odnosno preuveličavaju svoje teškoće, te „rana iz prošlosti“ i svojstava koja mogu biti prepreka razvoju u „zvanju“, uključujući afektivnu ovisnost, pretjeranu agresivnost, nesavjesnost, socijalnu nezrelost i nejasan spolni identitet. Vidjeti *Smjernice za korištenje psihološke struke*, str. 18.

46 Prema pojedinim izvorima, još od 1950-ih godina prošloga stoljeća korištenje psiholoških testova i dubinski intervjui s psihologom postali su obavezni i neizostavni dio procedure provjere i prijema kandidata za buduće svećenike. Više o povijesti korištenja psiholoških testova u prijemu svećeničkih kandidata vidjeti u Gillespie, *Psychology and American Catholicism*, posebno str. 57, 64, 105, 136-138, 155-157, 160.

upoznavanju kandidata s njegovim vrlinama i manama ali i procjenjivanju okolnosti u kojima bi za dotičnog pojedinca bilo preporučljivo prekinuti njegov „formacijski put“ za svećenika kako bi se preduprijedile štetne posljedice po njega ili Crkvu.⁴⁷ Poželjno je da konsultirani psiholog stručnjak ima primjerenu teološku naobrazbu ili da dijeli katoličko razumijevanje čovjeka, svećenstva i celibata,⁴⁸ a u nedostatku pojedinaca ovog obrazovnog profila preporučuje se njihova izobrazba. Prema uputstvima ovog priručnika, inicijativu za psihološkim savjetovanjem obično pokreće odgajatelj kandidata uz njegov prethodni pristanak i u okolnostima kada to smatra potrebnim za njegov daljnji formacijski razvoj i konačno zaređenje. Kandidat pritom može odbiti psihološko savjetovanje. U slučaju da ipak svojevoljno pristane, zagarantovana mu je tajnost podataka, kojim isključivo može pristupiti psiholog kojeg odabere sam kandidat i njegov odgajatelj. Odgajatelj također ima pravo i obavezu da ove informacije prenese svom „nasljedniku“ u slučaju kandidatovog premještanja u drugi formacijski centar.⁴⁹ Od duhovnog savjetnika i mentora kandidata, neovisno od prisustva stručnjaka psihologa, isto tako očekuje se značajan nivo poznavanja za njegovu odgajateljsku odgovornost relevantne razvojno-psihološke, profesionalne i psihoterapijske teorije i prakse.⁵⁰

Sva navedena područja saradnje uglavnom se tiču inicijativa u pravcu, kako smo kazali, približavanja spoznaja i mogućnosti psihologije crkvenim veliko-

47 Do prekida formacijskog puta obično dolazi u okolnostima kada kandidat ni nakon psihološkog savjetovanja nije u stanju da se nosi sa svojom nezrelosti, koja se može ogledati u „snažnoj afektivnoj ovisnosti, pomanjkanju slobode u odnosima, pretjerano strogoj naravi, pomanjkanju odanosti, neodređenom spolnom identitetu, snažno ukorijenjenim homoseksualnim sklonostima“. (Kongregacija za katolički odgoj, *Smjernice za korištenje psihološke struke*, str. 18-21)

48 Primjetno je postojanje značajnog broja katoličkih vjerujućih psihologa koji, iako nisu dio klera, priželjkuju saradnju s teolozima u relevantnim segmentima pastoralnog rada, uključujući procjenu i odabir kandidata za svećenički poziv. Vidjeti npr. Benes i sar., „Psychology and the Church“, str. 515-520 i Plante, „Psychological Consultation with the Roman Catholic Church“, str. 304-308.

49 Plante, „Psychological Consultation with the Roman Catholic Church“, str. 16, 22-28.

50 Plante, „Psychological Consultation with the Roman Catholic Church“, str. 17; *Temeljne odredbe o svećeničkom odgoju i obrazovanju*, str. 55; *Pastores dabo vobis*, str. 163. Ovi crkveni dokumenti pritom ističu da poduzimanje planskih aktivnosti u pravcu tzv. „trajne izgradnje“ svećenika nije obaveza isključivo njihovih duhovnih odgajatelja, već zajednička odgovornost Crkve u cjelini „kao zajednice ljudi“ a među njima prvenstveno samih svećenika i regionalne crkve na čelu s biskupima. Stoga crkveni dokumenti u principu od lokalne crkvene administracije traže daljnju razradu smjernica za svećenički odgoj i obrazovanje uvažavajući društvene i kulturološke specifičnosti i izazove na datom području (*Temeljne odredbe*, str. 7 i 75; *Pastores dabo vobis*, str. 103-105, 198). U skladu s ovim instrukcijama, i Biskupska konferencija Bosne i Hercegovine izradila je dokument *Formacija svećeničkih kandidata: Načela i smjernice* (Sarajevo: Biskupska konferencija Bosne i Hercegovine, 2014). Barem od 1970-ih pri Katoličkoj crkvi u SAD-u, naprimjer, djeluje Centar za religijski razvoj, specijalizirana institucija za izobrazbu duhovnih predvodnika, odgajatelja direktno uključenih u formaciju budućih svećenika. Interesantno je da je ovaj centar u konačnici prerastao u *Spiritual Directors International*, međunarodno i multireligijsko udruženje koje podržava razvoj i obrazovanje duhovnih savjetnika budućih svećenika i dušebrižnika (Gillespie, *Psychology and American Catholicism*, str. 155).

dostojnicima, svećenim licima i službenim pastoralnim djelatnicima Katoličke crkve. Shodno svojoj zamisli katoličko-psihološke saradnje, katolički teolozi psiholozi, međutim, pokušali su ovu naučnu disciplinu nadalje približiti i široj katoličkoj populaciji, koja se pod utjecajem ambivalentnih stavova crkvene hijerarhije naspram *nove* psihološke teorije i prakse početno distancirala od moderne psihologije.⁵¹ U tom smislu, značajne su, i prije i danas, mnogobrojne aktivnosti u vezi s tim, uključujući prije svega osnivanje privatnih katoličkih univerziteta i fakulteta za laike, odnosno pratećih odsjeka za psihologiju i udruženja katoličkih psihologa te, u konačnici, pokušaji integriranja psihološke teorije i prakse u katoličko učenje i mišljenje. Osnovna zamisao iza osnivanja katoličkih univerziteta (bila) je, između ostalog, za potrebe katolika vjernika kreirati obrazovni ambijent prožet duhom i vrijednostima katoličanstva, unutar kojeg bi stasavali budući naučnici i laici, nosioci apostolskog rada u tom važnom segmentu života. Odatle su odsjeci za psihologiju pri ovim obrazovnim institucijama zamišljeni kao poligon za promišljanje dostignuća psihološke teorije i prakse u svjetlu katoličkog učenja te kao prostor za obrazovanje budućih psihologa, koji će predstavljati *katolički glas* u psihološkim obrazovnim institucijama i udruženjima. Indikativno je da su utemeljitelji i prvi rukovodioci svih ovih katedri, a kasnije i odsjeka, za psihologiju bili upravo teolozi psiholozi. Oni su kroz angažiranje u to vrijeme renomiranih profesora psihologije i saradnju sa već etabliranim visokoobrazovnim institucijama gradili i razvijali novoformirane psihologijske odsjeke na, uglavnom, isusovačkim univerzitetima u, naprimjer, SAD-u, koji danas važe za najprestižnije visokoškolske ustanove u tom dijelu svijeta. Prvi ovakvi odsjeci u SAD-u otvoreni su već 1905. godine na papinskom Američkom katoličkom univerzitetu (AKU) u Washingtonu D.C., odnosno 1926. godine na Univerzitetu Saint Louis u Misouriju te 1934. na Univerzitetu Loyola u Chicagu i Univerzitetu Fordham u New Yorku. Odsjek za psihologiju na AKU već je 1948. godine dobio akreditaciju Američke psihološke asocijacije, danas u svijetu najpoznatijeg i najprestižnijeg udruženja psihologa, kao priznanje i potvrdu njegove akademske kvalitete.⁵²

Među katoličkim psihološkim asocijacijama posebno je vrijedno spomena Udruženje američkih katoličkih psihologa (engl. *American Catholic Psychological Association*), osnovano 1947. godine na inicijativu znamenitih američkih katoličkih teologa psihologa. Jedan od osnovnih ciljeva udruženja bila je afirmacija psihologije među katolicima u SAD-u i njihovo okupljanje oko katoličke antropologije, inte-

51 Vidjeti npr. Belzen, „Ideology, Politics and Personality“, str. 172 ili Meulen, *Soul and Bliss: The Reception of Psychology among Catholics in the Netherlands, 1900-1965*. Rad Roberta Kugelmanna nosi, u tom smislu, znakovit naslov s nedvosmislenom porukom: „Out of the Ghetto: Integrating Catholics into Mainstream Psychology in the United States after World War II“, *History of Psychology*, 12:3 (2009), 201-226.

52 Vidjeti Kugelmann, „Out of the Ghetto“, str. 209-212 i Gillespie, *Psychology and American Catholicism*, posebno str. 10, 27-28, 38, 54-62, 83. Za više informacija o katoličkim fakultetima i univerzitetima u svijetu vidjeti internet-stranicu Međunarodne federacije katoličkih univerziteta, <http://fiuc.org/>, pristupljeno 31.3.2018.

resa i ciljeva. Interesantno je, ali i znakovito da je udruženje počelo kao nevladina organizacija namijenjena, prije svega, okupljanju katoličkih psihologa u SAD-u. U konačnici je udruženje 1975. preraslo u 36. odjel za psihologiju religije *Američke psihološke asocijacije* (engl. American Psychology Association – APA), koji danas okuplja psihologe APA-a općenito zainteresirane za fenomen religije i duhovnosti, čime je ovo udruženje u najvećoj mjeri ispunilo primarni cilj svog osnivanja.⁵³

U prvim danima naučne psihologije integriranje psihološke teorije i prakse u katoličko učenje i mišljenje bilo je iznimno važno za populariziranje nove nauke o čovjeku među katolicima. Na tom polju, prema mišljenju pojedinih katoličkih historičara, ostvarilo se (naj)manje uspjeha u odnosu na druge zacrtane ciljeve.⁵⁴ Slijedeći upute enciklike *Aeterni Patris* Leona XIII iz 1879. godine, odgovor Crkve na modernu nauku i pojavu *nove* psihologije bio je neotomizam, odnosno filozofsko-teološka obnova i produblјivanje nauka Tome Akvinskog kao krunskog i vjerodostojnog predstavnika skolastičkog mišljenja u kontekstu aktuelnih društveno-idejnih izazova. Shodno tome moderna psihološka ostvarenja trebalo je integrirati u neotomističko razumijevanje čovjeka, odnosno referentnu racionalnu psihologiju na način „eksperimentalne psihologije s dušom“ koja zagovara integralnu kršćansku antropologiju ali i uvažava spoznaje naučne psihologije o čovjekovim psihičkim funkcijama. Neoskolastičko rješenje za pitanje odnosa između nauke i religije, odnosno razuma i vjere na polju psihologije bilo je široko postavljeno ali, ispostavit će se, i prilično pojednostavljeno. I psihologija i teologija, smatrali su neoskolastički psiholozi, tragaju za jednom te istom Istinom, pri čemu je potrebno jasno uočiti razliku između sfere empirijskog i filozofskog, odnosno između prirodnog i natprirodnog na način da nauka pojašnjava kako „stvari“ u određenom segmentu života funkcioniraju, a religija kakvo „značenje“ to ima.⁵⁵ Ovaj pristup zadržao se na katoličkim univerzitetima i fakultetima sve do Drugog vatikanskog sabora. Nakon zaključka o postojanju različitih tumačenja filozofije Tome Akvinskog, ranija instrukcija enciklike *Aeterni Patris* Lea XIII iz 1879. o neotomizmu kao zvaničnoj filozofiji Crkve u kontekstu sagledavanja moderne nauke, uključujući i psihologiju, biva postepeno povučena.⁵⁶ U tom je

53 Vidjeti Kugelmann, „Out of the Ghetto“, str. 204-209 i „The American Catholic Psychological Association“, str. 233-249.

54 Kugelmann, „The American Catholic Psychological Association“, str. 234.

55 Za više o povijesti, (meta)teorijskim postavkama i naučnim ostvarenjima neoskolastičke ili neotomističke psihologije u prvoj polovini 20. stoljeća vidjeti Robert Kugelmann, „Neoscholastic Psychology Revisited“, *History of Psychology*, 8:2 (2005), 131-175, posebno str. 131-155 i Kugelmann, „Neoscholastic Psychology Revisited“ str. 236-239.

56 Pored ovog postojali su i drugi razlozi postepenog napuštanja neotomističke psihologije u katoličkim akademskim krugovima. Sekularni psiholozi ovaj pristup u psihologiji smatrali su „teorijski rigidnim i nedovoljno naučnim“ (str. 159). Katolički teolozi i psiholozi, na drugoj strani, s vremenom su u njemu (u)vidjeli prijetnju izolacije katoličkih psihologa u odnosu na širu naučnu i akademsku zajednicu ili tek „kombinaciju empiricizma i pobožnih namjera“ (str. 160), koja kao integralni sistem nije izvodljiva, ali jeste uspostavila jasnu granicu djelovanja eksperimentalnih i filozofskih psihologa i tako legitimizirala pozitivističku koncepciju nauke

smislu u katoličkom psihologijskom diskursu otvoren prostor za druge, polovinom 20. stoljeća popularne, filozofske pravce u psihologiji, poput fenomenološke, egzistencijalističke i humanističke psihologije. Za razliku od ranijeg bihevizma i psihoanalize, ove novije psihološke teorije su – kroz pojmove ličnosti, jedinstvenog individualnog iskustva, ljudske slobode te važnosti duhovnosti u ljudskom životu – postulirale koncept čovjeka blizak onom u kršćanstvu i otvorile prostor za „izučavanje svih onih psihičkih pojava koje se mogu naz(i)vati transcendentnim ili transpersonalnim“,⁵⁷ odnosno individualnog religioznog iskustva. Pitanje duše ostalo je u konačnici kamen spoticanja u pokušaju integriranja fenomenološke i humanističke psihologije u katoličko učenje o čovjeku, a pojedini katolički psiholozi oštro su kritizirali humanističku psihologiju kao svojevrsnu psihologiziranu religiju i kult samoobožavanja.⁵⁸ U svakom slučaju, ovi psihološki pravci danas uveliko predstavljaju platformu na kojoj se realizira prevladavajući model „otvorenog i kritičkog dijaloga“ između teologije i psihologije.⁵⁹

Na kraju, temeljni stav Drugog vatikanskog sabora, kako smo ranije pojasnili, nedvosmisleno je naglasio potrebu za *davanjem i uzimanjem pomoći* od modernog okruženja, uključujući „posebno ostvarenja sociologije i psihologije“. ⁶⁰ Integriranje teologije i moderne psihologije stoga nije bio jednosmjerni proces na način pažljivog propitivanja savremene psihološke teorije i prakse u svjetlu katoličkog učenja niti isključivo stvar preuzimanja spoznaja tzv. *zdrave* psihologije⁶¹ za potrebe vjerodostojnijeg razumijevanja religioznog iskustva modernog čovjeka i redefiniciranja svećeničkog odgoja i obrazovanja te dušebrižničke prakse crkvenih djelatnika. Ova svojevrsna integracija katoličke teologije u savremenu psihologiju podrazumijevala je neku vrstu propitivanja njenog učenja i vjerzakona u svjetlu prije svega objektivnih i nepobitnih saznanja psihološke nauke. Područje moral-

i psihologije. Kugelmann, „Neoscholastic Psychology Revisited“, str. 141, 157.

57 Kugelmann, „Neoscholastic Psychology Revisited“, str. 165. Ovo su riječi Vytausa Bieliauskasa (u. 2013.), svjetski poznatog katoličkog psihologa litvanskog porijekla, u njegovom prilogu za *New Catholic Encyclopedia* iz 1974, koje se obično uzimaju kao znak tranzicije katoličkih psihologa iz neoskolasticizma prema humanističkoj psihologiji. Pored koncepta ličnosti kao teorijskog prostora za dijaloško susretanje teologije i psihologije, odnosno duhovnog i psihičkog u čovjeku, humanistička je psihologija iznjedrila kvalitativnu metodologiju kao jedan novi i vjerodostojniji metodološki pristup u sistemskom sagledavanju čovjekovog iskustva općenito, a onog religioznog napose. Na tome su katolički psiholozi bili posebno zahvalni s obzirom na značaj ovog metodološkog pristupa za pastoralni rad. Pogledati npr. Gillespie, *Psychology and American Catholicism*, str. 102-103, 142.

58 Vidjeti npr. Vitz, *Psihologija kao religija*, posebno str. 55-73, 137-199.

59 Za raširenost i popularnost fenomenološke i humanističke psihologije među katoličkim psiholozima vidjeti npr. Gillespie, *Psychology and American Catholicism*, str. 102-105, 136-155 i Čorić, *Psihologija religioznosti*, str. 85-96, 169-180.

60 „Optatam totius“, str. 187.

61 „Optatam totius“, str. 118, 191. Kasniji crkveni dokumenti i njihova obrazloženja koriste izraz „zdrave norme“ psihologije ili „zdrava nauka“. Vidjeti npr. *Temeljne odredbe o svećeničkom odgoju i obrazovanju*, str. 43 i *Formacija svećeničkih kandidata*, str. 4.

ne teologije,⁶² u tom smislu, vjerovatno je najbolji primjer teološkog područja u kojem su katolički teolozi redefinisali i na neki način egzistencijalno vjerodostojnije izrazili svoje stavove u pogledu, naprimjer, čovjekove grešnosti, mogućnosti i slobode izbora uvažavajući pritom relevantne spoznaje novih i, prema njihovoj procjeni, *zdravih normi* psihologije. Bernhard Häring,⁶³ naprimjer, u pokušaju da elaborira teološku antropologiju i pojam „bazične slobode“ glasovitog Karla Rahnera (u. 1984) među prvima je pribjega(va)o psihologiji Kierkegaarda, Maslowa, Frankla i Eriksona, kako bi formulirao i izložio svoj personalistički pristup u razumijevanju čovjekove slobode i morala. Slične primjere uvažavanja saznanja *zdrave* psihologije nalazimo i kod katoličkih stručnjaka za crkveno pravo. U tom smislu, oni sakrament braka proglašavaju „intimnim partnerstvom“ između muškarca i žene uspostavljenim u cilju prokreacije ali i duhovno-psihološke dobrobiti i rasta supružnika. Tako ovaj psihološki princip postaje jedan od kriterija za razmatranje nužnosti za proglašenjem ništavnosti bračnog sporazuma u okolnostima kada bračne nesuglasice postanu psihički opterećujuće, uskraćujući supružnicima mogućnost duhovnog i psihičkog rasta i samoaktualizacije kroz bračnu zajednicu.⁶⁴

Umjesto zaključka

Predmet interesovanja savremene psihološke nauke iznimno je blizak i važan za sve religijske tradicije, njihovo teološko učenje i vjerničko ponašanje da bi njena dostignuća prošla neopaženo kod predstavnika jedne višestoljetne religijske organizacije kakva je Katolička crkva. Stoga se očitovanje Crkve i njenih teologa naspram moderne psihološke teorije i prakse pokazalo kao historijska neminovnost isto kao i njihovo početno sučeljavanje sa tzv. *novim* psiholozima. Zahvaljujući prije svega entuzijazmu katoličkih teologa psihologa, ali i spremnosti crkvene hijerarhije da i u danima najizraženijeg antimodernizma obezbijedi minimum institucionalne podrške za promišljanje modernih psihologijskih ostvarenja, to je, međutim, bila samo prva epizoda u stoljetnom dijalogiziranju Katoličke crkve sa savremenom psihologijom. Konačni epilog ovog susreta bio je pristup „otvorenog i kritičkog dijaloga“ katoličke teologije s psihološkom teorijom i praksom u skladu sa prilično precizno utvrđenim metateorijskim antropološkim i metodološkim postavkama. Oprez i upornost u propitivanju dostignuća moderne psihologije na kraju su polučili značajne rezultate. To se posebno odnosi na ostvarenja na polju približavanja psihološke nauke

62 O važnosti psiholoških spoznaja i opservacija za filozofiju etike i morala, posebno u kontekstu saznanja savremene socijalne psihologije o uticaju okruženja na psihološko-moralne funkcije pojedinca, vidjeti npr. Candace L. Upton, „Virtue Ethics and Moral Psychology: The Situationism Debate“, *The Journal of Ethics*, 13:2-3 (2009), 103-115.

63 Bernhard Häring je njemački moralni teolog s kraja 20. stoljeća iznimno cijenjen u katoličkim naučnim krugovima. Karl Rahner jedan je od najuticajnijih katoličkih teologa u 20. stoljeću,

64 Vidjeti Gillespie, *Psychology and American Catholicism*, str. 96-97, 106-111.

katolicima i njihovim duhovnim predvodnicima, potpunijeg razumijevanja religioznog fenomena, odabira i pastoralne izobrazbe budućih svećenika te artikuliranja biblijske poruke na *egzistencijalno* vjerodostojniji način, ali i afirmiranja psihologije religioznosti kao zasebne naučne discipline među *novim* psiholozima. Integriranje psihološke teorije u katoličko učenje pritom se pokazalo kao najzahtjevniji segment ove saradnje, a pojam duše, barem za sada, nepremostivom preprekom za otvorenije prihvatanje aktuelnih teorijskih pravaca u psihologiji i svojevrsnim principom diferencijacije između vjerujućih psihologa i onih koji to nisu.

Imajući u vidu već ostvareni uspjeh na ovom planu te zacrtane ciljeve Crkve u dijaloziranju s (post)modernim okruženjem ali i različite izazove s kojima se katolička služba i pastoralni rad suočavaju na početku 21. stoljeća, nema sumnje da će crkveni predstavnici i u budućnosti pažljivo i sistematično pratiti ostvarenja naučne psihologije i raditi na integriranju njenih dostignuća u katoličko učenje i pastoralnu praksu. U svakom slučaju, dosadašnja i buduća nastojanja Katoličke crkve u tom pogledu mogu predstavljati korisne smjernice za sve religijske tradicije suočene s ovom vrstom pitanja.

Summary

Possibility and limits of dialogue between religion and psychology is an interesting topic attracting significant attention of theologians and psychologists today. A century long experience of Catholic Church being in dialogue with modern psychological theory and practice is a proof of complexity and multifacetedness of this endeavor as well as an authentic illustration of its challenges, possibilities and potential solutions for all religious traditions faced with similar dilemmas. The aim of the study is threefold: 1) to offer a short historical overview of attitude of the Catholic Church towards achievements of modern psychological science, 2) to present the main areas and challenges faced by the Church in dialogue with and exploitation of contemporary psychology today and 3) to identify agents and mechanisms of this process. This attitude evolved from the initial suspicion and antagonism to respect towards achievements of *healthy* psychology and systematic attempt of their integration in Catholic teaching and pastoral work. Seemingly two factors are especially important for the achieved success, namely individual enthusiasm and systematic approach of Catholic theologian-psychologists to the issue at stake and the existence of minimum of official support in the Church for these endeavors, even at the time of the hey-days of anti-modernism in the Catholic circles. These are eventually the useful hints for all religious traditions perplexed with similar dilemmas.

Key words: Catholic Church, psychology, Neo-Thomism, Second Vatican Council, critical dialogue, integral anthropology

Priliv stranih ulaganja u Bosnu i Hercegovinu – osvrt na ulaganja iz arapskog svijeta

Amel Kovačević

1. Uvod

Bosna i Hercegovina (BiH) je od svog osamostaljivanja doživjela značajne promjene. Početkom 1990-ih došlo je do brutalnog uništavanja ekonomskih potencijala bh. društva, što je industrijaliziranu ekonomiju BiH vratilo u predindustrijsko doba. Uništeni su privredni kapaciteti, pobijeni i rastjerani ljudski resursi, pokidane poslovne veze, izgubljeno znanje i vještine neophodne za ekonomski razvoj. Također, ubrzo poslije rata, BiH je prošla kroz tranzicijski proces, tokom kojeg su preostali preživjeli privredni kapaciteti doživjeli sporu i neučinkovitu vlasničku transformaciju iz društvenog u privatno vlasništvo, ostavljajući iza sebe industrijska groblja i izrazitu nezaposlenost. Nedostatak adekvatne poslovne klime, slabašan potencijal domaćeg privatnog kapitala, visoka stopa nezaposlenosti, niska kupovna moć i kontinuirana politička kriza nisu omogućili da BiH ostvari svoje ekonomske potencijale zasnovane na geostrateškoj lokaciji, prirodnim resursima i vještoj i snalažljivoj radnoj snazi.

Strane investicije imaju značajnu ulogu u ekonomskom razvoju zemalja u tranziciji i zemalja u razvoju, budući da osiguravaju dodatni izvor finansiranja u uslovima nedovoljne akumulacije domaćeg kapitala. Strane investicije utječu na rast konkurentnosti cjelokupne ekonomije zato što omogućavaju prijenos tehnologija i poduzetničkih vještina. U uslovima nedovoljnih domaćih investicija, strane investicije povećavaju zaposlenost raspoloživih resursa, njihovu efikasniju iskorištenost, porast produktivnosti te efikasniju uključenost domaće privrede u globalne ekonomske tokove (Lipsey, 2004).

Ulaganja u Bosnu i Hercegovinu iz zemalja članica Arapske lige¹ bilježe rast u posljednjoj deceniji. Date investicije predmet su medijske pažnje te političkih igara bez potpunih informacija o namjerama i učinku arapskih ulaganja u BiH. Jedni podržavaju i često uveličavaju pozitivne efekte datih investicija, dok drugi iste osporavaju i tendenciozno dolaskom arapskog kapitala plaše domaću i stranu javnost u namjeri da ostvare svoje političke i ekonomske ciljeve.

1.1. Obrazloženje istraživanja

Gotovo da ne postoji naučna literatura koja istražuje arapska ulaganja i njihov utjecaj na bosanskohercegovačko društvo i ekonomiju, te stoga ova tema predstavlja istraživački izazov, posebno imajući u vidu tumačenje arapskih ulaganja kroz prizmu različitih političkih koncepata te opće osjetljivosti spram približavanja drugog i drugačijeg. Ovo istraživanje, prvi put u literaturi, identifikuje privredna društva u Bosni i Hercegovini s vlasničkim udjelima iz zemalja Arapske lige, te ih klasifikuje i analizira po zemlji porijekla osnivača, sektoru poslovanja, sjedištu, upisanom kapitalu, ukupnoj aktivni te broju zaposlenih.

1.2. Namjera istraživanja

Cilj ovog istraživanja je da utvrdi činjenice o ulaganjima u Bosnu i Hercegovinu iz zemalja članica Arapske lige kao i da uoči kratkoročne efekte, dugoročne implikacije te izazove koje data ulaganja nose. Istraživanje prvobitno analizira poslovnu klimu u Bosni i Hercegovini poredi je, na osnovu općeprihvaćenih indikatora kao što su indeks globalne konkurentnosti, indeks lakhoće poslovanja, međunarodni indeks vlasničkih prava te *Fraser* indeks ekonomskih sloboda, s podacima o direktnim stranim ulaganjima u zemlji i regionu dajući potom preporuke u cilju unapređenja investicijske klime.

1.3 Istraživačka pitanja

Ovo istraživanje ima namjeru da neposredno odgovori na sljedeća pitanja:

- Da li je poslovni ambijent u Bosni i Hercegovini atraktivan za strana ulaganja?
- Koje su najznačajnije prepreke dolasku stranog kapitala u BiH?
- Koje je reformske korake neophodno poduzeti radi unapređenja poslovnog okruženja u cilju privlačenja stranih ulaganja u Bosnu i Hercegovinu?
- Kakvi su obim i struktura stranih ulaganja u BiH, s posebnim osvrtom na ulaganja iz arapskog svijeta?

1 Zemlje članice Arapske lige su Alžir, Bahrein, Egipat, Irak, Jemen, Jordan, Katar, Kuvajt, Libanon, Libija, Maroko, Oman, Palestina, Saudijska Arabija, Sirija, Sudan, Tunis i Ujedinjeni Arapski Emirati.

- Koji su i kakvi socio-ekonomski utjecaji arapskih ulaganja u Bosnu i Hercegovinu?

1.4. Metode istraživanja

U ovom istraživanju korištene su sljedeće metode: klasifikacija podataka o privrednim subjektima, analiza datih podataka po različitim determinantama te induktivna metoda kroz zapažanja pojedinačnih slučajeva u cilju donošenja općenitih zaključaka. Također, koristili smo deskriptivni metod pri opisivanju posmatranih fenomena kao i metod kompilacije kada su u pitanju ranije obavljena istraživanja o globalnoj konkurentnosti i lakhoći poslovanja.

Klasifikacija i analiza sačinjene su na osnovu podataka o privrednim subjektima (naziv kompanije, zemlja porijekla osnivača, upisani kapital, ukupna aktiva, sjedište, sektor poslovanja i broj zaposlenika). Također, sačinjena je identifikacija najvećih i najuspješnijih kompanija iz date populacije s posebnim osvrtom na njihov doprinos unapređenju različitih industrijskih sektora u kojima date kompanije posluju te njihovu društvenu odgovornost, kao i njihov utjecaj na bh. društvo.

Podaci korišteni u ovom istraživanju dolaze iz primarnih i sekundarnih izvora. Primarni izvori podataka bili su i intervjui s rukovodiocima različitih kompanija i institucija te odgovori na upitnik koji je bio distribuiran rukovodećem kadru petnaest kompanija u vlasništvu arapskog kapitala. Nažalost, odziv je bio izrazito nizak, te je samo jedan od ispitanika, Malak Group, popunio i vratio upitnik. Sekundarni izvori podataka bile su internet-stranice i *online* baze podataka javnih i privatnih institucija u BiH, tako da smo, naprimjer, osnovne informacije o kompanijama dobili iz Registra poslovnih subjekata u BiH (Visoko sudsko i tužilačko vijeće BiH – VSTVBiH, 2017), a podatke o poslovanju i finansijske izvještaje preuzeli smo s baze finansijskih i drugih poslovnih informacija o kompanijama u BiH – TRON Business Intelligence System (TRON, 2017).

Ograničenja ovog istraživanja očituju se u činjenici da postoje kompanije s arapskim kapitalom u Bosni i Hercegovini za koje nemamo potpune informacije o ukupnoj aktivi, broju zaposlenika ili sektoru djelovanja. Razlozi za takvo što mogu biti višestruki. Mi smo identifikovali dva ključna. Prvo, postoje kompanije koje su osnovane u 2017. godini te još nisu imale obavezu predavanja svojih finansijskih izvještaja nadležnim državnim organima, pa stoga i nemamo tražene podatke za date kompanije. Drugo, postoji vjerovatnoća da neke od kompanija koje su osnovane i prije 2017. godine, iz njima poznatih razloga, nisu predavale svoje finansijske izvještaje nadležnim državnim organima, što je striktna zakonska obaveza, pa stoga nismo u mogućnosti doći do nama bitnih podataka. Treće ograničenje ovog istraživanja je nezainteresiranost za učešće u ispitivanju putem popunjavanja upitnika koju su iskazala rukovodstva kompanija koje su bile predmet istraživanja. Ovakav odnos datih kompanija, pretpostavljamo, nastaviti će

se i prema budućim istraživačima ove tematike, ukoliko ne dođe do neophodne promjene razmišljanja zasnovanog na podozrenju i nepovjerenju prema istraživačkom procesu i njegovim akterima.

Također, ovo istraživanje nije obuhvatilo firme kćerke kompanija s arapskim kapitalom jer identifikacija takvih firmi zahtijeva dodatne resurse i prevazilazi naše istraživačke kapacitete. Ukoliko bismo imali i ove podatke, slika o utjecaju arapskog kapitala na bosanskohercegovačku privredu i društvo bila bi potpunija.

Ovo istraživanje, zbog nepostojanja adekvatne literature te nedostatka višegodišnjih statističkih podataka, nije u prilici da pretenduje isključivo na zadovoljenje rigoroznih akademskih standarda, već ima namjeru da proširi vidike donosiocima društvenih odluka te zainteresira istraživače da osvijetle ovaj društveno-ekonomski fenomen iz različitih posmatračkih uglova.

2. Analiza i rasprava

2.1. Ulagачka klima i direktna strana ulaganja u BiH

Prema podacima Centralne banke Bosne i Hercegovine, ukupne strane investicije u Bosni i Hercegovini od potpisivanja Dejtonskog mirovnog sporazuma 1995. do kraja 2016. godine iznosile su 12,9 milijardi KM. Ako se uporede prilivi stranih direktnih investicija u susjedne zemlje, vidjet ćemo da je Bosna i Hercegovina privukla znatno manje stranih investicija od svojih komšija. Naime, prema podacima UNCTAD-a objavljenim u Svjetskom investicijskom izvještaju za 2017. godinu, cijeli region Jugoistočne Evrope predstavlja prilično neatraktivnu zonu za strane investitore jer direktne strane investicije odlaze mnogoljudnim i dinamičnim tržištima Dalekog Istoka. Ipak, podaci u tabeli ispod ilustruju nam značajan rast stranih direktnih investicija u zemljama Zapadnoga Balkana u periodu od 2000. do 2010. godine. Od ukupno 75,7 milijardi USD koje su u datom periodu stigle na Zapadni Balkan, u BiH je došlo 6,7 milijardi USD. To je bio period pred svjetsku ekonomsku krizu, karakteriziran optimizmom i ekonomskim rastom, kada su šampioni u privlačenju stranih direktnih investicija bile Hrvatska sa 28,8 milijardi USD i Srbija sa 21,3 milijardi USD novih stranih ulaganja. U posljednjih šest godina cijeli region je imao porast neto vrijednosti stranih direktnih investicija za 9,2 milijarde USD, što je 8 puta manji apsolutni rast nego u prethodnom periodu. Takvo stanje odraz je lošeg snalaženja zapadnobalkanskih vlasti u postrecesijskom svijetu. Najlošije je prošla Hrvatska, koja je izgubila gotovo 3,9 milijardi USD, dok je Srbija privukla dodatnih 8 milijardi USD. BiH je u tom periodu imala porast od marginalnih 139 miliona USD. Bolje rezultate od BiH imale su sve zemlje Zapadnog Balkana izuzev Hrvatske.

Tabela br. 1. Stanja i rast stranih direktnih ulaganja na Zapadnom Balkanu

STANJA I RAST STRANIH DIREKTNIH ULAGANJA NA ZAPADNOM BALKANU
(U MILIONIMA USD)

Država	2000	%	2010	%	$\Delta 2010_{/2000}$	$\Delta 2010_{/2000}$ %	2016	%	$\Delta 2016_{/2010}$	$\Delta 2016_{/2010}$ %
Srbija	1.017	14%	22.299	27%	21.282	2093%	30.345	33%	8.046	36%
Hrvatska	2.664	36%	31.510	38%	28.846	1083%	27.645	30%	-3.865	-12%
Slovenija	2.389	33%	10.667	13%	8.278	347%	12.731	14%	2.064	19%
Bosna i Hercegovina	450	6%	6.709	8%	6.259	1391%	6.848	7%	139	2%
Makedonija	540	7%	4.351	5%	3.811	706%	5.016	5%	665	15%
Albanija	247	3%	3.255	4%	3.008	1218%	4.987	5%	1.732	53%
Crna Gora	-	-	4.231	5%	4.231	-	4.663	5%	432	10%
UKUPNO	7.307	100%	83.022	100%	75.715	1036%	92.235	100%	9.213	11%

Izvor: United Nations Conference on Trade and Development (UNCTAD), 2017.

Udio direktnih stranih ulaganja arapskih zemalja u ukupnom portfoliju direktnih stranih ulaganja u Srbiju i Hrvatsku od sticanja nezavisnosti do svjetske finansijske krize bio je značajan. Tek u posljednjih nekoliko godina osjeti se interes arapskih investitora za Srbiju, i to prije svega investitora iz Ujedinjenih Arapskih Emirata (UAE). Prema podacima koje smo uspjeli dobiti iz Vlade Republike Srbije do 2013. godine ulaganja iz UAE iznosila su samo 36,3 miliona EUR. Prema podacima Narodne banke Srbije, prilivi po osnovu ulaganja iz UAE u Republiku Srbiju iznosili su 120,5 miliona EUR u 2015. godini čime su UAE svrstani na 5. mjesto po najvećim prilivima po osnovu ulaganja. U 2016. godine prilivi po osnovu ulaganja iz UAE iznosili su 81,1 milion EUR, te su se UAE nalazili na 10. mjestu po osnovu visine ulaganja za datu godinu (Lazarević, 2017). Dakle, arapske investicije na Zapadnom Balkanu predstavljaju samo kap u moru naspram datih investicija u Evropsku uniju. Naime, podaci o ukupnim ulaganjima arapskog kapitala u EU s krajem 2014. godine kazuju da su te investicije premašile iznos od 73 milijarde EUR (Abdul Khalek, 2015). Arapski ulagači poznati su po svojim ulaganjima u dionice najrespektabilnijih korporacija u finansijskom sektoru, sektoru hotelijerstva, nekretnine i medije širom svijeta. Kada je riječ o arapskim ulaganjima u zemlje Evropske unije, posebno su značajna ulaganja u automobilsku, petrohemijsku i prehrambenu industriju te obnovljivu energiju, zabavnu industriju kao i sport (Al Baqain, 2012).

*Tabela br. 2. Stanja direktnih investicija
u BiH po zemlji stranog investitora*

STANJA DIREKTNIH INVESTICIJA U BiH PO ZEMLJI STRANOG INVESTITORA U MILIONIMA KM							
RB	Država	Iznos	%	RB	Država	Iznos	%
1	Austrija	2.492,6	19,2%	18	SAD	75,60	0,6%
2	Hrvatska	2.229,7	17,2%	19	Švedska	63,1	0,5%
3	Srbija	2.115,5	16,3%	20	Mađarska	29,5	0,2%
4	Slovenija	950,2	7,3%	21	Poljska	29,3	0,2%
5	Rusija	815,7	6,3%	22	Španija	28,1	0,2%
6	Holandija	725,4	5,6%	23	Francuska	21,4	0,2%
7	Njemačka	559,5	4,3%	24	Slovačka	20,6	0,2%
8	Italija	556,2	4,3%	25	Češka	20,6	0,2%
9	Švajcarska	505,2	3,9%	26	Danska	18,5	0,1%
10	Velika Britanija	447,1	3,4%	27	Crna Gora	12,1	0,1%
11	Turska	389,5	3,0%	28	Norveška	10,5	0,1%
12	Luxemburg	255,5	2,0%	29	Irska	8,00	0,1%
13	Saudijska Arabija	253,7	2,0%	30	Kanada	-1,8	0,0%
14	Ostale zemlje	225,8	1,7%	31	Lihtejštan	-3,5	0,0%
15	Kuvajt	199,0	1,5%	32	Malezija	-14,6	-0,1%
16	UAE	167,3	1,3%	33	Litvanija	-381,6	-2,9%
17	Kipar	140,6	1,1%		Ukupno	12.964,40	100,0%

Izvor: Centralna banka Bosne i Hercegovine (CBBiH), 2017.

Najveći strani investitori u Bosni i Hercegovini jesu Austrija sa 2,5 milijarde KM, odnosno 19,2%, Hrvatska sa 2,2 milijarde KM, odnosno 17,2% i Srbija sa 2,1 milijardu KM, odnosno 16,3%. U istom periodu, ukupne arapske investicije prema dostupnim izdvojenim podacima Centralne banke BiH za Saudijsku Arabiju, Kuvajt i Ujedinjene Arapske Emirate iznosile su 620 miliona KM, odnosno 4,8%.

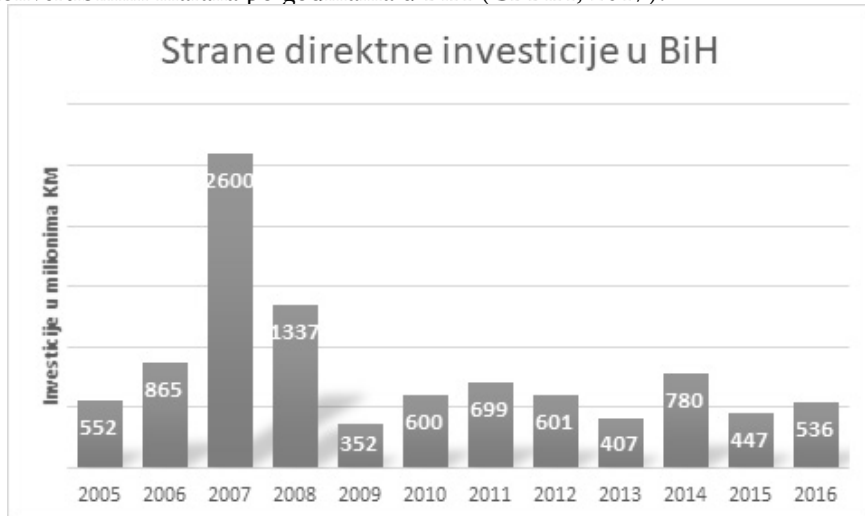
Tabela br. 3. Stanja direktnih investicija u BiH po industrijskom sektoru

STANJA DIREKTNIH INVESTICIJA U BIH PO SEKTORU U MILIONIMA KM			
RB	Sektor	Iznos	%
1	Proizvodnja	4.403,9	34.0%
2	Finansije	3.377,4	26.1%
3	Telekomunikacije	1.754,0	13.5%
4	Trgovina	1.508,3	11.6%
5	Usluge	629,1	4.9%
6	Nekretnine	609,1	4.7%
7	Ostalo	592,9	4.6%
8	Transport	76,5	0.6%
9	Turizam	13,2	0.1%
Ukupno		12.964,40	100,0%

Izvor: CBBiH, 2017.

Kao što se može vidjeti iz prethodne tabele, direktne strane investicije u BiH u glavnini su usmjerene na proizvodne aktivnosti (34%), finansijski sektor (26,1%), telekomunikacije (13,5%) i trgovinu (11,6%).

Relativno niske vrijednosti direktnih stranih ulaganja u BiH treba posmatrati kroz prizmu unutrašnjih potencijala i slabosti same zemlje, kao i globalnih socio-ekonomskih trendova. Nakon globalne finansijske i ekonomske krize, primjetan je pad direktnih stranih ulaganja u region, pa tako i u Bosnu i Hercegovinu. Na narednom grafikonu prikazan je priliv stranih ulaganja izraženih u milionima konvertibilnih maraka po godinama u BiH (CBBiH, 2017).



Grafik br. 1 Priliv stranih ulaganja u BiH u milionima KM

2.2. Konkurentnost Bosne i Hercegovine

Konkurentnost jedne zemlje predstavlja njenu sposobnost da uposli svoje raspoložive resurse u cilju postizanja održivog i stabilnog rasta, te njene sposobnosti da dugoročno osigura kvalitetniji životni standard za svoje građane. Prema Svjetskom ekonomskom forumu, konkurentnost predstavlja set institucija, politika i faktora koji određuju nivo produktivnosti jedne zemlje, što kao rezultat određuje nivo prosperiteta koji zemlja može ostvariti. Produktivnost je u fokusu jer modeli rasta pokazuju da je produktivnost u dugoročnom periodu osnovni faktor prosperiteta zemlje i njenog stanovništva. Cilj svake zemlje jeste viši nivo konkurentnosti, jer ista predstavlja veću sposobnost privlačenja stranih investicija. Indeks globalne konkurentnosti (IGK) predstavlja sveobuhvatan okvir koji mjeri mikroekonomske i makroekonomske temelje nacionalne konkurentnosti. Indeks globalne konkurentnosti sastoji se od 114 indikatora grupisanih u 12 stubova, koji su dalje grupisani u tri faze razvoja: fazu faktora (institucije, infrastruktura, makroekonomsko okruženje, zdravstvo i osnovno obrazovanje), fazu efikasnosti (visoko obrazovanje i stručna obuka, efikasnost tržišta roba, efikasnost tržišta rada, razvoj finansijskog tržišta, tehnološka spremnost i veličina tržišta) i fazu inovacija (poslovna sofisticiranost i inovacije).

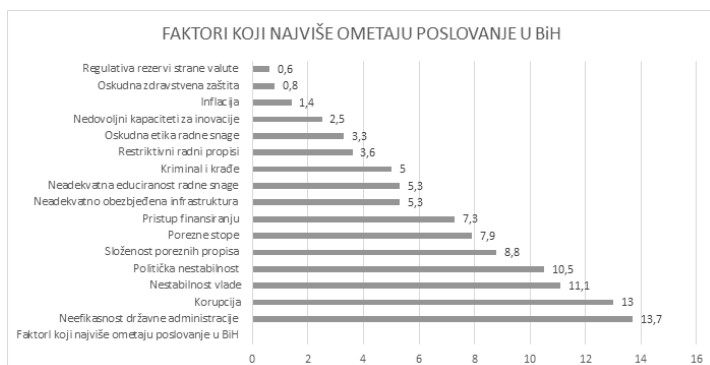
Tabela br. 4. Poređenje rangova indeksa globalne konkurentnosti BiH i zemalja okruženja 2016–2017. u odnosu na 2015–2016. godine

Zemlja	IGK 2016.-2017.		IGK 2015.-2016.		Promjena	
	Rang među 138	Ocjena od 1-7	Rang među 140	Ocjena od 1-7	Rang	Ocjena
Slovenija	56.	4,39	59.	4,28	3	0,11
Makedonija	68.	4,23	60.	4,28	-8	-0,05
Hrvatska	74.	4,15	77.	4,07	3	0,08
Albanija	80.	4,06	93.	3,93	13	0,13
Crna Gora	82.	4,05	70.	4,2	-12	-0,15
Srbija	90.	3,97	94.	3,89	4	0,08
Bosna i Hercegovina	107.	3,8	111.	3,71	4	0,09

Izvor: Svjetski ekonomski forum (SEF), 2017.

Prema rezultatima ovogodišnjeg izvještaja o globalnoj konkurentnosti, Bosna i Hercegovina se nalazi na 107. mjestu među 138 ekonomija svijeta, te ima najlošiji rang i najnižu ocjenu konkurentnosti u odnosu na zemlje iz okruženja.

Na narednom grafikonu prikazana je struktura faktora koji najviše ometaju poslovanje u BiH te na taj način najviše utječu na nizak nivo konkurentnosti bh. ekonomije.



Grafikon br. 2. Faktori koji najviše ometaju poslovanje u BiH

Izvor: Federalni zavod za planiranje razvoja, 2016.

Kako se vidi iz navedenog grafikona, neefikasnost i korumpiranost državnog aparata, te politička nestabilnost predstavljaju ključne faktore koji BiH čine nekonkurentnom.

Posmatranjem analitičkih podataka o indeksu konkurentnosti, identifikuju se oblasti koje Bosnu i Hercegovinu svrstavaju na samo dno ljestvice posmatranih zemalja. Tako, naprimjer, BiH zauzima 126. mjesto od ukupno 138 zemalja kada je u pitanju institucionalni okvir. Posebno loše 137. mjesto BiH zauzima kada je u pitanju zaštita manjinskih dioničara, no nisu puno bolji plasmani BiH ni kada je u pitanju prekomjerna javna potrošnja, zaštita intelektualnih svojina, efikasnost u rješavanju pravnih sporova te transparentnost državnih politika (SEF, 2017). U narednoj tabeli navedene su sve oblasti u kojima BiH bilježi najlošije rezultate, a koji direktno utječu na ukupno rangiranje zemlje kada je u pitanju indeks konkurentnosti.

Tabela br. 5. Lista oblasti u kojima je BiH najlošije rangirana po Izvještaju o globalnoj konkurentnosti

R.b	Oblast	Rang	R.b	Oblast	Rang
1	Zaštita interesa manjinskih dioničara	137	13	Kvalitet luka	129
2	Kapacitet zemlje u zadržavanju talenata	136	14	Efikasnost oporezivanja plaća	129
3	Kapacitet zemlje u privlačenju	135	15	Uticaj propisa na FDI	127
4	Povjerenje u profesionalni menadžment	134	16	Prava vlasništva	126
5	Prekomjerna državna potrošnja	133	17	Dostupnost specijaliziranih usluga obuke	126
6	Kvalitet i kapacitet aviotransporta	133	18	Broj procedura za započinjanje biznisa	126
7	Nivo kadrovske obuke	133	19	Rapoloživost naučnika i inženjera	126
8	Broj dana potreban za započinjanje biznisa	133	20	Kompleksnost državnih propisa	125
9	Zaštita intelektualnih svojina	132	21	Rapoloživost aviosjedišta po kilometru leta	125
10	Transparentnost državnih politika	132	22	Saradnja poslodavca i radnika	125
11	Moć revizije i standardi izvještavanja	131	23	Kvalitet upravljanja školama	124
12	Kvalitet obrazovnog sistema	130	24	Efikasnost pravnog okvira u rješavanju sporova	123

Nedostatak adekvatnog pravnog okvira i pravosudnog sistema koji proizlazi iz stabilne političke strategije razvoja bh. društva, u kome se strani investitori mogu osjećati sigurno i zaštićeno suštinski je problem BiH. Tek naknadno dolazi troma i komplikovana administracija te nedostatak adekvatne transportne komunikacije, zastarjeli obrazovni sistem ili dostupnost specijalizirane radne snage.

Neka od indiciranih zapažanja imaju direktan i trenutačan utjecaj na stranog ulagača, dok druga zapažanja dugoročno i indirektno utječu na atraktivnost datog tržišta za strane ulagače. Neophodni su ogromni naponi društva u cjelini kako bi se popravilo stanje u navedenim oblastima.

Pored toga, Svjetska banka izdaje godišnje izvještaje o lakoći poslovanja koji analiziraju koliko je lahko otvoriti malo ili srednje preduzeće i poslovati lokalnom poduzetniku prema važećoj zakonskoj regulativi zemlje. Izvještaj o lakoći poslovanja 2017 – Jednake mogućnosti za sve (Doing Business 2017 – Equal Opportunity for all) predstavlja rezultate o lakoći poslovanja u 190 svjetskih ekonomija.²

Tabela br. 6. Poređenje lakoće poslovanja Bosne i Hercegovine sa zemljama u okruženju za 2016. u odnosu na 2015. godinu

Zemlja	2016.		2015.		Promjena	
	Rang među 190	Ocjena od 1–100	Rang među 189	Ocjena od 1–100	Rang	Ocjena
Makedonija	10.	81,74	12.	80,18	2	1,56
Slovenija	30.	76,14	29.	75,62	-1	0,52
Hrvatska	43.	72,99	40.	72,71	-3	0,28
Srbija	47.	72,29	59.	68,41	12	3,88
Crna Gora	51.	72,08	46.	71,85	-5	0,23
Albanija	58.	68,90	97.	60,5	39	8,40
Bosna i Hercegovina	81.	63,87	79.	63,71	-2	0,16

Izvor: World Bank Group (WBG), 2017.

Prema Izvještaju o lakoći poslovanja 2017, Bosna i Hercegovina se nalazi na 81. mjestu po lakoći poslovanja među 190 ekonomija svijeta i ima najlošiji rang i najnižu ocjenu lakoće poslovanja u odnosu na zemlje iz okruženja, te stoga ni ne čudi što je priliv stranih ulaganja u BiH nedovoljan. Od zemalja iz okruženja najbolje je rangirana Makedonija (10), slijede Slovenija (30), Hrvatska (43), Srbija (47), Crna Gora (51) te Albanija (58).

² Podaci su prikupljeni kroz deset setova indikatora: pokretanje poslovanja, izdavanje građevinskih dozvola, dobijanje priključka za električnu energiju, uknjižb imovine, dobijanje kredita, zaštitu manjinskih investitora, plaćanje poreza, međunarodnu trgovinu, izvršenje ugovora i rješavanje problema nesolventnosti. Pored ovih deset setova indikatora, Izvještaj o lakoći poslovanja 2017. mjerio je i karakteristike regulacije tržišta rada, ali ovaj indikator nije uključen u ovogodišnje rangiranje.

Proces osnivanja novih kompanija u BiH nedopustivo je spor i komplikovan. Također je spor i netransparentan proces izdavanja građevinskih dozvola, dobijanja priključka za električnu energiju te uknjižba imovine. Poseban problem jeste pravna zaštita manjinskih investitora, izvršenje ugovora i rješavanje problema nesolventnosti, što strane ulagače izrazito brine i sprečava da u značajnijem broju odaberu BiH kao svoju ulagačku destinaciju.

Nadalje, Međunarodni indeks vlasničkih prava (Levy-Carciente, 2017) ilustrirajući atraktivnost BiH za privatni kapital uopće, pa tako i za strani kapital kao podskup privatnog kapitala, uzima u razmatranje tri kategorije: pravno i političko okruženje (nezavisno sudstvo, vladavina prava, politička stabilnost i suzbijanje korupcije), zaštitu materijalnog vlasništva (zaštita prava na materijalno vlasništvo, registracija vlasništva i jednostavan pristup kreditima) te zaštitu intelektualnog vlasništva (zaštita prava na intelektualno vlasništvo, zaštita patenata i suzbijanje piratstva nad intelektualnom svojinom). Snažan sistem zaštite vlasničkih prava povoljno utječe na ekonomski rast, ljudski razvoj, istraživanja i inovacije, odnos prema okolišu te stvaranju i jačanju društvenog kapitala. Vlasnička prava osnažuju vrijednosti i principe povezane s individualnim slobodama i ekonomskom nezavisnošću. Stoga su vlasnička prava ključni faktor za prosperitet jednog društva. Nažalost, niti u ovom slučaju BiH nije zabilježila vrijedan rezultat. Po istraživanju za 2017. godinu, BiH se nalazi na 116. mjestu od ukupno 127 posmatranih država.

Fraser indeks ekonomskih sloboda u svijetu mjeri nivo do koga je zaštićena pošteno stečena imovina i koliko su pojedinci uključeni u dobrovoljne transakcije. Ovo istraživanje odnosi se na 159 država u svijetu te se izračunava na osnovu 42 pojedinačne varijable, svrstane u 5 različitih oblasti: ekonomski utjecaj javnog sektora, pravni sistem i vlasnička prava, monetarno zdravlje države, sloboda u međunarodnoj trgovini te poslovna regulativa. Konačan rezultat čini prosječna vrijednost datih 5 kategorija. Vrijednosti su prikazane na skali od 1 do 10, gdje viša ocjena ukazuje na veće prisustvo ekonomskih sloboda. Ekonomske slobode povezane su s ekonomskim rastom – više sloboda u raspolaganju imovinom, pokretanju poduzetničkih poduhvata i niži porezi pogoduju konkurenciji, specijalizaciji, investicijama, inovacijama i tehnološkom razvoju, što sve dovodi do ekonomskog rasta (The Fraser Institute – FI, 2017).

