

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ФАКУЛТЕТ ПОЛИТИЧКИХ НАУКА

Иван Е. Костић

**КОНСТРУКЦИЈА, РАЗВОЈ И ТРАНСФОРМАЦИЈА
ИДЕНТИТЕТА ПОКРЕТА *МЛАДИХ МУСЛИМАНА***

Докторска дисертација

Београд, 2021.

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF POLITICAL SCIENCES

Ivan E. Kostić

**THE CONSTRUCTION, DEVELOPMENT AND
TRANSFORMATION OF THE YOUNG MUSLIM
MOVEMENT'S IDENTITY**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2021.

Ментор:

Проф. др Слободан Г. Марковић, редовни професор, Универзитет у Београду –
Факултет политичких наука

Коментор:

Проф. др Милан Вукомановић, редовни професор, Универзитет у Београду –
Филозофски факултет

Чланови комисије:

Др Радмила Радић, научна саветница, Институт за новију историју Србије,
Београд

Датум одбране: _____

Изјаве захвалности

Сва слава искључиво припада Богу, Свемилосном, Самилосном.

На почетку желим да изразим захвалност свом ментору проф. др Слободану Г. Марковићу који ме је својом отвореношћу, ерудицијом и темељношћу надахнуо да се у оквиру својих могућности посветим раду на дисертацији што је преданије могуће, али и да у будућности наставим да стичем нова знања и даље продубљујем она која већ у скромној мери поседујем. Такође, проф. др Марковићу желим да захвалим и на његовој суптилној, али мени лично важној, подршци коју ми је пружио у тешким тренуцима кроз које сам пролазио током завршне фазе писања дисертације.

Осим проф. Марковићу моја захвала иде и коментору проф. др Милану Вукомановићу који ме је својим знањем и личношћу инспирисао још од основних студија.

Реализација дисертације не би била могућа без људи из Удружења *Млади муслимани* из Сарајева од којих бих посебно истакао Анеса Џунузовића јер ми је омогућио да дођем у посед или добијем на увид многобројна важна приватна документа, литературу и сву другу архивску грађу потребну за израду тезе.

Током двогодишњег теренског истраживања у Сарајеву на многоструке начине су ми помогли и моји драги пријатељи из Центра за напредне студије, проф. др Ахмет Алибашић, као и Мирнес Дурановић и Асмир Аљић.

У Сарајеву сам стекао и изузетно блиске пријатеље који су ми такође на различите начине помогли и духовно ме обогатили. У том смислу моја захвалност и љубав иду: Сехији Дедовић, Ђермани Шети, Самедину Кадићу, Мирзи Сарајкићу, Хамзи Рицалу, као и многима другима.

На крају, најдубљу захвалност дугујем двома посебним особама у мом животу. Мојој тетци, „другој мами“, Весни Пешић и мојој ћерци Сани. Са Весном сам провео небројене дане у динамичним разговорима и дискусијама. Она ми је даровала не само драгоцени увид у различите области друштвених наука, већ и

оно што се односи на есенцијалне, животне вредности. Једна од њих јесте и та да човек мора увек да буде истински независан и слободан и да настоји да уважава другачија мишљења и вредности.

Данас, наведене Веснине вредности се трудим да пренесем на Сану која је, упркос својим годинама, показала несвакидашњу зрелост и разумевање за татина физичка и „ментална“ одсуства због рада на дисертацији. За пропуштеним заједничким временом остаје жал, за коју ћу у будућности покушати да се искупим на тај начин што ћу се трудити да Сану више не излажем таквим околностима.

Конструкција, развој и трансформација идентитета покрета *Младих муслимана*

Сажетак

Предмет истраживања дисертације јесте конструкција, развој и трансформација идентитета покрета *Млади муслимани*, који је, као транснационалан и панисламистички, настао уочи Другог светског рата у Босни и Херцеговини. Његови чланови су, радикално одступивши од идеја које су заговарали током пола века, основали етнонационалну Странку демократске акције 1990. године.

У раду је главни акценат стављен на два истраживачка метода – историјски метод примењен на један друштвени покрет и квалитативну анализу дискурса.

Историјски приступ примењен на друштвени покрет омогућио нам је да анализирамо организацију током њених различитих развојних периода, то јест да сагледамо идентитетске промене кроз које је организација прошла и да идентификујемо различите облике друштвеног активизма.

Ради израде тезе спроведено је двогодишње теренско истраживање и прикупљена досад никада третирана изворна архивска грађа, попут: официјелних докумената, памфлета и часописа организације, приватних писама и аутобиографских списа њених припадника. Прикупљена су и документа са судских процеса против чланова организације крајем 1940-их, као и 1983. године када је покренут Сарајевски процес против тринаест муслиманских интелектуалаца. Аутор тезе је урадио и серију полуструктурираних интервјуа с некадашњим припадницима *Младих муслимана*, као и с онима којима је суђено у Сарајевском процесу.

Због разноврсности прикупљеног материјала, у раду смо применили квалитативну анализу дискурса која нам је омогућила да сагледамо како се путем употребе одређеног дискурса уоквирио специфичан, исламистички, поглед на свет и идентитет, али и да добијемо одговор на кључно истраживачко питање дисертације како и зашто је дошло до одбацивања панисламистичког светоназора у корист етнонационалне идеологије, и да закључимо које су политичке, друштвене и идентитетске последице таквог поступка.

Кључне речи: *Млади муслимани, идентитет, колективни идентитет, друштвени покрети, анализа дискурса, ислам, исламска политичка мисао, панисламизам, религијски национализам, етнонационализам*

Научна област: политичке науке

Ужа научна област: политиколошко-социолошке студије

UDK 32:2(321)"1939/1990"

UDK 28:321.1"1939/1990"

The Construction, Development and Transformation of the *Young Muslim* Movement's Identity

Abstract

This doctoral dissertation focuses on the construction, development and transformation of the identity of the *Young Muslims*, which was founded as a transnational and pan-Islamist movement on the eve of the Second World War in Bosnia and Herzegovina. Its members, radically deviating from the ideas they had advocated for half a century, founded the ethno-national Party of Democratic Action in 1990.

Two research methods are utilized throughout the work - the historical method, applied to a single social movement; and qualitative discursive analysis.

The historical research method, applied to the social movement, enabled an analysis of the *Young Muslim* organization during its various developmental periods, to examine changes in the organization's identity, and to identify different forms of social activism.

The dissertation involved field research which lasted for over two-years and succeeded in gathering previously unexamined original archival materials, such as: official documents, organizational pamphlets and magazines, private letters and autobiographical texts of various members. Documents were also collected from lawsuits against members of the organization in the late 1940s, as well as in 1983, when the Sarajevo Trial against thirteen Muslim intellectuals was initiated. A series of semi-structured interviews were also conducted with former members of the *Young Muslims*, as well as those accused in the Sarajevo process.

Due to the diversity of collected materials, a qualitative analysis was performed in order to examine how the use of a particular discourse framed a specific, Islamist, worldview and identity. The analysis also serves to answer the key research question of this dissertation: How and why did the *Young Muslims* abandon their pan-Islamist worldview in favor of an ethno-national ideology; and to analyze what the political and social consequences of this transformation are as well as how this affected the movement's identity.

Keywords: *Young Muslims, identity, collective identity, discourse analysis, social movements, Islam, Islamic political thought, pan-Islamism, religious nationalism, ethno-nationalism*

Scientific field: Political Sciences

Specific scientific field: Political-sociological Studies

UDK 32:2(321)"1939/1990"

UDK 28:321.1"1939/1990"

Садржај

1. Увод – Дефинисање теоријских оквира и кључних појмова	1
1.1. Теорија друштвених покрета и покрет <i>Млади муслимани</i>	3
1.2. Ислам, исламска (политичка) мисао, исламизам и етнонационална идентификација	10
1.2.1. <i>Ислам, исламска (политичка) мисао и исламизам</i>	10
1.2.2. <i>Ислам и етнонационална идентификација</i>	15
2. Историјски осврт на околности у Босни и Херцеговини које су претходиле оснивању покрета <i>Млади муслимани</i>	23
2.1. Босна и Херцеговина под Османским царством	25
2.2. Босна и Херцеговина под Аустроугарском	31
2.3. Босна и Херцеговина у Краљевини Срба, Хрвата и Словенаца и Краљевини Југославији 1918–1941.	41
2.4. Пад Османског халифата 1924. године и његова рефлексија у Босни и Херцеговини	49
3. Прва фаза покрета <i>Млади муслимани</i> 1939–1949.	60
3.1. Босански муслимани и Други светски рат	60
3.2. Оснивање и формативни период <i>Младих муслимана</i> и главни идеациони утицаји на припаднике покрета	82
3.2.1. <i>Рад на успостављању организације <i>Млади муслимани</i> и њене прве активности у периоду 1939–1943. године</i>	85
3.2.2. <i>Анализа текстова „Проблем наше омладине“ и</i>	

„Компромисни ислам и компромисни муслимани“	94
3.2.3. Идејни утицаји исламских мислилаца и покрета на идентитет припадника Младих муслимана	101
3.3. Ел Хидајина омладинска секција Млади муслимани и формирање тајне „Групе А“ 1943–1945.	111
3.4. Долазак комуниста на власт и низ обрачуна са организацијом Млади муслимани 1945–1948.	131
3.4.1. Анализа дискурса текстова и материјала насталих у периоду 1945–1948.	146
3.5. Финални обрачун комунистичког режима са организацијом Млади муслимани и суђења 1949. године	153
3.6. Резиме – Млади муслимани у периоду 1939–1949. и теорија друштвених покрета	161
4. Даљи развој организације Млади муслимани 1949–1983.	164
4.1. И након затвора „затвор“	164
4.2. Успостављање националне одреднице „Муслиман“	174
4.3. Однос муслиманске емиграције према режиму у СФРЈ и националној одредници „Муслиман“	182
4.4. Активности Младих муслимана током 1960-их и 1970-их	192
4.5. Анализа радова припадника Младих муслимана у Таквиму и Препороду	201
4.6. Анализа књига Ислам између Истока и Запада, Исламска декларација и Проблеми исламског препорода	208
4.7. Сарајевски процес 1983. године	222

4.8. Резиме – <i>Млади муслимани</i> у периоду 1960–1983. и теорија друштвених покрета	228
5. Трећа фаза – Од уметске транснационалне заједнице ка провинцијалном етно(конфесионалном) националном идентитету 1988–1990.	233
5.1. Изетбеговићеве затворске визије о страначком организовању.....	234
5.2. Излазак из затвора и оснивање Странке демократске акције	236
5.3. Резиме – <i>Млади муслимани</i> у периоду 1988–1990. и теорија друштвених покрета	248
6. Закључак	251
Библиографија	257
Прилог број 1: Програм организације <i>Млади муслимани</i>	276
Прилог број 2: Програмска декларација Странке демократске акције	279

1. Увод – Дефинисање теоријских оквира и кључних појмова

Покрет *Млади муслимани* једна је од најмање изучаваних организација из доба бивше Југославије. Сем недавно публиковане докторске дисертације Армине Омерике под насловом *Islam in Bosnien-Herzegowina und die Netzwerke der Jungmuslime (1918–1983)* до данас не постоји ниједан научни рад који се детаљније бави покретом *Млади муслимани*, који са протоком времена заузима све значајније место у историографији Бошњака. Посебно неистражена област јесте разумевање *идентитета* и *идеја* покрета *Млади муслимани*, као и развој и трансформација кроз коју су његови припадници прошли од настанка покрета 1939. године па до оснивања Странке демократске акције (СДА) 1990. године. Стога, циљ овог рада јесте да покаже кључне вредности и идеје којима су се припадници организације водили у време њене успоставе и да испрати даљи развој и објасни идеолошке трајекторије најзначајнијих припадника *Младих муслимана* који су у време увођења вишестраначја и почетка дисолуције Југославије начинили радикални отклон од својих (пан)исламистичких убеђења пригрливши етнонационалну идеологију.

Рад ће бити базиран на квалитативној анализи дискурса примарног материјала који је прикупљан током вишегодишњег теренског истраживања када је урађена и серија полуструктурираних интервјуа са некадашњим припадницима покрета *Млади муслимани*. Осим разговора са некадашњим члановима организације, током истраживања прикупљена је и значајна изворна архивска грађа попут: официјелних докумената, памфлета и часописа организације, као и приватних писама и аутобиографских списа њених припадника. Такође, прикупљена је и вредна грађа која се тиче докумената са судских процеса који су вођени против чланова организације у више наврата крајем четрдесетих година 20. века као и 1983. године уочи Сарајевског процеса који се водио против тринаест муслиманских интелектуалаца.

Због разноврсности прикупљеног материјала, који обухвата и писани али и аудио-материјал, примена анализе дискурса нам погодује јер нам омогућава да размотримо „начине на које употреба језика представља различите погледе на свет и различита разумевања“. Другим речима, анализа дискурса писаних текстова, али и говора, омогућава нам да сагледамо како се „односи унутар друштва, одређени поглед на свет и идентитет конструишу путем употребе конкретног дискурса“ (Paltridge 2006: 2). Јер, „путем језика не преносе се само пука значења већ и вредности и појмови на појединце и групе унутар друштва“ (Moussa 2012: 15).

Разлог што покрет *Млади муслимани* данас постаје све чешће предмет реферирања може се пронаћи у улози коју је Алија Изетбеговић – једна од водећих личности покрета *Млади муслимани* – одиграо у време распада Југославије када је дошло до признавања независности Босне и Херцеговине и „заокруживања” бошњачког националног идентитета, 1993. године на Бошњачком сабору. Осим Алије Изетбеговића још неколицина проминентних чланова покрета *Млади муслимани*, као и оних којима је суђено током Сарајевског процеса 1983. године, била је међу најзначајнијим личностима при формирању СДА, маја 1990. године, која је на првим слободним парламентарним изборима у Југославији освојила релативну већину гласова у Босни и Херцеговини. Циљ странке био је да око себе окупи интелектуалце који су припадали „муслиманском културно-повесном кругу” због чега су поједини кругови веровали да је она имала намеру да одржи континуитет са исламским политичко-друштвеним активизмом по ком су некадашњи чланови *Младих муслимана* у то време били најпознатији. Међутим, веома брзо након оснивања СДА испоставило се да је она успостављена на национално-секуларним идејама. Наведена чињеница нам говори о томе да је код Алије Изетбеговића и осталих некадашњих припадника покрета дошло до радикалног раскида са њиховим дотадашњим (пан)исламистичким светоназором, то јест са вредносним оквиром који су следили током пола века и за који су у више наврата били осуђивани на вишегодишње (у појединим случајевима вишедеценијске) затворске казне.

Како бисмо показали идентитетску трансформацију покрета *Млади муслимани* од чисто религијског ка националном покрету, у раду ћемо анализирати његово деловање у три фазе:

1. период од настанка *Младих муслимана* 1939. године до 1949. године када се одиграла серија суђења припадницима покрета, након чега је он престао официјелно да постоји;
2. активности и писање некадашњих припадника покрета *Млади муслимани* у *Таквиму* и *Препороду* након изласка из затвора током 60-их и 70-их година до Сарајевског процеса 1983. године; током овог периода Алија Изетбеговић је написао и контроверзно дело *Исламска декларација* због ког ће му бити и суђено, као и књигу *Ислам између Истока и Запада*;
3. друштвенополитички ангажман након изласка из затвора новембра 1988. године који је резултирао оснивањем СДА, маја 1990. године, и њеном победом на првим слободним парламентарним изборима новембра исте године.