Bosna i Hercegovina i po ovom indeksu ima loš rezultat. Naime, od 159 posmatranih država i teritorija, BiH se nalazi na 99. Mjestu, što je najlošiji rezultat u našem okruženju. BiH se nalazi u grupi najlošije rangiranih evropskih zemalja kao i u grupi najlošije rangiranih bivših socijalističkih zemalja po ovom indeksu s tendencijom stagniranja (FI, 2017).

Tabela br. 7. Poređenje Fraser indeksa ekonomskih sloboda Bosne i Hercegovine sa zemljama u okruženju za 2015. godinu

Država	Ekonomski uticaj javnog sektora	Pravni sistem i vlasnička prava	Mentalno zdravlje	Sloboda u međunarodnoj trgovini	Poslovna regulacija	Ukupni rezultat	Ukupni rang
Albanija	7,96	5,00	9,59	8,11	7,05	7,54	(32)
Makedonija	6,25	5,07	9,00	7,95	8,52	7,17	(67)
Hrvatska	4,72	5,69	9,28	8,18	7,25	7,02	(72)
Slovenija	4,22	6,32	9,77	7,87	6,82	7,00	(73)
Crna Gore	5,14	4,83	8,40	8,14	7,32	6,77	(85)
Srbija	6,43	4,89	7,98	7,57	7,01	6,75	(88)
BiH	5,33	4,24	8,44	7,78	7,24	6,61	(99)

Najpoželjniji poslodavci u BiH još uvijek su različiti nivoi vlasti, javne ustanove i neefikasna državna preduzeća, u kojima je posao našlo više od polovine ukupno zaposlenih. Tu su i subvencije po raznim osnovama, koje po pravilu nisu alocirane najugroženijim kategorijama društva, pa je ukupna javna potrošnja ne samo visoka nego i neefikasna (Jazić, 2017). BiH pored velikog utjecaja neefikasnog javnog sektora na ekonomiju ima veoma loše rezultate u oblasti vladavine prava. Stoga glavni trenutni problemi bh. ekonomije kao što su nizak nivo stranih ulaganja, nedovoljno visoka stopa ekonomskog rasta, kao i visoka stopa nezaposlenosti, prije svega, treba da se rješavaju reformama u oblasti pravosuđa, koje mora postati nezavisno od političkih i ekonomskih utjecaja. Međutim, i u oblastima u kojima BiH relativno visoko kotira, kao što je sloboda u međunarodnoj trgovini, ostaje niz problema koji negativno utječu na nivo sloboda: BiH je još uvijek izvan Svjetske trgovinske organizacije (kao jedina evropska zemlja uz Srbiju).

Uzimajući u obzir da BiH vrlo nepovoljno kotira po sva četiri navedena svjetska indeksa, te da njena malobrojna populacija ima negativne trendove i nisku kupovnu moć kao i političku nestabilnost u zemlji, zaključujemo da u ovom trenutku BiH nema adekvatan ambijent za priliv stranih investicija, te stoga nije realno očekivati značajne strane investicije u BiH, što činjenično stanje i potvrđuje.

Ukoliko se želi promijeniti trenutno stanje u pogledu privlačenja stranih investicija, neophodne su korjenite i sveobuhvatne reforme bosanskohercegovačkog društva i države. Suštinski preduvjet za korjenite reforme svakako je hrabar politički konsenzus oko budućeg ustrojstva države, čime bi se otvorila vrata promjenama u ključnim društvenim stubovima kao što su pravosudni, finansijski, obrazovni i zdravstveni sistem po principima savremenosti, meritokracije i domaćinskog upravljanja (Fetah, 2017). Navedene promjene neophodne su iz razloga što građanima BiH treba da projiciraju nadu za prosperitetom, pravdom

i blagostanjem, što konsekventno treba da utječe na neutralizaciju postojećih negativnih demografskih i ekonomskih trendova. Tek tada će Bosna i Hercegovina imati šansu da ubijedi ozbiljne strane ulagače da investiraju u njenu budućnost.

2.2. Arapske investicije u BiH

Predmet našeg istraživanja jesu pravna lica registrovana u BiH a čiji su osnivači porijeklom iz zemalja članica Arapske lige. Podatke o tim pravnim licima crpili smo iz više izvora, tako da smo osnovne informacije o kompanijama dobili iz Registra poslovnih subjekata u Bosni i Hercegovini (Visoko sudsko i tužilačko vijeće BiH - VSTVBiH, 2017), a podatke o poslovanju i finansijske izvještaje preuzeli smo sa *TRON Business Intelligence Systema* (TRON, 2017), baze finansijskih i drugih poslovnih informacija o kompanijama u BiH. U tabeli ispod nalazi se pregled pravnih subjekata registrovanih u BiH a čiji osnivači imaju porijeklo iz zemalja Arapske lige. Ovdje nisu uključena pravna lica firme kćerke, čiji su osnivači navedene kompanije, izuzev u rijetkim slučajevima gdje smo tokom istraživanja došli u posjed saznanja o datoj povezanosti. Procjenjuje se da postoji nemali broj takvih kompanija, međutim, tokom našeg istraživanja nismo mogli doći do relevantnih i pouzdanih podataka o takvim povezanim licima. Finansijski pokazatelji i broj zaposlenika prikazani u tabeli ispod odgovaraju činjeničnom stanju na dan 31.12.2016. godine.

*Tabela br. 8. Pravni subjekti registrovani u BiH
(osnivači porijeklom iz zemalja Arapske lige)*

KOMPANIJE REGISTRIRANE U REGISTRU POSLOVNIH SUBJEKATA BiH

ZEMLJA PORIJEKLA OSNIVAČA	BROJ KOMPANIJA	UPISANI KAPITAL	UKUPNA AKTIVA	BR. ZAPOSLENIH
Kuvajt	314	168.812.850 KM	463.660.443 KM	565
Ujedinjeni Arapski Emirati	229	37.126.904 KM	208.187.437 KM	270
Saudijska Arabija	169	216.777.496 KM	1.284.290.110 KM	979
Katar	97	94.379.660 KM	193.969.129 KM	316
Egipat	77	10.727.169 KM	27.259.199 KM	70
Sirija	59	11.737.985 KM	14.073.467 KM	83
Bahrein	42	16.422.795 KM	39.620.095 KM	49
Jordan	41	2.403.482 KM	6.899.945 KM	26
Oman	18	241.923 KM	7.154.137 KM	6
Libanon	14	28.444 KM	1.375.019 KM	7
Irak	13	25.000 KM	31.609 KM	6
Jemen	4	155.500 KM	7.524.137 KM	4
Libija	4	376.000 KM	0 KM	0
Alžir	3	23.000 KM	19.906 KM	0
Maroko	1	2.000 KM	1.881 KM	1
Palestina	1	2.000 KM	0 KM	0
Sudan	1	1.000 KM	0 KM	0
Tunis	1	2.000 KM	0 KM	0
UKUPNO	1.088	559.245.210 KM	2.254.066.514 KM	2.382

Izvor: Podaci iz više izvora (VSTVBih i TRON, 2017)

U BiH je registrovano 1.088 pravnih lica s osnivačima iz zemalja članica Arapske lige, čiji ukupni upisani kapital na dan 31.12.2016. godine iznosi 559,2 miliona KM s ukupnom aktivom od 2.254,07 miliona KM te 2.382 zaposlena lica. Najviše pravnih subjekata, njih 314, ima osnivače iz Kuvajta, slijede UAE sa 229 kompanija te Saudijska Arabija sa 169 i Katar sa 97 pravnih lica. Kada je u pitanju upisani kapital, prednjači Saudijska Arabija sa 216,8 miliona KM, Kuvajt sa 168,8 miliona KM te Katar sa 94,4 miliona KM. Postoje i slučajevi da kompanije imaju dioničare iz više zemalja članica Arapske lige, tada smo klasificirali date kompanije na osnovu zemlje najvećeg osnivača.

U tabeli je navedeno i 305 kompanija s ukupnim upisanim kapitalom od 2,1 milion KM koje do sada nisu predavale finansijske izvještaje te za njih nemamo adekvatne i pouzdane podatke o djelatnosti, broju zaposlenika te ukupnoj aktivi. Oko 80% navedenih kompanija ima osnivače iz UAE, Saudijske Arabije, Egipta, Sirije, Kuvajta i Katara. Pretpostavljamo da je većina takvih kompanija započela svoje poslovanje u 2017. godini te da će podaci o njihovom poslovanju biti dostupni tek sredinom 2018. godine.

Tabela br. 9. Sektori poslovanja kompanija s osnivačima iz zemalja članica Arapske lige

KOMPANIJE REGISTROVANE U REGISTRU POSLOVNIH SUBJEKATA BiH SA OSNIVAČIMA IZ ZEMALJA ČLANICA ARAPSKE LIGE

SEKTOR	BROJ KOMPANIJA	UPISANI KAPITAL	UKUPNA AKTIVA	BR. ZAPOSLENIH
NEKRETNINE	477	291.306.226 KM	1.007.493.080 KM	1147
NEPOZNATO	305	2.121.096 KM	2.372.989 KM	4
TRGOVINA	142	22.936.139 KM	141.067.749 KM	325
TURIZAM	73	13.290.450 KM	52.293.036 KM	132
OSTALE USLUGE	44	23.137.842 KM	74.132.911 KM	87
POLJOPRIVREDA	31	1.860.497 KM	12.577.136 KM	47
PROIZVODNJA	10	2.856.720 KM	18.844.728 KM	31
IT	4	6.000 KM	136.661 KM	4
FINANSIJE	1	110.059.298 KM	817.542.655 KM	381
MEDIJI	1	91.670.942 KM	127.605.569 KM	224
UKUPNO	1.088	559.245.210 KM	2.254.066.514 KM	2.382

Izvor: Podaci iz više izvora (VSTVBih i TRON, 2017)

U prethodnoj tabeli dat je prikaz podataka o pravnim licima registrovanim u BiH a čiji su osnivači iz zemalja članica Arapske lige, razvrstanim po sektorima poslovanja. Najviše je kompanija s arapskim kapitalom koje imaju poslovnu orijentaciju ka izgradnji, upravljanju, posredovanju i iznajmljivanju nekretnina, njih 477, s ukupnim upisanim kapitalom od 291,3 miliona KM, čija ukupna aktiva iznosi 1.007,49 miliona KM, te koje su na kraju 2016. godine direktno zapošljavale 1.147 radnika. Zatim slijede pravna lica čiji ključni poslovni fokus još uvijek ne znamo, jer takvi podaci nisu dostupni u ovom trenutku. Kao što smo naveli, pretpostavljamo da su to kompanije koje su svoje poslovanje započele tokom 2017. godine, te još uvijek nemamo pristup njihovim finansijskim izvještajima. Također, postoje 142 kompanije koje se bave različitim vrstama trgovinskih djelatnosti s ukupnim upisanim kapitalom od 22,9 miliona KM, čija ukupna aktiva iznosi 141,07 miliona KM, te koje su na kraju 2016. godine direktno zapošljavale 325 radnika. Različitim oblicima turističkih djelatnosti bave se 73 kompanije s

ukupnim upisanim kapitalom od 13,29 miliona KM, čija ukupna aktiva iznosi 52,29 miliona KM, te koje su na kraju 2016. godine direktno zapošljavale 132 radnika. Tu je i 89 kompanija koje se bave ostalim uslugama, poljoprivredom, proizvodnjom i informacionim tehnologijama. U finansijskom i medijskom sektoru imamo samo po jednu korporaciju s osnivačima iz zemalja članica Arapske lige, no date korporacije svojim upisanim kapitalom, ukupnom aktivom i brojem zaposlenika značajno mijenjaju sliku arapskih investicija u Bosni i Hercegovini.

U narednoj tabeli razvrstali smo kompanije čiji su osnivači iz zemalja članica Arapske lige po sektorima poslovanja i veličini upisanog kapitala. Najbrojnija kategorija jesu kompanije s upisanim kapitalom do 20.000 KM, kojih u ovom uzorku ima 947. U ovoj kategoriji prednjače 384 kompanije iz sektora koji se bavi nekretninama, a slijedi 297 kompanija koje su tek osnovane, te nemamo podatke za njihov sektor poslovanja, te 125 kompanija u trgovinskom sektoru i 66 kompanija u sektoru turizma.

Upisani kapital veći od 20.000 KM ima ukupno 141 kompanija, od toga 9 kompanija ima upisani kapital veći od 10 miliona KM, a opet prednjače kompanije koje se bave nekretninama.

Tabela br. 10. Upisani kapital i sektor poslovanja kompanija s osnivačima iz zemalja članica Arapske lige

KOMPANIJE SA OSNIVAČIMA IZ ZEMALJA ČLANICA ARAPSKE LIGE RAZVRSTANE PO UPISANOM KAPITALU I SEKTORU POSLOVANJA

ZEMLJA PORIJEKLA OSNIVAČA	Do KM 20.000	do KM 100.000	do KM 1 milion	do KM 10 mil.	do KM 120 mil.	UKUPNO
FINANSIJE					1	1
IT	4					4
MEDIJI				w	1	1
NEKRETNINE	384	17	50	19	7	477
NEPOZNATO	297	5	3			305
OSTALE USLUGE	37	2	2	3		44
POLJOPRIVREDA	28		2	1		31
PROIZVODNJA	6		3	1		10
TRGOVINA	125	2	11	4		142
TURIZAM	66	1	4	2		73
UKUPNO	947	27	75	30	9	1.088

Izvor: Podaci iz više izvora (VSTVBiH i TRON, 2017)

Pravna lica u vlasništvu osnivača iz zemalja članica Arapske lige svoje poslovanje vode uglavnom iz Sarajevskog kantona. Naime, 880 kompanija od ukupno 1.088

kompanija sa arapskim kapitalom svoje sjedište ima u Kantonu Sarajevo. Ukupni upisani kapital kompanija s arapskim kapitalom registrovanih u Kantonu Sarajevo iznosi 517,16 miliona KM, što je 92,47% ukupnog upisanog kapitala svih kompanija s arapskim kapitalom u BiH, dok ukupna aktiva datih kompanija iznosi 2,15 milijardi KM. U Zeničko-dobojskom kantonu je registrovano 126 kompanija s ukupnim upisanim kapitalom od 34,3 miliona KM, što je 6,14% od ukupnog upisanog kapitala kompanija s arapskim kapitalom u BiH, dok je njihova ukupna aktiva 69,8 miliona KM. Prisustvo kompanija s arapskim kapitalom u ostalim regijama sporadično je. Tako su u Unsko-sanskom kantonu registrovane 24 kompanije, u Tuzlanskom kantonu 19 kompanija, a u Srednjobosanskom kantonu 18 kompanija s arapskim kapitalom. Detaljni podaci dati su u tabeli ispod.

Tabela br. 11. Kompanije sa arapskim kapitalom po regijama BiH

PREGLED KOMPANIJA SA ARAPSKIM KAPITALOM PO SJEDIŠTU KOMPANIJE				
REGIJA	BROJ KOMPANIJA	UPISANI KAPITAL	%	UKUPNA AKTIVA
Kanton Sarajevo	880	517.160.272 KM	92,47%	2.148.742.240 KM
Zeničko-dobojski kanton	126	34.318.710 KM	6,14%	69.816.346 KM
Unsko-sanski kanton	24	5.531.012 KM	0,99%	9.407.393 KM
Tuzlanski kanton	19	427.146 KM	0,08%	9.395.390 KM
Srednjobosanski kanton	18	50.100 KM	0,01%	5.123.973 KM
Hercegovačko-neretvanski kanton	11	1.577.543 KM	0,28%	2.645.150 KM
Brčko Distrikt	8	19.000 KM	0,00%	NEPOZNATO
Bosansko-podrinjski kanton	1	2.000 KM	0,00%	NEPOZNATO
Republika Srpska	1	159.427 KM	0,03%	8.936.022 KM
UKUPNO	1.088	559.245.210 KM	100,00%	2.254.066.514 KM

Izvor: Podaci iz više izvora (VSTVBiH i TRON, 2017)

Sasvim je normalno i objašnjivo zašto je većina kompanija s arapskim kapitalom koncentrisana u Kantonu Sarajevo. Kanton Sarajevo najnaseljenija je regija s najdinamičnijom ekonomskom aktivnosti u BiH. Pored toga, Sarajevo je primarna i početna turistička destinacija u BiH za arapske građane jer oni dolaze u BiH isključivo avionskim prijevozom i to na sarajevski aerodrom. Sarajevske olimpijske planine, banjska lječilišta, hotelski smještaj, kulturno-historijsko naslijeđe i sveobuhvatna turistička ponuda opredjeljuju arapske turiste da svoje poslovne aktivnosti započnu upravo u sarajevskoj regiji.

Petnaest najvećih korporacija čiji su osnivači iz zemalja članica Arapske lige navedeni su u narednoj tabeli. Ukupni upisani kapital ovih korporacija iznosi

478.863.098,85 KM, što odgovara 86% ukupnog upisanog kapitala svih kompanija s arapskim kapitalom u BiH. Ovih petnaest korporacija direktno je zašljavalo ukupno 936 osoba ili 39,3% zaposlenika svih kompanija s arapskim kapitalom u BiH na kraju 2016. godine.

Tabela br. 12. Korporacije osnivača iz zemalja članica Arapske lige u BiH sa značajno velikim kapitalom

R.Br	NAZIV KORPORACIJE	SJEDIŠTE	SEKTOR	UPISANI KAPITAL	UKUPNA AKTIVA	ZEMLJA OSNIVAČA	BR. ZAPOSLENIH
1	BBI d.d.	Centar	FINANSIJE	110.059.298,10 KM	817.542.654,64 KM	Saudijska Arabija	381
2	AL JAZEERA NETWORK d.o.o.	Centar	MEDIJI	91.670.942,42 KM	127.605.569,00 KM	Katar	224
3	UNITIC d.o.o.	Centar	NEKRETNINE	61.717.651,48 KM	68.871.343,00 KM	Kuvajt	74
4	BBI Real Estate d.o.o.	Centar	NEKRETNINE	39.915.000,00 KM	77.949.293,00 KM	Saudijska Arabija	23
5	AL - SHIDDI INTERNATIONAL D.O.O.	Centar	NEKRETNINE	39.119.100,00 KM	96.010.588,00 KM	Saudijska Arabija	120
6	GULF REAL ESTATE d.o.o.	ILIDŽA	NEKRETNINE	27.000.660,53 KM	29.841.530,00 KM	Kuvajt	32
7	Zeraa Agriculture Investment d.o.o.	Centar	NEKRETNINE	24.802.000,00 KM	26.547,00 KM	UAE	1
8	COMPACT INVEST d.o.o.	ILIDŽA	NEKRETNINE	21.499.770,81 KM	20.531.991,00 KM	Kuvajt	10
9	SENABIL d.o.o.	ILIDŽA	NEKRETNINE	20.003.199,41 KM	32.428.782,00 KM	Kuvajt	14
10	SEICd.o.o.	Zenica	OSTALE USLUGE	9.764.186,82 KM	9.550.042,00 KM	Bahrein	6
11	SUB GRUP d.o.o.	Novo Sarajevo	TRGOVINA	8.002.000,00 KM	52.687,00 KM	Sirija	Nema podataka
12	SEIC Hospitality d.o.o.	Centar	OSTALE USLUGE	7.328.636,41 KM	15.430.500,00 KM	Saudijska Arabija	31
13	DAR SAYA d.o.o.	Novo Sarajevo	TURIZAM	7.150.000,00 KM	7.178.143,00 KM	Bahrein	1
14	ABRAS COMPANY d.o.o.	Visoko	TRGOVINA	5.490.383,16 KM	7.347.884,00 KM	Bahrein	18
15	TIDC d.o.o.	Centar	OSTALE USLUGE	5.340.269,71 KM	14.472.903,00 KM	Saudijska Arabija	1
UKUPNO				478.863.098,85 KM	1.324.840.456,64 KM		936

Izvor: Podaci iz više izvora (VSTVBiH i TRON, 2017)

Na čelu ove liste je Bosna Bank International d.d. Sarajevo, čiji su osnivači Islamic Development Bank iz Saudijske Arabije, Abu Dhabi Islamic Bank i Dubai Islamic Bank iz Ujedinjenih Arapskih Emirata. Ova Banka posluje u skladu s islamskim principima u 31 poslovnici širom BiH, te na nivou bankarskog sektora u BiH zauzima 9. mjesto po ukupnoj aktivi (Bukvić, 2016). U BBI grupi je i korporacija BBI Real Estate d.o.o., koja investira u nekretnine u BiH, a najveću investiciju ove kompanije predstavlja sarajevska šoping-galerija – BBI Centar, izgrađena u središtu Sarajeva, s investicijom koja iznosi više od 70 miliona KM (BBI Real Estate, 2017).

Na drugom mjestu je katarska Al Jazeera Network d.o.o. Sarajevo, koja je vlasnik regionalne medijske kuće Al Jazeera Balkans d.o.o. Sarajevo. Al Jazeera Balkans emituje informativni i obrazovni program za gledaoce na Zapadnom Balkanu. Kanal osim centralnog studija u Sarajevu ima i regionalne centre širom Balkana, kao i u Washingtonu, Londonu i Briselu, a koristi i globalnu mrežu dopisništava Al Jazeera Media Networka (Al Jazeera Media Network, 2017).

Na trećem mjestu je kuvajtska investicija u UNITIC d.o.o. Sarajevo, koja predstavlja zajedničko ulaganje između Holding preduzeća „UNIS“ Sarajevo i „Kuwait Consulting & Investment Co.“ kako bi se izvršila rekonstrukcija i modernizacija u ratu devastiranih poslovnih nebodera. Ovo je bila najveća inostrana investicija u Bosni i Hercegovini 1998. godine (UNITIC, 2008).

Na petom mjestu je kompanija Al Shiddi International d.o.o., pripadnica saudijske grupe Al Shiddi Group, koja je u BiH prisutna od 2006. godine s većinskim vlasništvom u obnovljenom Hotelu Bristol Sarajevo, Magros Veletrgovini, te Sarajevo City Centru, najvećem poslovnom, hotelskom i šoping-centru u BiH, kao i u projektu luksuznih vila Poljine Hills (Al Shiddi International, 2014). Ova grupacija upošljava 120 zaposlenika.

Na šestom mjestu je Gulf Real Estate d.o.o. Ilidža, s osnivačima iz Kuvajta, koja gradi Sarajevo Resort u naselju Osenik, nedaleko od Sarajeva. Po izjavama investitora, do sada su uložili preko 50 miliona KM u izgradnju 160 vila, dok je u planu izgradnja još 180 vila namijenjenih za odmor i rekreaciju (Gulf Real Estate, 2017).

Zeraa Agriculture Investment d.o.o. Sarajevo kompanija je u vlasništvu Investment Corporation of Dubai (ICD), ključne investicijske institucije vlade Dubaija, koja upravlja kompanijama i investicijama vlade Dubaija, i nalazi se na sedmom mjestu naše liste. Ova kompanija fokusirana je na razvoj poljoprivredne proizvodnje i prehrambene industrije, te je do sada uspješno preuzela Bosnaplod iz Brčkog i Hepok iz Mostara, u kojima je zaposleno ukupno 125 radnika, posrnule prehrambene kombinata iz jugoslovenskog perioda. Značajnim investicijama u modernizaciju kapaciteta i jačanjem ljudskih resursa, novi vlasnici imaju namjeru da vrata stari sjaj bh. prehrambenoj industriji (Klix.ba 1, 2016).

Na osmom mjestu je kuvajtska kompanija Compact Invest d.o.o., koja uspješno implementira izgradnju rezidencijalnog kompleksa Sarajevo Waves, te u planu ima još nekoliko turističko rezidencijalnih naselja u okolini Sarajeva (Compact Invest, 2017).

Na devetom mjestu je kuvajtska kompanija Senabil d.o.o., koja je osnovana u Sarajevu još 1997. godine, i u svom portfoliju ima polikliniku Sanasa – prvu privatnu polikliniku u Sarajevu, lanac vrtića Amel i Nur, igraonice i jaslice, privatnu osnovnu školu El-Manar na Ilidži, te rezidencijalni projekt VIP Sarajevo Apartments (Senabil, 2016).

South European Investment Company (SEIC) d.o.o. je dijelom u vlasništvu finansijskih institucija i kompanija koje se bave nekretninama iz različitih zemalja Bliskog Istoka. Njihovo poslovanje usmjereno je ka tržištu nekretnina, te su

uspjeli izgraditi i utržiti nekoliko projekata u Sarajevu i okolini. Njihovi projekti su stambeni kompleks Dvor, City Garden, Tarčin Forest Resort, kao i hotel Residence Inn by Marriot u centru Sarajeva (SEIC, 2017).

Također smo posmatrali i arapske korporacije u BiH s relativno malim upisanim kapitalom a koje su tokom svog poslovanja akumulirale značajno veliku ukupnu aktivu. Naime, veliki broj stranih investitora opredjeljuje se za mali ili relativno mali osnivački kapital kompanija koje osnivaju u BiH dok osiguravaju finansiranja svojih projekata iz vlastitih izvora putem pozajmica ili kredita kod finansijskih institucija zalažući svoje postojeće resurse u zemlji porijekla. Tako, naprimjer, Malak Group d.o.o. Sarajevo ima upisan kapital u visini od svega 3.000,00 KM, dok je ukupna aktiva kompanije 67,6 miliona KM. Data kompanija ima u svome portfoliju tri poslovna sektora i to hotelijerstvo, nekretnine te i drvnu industriju. Malak Group d.o.o. Sarajevo je vlasnik Malak Regency Hotela na Ilidži te nekoliko stambenih i turističko rezidencijalnih projekata kao i drvne industrije Malak – Janj d.d. Donji Vakuf. Ova grupacija na svojim projektima direktno i indirektno zapošljava nekoliko stotina radnika (Malak Group Sarajevo, 2016).

Tabela br. 13. Korporacije osnivača iz zemalja članica Arapske lige u BiH sa značajnom ukupnom aktivom

LISTA TOP KOMPANIJA PO UKUPNOJ AKTIVI SA MALIM ILI RELATIVNO MALIM UPISANIM KAPITALOM

R.B.	NAZIV KOMPANIJE	SJEDIŠTE	SEKTOR	UKUPNA AKTIVA	UPISANI KAPITAL	ZEMLJA PORIJEKLA OSNIVAČA	BR. ZAPOSLENIH
1	MALAK Group d.o.o.	NOVI GRAD SARAJEVO	NEKRETNINE	67.598.283 KM	3.000 KM	SAUDIJSKA ARABIJA	186
2	AL-DIYAR REAL ESTATE d.o.o.	ILIDŽA	NEKRETNINE	28.251.712 KM	40.000 KM	KUVAJT	52
3	S R E d.o.o.	CENTAR SARAJEVO	NEKRETNINE	19.070.389 KM	2.000 KM	SAUDIJSKA ARABIJA	8
4	TOP ONE d.o.o.	CENTAR SARAJEVO	NEKRETNINE	18.761.505 KM	2.000 KM	UJEDINJENI ARAPSKI EMIRATI	1
5	EMIRATES d.o.o.	CENTAR SARAJEVO	NEKRETNINE	18.753.903 KM	2.000 KM	UJEDINJENI ARAPSKI EMIRATI	1
6	PANAMERA d.o.o.	CENTAR SARAJEVO	TRGOVINA	17.875.404 KM	950.000 KM	KUVAJT	11
7	Rawasi Real Estate d.o.o.	CENTAR SARAJEVO	NEKRETNINE	13.130.707 KM	1.190.000 KM	KUVAJT	5
8	ALSUWAIDI & ALKHAJA d.o.o.	ILIDŽA	NEKRETNINE	11.868.572 KM	2.000 KM	UJEDINJENI ARAPSKI EMIRATI	3
9	ARDH-ALJAZEERA d.o.o.	ILIDŽA	NEKRETNINE	10.379.807 KM	200.000 KM	KUVAJT	3
10	MY BOSNIA GREEN LAND d.o.o.	ILIDŽA	NEKRETNINE	10.302.657 KM	15.000 KM	KUVAJT	3
	UKUPNO			215.992.939 KM	2.406.000 KM		273

Izvor: Podaci iz više izvora (VSTVBih i TRON)

Na petom mjestu navedene tabele nalazi se kompanija EMIRATES d.o.o. Sarajevo (Emirates, 2017) u vlasništvu šeiha Mohammeda al Qasimija, koja je do kraja 2016. godine imala ukupnu aktivu od 18,7 miliona KM. U svom portfoliju ova kompanija ima nekoliko projekata a među Sarajlijama i gostima Sarajeva svakako

je najpopularniji zabavno-rekreativni kompleks Sunnyland na Trebeviću, koji je značajno popunio turističku ponudu Sarajeva. Pored nekoliko stambeno-poslovnih projekata u Sarajevu, Šeik Mohammed al Qasimi kupio je hotel Feri na Igmanu, koji će nakon značajnih ulaganja postati O₃ hotel specijaliziran za sportski i rehabilitacijski turizam (Klix.ba 1, 2017).

2.2.1 Doprinos arapskih investicija u finansijskom sektoru BiH

Kada je u pitanju razvoj i jačanje finansijskog sektora u BiH, nezaobilazna je uloga Bosna Bank International d.d. Sarajevo (BBI Banke), koja je od svog osnivanja 2000. godine dugo bila najjača banka po upisanom kapitalu u BiH, te jedina finansijska institucija na Balkanu koja posluje u skladu s islamskim principima. Bosna Bank International d.d. Sarajevo sa svojom trideset jednom organizacionom jedinicom širom Bosne i Hercegovine predstavlja jednu od najbrže rastućih banaka u BiH po svim segmentima (Klix.ba 2, 2016). Ova finansijska institucija dala je značajan doprinos stabiliziranju bh. finansijskog sistema tokom turbulentnog perioda globalne finansijske krize. Pored poslovnih uspjeha, ovu finansijsku instituciju odlikuju karakteristike društveno odgovorne korporacije s kontinuiranim projektima unapređenja sveobuhvatnih prilika u bh. društvu. Najznačajniji društveno odgovorni projekt BBI Banke jeste inauguracija i uspješno organizovanje najveće poslovne smotre u regionu pod nazivom Sarajevo Business Forum (SBF) (Bosna Bank International – BBI, 2017). Posljednjih sedam godina SBF je okupljao, pored političkih i korporativnih lidera, na hiljade poslovnih ljudi iz BiH, regiona, Bliskog i Dalekog istoka, SAD-a, EU zemalja i zemalja BRIC-a. SBF je zasigurno postao generator ekonomskog razvoja BiH, jer kontinuirano promovise investicijske projekte u ključnim privrednim sektorima, kao što su infrastruktura, energetika, poljoprivreda, turizam, drvna industrija i drugo. Rezultate SBF-a moguće je sagledati tek s vremenske distance od sedam godina. Postoje direktni i indirektni plodovi poslovnih susreta i napora organizatora. Direktni rezultati su oni koji su tokom vremena najavljavani na samom forumu, poput investicija u prehrambenu industriju ICD korporacije u ukupnoj vrijednosti od 100 miliona EUR (BBI, 2015), otvaranje od strane FlyDubaija direktne avionske linije Sarajevo - Dubai (Akos.ba, 2015), potpisivanje ugovora o izgradnji Bloka 7 Termoelektrane Tuzla (BBI, 2017) s kineskom korporacijom China Gezhoba Group Company, vrijednog 722 miliona EUR te drugi projekti. Neposredne rezultate SBF-a možemo vidjeti širom BiH kroz različite poslovne poduhvate u turizmu, nekretninama, drvnjoj i prehrambenoj industriji, te generalnom poboljšanju poslovne pozicije bh. privrednih subjekata na domaćem i inostranom tržištu.

Poseban značaj ima implementacija kreditne linije za održiv manjinski povratak Vlade Republike Turske u vrijednosti od 100 miliona EUR, koju uspješno implementiraju BBI Banka i Ziraat Banka (Klix.ba, 2014). Ovaj projekt finansiranja održivog povratka inicirala je i osmislila BBI Banka i predložila ga vlastima

BiH, te aktivno lobirala širom svijeta tražeći finansijera. Vlada Republike Turske razumjela je značaj i osigurala sredstva za ovaj projekt s dalekosežnim pozitivnim posljedicama po ekonomske potencijale manjinskih povratnika širom BiH. Procjenjuje se da su, kroz takozvanu tursku kreditnu liniju, kreirane poslovne i radne prilike za više od šest hiljada manjinskih povratnika.

BBI Banka iz Fonda Sheikh Saleh Kamel, osnovanog na inicijativu BBI-a i filantropa šeiha Saleha Abdullaha Kamela, osnivača i predsjedavajućeg Al-Baraka finansijske i poslovne grupacije, već šest godina zaredom za 500 stipendista bez jednog ili oba roditelja isplaćuje 600 hiljada USD na godišnjem nivou (Faktor.ba, 2017).

BBI Banka ima i dioničare koji su svojim kontribucijama bh. društvu značajno pomogli u različitim kriznim situacijama, kao i u finansiranju strateških projekata za bh. kulturu, obrazovanje, zdravstvo i vjerske zajednice. Islamska razvojna banka (IDB), koja je većinski osnivač BBI Banke, do sada je kroz različite projekte u BiH uložila 88,5 miliona KM. IDB je osim investicija u BBI i BBI Real Estate implementirala preko 70 društveno odgovornih projekata u BiH u vrijednosti 66 miliona KM (Faktor.ba, 2016), od čega je preko 50 miliona donirano bolnicama i školama širom države Bosne i Hercegovine (Klix.ba 2, 2017). Posebno se ističu brze reakcije u teškim situacijama kakve su bile poplave 2014. Godine, kada je Islamska razvojna banka u saradnji sa BBI Bankom investirala značajna sredstva u obnovu četiri škole u Maglaju (Klix.ba, 2015). Islamska razvojna banka (IDB) u saradnji sa BBI Bankom, BBI Reale Estateom i Rijasetom Islamske zajednice obnovila je Odjel dječije hirurgije Kantonalne bolnice „Dr. Irfan Ljubijankić“ u Bihaću, koja je izgorjela u požaru 2013. godine. Za projekt obnove IDB je obezbijedila 100.000 američkih dolara (Preporod, 2016).

2.2.2. Doprinos arapskih investicija u sektoru turizma i nekretnina u BiH

Turistička potrošnja direktno i indirektno utječe na društveni proizvod jedne zemlje. Direktno, turistička potrošnja utječe tako što podstiče razvoj proizvodnje različitih dobara koje turisti konzumiraju tokom svog boravka. Potrošnja stranih turista indirektno utječe na nacionalni dohodak turističke destinacije jer se svaki dolar koji strani turista potroši ubrizgava u privredu zemlje koju posjećuje. Turizam predstavlja veoma značajan izvor deviznih sredstava, zbog čega ga svrstavaju u favorizovane izvozne grane. Također, značajna je činjenica da ovaj devizni priliv nije praćen izvozom dobara preko granica zemlje, pa se ova vrsta izvoza naziva „nevidljivim izvozom“. Umjesto izvoza robe ovdje se „uvozi“ potrošač, odnosno turist, čija potrošnja na destinaciji predstavlja osnovu deviznog priliva (Unković i Zečević, 2006). Ova specifična vrsta izvoza ima brojne prednosti u odnosu na klasični izvoz roba i usluga:

- Prirodne ljepote ili kulturno-historijsko naslijeđe jedne zemlje kroz turizam dobivaju status utržive robe te postaju predmet razmjene u okviru međunarodne trgovine. One privlače turističku tražnju i indirektno se

„prodaju“ na turističkom tržištu u obliku viših cijena za različite turističke proizvode.

- Domaći proizvodi kroz turizam dobivaju priliku da budu „izvezeni“ tako što će se prodati stranim turistima i to po višoj cijeni nego da su bili predmet tradicionalnog izvoza.
- Izvoz putem prodaje stranim turistima rezultira visokim profitom, ne samo zbog spomenutih viših cijena nego i zbog činjenice da su u ovom slučaju i troškovi plasmana na strano tržište niži.
- Strani turisti konzumiraju i domaće proizvode, koji realno, iz različitih razloga, nikada ne bi mogli biti izvezeni (Sharpley i Tefler, 2004).

Pored toga, turistička industrija, ukoliko je sistem prikupljanja javnih prihoda efikasan, ima značajno pozitivan efekat na povećanje javnog prihoda od svih navedenih aktivnosti kroz plaćeni porez na dodatu vrijednost, takse, doprinose, porez na dobit, akcize, putarine i dr., što u konačnici kroz proces preraspodjele dohotka značajno unapređuje život svih kategorija društva.

Značaj turizma kao izvozne grane najbolje se vidi i iz podataka Svjetske turističke organizacije (UNWTO), prema kojima je međunarodni turizam vodeća izvozna kategorija u svijetu, koja prevazilazi čak i automobilsku i hemijsku industriju. Međunarodni turizam danas predstavlja najznačajniju pojedinačnu stavku u ukupnoj vrijednosti svjetskog izvoza roba i usluga (Bošković, 2009).

Turizam je visoko radno intenzivna djelatnost, stoga može značajno povećati stepen zaposlenosti jednog društva. Direktna zaposlenost u turizmu odnosi se na zaposlenost u djelatnostima koje su neposredno povezane i zavisne od turizma (naprimjer zaposlenost u hotelima, restoranima, *tour*-operatorima, suvenirnicama itd.). Indirektna zaposlenost odnosi se na zaposlenost u djelatnostima koje su posredno povezane s turizmom i ostvaruju značajne koristi od turizma (kao što su naprimjer građevinarstvo, trgovina, finansije, zdravstvo, transport itd.). Turizam se često spominje kao najznačajniji pojedinačni izvor zaposlenosti u svijetu, i procjene su da ukupna turistička privreda osigurava do 11% od globalne zaposlenosti. Turizam se smatra industrijom koja nudi najbolje mogućnosti za ekonomski rast i kreiranje zaposlenosti.

Prema podacima Agencije za statistiku Bosne i Hercegovine broj turista iz godine u godinu raste, a u 2016. godini povećan je za 11,6% u odnosu na prethodnu godinu. Zabilježen je i porast ukupnog broja noćenja, koji je veći za 10,9% u odnosu na prošlu godinu. Učešće stranih turista u ukupnom ostvarenom broju noćenja je 69,1% s prosječnim brojem od 2,1 noćenja po dolasku. Interesantan je podatak Svjetske turističke organizacije da BiH bilježi porast broja turista višestruko veći od evropskog prosjeka (Slobodna Bosna, 2017). Ovakav trend je ohrabrujući, no broj turista koji posjete BiH u apsolutnom iznosu još uvijek je veoma mali u poređenju s evropskim turističkim velesilama ali i u regionalnim razmjerama.

Tabela br. 14. Dolasci i noćenja turista

	Dolasci			Noćenja			I-XII-2016	
	I-XII 2015	I-XII 2016	Index	I-XII 2015	I-XII 2016	Index	Struktura noćenja	Prosječan broj noćenja po dolasku
Domaći turisti	350,729	371,641	106	717,357	735,322	102,5	30,9	2
Strani turisti	678,271	776,889	114,5	1.425.761	1.641.421	115,1	69,1	2,1
Ukupno	1.029.000	1.148.530	111,6	2.143.118	2.376.743	110,9	100	2,1

Izvor: Agencija za statistiku BiH (ASBiH), 2017

Kada govorimo o posjetama turista iz arapskih zemalja, teško je izvući pouzdane zaključke, s obzirom na to da imamo dostupne podatke za samo tri arapske zemlje, Egipat, Kuvajt i Saudijsku Arabiju. Turisti iz ostalih arapskih zemalja nisu navedeni u izvještaju iz razloga što je broj istih bio statistički beznačajan. Ipak, od 2017. godine podaci za Bahrein, Katar, Ujedinjene Arapske Emirate i Oman izdvojeni su iz ostalih azijskih zemalja i prikazuju se odvojeno zbog povećanja dolazaka turista iz datih zemalja (ASBiH, 2017).

Broj turista iz tri navedene arapske države (Egipat, Kuvajt i Saudijska Arabija) rastao je sa 21.074 dolaska u 2015. godini na 33.874 dolaska u 2016. godini, što je porast od 60,7% na godišnjem nivou. Broj noćenja arapskih turista iz ove tri zemlje također je rastao sa 60.754 noćenja u 2015. godini na 97.064 noćenja u 2016. godini, što je porast od 59,8% na godišnjem nivou. Da se primijetiti da je prosječan broj noćenja arapskih turista u 2016. godini, koji iznosi 2,9 noćenja po dolasku, značajno veći od ukupnog prosjeka noćenja stranih turista, koji iznosi 2,1 noćenje po dolasku. U 2016. godini od ukupnih 1.544.357 prijavljenih turističkih noćenja na arapske turiste otpada 97.064 noćenja ili 6,2%. Pretpostavljajući da je kupovna moć arapskih turista u prosjeku znatno veća od tradicionalnih turista koji posjećuju našu zemlju, a znajući iz studija koje tretiraju potrošačke navike arapskih turista na drugim destinacijama (Al Arabiya English, 2014) da arapski turisti znatno više troše od ostalih turista, zaključujemo da je turistička potrošnja arapskih turista znatno veća od njihovog udjela u ostalim turističkim indikatorima u BiH.

Tabela br. 15. Dolasci i noćenja stranih turista prema zemlji prebivališta

	Dolasci			Noćenja			I-XII-2016	
	I-XII 2015	I-XII 2016	Index	I-XII 2015	I-XII 2016	Index	Struktura noćenja	Prosječan broj noćenja po dolasku
Egipat	665	932	140,2	1,769	2,311	130,6	0,1	2,5
Kuvajt	11,107	14,569	131,2	37,039	49,959	134,9	3	3,4
S. Arabija	9,302	18,373	197,5	21,946	44,794	204,1	2,7	2,4
Ukupno AL	21,074	33,874	160,7	60,754	97,064	159,8	5,8	2,9
Ostale zemlje	657,197	743,015	113,1	1.365.007	1.544.357	113,1	94,1	2,1
Strani turisti	678,271	776,889	114,5	1.425.761	1.641.421	115,1	100	2,1

Izvor: ASBiH, 2017

Turizam u BiH u proteklih nekoliko godina doživljava svoju renesansu. Taj preporod očituje se kroz kontinuirano povećavanje broja smještajnih kapaciteta svih nivoa kvalitete usluge. Grade se luksuzni hoteli, često uvršteni u svjetske hotelske lance, ali tu je i gradnja hotelskih kapaciteta nižih kategorija, rezidencijalnih objekata, sportsko-rekreacionih smještaja, prenočišta, banja, restorana i šoping-centara. Postepeno ali nezaustavljivo, uspostavlja se i prateća turistička infrastruktura, kao što su turističke agencije, prijevoznici, industrija suvenira, industrija usluga namijenjenih turistima, od ugostiteljstva do zdravstvene ponude. Zbog nepouzdanosti statističkih podataka o broju gostiju, broju noćenja i prosječnoj potrošnji turista, nemoguće je sačiniti projekciju utjecaja turističkog sektora na ekonomski razvoj bh. društva. Ipak, opći je utisak da se kroz sve bolju uvezanost bh. gradova sa svjetskim metropolama putem avionskih linija, a posebno linija koje u našem slučaju povezuju Dubai i Sarajevo (Aviatica, 2016), te Šaržu i Sarajevo (Klix.ba 3, 2016), Rijad i Sarajevo (Akos.ba, 2017), Dohu i Sarajevo (Klix.ba 3, 2017) te Kuvajt i Sarajevo (Klix.ba 4, 2017) kao i odličnu povezanost s Istanbulom, stvara pretpostavka za sve veći broj turista iz arapskih zemalja, posebno tokom ljetnih mjeseci, kada se bh. izletišta pretvaraju u prave turističke centre za ovu turističku populaciju. U nedostatku domaćeg kapitala koji bi mogao užurbano graditi turističke kapacitete, poduzetni arapski posjetioči prepoznaju poslovne prilike i značajno ulažu u ovu oblast. Naši podaci govore da je na kraju 2016. godine 550 kompanija sa preko 300 miliona KM upisanog arapskog kapitala, te preko 1,06 milijardi KM ukupne aktive angažovano na izgradnji smještajnih kapaciteta i prateće turističke infrastrukture u Bosni i Hercegovini. Pretpostavljamo da su iznosi ukupnih arapskih investicija u turizam BiH bili znatno veći tokom 2017. godine. Nesumnjivo je da svako unapre-

đenje turističke ponude za sobom nosi eksponencijalan rast dolazaka stranih turista kao i značajan rast njihove turističke potrošnje, koja pozitivno utječe na domaći društveni proizvod, stopu zaposlenosti te platni bilans jedne zemlje.

2.2.3. Doprinos arapskih investicija u sektoru medija u BiH

Al Jazeera Balkans (AJB) najveća je međunarodna medijska kuća prisutna na Balkanu, koja već pet godina uspješno emituje visoko profesionalan informativni i dokumentarni program na jezicima južnoslavenskih naroda koji žive na Zapadnom Balkanu. U tom periodu, od osnivanja do danas, Al Jazeera Balkans započela je svoje emitovanje na preko 200 operatera u regiji, te tako, ili na druge tehnološke načine, dolazi do 25 miliona gledatelja na Balkanu, ali i širom svijeta. Prva je televizija koja je ozbiljno počela generisati dijalog i nepristrasnu, tačnu i pravovremenu informaciju na prostoru bivše Jugoslavije, sa studijima ili dopisništvima u svim glavnim gradovima bivše države.

Značaj AJB za Bosnu i Hercegovinu višestruk je. Prije svega, to je jedna od najvećih *green-field* investicija u BiH, sa do sada uloženi preko 80 miliona EUR bez ikakve repatrijacije sredstava iz BiH. Glavni studio AJB u Sarajevu tehnološki je najsavremeniji i najimpresivniji, te emitovanje vijesti i dijaloških emisija, koje se gledaju u regionu i širom svijeta, kontinuirano gradi pozitivnu reputaciju za grad Sarajevo i Bosnu i Hercegovinu. Al Jazeera Balkans praktično je postala prvi i jedini medij sa sjedištem u BiH koji „proizvodi i izvozi“ vijesti i kreira javno mnijenje u BiH i izvan nje (Klix.ba 4, 2016).

Al Jazeera Balkans je dala i značajan doprinos jačanju bh. društva tako što je za doprinose i poreze na plate, porez na dodatu vrijednost i carine u proteklih pet godina uplatila oko 28,5 miliona KM. Nadalje, AJB je kreirala potražnju za različite robe i usluge domaćih dobavljača u vrijednosti većoj od 50 miliona KM. Već tri godine Al Jazeera Balkans jedan je od tri najpoželjnija poslodavca u BiH, a od samog početka ubjedljivo je najpoželjniji poslodavac u oblasti medija, zapošljavajući 224 osobe iz svih zemalja regije. Al Jazeera Balkans razvila je reputaciju odgovornog i profesionalnog medijskog aktera. I statistike idu u prilog tvrdnji da je ovo uspješna investicija: iako emituje program više namijenjen obrazovanim gledateljima, širih pogleda, koji pored kvalitetnog informisanja, imaju želju i za učenjem, Al Jazeera Balkans dnevno ima do milion gledalaca, te je najgledanija među televizijama iz regije na platformama kao što su *Youtube* ili *Facebook*, dok se svi parametri gledanosti poboljšavaju iz godine u godinu. U regiji je AJB trenutno najznačajniji kupac autorskih prava u svijetu dokumentarnog filma, te sponzorira najznačajnije festivale dokumentarnog filma u regiji kao što su sarajevski Sarajevo Film Festival i beogradski Beldoc. Al Jazeera Balkans vratila je i Balkan u fokus međunarodnih krugova: AJB je realizovala preko hiljadu priloga i javljanja uživo za globalne programe Al Jazeera na arapskom i engleskom jeziku. Neprocjenjiva je vrijednost takve promocije (Fočo, 2017).

2.2.4. Doprinos arapskih investicija na obrazovnom planu u BiH

Kada je u pitanju doprinos arapskog kapitala obrazovnom sektoru, pored podrške institucija Organizacije islamske konferencije postojećim obrazovnim institucijama u BiH kroz pomoć u obnavljanju obrazovne infrastrukture i nabavku školskih pomagala i literature, nesumnjivo najznačajnije mjesto zauzima kuvajtska kompanija Senabil d.o.o., koja uspješno upravlja Ustanovom za predškolski odgoj i obrazovanje „Amel i Nur“, koja u sastavu ima četiri vrtića, igraonice i jaslice, te privatnom osnovnom školom „El-Manar“ na Ilidži. Tokom dvije decenije sedamdeset odgojnih stručnjaka u Ustanovi za predškolski odgoj i obrazovanje „Amel i Nur“ odgajalo je preko 2.000 mališana predškolskog uzrasta. Svakodnevno oko pet stotina mališana pohađa različite sadržaje ove ustanove na različitim lokacijama u Sarajevskom kantonu. Predškolski odgoj pored primarnog programa nudi djeci dodatne sadržaje, zdravu ishranu, preventivnu zdravstvenu zaštitu, visoki stepen higijenskih uslova, kao i kvalitetnu saradnju s roditeljima i društvenom zajednicom. Ova ustanova svojim dugogodišnjim zalaganjem i trudom, kroz kvalitetu odgojne usluge, poštujući visoke standarde higijene i zdravoga života, uspjela je da pridobije povjerenje sarajevskih roditelja.

Privatna osnovna škola „El-Manar“ osnovana je 2002. godine, a ove godine ispraća desetu generaciju svojih učenika. U školi radi 37 zaposlenika, državljana BiH, većinom nastavnog osoblja. Ovo je prva osnovna škola koja prati bosanski plan i program a koja je uvela cjelodnevni obrazovno-odgojni program uz stručni tim nastavnika, pedagoga, ljekara i medicinskog osoblja. Učenici u školi imaju tri nutricionistički pažljivo pripremljena obroka, pohađaju po ličnom izboru dodatne časove sticanja znanja i vještina iz različitih oblasti, od stranih jezika, vjeronauke, sporta, muzičke i likovne naobrazbe. Učenici ne nose knjige kući, jer zadaću rade i uče u školi. Ova škola posebnu pažnju posvećuje kvaliteti predavanja, opremljenosti nastavnih kabineta i praktičnom radu učenika. Česte su posjete kulturnim institucijama, muzejima i različitim ustanovama, gdje se učenicima širi praktično znanje, te se upoznaju s različitim aspektima života u BiH. Škola poduzima neophodne mjere na suzbijanju maloljetničke delikvencije, zbog čega su roditelji posebno zadovoljni. U zavisnosti od potrebe roditelja, djeca imaju obezbijeđen prijevoz od kuće do škole.

Očigledno je da se radi o jednom sistematskom odgoju i obrazovanju djece, uzrasta od jedne godine pa sve do završetka osnovnog obrazovanja. Kako predškolski odgoj i obrazovanje, tako se i osnovno obrazovanje realizuje po najsavremenijim metodama, što su sarajevski roditelji prepoznali. Obje ustanove rade po nastavnom planu i programu Ministarstva za obrazovanje Kantona Sarajevo, a djeca redovno učestvuju na takmičenjima iz raznih oblasti, bilježeći zapažene rezultate (Imamović, 2017).

2.2.5. Doprinos arapskih investicija trgovinskoj razmjeni BiH i zemalja članica Arapske lige

Na osnovu izvještaja Centralne banke Bosne i Hercegovine o trgovinskoj razmjeni Bosne i Hercegovine s drugim državama u periodu od 2009. do 2016. godine donosimo podatke o uvozu i izvozu BiH sa državama članicama Arapske lige.

Tabela br. 16. Podaci o uvozu i izvozu BiH sa državama članicama Arapske lige

Zemlja	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016
UKUPNO	12.355.179.341	13.616.238.450	15.525.427.716	15.252.942.109	15.169.792.219	16.199.278.093	15.851.863.280	16.139.326.170
Alžir	322.570	863.119	1.961.088	1.090.746	14.746.520	1.954.978	815.514	1.448.049
%AL	0,003%	0,006%	0,013%	0,007%	0,097%	0,012%	0,005%	0,009%

IZVOZ IZ BIH U KM

Zemlja	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016
UKUPNO	5.531.199.114	7.095.502.968	8.222.111.044	7.857.961.872	8.380.275.294	8.681.742.497	8.987.314.507	8.670.338.356
S.Arabija	781.703	3.486.321	15.164.961	48.777.870	17.305.486	21.279.070	42.704.745	39.178.292
%AL	0,033%	0,056%	0,186%	0,645%	0,755%	0,599%	0,488%	0,453%

Izvor: CBBiH, 2017.

Kada je u pitanju uvoz roba i usluga u BiH, samo je jedna od arapskih država ispunila kriterije da uopće bude prikazana u izvještaju Centralne Banke BiH, a to je Alžir. Kao kriterij za prikazivanje zemlje uvoza korišten je procenat učesća uvoza iz te zemlje u odnosu na ukupan uvoz BiH. Imajući na umu da je uvoz iz ostalih arapskih zemalja statistički zanemariv, a da je uvoz iz Alžira iznosio 0,009% ukupnog bh. uvoza za 2016. godinu, sa žaljenjem možemo konstatovati da BiH gotovo da nema uvoz iz zemalja članica Arapske lige.

Kada je u pitanju izvoz roba i usluga iz BiH, samo su dvije od arapskih država, i to Saudijska Arabija i Tunis, ispunile kriterije da uopće budu prikazane u izvještaju Centralne banke BiH. Kao kriterij za prikazivanje zemlje izvoza korišten je procenat učešća izvoza u tu zemlju u odnosu na ukupan izvoz BiH. Imajući na umu da je izvoz u ostale arapske zemlje statistički zanemariv, a da je izvoz u Saudijsku Arabiju i Tunis iznosio 0,453% ukupnog bh. izvoza za 2016. godinu, može se kazati da BiH gotovo da nema izvoz u zemlje članice Arapske lige.

Tabela br. 17. Vanjskotrgovinska razmjena BiH sa državama Zaljeva u 2016. godini

Vanjskotrgovinska razmjena BiH sa državama Zaljeva u 2016.godini

Zemlja	Obim	Izvoz	Uvoz	Saldo	Izvoz/Uvoz
Saudijska Arabija	48.911.906	47.500.927	1.410.979	46.089.948	3366,52%
UAE	37.179.752	25.673.669	11.506.083	14.167.586	223,13%
Kuvajt	2.103.386	1.935.492	167,894	1.767.598	1152,81%
Katar	577,861	389.260	188,601	200,659	206,39%
Bahrejn	324,968	152,329	172,639	-20.310	88,24%
Oman	83.720	82,228	1,492	80,736	5511,26%
Ukupno	89.181.593	75.733.905	13.447.688	62.286.217	563,17%

Izvor: Vanjskotrgovinska komora BiH, 2017.

Prema podacima Vanjskotrgovinske komore BiH, koji, pak, ne korespondiraju podacima Centralne Banke BiH, najveću trgovinsku razmjenu BiH u 2016. godini kada su u pitanju zemlje Zaljeva bilježi sa Saudijskom Arabijom (49 miliona KM) i sa UAE (37 miliona KM), dok je razmjena s ostalim zemljama beznačajna. Struktura izvoza u Saudijsku Arabiju ukazuje na vodeće učešće proizvoda namjenske industrije (34 miliona KM), ali je zapaženo i prisustvo izvoza nekih prehrambenih proizvoda, kao što su peciva, kolači, keksi i ostali pekarski proizvodi. Izvoz spomenutih prehrambenih proizvoda je sa 3,5 miliona KM u 2015. povećan na 6,3 miliona KM u 2016. godini. U uvozu iz Saudijske Arabije prednjače hemijski proizvodi i hurme. Sa Ujedinjenim Arapskim Emiratima BiH ostvaruje oko 42% od ukupnog obima trgovine s ovim regionom. U razmjeni s Emiratima BiH bilježi nešto manji suficit (14 miliona KM). BiH u UAE najviše izvozi drvo (20 miliona KM) i mirise (4,3 miliona KM), dok u uvozu iz Emirata dominira aluminij (6,5 miliona KM) i kahva (0,5 miliona KM). Razmjena s ostalim zemljama skoro je beznačajna.

Razloge za ovako niske volumene trgovinske razmjene možemo pored ostalog tražiti i u činjenici da je bh. privreda tradicionalno orijentisana na evropsko tržište te da značajniji iskorak ka izvozu bh. roba u zemlje Arapske lige zahtijeva dugoročna ulaganja u distribuciju, marketing i strateške partnere u datim zemljama, što se još ne događa, bar ne u željenom obimu.

Također, prisustvo arapskog kapitala u BiH još uvijek nije prepoznalo konkurentne prednosti bh. proizvoda kako bi iste posredstvom svojih poslovnih mreža plasiralo u arapski svijet. S druge strane, izuzev nafte i poljoprivrednih proizvoda, teško će se ostali proizvodi iz arapskog svijeta direktno pojaviti na bh. tržištu iz opravdanih razloga, a to je prije svega malen kupovni potencijal u BiH te loša bh. distributivna infrastruktura u regionu.

3. Izazovi, prijetnje i uspješna iskustva

Bosna i Hercegovina je zemlja u tranziciji s nesinhronizovanom legislativom, nerazvijenom vladavinom prava i nepostojanjem jasnih i koherentnih strategija razvoja i privlačenja stranih investicija, što nam govore i ocjene o konkurentnosti, lakoći poslovanja te zaštiti vlasničkih prava, po kojima BiH vrlo loše kotira na svjetskom nivou, dok je najlošije rangirana u odnosu na zemlje okruženja. Imajući u vidu negativne demografske trendove, nisku kupovnu moć lokalnog stanovništva, lošu povezanost s transportnim koridorima te kontinuiranu političku krizu, nije začuđujuće da je priliv stranih ulaganja na neadekvatnom nivou. Stoga, umjesto da se bosanskohercegovačko društvo raduje svakom stranom investitoru koji se odvažio ulagati svoj kapital u Bosnu i Hercegovinu, problematiziraju se ulaganja stranih državljana iz pojedinih regiona. Ovdje treba svakako napraviti razliku između stranih ulagača koji primarno žele obavljati svoje poslovne aktivnosti u BiH od onih koji su registrirali pravno lice u BiH isključivo iz razloga da bi na legalan način došli u posjed i registrovali vlasništvo nad stambenim nekretninama u BiH (Fetah, 2017).

3.1. Pravna pitanja

Odredbama člana 15. Zakona o stvarnim pravima (*Službene novine Federacije BiH*, broj 66/13) propisano je da strane fizičke i pravne osobe u Federaciji BiH mogu sticati pravo vlasništva na nekretninama u Federaciji BiH pod uslovom reciprociteta, izuzev kad su to pravo stekle nasljeđivanjem ako zakonom ili međunarodnim ugovorom nije drugačije određeno. Reciprocitet se pretpostavlja, a listu zemalja s kojim ne postoji reciprocitet objavljuje Federalno ministarstvo pravde, uz prethodno pribavljeno mišljenje Ministarstva vanjskih poslova BiH, svake godine najkasnije do 31. januara. Nadalje, strana osoba ne može biti vlasnik nekretnine na području koje je radi zaštite interesa i sigurnosti Federacije BiH zakonom proglašeno područjem na kojem strane osobe ne mogu imati pravo vlasništva. Zasad ovaj slučaj reguliše Zakon o poljoprivrednom zemljištu, prema čijim odredbama nosioci prava vlasništva nad poljoprivrednim zemljištem ne mogu biti strane fizičke i pravne osobe, ako međunarodnim ugovorom nije drugačije određeno (oranice, voćnjaci, vinogradi, pašnjaci, ribnjaci, močvare i sl.).

Reciprocitet se, izuzev za poljoprivredno zemljište, pretpostavlja, ali postoji čitav niz zemalja s kojima prema zvaničnoj listi nema reciprociteta ili je reciprocitet ograničen posebnim uslovima. U takvim slučajevima strane fizičke ili pravne osobe prinuđene su da osnuju pravni subjekt u BiH kako bi na taj legalni način posredno stekle vlasništvo nad nekretninama u Federaciji BiH. Na skoro istovjetan način i propisi Republike Srpske regulišu ovu materiju. Ovakav pravni okvir dovodi do nastanka velikog broja „fiktivnih“ pravnih lica koja evidentno nisu registrovana radi obavljanja poslovnih aktivnosti na tržištu BiH, što uzrokuje štetu kako za državu, tako i za osnivače takvih pravnih lica, čak i kad se zanemare veliki troškovi i brojne administrativne prepreke u fazi njihovog osnivanja. Naime, vrlo kompleksni domaći propisi koji regulišu poresku registraciju, zapošljavanje, računovodstvo, vođenje poslovnih knjiga, reviziju, uspostavu i vođenje obaveznih evidencija, inspekcijски nadzor i druga brojna pitanja, *de facto* su neprimjenjivi u odnosu na ovakva pravna lica, koja su bez obzira na to u obavezi da ih poštuju i provode, jer u suprotnom za njih mogu nastati nesagledive materijalne posljedice. Pored svega navedenog, rizikuju da budu osumnjičeni ili čak i optuženi za različita krivična djela kao što su prevara ili pranje novca. Ovdje treba skrenuti pažnju na još jednu pojavu koja zasigurno povlači kako pravna, tako i porezna pitanja. Naime, dešava se da pravna lica u vlasništvu kapitala porijeklom iz zemalja članica Arapske lige nelegalno prometuju bh. nekretninama izvan zemlje koristeći se uslugama stručnih i ovlaštenih osoba iz BiH. Dakle, arapsko pravno lice iz BiH izgradi turističko naselje, *kondominijum* ili *gated community* u BiH te putem svoje poslovne infrastrukture „prodaje“ stambene jedinice fizičkim licima u arapskim zemljama a da za isto ne postoji pravni osnov. Tako se svjesno strani državljani dovode u zabludu i pravnu nesigurnost a država BiH ostaje bez poreza na promet nekretnina.

Uspostavljanje adekvatnog zakonskog okvira koji ne bi tjerao strane osobe da posredno stiču vlasništvo nad nekretninama u BiH sasvim bi sigurno pomoglo gašenju fiktivnih firmi osnovanih u ovu svrhu i napravio odgovarajući model kontrole, uz ubiranje javnih prihoda po ovom osnovu, te bi profitirala i država, a stranim investitorima i turistima bilo bi omogućeno jednostavnije sticanje prava vlasništva nad nekretninama, što bi u konačnici imalo i pozitivan efekat na uspa-vano tržište nekretnina u BiH.

3.2. Javno mnijenje

Prema istraživanju koje je početkom 2017. godine proveo Međunarodni republikanski institut (IRI), 60% ispitanika širom BiH protiv je kupovine zemlje ili nekretnina od strane osoba koje nisu državljani BiH (International Republican Institute, 2017). Posebno se protive starije osobe, kao i osobe srpske ali i hrvatske etničke pripadnosti, dok su pripadnici bošnjačkog etnikuma nešto otvoreniji u vezi s ovim pitanjem. Nadalje, etnička pripadnost umnogome definira i odnos

ispitanika spram porijekla investitora. Tako će ispitanici Srbi pozitivno gledati na ruske investicije, a negativno na američke i turske, no izrazito negativno na saudijske investicije. Kada je riječ o ispitanicima Bošnjacima, oni će odobravati američke, turske i saudijske investicije, dok će s oprezom posmatrati ruske investicije u BiH. Hrvati ispitanici jedino će pozitivno gledati na američke investicije i utjecaj u BiH, ruske i turske investicije gledaju s oprezom, a na saudijske izrazito negativno. Razlozi za ovakvo javno mnijenje duboko su uvriježeni u političkoj dinamici, iskustvima ali i medijskoj propagandi nad bosanskohercegovačkim društvom tokom posljednjih tridesetak godina. Tako teza da Arapi dolaze i naseljavaju se u BiH izgovorena od strane neodgovornih političara nema ama baš nikakvo utemeljenje u činjenicama, jer podaci Ministarstva sigurnosti Bosne i Hercegovine (Migracioni profil BiH za 2016. godinu) pokazuju da od ukupno 11.519 izdatih dozvola za privremeni boravak u 2016. godini, među prvih 16 zemalja nalaze se Sirija (166 izdatih dozvola za privremeni boravak) i Egipat (116 izdatih dozvola za privremeni boravak) od zemalja članica Arapske lige. Prve su Turska, Hrvatska, Srbija, Kina i Crna Gora. Također, od ukupno 799 izdatih dozvola za stalni boravak u 2016. godini, u prvih 16 nalaze se Egipat (14 izdatih dozvola za stalni boravak) i Jordan (11 izdatih dozvola za stalni boravak) kao zemlje članice Arapske lige (Ministarstvo sigurnosti BiH, 2017). U 2015. godini među prvih 16 zemalja nije bilo zemalja članica Arapske lige. Isto važi i za 2014. godinu.

Što se tiče radnih dozvola, u 2016. godini, od ukupno 2.628 dozvola za strance, na Kuvajćane otpada 118 (6. mjesto). Ispred su Srbija, Kina, Turska, Italija i Hrvatska, dok je državljanima Sirije (7. mjesto) izdato 77 radnih dozvola, a državljanima Saudijske Arabije 54 radne dozvole (9. mjesto).

3.3. Uspješni primjeri politika prema strancima

Primjer kako države mogu mudro iskoristiti potražnju za kupovinom nekretnina ili dugoročnim boravkom nerezidenata na svome teritoriju jeste Malezija. Malezija je popularna destinacija za mnoge jer ima predivne prirodne ljepote, razvijenu infrastrukturu, relativno jeftine troškove života te odličan obrazovni i zdravstveni sistem. Malezija je multietničko društvo sa značajnim populacijama etničkih Kineza i Indijaca. Narušavanje populacijske ravnoteže jeste svakako i političko pitanje za tu zemlju. Ipak, u Maleziju se privremeno naseljavaju ljudi različitog porijekla, životne dobi i ekonomskog kapaciteta kroz program vlade pod nazivom *Malezija moj drugi dom* (*Malaysia My Second Home Programme*) koji je otvoren za sve strance koji dolaze iz zemalja koje je priznala Malezija, a koji zadovoljavaju određene kriterije (Ministry of Tourism and Culture of Malaysia, 2014). Naime, ti stranci mogu ostati u Maleziji koliko žele ili je napuštati i ponovno ulaziti, te boraviti bez ograničenja nakon što dobiju posebnu vrstu vize sa više ulaza i izlaza, koja se izdaje na period od 10 godina i koja se može obnavljati. Osobe koje dobiju ovu vrstu vize mogu sa sobom povesti supružnike i svoju djecu koja su mlađa od

21 godine. Od aplikanta se očekuje da bude finansijski sposoban za svoje izdržavanje tokom boravka u Maleziji. Tako aplikanti mlađi od 50 godina treba da budu u mogućnosti da dokažu finansijsku likvidnost u iznosu od cca 115.000 USD i mjesečna primanja u iznosu od cca 2.300 USD, dok oni koji su stariji od 50 godina treba da budu u mogućnosti da dokažu finansijsku likvidnost u iznosu od cca 80.500 USD te mjesečna primanja u iznosu od cca 2.300 USD. Također je potrebno da polože oročenu štednju u iznosu od 69.000 USD za osobe mlađe od 50 godina i cca 34.500 USD za osobe starije od 50 godina u bilo kojoj banci u Maleziji, koju ne smiju podizati tokom prve godine boravka. Tek po isteku perioda od godinu dana mogu podići pola iznosa uz dokaz o kupovini nekretnine, automobila, troškova liječenja ili obrazovanja, dok su drugu polovicu obavezni čuvati tokom cijelog svog boravka u Maleziji. Ukoliko pak aplikant uloži preko cca 230.000 USD u nekretninu u Maleziji, smanjuje se iznos oročene štednje koji treba čuvati u banci tokom svog boravka u Maleziji.

Uspješni korisnici ovog programa uživaju niz poreskih olakšica i popusta koje mogu da koriste tokom svog boravka u Maleziji. Treba napomenuti da korisnici ovog programa mogu kupovati neograničen broj nekretnina po minimalnoj cijeni koju je odredila država za strance, ali i ne moraju, jer to nije preduslov da bi im se odobrio status korisnika ovog programa. Dobit koju ostvare prilikom prodaje nekretnina oporezuje se po stopama koje je odredila država, a koje zavise od dužine boravka stranca u zemlji. Stranci koji borave u Maleziji u okviru ovog programa mogu da se školuju ili da se zaposle na povremenoj osnovi, ali ne zastalno. Kada analiziramo ovaj model, možemo zaključiti da je Vlada Malezije osmislila odličan način da privuče imućne strance te da im ponudi široku lepezu usluga i prilika. Na kraju, država i stanovnici Malezije imaju veliku korist od boravka takvih stranaca u njihovoj zemlji, jer su u pitanju osobe koje su finansijski obezbijedene i koje su došle da svoj novac troše u Maleziji. Direktno pozitivne efekte ima bankarski sektor, jer tokom dužeg perioda ima nove depozite stranaca koji su u obavezi da tokom svog boravka deponuju značajna finansijska sredstva. Nadalje, tržište nekretnina ima veliki poticaj od potražnje koju generišu stranci. Boravak stranaca na duži period kreira svakodnevnu potražnju za različitim roba i uslugama, koje plaćaju sredstvima akumuliranim u inostranstvu. Na koncu, država posebno definisanom poreskom politikom prema strancima korisnicima datog programa kreira značajne javne prihode, a ujedno i upravlja kvantitetom i kvalitetom priliva stranaca (Idris, 2016).

Također, evropske zemlje koje su iz različitih interesa odlučile da privuku kupce nekretnina iz inostranstva mogu biti primjer za Bosnu i Hercegovinu. Naime, Portugal, Irska, Španija, Grčka, Kipar te Mađarska i Latvija uveli su takozvane zlatne vize za kupce nekretnina koji dolaze iz zemalja izvan Evropske unije (Wise, 2014). Iznosi koje strani kupci nekretnina treba da potroše u spomenutim zemljama kako bi dobili zlatnu vizu varira kao i dužina odobrenog privremenog boravka za kupca i njegovu porodicu. Ipak, princip je isti – kupovinom nekretnine strani državljani

stiču pravo na ograničeni dugoročni boravak za sebe i svoje porodice u toj zemlji. Kupce privlače prirodne ljepote, društvene prilike, kulturno-historijsko naslijeđe, zdravstvena zaštita kao i obrazovni sistem. S druge strane, države koje uvode zlatne vize imaju namjeru da privuku strane investitore u nekretnine kako bi povećali priliv stranog kapitala, turističku potrošnju, te na koncu poreske prihode.

Ovdje treba spomenuti i proaktivnu politiku reguliranja prometa nekretninama u kanadskoj državi Ontario, koja slovi za veoma popularnu destinaciju stranih ulagača u nekretnine. Naime, zbog velike potražnje stranaca za nekretninama u državi Ontario došlo je određenih negativnih implikacija, posebno na mogućnosti lokalnog stanovništva da kupi svoju prvu nekretninu. Veliki promet nekretninama doveo je i do špekulacija, pojave korupcije ali i čitavih naselja u kojima niko ne stanuje, što je uveliko utjecalo na vlasti da donesu sveobuhvatan paket mjera kojima će kvalitetnije regulirati tržište, prikupiti više poreza ali i osigurati lokalnom stanovništvu da ima adekvatne životne uslove i dokučive prilike u svojim rodnim gradovima. Paket od 16 mjera bori se protiv špekulatora, korupcije, ubrzava gradnju novih pristupačnijih domova za lokalno stanovništvo, uvodi poreze na prazne nekretnine, mijenja način poslovanja agenata za promet nekretninama, ukida sporne prakse u prometu nekretninama, identificira i procesuirala porezne prevare te standardizira ugovore o najmu nekretnina (Gray, 2017).

4. Nalazi istraživanja

Na osnovu prethodno obrazloženog u ovom istraživanju možemo još jednom u sažetom obliku odgovoriti na istraživačka pitanja:

- Da li je poslovni ambijent u Bosni i Hercegovini atraktivan za strana ulaganja?

Poslovni ambijent u BiH nije atraktivan za strana ulaganja iz više razloga. Prvo, prema rezultatima Izvještaja o globalnoj konkurentnosti, Bosna i Hercegovina se nalazi na 107. mjestu među 138 ekonomija svijeta, te ima najlošiji rang i najnižu ocjenu konkurentnosti u odnosu na zemlje iz okruženja. Drugo, prema Izvještaju o lakoći poslovanja 2017, Bosna i Hercegovina se nalazi na 81. mjestu po lakoći poslovanja među 190 ekonomija svijeta i ima najlošiji rang i najnižu ocjenu lakoće poslovanja u odnosu na zemlje iz okruženja. Treće, niti po Međunarodnom indeksu vlasničkih prava BiH nije zabilježila vrijedan rezultat. Po istraživanju za 2017. godinu, BiH se nalazi na 116. mjestu od ukupno 127 posmatranih država.

- Koje su najznačajnije prepreke dolasku stranog kapitala u BiH? Neefikasnost i korumpiranost državnog aparata, te politička nestabilnost predstavljaju ključne faktore koji BiH čine nekonkurentnom.

Nedostatak adekvatnog pravnog okvira i efikasnog pravosudnog sistema koji proizlazi iz stabilne političke strategije razvoja bh. društva, u kome se strani investitori mogu osjećati sigurno i zaštićeno suštinski je problem BiH.

Tek naknadno dolazi troma i komplikovana administracija te nedostatak adekvatne transportne komunikacije, zastarjeli obrazovni sistem ili dostupnost specijalizirane radne snage. Nedopustivo je spor i komplikovan proces osnivanja novih kompanija u BiH.

Također je spor i netransparentan proces izdavanja građevinskih dozvola, dobijanja priključka za električnu energiju, te uknjižbu imovine. Poseban problem jeste pravna zaštita manjinskih investitora, izvršenje ugovora i rješavanje problema nesolventnosti, što strane ulagače izrazito brine i sprečava da u značajnijem broju odaberu BiH kao svoju ulagačku destinaciju.

Neka od indiciranih zapažanja imaju direktan i trenutačan utjecaj na stranog ulagača, dok druga zapažanja dugoročno i indirektno utječu na atraktivnost datog tržišta za strane ulagače.

- Koje je reformske korake neophodno preduzeti radi unapređenja poslovnog okruženja u cilju privlačenja stranih ulaganja u Bosnu i Hercegovinu?

Ukoliko se želi promijeniti trenutno stanje u pogledu privlačenja stranih investicija, neophodne su korjenite i sveobuhvatne reforme bosanskohercegovačkog društva i države. Suštinski preduvjet za korjenite reforme svakako je hrabar politički konsenzus oko budućeg ustrojstva države, čime bi se otvorila vrata promjenama u ključnim društvenim stubovima kao što su pravosudni, finansijski, obrazovni i zdravstveni sistem. Nalazi navedenih izvještaja predstavljaju odličnu osnovu za pripremu reformskih koraka. Navedene promjene neophodne su iz razloga što građanima BiH treba da projiciraju nadu za prosperitetom, pravdom i blagostanjem, što konsekvntno treba da utječe na neutralizaciju postojećih negativnih demografskih i ekonomskih trendova. Tek tada će Bosna i Hercegovina imati šansu da ubijedi ozbiljne strane ulagače da investiraju u njenu budućnost.

- Kakvi su obim i struktura stranih ulaganja u BiH, s posebnim osvrtom na ulaganja iz arapskog svijeta?

Od ukupnih stranih direktnih investicija u BiH na dan 31.12.2016. godine koje iznose 12,96 milijardi KM najveći strani investitori su Austrija sa 2,5 milijarde KM, odnosno 19,2%, Hrvatska sa 2,2 milijarde KM, odnosno 17,2% i Srbija sa 2,1 milijardu KM, odnosno 16,3%. U istom periodu, ukupne arapske investicije prema dostupnim izdvojenim podacima Centralne banke BiH za Saudijsku Arabiju, Kuvajt i Ujedinjene Arapske Emirate iznosile su 620 miliona KM, odnosno 4,8%.

U BiH je registrovano 1.088 pravnih lica s osnivačima iz zemalja članica Arapske lige, čiji ukupni upisani kapital na dan 31.12.2016. godine iznosi 559,2 miliona KM s ukupnom aktivom od 2.254,07 miliona KM te 2.382 zaposlenih, sa najviše kompanija u sektoru nekretnina, njih 477, koje imaju ukupnu aktivu

preko 1 milijardu KM.

- Koji su i kakvi socio-ekonomski utjecaji arapskih ulaganja u Bosnu i Hercegovinu?

Kada je upitanju socio-ekonomski doprinos arapskog kapitala u BiH identifikovali smo više sektora u kojima se osjeti njegov značajan utjecaj.

Prije svega, arapski kapital je kroz Bosna Bank International prisutan u finansijskom sektoru. Pored poslovnih uspjeha u pružanju finansijskih usluga na korporativnom i *retail*-tržištu, ova finansijska institucija značajno je doprinijela sveukupnom poslovnom okruženju kroz niz projekata i aktivnosti koje kontinuirano sprovodi godinama. Također, BBI daje ogroman doprinos kroz svoj društveno odgovorni rad.

Nadalje, 550 kompanija sa preko 300 miliona KM upisanog arapskog kapitala, te preko 1,06 milijardi KM ukupne aktive angažovano je na izgradnji smještajnih kapaciteta i prateće turističke infrastrukture u Bosni i Hercegovini. Pretpostavljamo da su iznosi ukupnih arapskih investicija u turizam BiH bili znatno veći tokom 2017. godine. Nesumnjivo je da svako unapređenje turističke ponude za sobom nosi eksponencijalan rast dolazaka stranih turista kao i značajan rast njihove turističke potrošnje, koja pozitivno utječe na domaći društveni proizvod, stopu zaposlenosti te platni bilans jedne zemlje.

Al Jazeera Balkans najveća je međunarodna medijska kuća prisutna na Balkanu, koja već pet godina uspješno emituje informativni i dokumentarni program na jezicima južnoslavenskih naroda koji žive na Zapadnom Balkanu. Značaj AJB za Bosnu i Hercegovinu višestruk je. Prije svega, to je jedna od najvećih *green-field* investicija u BiH. To je prvi i jedini medij sa sjedištem u BiH koji „proizvodi i izvozi“ vijesti i kreira javno mnijenje u BiH i izvan nje.

Kada je u pitanju doprinos arapskog kapitala obrazovnom sektoru, pored podrške institucija Organizacije islamske konferencije postojećim obrazovnim institucijama u BiH kroz pomoć u obnavljanju obrazovne infrastrukture i nabavku školskih pomagala i literature, nesumnjivo najznačajnije mjesto zauzima kuvajtska kompanija Senabil d.o.o., koja uspješno upravlja Ustanovom za predškolski odgoj i obrazovanje „Amel i Nur“, koja u sastavu ima četiri vrtića, igraonice i jaslice, te privatnom osnovnom školom „El-Manar“ na Ilidži. Tokom dvije decenije sedamdeset odgojnih stručnjaka u Ustanovi za predškolski odgoj i obrazovanje „Amel i Nur“ odgajalo je preko 2.000 mališana predškolskog uzrasta.

Neophodno je napomenuti da su arapske investicije pobudile javnu debatu u BiH da li i kako BiH treba dopustiti stranim državljanima pravo na posjedovanje nekretnina. Ovo istraživanje dalo je svoj doprinos u identificiranju dobrih praksi u toj oblasti širom svijeta.

5. Zaključci i preporuke

Bosna i Hercegovina je neatraktivna investicijska destinacija zbog malog tržišta, niske kupovne moći, niske konkurentnosti, kompliciranosti poslovanja te neadekvatne zaštite vlasničkih prava. Stoga, Bosna i Hercegovina ima nizak i nedovoljan priliv direktnih stranih ulaganja kako bi generisala neophodan ekonomski razvoj. Ukoliko se želi promijeniti trenutno stanje, država Bosna i Hercegovina mora što prije početi s otklanjanjem negativnosti identifikovanih kroz indeks globalne konkurentnosti, indeks lahkooće poslovanja, međunarodni indeks vlasničkih prava te međunarodni indeks ekonomskih sloboda.

Najizraženije prepreke uspješnom poslovanju i investicijskoj klimi u Bosni i Hercegovini su: neefikasnost administrativnih procedura, nedostatak uređenog pravnog sistema i političke stabilnosti, teškoće u registraciji firme i pokretanju poslovne aktivnosti, složenost poreskih i finansijskih propisa i procedura, nedostatak pravne sigurnosti u zaštiti investitora i investicijskog projekta.

Visina stranih ulaganja u Bosni i Hercegovini (6,8 milijardi USD) relativno je niska u odnosu na susjedne zemlje – Srbija (30,3 milijarde USD) ili Hrvatska (27,6 milijardi USD). Fokus stranih investicija usmjeren je prema sljedećim oblastima: proizvodnja (30%), finansije (26,1%), telekomunikacije (13,5%), trgovina (11%) i usluge (4,9%), dok je ulaganje u oblast trgovine nekretninama sveden na 4,7%.

U posljednjih nekoliko godina primjećuje se zainteresiranost arapskih investitora za ulaganja u BiH i to, pretpostavljamo, iz razloga kao što su politička nestabilnost i sukobi na Bliskom Istoku, klimatske promjene koje otežavaju život stanovnika tog regiona, povećana prisutnost islamofobije u zemljama koje su do sada tradicionalno ugošćavale arapske investitore, rezidente i turiste, kulturna i vjerska povezanost sa stanovnicima BiH, prirodne ljepote i kulturno-historijsko naslijeđe BiH, izrazito niske cijene nekretnina u odnosu na evropske zemlje i Bliski Istok, geostrateška pozicija BiH i njene evroatlantske integracije itd. Ulaganja arapskih državljana u Bosni i Hercegovini do kraja 2016. godine nisu prešla 4,8% od ukupnih stranih ulaganja u zemlji, što iznosi 620 miliona KM. Sve to arapske investicije u BiH stavlja na sedmo mjesto, odmah iza Holandije (5,6%). Najveći postotak ulaganja u Bosni i Hercegovini dolazi iz Austrije (19,2%), Hrvatske (17,2), Srbije (16,3%), Slovenije (7,3%) i Rusije (6,3%).

Arapske investicije najviše su usmjerene na sektor nekretnina (52%), finansijski sektor je na drugom mjestu (20%), slijede mediji (16%), trgovina (4%), turizam (2%), dok sektor proizvodnje i poljoprivrede ne iznose niti 1% od ukupnog broja arapskih investicija u Bosni i Hercegovini.

Pozitivan multisektoralni utjecaj arapskih investicija u BiH posebno smo ilustrirali u ovom radu. Zasiurno je, iako relativno malo, prisustvo arapskog kapitala dalo svoj pečat na unapređenju ekonomskih i društvenih prilika u BiH te je pozitivno prihvaćeno od bh. građanstva i državnih institucija na svim nivoima

vlasti. Iako su arapske investicije koncentrirane su u širem sarajevskom regionu, efekat poslovanja ovih kompanija osjeti se u čitavoj državi. Pored finansijskog i medijskog sektora, posebno treba pozdraviti prisustvo arapskog kapitala u sektoru turizma, gdje se počinju ocrtavati obrisi vrlo ozbiljne turističke ponude inducirane turističkim posjetama iz zemalja Zaljeva. Razvoj turizma za sobom povlači niz pozitivnih efekata na razvoj drugih privrednih grana, kreiranje novih radnih mjesta i prikupljanje poreza. Arapska ulaganja u turistički sektor i dalje su vrlo skromna, uprkos znatnom porastu broja turističkih firmi koje djeluju ili kao posrednik ili kao davalac turističkih usluga. Najveći broj investicija na ovom polju i dalje je ograničen na izgradnju hotela i turističkih naselja, iako ove aktivnosti ulaze i na polje trgovine nekretninama, koje predstavljaju jedan od osnovnih elemenata za turističku djelatnost.

Posljednjih godina u Bosni i Hercegovini je vidljiv osjetan porast prisustva arapskih turista, posebno iz zemalja Zaljeva. Statistički podaci govore da arapski turista troši mnogo više novca, te da u hotelima boravi 3–5 puta duže od ostalih turista. Podaci ne obuhvataju stanove i kuće koje arapski turisti unajmljuju prilikom dolaska u Bosnu i Hercegovinu. Ne postoje službene evidencije koje bi pokazale ove podatke, ali je poznato da arapske porodice u BiH borave i više sedmica, pa čak i mjeseci. Ne treba napominjati koliki je ovo finansijski potencijal za državu Bosnu i Hercegovinu.

Strahovi i predrasude jednog dijela bh. stanovništva spram utjecaja arapskog kapitala, a posebno kupovanja nekretnina u BiH, koje su detektovane kroz istraživanje Međunarodnog republikanskog instituta, treba posmatrati kao rezultat nepoznavanja drugog i drugačijeg te dugogodišnje propagande osmišljene u političkim centrima koji imaju pretenzije na resurse Bosne i Hercegovine. Istina je da je obim arapskih ulaganja u Bosnu i Hercegovinu vrlo skroman, a posmatrajući službene statističke podatke primjećujemo da je broj radnih i boravišnih viza izdat arapskim državljanima zanemariv ako ga uporedimo s brojem radnih dozvola, boravišnih viza ili upisa u državljanstvo izdatih državljanima nekih drugih zemalja. Dakle, tvrdnje da dolazak Arapa može promijeniti demografsku i kulturnu sliku zbog turističko-investicijskih aktivnosti državljana arapskog porijekla nisu utemeljene. Statistički podaci jasno govore da su arapske investicije mnogo manje od onih koje dolaze iz nekih drugih država i regiona.

Bh. građani s pravom strahuju da nepostojanje adekvatne strategije na svim nivoima vlasti oko privlačenja stranog kapitala može postojeće i buduće investitore dovesti u neugodnu situaciju, ugroziti interese bh. društva ali i narušiti reputaciju Bosne i Hercegovine.

U ovom radu naveli smo primjer kako je Malezija osmislila i implementirala poseban program privlačenja stranog kapitala u specifične svrhe pod nazivom *Malaysia My Second Home*. Naime, Malezija je kroz dati program omogućila strancima koji se ne žele baviti biznisom, već planiraju da dugoročno borave i uživaju u blagodatima Malezije, da kupuju nekretnine, kontinuirano troše ali

pod odgovarajućim uslovima, koji maksimiziraju interese Malezije. Podudaran koncept pod nazivom zlatna viza primjenjuju i mnoge evropske zemlje. Smatramo da bi Bosna i Hercegovina, ukoliko bi osmislila sličan program, mogla jasno razdvojiti priliv poslovnog kapitala i priliv kapitala privatnih lica. Takav pristup omogućio bi da se uspostavi potpuna kontrola nad dolaskom, boravkom i ulaganjima stranih državljana koji žele da dio svog života provedu u Bosni i Hercegovini. Nadalje, ovakav program osigurao bi kontinuirane devizne prilive te povećao turističku potrošnju, što bi u konačnici imalo pozitivne efekte na ekonomski rast, zapošljavanje i prikupljanje javnih prihoda.

Ova studija donosi nekoliko preporuka, s jedne strane, vlastima u Bosni i Hercegovini, ali i stranim investitorima, s posebnim osvrtom na one koji dolaze iz arapskog svijeta.

Preporuke smo saželi kako slijedi:

- a) Država Bosna i Hercegovina, odnosno svi njeni nivoi vlasti, treba da koordinirano poduzmu brojne reformske mjere koje će pomoći da se otklone neefikasnosti i nedostaci identificirani kroz četiri međunarodna indeksa detaljno ilustrirana u ovom istraživanju. To podrazumijeva sveobuhvatne reforme na političkom, privrednom, finansijskom, pravosudnom, obrazovnom i zdravstvenom polju.
- b) Država BiH, odnosno svi njeni nivoi vlasti, posebno treba da obrate pažnju na kreiranje jednostavnog i poduzetnički orijentiranog poslovnog okruženja s izrazitom notom pravne sigurnosti i efikasnosti, čime bi se stranim ali i domaćim ulagačima olakšalo poslovanje.
- c) Država BiH, odnosno svi njeni nivoi vlasti, treba da definiraju sinhroniziranu strategiju ekonomskog razvoja, identificiraju oblasti i industrije u kojima BiH želi graditi svoju konkurentnost te definirati poticajne mjere kako bi u iste oblasti i industrije privukli strana ulaganja. Posebnu pažnju treba posvetiti uravnoteženom regionalnom razvoju u BiH. Trenutačno stanje anarhije i haosa kada je u pitanju planiranje razvoja nije razumljivo niti domaćim ulagačima, a pogotovo stranim, od kojih mnogo očekujemo.
- d) Država BiH, odnosno svi njeni nivoi vlasti, treba da unaprijede postojeći model prometa nekretninama, koji će omogućiti kontrolirani promet nekretnina za strane državljane uzimajući u obzir najbolje svjetske prakse na ovom polju, o čemu smo pisali u ovom istraživanju.
- e) Treba ojačati diplomatsko predstavljanje BiH u spomenutim zemljama i intenzivirati bilateralnu razmjenu na visokom i najvišem nivou. Potrebno je formirati i oživiti zajedničke komisije iz oblasti trgovine, turizma, investicija i obrazovanja sa spomenutim zemljama. Također, nužno je uvesti radne / konsultativne / stručne sastanke radi otklanjanja prepreka i unapređenja saradnje na nivou ministara na godišnjem nivou.

- f) Neophodno je donijeti niz zakonskih rješenja u finansijskom sektoru koja omogućavaju poslovanje finansijskih institucija, posebice banaka i osiguravajućih društava, u skladu s islamskim finansijskim principima. Ukoliko bi se osigurala data zakonska legislativa, otvorio bi se prostor za ulazak ozbiljnog kapitala iz zemalja Arapske lige u finansijski sektor u BiH. BiH bi poput Velike Britanije, Njemačke i Luksemburga mogla biti finansijski centar za islamski kapital, što bi donijelo multiplicirane beneficije za bh. društvo.
- g) Treba podržati inicijativu da Sarajevo postane međunarodni univerzitetski centar, u koji bi na studije dolazili studenti iz različitih zemalja, uključujući i zemlje članice Arapske lige. Ova inicijativa podrazumijeva kontinuirano ulaganje u javne i privatne univerzitete i popratnu infrastrukturu kao i u ljudski kapital. Ostvarenje ove ideje postavlja temelje ekonomskog razvoja zasnovanog na uslugama koje sadrže visoku dodanu vrijednost te mijenjaju smjer ekonomskih migracija jer bi značajan broj državljana BiH s akademskom karijerom u svijetu imao motiv više za povratak kući.
- h) U cilju promoviranja turizma i olakšavanja putovanja zainteresiranim turistima iz svih turistički potentnih a sigurnosno prihvatljivih država za BiH, neophodno je postepeno liberalizirati vizni režim. Svakako, u ovu skupinu zemalja spadaju i zemlje članice Arapske lige.
- i) Nužno je unaprijediti reguliranje i nadzor nad sudionicima koji posluju u turističkoj djelatnosti kako bi se podigao kvalitet turističkih usluga, spriječile neprihvatljive prakse, povećao prihod od prikupljenih poreza a nadalje zaštitila prava i interesi turista i reputacija BiH.
- j) Treba pokrenuti kampanje među turistima i stranim investitorima koji posjećuju BiH i posluju u njoj o njihovim pravima i obavezama te načinima i institucijama koje im mogu pomoći u slučaju potrebe.
- k) Treba pokrenuti kampanje edukacije lokalnog stanovništva o koristima koje sa sobom donose strana ulaganja i priliv stranih turista, s posebnim fokusom na razumijevanje drugih kultura, običaja i vjerskih uvjerenja.
- l) Potrebno je uvesti studijske programe iz oblasti turizma u nastavne planove i programe visokog obrazovanja, osnovati fakultet za turizam na javnim univerzitetima za razvoj budućih kadrova i promišljanje novih / strateških politika iz oblasti turizma.
- m) Arapski ulagači u BiH trebalo bi da se uključe u postojeće asocijacije stranih investitora, ali i da osnuju svoju asocijaciju u BiH te da kroz institucionalno djelovanje artikuliraju svoje interese i doprinose razvoju BiH i njihovih investicija.
- n) Asocijacija investitora iz zemalja Arapske lige u saradnji s relevantnim državnim institucijama kao što je FIPA trebalo bi da koordinira kontinuiranom edukacijom stranih investitora iz arapskih zemalja o zakonskim okvirima u kojima posluju dati investitori.

6. Literatura

- Abdul Khalek, J. (2015), "Arab sovereign investments in Europe: a strong past and an uncertain Future", *Aspenia online* (Aspen Institute Italia, 3.2.2015), <http://www.aspeninstitute.it/aspesia-online/en/article/arab-sovereign-investments-europe-strong-past-and-uncertain-future>, pristupljeno 7.10.2017.
- Bukvić, A. (2015), „Šesti SBF otvara vrata regiona stranim investitorima“, *Akos.ba* (AKOS, 11.4.2015), <https://akos.ba/amer-bukvic-sesti-sbf-otvara-vrata-regiona-stranim-investitorima>, pristupljeno 20.4.2017.
- Akos.ba (2017), „Od 24. juna direktna aviolinija Rijad–Sarajevo“, *Akos.ba* (AKOS, 29.5.2017), <https://akos.ba/od-24-juna-direktna-avio-linija-rijad-sarajevo/>, pristupljeno 10.7.2017.
- Agencija za statistiku Bosne i Hercegovine (2017), *Saopćenje. Statistika turizma. Kumulativni podaci, januar – decembar 2016*, X: 11 (22.2.2017), http://www.bhas.ba/saopstenja/2017/TUR_2016%20M01-12_001_%2001_bos.pdf, pristupljeno 26.4.2017.
- Agencija za statistiku Bosne i Hercegovine (2017), *Saopćenje. Statistika turizma. Kumulativni podaci, januar – februar 2017*, XI:1 (12.4.2017), http://www.bhas.ba/saopstenja/2017/TUR_02_2017_01_1_BOS.pdf, pristupljeno 26.4.2017.
- Al Arabiya English (2014), "Top shop: Arab tourists to UK ranked highest spenders", *Al Arabiya English*, (27.5.2014), <http://english.alarabiya.net/en/business/retail/2014/05/27/Top-shop-Arab-tourists-ranked-highest-spenders-in-UK.html>, pristupljeno 11.6.2017.
- Al Baqain, R. (2012), *Arab Outwards Investments*. [Scholarly project]. In Research Gate, https://www.researchgate.net/publication/273634655_Arab_Outwards_Investments, pristupljeno 7.10.2017.
- Al Jazeera Media Network (2017), „O nama“, *Al Jazeera Balkans*, <http://balkans.aljazeera.net/o-nama>, pristupljeno 16.4.2017.
- Al Shiddi International Sarajevo (2014), "About Us. Sarajevo City Center", <http://www.scc.ba/en/about-us.html>, pristupljeno 16.4.2017.
- Aviatica (2016), "Flydubai dva puta dnevno od Sarajeva do Dubaija", (12.4.2016), <http://www.aviatica.rs/fly-dubai-dva-puta-dnevno-od-sarajeva-dubaija/>, pristupljeno 22.7.2017.
- Bosna Bank International d.d. Sarajevo (2017), "Sarajevo Business Forum. About the Conference", www.sarajevobusinessforum.com, pristupljeno 11.4.2017.
- Bosna Bank International d.d. Sarajevo (2015), *SBF 2014 Report*, n.d., www.sarajevobusinessforum.com, pristupljeno 11.4.2017.
- Bosna Bank International d.d. Sarajevo (2017), *SBF 2016 Report*, n.d., <https://issuu.com/sarajevobusinessforum/docs/sbf2016report/4?ff=true&e=27970538%2F43597471>, pristupljeno 16.4.2017.
- BBi Real Estate doo Sarajevo (2017). O nama. BBi Real Estate.[Internet] Dostupno na: http://www.bbirealstate.ba/o_nama [pristupljeno 12. maj 2017].
- Bošković, T. (2009), „Turizam kao faktor privrednog razvoja“, *Škola biznisa. Naučnostručni časopis*, broj 2, <http://www.vps.ns.ac.rs/SB/2009/2.3.pdf>, pristupljeno 21.4.2017.
- Bukvić, A. (2016), „BBi banka je u posljednjih deset godina najbrža rastuća banka u BiH“, *YouTube* (12.10.2016), <https://www.youtube.com/watch?v=9kIlGKLYD6M>, pristupljeno 13.5.2017.
- Centralna Banka Bosne i Hercegovine, *Glavni ekonomski pokazatelji*, n.p., n.d., http://statistics.cbbh.ba:4444/Panorama/novaview/SimpleLogin_cr.aspx, pristupljeno 18.4.2017.
- Centralna Banka Bosne i Hercegovine, *Statistika*, n.p., n.d., http://statistics.cbbh.ba:4444/Panorama/novaview/SimpleLogin_cr.aspx, pristupljeno 5.5.2017.
- Compact Invest d.o.o. Sarajevo, "O nama", *Compact Invest BA*, n.d., <http://cic.ba/bs/o-nama/>, pristupljeno 16.4.2017.
- Emirates d.o.o. Sarajevo (2017), « About us. Emirates Bosnia and Herzegovina », <http://www.emiratesbh.com/home/>, pristupljeno 9.9.2017.
- Faktor.ba (2016), „Veliki prijatelj Bosne: Prvi predsjednik Islamske razvojne banke (IDB) odlazi u penziju“, *Faktor.ba*, n.p. (29. Septembar), <http://www.faktor.ba/vijest/veliki-prijatelj-bosne-prvi-predsjednik-islamske-razvojne-banke-idb-odlazi-u-penziju-216748>, pristupljeno 16.4.2017.
- Faktor.ba (2017), „Za 100 učenika i studenata: BBI banka u Mostaru dodijelila stipendije“, *Faktor.ba*, n.p. (6.april), <http://www.faktor.ba/vijest/za-100-ucenika-i-studenata-bbi-banka-u-mostaru-dodijelila-stipendije-243337>, pristupljeno 17.4.2017.

- Federalni zavod za planiranje razvoja (2016), *Konkurentnost 2016–2017. Bosna i Hercegovina* (Rep.), Sarajevo, BiH, str. 16, [http://www.fzppr.gov.ba/download/doc/Konkurentnost Bosne i Hercegovine u 2016. godini.pdf](http://www.fzppr.gov.ba/download/doc/Konkurentnost%20Bosne%20i%20Hercegovine%20u%202016.%20godini.pdf)f0cfb1e58b2e4acf04c153e311de1331f.pdf, pristupljeno 5.5.2017.
- Fetah, M., arapski investitor u BiH, intervju, 7.9.2017. godine
- Fočo E., direktor Al Jazeera Networks d.o.o. Sarajevo, intervju, 10.4.2017. godine
- Gray, J. (2017), "Ontario to tackle soaring housing market with multipronged plan", *TheGlobeandMail.com* (21.4), <https://beta.theglobeandmail.com/real-estate/the-market/ontario-housing-market-tax/article34757952/>, pristupljeno 8.10.2017.
- Gulf Real Estate d.o.o. Ilidža (2017) "About us. Gulf Real Estate", <<http://www.gulfdoo.com/aboutus.html>, pristupljeno 16.4.2017.
- Imamović V., direktor OŠ "El-Manar" Ilidža, intervju, 12.4.2017. godine
- International Republican Institute (2017), Poll: Bosnians United in Opposing IS; Divided on U.S., EU and Russia (IRI, n.p. 7.4.2017) <http://www.iri.org/resource/poll-bosnians-united-opposing-divided-us-eu-and-russia>, pristupljeno 21.4.2017.
- Idris, A.N. (2017), "Malaysia My Second Home programme contributed RM2.9b to economy in 2016", *The Edge Markets*, n.p. (22.3.2017), <http://www.theedgemarkets.com/article/malaysia-my-second-home-programme-contributed-rm29b-economy-2016>, pristupljeno 11.4.2017.
- Jazić, A. (2017) „Polovina građana BiH na državnom budžetu“, *Aljazeera Balkans* (13.8.2017), <http://balkans.aljazeera.net/vijesti/polovina-gradana-bih-na-drzavnom-budzetu>, pristupljeno 1.10.2017.
- Klix.ba (2014) „Turska kreditna linija do sada omogućila više od 5.700 novih radnih mjesta“, *Klix.ba* (19.8.2014), <https://www.klix.ba/biznis/privreda/turska-kreditna-linija-do-sada-omogucila-vise-od-5-700-novih-radnih-mjesta/140819094>, pristupljeno 11.4.2017.
- Klix.ba (2015), „100 hiljada dolara za obnovu poplavljenih škola u Maglaju“ (FOTO), *Klix.ba* (18.11.2015), <https://www.klix.ba/vijesti/bih/100-hiljada-dolara-za-obnovu-poplavljenih-skola-u-maglaju/151118039>, pristupljeno 16.4.2017.
- Klix.ba 1 (2016), „Državni investicijski fond Dubaija će ulagati u Kanton Sarajevo, prva u fokusu Skenderija“ (FOTO), *Klix.ba* (12.9.2016), <https://www.klix.ba/biznis/investicije/drzavni-investicijski-fond-dubaija-ce-ulagati-u-kanton-sarajevo-prva-u-fokusu-skenderija/160912077>, pristupljeno 16.4.2017.
- Klix.ba 2 (2016) "BBI banka povećala kapital za 30 miliona KM i najavila otvaranje prvog ureda u Dubaju" (FOTO), *Klix.ba* (14.7.2016), <https://www.klix.ba/biznis/finansije/bbi-banka-povecala-kapital-za-30-miliona-km-i-najavila-otvaranje-prvog-ureda-u-dubaju/160714025>, pristupljeno 11.4.2017.
- Klix.ba 3 (2016) „Air Arabia od danas povezuje Šaržu i Sarajevo“ (FOTO), *Klix.ba* (18.3.2016), <https://www.klix.ba/biznis/privreda/air-arabia-od-danas-povezuje-sarzu-i-sarajevo/160318076>, pristupljeno 12.4.2017.
- Klix.ba 4 (2016), „Pet godina od pokretanja Al Jazeera Balkans: Činjenica je sveta, a publika na prvom mjestu“ (FOTO), *Klix.ba* (11.11.2016), <https://www.klix.ba/biznis/pet-godina-od-pokretanja-al-jazeera-balkans-cinjenica-je-sveta-a-publika-na-prvom-mjestu/161110087>, pristupljeno 12.4.2017.
- Klix.ba 1 (2017), „Šeik Mohammed al Qasimi: Pravimo hotel O3 na Igmanu, ulagat ćemo i u zdravstveni turizam“, *Klix.ba* (24.3.2017) <https://www.klix.ba/biznis/investicije/seik-mohammed-al-qasimi-pravimo-hotel-o3-na-igmanu-ulagat-cemo-i-u-zdravstveni-turizam/170322063>, pristupljeno 9.9.2017.
- Klix.ba 2 (2017) "BBI i Securitas BiH donirali KCUS-u 22 pokretna kreveta" (FOTO), *Klix.ba* (12.6.2017), <https://www.klix.ba/vijesti/bih/bbi-i-securitas-bih-donirali-kcus-u-22-pokretna-kreveta/170612092#1>, pristupljeno 12.6.2017.
- Klix.ba 3 (2017), „Qatar Airways traži 13 novih radnika za posao u Sarajevu i kabinsko osoblje za posao u Dohi“ *Klix.ba* (4.7.2017), <https://www.klix.ba/biznis/posao/qatar-airways-trazi-13-novih-radnika-za-posao-u-sarajevu-i-kabinsko-osoblje-za-posao-u-dohi/170704031>, pristupljeno 10.7.2017.
- Klix.ba 4 (2017), „Sarajevo povezano s Kuvajtom: Prvi avion Wataniya Airwaysa sletio na sarajevski aerodrom“ (FOTO), *Klix.ba* (13.7.2017), <https://www.klix.ba/biznis/sarajevo-povezano-s-kuvajtom-prvi-avion-wataniya-airwaysa-sletio-na-sarajevski-aerodrom/170713132>, pristupljeno 22.7.2017.
- Komorabih.ba. (2017), "Tržišta u fokusu: Zemlje Golskog zaljeva", *Infokom*, X:67.(april 2017), str. 27, http://komorabih.ba/wp-content/uploads/2017/05/Infokom_67.pdf, pristupljeno 10.7.2017.

- Lazarević, J. (2017), specijalni savjetnik potpredsjednika vlade i ministra trgovine, turizma i telekomunikacija Republike Srbije, "Arapska ulaganja u Srbiji", (E-mail autoru 23.5.2017)
- Levy-Carciente, S. (2017), "2017 International Property Rights Index" (Rep.) *Property Rights Alliance*, https://internationalpropertyrightsindex.org/admin/elfinder/connector?_token=N7N9E0eqbPjQTrYcLm-sV91YY9f2jILtWuuL5hHNd&cmd=file&target=fls2_SVBSSTIwMTdGdWxsUmVwb3J0LnBkZg, pristupljeno 23.7.2017.
- Lipse, Robert E. (2004), "Home-and Host-Country Effects of Foreign Direct Investment", u *Challenges to Globalization: Analyzing the Economics*, Ed.
- Robert E. Baldwin and L. Alan Winters (ed) (Chicago: U of Chicago Press, 2004), 333–382, <http://www.nber.org/chapters/c9543.pdf>, pristupljeno 20.5.2017.
- Malak Group Sarajevo (2016), „O nama. Malak Group Sarajevo“ (26.12.2016), <http://www.malak.ba/ba/#o-nama>, pristupljeno 9.9.2017.
- Ministarstvo sigurnosti BiH (2017), *MIGRACIONI PROFIL BOSNE I HERCEGOVINE za 2016. godinu*, http://www.msb.gov.ba/PDF/MIGRACIONI_PROFIL_2016_2BOS.pdf, pristupljeno 11.5.2017.
- Ministry of Tourism and Culture of Malaysia (2014), "About MM2H Programme", *MM2H Official Portal*, <http://www.mm2h.gov.my/index.php/en/home/programme/about-mm2h-programme>, pristupljeno 22.4.2017.
- Preporod (2017), "100 hiljada dolara za obnovu odjela dječije hirurgije kantonalne Bolnice", n.p. (11.11.2016), naslovna str., <https://preporod.com/sve vijesti/drustvo/teme/122-teme/5243-bihac-100-hiljada-dolara-za-obnovu-odjela-djecije-hirurgije-kantonalne-bolnice>, pristupljeno 16.4.2017.
- SEIC d.o.o. Sarajevo (2017), "About us. SEIC | South European Investment Company", n.d., <http://www.seic.ba/about.html>, pristupljeno 11.4.2017.
- Senabil d.o.o. Sarajevo (2016), "About Us – Senabil – Sarajevo", <http://senabil.com/about-us/>, pristupljeno 16.4.2017.
- Sharpley, R., Tefler, D.J. (2004), *Tourism and Development – Concepts and Issues* (Cromwell Press Ltd, 2004)
- Slobodna Bosna (2017), „SVJETSKA TURISTIČKA ORGANIZACIJA POTVRDILA: Porast broja turista u BiH višestruko iznad evropskog prosjeka!“, *Slobodna Bosna* (15.7.2017), http://www.slobodnabosna.ba/vijest/56291/svjetska_turisticka_organizacija_potvrdila_porast_broja_turista_u_bih_visestruko_iznad_evropskog_prosjeka.html, pristupljeno 22.7.2017. *Službene novine Federacije BiH* (2013), Zakon o stvarnim pravima – neslužbeni prečišćeni tekst, *Službene novine Federacije BiH*, 66/13 i 100/13, www.legalist.ba, n.p., n.d., <http://legalist.ba/wpcontent/uploads/2014/02/Zakon-o-stvarnim-pravima-FBiH-neslužbeni-precisceni-tekst.pdf>, pristupljeno 21.4.2017.
- Svjetski ekonomski forum (2017), *Izujestaj o globalnoj konkurentnosti 2016–2017*, str. 4, str. 7 The Fraser Institute (2017), *Economic Freedom of the World: 2017 Annual Report* (28.9.2017), <https://www.fraserinstitute.org/studies/economic-freedom-of-the-world-2017-annual-report>, pristupljeno 1.10.2017.
- TRON System d.o.o. Sarajevo (2017), <http://tron.ba/?do=section&id=14&cat=2>, pristupljeno 20.5.2017.
- UNCTAD (2017), *WORLD INVESTMENT REPORT 2017 – Investor Nationality: Policy Challenges* (Rep.), http://unctad.org/en/PublicationsLibrary/wir2017_en.pdf, str. 226–228, pristupljeno 20.5.2017.
- UNITIC d.o.o. Sarajevo (2008), "O nama. Business Center UNITIC – Sarajevo", <http://www.unic.ba/bs/page.php?id=16&phpMyAdmin=797d1701be9e7ae60684db75e9c8979d>, pristupljeno 11.6.2017.
- Unković, S., Zečević B. (2006), *Ekonomika turizma* (Beograd: Ekonomski fakultet)
- Visoko sudsko i tužilačko vijeće Bosne i Hercegovine (2010), *www.pravosudje.ba*, n.p., n.d., pristupljeno 7.4.2017.
- Wise, P. (2014), „Sea, sun and easy visas lure China buyers“, *Financial Times* (8.10. 2014), <https://www.ft.com/content/d7c1b472-44a6-11e4-ab0c-00144feabdc0>, pristupljeno 11.5.2017
- World Bank Group (2017), *Doing Business 2017: Equal Opportunity for All. Washington, DC: World Bank. DOI:10.1596/978-1-4648-0948-4. License: Creative Commons Attribution CC BY 3.0 IGO*, <http://www.doingbusiness.org/-/media/WBG/DoingBusiness/Documents/AnnualReports/English/DB17-Report.pdf>, str. 5, 7, pristupljeno 13.5.2017.