Из наведених фаза може да се примети да *Млади муслимани* као покрет официјелно престају да постоје 1949. године. Ипак, ми ћемо се у раду ослонити на тврдње Чарлса Тилија, једног од најзначајнијих теоретичара друштвених покрета,

који сматра да „све док исти људи настављају активности заступајући иста убеђења и веровања, ми морамо да третирамо тај покрет као да је преживео упркос чињеници што је покрет престао званично да постоји” (Tilly 1978: 9-10).

1.1. Теорија друштвених покрета и покрет *Млади муслимани*

За разумевање прве, формативне, фазе *Младих муслимана* послужићемо се теоријом друштвених покрета, која доскоро није значајније третирао феномен исламског активизма. Међутим, пре него што се посветимо детаљнијој експликацији теорије друштвених покрета, осврнућемо се за почетак на феномен идентитета, с посебним акцентом на начин на који долази до креирања колективног идентитета који надаље може, али не нужно, да води ка колективној акцији која под одређеним околностима може да резултира и успостављањем самог друштвеног покрета. Питер Бурк и Јан Стетс као основ колективног идентитета истичу способност појединца да се „поистовећује са одређеном групом, да бива исти као други припадници групе и да перципира и разумева ствари из перспективе групе” (Stets и Burke 2000: 226). Заправо, наведено поистовећивање представља трансформацију Сопства (Јаства) у објекат који путем рефлексије категоризује, класификује и именује себе на посебан начин у односу на друге друштвене категорије или квалификације. Овај процес у теорији идентитета назива се „идентификацијом”, а у теорији друштвених идентитета „самокатегоризацијом” (Stets и Burke 2000: 224). У теорији друштвених идентитета, при формирању осећања припадности одређеној групи осим самокатегоризације веома је важан и процес друштвене компарације. За разлику од самокатегоризације, која успоставља унутрашњу кохезију припадника одређене групе, процес друштвене компарације изнимно је важан јер он пружа осећање самопоуздања путем позитивне евалуације припадника сопствене групе (*in-group*) у односу на оне који то нису (*out-group*). На тај начин процес друштвене компарације у својој коначници резултира да се припадници групе међусобно доживљавају позитивно, а они који јој не припадају негативно (Stets и Burke 2000: 225). У свом раду Стетс и Бурк истакли су и то да је неколицина истраживача, који се баве феноменом колективног идентитета, показала да индивидуе које се идентификују с одређеном групом осећају снажну привлачност према тој групи без обзира на индивидуалну приврженост унутар ње, али и истовремено да високи степен „унутар групне идентификације води ка снажнијој посвећености групи и мањој жељи да се она напусти чак и када је статус групе релативно низак” (Stets и Burke 2000: 225). Иначе, „колективни идентитети се по правилу, али не искључиво, испољавају путем културних материјала – именима, наративима, усменим изразима, симболима, ритуалима, одећом” итд. (Polleta и Jasper 2001: 285).

У наведеном контексту успоставе колективног идентитета важно је одговорити и на питање када код одређене групе долази до активирања, афирмисања, њиховог групног идентитета с циљем да се оствари колективна акција. Најчешће је активирање колективног идентитета у директној корелацији са друштвеним потребама у одређеној ситуацији, то јест оно је резултат интеракције између карактеристика и потреба групе и ситуационих околности. На тај начин активирање идентитета омогућава „остваривање личних, колективних и/или друштвених циљева” (Stets и Burke 2000: 230). Шелдон Страјкер, за разлику од Стетса и Бурка, одлази и даље констатујући да не доводи само тренутна ситуација до активирања идентитета, већ и да позивање на идентитетску припадност у одређеним околностима може бити плански искоришћено како би се створила потпуно „нова ситуација” путем које се остварује „самоверификација” (Strayker 1968: 558–564). Такође, аспект посвећености групном идентитету и дубинска повезаност припадника групе повећава транспарентност (*salience*) идентитета што значајно повећава могућност његове активизације (Stryker и Burke 2000: 289). Осим снажне повезаности припадника колектива, која се може тумачити као „квалитативни аспект”, постоји и „квантитативни аспект” који такође утиче на потенцијалну активацију идентитета. Квантитативни аспект манифестује се бројем људи с којима је појединац везан путем одређеног идентитета. Што је број људи с којима индивидуа дели групни идентитет већи, већа је могућност и да ће до активације идентитета доћи (Stets и Burke 2000: 230). Активација идентитета у оквиру групе у коначници може да резултира колективном акцијом која, као што смо већ навели, може да води успостави друштвеног покрета. Самоидентификација са одређеном групом, затим активација идентитета унутар групе и успостава колективне акције заправо представљају кључне предуслове да дође до стварања друштвеног покрета који је, по мишљењу Ханка Џонстона, „сачињен од група и организација, великих и малих, незадовољних и пацификованих, које интегришу своје појединачне чланове до различитих степена партиципације и мобилишу их на акцију” (Johnston 2014: 7).¹

У оквиру теорије друштвених покрета тек од средине осамдесетих година 20. века почињу да се јављају радови чији је циљ био да ближе истраже различите облике друштвенополитичког активизма исламских покрета. Након анализе досад постојеће литературе која се бави исламским покретима, одлучили смо се да

¹ Од круцијалног је значаја да укажемо на јасну терминолошку и појмовну дистинкцију између „организације” и „покрета”. Због чега је толико важно да се ова дистинкција у уводном делу рада јасно нагласи? Хенк Џонстон, један од водећих теоретичара теорије друштвених покрета, изричито упозорава на веома честу грешку која се манифестује у томе да се „организација” која чини само део друштвеног покрета издиже на ризину друштвеног покрета и затим нетачно проучава као сам друштвени покрет (Johnston 2014: 7). Да би ствари биле недвосмислене – у случају *Младих муслимана*, они представљају организацију која је била део ширег трансглобалног исламског покрета и управо као такви биће и проучавани у овом раду.

се у овом раду послужимо делом Квинтана Викторовица, који је у књизи *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, коју је приредио, најефикасније применио теорију друштвених покрета у контексту исламског активизма. Викторовиц у свом раду даје веома широку дефиницију исламског активизма, за који каже да представља „мобилизацију незадовољства како би се успоставио муслимански активизам” (Wiktorowicz 2004: 2). Овако свеобухватна Викторовицева дефиниција пружа високи степен инклузивности, што истраживачима омогућава да истражују најразличитије видове незадовољстава артикулисаних под „заставом ислама и то како се она успешно каналишу у колективну акцију покрета који се воде исламским идејама” (исто).²

Викторовиц у свом раду препознаје значај структуралних и психолошких разлога који воде ка масовној мобилизацији. Два наведена сета разлога стоје у линеарно каузалном односу, где структурални притисци и промене доводе до психолошке нелагодности која потенцијално може да резултира масовном мобилизацијом и акцијом. Од структуралних притисака Викторовиц као најважније наводи: индустријализацију, модернизацију, економску кризу, поремећај друштвених односа и прихваћене рутине. Наведени притисци, по Викторовицевом мишљењу, изазивају нормативне несигурности, то јест запитаност друштва како да одговори на новонастале околности (исто: 6–9).

Управо у тренутку оснивања покрета *Млади муслимани* 1939. године, муслимани Босне и Херцеговине налазили су се пред значајним изазовима. Салим Хацић у књизи *Теуфик Велагић Тофа – писмо из затвора* наводи четири кључна разлога који су 1939. године представљали изазов муслиманима Босне и Херцеговине: 1) споразум Цветковић–Мачек и изненадна смрт министра др Мехмеда Спахе; 2) неуспех Југословенске муслиманске организације да „питање муслимана подигне на ниво националног питања”; 3) неучинковитост световне и верске интелигенције пред новонасталим друштвенополитичким изазовима; 4) изузетно снажна и бескомпромисна пенетрација просветитељско-модернистичких европских вредности међу муслимане Босне и Херцеговине (Hadžić 2013: 27–30). Из изазова које наводи Хацић видимо да се они, суштински, у великој мери поклапају са структуралним разлозима које је у свом раду као предуслов за масовну мобилизацију идентификовао Викторовиц. Јер, осим идентитетских изазова који су се осликавали у продору просветитељско-модернистичких, неисламских, вредности, видимо да су се муслимани у то доба, након смрти Мехмеда Спахе, лидера најзначајније политичке странке босанских муслимана Југословенске муслиманске организације (ЈМО), суочили и са ерозијом посредничке групе у виду слабљења политичких представника босанских муслимана, као и са егзистенцијалном кризом коју је пратио почетак Другог светског рата. Све наведене околности резултирале су потпуном

² Оно што недостаје наведеној Викторовицевој дефиницији јесте шта је то што је крајњи циљ исламског активизма и каквом друштвенополитичком уређењу исламски покрети теже, а на шта ћемо ми у овом уводном делу одговорити.

обезглављеношћу и расулом међу муслиманима Босне и Херцеговине у време када је покренута иницијатива за оснивање покрета *Млади муслимани*.

Међутим, наведени структурални и психолошки разлози не дају нам одговор на питање са којим *ресурсима* је дошло до (успешне) колективне мобилизације. Управо зато је Викторовицев рад посебно вредан јер се он не задржава – попут многих других радова из области теорије друштвених покрета – само на констатовању структуралних и психолошких узрока који доводе до потенцијалних незадовољстава, већ покушава да одговори и на питање – *путем којих ресурса* покрети претварају индивидуална незадовољства у акцију. Једноставније речено, Викторовиц покушава да разуме *механизме* који доводе до колективне акције. Како би у томе успео, он се одлучује да зарад разумевања успешног исламског друштвеног активизма примени теорију мобилизације ресурса, посебан вид теорије друштвених покрета, која омогућава истраживачима да објасне која су то *већ постојећа средства и структуре* неопходни да би дошло до ефективне активизације незадовољства. Јер, у супротном, ако не постоје наведени претходно успостављени ресурси потребни за даљу успешну мобилизацију, постоји значајна могућност да се незадовољства не претворе у конкретну акцију, већ да се задрже искључиво на индивидуалном нивоу. Викторовиц у том контексту детектује четири основна ресурса који су присутни у муслиманским друштвима и заједницама, а који погодују колективној мобилизацији у виду исламског активизма:

- „1) џамија као централна институција која омогућава увезивање и регрутацију појединаца зарад колективне акције;
- 2) (верске) добротворне организације и културни центри, верске школе (медресе);
- 3) професионалне и студентске организације;
- 4) неформалне мреже у виду породичне повезаности” (Wiktorowicz 2004: 10–12).

Осим што нам Викторовицев рад пружа могућност да идентификујемо структуралне и психолошке основе за незадовољство, као и разумевање потребних средстава за мобилизацију и остваривање колективне акције, он указује и на пивотални значај процеса креирања оквира (*framing process*), као и на разумевање идеационих фактора који одсудно утичу на конструкцију колективних идентитета друштвених покрета. По Викторовицевом мишљењу, процес креирања оквира одвија се у три фазе:

„1) дијагностиковање проблема који би требало да се исправе и промене, при чему се јасно додељује атрибуција одговорности и идентификују се мете које су окривљене за проблем;

2) нуђење решења и одговора на идентификоване проблеме и

3) рационална експликација која мотивише појединце да пруже подршку и крену у колективну акцију” (исто: 15–19).

Међутим, иако Викторовиц препознаје значај процеса креирања оквира и идеационих фактора, он се у свом раду превасходно ограничио на теорију мобилизације ресурса, због чега ћемо се ми у овом раду у анализи даљег идеационог развоја и трансформације покрета *Млади муслимани* служити и историјским приступом изучавању друштвених покрета. Ослањање на историјски приступ проучавању друштвених покрета, за разлику од социолошког и политиколошког, пружа нам могућност проматрања организације током различитих историјских периода, што је неопходно како би се сагледали дугорочни процеси промена, што је за нас, у случају покрета *Млади муслимани* и њихове метаморфозе, од пресудног значаја. Такође, историјски приступ омогућава и да се идентификују и кључни догађаји који доводе до промена (Dill and Aminzade 2010: 268). Осим наведеног, још један од значајнијих доприноса историјског приступа друштвеним покретима јесте и то што „он омогућава да се преко проширивања временских и/или спацијалних граница одређеног покрета пруже иновативне интерпретације и исправе погрешне или недовољно тачне тврдње” (исто: 270). Но, на овом месту желимо да истакнемо и то да се овим радом никако не претендује да се износе неупитне „историјске истине”. У наведеном контексту важно је навести промишљање Алана Мунслоуа, британског историчара, о природи историје као дисциплине која се не може сматрати (егзактном) науком. По мишљењу Алана Мунслоуа, мора да се прави јасна дистинкција између „прошлости” и „писане историје”. Јер „прошлост” се у „писаној историји” конструише кроз сам наратив онога ко је пише и самим тиме она постаје само „сурогат истине” (Munslow 1997: 4–56). На наведеним основама, аутор овога рада потпуно је свестан тога да, упркос значајном броју прикупуљених примарних извора, он неизбежно остаје под утицајем свог језика, културе, вредности и (географске) локације (Dill и Aminzade 2010: 270).³

³ Наведено сматрамо веома важним посебно у контексту историја држава бивше Југославије, где се свака појединачна национална историја сматра оном која износи „апсолутну” историјску истину. У овом раду ћемо се у више наврата сresti с проблемом супротстављених историјских наратива, који при томе стоје у снажном сукобу и нетрпељивости један према другоме. Наравно, истицањем да историја јесте – што би Мунслоу рекао – вид „литерарног жанра”, не желимо да релативизујемо

С друге стране, када говоримо о радовима који су применили теорију друштвених покрета на неку конкретну организацију која се водила исламским активизмом, веома вредно и инспиративно истраживање јесте књига Халила ел Ананија *Inside the Muslim Brotherhood: Religion, Identity and Politics*. Ел Анани се у свом истраживању искључиво фокусирао на изградњу колективног идентитета исламског покрета на примеру египатске организације *Ихвану ел Муслимин (Муслиманско братство)*, која следи за најзначајнију и највећу исламску организацију од почетка двадесетог века па до данас. Управо ел Ананијев примарни фокус на изградњу идентитета јесте нешто што недостаје поменутом раду Квинтана Викторовица. У свом раду ел Анани дефинише три кључне компоненте које су биле најзначајније за идентитетску конструкцију организације *Ихвану ел Муслимин*, а које могу бити примењене и у случају организације *Млади муслимани*:

- 1) циљеви и задаци покрета (под овом компонентом ел Анани препознаје и веома значајну поткомпоненту која би требало да пружи одговор на питање да ли су задаци и циљеви покрета уперени спрема друштва или државе);
- 2) унутрашњи систем функционисања покрета који, по ел Ананијевом мишљењу, може бити инклузиван или ексклузиван;
- 3) спољашње околности које утичу на покрет и које могу пружати прилике или пак постављати ограничења за његово успостављање или деловање (Al Anani 2016: 44-48).