Islamsko sekularno¹

Sherman A. Jackson*

Sažetak

Obično se smatra da postoji inherentni konflikt sadržaja kategorije „religije“ i kategorije „sekularnog“. Pretpostavlja se da je ovaj konflikt u islamu, s obzirom da islam, po općeprihvaćenom mišljenju, ne odvaja sveto od svjetovnog, utoliko teži. Međutim, čak i ako se pretpostavi da islam odbacuje dihotomiju sveto / svjetovno, postoje drugi načini definiranja sekularnog u islamu i promišljanja njegovog odnosa s religijom. Upravo to namjeravamo učiniti u ovom eseju. U eseju će se, uzevši Šerijat kao polazište, posmatrati samonametnuta ograničenja religije, kao granica između načina procjenjivanja ljudskih djela koji je zasnovan na konkretnim izvorima objave (i / ili njihovim ekstenzijama) i načinâ procjenjivanja ljudskih djela koji su neovisni o takvim izvorima, ali ne i nužno van Božijeg sudbenog pogleda. Ovo nešerijatsko područje, tvrdi se, jeste „islamsko sekularno“ područje. Ono je „sekularno“ utoliko što se razlikuje od Šerijata kao osnove procjene ljudskih djela. Ono, međutim, ostaje „islamsko“, pa time i „religijsko“, po tome što odbacuje ideju da se ide dalje „kao da Boga i nema“. Kako ću pokazati, ovo razlikovanje između šerijatskog i nešerijatskog ima dugu historiju u islamskoj pravnoj (i teološkoj) tradiciji. Kao takva, ideja islamskog sekularnog više je „iskopina“ nego što je novina.

1 Naslov izvornika: Sherman A. Jackson, „The Islamic Secular“, *American Journal of Islamic Social Sciences*, Volume 34, Spring 2017, Number 2, str. 1–41. Prijevod: Azra Mulović.

* Sherman A. Jackson je profesor na Katedri za islamsku misao i kulturu kralja Faisala i profesor religije i američkih i etničkih studija na Univerzitetu Južna Kalifornija. Njegova istraživačka interesovanja kreću se od klasičnih islamskih studija, uključujući pravo, teologiju i intelektualnu historiju, do uvođenja ovog naslijeđa u dijalog sa stvarnosti modernog islama, a posebno muslimanskih zajednica u Americi. To obuhvata pitanja rase, imigracije, liberalizma, demokratije, religije u modernom svijetu, pluralizma, konstitucionalizma, muslimanskog radikalizma i srodnih područja istraživanja, sva, opet, u dijalogu s klasičnom i postklasičnom ostavštinom islama. Trenutno je u prvoj fazi rada na velikoj knjizi, radnog naslova *Iza dobra i zla: Šerijat i izazov islamskog sekularnog* [*Beyond Good and Evil: Shari'ah and the Challenge of the Islamic Secular*].

Uvod

Nekoliko savremenih koncepata proizvodi definicijsku neodređenost, podstaknutu terminom *sekularno*. Bez obzira na tu definicijsku nejasnoću, *sekularno* skoro uvijek podrazumijeva jednu antagonističku vezu s *religijom*.² Termin je stekao ovaj ilokucijski efekt i kao proizvod i kao jedan od proizvođača pojave zapadne modernosti.³ A ovo neprijateljstvo prema *religiji* rutinski se izvlači iz konteksta, pa se pretpostavlja da oblikuje način na koji *sve* religije sudjeluju (ili bi, možda, trebalo da sudjeluju) u svijetu, posebno u modernom svijetu. Naravno, kako José Casanova ističe, „religije koje su oduvijek bile ‚svjetovne‘ i ‚laičke‘ ne moraju se podvrgnuti procesu sekularizacije. Sekularizirati – to jest ‚načiniti svjetovnim‘... proces je koji nema mnogo smisla u takvom jednom civilizacijskom kontekstu.“⁴

Ovakav uvid, ma kako oštrouman bio, ne ide tako daleko kada se govori o islamu. Umjesto toga, bez obzira na njegovu svjetovnost, pretpostavlja se da je antagonizam između „sekularnog“ i „religijskog“ u islamu još oštiji, pošto se pretpostavlja da on prkosi razlikovanju svetog i svjetovnog, a da moderni muslimanski pokreti teže da, u korist religijskog, sačuvaju to nepostojanje granice. Posljedica je dihotomno račvanje između „islamskog“ i „sekularnog“, po kojem se neki čin, ideja ili institucija mogu opisati *ili* kao islamski *ili* kao sekularni, ali nikada kao oboje. Ovo se, u umu mnogih, održava kao pretpostavka da nužno moraju birati između ovoga dvoga.

U ovom radu, predložit ću čitanje islama koje upućuje na jedno drugačije tumačenje njegove veze sa sekularnim. Ova veza se i otkriva i prenosi pažljivijim čitanjem Šerijata koje sekularnom ograničava nadležnost, čime pobija shvatanje da se podudara s islamom kao religijom. Napokon, postoji određeni prostor *između* ograničenog Šerijata, kao konkretnog kodeksa ponašanja, i neograničenog

2 Naravno, i „religija“ također daje svoj udio u definicijskoj neodređenosti. Vidjeti, naprimjer, R. T. McCutcheon, „The Category ‚Religion‘ in Recent Publications: A Critical Survey“, *Numen* 42:3 (oktobar 1995), str. 284-309; J. Z. Smith, „Religion, Religions, Religious“, u *Critical Terms for Religious Studies*, Mark C. Taylor (ed.) (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 269-284.

3 Prema T. N. Madanu, „riječ ‚sekularizacija‘ prvi put je upotrijebljena 1648, na kraju Tridesetogodišnjeg rata u Evropi, da označi prebacivanje crkvenih posjeda u isključivu vlast kneževa“. Vidjeti njegov rad „Secularism in Its Place“, u *Secularism and Its Critics*, R. Bhargava (ur.), 6. izd. (New Delhi: Oxford University Press, 2007), str. 297. Po Madanovom mišljenju, ovaj termin skovao je Englez George Jacob Holyoake 1851. Vidjeti, Madan, „Secularism“, str. 298. Prema Ashisu Nandyju, Holyoake ga je skovao 1850, u vrijeme kada je taj termin još bio „u miru s religijom“. Vidjeti: Ashis Nandy „The Politics of Secularism and Recovery of Religious Tolerance“, u *Secularism and Its Critics*, str. 327. Tridesetogodišnji rat bio je katastrofalni religijski konflikt, naoko između protestanata i katolika, koji je odnio nekoliko miliona života i završio Vestfalskim mirom. Napominjem da se W. Cavanaugh ne slaže s prihvaćenim mišljenjem o značaju evropskih vjerskih ratova. Vidjeti: W. Cavanaugh *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict* (New York: Oxford University Press, 2009), str. 123-180.

4 J. Casanova, „Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad“, u *Powers of the Modern Secular: Talal Asad and His Interlocutors*, D. Scott i C. Hirsch (ur.) (Stanford: Stanford University Press, 2006), str. 19-20. Casanova usput navodi, kao primjere za ovo, konfucijanizam i taoizam.

djelokruga islama kao religije, to jest života koji se živi sa sviješću da Bog vidi i sudi, a koji čini područje „islamskog sekularnog“. Ovo je područje sekularno utoliko što je, da posegnemo za terminom Maxa Webera, *diferencirano*, što znači da njime ne upravljaju, niti o njemu presuđuju konkretni indikatori objave ili njihovih ekstenzija, kakvi se priznaju u islamskoj pravnoj metodologiji (*usul el-fikh*). Međutim, ono ostaje islamsko po svojoj nepristupačnosti za podsticaj, koji je prvi formulirao Hugo Grotius u 17. stoljeću, da se ide dalje „kao da Boga nema“^{5*} (*etsi Deus non daretur*).⁶ U ovom tumačenju, iako se sekularno i religijsko i miješaju jedno s drugim i razlikuju jedno od drugog, oni nisu, kao kod zapadnog sekularnog, stvarni rivali; niti se ovdje sekularno oslanja na svoju moć da nadgleda ili pripitomljava religiju niti se primarno vrednuje po toj moći. Islamsko sekularno nije silom nametnuto islamu (ili islamskom pravu) izvana, nego nastaje kao rezultat dobrovoljnih, samonametnutih granica nadležnosti Šerijata.

Brojna značenja, kao i izazovi, vezuju se uz ovo tumačenje, a najistaknutijim ću se baviti u svojoj raspravi. Međutim, na kraju uvoda, želio bih iskazati jasnije – da bi se izbjegle zabune – prirodu i stepen preklapanja i razilaženja koje uočavam između zapadnog i islamskog sekularnog. To će nam omogućiti da lakše razaznamo jedan važan aspekt moje teze, a to je da se najfunkcionalnija razlika između islamskog i zapadnog sekularnog ne nalazi toliko u njihovom *sadržaju*, koliko u njihovoj *funkciji*. Ovu različitost oni duguju različitim historijskim činjenicama s kojima su se suočavali (zapadno) kršćanstvo i islam, kao i razlikama u strukturi i etosu. Spomenuli smo religijsko-političke izazove koji su se reflektirali u Tridesetogodišnjem ratu (1618–1648).⁷ Po mišljenju Jonathana Israela, ovo je izrodilo i pojavu radikalnog ogranka disidenata i republikanaca koji su uvjereni da „može postojati čisto sekularna, filozofska logička osnova za demontiranje crkvenog autoriteta, [čime će se stvoriti uvjeti] za slobodu mišljenja i neovisnost savjesti pojedinca“.⁸ Ovo je bio početak ranog prosvjetiteljstva, u čijem je središtu bila teološka debata i duh prevrata „svih formi autoriteta i tradicije, čak i Svetog pisma i Čovjekovog suštinski teološkog pogleda na svijet“.⁹

Prije ovoga, već je bilo zaživjelo jedno svakodnevnije značenje krize. Prema Nomi Stolzenberg, glavni impuls u osnovi pojave zapadne sekularnosti bio je „prihvatanje činjenice da se u ovom prolaznom svijetu moraju kršiti božanski zakon i sveti ideali pravde“.¹⁰ Ovo je stvorilo strah da bi se religija i religijske instituci-

5 * Prijevod ovog latinskog izraza je „iako Boga nema“ i prvobitno se i prevodilo „sve da Boga i nema“, međutim, njemački protestantski teolog Dietrich Bonhoeffer ga od 1940-ih počinje tumačiti u značenju „kao da Boga nema“, a tako ga i prof. Jackson ovdje prevodi. *Prim. prev.*

6 Citirano u C. Taylor, „Modes of Secularism“, u *Secularism and Its Critics*, Rajeev Bhargava (ed.) (Delhi ; New York : Oxford University Press, 1998), str. 34.

7 Vidjeti bilješku 2.

8 J. Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752* (New York: Oxford University Press, 2006), str. 64.

9 Israel, *Enlightenment Contested*, str. 65.

10 N. Stolzenberg, „The Profanity of the Law“, u *Law and the Sacred*, A. Sarat, L. Douglas i M. M. Umphrey (ur.) (Stanford: Stanford University Press, 2007), str. 34.

je mogle iskvariti, a njihov autoritet podrivati kršenjima koja će se, u konačnici, normalizirati. Ovakva reakcija, posebno u okviru protestantizma, imala je za cilj stvaranje jednog alternativnog područja kojim vladaju nereligijske vrijednosti, autoriteti i stručnost, ali njihovo nepoštivanje ne bi značilo i neadekvatnost, nevažnost ili iskvarenost religije ili njenih institucija. Ovo nije puka vježba religijske samodopadnosti ili, pak, šutanje institucionalne konzerve niz sokak; ovo je iskreno interesovanje za praktične potrebe i težnje današnjice. Kako Sheldon Wolin sažima strahove Martina Luthera, „svijet bi zapao u kaos, ako bi se čovjek pokušao vladati po Evanđelju“.¹¹ Sekularno na Zapadu, dakle, prvobitno nastaje u pokušaju da se zaštite i religija i društvo. To kako je poslije počelo funkcionirati ne treba smatrati funkcijom njegovog suštinskog značenja, niti povratkom na početke.

Nasuprot tome, prijemoderni islam barem nema svoju repliku Tridesetogodišnjeg rata (1618–1648). Čak ni osmansko-safavidski sukob nije poprimio istu religijsku obojenost ili značenja, niti su muslimani dali nešto uporedivo s prosvjetiteljstvom. Zapravo, suočeni s izazovima svakodnevne realnosti, muslimanski pravници nastojali su proširiti opseg religijskog prava kroz analogiju (*kijas*), pravnu preferenciju (*istihsan*), javni interes (*masleha mursela*), blokiranje sredstava (*sadd ez-zero'i*), adaptivna pravna pravila (*kava'id fikija*), pa čak i indukciju, tj. induktivno čitanje svetog teksta (*istikra'*). Cilj svega ovoga, kao i prvog sekularnog na Zapadu, bio je osigurati interese društva i sačuvati nezavisnost svetog zakona. I u ovom pristupu, poštivanje religijskog zakona sve je više postajalo protejski konstrukt, tj. stalno je mijenjalo lica. Naprimjer, iako je hanefijska škola stoljećima osuđivala „provizorne prodaje“ (*baj' el-vafa'*), kasnije su ih pravno odobrili, jer je tako diktirala potreba, sve dok svoj novi stav nisu čvrsto postavili unutar pravnih okvira.¹² Takvih primjera je mnogo.¹³ A u ovoj spojenoj tendenciji – da se širi koncept poštovanja svetog zakona i da se prepoznaje njegova promjenljivost, – nikada se među pravnicima nije uočila potreba ili težnja da stvore odvojeno, formalno priznato područje u kojem bi vladali eksplicitni nereligijski sudovi kao alternativa, ili kao kontrola, religiji.¹⁴

11 S. Wolin, *Politics and Vision: Politics and Change in Western Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 2006), str. 147.

12 Vidjeti, npr. M. Zurqa, *Fetava Mustafa ez-Zarka* (Damask: Dar el-kelam, 1420/1999), str. 405.

13 Naprimjer, dok Ibn Rušd kaže da postoji jednoglasni konsenzus o tome da se muslimanima zabranjuje da nasljeđuju od nemuslimana, hanbelije Ibn Tejmijja i Ibn Kajjim el-Dževzija skloni su dopustiti da konvertiti nasljeđuju od svojih nemuslimanskih srodnika, djelomično zato što su uvidjeli da ova zabrana djeluje kao prepreka ka islamu. Vidjeti: Ibn Rušd, *Bidajet el-mudžtehid ve nihajet el-muktesid* (Kairo: Dar el-fikr, n.d.), 2:264; Ibn Kajjim el-Dževzija, *Ahkam ehl ez-zimma*, A. al-Bakri i A. al-'Aruri (ur.), 3. vol., (Dammam: er-Ramadi li en-nešr, 1418/1998), 2:853-872, posebno 2:253-258.

14 Moglo bi se dokazivati da su *mezalim* sudovi formalno priznati, sekularni forum. Međutim, oni su više jedan alternativni režim provedbe, a ne alternativni režim po sebi. Ovo je pouzdani utisak koji se stječe iz tako autoritativnih opisa kakav je el-Mevardijev. Vidjeti: Ebu el-Hasan Ali b. Muhammed el-Mevardi, *El-ahkam es-sultanija ve el-vilajat ed-diniya*, A. al-Baghdadi (ur.) (Kuvajt: Mektebat dar Ibn Kutejba, 1409/1989), str. 102-126. Na strani 15, naprimjer, on izričito tvrdi: „*Mezalim* sudovi ne priznaju presude koje odbacuje vjerski zakon“ (*Nazar el-mezalim la jubih min el-ahkam ma hazarehu eš-šer'*).

Međutim, božansko porijeklo religijskog zakona steklo je opće priznanje, a to, uz islamsko shvatanje monoteizma (*tevhid*), generalno podrazumijeva da se samo ono što je Bog naredio ili namijenio za religijski zakon može kao takvo s pravom i priznati. Borbeni poklič ranog haridžijskog pokreta „Nema suda do Božijeg suda“ (*la hukm illa li-llah*) možda je u očima većine pretjerivanje, ali on nije ni temeljno pogrešan, niti je skrenuo s puta.¹⁵ Zapravo, žila u koju su pogodili nastavila je kucati i kroz uspon mu'tezilija u 2/8. stoljeću, kada je tema debate postalo pitanje šta je *djelokrug* specifično pravnog Božijeg obraćanja. Napokon, islamsko sekularno pojavit će se (a s vremenom izričitiije) iz onog što se smatralo da je od interesa u ovim sudovima. Međutim, ono se javilo kao manje ili više „bezazleni“ sporedni proizvod, a ne kao suparnik ili takmac religiji ili religijskom zakonu. I opet, iako njegov sadržaj ima mnogo toga zajedničkog sa zapadnim sekularnim, a to je ovisnost o izvorima i autoritetima izvan parametara religijski konkretnih (u islamskom slučaju šerijatskih) pokazatelja, njegova se funkcija jasno razlikuje od uloge koju je kategorija „sekularnog“ dobila na Zapadu.

Zajedničko obilježje opisa zapadnog sekularnog jeste njegova suštinski regulatorna funkcija spram religije. U svom podsticajnom radu *Oblici sekularnog*, Talal Asad ističe da se samo značenje (zapadnog) sekularnog nalazi u neprestanoj dislokaciji religije, koju nameće generacijama, i u uvođenju razvojnih nizova kognitivih suprotnosti (razum / mit, javno / privatno, neovisnost / potčinjenost), a sve one osmišljene su i normativno funkcioniraju tako da uspostavljaju i jačaju primat sekularnog *nad* religijskim.¹⁶ Sekularno, drugim riječima, ne samo da protivrječi religijskom nego treba i da ga kontrolira. Vidimo da nešto slično zapaža i Casanova, koji u svojim opisima smješta sekularno upravo u trenutak kada su ljudi nadišli podjelu sekularno / religijsko. „Sekularno,“ piše on, „označava samodostatnu i isključivu sekularnost, kada ljudi nisu samo religijski ‚bez sluha‘, nego su i zatvoreni za svaki oblik transcendentnosti izvan čisto sekularnog imanentnog okvira.“¹⁷

Oslanjajući se na Weberove zaključke, Casanova poistovjećuje sekularno s usponom i umnožavanjem nereligijskih polja istraživanja i stručnosti, koja će s vremenom srušiti monaške zidove koji su nekada branili prvenstvo religije i odvajali je od svjetovnog područja. Rušenjem ovih zidova s vremenom će se ogoljeti čitav zemaljski poredak kao polje pobjede sekularnog, u kojem će se religija naposljetku boriti da nađe – i opravda – svoje mjesto.¹⁸ Još jednom će se potvrditi hijerarhijski, „pokroviteljski“ odnos između sekularnog i religijskog. Naravno, Casanovina uputa na „imanentni okvir“ nagovještava djelo Charlesa Taylora. U svom opsežnom djelu

15 Naprimjer, moderni pravnik Muhammad Abu Zahrah tvrdi da „postoji potpuna saglasnost oko toga da je u islamu *hakim* samo Bog Uzvišeni i da nema vjerzakona (*la šer'*) osim od Boga“. Vidjeti: Muhammad Abu Zahrah, *Usus el-fikh* (Kairo: Dar el-fikr el-arabi, n.d.), 63.

16 T. Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003), str. 21-66.

17 J. Casanova, „The Secular and Secularism“, *Social Research* 76:4 (2009), str. 1052.

18 J. Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), str. 15; vidjeti također diskusije na stranama 20-25.

Sekularno doba, Taylor, poput Asada, uočava da je granica između sekularnog i religijskog propusna.¹⁹ Međutim, sekularno čini nadkontekst, „imanentni okvir“, koji opisuje krug oko mnogo manje sfere religijskog utjecaja vršeći sve veći „pritisak“ na nju. Ovaj pritisak postepeno istiskuje prisutnost Božiju iz javnog života, doprinosi općem napuštanju religijske prakse i senzibiliteta, te, na kraju, otežava očuvanje vjere u Boga.²⁰ Ukratko, sekularno sve više funkcionira kao primarna, aktivna snaga u životu, dok se religija postepeno svodi na jednu pasivnu, reakcionarnu ulogu.

Među alternativnim idejama (zapadnog) sekularnog jesu varijacije na francuski *laïcité*,²¹ ili stav koji se suprotstavlja življenju „u kojem se Bog stavlja na prvo mjesto“.²² Drugi sekularno izjednačavaju, po uzoru na američku ideju, sa „državnom neutralnošću“,²³ gdje (sekularna) država pripitomljuje religiju i legitimira se preko implicitnog obećanja da će štititi društvo od nje. U trećim, pak, opisima „religija se kroji kao objekt neprekidnog upravljanja i miješanja, a vjerski život i senzibilitet oblikuju tako da se uklapaju u pretpostavke i važeće zahtjeve liberalne vlasti“.²⁴ I opet, u svim ovim opisima, (zapadno) sekularno, suštinski, dolazi na scenu kao novi šerif u gradu, da odredi i nadgleda prave granice religije. Nasuprot tome, islamsko sekularno ne pretpostavlja ni hitnu potrebu, ni autoritet za određivanje ili nadzor religijskog, nego je ono više rezultat težnji religijskog prava da samo sebe definira i da sâmom sebi postavlja granice. I opet, kako ja to tumačim, granice Šerijata samonametnute su i ne znače povlačenje ili pad pred nekim neovisnim, vanjskim autoritetom koji se naziva „sekularno“.

Naravno, ako se islamsko *pravo* stavi u središte diskusije o sekularnom, to bi zahtijevalo određeno obrazloženje. Na kraju, pravo na Zapadu jedna je naglašeno sekularna, svjetovna institucija, iz koje nema smisla izvoditi neku suprotnost sekularnom. Međutim, komparativno istraživanje tradicionalne dihotomije svetog i svjetovnog moglo bi nam biti putokaz. U svojoj diskusiji o svetom i svjetovnom, Talal Asad ističe:

Pokušaji da se uvede jedinstven pojam „svetog“ u neevropske jezike naišli su na probleme prevođenja iz kojih se mnogo toga može otkriti. Tako, iako se arapska riječ *kadasa* obično na engleski prevodi kao „svetost“, to ipak ne odgovara svakom kontekstu gdje se taj engleski termin koristi. Prevođenje „svetog“ zahtijeva raznovr-

19 C. Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Belknap Press, 2007), str. 594.

20 Taylor, *A Secular Age*, 2-3.

21 Vidjeti: O. Roy, *Secularism Confronts Islam*, G. Holoch (prev.) (New York: Columbia University Press, 2007), xii-xiii, str. 7-8, 59 i *passim*.

22 S. L. Carter, *God's Name in Vain: The Wrongs and Rights of Religion in Politics* (New York: Basic Books, 2000), str. 4.

23 Vidjeti, naprimjer: A. March, „Are Secularism and Neutrality Attractive to Religious Minorities: Islamic Discussions of Western Secularism in the Jurisprudence of Muslim Minorities‘ (*Fiqh al-Aqalliyāt*) Discourse“, *Cardozo Law Review* 30:6 (2009), str. 2821-2854; A. An-Na‘im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari‘a* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), str. 1.

24 Vidjeti: H. A. Agrama, *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt* (Chicago: University of Chicago Press, 2012), str. 24.

sje riječi (*muharrem, mutehhar, muhtass bi-l-'ibada* itd.), od kojih se svaka vezuje uz različite vrste ponašanja.²⁵

Ne treba mnogo da se uvidi da svi ovi kandidati za „sveto“ dolaze pod pasku i autoritet islamskog prava, pošto je Šerijat (ili šerijatski diskurs) osnova na kojoj je određena primjenjivost svih ovih pridjeva. U tom pogledu, može se smatrati da Šerijat podupire nešto poput granice ili pregovara o tome. Međutim, da li ova granica dijeli svijet, da upotrijebimo Durkheimovu ideju, na „dva područja, jedno koje sadrži sve što je sveto i drugo koje sadrži sve što je svjetovno“,²⁶ ili jednostavno ograničava posmatranje svijeta, čak i kao jedinstvenog područja, kroz šerijatske leće, posebno je (iako veoma relevantno) pitanje. Ranije u svojoj diskusiji, Asad primjećuje: „U latinskom jeziku Rimske Republike, riječ *sacer* označavala je sve što posjeduje neko božanstvo, a što je ‚državnim činom uzeto iz područja *profanum*‘ i preneseno u područje *sacrum*.“²⁷

Nasuprot tome, islam, naravno, tvrdi da Bog, u konačnici, sve posjeduje. Zapravo, teolog el-Bejheki (u. 458/1065) citira jedno rano lingvističko mišljenje o tome da je ime *Allah* izvedeno iz fraze *lahu*, to jest „sve je njegovo“, „sve pripada njemu“. Arapi dodaju određeni član s *elifom* (*a*) u sredini za naglašavanje (u skladu s jezičkom konvencijom), što daje pravo ime Božije, *Allah*, kao Vlasnika svega u univerzumu.²⁸ Šerijat funkcionira u ovom kontekstu, ne kao što to čini država Rim, da pripiše ili prenese vlasništvo, nego da u onom što Bog posjeduje identificira područje koje je cilj Božijeg direktnog, konkretnog obraćanja sa ciljem reguliranja normativnog ljudskog ponašanja.

U ovom procesu, opet, s obzirom na to da Bog posjeduje sve u univerzumu, ispovist će se da je odvajanje svetog od svjetovnog u zapadnom smislu problematično, na što Asad i aludira. Međutim, parametri islamskog šerijatskog diskursa mogu se jasno razlikovati od nešerijatskih. A samo je šerijatsko to koje zastupa *konkretno Božije obraćanje* koje cilja na reguliranje ljudskog ponašanja. U tom smislu, islamski zakon igra presudnu ulogu, koju sam mu i pripisao, u uspostavljanju i održavanju kategorije islamskog sekularnog.

Šerijat: Neograničeni stereotip nasuprot ograničene stvarnosti

Naravno, uobičajeno je da se Šerijat opisuje kao neograničen po svom djelokrugu. Kako je slavni Joseph Schacht jednom iskazao: „Islamski zakon je jedan sveobuhvatan korpus religijskih dužnosti, ukupnost Božijih naredbi koje reguliraju život svakog muslimana u svakom aspektu; on obuhvata, ravnopravno, uredbe o

25 Asad, *Formations*, str. 36-37, nt. 41.

26 Asad, *Formations*, str. 31, nt. 24.

27 Asad, *Formations*, str. 30.

28 Vidjeti: Ebu Bekr Ahmed b. el-Husejn b. Ali b. Abdullah b. Musa el-Bejheki, *Kitab el-esma' ve es-sifat* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, n.d.), str. 35.

bogoštovlju i obredu, kao i politička i (u užem smislu) pravna pravila.²⁹ U novije vrijeme, Wael Hallaq Šerijat je okarakterizirao kao „predočenje Božije vrhovne volje [koja]... regulira cijeli spektar ljudskog roda, bilo direktno ili putem jasno definiranog i ograničenog delegiranja“.³⁰ Uz pretpostavku da islam odbacuje podjelu sveto – svjetovno, takav opis vjerovatno duguje nešto i jednako uobičajenoj pretpostavci da je zakon bedem koji brani da čovjek izrabljuje čovjeka. Kako John Locke u čuvenoj sentenci kaže: „Gdje zakon prestaje, tiranija počinje.“³¹ Ova pozitivna veza između Šerijata i vladavine prava jednako je popularna i u modernim muslimanskim krugovima. Ukratko, stav da je islamski zakon bezgraničan, pa time i nadležan da rješava o *svakom* aspektu života uobičajen je u modernom i muslimanskom i nemuslimanskom diskursu o Šerijatu.

Ova ideja, bez sumnje, ima potencijalno dalekosežne posljedice. Naprimjer, ako, kako se tvrdi, muslimanska država postoji „s isključivom svrhom provedbe tog zakona“,³² takvu bi državu moglo podupirati i opravdavati proširenje njene izvršne vlasti srazmjerno nekom neograničenom zakonu. Ovakvo značenje indirektno potvrđuje Hallaq, koji smatra da je neograničena vlast moderne (sekularne) države u totalnom i nepomirljivom konfliktu s islamskom državom utemeljenom na Šerijatu.³³ Drugim riječima, Šerijat i moderna država predstavljaju sukob neograničenih suvereniteta. Međutim, druga implikacija Šerijata kojem se pripisuje bezgraničan djelokrug bila bi eliminacija „naroda“ iz poduhvata dogovaranja društveno-političkog i ekonomskog sistema. Jer, u mjeri u kojoj je Šerijat jedina islamska osnova za prosudbu djelovanja ljudi, samo oni koji su ovlaštteni da određuju njegov sadržaj, a to su vjerski učenjaci (*fukaha*), mogu utjecati na određivanje normativnog islamskog poretka.³⁴

29 Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), str. 1.

30 W. B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013), str. 51.

31 J. Locke, *Two Treatises of Government*, P. Laslett (ur.) (New York: The New American Library, 1965), str. 448.

32 Vidjeti: N. J. Coulson, „The State and the Individual in Islamic Law“, *International and Comparative Law Quarterly* 6 (januar 1957), str. 49.

33 Objasnjavajući kako je moderna država sveprisutna u pogledu svoje nadležnosti, Hallaq piše: „Dok moderna država upravlja i uređuje svojim religijskim institucijama, potčinjavajući ih svojoj pravnoj volji, Šerijat, direktno ili preko delegiranih, upravlja i uređuje svim, pa i sekularnim institucijama. Ako su ove institucije sekularne ili se bave sekularnim, one djeluju pod kontrolnom i sveobuhvatnom voljom, a to je Šerijat. Stoga, svaki politički oblik ili politička (ili društvena ili ekonomska) institucija je, u konačnici, potčinjena Šerijatu, uključujući izvršne i sudske vlasti.“ Vidjeti: Hallaq, *The Impossible State*, str. 51. S obzirom na to koliko je duboko usadena obaveznost takvog jednog stava, djelomično na osnovu otvorenosti njegove logike, čitateljima bi povremeno moglo biti teško zadržati fokus na onom što želim reći. U ovom trenutku, dovoljno je reći to da postoji razlika između islama i Šerijata. A gdje nadležnost Šerijata završava, on jednostavno više ne može konkretno regulirati stvar, čak i ako sama stvar ostaje u djelokrugu islamskih vrijednosti i vrlina. Ukratko, čak i ako islam može upravljati svim stvarima, Šerijat ne upravlja.

34 O. Anjum se sučeljava s tim što je zajednica isključena iz pregovaranja o svakodnevnom uređivanju u svom djelu *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyan Moment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

Uz sve rečeno, postoji i čitanje klasične islamske pravne tradicije koje se doima kao jamstvo jednog „totalitarnog“ tumačenja Šerijata. Zsigurno, još od vremena kada je analogija (*kijas*) zajamčena kao sredstvo proširenja pravnih normi, islamsko pravo steklo je navodno neograničeni potencijal da ide izvan granica direktnog govora objave. Međutim, o valjanosti *kijasa* nije bilo jednoglasnog konsenzusa (*idžma'*) stoljećima, a način na koji sunije vode debatu o njegovoj dopuštenosti direktno podrazumijeva i područje njegove primjene. Naprimjer, zahiriye, koje su se pojavile u 3/9. stoljeću, a koje *nisu* bile, kako im se uobičajeno pripisuje, „literalisti“, odbacuju analogiju upravo na osnovu toga da se ne može ići izvan onog što objavljeni izvori *direktno* naznačuju (što nije isto ono što naznačuju „doslovce“).³⁵ Kako A. Kevin Reinhart ističe, zahiriye su tvrdile da „ono što je napisano u Objavi upravlja onim što izriekom govori i ništa više... ono se primjenjuje strogo, međutim, primjenjuje se na [relativno] malo stvari“.³⁶ Ukratko, oni tvrde da neka pitanja spadaju *izvan* granica svetog teksta i kao takva se ne *obrađuju*. Po njima, pogrešno je tvrditi da Bog ima konkretnu pravnu normu za sva pitanja.

Zahiriye su opstale sve do 5/11. stoljeća i daleko od toga da su bile kakvi marginalci. U svojoj utjecajnoj knjizi *Tebekat el-fukaha'*, kojoj je cilj bio katalogizacija imena i škola svih onih za čija gledišta se smatralo da grade ili krše jednoglasni konsenzus, čuveni šafijski pravnik Ebu Ishak eš-Širazi (u. 476/1083) svrstava ih uz druge četiri sunijske škole, bez obzira na to što odbacuju analogiju i bez obzira na sve što to podrazumijeva u smislu ograničenog dometa prava.³⁷ Međutim, osim njih, važnost djelokruga ogleđa se i u ranoj raspravi o tome da li se pravna kategorija „neutralnog“ (*mubah*) odnosi na ono za šta je Bog objavio da je bez posljedica ili na ono što jednostavno spada izvan granica Božijeg šerijatskog obraćanja, kao stvar slučajnosti, što i jest.³⁸ O ovom pitanju još uvijek će se diskutirati i u 6/12. stoljeću, kako vidimo u Ibn Rušdovom komentaru el-Gazalijevog djela *el-Mustasfa*.³⁹

U svemu ovome bitno je da postoji jedan period, dug više stoljeća, tokom kojega je važna manjina muslimanskih pravnika prihvatila ideju – ili se barem bavila idejom – da Bog nema direktnu, ili čak analogno određenu normu o svakoj

35 U svom klasičnom djelu o zahirijama, I. Goldziher razaznaje da se kod njih nije radilo o literalizmu *per se*, nego više o jednom pokušaju da pobijede *re'j* (tj. slobodno mišljenje), koje se, za svoj sadržaj, nije moglo nasloniti direktno na izvore. Vidjeti: I. Goldziher, *The Zahiris: Their Doctrine and Their History*, W. Behn (prev.) (Leiden: E. J. Brill, 1971). Međutim, možemo primijetiti da Ibn Hazm (u. 1064), jedan od najistaknutijih predstavnika zahirizma, izriekom priznaje legitimnost figurativnog ili alegorijskog tumačenja određenih odlomaka svetog teksta. Vidjeti, naprimjer: Ibn Hazm, *El-ihkam fi usul el-abkam*, A. M. Shakir (ur.), vol. 8 (Bejrut: Dar el-afak el-džedida, 1308/1933), 2:28.

36 A. K. Reinhart, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought* (New York: State University of New York Press, 1995), str. 16.

37 Vidjeti: Ebu Ishak eš-Širazi, *Tebekat el-fukaha'*, I. Abbas (ur.) (Bejrut: Dar er-ra'id el-'arabi, 1970).

38 O općoj debati o ovom pitanju, vidjeti, naprimjer: Reinhart, *Boundaries*, 128-132.

39 Vidjeti: Ibn Rušd, *Telhis el-Mustasfa*, J. Alaoui (ur.) (Bejrut: Dar el-garb el-islami, 1994), str. 47-48.

stvari. Čak ni većina, koja je odbacivala ovaj stav, nije smatrala da on vrijeđa njihova pravovjerna osjećanja dotle da bi one koji ga iznose optužili za nevjerovanje (*kufri*), nedopuštenu novinu (*bida'*) ili moralni prekršaj (*fsk*). Ukratko, stav da postoje ograničenja nadležnosti za islamsko šerijatsko nije nov; niti ga je – očigledno, s obzirom na to od kada potječe, – mogao izvana nametnuti sekularizirajući, moderni Zapad u usponu; on čak i ne postoji izvan ograda sunijskog pravovjerja.

Naravno, ove kontroverze oko djelokruga, naposljetku, riješit će se u korist jednog širokog gledišta Šerijata koje uvažava valjanost analogije i koje kategoriju neutralnog smješta *između* kategorije obaveznog i zabranjenog, kao dijela Božijeg šerijatskog obraćanja. Međutim, ne treba smatrati da ovo protivrječi tvrdnji da su sunijski pravници i dalje osjetljivi na pitanje djelokruga i sumnjičavi, ako ne i kritični, prema nasumičnom totalnom spajanju ideja religijskog prava. Zapravo, pažljiva analiza otkriva da su čak i pravници glavne struje, koji su prihvatili široko, pozitivističko shvatanje islamskog prava, ipak opežno priznavali da postoje granice, izvan kojih se autoritet Šerijata jednostavno ne proteže.⁴⁰ Ukratko, čak i u postformativnom periodu,⁴¹ kada je islamsko pravo postiglo svoju potpuno razvijenu formu, Šerijat se smatrao ograničenom, a ne neograničenom stvari.

Islamsko sekularno: šerijatsko nasuprot nešerijatskom

Veći dio mojih radova o islamskom zakonu vraća se na misli velikog egipatskog malikijskog pravnika Šihabuddina el-Karafija (u. 684/1265). Na drugim mjestima pokazao sam da je on prilično direktno i nedvosmisleno Šerijatu pripisivao ograničene nadležnosti.⁴² Ova stalna usredotočenost na el-Karafija može ostaviti utisak da je on jedini ili jedinstven u ovome. Međutim, može se dokazati da to

40 Dio argumenta koji ću iznijeti jeste da čak i ondje gdje Šerijat zahtijeva djelovanje ili nedjelovanje, mogu opstati i druge evaluativne osnove na kojima se procjenjuje kako se ovo djelovanje ili nedjelovanje konkretizira u stvarnom vremenu i prostoru. Ovdje možemo razmišljati o šerijatskim ograničenjima, možda, u pogledu dubine, a ne obima. Vidjeti dalje u tekstu dio o praktičnim posljedicama islamskog sekularnog.

41 Podjela između „formativnog“ (tvorbenog) i „postformativnog“ sporna je, kako u pogledu toga kada se ta podjela desila, tako i u pogledu njenih značenja i posljedica. Nedavno je Intisar Rabb ponudila termin „utemeljiteljski period“ kao alternativu, ukazujući na tri uočljive etape: (1) utemeljiteljski period (od 7. do 9. stoljeća); (2) period tekstualizacije (10. i 11. stoljeće), uključujući pretpostavljeno „zatvaranje vrata *idžtihadu*“; i (3) period sintetiziranja tekstualnog i interpretativnog autoriteta. Vidjeti: I. Rabb, *Doubt in Islamic Law: A History of Legal Maxims, Interpretations, and Islamic Criminal Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), str. 8-9.

42 Ovo traje još od moje doktorske disertacije „In Defense of Two-Tiered Orthodoxy: A Study of Shihāb al-Dīn al-Qarāfi's *Kitāb al-Ihkām fi Tamyiz al-Fatāwā 'an al-Ahkām wa Tašarrufāt al-Qādi wa al-Imām*“ [U odbranu dvoslojne dogme: Studija *Kitāb el-ihkam fi temjiz el-fetava 'an el-ahkam ve teserrufat el-kadi ve el-imam* Šihabuddina el-Karafija] (doktorska disertacija, Univerzitet Pennsylvania, 1991).

nije slučaj. Ali, pošto prostor ne dozvoljava potpuni prikaz, i ovo što ćemo reći bit će dovoljno da istaknemo bitno.

Ako se vratimo do Poslanika, naći ćemo pokazatelje za tu svrhu. Standardne knjige Poslanikove biografije (*sira*) kažu da, kada je Poslanik davao uputstva muslimanskim snagama na Bedru, ashab el-Hubab b. el-Munzir upitao je je li to što govori objava ili je jednostavno Poslanikovo mišljenje. Poslanik je odgovorio da je ovo potonje, a onda je el-Hubab ponudio vlastiti plan, koji je Poslanik prihvatio.⁴³ U „kanonskoj“ hadiskoj literaturi čitamo da je, kada mu se grupa zemljoradnika kojima je dao savjet o orezivanju palmi požalila da je rod podbacio (ili drvo svehlo), Poslanik odgovorio: „Ne smatrajte me odgovornim u običnim stvarima (koje se ne tiču Objave). Ali, kada vam kažem nešto po Božijem ovlaštenju, onda to prihvatite, jer ja nikada neću izreći laž na Boga.“⁴⁴ U istom odlomku, Muslim prenosi da je Poslanik rekao: „Vi znate više (od mene) o ovozemaljskim stvarima (*entum a'lam bi amr dunjakum*).“⁴⁵ U ovoj se referenci jasno ogleda shvatanje da je božansko obraćanje ograničeno u pogledu spektra pitanja, za koji se može uzeti da obavezuje muslimane na poštivanje konkretne pravne norme.

U generacijama poslije Poslanika vidimo da se suptilno zamagljuju granice između konkretnog pravnog (šerijatskog) i vanpravnog (nešerijatskog). Već s Malikom (u. 179/795), utvrđivanje činjenica, kao što su podaci o vrsti i količini hrane koju je muž dužan obezbijediti supruzi kao dio njenog izdržavanja (*nafaka*), zaodjenuto je u pravni autoritet, bez obzira što nije zasnovano na skripturalnim izvorima.⁴⁶ To, također, vidimo i u djelima eš-Šafi'ija (u. 204/819)⁴⁷ i njegovih prvih sljedbenika o tako činjeničnim pitanjima kao što su smjer okretanja u namazu, ispravnost svjedočenja i slično. Kao što Ahmed El Shamsy zapaža: „Iako određivanje *kible* predstavlja jedno empirijsko pitanje, a pravna teorija podrazumijeva intepretativne sudove, izgleda da šafijski pravници, barem u prvim stoljećima, ne prave razliku između toga dvoga.“⁴⁸ Međutim, već s Ahmedom b. Hanbelom (u. 241/855), u prvoj polovini 3/9. stoljeća, može se uočiti jedno eksplicitnije priznanje granica nadležnosti svetog teksta. U njegovom prikazu čuvene *Mihne* (inkvizicije) o stvorenosti Kur'ana, et-Taberi (u. 310/923) piše da je Ibn Hanbelov prvi odgovor bio: „To je Riječ Božija; ovome ništa više ne mogu dodati“ (*huve kelam Allah la ezidu 'alejha*),⁴⁹ jasno utvrdivši da pitanje stvorenosti ili nestvorenosti, ili možda njegovog

43 Vidjeti, npr.: Ibn Hišam, *Es-Sira en-nebeviya*, M. al-Saqa, I. al-Abyari i A. Shalabi (ur.) (Damask: Dar Ibn Kesir, 1426/2005), str. 523.

44 Vidjeti: Muslim b. Hadžadž, *Sahih Muslim*, vol. 5 (Bejrut: Dar Ibn Hazm, 1416/1995), 4:1464.

45 Muslim, *Sahih Muslim*, vol. 5, 4:1464.

46 Vidjeti, naprimjer: Džemaluddin b. Omer b. el-Hadžib, *Džami' el-ummehat*, A. al-Akhdari (ur.) (Damask: el-Jemama li et-tiba'a ve en-nešr ve el-tevzi', 1421/2000), 331ff.

47 Vidjeti, naprimjer: *er-Risala*, A. M. Shakir (ur.) (Kairo: el-Mekteba el-'ilmijja, 1358/1929), str. 487-503, o *idžtihadu*.

48 A. El Shamsy, „Rethinking *Taqlid* in the Early Shafi'i School“, *Journal of the American Oriental Society*, 128:1 (2008), str. 14-15. Kosa slova moja.

49 Vidjeti: Ebu Džafer Muhammed b. Džerir et-Taberi, *Tarih et-Taberi*, vol. 6 (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1433/2012), 5:190.

razumijevanja tog problema u to vrijeme, spada izvan opsega onog o čemu, po Ibn Hanbelovoj procjeni, sveti tekst konkretno govori.

Kasnije, razlika između šerijatskog i nešerijatskog postaje konkretnija. El-Gazali (u. 505/1111), naprimjer, prekorijeva one koje on naziva „neukim prijateljima islama“, koji osuđuju nemuslimanske prirodne nauke kao nešto što protivrječi Šerijatu. Protiveći se ovakvom gledištu, on tvrdi da „vjerski zakon ne govori ništa o ovim naukama, ni pozitivno, ni negativno“ (*ve lejse fi eš-šer‘ ta‘arrud li hazihi el-‘ulum bi en-nefi ve el-isbat*).⁵⁰ S el-Karafijem već dobijamo vrlo eksplicitnu formulaciju.⁵¹ On, kao primjer, navodi nešerijatske nauke, matematiku, geometriju, čulno opažanje, poznavanje vladajućih običaja, stvari obilja i slično: „Znanje ni o jednoj od ovih stvari ne poseže za izvorima u svetom tekstu (*šera’i*).“⁵²

Ovo temeljno priznanje ograničenja šerijatskog ne završava s el-Karafijem. Ibn Tejmija (u. 728/1329) rutinski navodi primjere u kojima šerijatska tradicija niti potvrđuje niti osporava (*la neff^{en} ve la isbat^{en}*) neki uvezeni pojam ili tehnički termin.⁵³ On, također, tvrdi da se o čisto racionalnim tvrdnjama (npr. o valjanosti grčke logike) ne može suditi samo na osnovu svetog teksta, nego se one moraju ispitati i razumom.⁵⁴ U svojim komentarima el-Bejdevijevog (u. 685/1286) djela *Minhadž el-vusul ila ‘ilm el-usul* otac Tekijuddin (u. 756/1355) i sin Tadžuddin (u. 771/1369) es-Subki, šafije, potvrđuju razliku između znanja određenog Božijim obraćanjem (*šera’i*) i znanja koje nije tako određeno,⁵⁵ drugim riječima, ne spada sve što se smatra znanjem u granice šerijatskog.

50 El-Gazali, *el-Munkiz min ed-delal ve el-muvelsil ila zi el-‘izza ve el-dželal*, J. Saliba i K. ‘Ayyad (ur.) (Bejrut: Dar el-Endelus, n.d.), str. 201. Naravno, el-Gazali nije uvijek bio dosljedan u ovom pogledu. U djelu *el-Mustafa*, 1:3, naprimjer, među tri žanra znanja svrstava „čisto racionalno (*akli mehd*), koje vjerski zakon niti podstiče niti odobrava, kao što su statistika, geometrija, astronomija i slično, a sve su ili lažne pretpostavke... ili valjano znanje od kojeg nema koristi“. Njegov malikijski komentator Ibn Rašik (u. 632/1235) kritizira ovaj stav i tvrdi da se ove nauke ne mogu kategorički odbaciti kao beskorisne. Vidjeti: el-Husejn b. Rašik, *Lubab el-mahsul fi ‘ilm el-usul*, vol. 2, M. Jabi (ur.) (Dubai: Dar el-Buhus li ed-dirasat el-islamija ve ihja’ el-turas, 1422/2001), 1:189. Naravno, obojica govore u specifičnom historijskom kontekstu o stupnju u kojem se nemuslimanske nauke općenito mogu doticati pitanja od značaja ili onih koja su potencijalno štetna za religiju.

51 Vidjeti: Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi* (Leiden: E. J. Brill, 1996), str. 113-141.

52 El-Karafi, *Šarh Tenkih el-fusul fi ihtisar el-mahsul fi el-usul*, A. F. al-Mazidi (ur.) (Bejrut: Dar el-Kutub el-‘ilmija, 2007), str. 109.

53 Vidjeti, naprimjer: Ibn Tejmija, *Dar Ta’arud el-‘akl ve el-nakl*, vol. 11, M. R. Salim (ur.) (Rijad: Matba’at el-Imam Muhammad b. Sa’ud, 1399/1979), 4:146.

54 Vidjeti, naprimjer: Dželaluddin es-Sujuti, *Džuhd el-kariha fi tedžrid en-nesiha* (Bejrut: el-Mek-teba el-‘asrija, 1430/2009), str. 91-92 (sažetak Ibn Tejmijjinog djela *Nesiba ehl el-iman fi er-radd ‘ala mantik el-junan*). Ovdje se ne želi reći da sveti tekst nužno nema šta da kaže o religijskom statusu određene racionalne tvrdnje. Radi se, jednostavno, o tome da se sama tvrdnja treba ispitati kako bi se, prije nego se dođe do neke šerijatske norme, odredio stvarni sadržaj te tvrdnje. S druge strane, ne mogu se složiti sa svojim bivšim kolegom Johnom Walbridgeom kada kaže: „Veliki fundamentalistički reformator iz 14. stoljeća Ibn Tejmija mrzio je razum gdje god bi se iskazao u islamskom intelektualnom životu.“ Vidjeti: John Walbridg, *God and Logic in Islam: The Caliphate of Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), str. 5.

55 Vidjeti: *el-Ibhadž fi šarh el-Minhadž*, vol. 3 (Bejrut: Dar el-Kutub el-‘ilmija, 1424/2004), 1:30.

Prvi moderni pravници nastavljaju ovim putem. Ibn Abidin (u. 1258/1842), naprimjer, piše da znanje da vatra gori ili da su gramatički subjekti u nominativu u potpunosti spada izvan parametara religijskog zakona. Zapravo, riječima koje podsjećaju na el-Karafija, on kaže da je „ono što podrazumijeva šerijatsko... jeste ono što bi, da ga nema, ostavilo nesaznatim govor Božanskog Zakonodavca“. ⁵⁶ Jasno je iz ovih iskaza da ideja da su Šerijat i njegov prisvojni pridjev šerijatski ograničeni, a ne neograničeni – nije specifična za el-Karafija, nego široko rasprostranjeno obilježje prijemoderne muslimanske misli, koja je našla put sve do modernog doba. ⁵⁷

Ovo restriktivno tumačenje kategorije šerijatsko postavilo je osnovu za moju radnu definiciju islamskog sekularnog: „*Ono u konkretnom znanju što se ne može osloniti ni na skripturalne izvore Šerijata, niti na njihovu adekvatnu ekstenziju pomoću alata koje sadrži islamska pravna metodologija (usul el-fikh)*.“ Na prvi pogled, ovo se može činiti prilično nategnutom upotrebom termina *sekularno*, s obzirom na usadenu vezu sekularnog s indiferentnošću prema religiji, ako ne i s neprijateljstvom prema njoj. Međutim, Šerijat je *taj* medij preko kojeg je Božija volja obznanjena u konkretnim, objektivno provjerljivim terminima (objektivnim u smislu postojanja javnog područja gdje im svako ima jednak pristup). A u mjeri u kojoj Šerijat konkretno *ne* obrađuje svako pitanje, on priznaje postojanje drugih osnova i normi procjene. Ovo uglavnom odgovara, „diferencijaciji“ koju Casanova identificira kao glavno obilježje sekularnog. ⁵⁸ U središtu diferencijacije jeste specijalizacija različitih područja interesovanja – religijskog, ekonomskog, političkog itd. A, ako islam možda i ne insistira na takvoj jednoj eksplicitnoj, formalnoj podjeli znanja, razlikovanje šerijatskog i nešerijatskog je, zapravo, izraz specijalizacije. Sekularno je jednostavno diferencirano od religije, po Casanovinom opisu, dok je, u mojoj radnoj definiciji islamskog sekularnog, ono diferencirano od šerijatskog.

Ovo osnovno tumačenje i vrednovanje „diferencijacije“ nije rezervirano samo za Casanovu. Asad suštinski priznaje njenu ulogu i središnje mjesto kada piše: „To je kada se nešto opisuje kao nešto što pripada ‚religiji‘ i kada se može tvrditi da nije ono što se vrlo jasno javlja kao sekularno.“ ⁵⁹ A Taylor govori o „neovisnoj političkoj etici“, bez religijske opredijeljenosti, kao o dijelu svog tumačenja sekularnog. ⁶⁰ Naravno, s obzirom na njen pravnički pogon, moja ideja islamskog sekularnog zanimat će pred bilo kojim drugim briljantnim sociološkim i antropološkim uvidom u ove (i druge) obrade sekularnog. Međutim, s diferencijacijom kao polazištem, ta ideja, da islamsko religijsko pravo nije jedini forum za raspravu o vrijednostima ljudskih djela, treba preći dug put na kojem će pokazati mjesta susreta, s utvrđenim diskursima o sekularnom, na kojem će opravdati moju upotrebu tog termina.

56 Ibn Abidin, *Radd el-Muhtar ‘ala ed-durr el-muhtar šarh tenvir el-absar*, vol. 12, A. Abd al-Mawjud i A. Muawwad (ur.) (Bejrut: Dar el-Kutub el-‘ilmija, 1415/1994), 1:118.

57 Rahm. Muhammad al-Khidr Husayn pisao je: „Ko god pažljivo gleda, vidjet će jasnu razliku između onog u vezi s čim religija daje uputstvo i onog što ostavlja probama i provjeri društvenog iskustva.“ Vidjeti: Muhammad al-Khidr Husayn, *Dirasat fi eš-šeri’a el-islamija* (UAE: Maktabar Dar el-Farabi, 1426/2005), str. 13.

58 Casanova, *Public Religions*, str. 21-25.

59 Asad, *Formations*, str. 237.

60 C. Taylor, „Secular Imperative“, str. 32-33.

Razum i Objava

Ali, reći da se Šerijat ne bavi konkretno nekim pitanjem nije isto što i reći da to pitanje nije interes islama. Zapravo, neki musliman možda ga i ne može ignorirati, zbog moguće velike koristi ili štete, koju će naslutiti njegov islamski senzibilitet. Konkretnije, morat će se definirati pravi sadržaj „koristi“ i „štete“; a islam i / ili Šerijat će, u tom smislu, igrati jasnu ulogu. Međutim, izvan osnovnog saznanja da islam ili Šerijat neko posebno ponašanje nadahnjuje, dozvoljava ili obavezuje na njega, empirijsko pitanje koji model njegove konkretizacije najbolje služi interesu s njim povezanim – *nije*, ispravno govoreći, predmet šerijatskog razmatranja. Drugim riječima, jedna je stvar što Šerijat (ili islam) podupiru ili aktivno promoviraju vrijednost stvaranja bogatstva; sasvim je drugo smatrati Šerijat (ili islam) neposrednim izvorom konkretnog ponašanja ili mjera kojima se, zapravo, stvara bogatstvo.

Napokon, ovo nas vraća staroj raspravi o ulozi i statusu razuma (*'akl*) u islamu, jer bi razum, navodno, bio alternativa razmatranju na osnovu Šerijata. Međutim, sunijski odgovor ranim mu'tezilijama (koji tvrde da razum može neovisno procjenjivati moralne i soteriološke posljedice djela) u zapadnoj nauci podstaknuo je stav da sunizam potpuno odbacuje kritičku moć razuma u pitanjima religije. A to je odvelo do pretpostavke da je u islamu „skripturalizam“ pretpostavljena norma. Međutim, može se tvrditi da je glavni razlog što su sunije odbacile učenje mu'tezilija bila mu'tezilijska kozmologija i ideja da je Objava ograničena na to da potvrđuje moralne i soteriološke zaključke do kojih je razum došao, ma kakvi oni bili.⁶¹ To *ne* znači da razum nije u stanju ili da mu je zabranjeno donositi religijski relevantne vrijednosne sudove neovisne o objavi.