За Викторовицеве структуралне и психолошке разлоге, као и за теорију мобилизације ресурса и три фазе креирања оквира, може се рећи да у великој мери претходе наведеним ел Ананијевим компонентама које се тичу успостављања, то јест конструкције идентитета покрета, због чега ћемо понуђене истраживачке оквири Викторовица и ел Ананија комбиновати у раду (Графички приказ број 1). Другим речима, прво ћемо одговорити на питања која се тичу структуралних и психолошких разлога, као и фаза процеса креирања оквира, а затим ћемо се посветити конкретним компонентама које нам нуди ел Ананијев оквир и које ће нам, уз већ елаборирани историјски контекстуални приступ друштвеним покретима, нарочито бити од користи при разумевању друге и треће фазе кроз које је покрет *Млади муслимани* прошао након 1949. године. Такође, наведене ел Ананијеве компоненте биће нам веома значајне за разумевање идентитетске трансформације код некадашњих припадника покрета *Млади*

или да негирамо да историја као дисциплина барата и „доказима“, већ само да укажемо на то да се постојећи, преживели, докази могу читати на различите, а некада и на посве опречне начине.

муслимани када су начинили радикални дисконтинуитет са својим вишедеценијским (пан)исламистичким *Weltanschauung*-ом оснивајући етнонационалну, секуларну, политичку партију – СДА.

Графички приказ бр. 1
Процес креирања колективног идентитета покрета



1.2. Ислам, исламска (политичка) мисао, исламизам и етнонационална идентификација

1.2.1. Ислам, исламска (политичка) мисао и исламизам

У уводном делу рада, осим теоријског оквира, неопходно је да одредимо и термилошка значења неких од кључних појмова који ће прожимати овај рад. Без јасних дефиниција ислама, исламске (политичке) мисли, исламизма, исламског активизма и исламског јединства и односа наведених појмова спрам најзначајнијих савремених концепата као што су: нација, етнија, национализам, секуларизам, индивидуализам и либерализам – вредности које произлазе из европске просветитељске мисли – нећемо бити у позицији да на исправан начин разумемо природу покрета *Млади муслимани*, као ни тежину њихове радикалне идеационе трансформације крајем 80-их година. Осим тога, када се пише о исламу на Балкану, истраживачи и аутори веома ретко нуде дефиницију ислама и његових основних постулата, као и начин на који се он операционализује у њиховим истраживачким радовима. Такође, веома чест случај са овим радовима јесте и то да се истраживања која садрже у свом наслову реч „ислам“ заправо не баве самим исламом као религијским учењем већ најчешће институционализованим хијерархизованим исламским заједницама које, за разлику од већине муслиманског света, као такве постоје на Балкану.⁴ Узрок

⁴ Са аустроугарском окупацијом Босне и Херцеговине 1878. Године доћи ће и до постављања реис-ул-улеме 17. октобра 1882. и до формирања Улеме меџлиса, тела састављеног од четири члана које је по својој природи имало сличну улогу као митрополитски конзисторијум у Православној цркви. Свечано устоличење првог реис-ул-улеме уприличено је 15. децембра 1882. године у Сарајеву (Durnišević 2002: 112–113). Овај чин значио је оснивање верске (хијерархијске) институције на територији Босне и Херцеговине независне од шејх-ул-ислама у Истанбулу. Иначе, конзисторијални систем не проистиче из верских заједница, већ је продукт државе и као такав је био изузетно подобан за аустроугарске власти које су имале циљ да верска заједница муслимана Босне и Херцеговине буде под апсолутном контролом цара у Бечу и Заједничког министарства финансија, на чијем челу је од 1882. године био Бењамин фон Калај. Јер, Улема меџлис, иако је био устројен по узору на сарајевски конзисторијум Православне цркве, за разлику од њега никада није добио правилник о раду који је био објављен у официјелном законику. Дакле, све до 1909. године његова овлашћења и положај били су потпуно неизвесни и произвољни. На тим основама, са ове историјске дистанце, стиче се утисак да је реис-ул-улема, чији рад није био утемељен на правним основама, имао само симболичну функцију да би се оправдала владина политика према исламу на територији Босне и Херцеговине.

Такође, треба напоменути да се конзисторијалном систему током историје често супротстављала Католичка црква. Осим тога, оно што је важно истаћи у контексту успоставе функције реис-ул-улеме и Улеме меџлиса 1882. године јесте да се данас веома често ретроактивно том телу приписују називи „Ријасет“ или „Исламска заједница Босне и Херцеговине“, што је посве

поистовећивања ислама са конкретном институционализованом религијском заједницом код западних аутора лежи у партикуларном, европском искуству са религијом и религијским учењем у коме се религија и институција Цркве у значајној мери подударaju.

Реч ислам у дословном преводу значи „покорност Богу”, или „ступање у мир божји”. Међутим, ако се искључиво водимо буквалним преводом ове речи, оно што недостаје јесте разумевање фундаменталног „концепта Створитеља у исламском светопогледу у коме он заузима апсолутно централно место” (Ramadan 2004: 11). Сведочењем исламске вере, *шехадетом*, признаје се да „нема другог бога осим Алаха ” (*ла илахе илалах*), чиме се јасно ставља акценат на апсолутну божју једноћу (*тевхид*). Наведени фундаментални постулат исламског веровања прожима сву стварност и сва божја створења. Као такав, теvhидски *Weltanschauung* чини суштину читаве исламске цивилизације, а тиме и саме исламске (политичке) мисли. Другим речима, теvhидско разумевање свега створенога представља „темељни принцип који укључује или одређује све остале принципе” (al Faruki 2019: 27–28). Осим божјег Апсолута оно што у животу сваког муслимана заузима најзначајније место јесте *Куран*, који представља саму објаву божјих речи и упута. Управо „путем *Курана* људи су на најчистији начин упознати са апсолутним божјим јединством” (Davutoglu 1991: 51), о чему најјасније сведочи 112. сура *Курана* „Ихлас” (Искреност).⁵ Осим *Курана*, други извор на коме се темељи исламско веровање и који одсудно утиче на нормативну концептуализацију исправног живљења ислама јесте Веровесников сунет који чине речи и дела веровесника Мухамеда (Kostić 2013: 198).

Оно што је такође веома важно нагласити јесте да ислам поред веровања (*имана*) ставља снажан акценат и на конкретна дела која у животу верујућих представљају практичну манифестацију свести о сталном божијем присуству и понизности Богу (*таква*). У том смислу, осим *шехадета* постоје четири стуба ислама за које се може рећи да су ортопраксичне природе (*ибадети*), а то су: намаз, зекат, пост и хаџ. Прописани обреди говоре о томе да куранска објава снажно потенцира да веровање у једног Бога никако не сме да се искључиво ограничи на пуко веровање и на приватну сферу, већ да се оно мора актуелизовати и рефлектовати на све домене живота муслимана путем конкретних деловања која су усмерена ка стицању божје милости (*рахме*). Из наведеног можемо закључити да „ислам није само једноставна и кодифицирана веза између верника и Бога већ да је он концепт и начин живота” (Ramadan 2002: 19). Управо на основу наведених промишљања Јусуф ел Карадави, један од најзначајнијих исламских савремених мислилаца, констатује да „реч ислам има шире значење од речи вера” јер „ислам

нетачно. Име Исламска верска заједница у оптицај улази тек са Законом о Исламској верској заједници краља Александра из 1930. године. До тада су за ово тело у оптицају били само различити неформални дескриптивни називи.

⁵ Сура „Ихлас” садржи четири ајета (стиха) и гласи: 1. „Реци: 'Он је Алах – Један! 2. Алах је Уточиште сваком! 3. Није родио и рођен није, 4. и нико Му раван није!’”

обухвата и веру и дуњалук, и учење и закон, и обожавање и међуљудске односе, и мисионарство и државу, и морал и силу..." (el-Karadavi 2011: 31).

Након што смо појмовно одредили термин ислам и констатовали да његови основни постулати јасно говоре о томе да ислам путем тевхидског концепта окупира сваки аспект живота верујућих, биће нам значајно лакше да дефинишемо и саму исламску мисао. Халед Абу Фадл, један од најзначајнијих савремених исламских интелектуалаца, дефинише исламског мислиоца као „особу којој је ислам у приватном животу и у политичкој, друштвеноправној и економској сфери ауторитативан референтни оквир“ (El-Fadl 2007: 17 и Kostić 2019: 11). Тако, следећи Фадлову дефиницију, можемо да закључимо да је „исламска мисао она мисао која се у својој аргументацији води свешћу о божјој једноћи, *Кураном*, Веровесниковим предањима, шеријатом и другим видовима исламских наука које су произашле из два света извора ислама“ (Kostić 2019: 11). Самим тиме, и исламска политичка мисао заснована је на „онтолошкој хијерархији утемељеној на теоцентричном систему *Курана*“ у којој је Бог апсолутни суверен (Davutoglu 1994: 51–61). Иначе, оваква поставка у исламској политичкој мисли створила је недвосмислену диференцијацију између апсолутног и релативног, то јест између Алаха и свега створенога, чиме је заокружила своју специфичност у односу на друге религијске и филозофске теоријске поставке које су, мање или више, оставиле простор за онтолошку супротстављеност или сличност (исто). Другим речима, оваквим поступком исламска политичка мисао онемогућила је да се било која сфера промишљања или живота изолује од свести о божјој једноћи и његовој свеприсутности. Из овако постављене теоријске природе исламске политичке мисли произлази да на практичном нивоу исламско друштвенополитичко уређење не може ни на који начин одступати од наведеног тевхидског исламског светоназора и Бога као врховног суверена због чега је секуларна политичко-друштвена диференцијација веома тешко остварива у муслиманским друштвима (исто).⁶ Стога исламски поредак нужно мора бити усмерен ка имплементацији божјих одредаба на Земљи од којих су правда (*адл*), одвраћање од зла и подстицање на добро (*амр би ел маруф ва'л-нахи ан ел мункар*), као и опште добро заједнице (*маслаха*) неке од његових најзначајнијих особина.⁷ Успостављање исламског поретка на Земљи вођено имплементацијом божјих упута јесте управо оно за шта се исламски покрет залаже путем исламског активизма.

⁶ О самој форми политичког уређења касније ће бити говора. Постоје многобројни ставови који се тичу тога која форма друштвенополитичког уређења најверније рефлектује исламски поредак. О овој теми ће бити више речи када будемо писали о паду Османског халифата и о реакцијама на тај догађај, као и у трећем поглављу када будемо расправљали о идеолошким претечама покрета *Млади муслимани* и о томе за шта су се они залагали.

⁷ Свакако постоје и друге веома значајне одредбе и вредности којима се исламска политичка мисао води, али на овом месту свесно потенцирамо ове три јер су оне у значајној мери нешто на чему савремени исламски покрети највише инсистирају.

Расправа о исламској политичкој мисли и о циљевима исламског покрета доводи нас и до последњег термина који би у уводном делу рада требало да појмовно одредимо а то је – „исламизам“, који представља модеран феномен и само једну од многобројних манифестација исламског покрета. Тако, Тарик Рамадан наводи седам кључних питања по којима се наведене манифестације исламског покрета разликују, међу којима је вероватно најважније питање да ли би исламске организације требало да делују искључиво као религијске, едукативне и друштвене или морају ући и у политичку арену путем успостављања политичких партија. Осим овог питања, диференцијације постоје и у вези са: „1) дефиницијом ко је муслиман; 2) служењем револуционарним средствима и потенцијалним насилним конфронтацијама зарад остваривања својих циљева; 3) разумевањем шеријата, то јест, тога да ли је он ексклузиван или инклузиван скуп правних питања која могу бити компатибилна са спољашњим вредностима попут демократије; 4) положајем жена унутар организације; 5) односом према другим верским групама у друштву; 6) односом према Западу и вредносним и политичким концептима који доминирају у Европи и Сједињеним Америчким Државама“ (попут секуларизма, националне државе, либерализма, итд.) (Ramadan 2012: 73). Наведеним питањима која је Рамадан идентификовао свакако би требало додати и разлику у ставовима о питању улоге коју игра исламско јединство и трансглобална заједница (верујућих) муслимана (умет) у данашње време када је светски поредак заснован на националним државама.

За разлику од провехабијских селефистичких организација које заговарају беспоговорну субординацију владајућим структурама и од аполитичних просуфијских (нео)традиционалистичких организација које акценат стављају на духовно-спиритуално уздизање и квијетизам, исламисти се воде идејом активне друштвенополитичке партиципације. Легитимитет за своја политичка деловања исламистичке организације проналазе у самим светим изворима ислама, *Курану* и сунету. Вероватно један од најексплицитнијих позива на неопходност успостављања исламског друштвенополитичког поретка налазимо у неколико куранских ајета, попут 55. ајета суре „Ен Нур“ у коме се каже: „Алах је обећао онима од вас који су досегли веровање и који чине добра дела да ће, сигурно, учинити да они дођу на власт на Земљи, као што је учинио [да неки од] оних који су живели пре њих добију власт“, и 165. ајета суре „Ел Енам“: „Јер Он је тај који је учинио да наследите земљу, и који је уздигао неке од вас у ступњевима изнад других – како би вас могао искушати помоћу онога чиме вас је Он обдарио!“⁸ Такође, у 44. ајету суре „Ел Маида“ каже се да „су они који не суде у складу са оним што је Алах послао с Племенитих Висина, заиста, порицатељи истине!“, чиме је експлицитно изнета обавеза да се следе божје упуте и закони који су предочени у *Курану*.

⁸ У оба наведена ајета речи које се односе на оне којима ће Бог дати „власт“ и да „наследе земљу“ изведене су од троконсонантног корена х, л, ф од кога се творе и речи „халифа“, илити божји намесник на Земљи, и „халифат“.

Иначе, како би остварили своје циљеве, исламистички покрети се служе исламском симболиком и референтним оквирима, то јест, исламску поруку доживљавају као идеологију. Поједини исламски мислиоци, попут чувеног Абул-Але Мавдудија, инсистирали су на исламу као идеологији и сматрали су да је тако нешто неопходно посебно ако се жели да се исламски вредносни систем успостави као државно-правно уређење. Но, управо је политички аспект исламистичких организација и њихово идеологизирање ислама највише критиковано од секуларно оријентисаних мислилаца. Међутим, ту долазимо до питања шта је то што данас уистину чини политичку сферу. Амерички антрополог Чарлс Хиршкинд, који се екстензивно бавио исламистичким организацијама, с правом констатује да је након успостављања модерне националне државе све постало политика, то јест, да су сви домени живота обухваћени њоме, укључујући и религију (Hirschkind 2011: 14–15). Ако се Хиршкиндова тврдња узме као тачна, онда критике секуларних мислилаца упућене исламистичким организацијама нису принципијелне. Јер ако исламистичке организације заиста желе да буду успешне у својим настојањима да имплементирају и сачувају исламски вредносни систем и врлине које желе, оне нужно морају да делују и „политички” (исто).

Инсистирање на активној политичкој партиципацији исламистичких организација у значајној мери је (ин)директно повезано и са „муслиманским незадовољством” о коме Квинтан Викторовиц говори када дефинише природу савременог исламског активизма. Наведено „незадовољство”, пре свега, тиче се стања у коме се муслиманска друштва и државе налазе последња два века. Јер, од Наполеоновог освајања Египта 1798. године па све до данашњих дана муслимански свет се налази у стању континуиране колонизације и поробљености, како на економском, тако и на епистемолошком, вредносном и културолошком нивоу. Овакво стање у коначници је током 20. века резултирало снажним фрустрацијама и осећањем понижености, то јест незадовољством. Зато су исламистичке организације, вођене исламском сликом света, веровале, а и данас верују, да се у повратку исламским вредностима и у њиховој имплементацији на политичко-друштвеном нивоу налази једини прави одговор, као и да су оне једине у позицији да мобилишу муслиманске масе како би своја друштва ослободиле наметнутог јарма западних земаља. У том смислу, исламистичке организације које свој политички активизам темеље на *Курану* као уставу и на цихаду и мучеништву као виду отпора, морале би да се посматрају и кроз својеврсну антиколонијалну призму (Ramadan 2012: 71).