Ovo se jasno vidi u odgovoru eš'arija, najžešćih protivnika mu'tezilija, posebno kasnih eš'arija. U djelu *Kitab el-Iršad*, naprimjer, el-Džuvejni (u. 478/1085) jasno kaže da zajednica može znati, na osnovu vlastitih prihvaćenih premisa, da su određene stvari dobre ili loše, čak i ako, prema Bogu, ništa ne ukazuje da su takve.⁶²

61 Intisar Rabb sumira mu'tezilijski stav ovako: „Ideja je bila da postoji moralni sistem upleten u tkanje ovog svijeta koji ljudi mogu racionalno razaznavati, međutim, Bog ih je stvorio slobodnim da prihvate ili odbace diktat takve moralnosti i obećao da će im suditi na toj osnovi... Šta god ljudski um opažao kao moralno dobro ili moralno loše, zaista je tako i pred Bogom... Drugim riječima, moral je objektivn, što znači da se viđenje moralnih vrijednosti ne bi trebalo razlikovati kod Boga i kod ljudi.“ Vidjeti: Rabb, *Doubt in Islamic Law*, str. 273. Moj je argument da je ovaj mu'tezilijski realizam, a ne kritička moć razuma po sebi, bila prava, glavna meta kritike sunija, koji su preferirali jedan više voluntaristički pristup koji miri Božije pravo i moć da se djeluje neovisno. Naravno, to kako je Bog voluntaristički, postat će tema sporenja unutar samog sunizma. Naprimjer, iako mu'tezilijski stav karakterizira kao „slab“ (*da'if*), Ibn Tejmijja odbacuje ono što smatra potpuno „ispraznom kozmologijom“ ašarizma. Stoga se žali da, po njihovom shvatanju, gdje Kur'an govori o Poslaniku koji „naređuje dobro i zabranjuje zlo“, to ne upućuje ni na kakvo suštinsko dobro ili zlo koje je postojalo prije same naredbe; umjesto toga, ova fraza samo znači da „im on naređuje da rade ono što im on naređuje da rade i da im zabranjuje da čine ono zlo koje im on zabranjuje da čine“. Vidjeti: Ibn Tejmijja, *Medžmu' el-fetava*, vol. 37, Abd al-Rahman b. Muhammad b. Qasim (ur.) (Rijad: Mektebat el-Ma'arif, n.d.), 8:433.

62 *Kitab el-Iršad ila kavati' el-adilla fi usul el-i'tikad*, Z. Umayrat (ur.) (Bejrut: Dar el-Kutub el-'ilmijja, 1416/1995), str. 110.

U djelu *el-Iktisad fi el-i'tikad* el-Gazali i eksplicitnije ističe da je ono što se uobičajeno smatra dobrim ili lošim – jednostavno ono za šta se smatra da služi ili protivrječi individualnim ili kolektivnim željama ili interesima, a što se može znati neovisno o objavi.⁶³ U *Kitab el-erbe'in fi usul ed-din*, Fahrudin er-Razi (u. 606/1209) potvrđuje da postoji područje „dobrog i lošeg koje je samo izraz onoga što nas prirodno (*tab'*) privlači i odbija i da nema spora da se ovo može saznati razumom“.⁶⁴ Možemo primijetiti da ovo nije isključivo eš'arijski stav; s njim se suštinski slažu i maturidije, pa čak i tradicionalisti.⁶⁵ Zapravo, čak i „puritanski“ hanbelija Ibn Tejmijja izričito tvrdi da objava (tj. Kur'an i Sunnet) nikada ne može osigurati ljudima sve što im treba za uspješan ovozemaljski život, pa čak i za spas na onome svijetu.⁶⁶ A razum je, prema njegovom mišljenju, sasvim sposoban da procijeni ovosvjetske koristi i štete (*masleha ve mafse'da*), čak kada ne postoje upute iz religijskog zakona, takvi sudovi ne mogu jamčiti nagradu ili kaznu na onome svijetu.⁶⁷

Ukratko, širom teološkog spektra, Šerijat se *ne* čuva kao *jedina* osnova na kojoj se mogu donositi sudovi, posebno u praktičnom području. Ideja, kao takva, da je sveti tekst jedino čemu se jedan musliman može obratiti u dogovaranju svakodnevne stvarnosti – jednostavno nije tačna. Ovo je od presudne važnosti za ispravnu procjenu islamskog sekularnog. Inače, ono bi vjerovatno bilo kao zastranjivanje koje teži da razumu dâ nezakonitu ulogu i autoritet. Istovremeno, moramo paziti na činjenicu da je razum, u muslimanskom razumijevanju, tradicionalno širi od puke sposobnosti formalnog rezonovanja. Zapravo, možda je tačnije govoriti o načinu na koji se stvarnost saznaje, razumijeva, zamišlja, pa čak i osjeća. U ovom shvatanju, razum bi obuhvatao i čulno opažanje, društvenu konvenciju, „ukus“, imaginaciju, duhovno prosvjetljenje i slično.⁶⁸ Ovo treba imati na umu kada pristupamo praktičnim posljedicama islamskog sekularnog.

63 *El-Iktisad fi el-i'tikad* (Kairo: M. al-Babi al-Halabi and Sons, n.d.), str. 80-82.

64 *Kitab el-erbe'in fi usul ed-din*, M. A. Mahmud (ur.) (Bejrut: Dar el-Kutub el-'ilmijja, 2009), str. 244.

65 O maturidijama, vidjeti, naprimjer: Kemaluddin Muhammed b. Muhammed b. Ebi Šerif el-Makdisi, *Kitab el-musamara fi šarh el-musajara*, vol. 2 (Kairo: el-Mekteba el-azharija li el-turas, 2006), 2:38; Abdurrahim b. Ali b. el-Muajjed Šejhzade, *Nazm el-fera'id ve džem el-fe-va'id fi el-mesa'il el-muhtef fiha bejna es-sada el-aš'arija ve es-sada el-maturidija*, Arabic MS. #875, *Ibn el-Kelam*, vol. 14 (Dar el-Kutub el-Misrija).

66 Vidjeti: Ibn Tejmijja, *Emrad el-kulub ve šifa'uha* (Kairo: el-Matbaa es-selefiya ve mektebatuha, 1386/1966), str. 12-13.

67 *Medžmu' el-fetava*, 8:433-435.

68 *Akl*, kako taj termin koriste prijemoderni muslimanski pravници i teolozi, obuhvata afektivne i druge elemente koje prosvjetiteljstvo eksplicite nastoji eliminirati iz razuma kao koncepta. Kada mu'tezilije (i drugi) govore o tome da razum (*'akl*) zna da je dobro spasiti čovjeka koji se davi ili da je zlo optužiti nevinog čovjeka, to je nedvojbeno više od diktata razuma kao neke neovisne sposobnosti, neograničene i neoblikovane kulturom, osjećanjima ili konvencijom. Naprotiv, ovo potonje upravo je razum kakav predlažu prosvjetiteljski mislioci kao što je Kant, to jest „autonomna moć u tom smislu što je samostalna, što uspostavlja i slijedi vlastita pravila, neovisna o političkim, kulturnim ili podsvjesnim interesima“. O ovome, pogledati: F. C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987), str. 8.

Islamsko sekularno: praktične implikacije

Tvrdo glava ideja da je razum antiteza religiji, uz uvezeno zapadno shvatanje pojma „sekularno“, podstiče barem tri reakcije na sekularno od strane savremenih muslimana: (1) odbacuju ga potpuno (kao neislamsko), pa time sva pitanja koja spadaju u njegov krug prepuštaju slučaju, nepredvidivim okolnostima i ostavljaju nereguliranim; (2) odbacuju (ili jednostavno previđaju) ga (opet kao nešto neislamsko), ali u ovom slučaju tako što ga jednostavno potčinjavaju šerijatskom području i tako što pokušavaju regulirati *sve* šerijatskim pravilima i instrumentarizacijom; i (3) prihvataju ga, ali sada u njegovom zapadnjačkom ruhu, kao antitezu religiji i / ili kao nešto što je kontrolira i pripitomljuje, kao reakciju na pretpostavljenu nemoć Šerijata da učinkovito odgovori na legitimne ljudske interese.

Međutim, koliko je neadekvano potpuno odbacivati sekularno (kao koncept), počinjemo uviđati kada razmatramo pitanja kao što su zakonska dob za vozačku dozvolu ili kakav zaista treba biti državni plan zdravstvene zaštite ili kakva treba biti imigracijska politika. Jasno, ova se pitanja ne mogu zanemariti, pošto pogađaju interese šire zajednice (npr. očuvanje života), a njih i islam i Šerijat jasno prepoznaju i zagovaraju. Međutim, ne postoji konkretan skripturalni izvor koji bi diktirao konkretni sadržaj takvih pravila ili politikā, bilo direktno ili analogijom. Naravno, može se tvrditi da sveti tekst, u ovom pogledu, indirektno upućuje muslimane tako što ih obavezuje da izbjegavaju ono što je štetno i štite osnovne ljudske potrebe (npr. *hifz en-nefs*, *hifz en-nesl* itd.).

Međutim, pitanje ide dalje od teorijskog, ka praktičnom: da li *ova* zakonska dob za vozačku dozvolu, da li *ovaj* plan zdravstvene zaštite, da li *ova* imigracijska politika dovoljno dobro ili najbolje služe interesima zajednice? Ovo se ne može odrediti na osnovu svetog teksta ili njegovih šerijatskih pokazatelja, nego se mora ostvariti primjenom različitih sekularnih, nešerijatskih instrumenata (npr. empirijskog posmatranja, praktičnog iskustva, dječije psihologije, moderne medicine, javne administracije, aktuaristike i slično), čiji se sadržaj ili autoritet ne izvode iz Šerijata ili mu nužno protivrječe. Opseg i značaj svega ovoga postaje očigledniji kada naše vidike proširimo, pa obuhvatimo pravila Savezne uprave za civilnu avijaciju, monetarnu politiku, pravila gradnje, obrazovnu politiku, planove podjele na zone, procedure zakupa zemljišta, pasoške regulative i praktično beskrajni popis pitanja iz javnog domena.

Jasno, mi ovdje ne tvrdimo da se ova pitanja moraju razmatrati na način koji je potpuno lišen šerijatskog (ili islamskog) utjecaja ili interesa. To što su, naprimjer, po Šerijatu saosjećajnost (*šafaka*) i nježnost (*hanan*) suštinski važni za dobrobit djeteta, ili što se kod izgradnje stambenih zgrada moraju poštovati prava komšija, može učestvovati u formuliranju i takvih disciplina kao što su dječija psihologija ili arhitektura. Međutim, iako Šerijat nastoji proizvesti pravne norme (*ahkam*), norme učinkovitog, sigurnog, profitabilnog, lijepog i duhovitog – jednostavno nisu šerijatske kategorije. Ali, ipak, ove su osobine od ključne važnosti

za shvatanje šta islam, a možda i Šerijat, prepoznaju kako interes. Naprimjer, za određivanje dobi za dobijanje vozačke dozvole koje bi zanemarilo sigurnost, ili za neučinkovit plan zdravstvene zaštite, teško se može reći da služe višim ciljevima (*mekasid*) koji opravdavaju (iako ne obavezuju) njihovo postojanje. Dakle, nije moguće i zanemarivati ove sekularne kategorije procjene i uspješno ostvarivati interese islama i Šerijata u konkretnim uvjetima.

Međutim, istovremeno, čak i ako se procijeni da se neka konkretna dob za dobijanje vozačke dozvole ili neki plan zdravstvene zaštite savršeno uklapaju u opće parametre religijskog zakona (iako ih on ne diktira), ne može se tvrditi da su oni ili „Božiji zakon“ ili protiv „Božijeg zakona“ na isti način na koji se to može tvrditi za obavezu izdržavanja porodice ili zabranu pijenja alkohola. Niti je, međutim, s obzirom na izvor nadahnuća, uvijek prikladno osuditi neku dob za vozačku dozvolu ili neku politiku zdravstvene zaštite kao potpuno „nereligijsku“, da ne kažemo kao antireligijsku.

Što se tiče tendencije da se sekularno uključi u područje šerijatskog, možda je njena najčešća manifestacija pretjeran naglasak mnogih muslimanskih krugova na neposredovanom tumačenju svetog teksta (*idžtihad*). Nesumnjivo, *idžtihad* jeste važan za nastojanje da se ide izvan realnosti, pretpostavki i važećih mišljenja prijemodernog svijeta, kao i da se brodi kroz nova, promijenjena stanja i okolnosti. Strogo govoreći, međutim, to je važno samo za eksplicitno šerijatsko područje.⁶⁹ A u ovom svjetlu, zbog pretjeranog naglaska na *idžtihadu*, konkretizacija islamskih ili šerijatskih vrijednosti ostaje zbrkana ili se zapostavlja. Posljedica je često gubitak oslonca na muslimansku pravnu djelatnost i jedan frustrirajući nesklad između pretpostavljenog islamskog (ili šerijatskog) idealnog i modernog, svakodnevnog realnog.

Jednako problematično, međutim, jeste nastojanje da se ovaj jaz premosti tako što će se jednostavno povećati ulog na *idžtihad*. Da bismo pretpostavili, kao što, mislim, mi činimo u mnogo slučajeva, da se problem samim sadržajem tiče šerijatskog propisa, ili da je propis jednostavno toliko nedvosmislen da se ne bi smio „reinterpretirati“ (npr. zabrana preljube), morali bismo posmatrati problem kao svojstven konkretizaciji tog propisa.⁷⁰ A, ukoliko je takav slučaj, *idžtihad*, koji

69 Naravno, moglo bi se prigovoriti da ovo važi samo za moju ograničenu definiciju *idžtihad*a. Međutim, svaki pokušaj povratka na pristup formativnog perioda, prema kojem je granica između interpretativnog i empirijskog nejasna ili je nema, mora se priznati kao takav. Osim toga, u njemu se otvoreno treba uzeti u obzir zloupotreba religijskog zakona koju takav jedan pristup može izazvati u modernom kontekstu. Drugo, svako zagovaranje ili priznavanje distinkcije između učenjaka teksta (*'ulema' en-nusus*) i učenjaka konteksta (*'ulema' el-vaki'*) treba ići uz eksplicitno priznanje da ono što se želi, u mnogim slučajevima, nije religijska norma (*hukm šer'i*), nego neki drugi vrijednosni sud. Inače, ostajemo čvrsto unutar šerijatskog područja i oblasti djelovanja učenjaka teksta.

70 Čak će i Qasim Amin, naprimjer, reći da on nema problem sa samim hidžabom, nego s okoštavanjem običaja nošenja u Egiptu u nekom trenutku: „Gdje postoji jedan tekst u Šerijatu koji zahtijeva *hidžab kakav je poznat među nekim muslimanima danas*, moja bi dužnost bila da izbjegnem to propitivati, i ne bih napisao ni slova protiv tih tekstova, ma kako se

podrazumijeva *izvođenje pravila* iz izvora, čini se bespomoćnim da bi napravio ikakvu promjenu.⁷¹

Naprimjer, u žučnoj kritici braka s početka 20. stoljeća u Egiptu, Muhammad Abduhu (u. 1905) kritizira pravnike zbog njihovog patetičnog transakcijskog stava prema instituciji braka, posebno kad su u pitanju žene. Prema njegovom mišljenju, njihove pravne definicije su, skoro isključivo, usredotočene na muževljeva seksualna prava nad ženom i „potpuno lišene svake upute na ‚etičke obaveze‘ (*vadžibat edebija*) među supružnicima“.⁷² Ovo, prema njemu, podriva sav smisao braka, a to je da se dva srca i dva uma spoje u ljubavi i milosti (*mavedda ve rahma*). Usput, Asad ukazuje da se egipatski diskurs o rodu u tom konkretnom vremenu formirao pod evropskim utjecajem.⁷³

U žiži mog interesovanja, međutim, nije toliko Abduhuova kritika, koliko je ono što on naizgled nudi kao rješenje. Čini se da je logično pretpostaviti da pravnici nisu bili baš potpuno bešćutni, nego da su izostavljali „etičke obaveze“ zato što one spadaju izvan šerijatskog djelokruga, kao stavke za koje Šerijat ne može propisati nikakvu konkretizaciju u formi posebnog ponašanja. „Ljubav i milost“, drugim riječima, mogu značiti različite stvari u različitim kontekstima, pa se, stoga, mogu konkretizirati u mnoštvu stalno promjenjivih, društveno-kulturno ugrađenih običaja, od donošenja cvijeća kući do donošenja dobrog komada mesa. Njihova konkretizacija, drugim riječima, nije šerijatska stvar, već prije jedno ponašanje kojem treba da teže i pojedinci i zajednice, preko svojeg kulturno-obrazovnog angažmana u islamskom sekularnom. Međutim, umjesto da prizna nešerijatsku, sekularnu dimenziju problema, Abduhu izgleda povećava ulogu na *idžtihad*, vraća se Kur'anu i Sunnetu i ponavlja njihove odredbe za bračnu sreću, posebno za žene: „Sve što treba da učinimo da bi žene pronašle sreću u braku jeste slušati glas našeg Šerijata i slijediti norme Kur'ana Časnog, vjerodostojnog Poslanikovog Sunneta i ponašanja ashaba.“⁷⁴

šetni oni doimali na prvi pogled; jer, božanskim naredbama se moramo potčinjavati bez propitivanja ili rasprave. Međutim, ne nalazimo nikakav tekst u Šerijatu koji traži hidžab kakav se obično danas nosi (*‘ala et-tarika el-ma’huda*).“ Vidjeti: Qasim Amin, „Tahrir el-mar’a“ u Qasim Amin, *el-A‘mal el-kamila*, M. Imarah (ur.) (Kairo: Dar eš-šuruk, 1409/1989), str. 352.

71 Ovo bi moglo pružiti određeni uvid u zapažanja Tariqa Ramadana, glavnog zagovornika *idžtibada*: „[Z]ašto muslimani – bilo iz većinskih muslimanskih društava ili manjinskih muslimanskih zajednica na Zapadu – nakon višestoljetne priče o *idžtihadu*, *tedždidu* i *islahu*, još uvijek teško prevazilaze krize i još uvijek ne nalaze ništa više od parcijalnih rješenja, a čak su i ta rješenja često apologetska ili defetistička.“ Vidjeti: Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (New York: Oxford University Press, 2009), str. 30. Začudo, izgleda da i on povremeno pada u zamku davanja prevelike uloge *fikh*u, toliko da njegova relevantnost prevazilazi strogo pravnu. A tamo gdje *fikh* dosegne svoje granice, „pritišće se dugme etike kao odgovarajuće alternative“. Šta ja smatram neadekvatnim etičkim pristupom, vidjeti na sljedećim stranama.

72 Muhammad Abduhu, „*El-Zavadž*“, u *El-A‘mal el-kamila li el-Imam Muhammad ‘Abduh*, vol. 5, M. ‘Umarah (ur.) (Kairo: Dar eš-šuruk, 1427/2006), 2:70 (ovaj ogled je na 2:70-75).

73 Asad, *Formations*, str. 232-234.

74 Abduhu, „*El-Zavadž*“, 73. Usput, navođenjem ovog primjera ne želim reći kako Abduhuov pristup uopće ne uspijeva prepoznati islamsko sekularno.

Bez obzira na Abduhuovu dobronamjernost i elokvenciju, njegov pristup ovdje nosi rizik da se ne uoči srazmjer u kojem kulturna pitanja mogu utjecati na prihvatanje i učinkovitost nekog pravila, ništa manje nego stvarni sadržaj samog pravila. Čak i ako čovjek njeguje najjača osjećanja ljubavi i samilosti prema svojoj ženi, to nije nikakva garancija da će se ona zaista i *osjećati* voljenom i paženom. Zapravo, ovo ovisi o tome koliko je muž iskusan u prevođenju osjećanja u ponašanje, koje će ih djelotvorno prenijeti ženi. Međutim, ovo je daleko više stvar kulturne pismenosti nego poznavanja ili poštivanja religijskih propisa po sebi; napokon, neki „dobar“ musliman možda se „loše ljubi“ (ili se loše oblači ili smušeno razgovara). U tom slučaju, povećati ulog na savjete o ljubavi i milosti iz svetog teksta (posebno s obzirom na to što u ovom slučaju već postoje) čini se ima malo efekta. Umjesto toga, izgleda da kulturna prilagodba, uključujući povećanu kulturnu pismenost, najviše pomaže; jer, kultura temeljno oblikuje način na koji se pravo, uključujući njegove religijske vrijednosti, vrline i obuhvatnu viziju, konkretizira u stvarnom vremenu i prostoru. U slučaju o kojem je riječ, naprimjer, nedvojbeno se može smatrati da nešerijatska kulturno oblikovana ljupkost i prijatnost služe šerijatskom interesu bračne harmonije.

Ipak, kulturni čin po sebi nije šerijatsko nastojanje. Iako zakon može odrediti opće parametre u kojima kultura mora funkcionirati, on nam ne može, čak ni u domenu zakonski dopuštenih (*halal*), na svetom tekstu zasnovanih normi (*ahkam* sing. *hukm*), reći šta je zapravo lijepo, duhovito, elegantno, romantično itd. Izgradnja kulture jednostavno nije područje pravника. Naprotiv, to je domen islamskog sekularnog i preuzima ga „narod“. Dok *idžtihad* određuje sadržaj propisa, kultura doprinosi direktno onome što Peter Berger naziva (u drugom kontekstu) „strukturom vjerodostojnosti“ zakona.⁷⁵ Zato će proizvođači kulture, a ne pravnici, igrati presudnu ulogu u pripremi društvenih uvjeta i širenju kulturne pismenosti, a u svrhu većeg ostvarenja viših ciljeva i zadataka prava, te time proizvesti šire dobrovoljno poštivanje pravnih propisa.

U ovom smislu, i većina muslimana i pravnici mogu se smatrati odgovornima za ukupno stanje društveno-kulturno-pravnog poretka i angažirati se (konstruktivno ili ne) u vjerskim aktivnostima.⁷⁶ Ipak, tendencija pretjeranog „šeri-

75 Vidjeti: P. L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Books, 19967), str. 110-113. Berger tvrdi, između ostalog, da je prvi značajni uspjeh ranog modernog protestantizma u ogoljavanju svijeta od svih mističnih ili natprirodnih elemenata potkopao mogućnost religije da održi svoju relevantnost u modernom svijetu, iz čega se izrodio, uzdignuo i raširio sekularni (tj. nereligijski) svjetonazor. Ja ovdje ne tvrdim da se ovo primilo i u muslimanskom svijetu (situacija muslimana na Zapadu druga je stvar), ovdje samo hoću reći da će intelektualni i kulturni „imanentni okvir“ u kojem religija postoji utjecati na njenu opću prihvatljivost kao načina života.

76 A ovdje naslućujem da je uvid Edwarda Bernaysa vrlo relevantan, posebno s obzirom na realnost našeg savremenog globaliziranog svijeta: „Svjesna i inteligentna manipulacija organiziranim navikama i mišljenjem masa važan je element u demokratskom društvu. Oni koji manipuliraju ovim nevidljivim mehanizmom društva čine nevidljivu vladu koja je istinska vladajuća moć naše zemlje. Nama upravljaju, naše umove oblikuju, naše ukuse formiraju,

jatiziranja“ i ignoriranja islamskog sekularnog, u cjelini zaklanja ovaj vidik. A s ovim, mi učinkovito stižemo do trećeg savremenog muslimanskog odgovora sekularnom: Šerijat i vjerski službenici snose teret potpune i isključive odgovornosti za svaki nesklad koji postoji između religijskog prava i „ideala“ religije, da ne spominjemo „legitimne težnje naroda“.

Ne podrazumijevam pod ovim da se islamsko sekularno može svesti na stvaranje kulture. Međutim, značaj kulture u ovom kontekstu, poput značaja arhitekture, dječije psihologije i aktuarske ili vojne nauke u drugim (prijespomenutim) kontekstima, zaista ukazuje – *s izuzetkom* onih koji isključivo gledaju na „etiku“ kao na protivotrov pretjeranoj „šerijatizaciji“ – da islamsko sekularno nije sinonimno s etikom.⁷⁷ Zapravo, etika je često nerelevantna za islamsko sekularno, zato što vrijednosti ili interesi o kojima je riječ nisu ni *moralnog* ni *etičkog* karaktera. Konstrukti kao što su elegancija, duhovitost, maksimizacija profita, pa čak i produktivnost, strogo govoreći, nisu ni moralni ni etički. Čak i ako pretpostavimo da produktivnost, naprimjer, zapravo, *jest* etična po tome što je suprotna štetnom, odrediti šta, zapravo, *jest* produktivno u konkretnim uvjetima, ne može se čisto etičkim razmatranjem, nego to zahtijeva, opet, istu vrstu sekularnih instrumenata koje smo naveli, kao što su razum, aktuarska nauka, kulturne zamisli ili dobro staro iskustvo.

Često marginalna relevantnost etike još je upadljivija u području stvaranja kulture. Da uzmemo jedan konkretan primjer, Nacija islama, uprkos njenim teološkim neregularnostima, uspjela je osmisliti jedan zdrav pristup kulturnim, egzistencijalnim i socijalno-psihološkim izazovima s kojima su se suočavali njeni sljedbenici. To je omogućilo ovoj grupi da stvori jedan „islamski“ kulturni identitet koji je, oslanjajući se na materijalne artefakte muslimanskog svijeta (npr. *seub* ili *tekija*), zaista odjeknuo u američkom kontekstu. Bez sumnje, većina ovih inovacija odupire se kategorijama „etičko / neetičko“. Ali, opet je, do danas, njihov

naše ideje sugeriraju uglavnom ljudi za koje nikada nismo čuli.“ Vidjeti: Edward Bernays, *Propaganda* (New York: Ig Publishing, 2005), str. 37. Knjiga se prvobitno pojavila 1928. Ovo bi moglo dati kontekst u kojem se može ocjenjivati jedno gledište koje je nedavno iskazao šejh Yusuf al-Qaradawi objašnjavajući da ono što islam danas treba, umjesto nasilnih džihadista ili ustrajno posvećenih džihadu kao organiziranom nasilju, jest „masovna vojska propovjednika, učitelja i kompetentnih, obučениh novinara koji se mogu obratiti današnjoj publici jezikom ovog doba i stilom ovih vremena, glasom, slikom, riječju, fizičkom gestom, knjigom, brošuram, časopisom, novinama, dijalogom, dokumentaristikom, dramama, filmovima i svim što ljude veže uz islam. Ovaj miroljubivi džihad, koji je apsolutna nužnost (*el-džihad es-silmi ed-daruri*), nije poduzeo niti jedan promil nas od kojih se zahtijeva.“ Vidjeti: Yusuf al-Qaradawi, *Fikh el-džihad*, vol. 2 (Kairo: Mektebat vehba, 1430/2009), 1:402-403. Naravno, sve ove aktivnosti spadaju u islamsko sekularno, nijedna nije šerijatsko nastojanje.

77 Pretpostavljam da je ovo povezano s tendencijom izjednačavanja islama s moralom kao apsolutnim prioritetom, uz pretpostavku da se nijedna druga vrijednost (npr. red, privatnost, sigurnost i milosrđe) ne mogu natjecati s moralom. Šerijat, u ovom kontekstu, smatra se štimalicom moralnosti s etikom, što nam omogućuje da fino uskladimo stvari. Sakriveno od razmatranja, međutim, jeste to što se etika još kreće od činjenja do nečinjenja i, kao takva, ostaje nepristupačna svijetu izvan dobra i zla.

pristup bio daleko uspješniji nego ijedan drugi u proizvodnji jednog autohtonog kulturnog izraza „islama“ u Americi, kroz koji su mogli osigurati moćniji doživljaj sebe i neovisni moralni identitet, a oba su jasno islamska, šerijatska stvar. Da je sunizam oponašao ovaj obrazac, ovakva kulturna semiotika mogla je uveliko zakomplicirati napore današnjih islamofoba da muslimane u Americi obilježe kao petokolonaške tuđince.

Islamsko sekularno i *sijasa šer'ija*

Previše toga rečenog može zvučati kao ponovno iskazivanje pojma državnog diskrecionog prava (*sijasa šer'ija*). Po mom mišljenju, međutim, *sijasa šer'ija*, posebno u svojem modernom, popularnom obliku, nije sasvim odgovarajući pristup, niti je nadomjestak za islamsko sekularno. Prema ovom pristupu *sijasi šer'iji*,⁷⁸ norme i politika, a posebno diskreciona pravila i mjere koje provodi država, ne moraju se direktno zasnivati na svetom tekstu; mora se samo pokazati da su u skladu s njim.⁷⁹ Problem s ovim kriterijem je, međutim, što on u konačnici ograničava svaku procjenu na jednostavno pitanje „dopuštenosti“ (*dževaz, ibaha*) i ostavlja po strani kvalitativno pitanje šta je zaista najbolje ili šta najbolje odgovara. Po ovom kriteriju, ograničenje brzine od 50 km/h na autoputu ili zakonska dob od 39 godina za dobijanje vozačke dozvole, teorijski mogu proći. Slično, lideri ili funkcioneri mogu donijeti katastrofalne administrativne ili ekonomske mjere, a sve to može biti neoborivo sa stajališta moderne *sijase šer'ije*. Po mom mišljenju, nasuprot tome, uspješno djelovanje islamskog sekularnog mora obuhvatiti ne samo odgovarajuće područje slobodne procjene i nešerijatskih racionalnih odluka nego i legitimno pravo zajednice da vrši pritisak za donošenje odluka i mjera koje su kvalitativno i funkcionalno ispravne.

78 Priznajem da je to što se ovdje oslanjam na moderni pristup fenomenu *sijase šer'ije* previše pojednostavljeno. Međutim, kontrast koji imam na umu mogao bi se istaknuti poređenjem klasičnih i modernih definicija. U uvodu za *Et-turuk el-hukmija fi es-sijasa eš-šer'ija* Ibn Kajjima el-Dževzije, M. J. Ghazi citira definiciju *sijase* prijemmodernog hanbelije Ibn 'Akila (u. 1119), uz modernu definiciju Abd al-Wahhaba Khallafa. Ibn 'Akil: „[Činjenje] djela tako da ljudi budu bliži blagostanju i dalji od iskvarnosti, čak i ako Poslanik nije postavio primjer i ako nije spuštena objava o tome.“ Khallaf: „Uređivanje javnih poslova islamske države u skladu s onim što osigurava ostvarivanje koristi i otklanja štetu, na način koji ne izlazi izvan granica islamskog prava (*min ma la jata'edda hudu eš-šer'ija*) i njegovih univerzalnih principa (*usuluha el-kullija*), pa čak i ako je to u suprotnosti sa stavovima imama *mudžtebida*.“ Vidjeti: Ibn Kajjim el-Dževzijja, *Turuk el-hukmija fi es-sijasa eš-šer'ija*, M. J. Ghazi (ur.) (Kairo: Matba'at el-Medani, n.d.), p. 'A (*ajn*). Khallaf u svojoj *Es-Sijasa eš-šer'ija*, 15 i 17, također navodi ove dvije definicije i čini se da ne uočava suprotnost među njima. Međutim, možemo usput primijetiti da Ibn 'Akil, u svojoj definiciji, prešutno prihvata formalne granice Šerijata, izvan kojih se adekvatno određuje diskreciono djelovanje za koje nema konkretnih skripturalnih pokazatelja.

79 Vidjeti, naprimjer: F. Vogel, *Islamic Law and Legal System* (Leiden: E. J. Brill, 2000), str. 173-174, gdje se diskutira o ovome pristupu u kontekstu Saudijske Arabije.

Kao alternativni modernom pristupu *sijasi šer'iji*, ja ću se vratiti jednom uvidu Šihabuddina el-Karafija. U svojim težnjama da razlikuje šerijatsko od nešerijatskog, on tvrdi da je jedni obavezujući i neoborivi instrument u islamu pravni propis (*hukm*). Međutim, postoje dvije vrste *hukma*: (1) pravnički (šerijatski), čiji se autoritet temelji na tome da se oslanja na dokaze iz svetih tekstova (a u slučaju sudaca i na sudske dokaze) i (2) diskrecioni, čiji se autoritet temelji na vladarskom (čitaj: državnom) ovlaštenju da rješava najvažnija pitanja zajednice. Iako el-Karafi sigurno nije bio populist (a još je sigurnije da nije bio demokrata), on prenosi velika ovlaštenja na „zajednicu“ (*el-umma*). On tvrdi da vladareva odluka stječe obavezujući status, ne samo zbog činjenice da ju je on donio nego i zbog činjenice da ona zaista *služi* javnom interesu.⁸⁰ Ovim se, dalje, opunomoćuje zajednica da propituje, pa čak i da odbaci odluke koje nisu u skladu s javnim dobrom.⁸¹

Osim *hukma*, el-Karafi razlikuje i žanr „službenih odluka“, koje smješta ispod rubrike „odlučivanje po nahođenju“ (*tesarruf*). Razlika između *hukma* i *tesarrufa* je upravo u tome što se *hukm* smatra obavezujućim i neoborivim, a *tesarruf* privremeno obavezujućim, ali ne i neoborivim. Naprimjer, u slučaju bankrota, iako neki sudac može prodati dužnikovu imovinu za određeni iznos, ova se prodaja ne smatra *hukmom*, već je to više *tesarruf*. Iako se može *pretpostaviti*, drugim riječima, da je odluka valjana i obavezujuća u smislu rješavanja aktuelnog spora, ona se također može legitimno osporavati i oboriti, za razliku od *hukma*. To jest, dužnik može legitimno prigovarati da se njegova roba prodaje po niskoj cijeni. Pošto primi takvu pritužbu, sljedeći sudija (ili drugi službenik) može legitimno poništiti prodaju i zahtijevati pošteniju cijenu.

Islamsko sekularno, pošto nije šerijatsko, podložno je diskrecionom *hukmu* samo onda kada *hukm* jasno i nepobitno služi interesima zajednice, što el-Karafi naziva *el-masleha er-radžiha ve el-halisa*. Međutim, pošto ono što je stvarno i konkretno sigurno, učinkovito, vrlo profitabilno, kulturno uzdižuće i slično, nije utvrđeno, nego neodređeno, onda se ne može reći da je neka državna odluka ili politika u području islamskog sekularnog, u sebi i po sebi neoboriva ili nediskutabilna. Drugim riječima, islamsko sekularno nije, općenito govoreći, područje *hukma*, nego više područje *tesarrufa*, gdje se može legitimno osporavati i poništavati. Ovo se odnosi i na privatno (npr. slučajevi bankrota) i na javno područje (npr. državna politika).

Što se tiče ovog potonjeg, pravo na peticiju, da se po zahtjevu nešto ispravi, na korist je cijeloj zajednici, a njeno zajedničko znanje, iskustvo, uvid i stručnost, mogu legitimno djelovati kao kontrola. Drugim riječima, ako državna odluka

80 Vidjeti, naprimjer: Šihabuddin el-Karafi, *El-Furuk*, vol. 4 (Bejrut: 'Alam el-kitab, n.d.), 4:39, gdje diskutira o onim diskrecionim odlukama koje se moraju provesti i onima koje ne moraju.

81 Vidjeti, naprimjer: Šihabuddin el-Karafi, *Kitab el-ihkam fi temjiz el-fetava 'an el-ahkam ve teserrufat el-kadi ve el-imam*, A. Abu Ghuddah (ur.) (Halep: Mektebat el-metbu'at el-islamija, 1387/1967), str. 183, gdje ukazuje na slučajeve, kao što je kada imam proglašio džihad, gdje zajednica može zanemariti državno diskreciono pravo, ako procijeni da je manjkavo po sadržaju ili po legitimnosti.

u području islamskog sekularnog ne podstakne zajednicu na značajni protest, za takvu se odluku može pretpostaviti da je valjana i obavezujuća. Međutim, ako ona ne uspije zadovoljiti standarde zajednice, onda zajednica legitimno može tražiti ispravku, a da, pritom, ne bude optužena da iskazuje neadekvatno nepoštitvanje prema zakonitom autoritetu. Naravno, precizni proceduralni mehanizmi kojima se sve ovo ostvaruje i kojima se održava ravnoteža tehničko su pitanje izvan predmeta sadašnje diskusije. Dva momenta se, međutim, mogu zabilježiti.

Prvo, kakvi god mehanizmi bili izglasani za pregovaranje o upotrebi državne moći u nešerijatskom području islamskog sekularnog, oni će proisteći uglavnom iz odluka koje su i same utemeljene u nešerijatskim disciplinama, aparatima, iskustvu i saznanjima. To jest, mnogo toga što ulazi u ove odluke nadilazi pitanja da li je nešto dopušteno ili nije i ovisi o empirijskim faktorima (npr. učinkovitost, uređenost, pravda, privatnost i slično), te o tome kako se najučinkovitije mogu primijeniti u konkretnim uvjetima, nasuprot tome da se samo teorijski prepoznaju kao pravi interesi. U ovom svojstvu, ove odluke možda *nisu* dominantne kod pravnika, nego više kod neklerikalnih stručnjaka iz drugih područja i disciplina. Zapravo, mora se obratiti pažnja da se pravnički šerijatski autoritet ne zamijeni univerzalnim autoritetom koji im omogućuje da, *kao* pravnici, govore *autoritativno* u nešerijatskom području islamskog sekularnog.

Drugo, distinkciju između šerijatskog i nešerijatskog (tj. između *hukma* i *tesarrufa*) prate barem tri prednosti koje nisu, koliko se sjećam, eksplicite naglašene u modernom pristupu *sijasi šer'iji*. Prvo, podupirući šire priznanje legitimnosti islamskog sekularnog, službenici vlasti oslobodit će se prenapuhanih optužbi da vrijeđaju islam svaki put kada predlože ili provedu pravila ili mjere koje se ne zasnivaju strogo na šerijatskim razlozima. Drugo, time se opunomoćuje zajednica da nametne bar malo odgovornosti liderima, kroz legitimno pravo da nadgleda kvalitet njihovih diskrecionih odluka. Napokon, time se moć odomaćuje u području islamskog sekularnog, tako što se pobijaju odluke i mjere ondje donesene automatskim, nepobitnim autoritetom *hukma*, podržanog Šerijatom.

Završne misli

Bez obzira na moja nastojanja da budem pažljiv i oprezan, ipak, ovo što sam iznio ovdje može kod mnogih izazvati sumnju da pojam „islamskog sekularnog“ može samo gurnuti muslimane na klizavi teren ka sekularizaciji u modernom, zapadnom značenju te riječi. Malo-pomalo, pod pritiskom zapadne kulturne i intelektualne hegemonije, muslimani bi mogli pomisliti da će takav jedan koncept samo podstaknuti muslimane da što više zaglade šerijatski autoritet, kako bi opravdali širenje područja u kojem se legitimno mogu osloniti na takve sekularne instrumente kao što su razum, nauka, javno mišljenje, običaj, iskustvo, kulturne ideje i slično.

Ovo je ozbiljan izazov. Ipak, možda bi, na neki način, moj projekt opravdala napomena da je najteža posljedica zanemarivanja islamskog sekularnog – nametnuti Šerijatu breme odgovornosti da djelotvorno govori o svemu i svačemu. A kada to ne uspije, a sigurno neće (npr., kako Šerijat ili pravnici znaju šta kod nekog supružnika stvara osjećaj da je voljen ili šta maksimizira lično ili kolektivno bogatstvo), stvorit će se frustracija koja samo može povećati privlačnost sekularizma u modernom, zapadnom smislu te riječi. Ukratko, bez obzira na nesporne obaveze, mi se jednostavno suočavamo s neminovnim izborom: ili islamsko sekularno ili zapadni sekularizam.

Ipak, bilo bi nemarno ne sjetiti se Montesquieuovih tako prepređenih riječi: „Sigurnije je napasti religiju naklonošću, ugodnostima života, nadom u sreću, onim što čovjeka tjera da zaboravlja; ne onim što je nedostojno, nego onim što vodi ka ravnodušnosti, kada druge strasti djeluju na naše duše, a one koje religija nadahnjuje ostanu u tišini.“⁸² Što je veće područje nešerijatskog sekularnog, drugim riječima, to će veće biti područje u kojem Šerijat šuti (ili bi njegovi protivnici mogli zatražiti da šuti), što u tišini vodi ka sve većoj ravnodušnosti prema onom što se smatra šutljivom religijom. I, naravno, najveća prijetnja religiji skoro nika da nije progon, nego ravnodušnost koju izrodi njena vlastita nerelevantnost.

Međutim, postoje dva faktora koja će, nadam se, biti ozbiljno razmatrana u suočenju s ovim izazovom. Prvo, zagovornici *idžtihada* neumorni su u tome da ukazuju na pogubne posljedice *taklida* (oponašanje prethodnika, utvrđena tumačenja⁸³). Naravno, *taklid* ne podrazumijeva tumačenje izvora, nego presedana koji su postavile škole prava (*mezhebi*), za koje se, samo po sebi pretpostavlja da valjano tumače izvore. Međutim, dok se najveća pažnja usmjerava ka „legalnom *taklidu*“, učinci i logika ovog fenomena proširuju se i na društveno-kulturno, ekonomsko i političko područje. Baš kao što se moderni muslimani muče, ograničeni prijemodernim pravnim i paralegalnim dedukcijama u koje su ulivene prijemoderne činjenice, osjećajnosti i pretpostavke, oni se možda još i više muče pod pritiskom autoriteta i utjecaja prijemodernih društveno-kulturnih i političkih normi, čiji status vjerovatnosti osigurava nejasna veza sa svetim tekstovima, za koje se pretpostavlja (ili povremeno tvrdi) da su osnova njihova autoriteta. U ovom svojstvu, posljedice „sekularnog *taklida*“ često je daleko teže prevladati nego one koje proističu iz pravnog *taklida*, zato što su one manje prepoznatljive, pa stoga i manje podložne kritičkoj analizi.⁸⁴

82 Citirano u J. J. Owen, „Church and State in Stanley Fish's Antiliberalism“, *American Political Science Review*, 93:4 (1999), str. 92.

83 Ramadan, *Radical Reform*, str. 22.

84 Ovdje se ne želi reći da je svaki sekularni zaključak koji su prijemoderni muslimani institucionalizirali bio pogrešan, nezakonit ili izdajnički. Jednostavno se ukazuje na to da se nijedno društvo ne može u potpunosti osloniti na zakon u strogom smislu, čak ni na svoje pravne institucije. Kao takvo, društvo mora koristiti i određene vanskripturalne norme i pretpostavke. Vanskripturalno, međutim, ne znači nužno i pogrešno ili nezakonito. Zapravo, Kur'an upućuje Poslanika i njegove sljedbenike da koriste neke prijeislamske arabijske važeće ideje dobra i blagostanja (*ma'ruf*). Problem, naravno, nastaje kada se takve konvencije pripisuju autoritetu koji je veći ili trajniji od onog koji one po pravu zaslužuju.

Međutim, to što više pažnje posvećujemo islamskom sekularnom može pobuditi kod nas oprez zbog činjenice da mnogo toga što se smatra „islamskim“ nije u funkciji tekstualne interpretacije, pa se čak ne oslanja ni na presedan *mezheba*, nego su prijemoderni pravnici (i drugi) vježbali razum, imaginaciju, kulturnu pismenost i druge sposobnosti na putu ka diskrecionim i drugim nešerijatskim zaključcima koji su se smatrali prikladnim za njihov kontekst. Time što će ovo priznati, savremeni muslimani se mogu osloboditi od tobožnjih autoriteta u zastarjelim konvencijama, modama, preferencama, saznanjima, predrasudama, pretpostavkama i slično. Jer, ukoliko se one ne naslanjaju na autoritet svetog teksta ili šerijatski autoritet, najviše do čeg mogu dosegunti jeste praktični diskrecijski izbor, koji čak ni prijemoderni pravnici ne bi smatrali otvorenim za kontinuiranu kritiku i revidiranje.

Priznanjem postojanja i aktiviranjem islamskog sekularnog, dakle, oslobodit ćemo racionalne, kulturne i imaginativne moći savremenih muslimana – iz svih sfera i disciplina – od neprimjerenih ograničenja jednog pretjerano obuhvatnog razumijevanja islamskog prava i historije. A kada to učinimo, možemo zapravo omogućiti da *lakše*, a ne teže, izbjegnemo sekularizaciju, kako time što ćemo poštediti Šerijat odgovornosti za neadekvatno rješavanje pitanja za koja nije ni ovlašten da ih rješava, tako i time što ćemo otvoriti put današnjim muslimanima, uključujući i one, ili možda baš one izvan klera, da ispolje svoje talente i da (ponovo) steknu onu vrstu kulturnog i intelektualnog autoriteta preko kojeg muslimani mogu (ponovo) izgraditi odgovarajuću i funkcionalnu strukturu vjerodostojnosti islama u modernom svijetu.

Drugo, i posljednje, kako sam nekoliko puta ponovio u ovom ogledu, šerijatsko i religijsko nisu sinonimni. Dok šerijatsko nužno podrazumijeva religijsko, religijsko ne podrazumijeva nužno šerijatsko. Stoga, iako nas naš angažman u islamskom sekularnom vodi ka većoj ugodnosti, nadi i sreći, iznad i izvan strogo šerijatskog, to ne podrazumijeva – *izuzevši* Montesquieua – nerelevantnost islama kao religije. Naposljetku, u izboru između jedne vrhunski racionalne ekonomske politike ili druge, jednog programa liječenja ili drugog, i ograničenja brzine ili nečeg drugog, do konačne odluke morat će nas voditi nešto drugo, ne razum.

Islam, u ovom kontekstu (tj. kao religija i kao vrelo transracionalnog usmjerenja, spoznaje, vrline i upute) ostaje neraskidivo relevantan za islamsko sekularno područje. Islamsko sekularno, drugim riječima, potpuno je i zauvijek gluho na Grotiusov prijedlog da se nastavi dalje „kao da Boga i nema“. Ovo je najvažnija, suštinska razlika između islamskog sekularnog i zapadnog sekularnog. A to obavezuje muslimane na stalni, savjesni angažman u islamu kao religiji, čak i u najsekularnijim nastojanjima. Napokon, stoga, kako sam već napisao drugdje, možda ideja da je Šerijat ograničen u djelokrugu daleko manje otvara put zapadnom vidu sekularizacije nego što to čini osjećaj ili uvjerenje među muslimanima da, oslonivši se na čisto intelektualni angažman „islama“ ili Šerijata ili islamskog sekularnog, oni mogu tako savršeno ovladati umijećem življenja da više neće morati tražiti nadsvjetoVnu uputu direktno od Boga.⁸⁵

85 Vidjeti, naprimjer: Sh. Jackson, „Islamic Law, Muslims and American Politics“, *Islamic Law and Society*, 22 (2015), str. 289.

Islamsko sekularno: komentar

*Mohammad Fadel*⁸⁶

Esej profesora Shermana Jacksona „Islamsko sekularno“ propituje rašireno shvatanje unutar muslimanske zajednice da su norme ili „islamske“ ili „neislamske“. U mjeri u kojoj svijest muslimanske javnosti dodjeljuje legitimnost samo „islamskom“ i daje samo škrto, ako uopće dozvoljava, legitimnost „neislamskom“, ova je intervencija dobrodošla i iznimno potrebna. Međutim, njegove ambicije ovdje idu dalje od ispravljanja pogrešnih shvatanja u samoj zajednici. To je i intervencija u debatama o sekularnom, sekularizaciji i religiji u zapadnom akademskom diskursu. Na malo prostora koji mi je dat za odgovor na ovaj raskošan i važan esej, ograničit ću se na argumente usmjerene na spomenute termine i na njegovu tvrdnju da „islamsko“ sekularno predstavlja poseban fenomen.

Jackson tvrdi da je u zapadnoj intelektualnoj tradiciji tumačenje odnosa sekularnog prema religiji zasnovano na ideji da je funkcija sekularnog discipliniranje religije, s krajnjim ciljem da je načini socijabilnom i realnom. Nasuprot zapadnom sekularnom, on postulira da islamsko sekularno postoji unutar sâmog islama, u onoj mjeri u kojoj sâm Šerijat postavlja granice nadležnosti tome šta religija može s pravom zahtijevati, čime se stvara legitimni prostor za nereligijsku (tj. sekularnu) logiku. Općenito, iako ovo sekularno područje postoji unutar jedne apstraktne islamske normativne šeme, njegov sadržaj nije eksplicitno *određen* objavom. To daje podsticaj islamskom sekularnom, pri čemu sekularno dominira, ali nikada ne ide dalje „kao da Boga i nema“.

Jackson navodi mnogo podataka za svoju zanimljivu argumentaciju, koja zavređuje da se njome duže bavimo nego što je to ovdje moguće. Zato svoje komentare želim usredotočiti na ono što smatram akademski najprovokativnijim dijelom te teze: S obzirom na ideju da je sekularno imanentno samom Šerijatu, onda je ključna uloga koju zapadni intelektualci pripisuju sekularnom, a to je nužno discipliniranje religije – kakva god njena postignuća u evropskoj historiji bila – izlišno kad je riječ o islamu. Problem u ovom argumentu, po mom mišljenju, jeste to što on izjednačava Šerijat sa sunijskim zamislima Šerijata. Ne radi se samo o tome što su svi konkretni historijski primjeri koje navodi iz sunijske tradicije, ili što su tehnike pravnog rezonovanja⁸⁷ od tako presudnog značaja za nastanak islamskog sekularnog iz sunijske jurisprudencije, radi se o tome što nisu, kao potpuno islamska, uzeta u obzir alternativna shvatanja islama naspram kojih se sunizam definira.

86 Mohammad H. Fadel vanredni je profesor na Fakultetu prava Univerziteta Toronto, Kanadske istraživačke katedre za pravo i ekonomiju u islamskom pravu i kolumnista u časopisu *The Islamic Monthly*. Objavio je brojne članke iz historije islamskog prava i islama i liberalizma.

87 One obuhvataju „analogiju (*kijas*), pravnu preferenciju (*istihsan*), javni interes (*masleha mursela*), blokiranje sredstava (*sadd ez-zera'i*), adaptivna pravna pravila (*kava'id fikija*), pa čak i induktivno čitanje svetog teksta (*istikra'*)“.

Prihvatao neko ili ne prihvatao sunijske historijske tvrdnje da njihova gledišta jednostavno „jesu“ nastavak vjerodostojnih učenja Poslanika i njegovih ashaba, historijski je neosporno to da ne prihvataju svi muslimani kao normativna sva teološka kontroverzna gledišta koja se povezuju sa sunijama. Među ovim gledištima je prepuštanje Bogu da odredi status velikog grešnika (*el-fasid*); odbacivanje uvjeta da legitimna vlast zahtijeva vladavinu najvrednijih (*el-efdal*); odbacivanje doktrine o harizmatičnom autoritetu (*en-nass*), bilo u politici ili religiji, u korist izbora zajednice (*ihtijar*) i objektivnog karaktera znanja (*ilm*);⁸⁸ i odbacivanje nasilne promjene kao legitimnog sredstva za ispravljanje lošeg postupanja vlasti.

Pošto sva ova pitanja nisu definitivno riješena objavom, nevjerojatno je da se konkretni sunijski odgovori mogu odvojiti od razmatranja katastrofalnih političkih posljedica koje su ove suprotstavljene doktrine imale po mir u ranoj zajednici. Zapravo, meni se čini da upravo podizanje hilafeta s pravnog pitanja (gdje bi se razlike tolerirale) na nivo pitanja teološke doktrine (gdje se ne toleriraju različita gledišta) – što je pozicioniranje za koje teolozi poput Saduddina et-Taftazanija priznaju da je nepodesno – predstavlja upotrebu sekularne logike da se discipliniraju inače društveno opasne ideje religije, bilo to haridžijsko puritanstvo ili šiitsko mesijanstvo. Osim toga, djeluje mi da se način na koji sunijska politička teologija isključuje oba ova alternativna shvatanja iz dometa legitimne teološke doktrine uopće ne razlikuje od uloge koju sekularno igra u discipliniranju religije, koje Jackson identificira kao biljeg zapadnog, ali ne i islamskog sekularnog.

Ovo je važno zato što, ako sam u pravu, konkretna misaona ravnoteža između sekularnog i objavljenog, o kojoj Jackson diskutira u svom inače uvjerljivom eseju, ovisi o podupiranju posebnog skupa teoloških doktrina koje su sve blisko povezane s održanjem društvenog mira i državne uloge u njegovom osiguranju. Moglo bi se reći da je religijski motivirano nasilje, koje je pogodilo mnoga područja muslimanskog svijeta, posljedica ne samo konfuzije između islama, nelegitimnog sekularnog i legitimnog *islamskog* sekularnog nego i političke nemoći postkolonijalnih država da vode politiku kakva je neophodna da se spriječe i puritanske i mesijanske interpretacije religije.

To što Jackson ne uspijeva izrazito dočarati ulogu države u podršci islamskom sekularnom posebno je čudno, s obzirom na to da citira Karafijevu teoriju o imamskom *tesarrufu* kao paradigmatskom primjeru islamskog sekularnog. Međutim, autoritet imama da iskaže svoju moć u stvaranju privremenih obavezujućih normi koje upravljaju javnim područjem islamskog sekularnog potpuno je uvjetovan postojanjem legitimnog javnog poretka. Iako *tesarruf* opravdava legitimnost ideje islamskog sekularnog, on također potkopava tvrdnju da islam, kao religija, gradi svoje sekularno postavljanjem čisto unutrašnjih, takoreći predsekularnih ograničenja. Meni se čini da u ovom pogledu opstaje učenje sunizma da je postojanje odgovarajuće države presudni uvjet, neophodan da se spriječi iskrivljavanje prave religije.

88 Vidjeti, naprimjer, Buharijev iskaz u poglavlju „el-‘Ilm kable el-kaul ve el-‘amel“ u *Knjizi o znanju u Sahihu*: „Znanje se stiče samo učenjem (*innema el-ilm bi et-ta‘allum*).“

Šta god neko rekao – da prava religija prethodi odgovarajućoj politici ili odgovarajuća politika prethodi pravoj religiji –, nesporno je da, sa sunijskog stajališta, politika i religija stoje u odnosu uzajamnog jačanja, bilo pozitivno ili negativno. Međutim, u svakom slučaju, teško je podržati tvrdnju da je islamsko sekularno imanentno Šerijatu ili, kad je riječ o tome, da je Šerijat unutrašnji za sekularno, bilo to sekularno islamsko ili ne.

Odgovor prof. Jacksona prof. Fadelu

Profesor Fadel smatra da ja tvrdim da islamsko sekularno „postavlja granice nadležnosti u tome šta religija može s pravom zahtijevati, čime se stvara legitimni prostor za nereligijsku (tj. sekularnu) logiku“. Ono što zapravo tvrdim, međutim, jeste da Šerijat stavlja ograničenja vlastitoj šerijatskoj nadležnosti, odstranjujući nužnost – *i* – legitimnost, ne iz nereligijske, sekularne logike, nego iz *religijske* sekularne logike. Čini se da nije mogao nadići uobičajenu dihotomiju između sekularnog i religijskog (koju moj članak direktno dovodi u pitanje), zbog čega nije prepoznao realnost „islamskog sekularnog“ kako ga ja definiram. Ova tvrdnja potpis je na vrlo pogrešno čitanje moje teze.

Tačno je da sam se ograničio na sunijsku tradiciju. Međutim, teško je uzeti ovo kao ozbiljnu kritiku, posebno kritiku *sadržaja* moje teze. Što se tiče toga da sunizam isključuje šiitsko mesijanstvo i haridžijsko puritanstvo, teško da to znači da islamsko sekularno nadzire religiju; ovo je sunijska religijska dogma, koja polaže pravo prvenstva nad navodnim takmacima, i to putem eksplicitnog šerijatskog aparata. Što se tiče ideje da država „podržava islamsko sekularno“, možda je Fadelovo polazište moderna jurispatična država i njen monopol nad pravom. Međutim, muslimanska država ne može određivati islamsko sekularno više nego što određuje šerijatsko. Što se tiče *očuvanja integriteta* islamskog sekularnog, to će sigurno, politički govoreći, biti u skladu sa državnim izvršnom vlasti. Međutim, barem u teoriji, ovo ne bi trebalo značiti da neki neosporni autoritet zahtijeva legitimnost vlastitih ili djela drugih u ovom nešerijatskom području.

Fadelove završne opaske izgleda ulažu sve na spomenuto pogrešno tumačenje moje teze. Čak i da dopustimo odnos koji on postavlja između „odgovarajuće države“ i „prave religije“, i čak i da dozvolimo da „politika i religija stoje u odnosu uzajamnog jačanja“, ništa od tog ne bi prebrisalo spontanu distinkciju Šerijata između šerijatskih i nešerijatskih dimenzija religije, pa time i područja islamskog sekularnog. Još jednom, to što nije uspio nadići dihotomiju sekularno – religija, čini se, sputava ga da prepozna sekularno *unutar* religijskog.

Ljudska prava u islamskoj pravnoj nauci: zašto bi svako ljudsko biće trebalo biti nepovredivo?¹

Recep Şentürk

Po raznolikosti svojih vjerskih zajednica, muslimanski srednjovjekovni gradovi kao što su Istanbul, Jerusalem, Bagdad, Semerkand, Buhara i Kairo izgledali su poput savremenog New Yorka, San Franciscas, Berlina, Pariza i Londona. Nasuprot tome, evropski gradovi tokom srednjeg vijeka bili su prilično uniformni, obično s jednom dominantnom kršćanskom denominacijom. To se, manje-više, nastavilo sve do druge polovine devetnaestog stoljeća. Od tada su se zapadni gradovi vidljivo pretvorili u kozmopolitske gradske centre, bivajući dom raznolikim vjerama i etničkim grupama.

Šta je to što je muslimanske srednjovjekovne gradove činilo sličnim modernim kozmopolitskim centrima? Tvrdim da je to bila činjenica da su funkcionirali u skladu s odredbama islamske pravne nauke u pogledu univerzalnih ljudskih prava, posebno kad je riječ o slobodi vjere. Ovaj je nalaz iznenađujući, imajući u vidu nizak nivo vjerskih sloboda u mnogim većinski muslimanskim narodima današnjice i sugerira da bi vraćanje te klasične islamske tradicije moglo imati ogroman globalni značaj.

U svojim prethodnim istraživanjima pokazao sam da je nepovredivost ljudskih bića (*'isma el-ademijjin*) bila jedno od najosnovnijih načela islamskog prava i etike.² ovom radu želio bih istražiti razlog zašto je to bilo tako ili, jasnije rečeno,

1 Naslov izvornika: Recep Şentürk, "Human Rights in Islamic Jurisprudence: Why Should All Human Beings be Inviolable?", u: *The Future of Religious Freedom: Global Challenges*, Allen Hertzke (ur.), (Oxford: Oxford University Press, 2013), str. 290–311. Prijevod: Elmina Mušinović.

2 Recep Şentürk, „Sociology of Rights: Inviolability of the Other in Islam between Communalism and Universalism“, u *Contemporary Islam*, ur. Abdul Aziz Said, Mohammed Abu-Nimer i Meena Sharify-Funk (New York: Routledge, 2006), str. 24-49; Recep Şentürk, „Sociology of Rights: I Am Therefore I Have Rights. Human Rights in Islam between Universalistic and Communalistic Perspectives“, u *Islam and Human Rights: Advocacy for Social Change in Local Contexts*, ur. Mashood A. Baderin, Lynn Welchman, Mahmood Monshipouri i Shadi Mokhtari (New Delhi: Global Media Publications 2006); Recep Şentürk, „Minority Rights in Islam: From Dhimmi to Citizen“, u *Islam and Human Rights*, ur. Shireen T. Hunter

na koji su način univerzalna ljudska prava bila utemeljena u islamskoj pravnoj nauci. Paradoksalno, stara tradicija zagovaranja univerzalnih ljudskih prava u islamskoj pravnoj nauci danas je gotovo potpuno zaboravljena, dok muslimanski svijet pati od ovisnosti o Zapadu kad je riječ o ljudskim pravima.

Pokušat ću odgovoriti na sljedeće pitanje: Zašto bi, prema islamskoj pravnoj nauci, svako ljudsko biće trebalo biti nepovredivo? Kao što sam demonstrirao u svojim prethodnim radovima, muslimanski pravници su podijeljeni kad je riječ o ljudskim pravima. Jedna grupa, predvođena šafijskom pravnom školom, zagovara samo građanska prava, odnosno prava koja je građanima posebno dodijelila država. Druga grupa, predvođena hanefijskom pravnom školom, zagovara prava za sva ljudska bića, bez obzira na urođene, naslijeđene ili stečene karakteristike, kao što su spol, rasa, religija i državljanstvo. U mom su fokusu ovdje upravo ovi „univerzalistički“ muslimanski pravници koji ljudska prava temelje u klasičnoj islamskoj pravnoj nauci. Pregledom odabranih radova od Ebu Hanife (umro 767. godine) do Huseyina Kazima Kadrija (umro 1934. godine) pokazat ću kontinuitet univerzalne tradicije ljudskih prava u islamskoj pravnoj nauci od osmog stoljeća sve do ere pravne sekularizacije u muslimanskom svijetu početkom dvadesetog stoljeća. Nakon što je pravna sekularizacija prekinula intelektualne veze s islamskom pravnom tradicijom, muslimanski svijet je ili postao ovisan o zapadnjačkom diskursu o ljudskim pravima ili mu se suprotstavljao. Zaključit ću iznošenjem objašnjenja za ovaj sudbonosni diskontinuitet.

Klasična islamska pravna nauka prihvatila je nepovredivost ljudskih bića još od vremena Poslanika Muhammeda (umro 632. godine), prije petnaest stoljeća. Međutim, klasični muslimanski pravници nikad nisu tvrdili da su oni utemeljitelji ideje o univerzalnim ljudskim pravima. Naprotiv, tvrdili su da nepovredivost ljudskog bića prihvataju sve religije još od Adema. Dakle, to je univerzalno pravilo koje čini temelj svih pravnih sistema u prošlosti i sadašnjosti. Shodno tome, prava koja pokrivaju nepovredivost nazivali su aksiomatskim pravima (*darurijjat*), temeljima ili temeljnim vrijednostima (*usul*) i univerzalnim pravima (*kullijjat*), što uključuje pravo nepovredivosti života, imetka, razuma, religije, porodice i časti. Ovi principi, koji čine poseban set zakona u islamskom pravu, predstavljaju zajedničku osnovu između islamskih i neislamskih pravnih sistema. Prema islamskoj pravnoj nauci, propisi u ovoj kategoriji nisu podložni abrogaciji (*nash*) pošto su univerzalni i nadilaze vrijeme i prostor, za razliku od drugih pravnih propisa koji se mogu mijenjati u različitim religijama, ovisno o vremenu i geografskom prostoru.

i Huma Malik (Washington, D.C.: Center for Strategic & International Studies, 2005), str. 67-99; Recep Şentürk, „Sociology of Rights: Human Rights in Islam between Communal and Universal Perspectives“, *Muslim World Journal of Human Rights*, 2, no. 1 (2005): 1-30; Recep Şentürk, „Adamiyyah and Ismah: The Contested Relationship between Humanity and Human Rights in the Classical Islamic Law“, *Turkish Journal of Islamic Studies*, 8 (2002): 39-70. Vidjeti također moju knjigu na turskom, *İslam ve İnsan Hakları: Sosyolojik ve Fikhi Yaklaşımlar* (Istanbul: Etkilesim yayıncılık, 2007).

Ovaj pristup omogućava da se opravdaju univerzalna ljudska prava na osnovu vječnog značaja. U isto vrijeme pokazuje da su klasični muslimanski pravници proizveli neekcepcionalističku pravnu nauku i pravnu filozofiju.

Tvrđnja o islamskom ekcepcionalizmu bila bi u suprotnosti s islamskim samopoimanjem i načinom na koji se islam predstavlja u Kur'anu i riječima Poslanika Muhammeda.

Islam sebe vidi kao obnovitelja vječne religije koja postoji od nastanka svijeta, radije nego kao novu religiju. Svi raniji poslanici u Kur'anu su spomenuti s velikim poštovanjem, uključujući Adama, Nou, Mojsija i Isusa. Od muslimana se traži da vjeruju u sve poslanike, a posebno poštovanje iskazuju Djevici Mariji, po kojoj je nazvana i jedna sura u Kur'anu. Dakle, islam sebe predstavlja kao autentični nastavak prethodnih nebeskih religija, radije nego kao njihovu zamjenu. Iz ovog razloga tvrđnja da je islamsko pravo prvo koje je zagarantovalo univerzalna ljudska prava bila bi u suprotnosti s konceptom religije i prava u islamu. Ovaj pristup je potpuno suprotan eurocentričnom ekcepcionalizmu, koji tvrdi da su se univerzalna ljudska prava prvi put pojavila u evropskoj sekularnoj pravnoj kulturi. Klasični islam prioritet daje naglašavanju zajedničkog polazišta i kontinuiteta među religijama radije nego religijskoj inovaciji.

Civilizacije dijelim u dvije grupe: otvorene i zatvorene. Otvorena civilizacija ne posmatra sebe kao jedinu civilizaciju. Ona poštuje druge civilizacije i podržava svjetski poredak koji omogućava suživot više civilizacija. Nasuprot tome, zatvorena civilizacija sebe vidi kao jedinu pravu civilizaciju i pokušava eliminisati sve druge kulture kako bi uspostavila svjetski poredak s jednom dominantnom civilizacijom. Klasični islam pripada prvoj kategoriji, pošto je uspostavio otvorenu civilizaciju koja se protezala od Andaluzije do Indije, a gdje su muslimani, kršćani, Jevreji, budisti, hinduisti i zoroastrijanci živjeli zajedno.

Shodno tome, može se reći da su muslimani u srednjem vijeku iskusili ono što je Zapad doživio tek nedavno. Ovaj historijski fenomen priziva pitanje: Zašto su muslimani uspostavili otvorenu civilizaciju tokom srednjeg vijeka, kad je većina drugih religijskih grupa uspostavljala zatvorene civilizacije? Kako su muslimani mogli prihvatiti pripadnike različitih civilizacija u okviru svog državnog uređenja? Drugim riječima, na kojoj je pravnoj i političkoj infrastrukturi bio zasnovan civilizacijski pluralizam?

Moj odgovor na ovo pitanje dolazi iz islamske pravne nauke, koja je zagarantovala ljudska prava svim ljudima, bez obzira na njihovu religiju i civilizaciju. Poznato je da islam osigurava ljudska prava za ljude Knjige. Ono što je manje poznato je da univerzalistička islamska pravna tradicija ista prava daje svim ljudskim bićima, bez obzira na njihovu religiju. Konkretni historijski dokaz za ovo je slučaj Indije, gdje su budisti i hinduisti uživali ista prava koja su kršćani i Jevreji uživali u Andaluziji. Da je islamsko pravo osiguravalo ljudska prava samo za ljude Knjige, budistima i hinduistima ne bi bila data ova prava koja su uživali stoljećima pod islamskom vlašću.

Islamsko pravo je garantovalo ljudska prava dopuštajući pravni pluralizam, koji se može posmatrati kao proširenje slobode vjere, pri čemu vjerske zajednice mogu prakticirati svoje tradicionalne zakone ako to žele. Ovo je poznato kao osmanski *millet sistem*. Prije sekularizacije vjersko pravo je bilo važan dio religije. Oduzimanje prava ljudima da prakticiraju zakone svoje religije predstavljalo bi izvor nezadovoljstva među pojedincima koji svoje ponašanje temelje na religijskim normama. Zbog toga je islamsko pravo „otvoreno pravo”, u smislu da dopušta ne samo paralelnu koegzistenciju više islamskih pravnih škola (*mezahib*), već i primjenu neislamskih pravnih koncepta u isto vrijeme i u istom društvu.

Na ovom mjestu ću spomenuti još jednu značajnu karakteristiku islamskog prava: ono pripada zapadnoj pravnoj tradiciji, jer je islam dio zapadne abrahamske vjerske tradicije, uz judaizam i kršćanstvo. Poznato je da historičari religije islam stavljaju u kategoriju zapadnih religija u odnosu na istočnjačke religije. Prema tome, bilo bi nekonzistentno islamsko pravo ne smatrati dijelom zapadne pravne tradicije. Pored zajedničkih historijskih korijena, islamsko pravo ima mnogo zajedničkog s jevrejskim, kršćanskim i rimskim pravom, kao i sa savremenom zapadnom pravnom naukom. Ovim se ne poriče da se ono značajno razlikuje od jevrejske, kršćanske, rimske i moderne sekularne pravne nauke, ali jedna od značajnih oblasti u kojoj klasično islamsko pravo odražava važne zajedničke tačke s modernom zapadnom pravnom tradicijom je oblast univerzalnih ljudskih prava. Ovo se može pripisati činjenici da svi oni imaju isto porijeklo, iz iste abrahamske pravne tradicije.

Da bismo razumjeli islamsku kozmopolitsku tradiciju moramo istražiti korijene univerzalnih ljudskih prava i temeljnih sloboda u učenju Poslanika Muhammeda i načinu na koji su kasnije generacije muslimanskih pravnika gradile na njegovom naslijeđu i sistematizirale ga. Ovo istraživanje će pokazati kontinuitet univerzalističke tradicije u islamskoj pravnoj nauci sve do 20. stoljeća.

Oproštajni govor Poslanika Muhammeda: univerzalizacija ljudskih prava

Poslanikov Oproštajni govor³ živo ilustrira njegov doprinos razvoju ljudskih prava i na koji je način postavio temelje ideje o univerzalnim ljudskim pravima u svijetu u kojem je prije toga dominirala plemenska pripadnost.⁴ Ovaj govor je održao velikoj grupi ljudi tokom svog posljednjeg hodočašća Kabi, na Arefatu, nekoliko

3 U arapskom je poznat kao *hutbetul-veda*. Citiran je u mnogim hadiskim zbirkama. Buharijev Sahih spominje govor i citira njegov dio. Vidjeti: El-Buhari, hadisi 1623, 1626, 6361. Muslimov Sahih se također referira na ovaj govor u hadisu 98. Imam Tirmizi govor je spomenuo u hadisima 1628, 2046, 2085. Imam Ahmed ibn Hanbel u svom Musnedu, hadis 19774, donio je najdužu i vjerovatno najpotpuniju verziju ovog govora.

4 Još jedan značajan dokument koji bi trebalo zapamtiti u ovom kontekstu je *Vesika*, Medinski ustav iz doba vladavine Poslanika Muhammeda, koji se smatra prvim pisanim ustavom na svijetu utemeljenim na konsenzusu sljedbenika različitih religija u cilju formiranja pluralističke države.

mjeseci prije svoje smrti, odatle naziv Oproštajni govor. U svom Oproštajnom govoru Poslanik Muhammed je rekao:⁵ „O, ljudi! Vaš život, vaš imetak i vaša čast nepovredivi su sve dok se ne sastanete s vašim Gospodarem, baš kao što je nepovrediv ovaj sveti dan, u ovom svetom mjesecu, u ovom svetom gradu. Jesam li prenio božansku poruku? O Allahu, budi mi svjedok!”⁶

Ova poruka govori o nepovredivosti života i imetka. U izvornoj arapskoj verziji termin *haram* koristi se da ukaže na nepovredivost i svetost. Taj termin je korišten i u predislamskom periodu i to za ljudska bića, vremenske periode (mjesece, dane), mjesta (Meka) i predmete (idoli u Kabi). Naprimjer, *eš-šebrul-haram* znači „nepovredivi mjesec“, *el-mesdžidul-haram* znači „nepovredivi hram“. Prije islama Arapi su četiri mjeseca smatrali svetim i nepovredivim: *muharrem*, *zul-ka'de*, *zul-hidždže* i *redžeb*⁷. Tokom ovih mjeseci, u skladu s arapskim običajima, ljudi su bili nepovredivi. Također, prema arapskim običajima Kaba je bila sveto mjesto gdje su ljudska bića bila nepovrediva. Ljudska nepovredivost tokom predislamskog perioda bila je ograničena na vrijeme i prostor. Ovo ograničenje bilo je odstupanje od zakona koje je postavio Abraham, graditelj Kabe. Za Arape je takva ograničena vladavina prava, mira i sigurnosti bila potrebna kako bi omogućili hodočašće i trgovinu u Meki, što im je bilo neophodno za sticanje prihoda. Ljudi su bili nepovredivi jedino u prostoru Kabe (*mesdžidul-haram*) i tokom četiri sveta mjeseca. Ovo je moćnim arapskim plemenima dopuštalo da u ostatku godine nameću svoju volju bez pravnih i moralnih ograničenja. Pošto bi potpuna anarhija izazvala ekonomski kolaps, poštovali su četiri sveta mjeseca u kojima su se trgovačke i vjerske aktivnosti mogle obavljati u miru.

Svojom izjavom Poslanik Muhammed je poništio ova vremenska i prostorna ograničenja, univerzalizirajući nepovredivost čovjeka u svakom vremenu i na svakom mjestu. Ovo je bila revolucija protiv arapskih običaja i lako se moglo desiti da je zajednica odbaci. Poslanik Muhammed je naglasio naredbu u svom obraćanju, kao i vrijeme i mjesto gdje je ona izgovorena. Govor je održan tokom *hadža*, koji se dešavao u svetom vremenu i na svetom mjestu i on je ponovio naredbu nekoliko puta u nekoliko prilika. Također je jasno naglasio da je to Božija naredba i da je Bog svjedok da ju je Poslanik Muhammed prenio ljudima. Šta je tačno Poslanik Muhammed uradio izgovarajući ove riječi? I šta je taj narativ značio poslije njegove smrti? Postoje dva suprotstavljena odgovora među muslimanskim pravnicima koja pokazuju ulogu posredovanja između narativa i njegovog značenja u praksama koje su uslijedile.

5 Buhari, *Hadž*, 132; *Megazi*, 77, 78; Muslim, *Hadž*, 132, 147, 283; *Kasama*, 26; *Džihad*, 20; Ebu Davud, *Menasik*, 56, 77; Talak, 40; Tirmizi, *Džuma*, 80; *Rada*, 11; *Tefsir*, 10; *Menakib*, 32; Ibn-Madže, *Menasik*, 63, 76, 84; *Sadaka*, 9; Darimi, *Mukaddima*, 24; *Menasik*, 34, 84; Ahmed ibn Hanbel, V, 30; Ibn Hišam, IV, 275-76; Jakubi, II, 109-10; Hamidullah, *El-Vesaik*, str. 360-68.

6 Za cjelokupni prijevod na engleskom jeziku koji je uradio Nuh Ha Mim Keller vidjeti: <http://muslimcanada.org/farewell.htm>, pristupljeno 26. maja 2012.

7 Kur'an kaže da su moćna arapska plemena ponekad mijenjala utvrđeni redoslijed mjeseci kako bi zaobišli zabranu ratovanja tokom ovih mjeseci. Ova praksa se zvala *nasi'* (Et-Tevbe, 27).

Pojednostavljeno, pitanje koje je podijelilo muslimanske pravnike je: Na šta je Poslanik Muhammed mislio kad je rekao „O ljudi“? Da li je mislio samo na muslimane ili na sva ljudska bića? Da li je u potpunosti poništio granice među ljudskim bićima ili je povukao granicu između muslimana i nemuslimana? Tehnički gledano, da li je želio udariti temelje univerzalnih ljudskih prava ili građanskih prava? Kasnije generacije muslimana, posebno pravnici, na različite su načine tumačili namjere Poslanika Muhammeda u Oproštajnom govoru. Pojavila su se dva glavna pravca među muslimanskim pravnicima, „univerzalistički“ i „komunalistički“.

Čovječanstvo u cjelini je nepovredivo, tvrdili su pravnici univerzalisti. Oni su smatrali da je Poslanik Muhammed, kad je rekao „O ljudi!“ (*Ja ejuhen-nas*), mislio na sva ljudska bića na svijetu, bez obzira na religiju, spol, boju ili rasu. Iz ove perspektive, Poslanik Muhammed je udario temelje univerzalizma. Ovakav stav su zauzeli univerzalistički pravnici, posebno oni iz hanefijske pravne škole, koji su zagovarali univerzalističku nepovredivost ljudskih bića. Za njih su život, imetak i čast svih ljudskih bića sveti i nepovredivi zato što je to zakon koji je uveo Zakonodavac (*šari*), Poslanik Muhammed. Međutim, nisu se svi pravnici složili s tim, neki su smatrali da je Poslanik Muhammed, kad je rekao „O ljudi“, podrazumijevao samo muslimansku zajednicu. Iz ove perspektive, Poslanik Muhammed je tako opravdao komunalizam. Drugim riječima, njegova vizija islamskog prava bila je utemeljena na konceptu građanskih prava koji je garantovao prava samo državljanima određene države. U skladu s tim, komunisti muslimani ovu izjavu Poslanika Muhammeda prevode: „O ljudi! Kao što je nepovrediv ovaj sveti dan, u ovom svetom mjesecu, u ovom svetom gradu, neka vam bude svet i nepovrediv i život, imetak i čast svakog muslimana.“⁸ Jasno je kako je ova interpretacija korištena za opravdavanje komunalističkog argumenta, jer su svi u publici bili muslimani.

Bez obzira na to, muslimani su Oproštajni govor nanovo otkrili i stavili u novu upotrebu u znak podrške Univerzalnoj deklaraciji o ljudskim pravima Ujedinjenih nacija iz 1948.⁹ Iz ove savremene perspektive poslanik Muhammed je tada predstavio prvi dokument o ljudskim pravima. Među prvima je ovaj stav iznio Muhammed Hamidullah.¹⁰ Ovakav stav vrlo je popularan među muslimanima

8 „The Last Sermon of the Prophet,” <http://www.soundvision.com/info/hajj/lastsermon.asp>.

9 Za korištenje Oproštajnog govora kao prvog islamskog dokumenta o ljudskim pravima vidjeti sljedeće izvore: Ahmed Akgündüz, *İslam'da İnsan Hakları Beyannamesi* (Istanbul: OSAV, 1997); Haydar Baş, *Veda Hutbesi'nde İnsan Hakları* (Istanbul: İcmal yayınları, 1994); M. Emin Demirçin, „Hz. Peygamber'in Getirdiği İnsan Hakları“, u *Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları* (Ankara: TDV, 1996) 155-61; Osman Eskicioğlu, „Veda Hutbe'sinin İnsan Hakları Yonunden Kisaca Tahlili“, u *Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları* (Ankara: TDV, 1996), 125-30; Osman Eskicioğlu, *İnsan Hakları Alanında Temel Belgeler* (Istanbul: Nun Yayıncılık, 1996); Muhammed Hamidullah, „İslam'da İnsan Hakları“, u *İslam ve İnsan Hakları*, prijevod Tahir Yucel i Şennur Karakurt (Istanbul: Endülüs Yayınları, 1995), 147-52; Hayreddin Karaman, *İslam'da İnsan Hakları* (Istanbul: Ensar Neşriyat, 2004).

10 Hamidullah, „İslam'da İnsan Hakları,” 147-52.

današnjice. Naprimjer, Nuh Ha Mim Keller koristi podnaslov „Islamska povelja humanizma” u svom prijevodu „Oproštajnog obraćanja časnog Poslanika Muhammeda, s.a.v.s.“. Tahir Mahmood, indijski muslimanski profesor islamskog prava, Oproštajni govor također interpretira u modernom kontekstu. Njegov univerzalistički pristup odražava se u prijevodu „Ja ejjuhen-Nas“ kao „O čovječanstvo!“. „O čovječanstvo! Arap nema prednost nad nearapom niti nearap nad Arapom, bijelac nema prednost nad crncem niti crnac nad bijelcem, bogati nema prednost nad siromašnim niti siromašni nad bogatim, svi ste vi potomci Ademovi, a Adem je od zemlje stvoren.“¹¹ Tahir Mahmood Oproštajni govor naziva „Deklaracija jednakosti čovječanstva“. Ovaj stav je promoviran da služi za dvije svrhe, kao odbrana islama i kao razlog za poboljšanje poštovanja ljudskih prava u muslimanskim društvima. U svakom slučaju, mnogi muslimani su Oproštajni govor stavili u ovu novu upotrebu. Mogu se pronaći brojni primjeri za to, prevedeni na različite jezike i dostupni na internetu. Moj cilj ovdje nije pružiti iscrpnu listu onih koji su Oproštajni govor koristili kao prvu deklaraciju o ljudskim pravima, već navesti nekoliko primjera koji demonstriraju otvorenost hadisa za nove upotrebe i interpretacije u skladu s promjenama konteksta. Kroz brojne generacije univerzalistički pravници su učenja i praksu Poslanika Muhammeda tumačili kao temelje univerzalnih ljudskih prava u islamskom pravu, nasuprot komunalističkim pravnicima, koji su ista ta učenja koristili kao temelj građanskih prava. Ovo ukazuje na to da njegovo naslijeđe, kao i naslijeđe svih velikih učitelja, dopušta različita tumačenja. Međutim, pošto je fokus ovog rada na utemeljenju univerzalnih ljudskih prava, ja ću istraživati radove vodećih hanefijskih pravnikâ (nikako ne tvrdeći da će svi biti obuhvaćeni), uglavnom iz formativnog perioda kad su univerzalna ljudska prava bila utemeljena u islamskom filozofskom i konceptualnom okviru.

Dabusi (umro 1039. godine): Božija prava ne mogu biti ostvarena bez ljudskih prava

Dabusi je jedan od prvih koji su teoretizirali univerzalnost ljudskih prava. Trebali bismo ga posmatrati kao kariku u lancu koji počinje s Ebu Hanifom i njegovim učenicima, jer je bio povezan s hanefijskom pravnom školom. Dabusijeve stavove o univerzalnim ljudskim pravima najbolje ilustrira sljedeći citat:

Ljudsko biće (*ademi*) stvoreno je isključivo uz ovaj savez (s Bogom) i pravni subjektivitet (*zimma*); nemoguće je misliti da je stvoreno drugačije. Ljudsko biće je stvoreno isključivo s mogućnošću da mu budu data zakonska /javna prava (*hukukuş-şer'i*): nemoguće je misliti da je stvoreno drugačije. Također,

11 Vidjeti: Tahir Mahmood, „Human Rights in Islamic Law“ (New Delhi: Genuine Publications, 1993).

Ljudsko biće je stvoreno slobodno i s pravima; nemoguće je misliti da je stvoreno drugačije. Razlog zašto su ovi plemeniti darovi (*kerameti*) i pravni subjektivitet (*zimma*), dati ljudskim bićima jeste to što su oni odgovorni za ispunjavanje „Božijih prava“ (*hukukullah*).¹²

Ovaj odlomak, prije svega, pokazuje da Dabusi prihvaća postojanje dva temeljna prava koja su univerzalno data svim ljudskim bićima: sloboda i pravni subjektivitet. Međutim, Dabusi govori i o drugim pravima, bez njihovog specifičnog imenovanja. On naglašava važnost ovih prava do te mjere da bi, za njega, stvaranje ljudskih bića bez njih bilo nezamislivo. Za Dabusija, pravo na pravni subjektivitet je preduvjet da ljudska bića imaju druga zakonska prava i dužnosti.

Njegov pristup temeljnim pravima jasno odražava ideju o „inherentnim pravima“ i „od Boga danim pravima“. Ovo je značajno zato što pokazuje da Dabusi ne prepoznaje državnu vlast kao izvor temeljnih prava. Umjesto toga, za njega se temeljna ljudska prava stiču rođenjem i potiču od Boga. Posljedica ovog pristupa je da država ne može oduzeti ova prava pojedincima, jer im ih država nije ni dodijelila. Niti su prava utemeljena na ugovoru države i građana, što je slučaj u šafijskoj pravnoj školi. Jasno je da ovaj odlomak prikazuje različit način utemeljenja univerzalnih ljudskih prava. Za Dabusija, temeljna univerzalna ljudska prava data su ljudskim bićima kako bi mogli ispunjavati „Božija prava“. Božije pravo je da bude obožavan i da mu se pokorava. Termin „Božija prava“ suprotan je terminu „prava ljudskih bića“ (*hukukul-ibad*). Javna prava također se smatraju Božijim pravima, pošto žrtvi nije dopušteno da oprostí prekršitelju. Prema Dabusiju, Božija prava u odnosu na ljudska bića ne mogu biti ispunjena bez temeljnih ljudskih prava. Ovaj stav možemo prevesti u savremenu terminologiju na ovaj način: ljudska prava su preduvjet za slobodu vjere. Tačnije, ljudska bića trebaju imati slobodu i pravni subjektivitet kako bi mogli ispuniti svoje dužnosti, odnosno Božija prava kod sebe.

Sarahsi (umro 1090. godine): Bog je dodijelio pravo na nepovredivost, slobodu i imetak

Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebu Sahl es-Sarahsi (umro 490. po h.) među prvim je učenjacima koji su na sistematičan način diskutirali filozofiju i metodologiju hanefijske pravne nauke. On je autor vrlo cijenjenih djela *Usul es-Sarahsi* (doslovno: *Sarahsijeva metodologija*) i *El-Mebsut* (doslovno: *Detaljna knjiga*). Sarahsi je poznat kao učenjak koji je sistematizirao radove učenjaka iz prethodnih generacija, kao što su radovi Muhammeda Hasana eš-Šejbanija, Dabusija i

12 Abu Zaid Abdullah ibn Umar ibn Isa al-Dabusi, *Taqwim al-Adillah fi Usul al-Fiqh*, 1421 (Bejrut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001), 417.

Bazdavija. Prema Sarahsiju, što vrlo detaljno obrazlaže u svom *Usulu*, Bog se obraća svim ljudima i smatra ih odgovornim, uključujući i nemuslimane, jer je Poslanik Muhammed poslan cijelom čovječanstvu. Bog poziva svakoga da vjeruje (*el-iman*) i da ponese teret odgovornosti zato što je čovjek i što uživa prava koja iz toga proizlaze. To znači da Bog svakoga smatra jednakim u islamskom pravu. U Kur'anu Bog naređuje Poslaniku Muhammedu: Reci: „O ljudi, ja sam svima vama Allahov poslanik“. Ovaj poziv bez sumnje uključuje sva ljudska bića, čak i nemuslimane.¹³

Sarahsi tvrdi da ovaj božanski poziv ima značajne implikacije. To što im se Bog obraća ljudskim bićima daje poseban status. Daje im pravo na pravnu sposobnost (*el-ehlije*) na univerzalnom nivou. Pošto im se Bog svima obratio, svako ljudsko biće ima jednaka prava i dužnosti po rođenju. Prema Sarahsiju, božanski poziv pokriva tri polja: vjeru, kazneno pravo i kupoprodaju i obrede. Odbacivanje vjere u sadržaju božanske poruke, iako je ona najvažniji dio božanskog poziva, ne oslobađa pojedinca prava i odgovornosti u drugim poljima. Kao rezultat primanja božanskog poziva (*hukmul-hitab*), čak i ako ne priznaju da je to božanska poruka, islamsko kazneno pravo primjenjivo je na nemuslimane koji žive pod islamskom vlašću. Zakoni vezani za kupoprodaju su također primjenjivi na njih. Kao i za ostale propise, islamski pravni učenjaci jednoglasno prihvataju da će nemuslimani na Sudnjem danu biti pitani za to što ih nisu poštovali. Hasan eš-Šejbani je u svojem djelu *Sijarul-Kebir* napisao: „Ko god negira propis iz propisa islamskog prava odbacio je značenje izjave da ‘nema Boga osim Allaha’“. ¹⁴

Svrha Božijeg poziva ljudima je da ih iskuša (*ibtıla*), što može biti aktualizirano jedino ako oni koji su pozvani imaju slobodnu volju (*ibtijar*) i slobodu (*hurrije*) da je provedu. Sarahsi piše:

Zabrana zahtijeva uzdržavanje od zabranjenog kroz djelovanje koje se pripisuje zaslugama ljudskog bića (*kasb*) i njegovoj slobodnoj volji jer je zabrana ispit sličan naredbi. Ispit može biti proveden jedino ako ljudsko biće ima slobodan izbor.

On naglašava pitanje slobode rekavši da, čak i ako ljudi izvršavaju ono što im je naređeno i suzdržavaju se od onoga što im je zabranjeno, ako nemaju prava na drugačiji izbor, to nije ono što je Božija namjera, jer nema ispita (*ibtıla*).¹⁵ Sloboda da se odabere suprotno ono je što izvršavanje božanskih naredbi čini vrlinom. Djelo mora biti izbor pojedinca njegovom slobodnom voljom.

S ovim pitanjem je povezana i šteta koju ljudima nanose životinje. Pošto Božiji poziv nije upućen životinjama i one nemaju slobodnu volju, pravna prosudba se ne može primijeniti na njihove postupke. Muhammed eš-Šejbani je rekao da postupci životinja ne podliježu pravnom kažnjavanju (*beder*), za razliku od roba, čiji se postupci mogu pravno tretirati.¹⁶ U skladu s tim, ako kamila

13 Abi Bakr Muhammad b. Ahmad b. Abi Sahl al-Sarakhsi (d. 490 ah), *Usul al-Sarakhsi*, ur. Abu al-Wafa al-Afghani (Istanbul: Kahraman yay, 1984).

14 Sarakhsi, *Usul*, str. 73.

15 Sarakhsi, *Usul*, str. 86-88.

16 Sarakhsi, *Usul*, str. 326.

povrijedi nekoga, vlasnik se ne može kazniti za to. Činjenica da on ima pravo na nepovredivost imovine (*'isma*) i pravo na imovinu ne čini ga odgovornim za postupke njegove životinje.¹⁷

Sarahsi je posebno poglavlje posvetio pitanju pravne sposobnosti svih ljudskih bića, koja ljude kvalificira da prihvate prava i obaveze¹⁸ i nameće im preuzimanje odgovornosti.¹⁹ To je diskusija o tome zašto je svako ljudsko biće (*el-ademi*) kvalificirano za pravnu sposobnost (*el-ehlijje*) za zakonski tražena prava i dužnosti. Ova prava i dužnosti odnose se na svrhu koja stoji za Božijeg stvaranja ljudskih bića. Ljudska bića nose teret božanske misije koju su preuzeli kao znak povjerenja od Boga (*el-emaneh*). Postoje dvije vrste kvalifikacije: kvalifikacija za donošenje zakona (*ehlijjetul-vudžub*) i kvalifikacija za provođenje zakona (*ehlijjetul-eda*).

Izvor ovih kvalifikacija je odgovornost (*zimma*) za koju su vezane pravna i moralna sposobnost prosuđivanja. Samo ljudska bića imaju odgovornost.²⁰

Arapska riječ *zimma*, koja se koristi za „odgovornost“ također znači i „ugovor“ (*el-ahd*). Termin *ehluz-zimma*, korišten za nemuslimane koji potpisuju ugovor s islamskom državom, potječe iz istog korijena i znači „oni koji sklapaju ugovor s muslimanima“. Termin *zimma* je u ovom kontekstu korišten za ugovor svih ljudskih bića s Bogom prije dolaska na ovaj svijet. Embrij ima samo prava, ali ne i dužnosti. Prema tome, on može primiti nasljedstvo, ima pravo na porijeklo i porodicu i dobija ono što mu se ostavi oporukom. Rođenje ga čini sposobnim za sva prava i dužnosti na nivou preporuke.²¹ Postepeno se od njega zahtijeva da ih izvršava kako raste, sve dok ne dostigne pubertet, kad se od njega traži da u potpunosti preuzme sve svoje dužnosti. Bog kaže: „I svakom čovjeku ćemo ono što uradi o vrat privezati“²² Po rođenju na snagu stupaju prava i dužnosti pojedinca (*mehall*) i njihov uzrok (*sebeb*). Pošto dijete neko vrijeme nije u mogućnosti izvršavati svoje obaveze, od njega se i ne traži da to čini sve dok ne bude sposobno. Iz toga razloga njegova sposobnost je nepotpuna. Sljedeći odlomak je odličan sažetak Sarahsijevih pogleda na ljudska prava:

Nakon stvaranja ljudskih bića Bog im je velikodušno podario inteligenciju i sposobnost da preuzmu odgovornost i prava (subjektivitet). Razlog za to je da ih učini spremnim za dužnosti i prava koje je Bog odredio. Zatim im je

17 Sarahsi, *Usul*, str. 327.

18 Termin koji Sarahsi koristi je *vudžub el hukuk lehu ve alejhi*, što doslovno znači: „Neophodna prava pojedinca i prava drugih kod njega“. On slijedi terminologiju koju je ranije koristio osnivač hanefijske pravne škole Ebu Hanifa, koji je pravnu nauku, *fikh*, definirao kao „znanje pojedinca o svojim pravima i pravima drugih kod njega“ [el-Fikh ma'rifat en-nefs ma leha ve ma alejha]“. Sarahsi, *Usul*, st. 332.

19 *Bab ehlijjet el-ademi li vudžub el-hukuk lehu ve alejhi ve fi el-emaneti elleti hameleha el-insan.*

20 *Ve li haza ihtessa bihi el-ademi dune sair el-hajevanat elleti lejset leha zimmah salihah.*

21 Sarahsi piše: „Ze'ame ba'd ma šejhuna [on je El-Kadi Ebu Zejd] enne bi'tibar salahijjat ez-zimma jesbut vudžub hukukullah te'ala fi hakkihi min hinin juledu ve innema ma jeskut ma jeskut ba'd zalik bi uzr es-sebe li def' al-haradž.“

22 El-Isra, 13. „Ve kulli insanin elzemnahu tairehu fi unukih“.

dao pravo na nepovredivost, slobodu i imovinu kako bi mogli živjeti svoje živote i izvršavati dužnosti koje su preuzeli. Ova prava da preuzimaju odgovornost i uživaju u pravima, slobodi i imetku prisutna su uz svako ljudsko biće po rođenju. Neuračunljiva osoba/dijete i razumna/odrasla osoba u istoj su poziciji kad je riječ o ovim pravima. Na ovaj način je osobi po rođenju dat odgovarajući subjektivitet, kako bi mu Bog odredio prava i dužnosti. U ovom pogledu, neuračunljiva osoba/dijete i razumna/odrasla osoba su jednaki.²³

Ovaj odlomak pokazuje da Sarahsi, kao i Dabusi, prihvata urođena prava i osnovna ljudska prava povezuje s odgovornostima ljudskih bića prema Bogu. On također naglašava jednakost svih ljudskih bića kad je riječ o ovim pravima.

Kasani (umro 1191. godine): nije potrebno izvanjsko opravdanje za ljudsku nepovredivost

Poznati hanefijski pravnik Kasani tvrdi da je nepovredivost ljudskog bića urođena osobina (*hurma li ajnih*).²⁴ Drugim riječima, ljudi su sami po sebi nepovredivi, samo njihovo postojanje je dovoljno da imaju pravo na nepovredivost. To znači da pravo na nepovredivost ne zahtijeva nikakav vanjski razlog, izuzev pripadnosti ljudskom rodu. Međutim, Kasani tvrdi da je pravo na nepovredivost imetka povezano s vanjskim razlozima (*hurma li gajrih*). To znači da imetak nije nepovrediv sam po sebi. To je zbog toga što nepovredivost nije neodvojivo povezana s pravom na imovinu, umjesto toga njena svrha se opravdava kao služenje cilju izvan njenog postojanja.

Ovaj način razmišljanja slijedio je, kao što ćemo kasnije vidjeti, Ibn 'Abidin, koji tvrdi da je nepovredivost imovine ozakonjena zbog nužde (*darura*) jer je Bog imovinu na početku stvorio za cijelo čovječanstvo, a ne za pojedince. Drugim riječima, lična imovina stigla je u kasnijem periodu ljudske historije kao rezultat socijalne i ekonomske potrebe. Kasanijevo razlikovanje između života kao urođeno nepovredivog i imetka kao nepovredivog zbog izvanjskih razloga daje novu dimenziju diskusiji o ljudskim pravima. Njegova tvrdnja da je život sam po sebi

23 Sarahsi, *Usul*, str. 333-34. „Li enne Allah te'ala lemna haleka el-insan li haml emanatih ekremehu bi el-'akl ve ez-zimmah li jekune biha ehlen li vudžub hukukillah te'alah alejhi. Summe esbete lehu el-'isma ve el-hurrija ve el-malikija li jebka fe jetemekkena min ada'i ma hummile min el-emaneti. Summe hazihi el-emanah ve el-hurrijjah ve el-malikijjah sebitah li el-mer'i min hinin juledu, el-mumejjiz ve gajr el-mumejjiz fih sevaun. Fekezalike ez-zimmah es-saliha li vudžub el-hukuk fiha sebit lehu min hinin juled jestevi fih el-mumejjiz ve gajr el-mumejjiz“.

24 Kasani, *Badayi' al-Sanayi'*, 1417 (Bejrut: Dar al-Fikr, 1996), VII, 349. opsežna diskusija o ovom pitanju nalazi se u *Kitabus-Sijaru* (međunarodno pravo).

nepovrediv i da ne zahtijeva nikakvo drugo opravdanje jasan je način utemeljenja prava na nepovredivost života. Druga nepovrediva prava, posebno prava na imovinu, utemeljena su na pravu na život zato što služe održavanju ljudskog života. Imetak nije sam po sebi svet ili nepovrediv, već zato što je neophodan za ljudski život.

Iz ove perspektive, pravo na život je nepovredivo samo po sebi, a sva druga prava su nepovrediva zato što su preduvjeti za pravo na život.

Marginani (umro 1197. godine): pravo na nepovredivost temelji se na pripadnosti ljudskom rodu

Burhanuddin el-Marginani²⁵ autor je djela *El-Hidaja* koje je najčešće korišten i citiran klasični udžbenik hanefijske pravne škole. Zbog njene raširene upotrebe ova knjiga je prevedena na engleski nakon britanskog osvajanja Indije. Za razliku od drugih knjiga koje analiziram u ovom poglavlju, *El-Hidaja* se fokusira na praktična pitanja (*furu'ul-fikh*) umjesto doktrinarnih i filozofskih (*usulul-fikh*). Međutim, ona istražuje načine na koje su pravni propisi utemeljeni kroz racionalne, tradicionalne ili skripturalne argumente. Marginani se pitanjem nepovredivosti ljudskih bića bavi prvenstveno u poglavlju o međunarodnom pravu (*kitabus-sijar*), ali se referira na njega i u drugim poglavljljima.

Prema Marginaniju, koji slijedi tradicionalnu hanefijsku liniju rasuđivanja, „pravo na nepovredivost je na temelju pripadnosti ljudskom rodu“ (*el-isma el-ademijja*)²⁶ Marginani „ljudsko biće“ uzima kao pravni subjekt prema kojem su usklađena prava i dužnosti, što odražava hanefijsko mišljenje. Njegov koncept nepovredivosti ima tri značajne karakteristike:

1. Jedini izvor za pravo nepovredivosti je pripadnost ljudskom rodu.
2. Pravo na nepovredivost dato je svim ljudskim bićima bez izuzetka.
3. Zakonsku provedbu prava na nepovredivost osigurava država, a kršitelji se kažnjavaju kaznama unaprijed predviđenim islamskim kaznenim pravom.

Ove karakteristike pokazuju da princip nepovredivosti ljudskih bića u islamskoj pravnoj nauci štiti prava svih ljudskih bića, a ne samo muslimana ili

25 Burhan al-Din ibn Abi Bakr al-Marghinani (umro 593. po h./1197. n.e.) rođen je u Marghinanu, koji se nalazi u Fergani, u današnjem Uzbekistanu. Ubili su ga vojnici Džingis-kana tokom masakra u Buhari. Njegova knjiga iz oblasti islamskog prava, *El-Hidaja*, korištena je kao vodeći udžbenik u hanefijskim medresama u Centralnoj Aziji, Indiji, Osmanskom carstvu, kao i drugim dijelovima muslimanskog svijeta sve do danas. Knjiga ima dva prijevoda na engleski jezik i jedan na turski.

26 Abu al-Hasan Burhanaddin Ali ibn Abi Bakr Marghinani, *al-Hidayah Sharh Bidayah al-Mubtadi*, 1420, ur. Muhammad Muhammad Tamir i Hafiz Ashur Hafiz (Kairo: Dar al-Salaam, 2000).

građana islamske države. To također eksplicitno pokazuje da pravo na nepovredivost nije samo moralno već i zakonsko pravo čiju provedbu osigurava država. Kazne za kršenje prava na život, imetak, slobodu vjere, porodicu i čast unaprijed su predviđene u islamskom kaznenom pravu, a neke od njih su jasno spomenute u Kur'anu i hadisu. Ovaj pristup islam odvaja od drugih, starijih religijskih učenja, u kojima je nepovredivost ljudskih bića prihvatana kao moralno pravo bez unaprijed određenog zakonskog sankcioniranja.

Pitanje provedbe prava na nepovredivost igra značajnu ulogu u Marginanijevoj teoriji o univerzalnim ljudskim pravima. Marginani raspravlja o razlici između dvije vrste prava na nepovredivost u odnosu na posljedice njihovog kršenja: 1. ona koja za posljedicu ima grijeh (*'isma el-muessima*) i 2. ona koja za posljedicu ima kaznu (*'isma el-mukavvima*). U skladu s tim, on pravo na nepovredivost dijeli u dvije kategorije iz perspektive pravnog sankcioniranja:

1. *El-'isma el-mukavvima*: mjerljivo i provedivo pravo na nepovredivost čiji se kršitelji kažnjavaju unaprijed određenim kaznama. Pravo na nepovredivost imovine je najbolji primjer mjerljive i provedive nepovredivosti.

2. *El-'isma el-muessima*: vrsta prava na nepovredivost koju država ne može sankcionirati i čiji kršitelji ne mogu biti zakonski kažnjeni. Sitnije prekršaje kao što je vrijeđanje nemoguće je pravno sankcionirati.

Također, prekršaje izvan teritorija islamske države teško je sankcionirati, posebno uzimajući u obzir uvjete iz srednjeg vijeka, kad nije bilo međunarodne saradnje u borbi protiv kriminala. Međutim, prekršitelji koji izbjegnu kaznu vlasti, zbog prepreka u izvršavanju pravde na ovom svijetu, ne mogu izbjeći božansku pravdu na budućem svijetu.

Marginani tvrdi da je *'isma el-muessima* pravo svih ljudskih bića, bez obzira na to što država nema moć da ga zakonski sankcionira. Bez ovog prava ljudska bića ne bi bila u mogućnosti nositi pravne i moralne odgovornosti koje im je Bog dao. Marginani tvrdi da ljudska bića mogu ostvariti svrhu zbog koje ih je Bog stvorio jedino ukoliko uživaju zaštitu nepovredivosti (*hurma et-tearrud*).

Prema Marginaniju, mjerljiva i provediva nepovredivost (*el-isma el-mukavvima*) naprednija je od *'isma el-muessima* zato što je prihvaćena ne samo kao grijeh, već i zakonski kažnjivo nedjelo. Za njega predstavlja nedostatak činjenica da *'isma el-muessima* ostaje samo moralno i religijsko pravilo. On tvrdi da je zakonski provedivo pravo naprednije u odnosu na moralno pravo koje nije zakonski provedivo. Nepovrediva prava su hijerarhijski poredana. Pravo na nepovredivost života ima najviši prioritet u odnosu na druga prava. To je zato što, ako život nije neporediv, druga prava ne bi imala smisla. Pravo na nepovredivost imovine dolazi nakon prava na nepovredivost života, jer je ona nužda (*darura*) za osiguravanje kontinuiteta ljudskog života i potomstva. U skladu s tim, u slučaju sukoba između ova dva prava, životu se daje prednost u odnosu na imovinu.

Marginani tvrdi da *'isma el-muessima* više odgovara pravu na nepovredivost života, dok *'isma el-mukavvima* više odgovara pravu na nepovredivost imovine. Razlog za to je što je gubitak imovine mjerljiv i može se kompenzirati zakonskim kažnjavanjem. Međutim, gubitak života nije mjerljiv i ne može se kompenzirati kroz zakonsko kažnjavanje. Čak i ako provedemo kaznu za oduzimanje života, život se ne može vratiti. Procjena i određivanje obima štete zahtijeva mjerljivost (*tekavvum*) i istovjetnost (*temasul*), što je moguće za imovinu, ali ne za život.²⁷

S druge strane, *'isma el-mukavvima* primjenjuje se jedino u islamskoj državi (*darul-islam*). Postojanje *darul-islama* (*el-ihraz bid-dar*) neophodno je da bi islamska država mogla provesti ova prava i primijeniti pravne lijekove. Teritorij nije prepreka za posjedovanje ljudskih prava, ali predstavlja prepreku za njihovu primjenu. Legitimitet političke vlasti dolazi, prema islamskom pravu, iz zaštite građanstva. Vlast koja ne uspije zaštititi nepovrediva prava svojih građana gubi svoj legitimitet.

Marginani kritikuje šafijski pristup ljudskim pravima, prema kojem se pravo na nepovredivost stiče prihvatanjem islama ili postajanjem građaninom islamske države:

S poštovanjem prema Šafijinim argumentima, mi odgovaramo da ne priznajemo njegovu tvrdnju da je 'zaštita od činjenja grijeha povezana s islamom'; zato što je zaštita od činjenja grijeha povezana s osobom, a ne s islamom; čovjek je stvoren s namjerom da nosi teret odgovornosti nametnut zakonom, što ljudi ne bi mogli da njihovo zlostavljanje i ubijanje nije zabranjeno, da ubistvo čovjeka nije nezakonito, on ne bi mogao izvršavati dužnosti koje se od njega zahtijevaju. Prema tome, osoba je originalni subjekt zaštite, a zatim slijedi imovina kao zavisni faktor, pošto je imovina, u svom izvornom stanju, neutralna i stvorena je da je čovječanstvo koristi, a zaštićena je jedino na temelju prava vlasnika, da bi se svakom moglo omogućiti da uživa u onome što je njegovo.²⁸

Marginani odbacuje Šafijinu tvrdnju da je *'isma el-muessima* priznata samo muslimanima. Marginani smatra da je *'isma el-muessima* povezana s bivanjem ljudskim bićem, a ne muslimanom, na temelju činjenice da su ljudska bića stvorena da nose vjerske i pravne odgovornosti. Ljudska bića ne mogu ispuniti ove dužnosti ako nisu zaštićena. Ako ubistvo ljudskog bića nije zabranjeno, ono ne može obavljati dužnosti koje se od njega očekuju.

U skladu s tim, ljudsko biće je praiskonski subjekt nepovredivosti. Zbog toga i imovina postaje primarni subjekt nepovredivosti jer, iako je imovina sama po sebi neutralna, ona je stvorena da je čovječanstvo koristi. Ovdje ponovo vidimo prioritet prava na život i njegovog korištenja da se opravda pravo na imovinu.

27 Vidjeti: Abd al-'Aziz al-Bukhari (umro 730), *Kashf al-Asrar'an Usul-i Fakhri'l-Islam al-Bazda-wi*, 1418, ur. Muhammad Mu'tasim Billah al-Baghdadi (Bejrut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1997), I, 378-79.

28 Marginani, *The Hedaya or Guide: A Commentary on the Muslim Laws*, prijevod na engleski Charles Hamilton (Karachi: Darul-Ishaat, 1989), II, 201-02.

Abdulaziz Buhari (umro 1330. godine): ljudska prava su preduvjet da ljudska bića ispunjavaju Božiji emanet

Abdulaziz Buhari poznat je po svom izuzetno detaljno komentaru knjige čuvenog pravnika Fahrul-islama Bazdavija (umro 1089. godine), čiji su pogledi na napovredivost ljudskih bića spomenuti ranije. U svom komentaru Buhari je značajan prostor posvetio filozofskim temeljima ljudske nepovredivosti zato što je ljudsko biće, iz perspektive islamske pravne nauke, subjekt prava (*mahkum alejh*) kojem su dodijeljena prava i dužnosti. Buhari Bazdavijev tekst objašnjava rečenicu po rečenicu. Bazdavi ističe da su „svi muslimanski pravници postigli konsenzus da je svaki potomak Ademov rođen s pravnim subjektivitetom (*zimma*).” U objašnjenju ove rečenice Buhari pokazuje da je pravni subjektivitet preduvjet da ljudska bića ispune Božiji emanet.²⁹ Za njega ispuniti Božiji emanet znači imati prava i dužnosti. To zahtijeva da ljudska bića budu odgovorna za svoje postupke i da imaju dopuštenje da ih čine (*ehlijje*), što znači da posjeduju sve tražene kvalitete da bi ih Bog mogao zadužiti dužnostima i da bi ih oni mogli ispuniti. Bog o emanetu govori u Kur'anu: „Ljudska bića su ponijela emanet“ (Ahzab, 72). Buhari ističe da sva ljudska bića imaju *ehlijje*, ali da je djeca koriste kroz svoje roditelje. Termin *ehlijje* u njegovom razmišljanju povezan je s još jednim terminom – *‘uhda*. Termin *‘uhda* može se razumjeti kao karakteristika osobe da ima dužnosti ili ljudska osobina s kojom su dužnosti povezane. Prema Buhariju, temelj odgovornosti je pravni subjektivitet (*zimma*). Za njega je činjenica da su sva ljudska bića, jedinstvena među stvorenjima, rođena s odgovornošću dokaz da svi imaju pravni subjektivitet. Ako su ljudska bića rođena s pravnim subjektivitetom, to znači da su rođeni spremni da imaju prava i dužnosti. Poput Bazdavija i Buhari tvrdi da je činjenica da među pravnicima postoji konsenzus oko postojanja pravnog subjektiviteta dovoljan dokaz za njegovo postojanje. Pokazujući kontinuitet unutar hanefijske pravne škole, Buhari potvrđuje da ljudska bića imaju pravo na nepovredivost (*isma*), slobodu (*hurrija*) i imovinu (*malikijja*).³⁰ Buhari detaljno opisuje značenje Božijeg povjerenja (*emanet*) i na koji način je ljudima dato. On također govori o dvije vrste nepovredivosti: 1) nepovredivost čije kršenje povlači grijeh (*el-‘isma el-muessima*), a koja se sankcionira društvenim i religijskim sredstvima i 2) nepovredivost čije kršenje povlači prethodno zakonski propisanu kaznu (*el-‘isma el-mukavvima*) koja se sankcionira zakonskim mjerama.