Но, оно на шта треба свакако скренути пажњу јесте и то да су исламистичке организације у последњих неколико деценија у великој мери еволуирале услед чега су се окренуле ка промишљању државно-правног уређења на темељима виших циљева шеријата (*макасид ел шеријат*), а удаљиле се од његовог литералистичког тумачења и дословне имплементације. Осим тога, у значајној мери су постали прагматичнији и отворенији за сарадњу с неисламским

секуларним партијама и удружењима за шта је свакако најбољи пример тунишанска (пост)исламистичка партија *ел Нахда* коју предводи један од најзначајнијих савремених исламистичких теоретичара Рашид ел Гануши.

Иначе, најважније исламистичке организације које су настале током 20. века, а од којих су данас неке постале и политичке партије, јесу *Ихвану ел Муслимин*, организација коју је основао имам Хасан ел Бана у Египту и чије подружнице или испоставе данас постоје широм света, затим пакистански *Цемату ислами* чији је оснивач већ поменути Абул-Ала Мавдуди, *Мили Горуш* Неџметина Ербакана и партије које су у Турској произашле из овог покрета, као и малезијска исламистичка *Парти Ислам Се-Малајсија*. Ако пажљивије погледамо наведене исламистичке организације, оно што је интригантно јесте да је организација *Млади муслимани* која је основана 1939. године заправо прва таква организација која је настала након што су *Ихвану ел Муслимин* формиран 1928. године. Ако се још у обзир узме и чињеница да је покрет формиран у предоминантно немуслиманској средини, онда овај податак заиста указује на то да је феномен *Младих муслимана* уистину веома аутентичан и вредан подробнијег проучавања.

1.2.2. Ислам и етнонационална идентификација

Након што смо приближили фундаменталне основе исламског светоназора за које сматрамо да су у најдиректнијој вези с покретом *Млади муслимани* због његове исламистичке природе, детаљније ћемо се посветити разумевању односа ислама и исламистичких организација према национално-етничком идентитету.⁹ Међутим, пре него што то будемо учинили, неопходно је да се осврнемо на (не)компатибилности између исламске и западне политичке мисли.¹⁰ Савремена западна мисао која је установљена појавом просветитељства у центар свог разумевања збиље ставља човека, емпиризам и научно-позитивистички приступ.

⁹ У овом раду нећемо се бавити многоструким дефиницијама нације, националног идентитета и национализма, појмова у вези с којима не постоји усаглашеност дефиниција. Разлике које постоје, а на које указују различити теоретичари национализма, за нас у овом раду нису од пресудног значаја. Модернисти попут Хобсбаума, Гелнера и Андерсона посматрали су нације пре свега као политичке заједнице, модеран феномен, створене, механичке и елитистички исконструисане, док су перенијалисти заузимали ставове да су нације културне заједнице, древне, укоренење, органске, производ популарне воље (Smith 1998: 23). За сажети преглед различитих постојећих теорија нација и национализма погледати: Vujačić 2013: 13–103. За критику модерничких гледишта погледати: Hastings 2003: 3–40. О етно-симболичком приступу нацији и национализму консултовати многобројне радове Антонија Д. Смита. Један у коме је Смит сажето изнео ставове етно-симболиста јесте 1998: 170–199.

¹⁰ О односу исламске (политичке) мисли и постмодернизма, са посебним освртом на либералну теорију, погледати: Sardar, Ziauddin (2017), *O islamu, nauci i budućnosti*, Sarajevo, Beograd, Balkanski centar za Bliski istok, Centar za napredne studije, 167–200.

Овакво промишљање је у Европи почело да се јавља још од 17. века са Барухом Спинозом и „његовом идејом о стапању природе и Бога” (Kostić 2019: 12 и Bennett 2005: 24), идејом коју је овај мислилац изнео у својој постхумно објављеној књизи *Етика* и која је афирмисала пантеистичку слику света коју је иначе век раније у значајној мери презентовао и доминикански фратар Ђордано Бруно. Спиноза је такође изложио и „мисао о бесмртности душе, што је постепено водило ка укидању фиксираних моралних истина и разумевању Бога као судије након човекове смрти” (исто). У даљем развоју просветитељске мисли током 18. века долази до позиционирања појма „друштвеног” као различите сфере од „светог”, последицом чега он почиње да се проматра и разумева путем рација и предоминантно анализира на основу „овоземаљских” материјалних доказа (исто). У контексту просветитељства, посебно је важна појава британског теоретичара Џона Стјуарта Мила, једног од утемељивача либералне политичке теорије која је протоком времена остварила значајну доминацију у друштвенополитичкој стварности Запада и која се у значајној мери у колонизованим срединама широм света доживљава као хегемона и опресивна сила (исто и Bennett 2005: 25). Милов значај лежи у томе што је он постојање Бога „довео у питање из вредносно-етичке перспективе тврдњом да за морално поступање нису неопходни Бог и религија, већ искључиво човеков разум” (исто). Познат је његов став у коме износи да идеја божје награде за добра дела заправо умањује вредност човекових добрих дела и да се њоме негира могућност човека да поступа на основу сопствених убеђења о томе шта је исправно а шта не. Такође, Мил је сматрао да је вођење идејом божје награде вид својеврсног утилитаризма и жеље људи за „коришћу” коју ће завредети божјом наклоношћу након своје смрти (исто: 12–13). Након Мила и многих других веома значајних просветитељских мислилаца 17. и 18. века, до врхунца класичне европске модерничке мисли долази крајем 19. и почетком 20. века рађањем социологије као науке о друштву која (исто), осим што је заснована на емпиризму, уједно је и у потпуности антропоцентрична. Са социологијом, која је важила за науку која се бави друштвом, заправо је на симболичком нивоу дошло и до финалног заокруживања „идеологије модерности” која се, по мишљењу Алана Турана, манифестовала у убеђењу да је „друштво извор свих вредности, да оно што је корисно за друштво да је то добро, а да оно што штети његовој интеграцији и ефикасности да је то лоше” (Touraine цитирано у Ramadan 2004: 4).

Оно што је пратило развој просветитељске мисли на практичном нивоу јесте успостављање модерне националне секуларне државе. Након Француске револуције 1789. године, у Европи долази до постепеног успостављања друштвенополитичког уређења које је радило на томе да се раскину везе са дотадашњим оковима које је високохијерархијска установа попут Цркве наметала. Основни акценат се стављао на секуларизацију друштва и на нови положај појединца као аутономне јединке која је чинила најзначајнију карикату при успостављању друштвеног уговора модерних националних држава. Након

превладавања новог вестфалијанског (светског) поретка 1648. године, долази до сукцесивне афирмације историјских метанаратива и националног идентитета који су били засновани на митовима културолошког или етничког порекла у којима је успостављање високе, јавне културе одиграло такође једну од веома значајних улога. Нови успостављени национални и културолошки митови играли су одлучујућу кохезивну улогу у стварању нових осећања солидарности међу појединцима.

Врхунац идеје националних држава вероватно је досегнут у 19. веку када је она попримила идеолошки карактер путем филозофског, друштвеног и психолошког феномена – национализма, чијој елаборацији је вероватно најдубљи допринос пружио немачки теоретичар Фридрих Хегел који је сматрао да је национална држава изнад морала, а да национални ум представља манифестацију светског ума у одређеном моменту његовог историјског развитка. Слично Хегелу, и Јохан Готфрид фон Хердер истицао је да „свака нација срж своје среће проналази унутар себе саме“ (Herder 2005: 266). Наведена Хегелова и Хердерова размишљања могу да „се сматрају као камен темељац интелектуалног и имагинативног развоја национализма као секуларизоване религије“ (Davutoglu 1994: 178). Из свега наведеног можемо да закључимо да је са афирмацијом националног концепта као друштвенополитичког уређења дошло до прихватања духа нације као врховног арбитра у људским односима што је у дубокој, да не кажемо апсолутној, опозицији са исламским транснационалним друштвенополитичким учењем које се заснива на идеји божје једноће, на непрекидној свести о присутности Бога, на *Курану* као божјој упуту и на шеријату као путу ка постизању божје милости на овоме свету.

Управо из фундаменталних разлика у разумевању друштвеног уређења и улоге религије у политичкој сфери, које проналазимо у савременој западној и исламској филозофији, произлази и специфичан однос исламске мисли према идеји нације и национализма, и патриотизма и љубави према територијалном завичају, то јест, домовини (*ватан*). Однос исламске политичке мисли према наведеним феноменима веома је значајан, посебно у контексту бошњачких муслиманских мислилаца који неретко тезу о компатибилности између исламског учења и домовине поистовећују с њеним афинитетом према етнонационалном идентитету. Јер „патриотизам представља осећање лојалности и бригу о друштвеној заједници и државној територији, док насупрот томе национални идентитет одсудно истиче везу утемељену на имагинативним осећањима (ширег) племенског заједништва“ (Connor цитирано у Smith 2010: 16). У исламској политичкој теорији појам племенског заједништва (*асабија*) један је од најоспораванијих концепата јер је идентитет примарно заснован на крвним везама, у шта спада и љубав према народу, подложен озбиљним напетостима с идентитетом који се примарно води оданошћу апсолутној Истини и заједници која је следи. У случајевима такве дилеме, у исламској мисли се заговара

бескомпромисна лојалност и „неуморна брига“ за потоњу идентитетску раван (Rahman 2011: 95).

Иначе, концепт *асабије*, то јест племенске припадности, посебно је проблематичан за исламске мислиоце исламистичке провенијенције који сматрају да племенско заједништво разједињује наднационални исламски умет и да стоји на путу осећању заједништва које се остварује вером у једног Бога и слеђењем шеријата. О томе да је богобојазност, то јест *таква*, оно што се највише вреднује у исламском учењу упркос постојању различитих културних група и племена, недвосмислено сведочи и веома често цитирани курански ајет: „О људи, Ми вас од једног човјека и једне жене стварамо и на народе и племена вас дијелимо да бисте се упознали. Најугледнији код Алаха је онај који га се највише боји, Алах, уистину, све зна и није Му скривено ништа“ (Куран 49: 13).¹¹

Наравно, изведени закључак никако не сме да се разуме тако као да у муслиманском свету није постојао значајан број мислилаца који су под притиском колонизације и осећања инфериорности покушавали да пронађу исламско утемељење за пропагирање националне идеологије, као и оних елита које су потпуно подлегле западним вредностима па су постале жестоки пропоненти вестернизације у својим друштвима. Ови потоњи су по правилу били у милости западних колонијалних сила и уживали и значајну помоћ како би дошли на власт у муслиманским државама. Вероватно су најсликовитији примери оваквих режима шах Реза Пахлави у Ирану и Кемал Ататурк у Турској, који су у својим државама покушавали да спроведу радикалне културолошке инжењеринге и супресију индигених исламских вредности. С друге стране, још током 19. века појавила се веома утицајна група исламских интелектуалаца, попут шејха Рифе Тахтавија у Египту, Сеида Кана на Индијском потконтиненту и многих других, који су покушавали да вредности европског просветитељства без критичког преиспитивања транспонују у муслиманска друштва под плаштом наводне компатибилности исламског система вредности и западне модерности. Но, мислиоци који су заиста изражавали дух народа били су они алими и друштвени радници који су се свим снагама борили против пенетрације европске мисли, у чему им је најснажнији и најсврсисходнији ослонац био ислам. Тако мислиоци попут Џамалудина Афганија, Рашида Риде, већ поменутих имама Хасана ел Бане

¹¹ Важно је у контексту немуслиманских земаља напоменути да савремени исламски (и све чешће исламистички) мислиоци не негирају могућност да муслимани живе у немуслиманским државама и поштују прописе држава у којима живе. У том светлу још са самим појавама верскоправних школа развијен је „мањински фикх“ (*фикх ел акалијат*) који се бави проблемима живота муслимана у немуслиманским друштвима. Такође, у новије доба, посебно у време ослобађања од колонијалних снага, долази до развијања концепта домовине (*ватан*) и патриотизма и грађанске/цивилне државе (*давла ел маданија*) – насупрот секуларној национално-етничкој – која се води идејом заједничког, општег добра (*маслаха*) свих њених грађана. Међутим, и у тим промишљањима доследно се остаје на становиштима да лојалност држави представља хоризонтални ниво, док је лојалност религијском учењу и вредностима вертикална раван која се не сме субординисати вредностима хоризонталног нивоа.

и Сеида Кутба у Египту, затим сеида Абу-Але Мавдудија у Индији/Пакистану и ајатолаха Рухолаха Хомеинија, шехида Мортезе Мотахарија и Алија Шаријатија у Ирану, инспирисали су изузетно велики број исламских мислилаца и довели до рађања трансглобалног исламског покрета као вида аутентичног одговора на свеприсутну и свепрожимајућу колонизацију и вестернизацију, с циљем исламског буђења (*сахва*) и успостављања исламског јединства. Логично, наведени мислиоци били су љути противници национално-етничке идентификације за коју су сматрали да стоји на путу идеји остваривања свеопштег исламског братства.

Но, упркос томе, данас веома често наилазимо на тврдње како су наведени исламски мислиоци ипак имали одређене симпатије према национално-етничкој идеји. Такве тврдње по правилу проналазимо код западних мислилаца и код оних муслимана који желе да потчине исламску мисао зарад својих личних циљева или због тога што су стицајем друштвенополитичких околности у таквој ситуацији у којој морају да национално-етничком идентитету пруже легитимитет позивајући се на аутентичне исламске мислиоце и изворе. Последњи од наведених феномена у низу данас је посебно присутан код Бошњака у Босни и Херцеговини, који се, услед спољашњих притисака, налазе у перманентном стању самопотврђивања свог национално-етничког идентитета. На том путу, секуларним и национално оријентисаним Бошњацима – али што је посебно проблематично и одређеном броју исламских мислилаца у Босни – подједнако сметају некомпромисне манифестације исламског битисања у јавном и политичком простору и указивање на некомпатибилност ислама са национално-етничким идентитетом. Оваква осећања произлазе из чињенице да је поништавање исламског идентитета или пак његова национално-етничка субординација (пред)услов за придруживање Бошњака клубу „модерних“ националних група европског Запада. Управо због тога покрет *Млади муслимани* данас бива или стигматизован путем оријенталистичких тропа и суштински исламофобних опсервација или му се приписује одређени вид протонационалног бошњаштва, при чему се свесно пренебрегава његова недвосмислена утемељеност у исламској политичкој мисли као и јасне одлике исламистичког покрета.

Стога, како бисмо показали истинску природу и идентитет покрета *Млади муслимани*, у раду ћемо се, осим исламске политичке теорије, послужити и изузетно вредним радом америчког социолога Роџерса Брубекера *Religion and nationalism: four approaches* који даје јасно разграничење између националних покрета и оних који своје циљеве и задатке темеље на религијским захтевима и идејама. Наведена дистинкција коју Брубекер прави биће нам веома значајна како бисмо трећу, последњу, фазу покрета ставили наспрам прве две фазе јер је код некадашњих припадника покрета *Млади муслимани* тек у трећој фази дошло до радикалне идеационе трансформације од исламистичке ка етнонационалној политици. Брубекер ауторитативно показује да религијски покрети не постају национални само на основу чињенице да функционишу у оквирима одређене

националне државе или зато што улазе у спорадичне колаборације са секуларно оријентисаним организацијама или појединцима, већ да они остају религијски покрети све док им је циљ да друштвенополитичку сферу „трансформишу не у име нације и секуларних вредности, већ у име Бога” (Brubaker 2012: 16). Исламистички оријентисани интелектуалци предвођени Алијом Изетбеговићем тек по завршетку треће фазе, након 1990. године, потпуно су одступили од идеје усклађивања јавне и политичке сфере са својим религијским убеђењима, прихвативши национално-секуларну слику света против које су се деценијама уназад радикално борили. На основама наведеног, Брубекерови закључци нам јасно указују на то да је са стварањем Странке демократске акције дошло до потпуног дисконтинуитета са вишедеценијским религијским убеђењима и стремљењима припадника младомуслиманског покрета путем прихватања секуларне етнонационалне политичке идеје.

На крају, развојни пут *Младих муслимана* класификоваћемо на основу поделе коју је у раду *The Worldwide Rise of Religious Nationalism* понудио Марк Јуергенсмејер. У свом раду Јуергенсмејер нуди три различита вида национализма (Juergensmayer 1996: 4–9):

- 1) етничко-религијски национализам,
- 2) идеолошко-религијски национализам и
- 3) етно-идеолошко-религијски национализам.

Етничко-религијски национализам Јуергенсмејер дефинише као онај који је везан за „земљу и етничке заједнице које су повезане језиком и културно-историјским наслеђем” (исто: 4). Ове заједнице, по Јуергенсмејеровом мишљењу, често трпе одређени вид репресије и имају циљ да политички афирмишу свој идентитет на одређеној територији. Као примере овог вида национализма Јуергенсмејер наводи Ирце, Чечене, Србе и Хрвате. У овом облику национализма „религија је често у фузији” с другим наведеним аспектима и субординисана је национално-етничким политичким циљевима групе (исто).

Као антипод етно-религијском национализму стоји идеолошко-религијски национализам. Јуергенсмејер као типичан пример овог вида национализма наводи Иран и исламску револуцију. Главна разлика преко које можемо да представимо опозитне правце у којима се крећу етнички и идеолошки национализми јесте да „етнички национализам настоји да политизује, то јест национализује, религију, док идеолошки национализам има циљ да религизује политику стављајући апсолутни акценат на религијске идеје и право као базу политичког, друштвеног и правног устројства државе” (исто: 5).

На крају, Јуергенсмејер у етно-идеолошком виду национализма види комбинацију претходна два. Пропоненти овог национализма имају „двоструке непријатеље“ (исто: 7). С једне стране етничке ривалне групе и с друге секуларне лидере сопствене групе. Као пример за овај тип национализма Јуергенсмејер наводи палестински *Хамас* или сикске сепаратисте на северу Индије (исто).

Наведена Јуергенсмејерова типологија веома је подесна у случају припадника *Младих муслимана* и различитих фаза кроз које су они пролазили током пола века свог активизма. Рад ће показати да су покрет *Млади муслимани* и у каснијем периоду његови некадашњи главни представници прошли кроз сва три облика религијског национализма по Јуергенсмејеровој класификацији. У првој фази, у освит, током и након Другог светског рата до 1983. године, покрет је идеационо одговарао другом типу, идеолошко-религијском национализму. Овај вид посебно долази до изражаја након завршетка Другог светског рата и масовног прогона од стране комунистичког режима, као и током шездесетих и седамдесетих година када се покрет окреће стриктно идеолошком промишљању стварности. Током тог периода, некадашњи припадници *Младих муслимана* потпуно преузимају политичко-панисламистичке идеје које стоје у снажној опозицији спрам етнонационалне идентификације. Ова фаза покрета завршава се суђењем групи исламских интелектуалаца оптужених за панисламизам и исламски фундаментализам у Сарајевском процесу 1983. године. Након изласка из затвора, крајем 80-их година, покрет постепено прави заокрет ка трећем типу, то јест етно-идеолошко-религијском национализму. Након самог изласка из затвора и током првих иницијалних идеја о оснивању партије, и даље постоје исламска убеђења код Алије Изетбеговића и осталих осуђених током процеса, међутим, услед дешавања у земљи, и унутар саме Странке демократске акције веома брзо долази до афирмације ексклузивистичке политике етнонационалне самоидентификације, којој се потчињавају религијски симболи, реторика и институције, због чега ова фаза потпада под први, то јест, етнички вид национализма по Јуергенсмејеровој категоризацији.

Наравно, за разумевање комплетног процеса и свих чинилаца који су утицали на конструкцију идентитета *Младих муслимана* у раду ћемо поклонити пажњу и анализи спољашњих фактора, и то не само оних који су везани за Босну и Херцеговину и Југославију, већ и за дешавања на међународној политичкој сцени с посебним акцентом на исламски свет. Распуштање халифата 1924. године и настанак лаицистичко-национално оријентисане Турске републике, оснивање *Ихвану ел Муслимин* 1928. у Египту и њихов далекосежан утицај на читав исламски свет, независност Пакистана као „исламске“ државе 1947. године, као и успешно спроведена исламска револуција у Ирану 1979. године, имали су изузетно снажан утицај на конструкцију идентитета *Младих муслимана*. Такође, у раду ћемо путем квалитативне дискурзивне анализе критички расправљати о радовима оних мислилаца које су у полуструктурираним интервјуима током теренског истраживања некадашњи припадници *Младих муслимана* и муслимански

интелектуалци осуђени 1983. године истакли као оне који су на њих остварили значајан утицај.

Оно што ће нам у раду представити посебан изазов јесте давање одговора на питање шта је то што је довело до тако радикалног дисконтинуитета са властитим исламистичким светоназором код Алије Изетбеговића и осталих интелектуалаца који су били припадници *Младих муслимана* и којима је суђено 1983. године. У периоду с краја 80-их година они интимно остају веома везани за свој дотадашњи исламистички светоназор. Међутим, у сусрету с мрачном реалношћу предратне Босне и Херцеговине, али и са борбом за власт, како унутар саме Странке демократске акције, тако и на републичком нивоу, они се одлучују да своју панисламистичку идеологију оставе по страни. Да бисмо објаснили овако радикалан заокрет, послужићемо се теоријом контингенције и ситуационим факторима који су снажно утицали на доношење одлука у Босни и Херцеговини у време увођења вишестранања и дисолуције Југославије. У таквим околностима одлуке су зависиле од многобројних непредвиђених спољашњих околности на које није могао да се има конкретнији утицај, услед чега су оне у мањој или већој мери актере стављале пред свршени чин. Такође, наведене вишеструке контингенције на које је било немогуће имати директнији утицај често су резултирале и високим степеном политичког прагматизма и утилитаризма.

На крају уводног дела желимо још једном да поновимо да разлог што се у центар рада ставља исламска политичка мисао јесте то што другачије не бисмо били у позицији да на исправан начин разумемо конструкцију, развој и трансформацију идентитета покрета *Млади муслимани* као и њихову идеолошку позиционираност на „мапи” исламске мисли. Осим тога, овакав поступак нам даје могућност да се заштитимо од сагледавања исламског покрета кроз европоцентричну оптику, као и од узимања просветитељских вредности за мерну јединицу „подобности”, што је врло чест случај са западним теоретичарима који се баве исламом и феноменом исламског покрета. Јер један од главних циљева овог рада јесте да нам омогући да разумемо исламски покрет на начин на који његови припадници сами себе доживљавају. У том смислу, водићемо се речима Емануела Каstellса који сматра да је „разумевање идентитета неког покрета једино могуће ако га сагледавамо кроз очи оних који га живе и говоре у његове име” (Castells 1997: 9).

2. Историјски осврт на околности у Босни и Херцеговини које су претходиле оснивању покрета *Млади муслимани*

У уводу овог поглавља, пре него што се осврнемо на преглед конкретних историјских периода кроз које је Босна и Херцеговина прошла, веома је важно да истакнемо две ствари. Прва се тиче чињенице да овај рад не претендује да пружи детаљни историографски приказ Босне и Херцеговине, о чијој историји постоји веома богата научна литература. Стога, циљ овог поглавља првенствено јесте да путем историјског прегледа идентификујемо оне факторе који су на директан или индиректан начин допринели структуролошким и психолошким разлозима који су довели до околности које су погодиле формирању покрета *Млади муслимани* 1939. године. Осим наведеног, друга ствар на коју желимо да у уводу овог поглавља укажемо јесте да писати о Босни и Херцеговини представља изузетно велики изазов. Разлог за тако нешто јесу дубоко, често до непрепознатљивости, супротстављене регионалне историографије које су протоком времена постале својеврсно идеолошко оруђе националних идеологија. Но, да проблем буде већи, ситуација није значајно повољнија ни у случају радова међународних историчара. Европски историчари веома често имају снажну примесу антиосманског и европоцентричног разумевања прошлости, док турски савремени историчари неретко западају у апологетику и романтизујуће наративе османског периода. Истовремено, и руски извори нису ништа мање необјективни услед наклоњености идеји пансловенског јединства и, историјски гледано, њене супротстављености турскоосманским геополитичким интересима. Само се за америчке историчаре може рећи да до одређене мере успевају да задрже

објективну научну дистанцу када пишу о Босни и Херцеговини. Разлог за тако нешто јесте чињеница да Сједињене Америчке Државе нису имале директних интереса и инволвираност током процеса који су се крајем 19. и у првим декадама 20. века одигравали на Балкану. Због тога ћемо се у овом поглављу првенствено ослонити на рад америчких историчара попут Роберта Доније, Френсиса Фридмана, Џастина Макартија и Џона Фајна. Наравно, то никако не значи да се нећемо служити и изузетно вредним и драгоценим радовима регионалних историчара Енвера Реџића, Атифа Пуриватре, Аднана Јахића, Златка Хасанбеговића, Милорада Екмечића, Ахмеда Аличића, али и Ксавијера Бугарела, Ноела Малколма, Кемала Карпата, Шукру Ханиоглуа, Халила Иналџика, Илбера Ортаџија и многих других европских и турских аутора.

Након ових уводних напомена, у виду табеларног приказа (Табела бр. 1) издвојили смо три кључна историјска периода кроз које је Босна и Херцеговина прошла пре почетка Другог светског рата: а) Босна и Херцеговина под Османским царством, б) Босна и Херцеговина под Аустроугарском монархијом и в) Босна и Херцеговина у Краљевини Срба, Хрвата и Словенаца и Краљевини Југославији. Осим наведена три историјска раздобља, издвојили смо и један веома важан историјски догађај који је имао круцијалан и далекосежан утицај на оне интелектуалце и организације који су се водили идејом наднационалног исламског јединства; реч је о – паду Османског халифата 1924. године. У табели смо осим историјских периода и пада Османског халифата такође навели феномене који су (ин)директно утицали на структуралне и психолошке разлоге које смо у уводном делу тезе истакли као неопходне предуслове за потенцијално формирање друштвеног покрета, у нашем случају организације *Млади муслимани*.

Табела бр. 1

Историјски периоди и њихове особености које су допринеле структуралним и психолошким разлозима да се створе предуслови за стварање колективног идентитета

Период	Утицај
Босна и Херцеговина под Османским царством, период 1463–1878.	Долазак и прихватање ислама и стицање економских и друштвених повластица.
Босна и Херцеговина под Аустроугарском, 1878–1914.	Модернизација, секуларизација, успостављање хијерархизоване религијске институције.
Пад Османског халифата, 1924. година	Нестанак симболичког јединства исламског умета.
Босна и Херцеговина у Краљевини СХС и Краљевини Југославији, 1914–1941.	Аграрне реформе, осиромашење муслиманског становништва, јачање српских и хрватских националних идеја.

2.1. Босна и Херцеговина под Османским царством

Босна и Херцеговина је током своје историје прошла кроз различите фазе. До доласка Османског царства на територији данашње Босне постојала је средњовековна босанска држава у периоду од 1180. до 1463. године. Током наведеног периода „истакла су се три владара: Кулин бан, који је владао од 1180. до 1204. године, затим Стефан Котроманић, за чије време је Босна освојила област Хума (Херцеговине), и краљ Стефан Твртко, који је био владар од 1353. до 1391. године” (Malcolm 1994: 13). Након периода средњовековне Босне, 1463. године отпочео је вишевековни период током којег је она била под влашћу Османске царевине, тачније до Берлинског конгреса 1878. године када Босна дефакто потпада под власт Аустроугарске монархије. Вишевековни османски период оставио је значајан, у много чему одлучујући, утицај на Босну и Херцеговину, који је у многим својим аспектима више него очигледан и данас. Продор Османлија на Балкан десио се између средине 14. и 16. века. Током тог раздобља, Османско царство успело је да наметне своју власт на скоро целом Балканском полуострву. Један од главних разлога за успех освајачког похода Османлија јесте чињеница да су у „тренутку њиховог надирања све земље Балканског полуострва биле распарчане и значајно ослабљене, што је олакшало њихово освајање” (Венстејн 2002: 346–348). Балканске земље које су биле „обухваћене овим освајањима биле су Босна и Херцеговина, Србија, Албанија, Грчка и Црна Гора” (исто: 353), с тим што ова последња, услед сиромашних природних ресурса, никада није била предмет значајније османске иницијативе како би се осигурала непосредна контрола над њом у виду земљишне организације попут тимара и спахија” (исто: 354). Такође, оно што је важно напоменути јесте да након својих освајања Османлије нису настојале да постојеће различитости код балканских народа преточе у једну целину путем отуђења од њихових постојећих традиција, већ су им омогућили да „одржавају контакте са спољним светом, да задрже претходне институције и обичаје, и да им омогуће одређени вид аутономије” (исто: 357). Осим тога, Османско царство није показало жељу за потпуном асимилацијом индигеног становништва, а још мање за исламским мисионарством, што је било веома значајно за хришћанску популацију Балканског полуострва (исто). Циљ свих наведених стратегија османске управе био је да се придобије наклоност становништва како би се успоставио ред и просперитет на освојеним територијама и услови за ефикасно функционисање тимарског система и наплате пореза (исто).

Што се конкретно тиче Босне и Херцеговине, Османлије су је потпуно освојиле 1463. године, након чега је подељена на три санџака којима су владали *санџак-бегови*. Први санџак био је Босански са седиштем у Сарајеву, други

Зворнички санџак и трећи Херцеговачки, коме је седиште до 1470. године било у Фочи, да би након тога оно било пребачено у Пљевља где је и остало све до 1833. године (Donia i Fine 2011: 49). Но, убрзо након освајања Босне дошло је до прекомпозиције провинцијских структура унутар Османског царства, па је тако Босна 1580. године постала *ејалет* којим је прво управљао *беглер-бег*, а касније *везир/валија* (исто: 50). Херцеговачки и Зворнички санџак након формирања Босанског ејалета остали су под управом већ поменутих санџак-бегова, али су стављени под ејалетску управу и њеног везира који је био задужен за надзор њихових активности и рада (исто: 50–51). Иначе, у састав Босанског ејалета ушли су и санџаци у Славонији, Хрватској и Далмацији, територије које су Османлије заузеле након Мохачке битке 1526. године. Босански ејалет је, након заузимања Бихаћа 1592. године, заокружен и у том „тренутку се простирао од Шапца на североистоку до Јадранског мора, и од Звечана на Косову до Вировитице у Славонији на северозападу” (Imamović 2006: 53).