Prema Buhariju, da bi nepovredivost bila pravo, ona mora biti provediva. U suprotnom, takvo pravo ostaje samo na nivou vjerske i moralne preporuke. Muslimanski pravnici prihvataju princip nepovredivosti čovjeka kao univerzalno pravilo, ali pritom su svjesni činjenice da u praksi svako kršenje nepovredivosti

29 Ala al-Din Abdulaziz ibn Ahmad al-Bukhari, *Kashf al-Asrar ‘an Usul-I Fakhr al-Islam al-Bazdawi*, 1417, ur. Muhammad al-Mu‘tasim Billah al-Baghdadi (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1997), IV, 393-94.

30 Bukhari, *Kashf*, IV, 322.

ne može biti pravno sankcionirano. Naprimjer, vrijeđanje i kleveta predstavljaju kršenje nepovredivosti ljudskih bića, ali u praksi je nemoguće da država kazni sve slučajeve vrijeđanja i klevetanja. Također, kršenja nepovredivosti koja nemaju dokaze ili svjedoke izbjegnu zakonsku kaznu. Drugi primjer su kršenja koja se dešavaju izvan teritorija islamske države, koja su izvan njene jurisdikcije. Zbog toga Buhari zaključuje da samo ona kršenja ljudskih prava koja se dešavaju unutar teritorija islamske države (*el-ibraz bid-dar*) mogu biti pravno sankcionirana. Međutim, ovo ograničenje ne opovrgava pravilo da je nepovredivost univerzalno ljudsko pravo. Oni koji izbjegnu pravne sankcije, zbog spomenutih razloga, suočit će se s vjerskim i moralnim sankcijama.

Ako prestupnik koji je prekršio nepovredivost ljudskog bića uspije pobjeći od kazne na ovom svijetu (bilo zato što se to desilo izvan teritorija države ili zato što nije bilo dovoljno dokaza da se to dokaže) neće moći izbjeći božansku pravdu, jer je on grijешnik u Božijim očima. Zapravo, svako kršenje ljudske nepovredivosti je grijeh. Iz ovog razloga je kategorija *el-'isma el-muessima* šira od kategorije *el-'isma el-mukavvima*, zato što prva obuhvata drugu.

Buhari naglašava da nema izuzetka u nepovredivosti ljudskih bića. On ističe da su čak i životi robova nepovredivi jer „ropstvo ne utječe na pravo na nepovredivost ljudskih bića“.³¹

Buhari daje odličan primjer kako je nepovredivost religije utemeljena u islamskoj pravnoj nauci. Za njega su sve religije nepovredive jer su sve one od Boga. Međutim, ako vođe u nekoj pojedinačnoj religiji uvedu propis koji je protiv ljudskih prava, onda taj propis nije prihvatljiv. To je onda izvan domena slobode religije, kao što je prakticiranje *satija* u Indiji. Bog nije mogao postaviti takva pravila. To je zbog toga što je nepovredivost ljudskih bića vječno i univerzalno pravilo i ono je temelj svih religija i pravnih sistema. Prema tome, ono mora biti isto u svim religijama. Međutim, druga pravila i prakse mogu se mijenjati od religije do religije. Ona su poštovana i nepovrediva čak i ako su u suprotnosti s islamskim principima i praksama.

Za Buharija je to rezultat nedostatka znanja, što dovodi do nedostatka odgovornosti kod ljudi iz ovih religija. Ovi ljudi nastavljaju prakticirati stare religije zato što ne znaju da je Poslanik Muhammed posljednji Božiji poslanik. Zbog toga su njihove religije nepovredive. Postoji samo jedna obaveza za ljude iz ove kategorije: da upoznaju Poslanika Muhammeda i povjeruju u njega. Međutim, ovo je religijska, a ne pravna obaveza. Tačnije rečeno, od njih se zahtijeva da upoznaju Poslanika Muhammeda i povjeruju u njega iz vjerskih uvjerenja, ali to im država ne može nametnuti pravnim mjerama. Ako nemuslimani ne vjeruju u Poslanika Muhammeda, njih će Bog kazniti na budućem svijetu, ali ne na ovom svijetu. Međutim, ako oni dobrovoljno odaberu da prihvate islam, od njih će se tražiti da ispunjavaju sve dužnosti koje islam traži od svojih sljedbenika. Od nemuslimana se ne može zahtijevati da ispunjavaju islamske zapovijedi prije nego što upoznaju Poslanika Muhammeda kao posljednjeg Božijeg poslanika i pov-

31 Bukhari, *Kashf*, IV, 488-90

jeruju u njega. Ukratko, za Buharija religija štiti osobu od kršenja njenih prava (*mani'ut-tearruz*).³²

Ibn Humam (umro 1457. godine): ljudska nepovredivost je racionalni argument

Ibn Humam je veoma poznat po svom komentaru antologijskog djela El-Marginanija *El-Hidaje* (doslovno ispravna uputa).³³ Kao što je prethodno spomenuto, on se ne slaže s Marginanijem u pogledu odnosa između dvije vrste nepovredivosti. Za njega moralno pravo na nepovredivost nije primitivni oblik zakonskog prava na nepovredivost, zato što su to dva odvojena principa. Ibn Humam tvrdi da je *'isma el-mukavvima* primarno primjenjiva kod kršenja prava na imovinu, jer je imovina mjerljiva i nadoknadviva. Nasuprot tome, *'isma el-muessima* primarno je primjenjiva na kršenje prava na život, jer se život ne može mjeriti novcem, nadoknaditi ili zamijeniti. Međutim, u praksi, iako je primarna upotreba i primjena ova dva koncepta u različitim oblastima, oni se koriste u oba slučaja u pravnoj nauci i zakonu.

To je zbog toga što je u praksi neophodna primjena mjerljivih kazni i u slučajevima ugrožavanja života i ugrožavanja imovine. On tvrdi da je pravo na nepovredivost utemeljeno na racionalnom argumentu, radije nego na skripturalnom iz Kur'ana ili Sunneta: „Ideja da ljudska bića imaju pravo na nepovredivost zbog svoje pripadnosti ljudskoj vrsti je racionalni argument (*delil me'kul*)“³⁴ Ova tvrdnja je izuzetno značajna za dokazivanje da su hanefijski pravници koristili razum za utemeljenje ljudskih prava.

Ibn 'Abidin (umro 1836. godine): ljudska prava su preduvjet za napredak i mir

Ibn 'Abidin smatra se jednim od najvećih hanefijskih pravnikā 19. stoljeća. Njegovi obimni komentari *Hašija ibn 'Abidin* (Komentar Ibn 'Abidina) još uvijek se širom svijeta koriste kao referenca među sljedbenicima hanefijske pravne škole. On je napisao ovo djelo u vrijeme kad su se muslimani prvi put suočavali s modernošću i ekspanzijom Zapada. Za Ibn 'Abidina ljudska prava predstavljaju preduvjet da ljudska bića vode miran i prosperitetan život. Društveni i ekonomski život zahtijeva

32 Bukhari, *Kashf*, IV

33 Kamal al-Din Muhammad ibn Abd al-Wahhab ibn Abd al-Hamid ibn Humam, *Sharh-u Fath al-Qadir* (Bulaq: al-Matba'ah al-Kubra al-Amiriyah, 1315), IV, 356.

34 Ibn Humam, *Sharh*.

da osnovna ljudska prava budu data svim ljudskim bićima, bez ispunjenja ovog preduvjeta (*daruri*), društveni i ekonomski život je nemoguć. Ibn Abidin tvrdi da je nepovredivost imovine (*isma el-mal*) ozakonjena kao rezultat nužde. U početku ljudska bića nisu imala privatnu imovinu. Međutim, bez priznavanja privatne imovine kao nepovredivog prava, ekonomski i društveni život je nemoguć. Prema tome, svim ljudskim bićima je dopušteno da posjeduju imovinu. Ali, pravo na imovinu proširilo se i preko granica nužde (*darura*).³⁵ Ibn 'Abidin iznosi pretpostavku da „potomak Ademov, čak i ako je nevjernik, ima pravo na dostojanstvo u skladu s islamskim pravom (*el-ademij mukerrem šer'an ve lev kafiren*)“³⁶

Činjenica da je čak i nevjernik zaštićen islamskim pravom ukazuje na Ibn 'Abidinov univerzalizam ljudskih prava. Naravno, ovakav stav nije vezan isključivo za Ibn 'Abidina. Njegovo pisanje odražava tradicionalnu univerzalističku hanefijsku doktrinu o ljudskim pravima.

Paradoks apostaze i sloboda vjere

Na kraju ovog pregleda autoriteta iz hanefijske pravne škole želim predstaviti njihove poglede na apostazu. Laici možda mogu smatrati paradoksalnim da je islamsko pravo među prvima dalo slobodu vjere nemuslimanima, zabranilo prisiljavanje ljudi da prelaze na islam i utemeljilo vjerske slobode na sofisticiranoj filozofsko-pravnoj misli, a da još uvijek zabranjuje apostazu.

Tačnije rečeno, kad osoba jednom prihvati islam svojom slobodnom voljom, nije joj dopušteno da ga napusti. Treba imati na umu da se jedino muškarci za apostazu kažnjavaju smrću. Evo šta se čini paradoksalnim: ako osoba odabere da ostane izvan islama, garantirana joj je potpuna sloboda vjere, međutim, ako neko prihvati islam i želi ga napustiti, nema slobodu da to učini.

Zašto je to tako? Pokušat ću objasniti kako su na ovo pitanje gledali klasični muslimanski pravници. Prema tradicionalnom islamskom pravu, kad osoba napusti islam i objavi to u javnosti, ona se smatra apostatom. Islamsko pravo zahtijeva da se apostata ispita o razlozima i motivima zbog kojih napušta islam, a muslimanski učenjaci bi trebali odagnati njegove sumnje i izložiti slabosti njegovih argumenata protiv islama, ako ih ima. Nakon što mu se na uvjerljiv način pokaže da njegove sumnje i argumenti nisu utemeljeni, što može potrajati danima ili sedmicama, ako on još uvijek insistira na svojoj apostazi i uključi se u rat protiv muslimana kao borac (*harbi*), kažnjava se smrću.

Smatram da je upravo zato što je islam dao potpunu slobodu nemuslimanima da ne prelaze na islam ograničena sloboda napuštanja islama. Pojedinaac je

35 Ibn Abidin, *Radd al-Mukhtar 'ala al-Durr al-Mukhtar Sharh Tanwir al-Ahsar*, 1415 (Bejrut: Dar al-Kitab al-Ilmiyyah, 1994), IV, 159-65.

36 Ibn Abidin, *Radd*, V, 58.

potpuno slobodan u neprihvatanju islama, ali nije u napuštanju islama nakon što ga prihvati. To znači da pojedinac mora donijeti čvrstu odluku prije ulaska u islam i ne treba postajati musliman sve dok nije u potpunosti uvjeren i neće se pokolebati.

Ipak, apostata za kojeg nije dokazano da je borac (*harbi*) protiv islama i muslimana ne može biti kažnjen smrću, jer njegov život ostaje nepovrediv. Prema hanefijskim pravnicima, kažnjavanje apostaze smrću je isključivo zbog učešća u ratu protiv islama, a ne zbog apostaze. Ovo je zbog toga što univerzalistički hanefijski pravници ne prihvataju apostazu kao razlog za oduzimanje prava na nepovredivost ljudskog bića.

S njihove tačke gledišta, ljudsko biće gubi svoje pravo na nepovredivost jedino kad postane borac (*harbi*) protiv islama, što je jednako veleizdajniku u modernom pravu. Dakle, prema mišljenju hanefijskih pravnika, apostata može biti kažnjen samo ako je uključen u rat protiv islama, što može biti u obliku činjenja propagande protiv islama ili saradnje s neprijateljima islama (*darul-harb*).

Međutim, za šafijske pravnike apostata sama po sebi predstavlja legitiman razlog za najveću kaznu, jer je ona najveći grijeh i ne treba je tolerisati. Za njih se pravo nepovredivosti stiče ili pripadnošću islamu ili, ako je osoba nemusliman, građanstvom u islamskoj državi (*zimmi*). Kao posljedica toga, ako osoba izgubi svoj status građanina kao musliman ili *zimmija*, ona gubi svoje pravo na nepovredivost. Apostata koji napusti islam gubi svoje državljanstvo, pa stoga gubi i svoje pravo na nepovredivost. Ova pravna diskusija između hanefijskih i šafijskih pravnika jasno pokazuje da je religija u doba Poslanika značila mnogo više od onoga što znači danas: bila je temelj za državljanstvo i političku odanost naciji. U savremenom dobu, s druge strane, kad političko državljanstvo ima vrlo malo veze s religijom, zakoni o apostazi gube svoje utemeljenje.

Zaboravljena univerzalistička tradicija

Sudbonosno, pojava modernog diskursa o ljudskim pravima u muslimanskom svijetu predstavlja prekid univerzalističke tradicije u islamskoj pravnoj nauci. Lanac sjećanja kojim je tradicija univerzalnih ljudskih prava prenošena s generacije na generaciju ugrožen je padom Osmanskog carstva, posljednje države koja je usvojila doktrinu hanefijske pravne škole o ljudskim pravima.

Osmansko carstvo je poduzelo značajne reforme u oblasti islamskog prava tokom druge polovine devetnaestog stoljeća. Ove reforme su poznate kao *Tanzimat* (proglašene fermanom sultana Mahmuda II 1839. godine), što je zahtijevalo reorganizaciju i reregulaciju osmanskog pravnog i političkog sistema bez prekidanja veza s islamskom tradicijom. *Tanzimat* kao reformski projekt baziran je na kombinaciji modernih zapadnih i tradicionalnih islamskih ideja i institucija.

U ovom periodu reformi Osmanlije su uvele univerzalno državljanstvo i ukinule različite statuse između muslimanskih i nemuslimanskih građana (*zimmija*). U skladu s tim, ukinuli su i poseban porez - glavarinu (*džizju*) koja je prikupljana od nemuslimanskih građana.

Uveli su ustavni parlamentarni sistem s višepartijskim izborima prema kojem su nemuslimani mogli ući u osmanski parlament.³⁷

Značaj ovih reformi dolazi iz činjenice da su one dobile odobrenje od *halife*, lidera cijelog islamskog svijeta i *šejhul-islama*, čelnika vjerskih učenjaka, uleme. Prema tome, njihov islamski karakter se ne može osporiti, za razliku od reformskih projekata akademika i intelektualaca koje njihove kolege mogu jednostavno osporiti, zbog nedostatka podrške najviših tradicionalnih vjerskih i političkih autoriteta.

Ova reformska nastojanja prekinuta su 1918. godine britanskim osvajanjem Istanbula, čime je zatvoren osmanski parlament, a poslanici poslani u egzil. Tako je okončan napor da se uspostavi demokratski sistem s univerzalnim ljudskim pravima utemeljenim u islamskoj pravnoj nauci. Nova Republika Turska prebacila se na novu paradigmu vjerske reformacije države i potpune sekularizacije pravnog sistema. Ovdje treba primijetiti da Turska nije usvojila zapadne modele sekularizma, već sovjetski model i stavila je religiju pod strogu kontrolu države umjesto razdvajanja države i religije. Ovaj model je bio mnogo restriktivniji i autoritarniji od francuskog laicizma, gdje je crkva ipak imala autonomiju i vjersku edukaciju nije pružala država.

Nasuprot tome, u turskom sekularnom sistemu vjersku edukaciju mogla je pružati jedino sekularna država, što nije zabilježeno na Zapadu. Ovo je označilo kraj svih reformskih napora u islamskom pravu da se univerzalističkom islamu da moderni glas.

Izvan Turske muslimanski svijet je bio u potpunosti koloniziran. Kolonizatori su uspostavljali nacionalne države sa sekularnim ideologijama da vladaju muslimanskim stanovništvom. U postkolonijalnom dobu reakcija protiv Zapada potakla je većinu muslimanskih intelektualaca da projekt uspostave ljudskih prava nakon Drugog svjetskog rata opišu kao još jedan imperijalistički projekt jačanja hegemonije Zapada. Ipak, vodeći turski muslimanski učenjaci podržali su UN-ovu Univerzalnu deklaraciju o ljudskim pravima iz 1948.³⁸

Desio se još jedan značajan preokret. Kad što su sekularne ideologije i socijalizam izgubili simpatije javnosti nakon što nisu uspjeli ostvariti ono što su obećali, islamisti su stekli popularnost. Nažalost, režimi koje su oni uspostavili potpuno su se udaljili od univerzalističke islamske pravne tradicije. Umjesto toga su usvojili

37 Za detalje pogledati moj članak „Minority Rights in Islam: From Dhimmi to Citizen“, str. 67-99.

38 Vidjeti, naprimjer, Huseyin Kazim Kadri, *Insan Haklari Beyannamesinin Islam Hukukuna Gore Izahı*, ur. Osman Ergin (Istanbul: Sinan Matbaası, 1949). U ovoj knjizi, koja je napisana prije nego što je Univerzalna deklaracija zvanično proglašena, autor je branio projekt i nastojao uvjeriti muslimane da je podrže dajući objašnjenje iz perspektive islamskog prava za svaku stavku u njoj.

reakcionarne prakse koje se ne mogu opravdati iz perspektive islamskog prava kako su ga stoljećima shvatali i prakticirali univerzalistički pravnici.

Ovi režimi su ekstremno disproporcionalan naglasak stavili na kazneno pravo, do te mjere da su skoro izjednačili islam sa šerijatskim kaznenim pravom.

Univerzalističku islamsku pravnu nauku i njenu doktrinu o ljudskim pravima trenutno ne primjenjuje nijedna država u svijetu niti je jasno zastupa intelektualna zajednica.

Sekularizam, s jedne strane i radikalizam s druge ostavili su po strani univerzalističku islamsku tradiciju i presjekli lanac sjećanja. Zato trenutne pravne i prakse u oblasti ljudskih prava mogu opisati kao devijaciju od islamske univerzalističke tradicije. Kao posljedica toga u muslimanskom svijetu vlada konfuzija o univerzalnim ljudskim pravima. Vidjeli smo nedostatak konsenzusa među muslimanskim zemljama u njihovom pristupu Univerzalnoj deklaraciji o ljudskim pravima: neki su je odobrili u potpunosti, a neki su osporavali njene različite dijelove. Da su muslimani imali jasnu predstavu o svojoj tradiciji ljudskih prava, ne bismo imali neslaganja o tome da li je neki član deklaracije kompatibilan s islamskim pravom ili nije.

Ovakvo stanje u muslimanskom svijetu označavam kao „zavisnost o Zapadu u oblasti ljudskih prava“, čime mislim na vlastito pozicioniranje kao primatelja ili protivnika diskursa o ljudskim pravima, ne dajući nikakav doprinos niti nudeći alternativu. Prema svom pristupu ljudskim pravima mogu se uočiti dvije grupe muslimanskih intelektualaca. Jedna grupa prihvata i koristi trenutni diskurs o ljudskim pravima, ali bez davanja ikakvog vlastitog doprinosa. Druga grupa odbacuje trenutni diskurs o ljudskim pravima, ali bez formulisanja održive alternative.

Smatram da je krajnje vrijeme da muslimani daju dijaloški doprinos trenutnom diskursu o ljudskim pravima, umjesto da ga samo prihvataju ili odbacuju. Prema mom mišljenju, jedini način da muslimani upute kritiku i doprinesu trenutnom diskursu o ljudskim pravima jeste da čvrsto utemelje svoj pristup u univerzalističkoj pravnoj tradiciji u islamu i njenoj praksi tokom stoljeća koja se prostirala od Istočnog Turkeстана, preko Indije, Balkana i Andaluzije.

Zaključak

Iako ovo nije sveobuhvatno istraživanje, ono jasno pokazuje na koji način su klasični muslimanski pravnici temeljili pravo na nepovredivost čovjeka tokom stoljeća.

Na temelju rada ovih pravnika i mog vlastitog iskustva, zaključujem da su sva ljudska bića nepovrediva, jer je nepovredivost preduvjet za ispunjavanje božanske svrhe zbog koje su svemir i čovječanstvo stvoreni. Bog je stvorio ovaj univerzum za iskuša i testira ljudska bića. Međutim, pravedno testiranje ne može biti postignuto ako ljudima nije garantirano pravo na nepovredivost. Ljudi koji ne postupaju po vlastitom izboru ne mogu biti kažnjeni ili nagrađeni za svoje postupke.

Ako istinska sloboda vjere ne zavlada u svijetu, sama svrha stvaranja i svrha *dženneta* i *džehennema* ne može biti postignuta. To je stoga što postupanje pod pritiskom ne može biti nagrađeno li kažnjeno od Boga, niti na ovom niti na budućem svijetu. Dakle, univerzalna ljudska prava i sloboda vjere preduvjeti su za postizanje svrhe i smisla stvaranja. Ova studija ne tvrdi da je islam utemeljio univerzalna ljudska prava jer je islamsko pravo neekcepcionalističko pravo.

Ono ne predstavlja islam kao jedinu istinitu religiju, a Poslanika Muhammeda kao jedinog Božijeg poslanika. Umjesto toga, ono predstavlja islam kao posljednju manifestaciju iste religije koju je Bog neprestano slao ljudima preko brojnih poslanika. Od muslimana se zahtijeva da vjeruju u poruku Isusa, Mojsija, Abrahama i svih drugih poslanika spomenutih u Kur'anu i Bibliji.

Iz islamske perspektive Bog je jedan i On ima samo jednu religiju, bez obzira na to što njeno izražavanje može varirati od vremena do vremena, posebno u oblasti prava. Ovakvo samopoimanje daje implikacije za islamski pogled na ljudska prava. Ono prihvata da su temeljni principi u svim religijama i pravnim sistemima isti, zato što dolaze od istog Boga. Ovo se zove „aksiomatska prava“ (*darurijjat*).³⁹ Ona uključuju šest temeljnih prava: pravo na nepovredivost života, imovine, religije, razuma, časti i porodice. To znači da islam ne tvrdi da je on prvi koji je dao ova prava. To je ono što zovem neekcepcionalizmom islama. Naprotiv, tvrdnja da su ova prava oduvijek bila priznata, čak i prije islama, daje legitimitet njihovom postojanju u islamskom pravu. Ovakav stav utemeljuje univerzalna ljudska prava na primordijalnom značaju i univerzalnom konsenzusu.

39 Ova prava su u klasičnoj islamskoj pravnoj nauci spomenuta kao *darurijjat*, *kullijjat*, *isma*, *hurma* ili *hukukul-ademijjin*. Termini *darurijjat* i *kullijjat* nagovještavaju da su ova prava aksiomatska i univerzalna u smislu da su svi pravni sistemi utemeljeni na njima.

CONTEXT

Osvrt / Review Article

Reformatorske ideje Tarika Ramadana: od adaptacijske ka transformacijskoj reformi

Enes Ljevaković

Tarik Ramadan jedan je od najmarkantnijih savremenih muslimanskih mislilaca i autora u Evropi, pa i šire, te iznimno interesantna ličnost, koja je svojim dosadašnjim radom, angažmanom i aktivizmom već izazvala i izaziva oprečna i kontroverzna mišljenja javnosti, odnosno pratilaca njegovog rada. U nekim slučajevima čak se pohvale i kritike, odbrane i optužbe smjenjuju kod istih kritičara, komentatora i opservatora. Kritike idu u rasponu od optužbi za riddet / vjeroodstupništvo, na jednoj strani, do optužbi za islamski fundamentalizam i nastojanje da se društva na Zapadu preoblikuju i preobrazе prema islamskom učenju, na drugoj strani.

S obzirom na to da je u središtu Ramadanovog interesovanja, kako se može zaključiti na osnovu njegova tri kapitalna djela – *Biti evropski musliman*¹, *Evro-američki muslimani i budućnost islama*² i *Radikalna reforma*³ – pitanje reforme islamskog prava i njegove metodologije, ovaj kraći osvrt na njegovo djelo usredsređen je na ovaj segment Ramadanovog rada, s posebnom pažnjom na njegovo posljednje djelo u spomenutoj trilogiji – *Radikalna reforma: islamska etika i oslobođenje*.

Kao što se kroz kritičko, prije svih historijsko / kontekstualno čitanje klasičnih fikhskih i drugih djela našeg naslijeđa, što snažno zastupa i sam Tarik Ramadan, pokušavaju detektirati utjecaji društvenih, političkih, ekonomskih i drugih faktora ne samo na fikhska rješenja i propise već i na metodologiju i pristupe, primjenjujući isti metod na njegovo djelo, već sada se može, a pogotovo će to biti moguće s određene vremenske distance, govoriti o vremensko-prostornim uvjetovanostima Ramadanovog razumijevanja i interpretacije, konkretno o dijasporalnom pristupu tumačenju Šerijata, uključujući i zalaganje za transformacijsku reformu. Činjenica je

1 Tariq Ramadan, *Biti evropski musliman* (Sarajevo: Udruženje ilmijje Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, 2002).

2 Tarik Ramadan, *Evro-američki muslimani i budućnost islama* (Sarajevo: Udruženje ilmijje Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, 2007).

3 Tariq Ramadan, *Radikalna reforma, islamska etika i oslobođenje* (Sarajevo: CNS i El-Kalem, 2016).

da današnji muslimani, a tako je otprilike unazad nekih dva stoljeća, manje-više žive u nekoj vrsti duhovne političke, društvene, ekonomske, naučno-tehničke dijaspore / iseljenštva, ili raseljenosti kao razdijeljenosti i nesabranosti, u smislu podređenog položaja na globalnoj sceni, bez obzira na mjesto njihovog življenja. Ta činjenica Ramadanove dalekosežne ambicije i njegovom pristupu daje širu dimenziju.

Polazeći od konstatacije da buđenje islamske misli znači mirenje s njenom duhovnom dimenzijom s jedne strane, a s druge strane novi angažman, te racionalno i kritičko čitanje tekstualnih izvora iz oblasti prava i jurisprudencije (fikh), kao i vjerno i inovativno tumačenje koje dovodi do formulisanja prilagođenog pravnog propisa, Tarik Ramadan ističe da današnji muslimani trebaju savremeni fikh kojim se razlučuje šta je u tekstovima nepromjenljivo, a šta je podložno promjeni.

Ovaj problem sistematski je analizirao u trima knjigama, koristeći različite pristupe. U knjizi *Biti evropski musliman* analizirao je glavne klasične instrumente koje nudi metodologija islamskog prava: kritičko, autonomno interpretativno rasuđivanje (*idžtihad*), javni interes / opće dobro (*masleha*) i detaljnu fetvu.

U knjizi *Evro-američki muslimani i budućnost islama* zauzeo je još direktniji pristup nauci i metodologiji u izvorima. Drugi dio ove knjige sadrži praktične, konkretne prijedloge iz područja duhovnosti, obrazovanja, društvenog i političkog angažmana, interreligijskog dijaloga i dr.

U djelu *Radikalna reforma* on se, također, bavi istraživanjem društvene, političke, ekonomske i kulturne dimenzije jedne moguće vizije društva. Suština sveg Ramadanovog nastojanja jeste, kako sam ističe, „u kretanju koje nastoji dosegnuti vjeru“.⁴

Pri poređenju njegovog pristupa problemu reforme islamske jurisprudencije u ovim trima knjigama može se uočiti evolutivni karakter tog pristupa, postupnost i gradacija intenziteta zahtjeva za reformom. Možemo govoriti o tri nivoa reformi. Prvi nivo predstavljen je u djelu *Biti evropski musliman*. Tu je jasno iskazan zahtjev za reformom putem prilagođavanja, kroz „formulacije koje su u stalnoj evoluciji“.⁵ To je tzv. adaptacijska reforma, koja se u tradicionalnom fikhskom pristupu nadaje kroz primjenu načela olakšice, nužde, potrebe i sličnih instrumenata prilagodbe stanju i situaciji adresata, a što je u dobroj mjeri elaborirano u djelima iz žanra *dijasporalnog fikha* (*fikh el-ekallijjat*). Ova vrsta reforme sadržajno se u najvećoj mjeri podudara sa značenjem pojma re-forma, tj. promjena na nivou forme (što uključuje i mogućnost vraćanja neke ranije forme, putem restaurativne reforme), bez intervencija suštinske naravi. U tom smislu on naglašava da Kur'an i Sunnet osiguravaju potpun i globalni okvir principa koji izražavaju šerijatsko učenje u pravnoj sferi. Ovi opći principi i pravila apsolutni su i nepromjenljivi. Islamski pravници imaju zadaću da ulože maksimalni trud (*idžtihad*) u formulisanju pojedinačnih i / ili zajedničkih stavova kojima će se očuvati suštinska veza između apsolutnosti izvora i relativnosti historije i geografije, tj. konteksta.

4 Ramadan, *Radikalna reforma, islamska etika i oslobođenje*, str. 11, 12.

5 Ramadan, *Biti evropski musliman*, str. 85.

Ramadan ovdje insistira na *ciljevima Šerijata (mekasid eš-Šeri'a)*, čija je suština zaštita temeljnih vrijednosti: života, vjere, trezvenosti, potomstva i imovine, kao i na primjeni načela nužde i manje štete.

U knjizi *Evro-američki muslimani* Ramadan ide korak dalje, na drugi nivo reforme, naglašavajući da *tevhid*, *Šeri'a* i tri ideje – *masleha* (opće dobro), *idž-tihad* i *fetva* – „predstavljaju svaki ponaosob: Izvor u apsolutnom smislu...“.⁶ Pozicioniranjem *maslehe* kao apsolutnog izvora, otvara se širok prostor za ciljnu pa i interesnu jurisprudenciju, koju zagovaraju mnogi reformistički nastrojeni autori pozivajući se selektivno na čuvenu tezu kontroverznog hanbelijskog, a po nekima šiitskog učenjaka Nedžmuddina Tufija o „prioritetu ili prednosti *maslehe* u odnosu na sami Tekst“ u slučaju kolizije. Tarik Ramadan je, ipak, bar na prvom i drugom nivou reforme, bliži izvornom značenju / tumačenju Tufijeve teorije, koja se temelji na pet suštinskih postavki:

1. *Masleha* nema prioritet u odnosu na kategoričke, tj. značenski potpuno jasne i apsolutno vjerodostojne Tekstove (*nusus kat'ijje*);
2. *Masleha* nema prednost u odnosu na šerijatske tekstove u oblasti *ibadata* i *precizno određenih normi (mukadderat)*;
3. Pod pojmom *masleha* misli se na šerijatsku *maslehu* na čije uvažavanje ukazuju šerijatski dokazi, makar i prešutno;
4. *Maslehi* se daje prednost tek u slučaju ako nije moguće pomiriti Tekst i *maslehu*;
5. Princip davanja prednosti *maslehi* u odnosu na spekulativni Tekst treba razumijevati kao *uposebnjavanje općeg značenja Teksta (tahsis el-'umum)*, a ne njegovo zanemarivanje ili potpuno odbacivanje.

Iz mnogih Ramadanovih zaključaka iznesenih u ovim dvjema knjigama da se razumjeti da on nije daleko od ovakvog poimanja Tufijeve teorije, makar kad je posrijedi većina njezinih temeljnih postavki. Ipak, pažljivim čitanjem ovoga djela može se uočiti smanjen intenzitet insistiranja na *mekasidu* i ideji zaštite temeljnih vrijednosti i pomjeranje fokusa ka fleksibilnijim instrumentima integracije. To se naslućuje u sljedećim njegovim riječima: „...evro-američki muslimani“, ako žele da žive na „putu vjernosti“, ako žele da odrede smjernice njihovog „puta ka Izvoru“, moraju da se uključe u zahtjevni i konstantni rad reformiranja nadahnut „sveobuhvatnom prirodom poruke islama“. „U krajnjoj analizi – nastavlja dalje – riječ je o izbjegavanju integracije ovisne o zbirci pravnih mišljenja upravljenih prema zaštiti (nije posve jasno da li misli na zaštitu islamskog identiteta ili na zaštitu temeljnih vrijednosti vjere) i, umjesto toga, o predlaganju pravca koji bi muslimanima omogućio da se etabliraju kao slobodni i puni samopouzdanja, što bi otvorilo vrata za njihov aktivan doprinos.“⁷

Za razliku od djela *Biti evropski musliman*, u kojem naglašava da je cilj procesa reforme koju zagovara da se oblikuje evropsko-islamski identitet, u djelu *Evro-američki muslimani* ovaj cilj proširuje tako da obuhvata i muslimane u Sjevernoj i Južnoj Americi, odnosno sve muslimane u iseljeništvu.

6 Ramadan, *Evro-američki muslimani i budućnost islama*, str. 85.

7 Ramadan, *Evro-američki muslimani*, str. 85.

U knjizi *Radikalna reforma* Ramadan ide korak dalje, na treći nivo reforme, o čijem karakteru najbolje govori sam naslov, i ona ima mnogo šire i dublje ambicije od ranijih njegovih reformatorskih ideja, kako u pogledu publike kojoj se obraća (muslimanima i na Istoku i na Zapadu), tako i u pogledu same prirode reforme, koja sada obuhvata i novu geografiju izvora, transformaciju pravnih u etičke norme i neke druge zahvate suštinske prirode.

Ramadan poziva na radikalnu reformu, koja ide dalje od puke adaptacije i koja predviđa inovativna rješenja za transformaciju današnjih i budućih društava. Ovaj novi pristup preispituje historijski ustanovljene izvore, kategorije, ciljeve, instrumente i metodologije islamskog prava i jurisprudencije, te autoritet koji je tradicionalna geografija znanja pripisala učenjacima Teksta. On predlaže novu geografiju, koja redefiniira izvore, duhovne i etičke ciljeve prava i koja otvara prostor učenjacima u oblasti društvenih i egzaktnih nauka. To će ovoj reformi priskrbiti duhovna, etička, društvena i naučna znanja, potrebna da odgovori na savremene izazove. Ramadan tvrdi da radikalna reforma ne zahtijeva samo jednaki doprinos učenjaka Teksta i učenjaka konteksta, već i ključni angažman i kreativni duh muslimanskih masa.

On u *Radikalnoj reformi* daje tri temeljna prijedloga:

1. Savremeni muslimanski svijet (i na Istoku i na Zapadu) mora preispitati kategorije i modalitete procesa reforme (*islah, tedždid*). Treba napraviti razliku između „adaptacijske reforme”, koja zahtijeva da se religijsko, filozofsko i pravno mišljenje samo adaptira na razvoj društava, nauka i svijeta, i „transformacijske reforme”, koja je sama po sebi opremljena duhovnim, intelektualnim i naučnim sredstvima da djeluje na stvarnost, da ovlada svim poljima znanja i da predviđa kompleksnost društvenih, političkih, filozofskih i etičkih izazova.
2. U tu svrhu moraju se preispitati sadržaj i geografija izvora *usuli fikha*. Nije dovoljno osloniti se na tekstualne izvore da bi se objasnio odnos između ljudskoga znanja (religija, filozofija, eksperimentalne i humanističke nauke itd.) i primijenjene etike. Univerzum, Priroda iznanje o njima moraju se integrirati u proces u kojem se mogu utvrditi viša svrha i etički ciljevi općeislamske poruke.
3. Centri autoriteta u islamskom referentnom univerzumu moraju se pomaknuti, tako što će se kompetencije i uloge učenjaka iz različitih područja jasno razlučiti i rangirati. *Učenjaci Teksta* (*‘ulema’ en-nusus*) i *učenjaci konteksta* (*‘ulema’ el-vaki*) od sada moraju raditi zajedno, ravnopravno, kako bi se dali na posao radikalne reforme koju želimo.⁸

Kakva nam je reforma potrebna?

Smisao reforme, kako je vidi Ramadan, jeste očuvati značenje koje nudi Božija Objava, slijediti Put (*Šerijat*) u izmijenjenim okolnostima vremena i prostora. Muslimanski reformizam XXI stoljeća pokreću zahtjevi i dinamika promjene i

⁸ Ramadan, *Radikalna reforma*, str. 14, 15, 16.

adaptacije. „Adaptacijska reforma“ sadrži i ključni problem za savremenu vjerujuću svijest, jer „adaptiranje“ svjetskom poretku i naukama implicitno ima dvostruki stav prema stvarnosti. S jedne strane, priznaje se da se svijet mijenja i pristaje se na promjenu, „skupa sa svijetom“. Ali, s druge strane, „adaptacija“ na ono što svijet postaje doživljava se kao neminovnost, sudbina.⁹

„Transformacijska reforma“ je zahtjevnija – naglašava Ramadan – po tome što pravi novi korak, dodaje novi uvjet cijelom procesu. Njen je cilj promjena poretka stvari u ime etike kojoj pokušava biti vjerna. Drugim riječima, transformacijska reforma pravi novi korak od Teksta do konteksta – da se na kontekst djeluje i da se on popravljaja, a ne da bi se njegovi nedostaci i nepravda prihvatili kao stvar sudbine (kojoj bi se jednostavno moralo prilagoditi). Taj dalji korak zahtijeva da se ispuni jedan temeljni uvjet: sticanje obimnog znanja o kontekstu, potpuno ovladavanje svim naučnim područjima, uključujući humanističke i egzaktne nauke. Jedino će tako biti moguće valjano djelovati na svijet i na njegov poredak. Dalji korak, u kasnijem toku procesa, otkrit će jedan osnovni uvjet iz ranijeg toka procesa: reforma kojoj je cilj da promijeni svijet – kao i da osigura novo čitanje Tekstova – ne može se osloniti samo na stručnu analizu Teksta, već zahtijeva punu i jednakopravnu integraciju sveg raspoloživog ljudskog znanja.¹⁰

Ramadan smatra da je „radikalno“ u reformi na koju poziva sama ideja okretanja ka „transformaciji“ modernog svijeta, umjesto samo ka „adaptaciji“ na njegove uvjete, koja demonstrira jedan jasan i zahtjevan stav. Neki su muslimanski mislioci prihvatili takvu pretpostavku, pa neprekidno pokušavaju pokazati da oni jesu „napredni“. To čine kroz stalno „adaptiranje“, koje se na kraju pretvara u potpunu „intelektualnu asimilaciju“ na uvjete debate kako ih je postavila zapadnjačka elita. Na taj način mijesaju potrebnu samokritiku s potčinjavanjem razuma zakonu vladajućeg sistema.¹¹

Traganje za “trećim, srednjim putem”

Između samoizolacije *učenjaka prava (fukaha)*, koji se fetvom, bez prinude, adaptiraju na postojeći poredak i time ga, logično, potvrđuju, i rastakanja misli kroz samokritički pristup, koji nekad ide do samoporicanja i poricanja vlastitih sposobnosti da se nađu alternative, postoji još jedan put. Na tom se putu prekida s tradicijom, koja je, zbog straha, postala tako sklerotična i okoštala, i na tom se putu kritikuje potpuna predaja, koju često motivira isti strah, isti nedostatak samopouzdanja. Muslimani trebaju novu, sigurniju ravnotežu, kao i novu, stimulativniju energiju, kako bi mogli dati svoj doprinos i predložiti svoja rješenja u

9 Ramadan, *Radikalna reforma*, str. 45.

10 Ramadan, *Radikalna reforma*, str. 46, 47.

11 Ramadan, *Radikalna reforma*, str. 50, 51.

svijetu današnjice i sutrašnjice.

Reforma kojoj teži preispituje sadašnju geografiju osnovnih principa islamskog prava, kao i limitiranu – a ponekad i kontraproduktivnu – primjenu savremenog *tedždida* (obnova) i *islaha* (reforma). Ona je poziv da se izvori ponovo razmatraju kroz njihovo povezivanje sa svijetom, njegovim razvojem i ljudskim znanjem.¹²

Preduvjeti transformacijske reforme

Ramadan potcrtava da za uspjeh transformacijske reforme treba ispuniti nekoliko preduvjeta. Prvi preduvjet je u tome da se jasno ustanovi da izvor prava i jurisprudencije nisu samo tekstualni izvori, već je to i Knjiga Univerzuma, a s njom i nauke koje Univerzum nastoje bolje razumjeti i koje nastoje poboljšati ljudsko stanje i djelovanje, u raznim sferama i posebnim društvenim kontekstima. Drugi preduvjet jeste da učenjaci Teksta, kao i učenjaci konteksta, učestvuju ravnopravno u razradi etičkih normi za različita naučna područja. Treći preduvjet jeste direktna posljedica sve kompleksnijih nauka i znanja. Kao što je nužno oslanjati se na specijalizaciju i stručnost naučnika, žena ili muškaraca, svakog u svom području, tako je prijeko potrebno da i naučnici Teksta prođu dvostruku specijalizaciju.¹³

Nova geografija izvora prava, koju zagovara Ramadan, podrazumijeva *pomicanje centra gravitacije vjerskih i pravnih autoriteta* u savremenim muslimanskim društvima i zajednicama. Ako se želi izgraditi vizija sadašnjosti i budućnosti i ustanoviti principi jedne žive, primijenjene etike kojom se može transformirati svijet, tako što će se utvrditi ciljevi koji su i realistični i vizionarski, onda se hitno mora poduzeti spajanje i usklađivanje različitih nauka i naučnih disciplina i tako ih učiniti komplementarnim. Po njegovom mišljenju, samo iz holističkog pristupa, koji uvažava i prihvata visoko specijaliziranu stručnost, može nići jedna univerzalna, koherentna i osloboditeljska reformistička misao.¹⁴

Zaključak

Ramadanovo djelo, koje se sastoji od tri knjige u kojima je izložio svoju teoriju reforme, veoma je inspirativno, poticajno, u nekim aspektima i inovativno, te otvara mnoga vrata i prostore. Uporedio bih ga s rijekom koja u svom toku ima tri dionice: miran tok, najzastupljeniji u knjizi *Biti evropski musliman*, pogodan i

12 Ramadan, *Radikalna reforma*, str. 51.

13 Ramadan, *Radikalna reforma*, str. 139, 140, 141.

14 Ramadan, *Radikalna reforma*, str. 144.

za slabije plivače, u drugoj dionici ima brzaka i ona je za vještije plivače, a taj tok osjeti se u knjizi *Evro-američki muslimani*. Treća dionica uz brzake ima i vrtloga i ona je samo za izuzetno vješte plivače. Taj je tok prisutan u knjizi *Radikalna reforma*.

U svim trima knjigama u kojima elaborira svoje viđenje reforme, pored teorijskog aspekta problema reforme, bavi se i nekim praktičnim ili, bolje reći, konkretnim životnim pitanjima i problemima o kojima se vode žive rasprave na različitim nivoima (da samo spomenem konkretne teme u *Radikalnoj reformi*: Islamska etika i medicinske nauke, Kultura i umjetnost, Žene: tradicija i oslobođenje, Ekologija i ekonomija, Društvo, Obrazovanje i moć i dr.), ali ne nudeći gotova rješenja, već je to više okvir koji usmjerava, ali ne sputava kretanje niti remeti njegovu unutrašnju dinamiku. Njegovo bavljenje konkretnim pitanjima u duhu reformističke pravne, etičke i društvene misli moglo bi se, uvjetno rečeno, okarakterisati kao jurisprudencija koncepcija.

Zajednička nit koja povezuje sva tri djela jeste percepcija Šerijata kao staze koja integrira vjerovanje / doktrinu i djelovanje / ponašanje koje obuhvata pravo i etiku. Također, tu nit čini i insistiranje na razumijevanju i uvažavanju Teksta i konteksta te insistiranje na reformi kao inovativnom, a ne restaurativnom procesu, kao putu ka transformaciji realnosti, a ne pukoj adaptaciji i prilagodbi stvarnosti.

U svom krajnjem, radikalnom izrazu, ona prelazi u svojevrсну reviziju, koja zahvata mnogo dublje i šire u strukturu normativne, društvene, političke dimenzije islama i društava u cjelini nego to obična reforma podrazumijeva. Okarakterizirali njegov pristup inovativnim, transformacijsko-reformističkim, ili revizionističkim, moramo uvijek imati na umu da Tarik Ramadan uvijek naglašava svoju vjernost Izvoru i Objavi ispisanoj na stranicama Knjige ili sadržanoj u ajetima stvorenog Univerzuma. Njegov je pristup reformi inkluzivan. On poziva na „sveopće buđenje i kritičku evaluaciju svijesti i znanja, kako onih običnih muslimana, tako i intelektualaca, naučnika i uleme. Prema Ramadanovom navodu, čak bi i stručnjaci nemuslimani trebalo da uzmu učešće u tom procesu tako što će istražiti kako savremeni muslimani shvataju brojne probleme ili tako što će svojim znanjem i umijećem dati doprinos nalaženju mogućih rješenja etičkih i / ili naučnih problema (u eksperimentalnim ili humanističkim naukama).¹⁵

Nacrtom svoje radikalne reforme Tarik Ramadan ide ispred svoga vremena najmanje za jednu generaciju. Zato ona nije naišla na dobrodošlicu u krugovima tradicionalne uleme, pa čak ni u krugovima reformista nije objeručke prihvaćena, a usto ga otvoreni protivnici optužuju za fundamentalizam i dupli govor. Ona je, po mom skromnom sudu, za narednu generaciju uleme koja će doći nakon pedesetak godina. Mislim na ulemu u muslimanskim zemljama.

15 Ramadan, *Radikalna reforma*, str. 17.

CONTEXT

Prikazi knjiga / Book Review

O religijskom pravu u sekularnim državama: ima li mjesta za Šerijat?

Michael J. Broyde, *Shari'a Tribunals, Rabbinical Courts, and Christian Panels: Religious Arbitration in America and the West*, Oxford University Press, 2017. Str. 312, ISBN 978 0 19064 028 6.

The Problem of Religious Diversity: European Challenges, Asian Approaches, By Anna Triandafyllidou & Tariq Modood (eds.), Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017. Str. 352, ISBN 978 1 47441 909 3.

Ima li mjesta za Šerijat na Zapadu? To je jedno od najaktuelnijih pitanja iz oblasti religije i prava u Evropi i Sjedinjenim Američkim Državama. Pravno gledajući, stav Evropskog suda za ljudska prava (u predmetu *Refah vs. Turkey*) u presudi iz 2003. godine jeste da "šerijat jasno odstupa od Evropske konvencije o ljudskim pravima" te da zbog toga nema mjesta tom vjerozakonu na Starom kontinentu. Ukoliko posmatramo pravo u praksi, situacija je znatno drugačija. Citirajući brojne slučajeve i predmete u kojima su evropski sudovi – pozivajući se na međunarodno privatno pravo i potpisane konvencije između evropskih i muslimanskih država – primjenjivali islamsko porodično i nasljedno pravo, više respektabilnih ličnosti smatra da u Evropi ipak ima mjesta za određene šerijatske norme. Takvo mišljenje iznijeli su (sada već bivši) kanterberijski nadbiskup Rowan Williams u svom zapaženom govoru na temu „Građansko i vjersko pravo u Engleskoj: vjerska perspektiv“ 2008. godine kao i Vrhovni sudija Engleske i Velsa lord Phillips iste godine. Obojica su stava da Šerijat direktno ne kontrira zapadnim pravnim i političkim vrijednostima te da bi se određene porodično-pravne šerijatske norme mogle akomodirati u evropske pravosudne okvire.

Vidljivo rigidan pristup Evropskog suda za ljudska prava i nešto fleksibilniji stavovi sudija i teologa ukazuju na duboki jaz koji trenutno postoji između formalnog prava i neformalne prakse u primjeni vjerskih i tradicijskih (pravnih) normi u Evropi i SAD-u. Uz tako oprečne stavove, mnogo je neodgonetnutih pitanja poput: Koje bi se šerijatske norme mogle inkorporirati u evropske pravne sisteme, ko bi ih primjenjivao, ko bi ih tumačio i da li bi bile kompatibilne s međunarodnim konvencijama o ljudskim pravima?

U proteklih deset godina na spomenutu temu napisan je i objavljen znatan je broj knjiga u Evropi i Sjedinjenim Američkim Državama, poput knjige *Islamic Law in Europe? Legal Pluralism and its Limits in European Family Laws* (2011) autorice Andree Büchler, zatim knjiga *Islamic divorces in Europe: Bridging the gap between European and Islamic legal orders* (2014) autorice Pauline M. Kruiniger, potom knjiga *Islamic Divorce in North America: A Shari'a Path in a Secular Society* autorice Julie Macfarlane (2012) kao i knjiga *"Maybe I'm still his wife": Transnational divorce in Dutch-Moroccan and Dutch-Egyptian families* (2014) autorice Iris D.A. Sportel. Navedene knjige analiziraju s antropološkog, sociološkog i pravnog gledišta problematiku primjene stranih porodičnih zakona pred državnim sudovima evropskih zemalja, naročito u Holandiji, Francuskoj, Belgiji i Njemačkoj (državama koje su potpisale mnoštvo bilateralnih ugovora s arapskim zemljama o reciprocitetnoj primjeni međunarodnog privatnog prava prema svojim državljanima). Takvi slučajevi najčešće se odnose na državljane sjevernoafričkih zemalja i u nešto manjoj mjeri zemalja Srednjeg Istoka poput Irana, Jordana, Libana i Sirije. Neupitna je činjenica da su navedene knjige izuzetno bogat resurs i temeljita obrada predmeta i presuda pred evropskim sudovima o primjeni šerijatskog porodičnog prava u Evropi. Ipak, navedenim knjigama u potpunosti nedostaje komparativni pristup koji bi poredio pravo u praksi kao i teoretske okvire odnosa religijskog i sekularnog prava. Tu prazninu dopunjuju dvije nedavno objavljene knjige, koje na veoma zahvalan način nude širi kontekst, komparativni pristup i primjere iz drugih dijelova svijeta: *Shari'a Tribunals, Rabbinical Courts, and Christian Panels: Religious Arbitration in America and the West* autora Michaela J. Broydea i knjiga *The Problem of Religious Diversity: European Challenges, Asian Approaches* autora Anne Triandafyllidou i Tariqa Modooda.

Knjiga Michaela J. Broydea analizira funkcionisanje jevrejskih *Beth Din* (vjerskih) tribunala, kršćanskih medijacijskih panela i šerijatskih vijeća u Sjedinjenim Američkim Državama. Riječ je neformalnim "sudovima" ili „arbitražnim panelima“ koji (na temelju vjerskih zakona) rješavaju sporove stranaka koje im se dobrovoljno obrate. Vjerska arbitraža ili vjerski paneli čine dio neformalnog pravnog sistema u zapadnoj literaturi poznatog kao Alternativno rješavanje sporova (*Alternative dispute resolution*), a koji strankama omogućuje ekspeditivan, diskretan, pravno obavezujući i finansijski najisplativiji modus za rješavanje sporova. Takva vrsta rješavanja privatnih i profesionalnih sporova postaje pravno obavezujuća nakon što stranke potpišu pismenu saglasnost da će prihvatiti ishod

spora, odnosno presudu, kao pravno obavezujuću i primjenjivu pred državnim sudom.

Prvi dio knjige nastoji objasniti razloge zbog kojih se religiozni (ali sve češće i nereligiozni) pojedinci okreću neformalnim platformama za rješavanje sporova o porodičnim nesuglasticama, nasljedstvu, imovinsko-pravnim pitanjima i poslovnim sporovima. Autor također nastoji razumjeti zbog čega se religiozni pojedinci osjećaju marginaliziranim od strane sekularnih državnih sudova i pravosudnog sistema, naročito kada je riječ o porodično-pravnim pitanjima. Drugi dio knjige analizira stav američkog pravosuđa prema alternativnom rješavanju sporova kao i historijske razloge za tako fleksibilan pravni okvir koji omogućuje djelovanje vjersko-pravnog pluralizma. Treći dio knjige posmatra pravne aspekte primjene religijskog prava u Americi kao i moguća proceduralna i pravna ograničenja, potencijalne sukobe vjerskog i (sekularnog) državnog prava i postavljanje mogućih ograničenja primjeni vjerskog prava. U četvrtom i posljednjem, dijelu knjige autor iznosi argumentovane stavove koji podržavaju veću ulogu vjerske arbitraže u sekularnim državama, tvrdeći da bi takav pristup ojačao raznolikost i pluralizam u jednoj demokratskoj državi poput SAD-a. Autor smatra da je pojavljivanje mnoštva platformi za rješavanja sporova dokaz snažnije pluralizacije američkog i evropskog pravnog sistema proteklih decenija – od nekada isključive nadležnosti američkih državnih sudova za rješavanje sporova – do mnoštva neformalnih vjerskih institucija koje pružaju usluge alternativnog rješavanja sporova.

Iz nešto drugačijeg ugla cjelokupnu tematiku pomno posmatra i analizira knjiga *The Problem of Religious Diversity: European Challenges, Asian Approaches, čiji su urednici* profesorica Anna Triandafyllidou s Evropskog univerzitetskog instituta u Firenci i Tariq Madood s Univerziteta u Bristolu. Knjiga se sastoji iz dva dijela – prvi dio analizira principe sekularizma i viziju profesora Tariqa Madooda o „umjerenom sekularizmu” i mnoštvu interpretacija tog pojma u Evropi, dok se profesorica Triandafyllidou fokusira na specifičnosti vjerskih manjina i paradoksalnu činjenicu da se vjerske manjine danas posmatraju kao veći problem nego nacionalne i etničke manjine. Za razliku od prve knjige, koja komparativno analizira jevrejske, kršćanske i islamske tribunale i neformalne sudove, potonja knjiga prikazuje *best practice* primjere iz azijskih i bliskoistočnih zemalja i nudi kreativna rješenja u vezi s pitanjem akomodacije vjerskih manjina i njihovih vjerozakona u evropske pravne sisteme. Tako, naprimjer, pored teorijskog mapiranja kontura dometa multikulturalnosti i pravnog pluralizma u sekularnim državama (poglavljje Tariqa Madooda, Gurpreeta Mahajana i Tariqa Ramadana) knjiga također nudi konkretne *case study* primjere. Tu možemo izdvojiti poglavljje koje tematizira implementaciju jevrejskog prava i djelovanja rabinskih sudova u Izraelu (poglavljje Raphaela Cohen-Almagora) te odnos između tih sudova i (sekularnih) državnih sudova. Drugi ilustrativni primjer jeste poglavljje o Indiji, u kojem autorica Rochana Bajpai analizira položaj vjerskih manjina, naročito muslimana, i njihovu vjersko-pravnu autonomiju u odnosu na državni sekularizam i položaj dominant-

nih Hindusa. Treći zanimljiv primjer jeste poglavlje o situaciji u Maleziji, autora Ibrahima Zawawija i Ahmada Fauzi Abdul Hamida o islamu, funkcionisanju šerijatskih sudova i interakciji šerijatskog vjerzakona sa sekularnim zakonima naslijeđenim još od britanske kolonijalne uprave. Knjiga se ističe među ostalim iz navedene oblasti po zaista međunarodnoj listi autora koji odstupaju od tradicionalnog eurocentričnog ili zapadnocentričnog fokusa i stajališta u analizama. Zatim, autori poglavlja nisu isključivo pravni teoretičari, već stručnjaci iz oblasti islamskih, političkih i socioloških nauka, koji se s hirurškom preciznosti izjašnjavaju o osjetljivim temama poput sekularizma, ateizma i vjerskih sloboda.