Што се тиче процеса „исламизације”, он је ишао споро упркос чињеници да је пружао значајне економске погодности и обезбеђивао мање порезе и дажбине онима који би прихватили исламску вероисповест (Friedman 1996: 29). Такође, исламизација је прво погађала веће градове да би тек касније захватила и руралне делове Босне (Вејнстејн 2002: 360). Вејнстејн у свом раду наводи да је „у Босни 1489. године било само 4500 муслимана, док је хришћана било чак 25.000” (исто). Такође, и Донија и Фајн у својој књизи *Босна и Херцеговина: изневјерена традиција* наводе статистичке податке из турских дефтера за 1528–29. годину по којима је број хришћанских домаћинстава износио 42.319 наспрам 26.666 муслиманских (Donia i Fine 2011: 45).¹² Осим тога, наведена два аутора сматрају да термин „преобраћење” (илити „конверзија”), који се најчешће користи када се говори о процесу „исламизације” босанских муслимана, није најтачнији термин, већ да би пре требало користити термин – „прихватање”. Ову своју тврдњу Донија и Фајн темеље на ставу да житељи средњовековне Босне нису гајили значајнија хришћанска уверења, за разлику од житеља Грчке, Хрватске, Бугарске и Србије. Донија и Фајн подсећају на то да су на територији Босне и Херцеговине постојале три ривалске цркве¹³ и да је свака од њих била недовољно јака, с малим бројем свештеника, и да нису биле значајније прихваћене од становништва. Управо због тога Донија и Фајн сматрају да су предиспозиције за продор и прихватање „нове” вере биле у великој мери испуњене и присутне (исто: 46–47). На основу наведеног можемо закључити да, осим што је исламизација ишла споро, она није вршена насилно нити је подразумевала прогоне хришћана, већ им је у духу шеријата, као

¹² Наведене бројке обухватају Босански, Зворнички и Херцеговачки санџак. Осим Доније и Фајна, и Жил Вејнстејн наводи и статистички податак који се такође односи на 16. век по коме је 16 одсто становништва *беглербеглука* Румелије било исламске вероисповести. Такође, он наводи да по подацима пореских регистара из тог доба прихватање ислама није прелазило 100 до 300 индивидуа годишње (Вејнстејн 2002: 360–361).

¹³ Реч је о Босанској, Католичкој и Православној цркви.

„народима Књиге“, гарантована слобода вероисповести, што је било у значајној супротности са нетолеранцијом католичких власти где год су оне имале надмоћ над православним хришћанима. Управо на тим основама је и настала позната крилатица православног живља у Османској царевини да им је „дражи полумесец него митра“ (Вејнстејн 2002: 360). Једини изузетак од наведеног била је „девширма“, познатија данас као „данак у крви“, чији је циљ била мобилизација малолетних хришћанских дечака који су потом били преобраћивани у ислам. Ипак, Вејнстејн наводи да је ова мера, која је иначе пружала и значајну социјалну мобилност унутар друштвене хијерархије Османског царства, процентуално гледано обухватала веома мали број хришћанског становништва (исто).

Исто тако, када говоримо о исламизацији, посебно у контексту Балкана, у обзир се мора узети и чињеница да прихватање исламске вероисповести од одређеног броја становника Босне и Херцеговине у значајној мери није произлазило из стриктно верских разлога, већ да су често одлучујућу улогу имали економски и статусни пориви. Другим речима, прихватање исламске вере омогућило је друштвене и економске погодности оним групама и индивидуама које су прихватиле ислам. Тако су босанске муслиманске елите, заузврат, за своју религијску и политичку оданост османским властима недвосмислено временом просперирале (Friedman 1996: 30). Осим прихватања ислама, постојали су и други, практични разлози због којих су босански муслимани били у повољнијем положају у поређењу с другим, некадашњим хришћанским, становништвом на другим местима у Османском царству, а које је такође прихватило ислам. Наиме, након Карловачког мира 1699. године, Босна је „добила веома важну дефанзивну, одбрамбену улогу и карактер. Мир у Карловцу потписан је након шеснаестогодишњег Бечког рата који су Османлије изгубиле“ (Imatović 2006: 54). Поседи у Славонији, Лици, Крбави и Далмацији подељени се између Аустрије и Венеције чиме су границе Босне сведене у оквире које ће Босна имати и у време Берлинског конгреса 1878. године (исто). На тај начин Босна и Херцеговина је поново постала провинција која се директно граничи с непријатељском Хабзбуршком монархијом, због чега је важност босанских муслимана значајно порасла јер су били задужени за одржавање реда и за одбрану територије од потенцијалних хабзбуршких војних похода и од бандита. С обзиром на то да су били заповедници тврђава, они су у већини случајева имали „статус капетана који су остваривали путем *берата*, то јест писмених именована од стране султана“ (Donia i Fine 2011: 53). Ова функција се најчешће додељивала босанским спахијама и веома брзо је постала наследна (Imatović 2006: 70). Осим тога, као особе које су располагале оружаном пратњом и биле задужене за одржавање реда, капетани су „успостављали затворе и били у могућности да путем куповине, а понекад и отимањем, као и другим нелегалним средствима повећају земљишне поседе“ (Donia i Fine 2011: 53).

Поред капетана и *ајана* (босанских угледних грађана), до 18. века локалну елиту почели су да чине и припадници војног одреда *јањичара*, који у то време

више нису прикушљани путем већ поменуте *девширме*, већ су, као и капетани, постали наследна војничка каста која је самим тиме постала перманентно повезана с одређеном војном постајом (исто: 55). Као такви, јањичари су све више почели да се баве трговином, настојали су да стичу и увећавају своје земљишне поседе и постајали недисциплиновани војни одред, све мање користан држави (исто). У оквиру корених државних реформи, султан Махмуд II је, после много припрема, 1826. године одлучио да укине јањичарски одред, који је осим у Босни био присутан и у многим другим деловима царства. Ово је била само једна од одлука које су почеле да се реализују још за време Селима III, који је након краја рата с Русијом 1792. године имао циљ да успостави нови поредак у држави због чега је затражио од 22 проминентне личности да сачине меморандум по коме би се реформисало царство. Документ који је произведен фокусирао се на реорганизацију и обнову војске и фискалне политике. Сматрало се да је јачање државе предуслов за темељне административне реформе и реоријентацију у спољној политици (Hanioglu 2008: 42–43). Но, реформе које су спровођене довеле су „до дуализма у скоро свим областима: модерна армија по угледу на европске стајала је насупрот јањичарским одредима; монетарни економски систем насупрот средњовековном тимарском систему; модернизоване академске институције и библиотеке препуне књига француских аутора наспрам османских медреса чији се курикулуми нису променили вековима” (исто: 53). Наведене фундаменталне супротстављености довеле су до веома снажних тензија које су ескалирале физичким сукобима 1807. године када су јањичари предали захтев Селиму III да напусти трон (исто). Јањичари су у то време имали подршку и алима и народа, који су с огорчењем гледали на вестернизовану реформски оријентисану интелектуалну елиту. Султан Селим III повиновао се упућеним захтевима и предао власт реакционарно оријентисаном Мустафи IV након чега су реформе обустављене (исто: 54).

Међутим, владавина Мустафе IV трајала је само годину дана, до 1808. године, када га је с власти срушио његов полубрат Махмуд II уз снажну помоћ прореформски настројеног Алемдара Мустафе који се залагао за обнову војске по угледу на француску армију. Након што је Махмуд II дошао на власт, прогласио је Алемдара Мустафу за великог везира. Свесни да ће се реформе опет наставити у правцу који њима није одговарао, јањичари су 1808. године напали кућу Алемдара Мустафе, који је, схвативши да неће бити у позицији да се одбрани од напада, запалио арсенал оружја у подруму своје куће, што је довело до снажне експлозије која је усмртила њега али и 400 јањичара који су учествовали у нападу. Након смрти Алемдара Мустафе, Махмуд II је избегавао да уђе у директан сукоб с јањичарима све до већ поменуте 1826. године када је основао нове војне јединице *ескинџијан* (исто: 58).

Припадници јањичарских одреда у Босни, као и они на другим местима у царству, одбили су да прихвате одлуку Махмуда II о њиховом распуштању и бурно су реаговали због оснивања друге војне јединице коју су с правом видели

као ону која ће их истиснути. Међутим, за разлику од Селима III, Махмуд II је овај пут био спреман за побуну јањичара коју је немилосрдно угушио у крви, након чега их је убрзо и распустио, што је била одлучујућа прекретница у османској војној историји (исто: 59). Конкретно, у Босни је јањичарски корпус био потпуно елиминисан до краја 1827. године. Међутим, с побуном овог одреда у Босни се солидарисао и значајан део елите, попут већ поменутих капетана и *ајана*, јер су сви они у султановим одлукама о друштвенополитичким и војним реформама видели директну претњу за своје личне економске интересе и друштвене повластице. Због тога је убрзо, 1830. године, дошло до устанка који је покренуо Хусеин-капетан Градашчевић, популарнији по свом надимку Змај од Босне. Османлијама је требало чак три године да угуше овај устанак и питање је да ли би то и успели без подршке Али-паше Ризванбеговића, моћног капетана из Стоца. Резултат ове буне била је султанова одлука да се у Босни постави нови везир, као и да се укину све капетаније и да се успоставе „нови управни окрузи који би били под централном контролом“, док су капетани који су учествовали у побунама или убијени или протерани у Анадолију (Donia i Fine 2011: 59–60).

Осим личних економских интереса угрожених реформама, поједини бошњачки аутори истичу још неке од разлога за побуну коју је предводио Хусеин-капетан Градашчевић. Тако Фикрет Карчић наводи још три додатна разлога за побуну, а то су: „1. незадовољство драконским мерама које је султан спроводио над побуњеним јањичарима и њиховим помагачима; 2. препуштање Србији шест босанских нахија с десне стране Дрине 1829. године након рата са Русијом, што је иначе Србији гарантовано још споразумом у Букурешту 1812. године, и 3. нова одећа/ношња која је 1828. године уведена у османлијску војску, бирократију и улему“ (Karčić 2004: 42). Нове униформе биле су налик европским униформама, док су црни жакети и фесови уведени међу бирократе. Исто тако, алимима су бели турбани замењени кауком (специфично обликованом капом). Све ово је у Босни виђено као „напад на муслиманску традицију“ и „идентификација са немуслиманима“ (исто).

Но, након 1850. године природа сукоба на територији Босне значајно се мења. До „1850. године сви наведени сукоби углавном су били између локалне муслиманске елите и централне државне власти“, да би од 1851. године отпочеле сељачке буне које су предоминантно дизали хришћански сељаци против локалних главешина (Donia i Fine 2011: 60). Разлог за тако нешто био је значајно погоршани економски положај сељака након реформи које је спровела централна власт.

Новонастале друштвено-економске околности довеле су до продубљивања јаза и нетрпељивости између „раје“, феудално зависних, и „људи мача“ (*аскери*) и „људи олофке“ (алими и бирократија) који су представљали привилеговане класе унутар система. Овде је важно нагласити да се термин „раја“ од 18. века скоро искључиво односио на православне и католичке хришћане, што је аутоматски значило да су припадност повлашћеној класи и располагање економском моћи у

великој мери зависили од религијске припадности (Friedman 1996: 30). Наведени однос снага довео је до тога да се економски положај и услови живота драстично разликују између припадника доминантне конфесије у Османској империји и немуслимана. Но, ова разлика није само била лимитирана на економски положај немуслимана већ и на одсуство њихове политичке моћи и утицаја у друштву (исто: 31).¹⁴

Почетком 19. века, са развојем тржишне економије и нових едукативних могућности Османско царство почело је да губи контролу над Балканом и односи снага су почели лагано да се мењају (исто: 37). Један конфликт у Босни између јањичара и хришћана избио је као последица покушаја хришћана да заштите своја права која су им гарантована реформама од стране Порте, а које су јањичари одбацили. На крају, када је Порта „ипак подржала јањичаре у спору с хришћанима, хришћани су интензивирали своје буне и устанке, које је предводио Ђорђе Петровић Карађорђе 1804. године као и његов наследник Милош Обреновић 1815.” (исто: 38). Сељачке буне су се завршиле тако што је Порта почетком 19. века гарантовала аутономију хришћанском становништву северно-централне Србије. Након успешних сељачких буна у Србији уследиле су и сељачке буне у Херцеговини 1857–1858, а затим и у Босни 1861–1862. Ове буне временом су „постајале све чешће да би на крају резултирале масовним устанком 1875. године који је довео до спољне интервенције великих сила које ће омогућити аустријску окупацију Босне 1878. године” (Donia i Fine 2011: 60). Но, сељачке устанке у Босни у периоду од 1850. до 1878. године првенствено треба гледати као последицу социјалне, то јест, класне неравноправности, а не као сукоб због религијске припадности (исто: 66). Ипак, подударност класне и религијске припадности свакако ће имати значајне последице и различита тумачења у каснијим периодима. Такође, чињеница је и то да је аграрно питање за хришћанске сељаке у то доба постало круцијално и егзистенцијално због чега су се залагали да земља треба да припада ономе ко је обрађује. Оваквим ставовима се супротстављало домицилно муслиманско становништво које је себично гледало искључиво свој економски интерес и социјални статус. Тако ће се сукоб око питања „аграрних реформи” наставити и дуги низ година након одласка Османлија, што ће резултирати новим поделама и несугласицама и снажним анимозитетима између хришћанског становништва и муслиманских главешина у Босни и Херцеговини.

¹⁴ Једини изузетак били су представници милета који су такође сматрани упосленицима османске државе због чега су уживали одређене привилегије.

2.2. Босна и Херцеговина под Аустроугарском

Инсистирање на комуналним разликама временом ће се показати као семе из кога је проклијао пад Османског царства. Јер становита диференцијација између припадника исламске религије и других религијских група спречавала је стварање инклузивног и јединственог османског грађанског идентитета независног од религијске афилијације (Friedman 1996: 31). Основ за такво друштвено уређење пружао је милетски систем који је био доминантан у Османском царству још од његовог раног доба док је султан био Мехмед II, познатији као Фатих Освајач. „Први велики милет који је основан био је (грчки) православни милет 1454. године” на челу са Генадијем Сколархом, византијским филозофом и теологом, родом из Истанбула Карпат (2009: 140). Након православног милета формиран је и јерменски милет 1461. године и касније јеврејски (исто: 141).¹⁵ Гледано из данашње перспективе, ако неко од *раје* није припадао неком од постојећих милета, то би заправо значило да није имао „националну припадност” (исто: 143). Но, оно на шта је веома важно да укажемо на овом месту јесте то да сама реч милет долази од арапске речи *milla* која се у овом облику јавља у *Курану* на десет места. У свом основном значењу, термин *milla* значи „пут”, „пут који је прописао Бог” (Halilović 2015: 95 и Halilović 2016: 126). Другим речима, реч „милет у куранском тексту има значење: обухватног мисаоног и практичног система у коме су људи доследни у својим делатностима...”, на основу чега „можемо да закључимо да у исламској традицији милет има скоро исто значење као и термин религија” (исто). Овај курански термин је тек временом, то јест са османским друштвеним уређењем, почео да се користи за „организоване и законски препознате религијске заједнице” (Lewis 1968: 335). Касније, од 19. века, када је у Османско царство почео да продире концепт „нације”, долази до фундаменталне промене у коришћењу ове речи и она од тада почиње да се истовремено користи како би означила и „религијску заједницу” и припадност одређеној „етничкој нацији”, да би са падом царства 1918. године и рађањем савремене Турске почела да се користи искључиво за модерни појам „нације” са тек остацима религијске конотације (Hess Andrew 1995: 5). Продор национализма из Европе у муслимански свет потпуно је променио начин на који се исламски систем опходио према религијским различитостима. Као такав, национализам је погодовао рађању национално-етничких покрета који су свој светоназор темељили на секуларном уређењу, то јест на одвајању религије

¹⁵ Кемал Карпат наводи да је „подела на грчки и јерменски православни милет установљена на основу верских убеђења. Сви диофизити, попут Грка, Бугара, Срба, Албанаца, Влаха, Молдаваца, Русина, Хрвата, Караманаца, Сиријаца, Мелкита и Арапа, били су под грчким патријархом, док су сви монофизити: Јермени, Сиријци, Калдејци, Копти, Етиопљани били под јурисдикцијом јерменског патријархата” (Karpat 2009: 143).

од политике, што је у значајној мери било наслеђе европског просветитељства, и као такви били у апсолутној контрадикцији са куранском поруком и исламским учењем. Управо због тога, стара приврженост османским династијама од стране хришћанских милета била је подривена новим националним идејама које су довеле до тога да хришћани почну да се самоперципирају првенствено као припадници партикуларних етничко-националних заједница Грка, Срба, Бугара или пак Јермена (Lewis 1968: 340). За наведени процес можемо рећи да је представљао појаву оних национализама који ће водити рађању идеја о стицању политичких независности и успостављању држава¹⁶, што је, као што смо већ у прошлом потпоглављу напоменули, довело до серије сукоба који су резултирали поразом Османског царства на Балканском полуострву након чега је уследио Берлински конгрес 1878. године на чијој осмој седници је усвојен и 25. члан Берлинског уговора по којем је „Аустроугарској поверен мандат да окупира Босну и Херцеговину и да њоме управља” (Imamović 2006: 81). Осим Босне и Херцеговине, на Берлинском конгресу „Румунија, Србија и Црна Гора добиле су статус независних држава уз значајна територијална проширења” (исто: 80).¹⁷ Након што је усвојено да Аустроугарска добије мандат за управљање Босном и Херцеговином, четири царске дивизије са 72.000 војника ушле су на њену територију 31. јула 1878. године. Одлуку о аустроугарској окупацији босански католици су позитивно прихватили, док су је Срби и босански муслимани доживели веома негативно. Сарајевски муслимани су се одлучили да од османских власти, које су још увек биле присутне у Босни, отму наоружање и да организују оружани отпор Аустроугарима. При оружаним сукобима босански муслимани су се служили герилским тактикама, нападајући аустроугарске конвоје са брда која су се налазила око путева. Но, отпор босанских муслимана убрзо је сломљен и Сарајево је заузето 19. августа 1878. године, док су рурални отпори који су још увек били присутни угушени у јесен исте године. Након тога уследиће и устанак српског и муслиманског сељаштва у Херцеговини 1881–1882. године, који ће још једном угрозити аустроугарску владу (Imamović 2006: 93), као и константан притисак српских хајдучких чета који ће трајати све до 1890-их (Donia i Fine 2011: 85–86).

Што се тиче процеса националне (политичке) афирмације конкретно у Босни и Херцеговини, Роберт Донија и Џон Фајн наводе четири фазе кроз које су прошле етничке заједнице присутне на њеној територији: 1. религијска конверзија као први корак у успостављању мултинационалног друштва; 2. постепено

¹⁶ Оно што Френсис Фридман примећује јесте да, за разлику од Западне Европе где су прво настајале државе па из њих национални идентитети, на Балкану је прво долазило до појаве нација и националних аспирација и осећања који су затим стремили остваривању политичке независности и успостављању државе (Friedman 1996: 40).

¹⁷ Србија је увећана за четири округа: Нишки, Пиротски, Топлички и Врањански, док је Црна Гора добила градове: Никшић, Подгорицу и Колашин, а Румунија територије северне Добруде (Imamović 2006: 80–81).

трансформисање религијских разлика у „трајне одлике етничко-религијских заједница“; 3. (засебно) „ширење етничке свести међу припадницима сваке религијске заједнице“ и 4. појава политичких национализама и рад на њиховом афирмисању, у 19. и 20. веку, како би се остварили конкретни национални политички програми (исто: 73–75). Друга фаза, која је иначе подразумевала јасније раздвајање између религијских заједница, већ се завршила до половине 19. века, док је трећа фаза узела маха у последњим деценијама османске владавине и била скоро потпуно заокружена до доласка Аустроугарске у Босну и Херцеговину 1878. године. Оно што је важно истаћи јесте да рад на стварању засебне националне свести није био присутан код босанских муслимана, већ само код Срба и Хрвата у Босни и Херцеговини који су стремили и јасним политичким националним идејама (исто: 73). Додуше, код Хрвата и Срба постојале су две опречне националне идеје. Прва је заговарала панхрватство и пансрпство, док је друга стављала акценат на јединство Јужних Словена. Потоњи покрет, познатији као Илирски, који је био предвођен Људевитом Гајем, настао је половином 19. века у Хрватској и јавно је заговарао идеју о јужнословенском јединству (Friedman 1996: 40). Окосница покрета била је жеља да се успостављањем јединства пружи отпор Мађарима. Припадници покрета су религијске и историјске разлике које су постојале стављали у други план (исто). Такође, овај покрет је настојао да заговара толеранцију према босанским муслиманима и да неутралише њихову потенцијалну наклоност Османском царству (исто). Крајем 19. века, под утицајем Јосипа Јураја Штросмајера и Фрање Рачкога, покрет се преточио у идеју југословенства (исто: 41). Ипак, ови покушаји Гаја и Илирског покрета и идеје југославизма нису наишле на плодно тло код Срба у Аустроугарској који су и даље настојали да остваре идеју „Велике Србије“ која је подразумевала да се Босна и Херцеговина припоји Србији (исто). Због ових тежњи Србија је константно и упорно подржавала хришћанске побуне и устанке у овој држави. У наведеним околностима, „идеја југословенства је малтене нестала у периоду између 1878. и 1903. године“, док су примат оствариле супротстављене српске и хрватске националне идеологије и њихове различите територијалне претензије (исто).

Представници аустроугарске власти били су веома свесни комплексних политичких прилика у Босни и Херцеговини и на Балкану и постојања различитих националних аспирација Срба и Хрвата, али и настојања босанских муслимана да не дође до значајнијих друштвено-економских промена које би нарушиле њихов повлашћени положај. Донија и Фајн наводе три периода у управљању Аустроугара Босном и Херцеговином: 1. период од 1878. до 1903. године током којег су промовисали идеју „интегралног бошњаштва“; 2. период од 1903. до 1914. године када је дошло до већег разумевања за различите националне политике у Босни и Херцеговини и 3. период Првог светског рата од 1914. до 1918. године када је аустроугарска влада спроводила снажну репресију и угњетавала српско становништво Босне и Херцеговине (Donia i Fine 2011: 88–90). Током првог периода главна личност задужена за Босну и Херцеговину био је Бењамин фон

Калај, који је имао функцију министра финансија у монархији све до своје смрти 1903. године. Фон Калај је по мајци био српскога порекла и био је изразито добар познавалац политичких и друштвених прилика на Балкану, говорио је грчки, српски и турски језик. Такође, пре ступања на функцију министра финансија био је аустроугарски генерални конзул у Београду. За Фон Калаја може да се каже да је био идејни творац „интегралног бошњаштва“, то јест, заједничког идентитета који би осим муслимана Босне прихватили и босански Срби и Хрвати. Како би афирмисала овај провинцијални идентитет, Аустроугарска је током 1880. године донела одлуку о забрани коришћења придева или одредница „српски“ или „хрватски“ у именима културних друштава, док су почетком 1883. године званично прогласили језик становника Босне и Херцеговине „босанским“ (Bougarel 2018: 15). Осим тога, „1888. године основан је и Земаљски музеј који је имао задатак да постави културне основе за бошњачки провинцијални идентитет путем изучавања и промоције преосманске историје Босне и Херцеговине и њено етнографско наслеђе“ (исто). Српски историчар Милорад Екмечић истиче да је током овог процеса српска ћирилица проглашена „босанчицом“, док су надгробни споменици, „стећци“, из средњег века узимани као доказ постојања „цркве босанске“ која је своје учење темељила на „богумилству“ (Екмечић 2007: 313). Такође, Екмечић наводи да су све ово окупационе власти у Босни и Херцеговини радиле плански како би се промовисала идеологија чији је циљ раздвајање Босне и Херцеговине и Србије и да је читава идеја формирања „бошњачке нације“ представљала вид „синтетичке“, „митске“, нације која би била издвојена од Срба и Хрвата (исто). По његовом мишљењу, ова је „нација измишљена из политичких интереса“ и тежило се томе да буде представљена од стране Аустроугара као „нова европска нација“ с циљем да се спречи сарадња Хрвата и Срба на идеји јединства словенских народа, као и да се бори против иредентистичких тежњи босанских Срба који су снажно гајили пансрпску идеју (исто). Ова потоња идеја снажно је баштињена у две православне кнежевине које су „дживљавале Босну као српску земљу, православно становништво Босне као своју браћу“ и „у том светлу заузимање Босне од стране православних и укључивање ње у већу јужнословенску државу био је стратешки интерес Србије и Црне Горе“ (Karčić 2004: 74). Због тога, Бугарел и Екмечић наводе да је аустроугарски „бошњачки пројекат“ имао циљ да се првенствено обезбеди подршка босанских муслимана, као и да се упоредо ради на популаризацији ове идеје међу Хрватима. Међутим, у стварности, како Ксавијер Бугарел истиче, „овај покрет је успео да придобије само мали број елите босанских муслимана, међу којима се посебно истицао некадашњи османски чиновник и члан Османског парламента Мехмед-бег Капетановић Љубушак“ (Bougarel 2018: 15). Капетановић је такође познат и по томе што је 1891. године покренуо *Бошњак*, једне од најзначајнијих новина тог времена (исто). Иначе, лист *Бошњак* је излазио деветнаест година, једном недељно, и то су биле прве новине штампане латиницом. Идеолошка оријентација листа била је лојалност хабзбуршкој власти

и инсистирање на националној идеји „интегралног бошњаштва” и на некритичкој промоцији европске културе и њених просветитељских идеја које су се афирмисале на тлу Европе почев од 18. века. Иначе, лист *Бошњак* служио је и за промоцију ставова самог Капетановића, који је потписао и две значајне публикације: *Будућност или напредак мухамедоваца у Босни и Херцеговини*, штампану 1893. године, и *Шта мисле мухамеданци*, штампану 1886. године. Потоња Капетановићева публикација представљала је одговор на претходно штампану брошуру непознатог аутора *Bosniens Gegenwart und nächste Zukunft* (*Садашњост и најближа будућност Босне*).¹⁸ Оба Капетановићева рада својеврсни су панегирици којима се исказује одушевљење аустроугарском колонијалном влашћу. Осим тога, Капетановић заговара зачуђујући степен сервилности босанских муслимана и безрезервну послушност и понизност аустроугарском цару. Такође, Љубушакови радови на најдиректнији – може се рећи памфлетски – начин промовишу и Калајеву политику интегралног бошњаштва. Додуше, Капетановић је био свестан тога да су се Срби и Хрвати „поделили у два табора”, али је сматрао да за то не треба марити јер ће „то само вријеме све избрисати”. Но, ипак, оно што је у Капетановићевим радовима у вредносном смислу најважније, јесте дубоки и снажан отклон од исламског светоназора који се најбоље осликава у његовом здушном усвајању секуларне крилатице „Богу божије, цару цареву” (Капетановић 2012: 30). Овим поступком Капетановић одбацује есенцијално исламско учење да све припада Богу као врховном владару и створитељу свега створенога и недвосмислено усваја секуларни поредак и националну идеју која се на идентитетском нивоу код њега јасно исказује као примарна идентификација, што сликовито показују и његове речи о „2000 Турака из Азије и Африке који су се населили у Босни” и који су се „давно побошњачили, те дан-данас не знају за друго”, као и жустро противљење да се „народност у вјеру салила”. Како би доказао да је народност код босанских муслимана на првом месту, он с поносом истиче чињеницу да су се „Бошњаци са халифом тукли” наводећи већ поменуте буне под вођством Хусеин-капетана Градашчевића (исто: 56–57). Капетановић жарку опијеност и снажну агитацију за „националну идеју” завршава констатацијом ускликујући: „Башка је вјера, башка народност!” (исто: 58).

Овакви Капетановићеве ставови наставиће да живе и да се афирмишу и са потоњим генерацијама босанских муслиманских елита. Најпроминентнија три представника оваквих струјања били су Сафет-бег Башагић, Едхем Мулабдић и Осман Нури Хацић, који су уједно били и оснивачи часописа *Бехар* 1900. године и који ће на себе преузети друштвенополитичку улогу магазина *Бошњак* који је уређивао Капетановић. Наведена три млада друштвена делатника сматрали су да

¹⁸ Превод брошуре *Садашњост и најближа будућност Босне* публикован је такође 1886. године у хрватском *Обзору* и она је представљала превод публикације штампане под насловом *Bosniens Gegenwart und nächste Zukunft* чија је главна теза била да босански муслимани нису у стању да прихвате европску културу и вредности због чега треба да буду протерани из Босне, то јест из Аустроугарске (Karčić 2004: 147).

босански муслимани „треба да се лате носталгије за османским временом, да прихвате европску економију и културу модерности, и да почну да шаљу своју децу у модерне школе“ (Bougarel 2018: 20).¹⁹ Иначе, оно што је важно истаћи у контексту наведених секуларно оријентисаних младих босанских публициста који су деловали на прелазу из 19. у 20. век, јесте да код савремених бошњачких интелектуалаца о њиховом раду и активностима већ дуги низ година влада унисоно мишљење и став да су они промовисали вид „исламског реформизма“ који се јавио крајем 19. и почетком 20. века у другим деловима исламског света.²⁰ Међутим, таква тврдња веома је спорна првенствено јер су поменути млади босански интелектуалци имали веома лимитирано знање из области исламских традиционалних наука због чега су њихове идеје о „друштвеним реформама“ биле утемељене на позитивистичком и модернистичком европском образовању, а не на исламском светоназору и куранској поруци. Управо је то разлог што овим босанским друштвеним делатницима, за разлику од Џамалудина Афганија, Мухамеда Абдуха, Рашида Риде и многих других маркантних исламских интелектуалаца који су учествовали у бескомпромисним антиколонијалним биткама како би обновили (*таџид*) исламска друштва на основама куранске поуке, циљ није био да се боре против колонизаторских аустроугарских снага, већ сасвим супротно, настојали су да путем својих активности босанске муслимане потчине аустроугарској окупацији и омогуће њихову корениту епистемолошку колонизацију.