Uzimajući u obzir do koje mjere su evropske intelektualne i političke elite već niz godina zaokupirane modusima uspješne integracije (pretežno muslimanskih) migranata i tumačenjem njihove vjere (islama) u skladu sa sekularnim okvirima evropskih država, navedene knjige izuzetno su bogat izvor novih informacija i primjera o kompatibilnosti religijskog i sekularnog prava iz više dijelova svijeta. Fascinantno je kako obje knjige navode čitatelja na kritičko razmišljanje i komparaciju pravno-političkog statusa vjerskih manjina širom svijeta. Obje knjige mogu biti od krucijalnog značaja za istraživače i članove akademske zajednice, naročito u postkomunističkim zemljama Balkana, gdje se i dalje vode žustre rasprave o dometime religije u državi i društvu.

Harun Karčić

Fikret Karčić, *Kroz prizmu historije*, Sarajevo: Centar za napredne studije, 2017. Str. 348, ISBN 978-9958-022-59-3

Historija se prevashodno sastoji od promatranja prošlosti kroz prizmu sadašnjosti i u svjetlu njenih problema i potreba. Znanje o prošlosti nesavršeno je “bez znanja o sadašnjosti”. Nerazumijevanje sadašnjosti nastaje iz nepoznavanja prošlosti. Čovjek uči kroz iskustvo, a ono se nalazi u prošlosti. Diskurs o njoj uklopljen je u “referentni okvir značenja” sadašnjice. Cjelokupna historija jeste “savremena historija”, nužno pisana “sa stanovišta sadašnjosti”. Benedetto Croce (Benedetto Croce) smatrao je da svaka generacija, pa i svaki pojedinac, uprkos metodološkoj rigoroznosti, kroji i interpretira historiju prema svom ukusu:

Praktične potrebe koje stoje u pozadini svakog istorijskog suda daju celokupnoj istoriji obeležje ‘savremene istorije’ jer, ma koliko vremenski daleki nam se činili ovako opisani događaji, istorija u stvari govori o sadašnjim potrebama i sadašnjoj situaciji gde ti događaji još uvek trepere.

Historičari su dugo tretirani kao posrednici između svog vremena i minulih epoha. Savremeni svijet određen je procesima globalizacije koji su smanjili prostor i ubrzali vrijeme, tražeći i redefiniiranje “etnocentrički shvaćenih razlika između naroda i kultura”. Shvaćena kao složenost, historija se ne može valorizirati samo iz lokalne vizure, niti se mogu ignorirati međunarodna idejna, istraživačka strujanja i dostignuća u nauci. Anahronizam i provincijalizam dva su “smrtna grijeha” malih, “ušančenih” historiografija, nastala zbog “velikog neznanja kako stvari izgledaju drugdje”. Poznavanje svjetske / evropske historije bitno je za shvatanje kompleksnih procesa, za poređenja i stavljanje nacionalne i regionalne historije u širi kontekst.

U knjizi *Kroz prizmu historije* sabrani su eseji širokog tematskog i vremenskog raspona, prikazi knjiga mahom na engleskom jeziku i stručni komentari određenih aktuelnih zbivanja, koje je Fikret Karčić, profesor Komparativne pravne historije na Pravnom fakultetu Univerziteta u Sarajevu, objavljivao u periodu 2012–2017. u sarajevskom dnevnom listu *Oslobođenje*, na stranicama subotnjeg priloga *Pogledi*, gdje su prezentirani u okviru dvije rubrike: „Historija je učiteljica života“ i „Iz svijeta knjiga“. Karčić se bavi historijom prava i historijom institucija, zaokuplja ga historija ideja te proširivanje vizure iz koje se promatra prošlost. Njegov dugogodišnji akademski interes jesu muslimanski narodi i njihov fatum, pravo, države, institucije, istaknute ličnosti, multivjerski i multietnički karakter imperija, modernizacija i slične teme. Ovaj interes obuhvata i izučavanje historije islamskog prava i islamskih institucija u Bosni i Hercegovini i na Balkanu u osmanskome i postosmanskome periodu, reformističkih pokreta u islamu, prošlosti balkanskih muslimana i komparativne pravne kulture. Komparativna istraživanja pomažu da se potpunije razumiju vlastiti sistem u kojem se živi ili pripadajuće kulture, da se shvati da nema zatvorenih sistema, niti izoliranih kultura, „već su na djelu uticaji različitih faktora, razmjene ideja, transferi, usvajanja i obogaćivanja“. Upućen u sadržaje relevantne naučno-historijske produkcije u svijetu, promatrajući bosanskohercegovačke i balkanske teme u okviru tokova evropske i svjetske nauke, autor djelom ukazuje na potrebu dosezanja viših standarda znanja.

Spretno prebirući po obilju raznorodne faktografske građe i literature, Karčić u njima otkriva unutrašnju logiku, veze i smisao, te sintetski, ali u znatnoj mjeri i analitički rezultat približava svom vremenu. Dublji društveno-historijski procesi, kao i brojni segmenti koji čine sastavni dio životnog mozaika ljudi u svim epohama, također su predmet njegove pozornosti. Događajna historija, vojno-politička, nije manje važna od kulturne, društvene, ekonomske, ali nije ni premoćna. Karčićevi eseji mahom se odnose na teme iz historiografije, rezultat su zanimanja i posvećenosti historijskim i drugim aktuelnim pitanjima (*Balkanski ratovi 100 godina poslije; 100 godina priznanja islama u Austriji; Sto godina od smrti Ismail-bega Gaspiralića; Odjek aneksije BiH u Palestini 1908–1909; Prvi Bošnjaci na Novom Zelandu; 800 godina Magna carte; Bahija 1835: ramazanska pobuna afričkih robova u Brazilu; Genocid se vrši i poricanjem; Fetva o genocidu; Islamsko porijeklo engleskog opšteg prava(?); Alim i sultan; Pravosuđe i vjerska obilježja; Dvije pogrešne predstave o kadijama; Osmanske kršćanske paše; Maurško naslijeđe; Fes, od novotarije do tradicije; Fetve protiv Hitlera; Osmanski Jevreji u Americi; Muslimanski bataljoni u sovjetskoj vojsci u Afganistanu; Posljednji halifa Abdulmedžid efendija; Religija i međunarodno javno pravo; Vakufi nemuslimana u osmanskoj državi; Osmanski predstavnici na Berlinskom kongresu itd.). Tekstovi su poredani hronološkim redom, kako su objavljivani u *Oslobođenju*. Knjigu karakterizira visoka analitičnost i upućenost autora u elaborirana pitanja, uz dostizanje nivoa maksimalne prijemčivosti i za prosječne čitaoce. Karčić posjeduje sposobnost za*

skladno povezivanje činjenica i događaja, njihovo uklapanje u stilski dotjerano naučno štivo, oštroumnost analitičara historije i savremenih tokova. Imponira njegova misaona slojevitost u načinu izlaganja, interdisciplinarno znanje i stručno snalažanje u suočavanju s višeslojnosti prošlosti i njenih dionica. Bez široke opšte kulture i književnog dara nema ni velikih historičara. Oni pišu za one koji hoće da znaju, a pseudohistoričari “za one koji hoće da vjeruju”.

Predočen je u knjizi, kroz niz tekstova, dio saznanja autora o naučnoj produkciji o islamu i muslimanima u svijetu. Historija modernog muslimanskog svijeta pruža zanimljive primjere razvoja ideja, njihove simbioze i modaliteta realizacije. U tom pogledu, Karčić kao ilustrativan slučaj navodi muslimanski reformistički pokret *Džedid* (Novi), nastao tokom XIX stoljeća u Rusiji. Ovaj pokret inicijalno se fokusirao na obrazovanje, po čemu je dobio ime jer se zalagao za “novi metod” (usul-i džedid) u školstvu. Kasnije je razvio ideologiju suočavanja s dekadencijom muslimanskog svijeta. U vrijeme Oktobarske revolucije dio džedidista opredijelio se za saradnju s boljševicima. Bila je kratkotrajna i jednostrano je prekinuta s boljševičke strane nakon konsolidacije vlasti. Primjer takvog razvoja jeste kratkotrajna Buharska narodna sovjetska republika, o kojoj autor piše u tekstu *Modernisti i komesari* (str. 341–344).

Jedna od karakteristika muslimanskih većinskih država kroz historiju jeste da su one bile multikonfesionalne, odnosno multietničke. Nemuslimansko stanovništvo u njima sve do modernog perioda imalo je pravni položaj zaštićene manjine (*abl al-dhimma*). Pripadnici ovih manjina mogli su služiti u državnoj administraciji i napredovati sve do nivoa “izvršnog ministra” (*wazir al-tanfīdh*). Ovo nije bila samo teorijska postavka islamskog prava, nego i stvarnost brojnih muslimanskih država (str. 216). Karčić navodi Osmansko carstvo kao primjer. Projekt modernizacije osmanske države – Tanzimat – bio je “najvažniji proces u državno-pravnoj historiji muslimanskog svijeta u moderno doba” (str. 331). Iako su se neki nemuslimani i u predmodernom periodu nalazili na pozicijama u osmanskoj državi, ta praksa posebno se povećala u periodu modernizacijskih reformi poznatih kao Tanzimat (1839–1876). Proglašena je pravna jednakost osmanskih podanika, njihov jedinstveni identitet u odnosu na državu (osmanizam) te su garantirana prava i slobode. Danas se sve muslimanske države mogu podijeliti na one koje su iskusile reformu tipa Tanzimata i one koje nisu. Ove posljednje imale su turbulentno suočavanje sa savremenim dobom. Hatt-i šerif od Gülhane, izdat 3. novembra 1839. godine, imao je za cilj da eliminiše apsolutnu vlast sultana, da obnovi pravdu i ponovo uvede vladavinu šerijatskog prava i državnih propisa (kanuna). Izdao ga je sultan Abdulmedžid I (vladao 1839–1861), a javno ga je pročitao veliki vezir Mustafa Rešid-paša u carskom parku Gülhane, izvan zidina dvorca Topkapı. Počinjao je riječima: “U posljednjih 150 godina... časni Šerijat nije poštovan niti su korisni propisi slijeđeni; zbog toga su se ranija snaga i prosperitet preobrazili u slabost i siromaštvo.” U literaturi je postojalo tumačenje da su ove dvije garancije preuzete iz francuske *Deklaracije o*

pravima čovjeka i građanina. Međutim, Butros Abu-Manneh dokazuje da su one imale izvor u islamskoj pravnoj misli i da je riječ o vrijednostima koje su u fikhu poznate kao “ciljevi šerijata” (*maqasid*). U prilog ovom tumačenju ide i okolnost da je iza donošenja Hatt-i šerifa od Gülhane stajala stara elita, u kojoj je važnu ulogu imao derviški red nakšibendi-mudžeddidiye i njegov ogranak halidije, koji su bili na pozicijama sunijskog islama i islamskog prava, a ne ideja Francuske revolucije. *Hatt-i humayun*, Carski edikt, poznat i kao *Islahat fermani* (Edikt o reformama), izdat je 18. februara 1856, kao dio Pariskog ugovora o miru, kojim je okončan Krimski rat. *Hatt-i humayun* je izradio jedan *ad hoc* komitet, koji su sačinjavali britanski, francuski i austrijski ambasadori i dva osmanska funkcionera – veliki vezir Ali-paša i ministar vanjskih poslova Fuad-paša. Najvažnija odredba ovog akta bila je davanje pravne i građanske jednakosti nemuslimanskim podanicima Carstva. To je izrečeno riječima: “Moja je želja... da donesem sreću svim mojim podanicima, koji su svi preda mnom jednaki i jednako mi dragi, i koji su međusobno povezanim srčanim vezama patriotizma.” Za autore Hatt-i šerifa od Gülhane Šerijat i stari kanuni bili su suština političkog sistema i u toj vizuri zakon je bio iznad države. Za tvorce Hatt-i humayuna država je uživala suprematiju. Carskim ediktom iz 1856. otvorena su vrata nemuslimanima za pozicije u državnoj upravi, od lokalnog nivoa do nivoa ministra vanjskih poslova. Shodno tome, ovi funkcioneri pojavljuju se i kao nosioci titula “bey” i “efendi”, koje su pripadale birokratskoj klasi. Prvi nemusliman koji je u osmanskoj vladi imao rang ministra bio je Ermenin Krikor Aghaton-efendi (1823–1868). Nakon njega, do kraja Osmanskog carstva u osmanskoj vladi bilo je više od 20 nemuslimana, većinom Grka i Ermena.

Velesile nerijetko svjetsku historiju promatraju kao svoju “proširenu”. Pozicija “drugosti” određuje se iz pozicija moćnih, čiji interesi kroje slike prošlosti. Princip bazične, apstraktne jednakosti nije bio, ni za mnoge od američkih “očeva nacije”, u neskladu s tim da neki ljudi mogu biti svojina drugih. Abolicionista Tomas Dej (Thomas Day) 1776. primijetio je da je “najsmešnija stvar na svetu američki patriota, koji jednom rukom potpisuje Deklaraciju o nezavisnosti, a drugom vitla bičem iznad glava svojih preplašenih robova”. Neki od “očeva osnivača SAD-a” i sami su bili robovlasnici. Tomas Džeferson (Thomas Jefferson) je 1774. imao 187 robova, a Džordž Vašington (George Washington) više od 300, među kojima i dvije sluškinje, koje su se zvale Fatimer i Mala Fatimer, što ukazuje na njihovo muslimansko porijeklo. Samo u Virginiji je 1756. bilo 120.156 afričkih robova. Ako se uzme da je među njima najmanje 10% bilo muslimana, onda je broj muslimanskih robova u SAD-u bio značajan. Najviše muslimanskih robova u Americi ostalo je nepoznato. U tom mnoštvu izdvajaju se dva roba čija su životne priče u znatnoj mjeri dokumentirane. Karčić ih rezimira prema istraživanju Denise A. Spellberg. Radi se o sudbini roba Ibrahima Abd al-Rahmana (u. 1829), u američkoj javnosti poznatog kao “maurski princ”. Rođen je u Timbuktu, poznatom centru islamske učenosti u Africi, oko 1762. godine.

Govorio je tri afrička jezika: bambara, mandingo i jallonke. Drugi rob, Omar ibn Said porijeklom je iz Senegala, gdje su ga zarobili trgovci robljem. Obojicu je u Americi iz mnoštva robova izdvojila okolnost da su znali pisati. Ona je donijela slobodu Ibrahimu, ali ne i Omaru ibn Saidu, koji je umro kao rob. Na njega danas podsjeća džamija u Fayettvillu, koja nosi ime Mesdžid Omar ibn Sayyid (str. 132–135).

Velike promjene u razmještaju stanovništva u mnogim dijelovima svijeta uzrokovane su genocidom i etničkim čišćenjima. Između ovih eskrema je deportacija (progon) i masovni transfer stanovništva. Genocid je “kolektivni zločin, ali se on ostvaruje pojedinačnim radnjama”. Uvijek je zločin “protiv grupe, ne pojedinca”. Kao izvršioци redovno se pojavljuju “grupe koje koriste državne ili kvazidržavne mehanizme za ostvaranje svojih ciljeva” (str. 148). Kod izvršioца postoji “prirodna potreba” za njihovim poricanjem, da nedjelo svedu u “podnošljive” numeričke granice. Tokom prošlosti, prije donošenja Konvencije o sprečavanju i kažnjavanju zločina genocida (1948), izvršeni su brojni genocidi, o kojima ne “postoje sudske odluke”, konstatira Karčić (str. 222), ali se oni “utvrđuju drugim sredstvima kao što je nauka”, te spadaju u kategoriju “poznatih genocida”. Moderna civilizacija ima dosta mrlja na savjesti. Davno je uočeno da je tvrdnja kako istina uvijek nadvladava zločin jedna od lijepih neistina koje ljudi stalno ponavljaju, bez obzira na to što je iskustvo pobija.

Stanje svakoga naroda u određenom historijskom trenutku mahom je uslovljeno “spletom povijesnih kretanja”, na koja su često većeg uticaja imale “različite vanjske sile, u ovisnosti od njegova geopolitičkog položaja, negoli njegova vlastita volja”. U kontekstu promatranja sudbina muslimanskih naroda, među ostalima, Karčić upućuje i na knjigu Richmonda Waltera *The Circassian genocide* (New Brunswick: New Jersey, London: Rutgers University Press, 2013) o stradanju Čerkeza polovinom XIX stoljeća (str. 64–67). Ruski pohod na Kavkaz i teritorije oko Crnog mora praćen je masakrima i masovnim deportacijama muslimana. Nijedan kavkaski narod nije pružio tako snažan otpor ruskim osvajačima Kavkaza kao čerkeska plemena (u koja se ubrajaju još Abhazi, Kabardinci, uz još neka), naročito četrdesetih i pedesetih godina XIX stoljeća, nalazeći se u odbrambenom savezništvu s Osmanskim carstvom. Čerkezi (sebe nazivaju Adygé i Adyghe, dok je “Čerkez” turski i ruski naziv za njih) su kavkaski narod koji je naseljavao prostor južno od rijeke Kuban do sjeveroistočnih obala Crnog mora, od Azovskog mora do Gruzije. Prije ruskog osvajanja, teritorija ovog naroda, poznata kao Čerkezija, obuhvatala je 55.663 kvadratna kilometra i imala je 1860. oko 1,5 miliona stanovnika. Integracija kavkaskog područja u Rusko carstvo započela je u XVII stoljeću nizom diplomatskih poteza, kao što su naprimjer bili ugovori s Perzijom i Osmanskim carstvom o zaštiti gruzijskih i armenskih hrišćana. Uslijedila je vojno-agrarna okupacija, opredmećena izgradnjom utvrđenih kozačkih naselja (tzv. stanica), koja su postupno ograničavala prostor kavkaskih naroda. Nazivi novih gradova, kao što su Vladikavkaz (ruski: Владикавказ – ime

grada u prijevodu doslovno znači “vladaj u Kavkazu”) ili Grozni (ruski: Грозный – prvobitno: крепость Грозная), ne ostavljaju mnogo iluzija o nakanama onih što su ih podigli. Čerkezi su se od 1763. do 1864. odupirali ruskom prodoru na Kavkaz. Njihov otpor, kao okolnost da su naseljavali obalu i zaleđe Crnog mora, “strateškog cilja ruskog prodora, bitno su odredili njihovu sudbinu”. U prvoj polovini XIX stoljeća Čerkezija je bila nominalno pod osmanskom vlasti. Ova vlast se, međutim, nije osjećala dalje od tvrđava na Crnom moru. To joj nije smetalo da u Jedrenski ugovor o miru 1829, zaključen između Porte i Rusije, unese odredbu po kojoj je čitava obala Crnog mora, od rijeke Kubana do pristaništa Sv. Nikola ušla u stalni posjed Ruskog carstva. Ova odredba je, navodi Karčić, bila fikcija, pošto Porta nije kontrolirala tu teritoriju, ali je Rusima dobro došla da opravdaju zaposjedanje Čerkezije. Rusi su u tom procesu pokazali da žele tu teritoriju, ali ne i njeno stanovništvo. Na Kavkazu je uspostavljena vojna linija, koja je stalno pomjerana na račun Čerkeza. Građeni su putevi, krčena je šuma, podizana kolonistička naselja Kozaka, koji su korišćeni kao fanatični borci protiv Čerkeza. Sve je to presijecalo teritoriju čerkeskih plemena, pomjerajući ih u planine i lišavajući ih uslova za život. Pošto nisu imale cjelovit plan podvrgavanja Čerkeza, ruske snage okrenule su se masakrima. Čerkezi su nastojali, bez većeg uspjeha, da mobiliziraju evropsku javnost na svoju stranu. Došao je Krimski rat i Pariski ugovor o miru 1856. Ovaj dokument prećutno je ostavio Rusiji da se bavi Čerkezima na način na koji to želi. Ruski pohod na Kavkaz usporediv je s američkim pohodom na Divlji zapad. Kavkaz je, u ruskoj percepciji vremena i prostora, isto ono što je Americancima *last frontier*, posljednja granica koju je trebalo osvojiti i smiriti. Kozaci, udarna pesnica ruske kolonizacije Kavkaza, bili su sve drugo osim prosvijećeni misionari. Između 600.000 i 750.000 Čerkeza uspjelo je da se ukrca na brodove za osmansku stranu Crnog mora. Čekajući brodove na obali je umro dio pristiglog življa. Između 726.000 i 907.500 Čerkeza protjerano je iz planina. Najmanje 10% od tog broja umrlo je u šumama, krijući se ili bježeći od Rusa. Ovom broju treba dodati i Čerkeze ubijene u ruskim vojnim akcijama. To znači, prema najkonzervativnijim procjenama mortaliteta, da je oko 625.000 Čerkeza nastradalo tokom ruskih operacija od 1860. godine.

“Neispričana priča” balkanskih ratova (1912–1913) jesu, piše Karčić, masovni ratni zločini protiv muslimanskog stanovništva u Prvom i protiv civilnog stanovništva suparničkih država u Drugom balkanskom ratu (str. 24). U prikazu Zbornika radova *War and Nationalism: The Balkan Wars, 1912–1913, and Their Sociopolitical Implications* (University of Utah Press, 2013) Karčić skreće pažnju da ova knjiga dekonstruira brojne mitove, otvara nove perspektive i na historijsku scenu uvodi i “muhadžire koji se kaljavim drumovima kreću iz Rumelije prema Istanbulu”, “civilizaciju i divljaštvo na istočnoevropskim granicama početkom 20. vijeka i još uvijek prisutne traume sukoba koji se odigrao prije jednog vijeka” (str. 82). Bez saosjećanja za žrtvama, ljudima iz jednog nestalog vremena, naučnik nije sposoban da ih potpunije razumije. Ono što je na Zapadu poznato o Balkanu,

državama i narodima na tom prostoru, posebno ono što govori nauka, ali i ono što “nudi” kvazinauka i popularna literatura, nikada nije bilo beznačajno. To što se o toj nastaloj, obimnoj biblioteci ovdje nedovoljno zna ne znači da ona i ne postoji i da ne utiče na tamošnje političke krugove da njene knjige koriste kao izvor za svoje “predstave”, putokaze i razradu “balkanske strategije”.

Periodizacija je jedan od osnovnih principa u historiografiji, rezultat poimanja procesa, vrijednosti na osnovu kojih se određuje gdje je početak nekih epoha, a gdje njihov kraj. Periodizacija u historiji do i poslije Berlinskog kongresa 1878. učinila je ovaj skup višestrukim međašem. Berlinski kongres pomogao je da se kodificira i primijeni princip “monoetničkog” suvereniteta i etniciteta u svojoj nakani da kreira homogene nacionalne države na Balkanu. Novi principi etničkog suvereniteta i uspostave nacionalnih država imali su za rezultat “novu cjelovitu strategiju etničkog i religijskog čišćenja”. Osmanski predstavnici na ovom skupu nisu se mogli oteti utisku da su sve odluke već bile donijete ranije, te da je Porta, kao poražena u ratu 1877–1878, bila stavljena pred svršen čin. Osmanski predstavnici ignorirani su: “Ako zamišljate da je Kongres sazvan zbog osmanske države”, rekao im je njemački kancelar Bizmark (Otto Eduard Leopold von Bismarck), koji je predsjedavao Kongresom, “prestanite da se zavaravate. Sanstefanski sporazum ostao bi neizmijenjen da se nije dotakao izvjesnih evropskih interesa.” Kritizirao je osmansku diplomatiju kao analfabetsku. Alexander Karatheodori-paša, predvodnik osmanske delegacije, nije se mogao oteti utisku da su sve odluke već ranije donijete i da je Porta, kao poražena, stavljena pred svršen čin. Analize interesa velesila i iskorišćavanja njihovih trvenja na Kongresu pokazale su da je Karatheodori-paša, inače Grk-Fanariot, diplomata kome se ipak nisu mogle pripisati Bizmarkove riječi o neukoju i primitivnoj osmanskoj diplomatiji. U polemici s ruskim predstavnicima koji su optuživali osmansku državu za diskriminaciju hrišćana, Karatheodori-paša je, prenosi Karčić, ukazivao da se u toj državi obredi slobodno vrše u crkvama, da zvona zvone i pozivaju vjernike na službu (str. 319–320). Evropske sile su, opredjeljujući se za koncept nacionalnih država na Balkanu, posijale sjeme budućih sukoba u tom regionu. Osmanski poraz u ratu s Rusijom 1877–1878. i kasnije od drugih evropskih sila imao je pogubne posljedice za projekat liberalne reforme i modernizacije koji je započeo u Osmanskom carstvu polovinom XIX stoljeća.

Jedan od glavnih motiva u politici velikih sila odvajkada je sopstveni interes, bez obzira na njihove “tugaljive sukobe” oko monopola na međunarodnu moralnost i na vlasništvo “licence za pravdu”. Pravo da se moralne vrijednosti uvode u politiku, a da se pritom prećutno prelazi preko sopstvenog nemoralna – oduvijek je u rukama velesila. Još je polovinom XIX stoljeća, lord Palmerston (Henry John Temple 3rd Viscount Palmerston), britanski premijer, u Donjem domu izrekao i dalje aktuelan diktum: “Mi nemamo vječite saveznike i trajne neprijatelje. Naši interesi su jedino vječiti i trajni, i naša je dužnost da njih štitimo.” Niti pola stoljeća poslije, piše Henri Kisindžer (Henry Kissinger),

službeni opis britanske vanjske politike nije mnogo precizniji, što se vidi u sljedećem objašnjenju ministra vanjskih poslova sir Edwarda Greya: "Britanski ministri vanjskih poslova vodili su se onim što su prepoznali kao neposredni interes ove zemlje, bez nekih razrađenih kalkulacija o budućnosti." Kisindžer je volio, navodi Karčić, da citira grčkog historičara Tukidida (Thoukydídēs), koji je kazao: "Sadašnjost, iako nikada ne ponavlja tačno prošlost, mora joj neizostavno ličiti. Prema tome, na nju mora ličiti i budućnost." Zato je Kisindžer smatrao da se mora izučavati historija da bi se vidjelo zašto su neki narodi uspjeli, a drugi ne. Niall Ferguson, autor knjige o Kisindžeru, ističe da se ključ uspjeha ovog nekadašnjeg američkog državnog sekretara može sažeti u jednoj jedinoj njegovoj rečenici: "Kad sam došao na poziciju, donio sam sa sobom filozofiju formiranu na osnovu dvije decenije proučavanja historije." Kisindžer je smatrao da historija nije kuharski priručnik koji nudi gotove recepte, već da ona uči putem analogija, a ne putem maksima. Projekat "primijenjene historije", definirane kao "eksplicitni pokušaj da se prosvjetle sadašnji politički izazovi putem analiza historijskih presedana i analogija", potaknut naglašavanjem historijskog obrazovanja u misli i djelu Kisindžera našao je odraza na Univerzitetu Harvard. On ukazuje na "komparativne prednosti evropskog obrazovanja diplomata i pravnika, koje uključuje studij historije i filozofije, u odnosu na američko, gdje to nije slučaj. Također, ovaj projekat pokazuje da se studij historije ne može svesti na golo utvrđivanje činjenica iz prošlosti, nego na rekonstruisanje i tumačenje prošlosti" (str. 188–190).

Makijaveli (Niccolò Machiavelli), važan za moderno utemeljenje misli o politici, isticao je da je svijet politike svijet u kome nema ničega trajnog, u kojem se sve mijenja i vlada neizvjesnost. I prije njega znalo se da goloruki proroci propadaju, za razliku od onih naoružanih. Još je u XII stoljeću postojao pravni princip da sila zakon mijenja (*necessitas legem non habet*), isto kao i onaj da ono što se mora nije teško (*dove necessita caccia non bisogna consiglio*). Karčić ukazuje da je termin "makijavelizam" ušao u brojne jezike u značenju stavljanja političke korisnosti iznad morala i korištenja suptilnih varki radi održanja vlasti (str. 258). Makijavelizam nije ograničen samo na ponašanje političara. Stekao je zagovornike u raznim sferama života, uključujući i intelektualce koji služe vlasti, često bez strpljenja da poštuju demokratske procedure.

Historija nije cjelokupna prošlost, ali je još manje sve ono što od prošlosti preostaje. Univerzalnog pamćenja nema. Samo mjesto na kome se historičar nalazi "u procesu određuje njegov ugao posmatranja prošlosti". Pristup istraživanju u velikoj mjeri određuje i sam naučni rezultat. Mogućnosti različitog "čitanja" nikada se ne iscrpljuju. U historiji raznih naroda ili regiona postoje tzv. slijepe mrlje (*blind spot*), "polja zatvorena za svijest", događaji koji su prevedeni ili ignorirani jer su "teški za razumijevanje ili neprijatni". Jedan od njih je poziv turske vlade 1933. progonjenim njemačkim jevrejskim naučnicima da dođu u Tursku i pomognu osnivanju modernih univerziteta, navodi Karčić, ukazujući posebno

na značaj knjige Arnolda Reismana *Turkey's Modernization: Refugees from Nazism and Atatürk's Vision* (Washington, D.C.: New Academia Publishing, 2006), koja je prekinula šutnju historiografije na engleskom jeziku o toj temi. Najveća koncentracija njemačkih profesora bila je na istanbulskom univerzitetu, koji je tada postao "najbolji njemački univerzitet u svijetu". Ovaj dio historije postao je "slijepa mrlja" kao protivan imidžu "barbarskog Turčina", sposobnog da kreira, podržava i inspiriše "modernističkog drugog" (str. 227–231). Politici su nužni ideološki i etnički stereotipi – "prečice u mišljenju i govoru", koje ona proizvodi, razvija i upotrebljava u kontekstu političkog ili ideološkog usmjeravanja. I na Balkanu egzistiraju zasebni modeli kolektivnih memorija, različiti datumi i priče unutar njih. Pozivanje na historiju često je devalvirano i kompromitirano, jer služi u dnevopolitičke svrhe. Kada nema "dobrog odgovora", olako se interpretiraju činjenice istrgnute iz konteksta. Tu je problem, uočava Karčić, priroda svijesti o prošlosti: "Na popularnom nivou dominira mitska i epska svijest, historiografija je puna nacionalizama, a proučavanje historije se nerijetko svodi na memorisanje podataka i zvaničnih tumačenja" (str. 264). "Pogrešno pamćenje prošlosti" je u temelju „kolektivnih identiteta“ pa se "ubijanje mitova" smatra jednim od primarnih zadataka kritičkih historičara pošto je nacionalizam jedan od najučestalijih primjera "kulture identiteta" koji se ukotvljuje u prošlost mitovima preobučenim u historiju.

Historija, prepuna "zatamnenih strana", slučajnosti, obrta, izgleda jasnije u knjigama nego u empirijskoj stvarnosti. Ona prosvjetljava ukazujući na posljedice djela u uporedivim situacijama. Svaka generacija, upućuje Karčić, mora da otkrije za sebe koje su situacije uporedive (str. 188). Diskurs sa prošlosti, kazuje literatura, jeste dokaz da je savremenost mnogostruko povezana s jučerašnjim. Već gotovo stotinu godina pojavljuju se tekstovi koji postavljaju pitanje: "Šta da se desilo drugačije?" Pristalice ovog pristupa kažu da je to nauka. Oni kažu da "razmišljaju o onome što se nije desilo, ili što se moglo desiti da bi razumjeli ono što se desilo". Njihovi oponenti smatraju da je riječ o gubljenju vremena i nekorisnim spekulacijama. Realisti ne žele da postavljaju pitanje: Šta da se desilo drugačije? Pristalice protivčinjenične historije skreću pažnju na momente koji se olako previđaju (str. 334–336). Niko također ne zna šta ga u maglovitoj budućnosti čeka, iznosi Hana Arent (Hannah Arendt), zato što ona nastaje kao djelovanje "nas", a ne "mene". Slučajnost je jedan od najbitnijih faktora u historiji, "sve je kao kocka". Ne može se izbaciti iz društvenih procesa.

Historija se stalno problematizira i preispituje. Sve što se zbililo ima više perspektiva. Velika je važnost multidisciplinarnog pristupa istraživanju prošlosti, kao i policentričnog pristupa historijskom iskustvu. Treba slijediti onu staru maksimu da je "istina cjelina". Smisao historije nalazi se i u kreativnoj raspravi.

Sebina Sivac-Bryant, *Re-Making Kozarac: Agency, Reconciliation and Contested Return in Post-War Bosnia*, Palgrave Studies in Compromise after Conflict, 2016. Str. 214, ISBN 978-1-137-58838-8.

Knjigu Sebine Sivac-Bryant *Re-Making Kozarac: Agency, Reconciliation and Contested Return in Post-War Bosnia* čini osam poglavlja: Uvod; Vojska protjeranih; Povratak; Zajednica ožalošćenih: zajednički i individualni obredi gubitka; Omarska; Kozarac. ba: Online zajednica i mrežni most; Ekonomska održivost u zemlji korupcije te Zaključak: povratak ka obeštećenju. U uvodnom dijelu autorica navodi toretski okvir i osnovne pojmove vazane za povratak, reintegraciju i ozdravljenje društva. Drugo poglavlje bavi se formiranjem Sedamnaeste krajiške brigade ARBiH, odnosno fenomenom brigade koja je sastavljena od protjeranih i preživjelih. Autorica se bavi ratnim putem ove brigade – od formiranja do sukoba s formacijama HVO-a u srednjoj Bosni, oslobađanja Vlačića i konačno do ofanzive u Krajini i oslobađanja Sanskog Mosta. Opisuje se dolazak izbjeglica iz Prijedora u centralnu Bosnu. Iz upečatljivog opisa situacija izdvaja se rečenica koja čitaoca izenađuje i podsjeća na antropološke zabilješke Rebece West: “The colloquial language of thenatives of Travnik was imbued with Turkish words and the style of dress was very traditional and eastern” (Kolokvijalni jezik starosjedilaca Travnika bio je prožet turskim riječima a stil oblačenja bio je veoma tradicionalan i istočnjački). Govoreći o Sanskom Mostu, autorica navodi kako je Sedamnaesta krajiška učestvovala u akciji oslobađanja grada te kako su bili jako blizu svog sna – da oslobode Prijedor i Kozarac.

U trećem dijelu autorica se bavi procesom povratka u Kozarac, koji naziva „spontanim povratkom u peridu 1996–1999“ te navodi ulogu domaćih i međunarodnih organizacija u njemu. Tokom tog procesa povratnici su bili suočeni sa mnogim preprekama poput obnavljanja uništenih domova, neprijateljski raspoloženog lokalnog srpskog stanovništva kao i opština te neprocesuiranja lokalnih ratnih zločinaca. U fokusu su Emsuda Mujagić iz udruženja „Srcem do mira“ i Sead Ćirkin, bivši logoraš i pripadnik Sedamnaeste krajiške brigade. Autorica međutim ne spominje jedan bitan trenutak u procesu povratka koji se odnosi na jedini čin osvete u Krajini, kada

je u postratnim godinama jedan povratnik iz osvete zbog ubijenog sina ubio dvojicu i ranio jednog bivšeg vojnika Vojske RS-a. Mnogi smatraju da je upravo ovaj slučaj "otkočio" proces povratka.

Četvrto poglavlje bavi se pitanjem gubitka. Autorica navodi nekoliko ličnih priča preživjelih i načine na koje se oni suočavaju s postgenocidnim životom u Republici Srpskoj. Kao jedan od ključnih segmenata u životu povratnika i preživjelih, autorica dobro primjećuje fenomen masovnih dženaza žrtvama zločina ekshumiranim iz masovnih grobnica. Godišnje okupljanje porodica i posjeta domovini vezani su za godišnjicu obilježavanja stradanja, odnosno dženaze žrtvama.

U petom poglavlju autorica se bavi jednom od najbolnijih tema za Krajišnike – logorom Omarska. Najpoznatiji logor u Bosni i Hercegovini, ujedno i najbrutalniji, bio je predmet pokušaja da se ovaj lokalitet obilježi kroz izgradnju memorijalnog centra za žrtve. Omarska se nalazi u sklopu firme Rudnici „Ljubija“, koja je prodana u novembru 2004. godine multinacionalnom gigantu Mital Steel iz Velike Britanije. Ova firma angažovala je anonimnu nevladinu organizaciju Soul of Europe iz Velike Britanije, koja je trebalo da bude medijator između preživjelih logoraša i Opštine Prijedor. Autorica u ovom poglavlju detaljno opisuje ulogu organizacije Soul of Europe i proces koji je tekao, te oslikavapoziciju bošnjačkih udruženja preživjelih: „Osjećaj vlasništva nad projektom među malom grupom bošnjačkih predstavnika doveo je do značajne borbe ko među preživjelim ima pravo da bude uključen. Ali od samog početka, većina preživjelih u dijaspori nisu bili obaviješteni o projektu, osim iz online diskusija i medijskih izvještavanja.“ Autorica također predočava svoje lično iskustvo s predstavnicima Soul of Europe opisujući njihovo nadmeno ponašanje i elitistički „sindrom spasioca“.

Šesto poglavlje bavi se novim oblikom komunikacije među dijasporom – putem online foruma i web stranica, odnosno, u ovom slučaju, web stranice Kozarac.ba, koja je bila ključno mjesto susretanja bivših sugrađana na jednom virtualnom mjestu. U sedmom poglavlju autorica se bavi ekonomskom situacijom i investicijama povratnika. Navodi dva uspješna primjera – Sead Ćirkin i Jusuf Arifagić napravili su modernu farmu u Kozarcu. A u osmom i završnom poglavlju autorica navodi Kozarac kao pozitivnu i uspješnu priču o povratku.

Pozitivna strana ove knjige jeste da je priča o Kozarcu ispričana na engleskom jeziku i da je obuhvatila mnoge aspekte: zločin, otpor, povratak, sjećanja i uspjehe. Jako je bitno opisati život poslije genocida jer se dosadašnja literatura većinom bavila ratnim godinama. Međutim, nedostatak knjige jeste što je Kozarac predstavljen kao uspješna priča. Kozarac, kao i druga povratnička mjesta, nema *happy end*. Priča o Kozarcu jeste priča o pojedincima i o inatu. To je također priča o izdaji ili osjećaju izdaje. Mnogi Kozarčani reći će da su dva puta izdani: prvi put 1995, a drugi put u poslijeratnim godinama, kada država nije učinila ništa da obezbijedi uspješan povratak – a mogla je. Kao rezultat, mnogi povratnici koji su se vratili i obnovili svoje domove nakon izvjesnog vremena iselili su se u potrazi za boljim uslovima života.

CONTEXT

Uputstva autorima

Tematika

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

Etički i pravni uvjeti

Podnošenje rukopisa za objavljivanje u *Contextu* podrazumijeva sljedeće:

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

Dvostruko anonimna recenzija

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

Uvjeti za prijavu

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

Struktura rukopisa

Tekst treba biti napisan dvostrukim proredom. Svi radovi treba da imaju sažetak od maksimalno 100 riječi, kao i popis od 3–10 ključnih riječi. Autori moraju dosljedno pisati velika slova. Treba izbjegavati pretjerano korištenje velikih slova. Skraćenice „vol.“, „no.“ i „pt.“ ne pišu se velikim slovom. Naslove djela i periodike po pravilu pisati italicom. Strane riječi također treba pisati italicom.

Bibliografske jedinice u fusnotama

1. Rad iz časopisa: Ime autora, „Naslov rada u časopisu“, *Naziv časopisa*, 14:2 (1992), 142–153. [John Smith, „Article in Journal“, *Journal Name*, 14:2 (1992), 142–153].
2. Rad u uredničkoj knjizi: Ime autora, „Naslov rada u knjizi“, u *Naslov knjige*, Ime urednika (ur.) (Mjesto: Izdavač, Datum), str. 24–29. [John Smith, „Article in journal“, in *Book Name*, John Smith (ed.) (Place: Publisher, Date), pp. 24–29].
3. Knjiga: Ime autora, *Naslov knjige* (Mjesto izdanja: Izdavač, Datum), str. 65–73. [John Smith, *Book Name* (Place: Publisher, Date), pp. 65–73].
4. Ako je referenca iz fusnote već spomenuta u nekoj ranijoj fusnoti, u ovoj fusnoti treba navesti prezime autora i dati skraćeni naslov, npr. Prezime, *Knjiga*, str. 23. [Smith, *Book*, p. 23] ili Prezime „Članak“, str. 45. [Smith, „Article“, p. 45]. Ne koristiti op. cit.
5. Za radove koje je napisalo više od troje autora, u fusnoti će se navesti ime prvog popisanog autora i nakon toga „et al.“ ili „i dr.“ [„and others“], bez ubačene interpunkcije.
6. Za izvore sa interneta slijediti sljedeći format: Ziaudin Sardar, „Welcome to postnormal times“, <http://ziauddinsardar.com/2011/03/welcome-to-postnormal-times/>, pristupljeno 4. 12. 2014.
7. Tamo gdje je neophodno, naslove djela na jezicima koji nisu jezici rada navoditi u izvornom jeziku, a u uglastim zagradama dati prijevod naslova na jezik na kojem je rad pisan. Naslove u elati-ničnim pismima navoditi transliterirane, s prijevodom na jezik na kojem je rad pisan, kao gore.
8. Koristiti samo fusnote i označavati ih brojevima (a ne latiničnim slovima). Kada se u glavnom tekstu spominje referenca iz fusnote, potrebno je da broj kojim je označena prati neki interpunkcijski znak.

Slike

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

Opće upute za oblikovanje rada

- Autor prvenstveno mora biti dosljedan. U cijelom radu mora se pridržavati pravopisa; organizacija rukopisa (naslovi i podnaslovi) mora biti razgovijetna.
- Ako autor nije izvorni govornik engleskog jezika, preporučuje se da verziju rukopisa na engleskom provjeri izvorni govornik.
- Navodnici: Polunavodnici (‘ ’) se koriste za isticanje riječi, pojmova ili kratkih fraza unutar teksta. Direktni citati koji sadrže manje od dvadeset i pet riječi stavljaju se pod navodnike („ “). Pod navodnike se stavljaju i naslovi članaka iz časopisa i referentnih djela. Veći dijelovi citiranog teksta

(npr. više od dva retka) pišu se u posebnom odjeljku, uvučenom slijeva, sa po jednim praznim redom iznad i ispod odjeljka. Ove veće odjeljke, tzv. „blok-citate“, ne treba stavljati u navodnike.

Prikazi knjiga

Prikaz obično sadrži između 800 i 1.200 riječi. Podnaslove treba svesti na minimum, a fusnote treba što rjeđe koristiti. Prikaz knjige treba biti naslovljen bibliografskom informacijom u skladu sa sljedećim pravopisom:

Ime i prezime autora, *Naslov knjige*, Sarajevo: Matica bosanska, 2014. Str. 215, ISBN, 25 KM.

ili

Observing the Observer: The State of Islamic Studies in American Universities, By Mumtaz Ahmad, Zahid Bukhari & Sulayman Nyang (eds). London: IIIT, 2012. Pp. xxxiii+258. ISBN 978 1 56564 580 6. €17. \$23.

Ime autora prikaza i njegovu institucionalnu pripadnost navesti na kraju rada (npr. Sarah Kovačević, Free University of Sarajevo).

Sadržaj prikaza

Prikazi se pišu za multidisciplinarno čitateljstvo koje obuhvata naučne, političke i religijske zajednice. Na autoru je da odluči na koje će se elemente u prikazu usredotočiti, kojim redoslijedom i koliko temeljito, ali, kao putokaz može poslužiti sljedeći spisak:

- Dati *kratak pregled* glavnih ciljeva djela za koje se piše prikaz, glavnih teza i tema kojima se bavi te koju vrstu empirijskih izvora koristi. Za uredničku knjigu, sumirati glavne teme i naznačiti, samo ukoliko je to potrebno, pojedina poglavlja.
- Navesti koji je *originalni doprinos* tog djela kako konkretnom području istraživanja, tako i nauci općenito (i uporediti ga s drugim djelima, ako je potrebno).
- Ako je svrsishodno, označiti širi kontekst (npr. društvene, političke, naučne probleme ili kontroverze), kojemu ovo djelo daje doprinos i/ili njegov značaj za politiku, istraživanja i praksu.
- *Procijeniti snage i slabosti* (konstruktivno): Koliko je to djelo ispunilo svoju svrhu? Je li ono teorijski i metodološki pouzdano? Jesu li empirijski podaci tačni i dostatni? Je li dobro napisano i dobro urađeno?
- Ako je potrebno, ukazati na greške kojih čitatelji treba da budu svjesni. (Pri tome se treba čuvati klevete). Preporučiti ciljno čitateljstvo za knjigu (npr. istraživači, učenici, studenti, nastavnici, opće čitateljstvo – precizirati na kom nivou, u kom području studija i u kakvoj vrsti nastavnog plana i programa).

Priprema: Korektura i separat

Nakon što je prihvaćen, rad se s ispravkama u PDF formatu e-mailom dostavlja autoru da provjeri ima li činjeničnih i štamparskih grešaka. Autori su odgovorni za provjeru korigiranog rada i preporučuje im se da koriste alatnu traku Comment & Markup da unesu svoje izmjene direktno na korigirani tekst. U ovoj fazi pripreme dozvoljene su samo manje izmjene. Rad s ovim izmjenama treba vratiti u najkraćem roku.

Izdavač će rad u PDF formatu besplatno dostaviti autoru za njegovu ličnu upotrebu. Autorima je dozvoljeno da postavljaju odštampane verzije svog rada u PDF formatu na vlastite web-stranice, bez naknade izdavaču.

Saglasnost za objavljivanje i prijenos autorskih prava

Ako i kada se rad prihvati za objavljivanje, autor pristaje da se autorska prava za ovaj rad prenesu na izdavača. U tu svrhu autor treba potpisati **Saglasnost za objavljivanje** koja će mu se poslati uz prvu, lektoriranu i korigiranu verziju rukopisa.

Kontakt

Sva pitanja mogu se poslati glavnom i odgovornom uredniku na: sekretar@cns.ba.

CONTEXT

Instructions for Authors

Scope

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

Ethical and Legal Conditions

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

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

Double-blind Peer Review

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

Submission Requirements

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

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

Manuscript Structure

The text must be formatted with 1.5-inch margins and be double-spaced. All full articles should include an abstract of max. 100 words, as well as the list of 3-10 Key words. Authors should be consistent in their use of capitalization. Overcapitalization should be avoided. The abbreviations ‘vol.’, ‘no.’ and ‘pt.’ are not normally capitalized. The titles of works and periodicals should normally be *italicized*. Foreign words should also be *italicized*.

Bibliographical References in Footnotes

1. Article in journal: John Smith, “Article in journal”, *Journal Name*, 14:2 (1992), 142-53.
2. Article in edited book: John Smith, “Article in journal”, in *Book Name*, John Smith (ed.) (Place: Publisher, Date), pp. 24-9.
3. Book: John Smith, *Book Name* (Place: Publisher, Date), pp. 65-73.
4. If a reference in a footnote has been mentioned already in an earlier footnote, the footnote should give surname and a brief title only, e.g. Smith, *Book*, p. 23 or Smith, “Article”, p. 45. Do not use *op.cit.*
5. Works with more than three authors, the footnote citation should give the name of the first listed author followed by ‘et al.’ or ‘and others’ without intervening punctuation.
6. For the Internet sources the following format should be applied: Ziauddin Sardar, „Welcome to postnormal times“, <http://ziauddinsardar.com/2011/03/welcome-to-postnormal-times/>, accessed 4 December 2014.
7. Where necessary titles of works in languages other the language of the paper will be given in the original language with a translation into the language of the paper added after the title in square brackets. Titles in non-roman scripts will be given in transliteration with a translation in the language of the paper if needed, as above.
8. Use only footnotes and mark them by numbers (not roman letters). Footnote reference numbers in the main text should follow any punctuation mark(s).

Figures

Diagrams, charts, maps, plans, and other line drawings must be submitted in camera-ready form. A list of captions, including the appropriate copyright acknowledgements, labelled Figure 1, Figure 2, etc. must be supplied. Photographs should be submitted in electronic format (JPEG or TIFF files) and should have a minimum of 300 Dpi. Authors should ensure that the appropriate copyright for all illustrations has been obtained from the copyright-holder.

General style considerations

- Consistency should be the author’s priority. Spelling should be consistent throughout; the structure of the manuscript (heading and subheadings) should be clear.
- If author is a non-native speaker of the English language, it is highly recommended to have the English of the manuscript checked by a native speaker.
- Quotation marks: Single quotation marks (‘ ’) are used to distinguish words, concepts or short phrases under discussion. Direct quotations of fewer than twenty-five words should be enclosed in double quotation marks (“ ”) and run on in the text. Double quotation marks should also be used for titles of articles from journals and reference works. Larger sections of quoted text (i.e. anything over two lines): set these off from other text by adding a blank line above and below the section, and indent the block of text on the left. These larger sections, or ‘block quotations’, should not be enclosed in quotation marks.

Book Reviews

Reviews should normally be between 800 words and 1,200 words in length. Subheadings should be kept to a minimum and footnotes used sparingly. A book review should be headed by the bibliographical information according to the following convention:

Observing the Observer: The State of Islamic Studies in American Universities. By Mumtaz Ahmad, Zahid Bukhari & Sulayman Nyang (eds). London: IIIT, 2012. Pp. xxxiii+258. ISBN 978 1 56564 580 6. €17. \$23.

The reviewer's name and institutional affiliation will be given at the end of the manuscript (eg. Sarah Kovacevic, Free University of Sarajevo).

Contents of a review

Reviews should be written for a multi-disciplinary readership that spans academic, policy, and religious communities. It is up to the individual reviewer to decide exactly what points should be covered in the review, in what order and in what depth, but as a rule of thumb, please consult the following checklist:

- Give a *brief summary* of the main objectives of the work, the main theses and topics covered, the kinds of empirical sources used. In an edited volume, summarise the main themes and refer to individual chapters only as appropriate.
- Describe the *original contribution* of the work to its particular field of study, and to scholarship in general (compare with other works as appropriate).
- If appropriate, delineate the wider *context* (e.g. social, political, scientific problems or controversies) to which this work contributes and/or its *implications* for policy, research, or practice.
- *Assess the strengths and weaknesses* (in a constructive way): How well does the work meet its purpose? Is it theoretically and methodologically sound? Are the empirical data accurate and adequate? Is it well written and well produced?
- If necessary, point out *errors* that readers should be aware of (beware of libel!).
- Recommend a *target audience* for the book (e. g. researchers, students, teachers, general readers – detailing at what level and field of study, in what kind of course curriculum).

Production: Proofs and Offprints

Upon acceptance, a PDF of the article proofs will be sent to the author by e-mail to check carefully for factual and typographic errors. Authors are responsible for checking these proofs and are strongly urged to make use of the Comment & Markup toolbar to note their corrections directly on the proofs. At this stage in the production process only minor corrections are allowed. Proofs should be returned promptly.

A PDF file of the article will be supplied free of charge by the publisher to the corresponding author for personal use. Authors are allowed to post the pdf post-print version of their articles on their own personal websites free of charge.

Consent to Publish and Transfer of Copyright

By submitting a manuscript, the author agrees that the copyright for the article is transferred to the publisher if and when the article is accepted for publication. For that purpose the author needs to sign the **Consent to Publish** which will be sent with the first proofs of the manuscript.

Contact Address

All inquiries can be sent to the editor in chief at: sekretar@cns.ba.

CONTEXT

Sadržaj | Contents

Članci i rasprave / Articles	5
Religija u susretu s modernom psihologijom: iskustvo Katoličke crkve	7
<i>Aid Smajić</i>	
Priliv stranih ulaganja u Bosnu i Hercegovinu – osvrt na ulaganja iz arapskog svijeta	27
<i>Amel Kovačević</i>	
Islamsko sekularno	71
<i>Sherman A. Jackson</i>	
Ljudska prava u islamskoj pravnoj nauci: zašto bi svako ljudsko biće trebalo biti nepovredivo?	99
<i>Recep Şentürk</i>	
Osvrt / Review Article	121
Reformatorske ideje Tarika Ramadana: od adaptacijske ka transformacijskoj reformi.....	123
<i>Enes Ljevaković</i>	
Prikazi knjiga / Book Review	131
Shari'a Tribunals, Rabbinical Courts, and Christian Panels: Religious Arbitration in America and the West (Michael J. Broyde)	
The Problem of Religious Diversity: European Challenges, Asian Approaches (Anna Triandafyllidou & Tariq Modood (eds.)) .	133
<i>Harun Karčić</i>	
Kroz prizmu historije (Fikret Karčić)	137
<i>Safet Bandžović</i>	
Re-Making Kozarac: Agency, Reconciliation and Contested Return in Post-War Bosnia (Sebina Sivac-Bryant)	147
<i>Hikmet Karčić</i>	
Uputstva autorima.....	149
Instructions for Authors.....	153

CONTEXT

VOLUME 4 ■ GODINA 4
NUMBER 1 BROJ 1
2017 2017.

Sadržaj | Contents

Članci i rasprave / Articles	5
Religija u susretu s modernom psihologijom: iskustvo Katoličke crkve	7
<i>Aid Smajić</i>	
Priliv stranih ulaganja u Bosnu i Hercegovinu – osvrtna na ulaganja iz arapskog svijeta	27
<i>Amel Kovačević</i>	
Islamsko sekularno	71
<i>Sherman A. Jackson</i>	
Ljudska prava u islamskoj pravnoj nauci: zašto bi svako ljudsko biće trebalo biti nepovredivo?	99
<i>Recep Şentürk</i>	
Osvrt / Review Article	121
Reformatorske ideje Tarika Ramadana: od adaptacijske ka transformacijskoj reformi.....	123
<i>Enes Ljevaković</i>	
Prikazi knjiga / Book Review	131
Shari'a Tribunals, Rabbinical Courts, and Christian Panels: Religious Arbitration in America and the West (Michael J. Broyde)	
The Problem of Religious Diversity: European Challenges, Asian Approaches (Anna Triandafyllidou & Tariq Modood (eds.))	133
<i>Harun Karčić</i>	
Kroz prizmu historije (Fikret Karčić)	137
<i>Safet Bandžović</i>	
Re-Making Kozarac: Agency, Reconciliation and Contested Return in Post-War Bosnia (Sebina Sivac-Bryant)	147
<i>Hikmet Karčić</i>	
Uputstva autorima.....	149
Instructions for Authors.....	153