Ипак, оваквим настојањима секуларних босанских елита опирали су се традиционални *алими* још од доласка Аустроугарске. Њихове главне замерке тицале су се избегавања да шејхул-ислам из Истанбула додељује меншуру реис-ул-улеми и након успостављања Улеме меџлиса 1882. године у који су довођени „аустрофили и послушници који нису поседовали адекватно знање“ (Durmīšević 2002: 134). Осим тога, алими су се жалили и на стање у коме се налазила вакуфска имовина, џамије, мезарја, али и на духовни, морални и образовни положај босанских муслимана (Bougarel 2018: 18). Незадовољство је кулминирало 1899.

¹⁹ Овде је важно да напоменемо да тематизовање питања „модерних школа“ које је било веома присутно код поборника модернистичких струјања код босанске муслиманске елите упућује на закључак да њени припадници или нису били упознати или су с предумишљајем пренебрегавали чињеницу да у самој бити традиционалног исламског верског учења фигурира недвосмислено позитиван став према свим облицима „осавременавања и унапређења“ школског образовања (Halilović 2016: 161).

²⁰ Два најзначајнија савремена бошњачка интелектуалца који су у својим многобројним радовима износили овакве тврдње јесу проф. др Фикрет Карчић и проф. др Енес Карић. Наравно, ову тврдњу су у својим радовима износили и други небошњачки интелектуалци, попут проф. др Ксавијера Бугарела, који у својој књизи *Islam and Nationhood in Bosnia-Herzegovina; Surviving Empires* такође повлачи паралелу између чувених исламских алима (учењака), који су били барјактари антиколонијалне борбе у Египту и на Индијском потконтиненту, и припадника босанских секуларних муслиманских елита који су били дубоко наклоњени Аустроугарској монархији (Bougarel 2018: 21).

године након „случаја Фате Османовић“, муслиманске девојке која је прешла у католичанство, што су босански муслимани, а посебно алими, доживели као претњу систематског покатоличења од стране Католичке цркве у Босни.²¹ Као реакција на сва наведена питања, 1899. године успоставио се Покрет муслимана за верску и вакуфско-меарифску аутономију, на чијем челу се нашао познати мостарски муфтија Али Фахми Џабић²², који је отпочео са серијом активности уперених против аустроугарских власти и легислатива. Но, уз наведена питања која су се преобладавајуће тичала религије, приговори су стизали и на начин на који Аустроугарска третира аграрну политику која је одувек била кључно питање за босанске муслимане. Тако су се незадовољним алимима придружили и многобројни бошњачки велепоседници који су били директно угрожени аграрним питањем.²³ Временом ће се из симбиозе незадовољних алима и велепоседника 1906. године изродити и прва политичка странка босанских муслимана – Муслиманска народна организација (МНО), која је уједно била и прва политичка партија на територији Босне и Херцеговине. Најзначајнија питања за МНО биле су „верска самосталност и одбрана земљишних односа“ у Босни и Херцеговини. Важно је такође напоменути да, иако је уживала значајну подршку народа, она није имала и подршку секуларне интелигенције међу босанским муслиманима за које смо већ раније напоменули да су били не само под снажним утицајем модерних европских вредности већ су били изузетно прорезимски настројени и лојални аустроугарским властима (Filandra 1998: 25). Такође, оно што је важно напоменути јесте да, иако је МНО постала веома блиска аустроугарским властима након успоставе Сабора 1909. године, њени

²¹ Фата Османовић била је шеснаестогодишњакиња која је побегла од своје куће у Бијелом Пољу код Мостара. Њена кућа се налазила поред кућа католичких породица које су имале и две ћерке Марију и Ружу Симичић. Ове две девојке су наговориле Фату Османовић да побегне од куће како би избегла уговорени брак. Фата Османовић је од куће побегла са католиком Иваном Перићем у Далмацију где се и покатоличила. Аустроугарске власти су покушале да смире незадовољство и бес муслиманског становништва због овог случаја тако што су осудиле на условне затворске казне три католичка сељака који су помогли Фати Османовић да пребегне у Далмацију. Међутим, владини напори нису уродили плодом (Donia 2000: 131). Треба напоменути да случај преобраћења Фате Османовић није био изолован случај, већ је таквих случајева било и пре, што је свакако имало значајног утицаја на то да муслимански живаљ након овог догађаја одлучи да реагује значајно „агресивније“.

²² Али Фехми Џабић био је мостарски муфтија за кога се говорило да је „дубоко религиозан и тврдоглав човек“ и одан традиционалном исламском учењу и светоназору због чега је био противник многих вредности и пракси које су пенетрирале у босанскохерцеговачко друштво за време аустроугарске владавине. Између осталих становништва, Џабић је сматрао да модерна државна администрација није у сагласју с исламским учењем. Више о Алију Фехми Џабићу видети у: Donia, R. (2000), *Islam pod dvoglavim orlom: muslimani Bosne i Hercegovine 1878–1914*, Naklada ZORO i Institut za historiju Bosne i Hercegovine, Zagreb i Sarajevo, 115–119.

²³ Најзначајнији међу њима био је великопоседник Али-бег Фирдуси из Ливна. Потпицао је из муселимске и капетанске породице која је деценијама управљала Ливном, тачније од 1750. до 1830. године. Више о Али-бегу Фирдусију видети: Filandra, Š. (1998), *Bošnjačka politika u XX stoljeću*, Sejtarija, Sarajevo, 25.

припадници су дотад улазили у многобројне сукобе са властима и били изразито гласни у свом противљењу аустроугарској анексији Босне и Херцеговине 1908. године.²⁴ Осим тога, важност МНО јесте и у томе што је она поставила темеље за каснију појаву и формирање свакако најзначајније политичке партије босанских муслимана пре Другог светског рата – ЈМО.

Паралелно са отпорима традиционалних алима и са успостављањем Покрета муслимана за верску и вакуфско-меарифску аутономију, и код српског становништва је постојало снажно незадовољство које се јавило још 1881. године због закона којим је уведена војна обавеза. Но, ова иницијатива није задобила ширу подршку све до краја 1890-их када су се мостарским Србима прикључили и остали представници црквено-школских општина из читаве Босне и Херцеговине и тако формирали Српски покрет за аутономију који је снажно радио на афирмисању српских интереса, што је резултирало да 1905. године аустроугарска влада донесе закон о признавању аутономије православним црквено-школским општинама. Слично као и у случају босанских муслимана, и Српски покрет за аутономију снажно је утицао на потребу да се формира политичка партија која би се залагала за интересе Срба у Босни и Херцеговини. Тако је након МНО 1907. године формирана и српска странка сличнога имена – Српска народна организација (СНО). У политичком организовању, муслимане и Србе убрзо ће следити и Хрвати, који су 1908. године формирали Хрватску народну заједницу (ХНЗ), да би потом надбискуп Јосип Стедлер формирао и клерикалну Хрватску католичку удругу која се водила црквеним идејама и искључивошћу (Donia i Fine 2011: 92–94).

Наведене комунитарне мобилизације и груписања, која су се посебно интензивирала током последње деценије 19. века, јасно су показали да је Калајева идеја о „интегралном бошњаштву“ доживела потпуни пораз. Његова политика није успела да оствари дубље „социјалноструктуралне и културнополитичке промене“ у правцу остваривања довољно инклузивног идентитета који би могао да обухвати и Србе и Хрвате који су под притисцима својих националних покрета на територијама Хрватске и Србије већ увелико почели да се самоперципирају као засебне националне групе са мање-више јасним политичким циљевима. Због тога ће након Фон Калајеве смрти 1903. године и доласком на његово место Иштвана фон Буријана доћи до либерализације политике Аустроугарске према етничким групама које су у том моменту већ биле јасно међусобно издиференциране. Током Фон Буријановог намесништва, које ће трајати све до 1912. године, дозволиће се формирање политичких националних партија као и издавачке делатности, које су за циљ имале пропагирање и афирмисање националних идеја. Осим тога, у овом периоду је извршена и пореска реформа и решена су спорна питања о верско-

²⁴ Више о држању Муслиманске народне организације према анексији Босне и Херцеговине видети прво поглавље у: Jahić, A. (2014), *Vrijeme izazova: Bošnjaci u prvoj polovini XX stoljeća*, Bošnjački institut – Fondacija Adila Zulfikarpašića, Sarajevo, 23–69.

-просветним аутономијама (Imamović 2006: 103). Током Фон Буријанове управе, Аустроугарска ће 1908. године извршити и дуго припреману анексију Босне и Херцеговине која ће довести до негодовања многих, пре свега Русије, Србије, Црне Горе и Турске, али ће проћи без оружаних сукоба. У смиривању кризе одсудну улогу је имала Немачка која је посредовала у преговорима да Турска призна анексију 26. фебруара 1909. године (исто: 109). Анексију су, осим међународних фактора, признале и све најрелевантније политичке партије у Босни и Херцеговини, што је водило периоду њене уставности која је трајала од 1910. године до почетка Првог светског рата 1914. године.²⁵ У том периоду Аустроугари су донели „устав, формирали парламент и дозволили одржавање избора“ (Donia i Fine 2011: 89). У партијском политичком животу након 1910. године МНО постаје највернији сарадник аустроугарских окупационих власти. Своју безрезервну подршку Аустроугарима МНО је пружила оног тренутка када је осигурала верску и културну аутономију и, што је још важније, подршку власти за велепоседничке привилегије босанских муслимана. Иначе, на изборима за Сабор МНО је, предвођена Алибегом Фирдусијем, освојила 24 места, то јест сва места која су била гарантована за муслимане. У првој години рада Сабора муслимани су били у савезу са СНО, која је непринципијелно ушла у ову коалицију ако се у обзир узме да је аграрно питање од кога су српски сељаци највише трпели остало нерешено. Но, већ 1911. године СНО напушта савез након сељачких устанака који су били уперени против муслиманских велепоседника. Саборску већину МНО-у након изласка СНО-а обезбедиће ХНЗ и та коалиција ће остати на власти до 1914. године (исто: 97–98).²⁶ Током овог периода, односи Аустроугарске са Србијом значајно ће се погоршати због њеног све већег утицаја и јачања у региону, посебно након балканских ратова када је Србија осетно увећала своју територију на рачун Османског царства. Трвења у региону ће кулминацију достићи 28. јуна 1914.

²⁵ У контексту анексије Босне и Херцеговине мора се нагласити да је МНО била дубоко погођена анексијом Босне и Херцеговине којој су се вокално супротстављали.

²⁶ Оно што је занимљиво јесте да бошњачки правник Мустафа Имамовић тврди потпуно супротно Роберту Донији и Џону Фајну. Имамовић износи историјски непотпуну тврдњу да су се „у овом грађанско-политичком страначком мозаику БиХ, СНО и МНО постављале у опозицију према окупационој управи, док су се остале странке према њој држале лојално“ (Imamović 2006: 107). Ова тврдња проф. Имамовића може се узети као тачна само за период од 1908. до 1910. Међутим, након 10. фебруара 1910. године, када је МНО признала анексију Босне и Херцеговине и након њеног уласка у Сабор, МНО постаје управо најлојалнији сарадник окупационих власти.

Иначе, у контексту Мустафе Имамовића важно је напоменути да је он аутор и веома популарне *Хисторије Бошњака* која је доживела оштре критике академске јавности о којима је Имамовић са Нерзуком Туарком разговарао за сарајевски часопис *Дани*. У наведеном разговору проф. Имамовић је изјавио да је за њега комплимент ако је његова „књига заиста створила мит о Бошњацима“. Тако нешто проф. Имамовић поткрепљује из академског дискурса чудноватом констатацијом „да су историографски аргументи потпуно обезвређени“ због чега је, по његовом мишљењу, неопходна производња историје засноване на митовима, а не на историјским аргументима, закључивши да је „због тога осјетио да је и Бошњацима, а и Босни, потребна једна таква“ (митска) „интерпретација“, то јест митски „приступ историји“.

године када је у Сарајеву Гаврило Принцип, члан организације *Млада Босна*, извршио атентат и усмртио аустроугарског престолонаследника Франца Фердинанда. Атентат на Франца Фердинанда покренуо је низ антисрпских демонстрација у Сарајеву. Босански муслимани и Хрвати католици нападали су Србе и пљачкали њихове радње (Malcolm 1994: 156). Осим тога, аустроугарске власти су распустиле и Сабор који се након тога више никада није састао (Donia i Fine 2011: 103). Но, иако је атентат на Франца Фердинанда свакако допринео радикалном заоштравању односа у Босни и Херцеговини и региону, конкретно између Аустроугарске монархије и Србије, повод за избијање Првог светског рата првенствено се налазио у интересима званичног Берлина који је желео да заустави све већи утицај Русије (Malcolm 1994: 157).²⁷ Сукоб је избио након што је 23. јула 1914. године Аустроугарска испоручила десет захтева Србији од којих су српске власти усвојиле чак девет (исто: 156). Но, ни крајње помирљив став Србије није био довољан да спречи оне струје у Аустрији које су заговарале рат да га и објаве 28. јула 1914. године. Након тога, 1. августа Русија је прогласила војну мобилизацију, да би убрзо Немачка објавила рат Русији и Француској, а Аустроугарска извршила инвазију на Србију 11. августа (Donia i Fine 2011: 104). Наредне четири године беснео је рат на територији Србије која је потпала под окупацију Централних сила. Но, за разлику од Србије, на тлу Босне и Херцеговине ратна дејства нису била присутна, али оно што је важно јесте да су током трајања рата аустроугарске власти спроводиле систематичан притисак и репресију над босанскохерцеговачким српским становништвом. Србима је суђено, затварани су у логоре, прогоњени и убијани, што је било први случај у историји Босне и Херцеговине „у којем је убијен значајан број људи због националне односно етничке припадности“ (исто: 2011: 105).

На крају овог потпоглавља, пре него што пређемо на период Босне и Херцеговине у Краљевини Срба, Хрвата и Словенаца и Краљевини Југославији, важно је да закључимо да је аустроугарски период, иако можда не толико временски дугачак, оставио изузетно снажан утицај на Босну и Херцеговину. Околности које су настале доласком Аустроугарске посебно су утицале на босанске муслимане који су се нашли у ситуацији да први пут живе под немуслиманском влашћу, као и да буду изложени вредностима просветитељства и модернизацијским трендовима који су у то време били у пуном јеку у Европи. Наведене околности покренуле су значајне процесе економске, друштвене,

²⁷ Ноел Малколм истиче и то да је Аустроугарска размишљала о уласку у рат са Србијом у периоду између 1906. и 1913. године, али се на тај корак није одлучила јер јој није било у интересу даље ширење територије на Балкану. Тако, на пример, мађарски министар Тиса је инсистирао на томе да се никако не смеју анектирати територије Србије. У исто време, и Србија, упркос томе што је имала територијалне претензије на делове Босне и Херцеговине, била је свесна тога да не би била у стању да сама изнесе рат против моћне Аустроугарске монархије. Управо због свега наведеног Малколм закључује да је Немачка искористила атентат на Фердинанда и читав развој догађаја након њега да изврши одлучујући притисак у правцу отпочињања Првог светског рата (Malcolm 1996: 157).

едукативно-просветне и културне трансформације који ће током надолазећих деценија, а и након одласка Аустроугара, довести до значајних подела и до појаве многоструких гласова код босанских муслимана, чему ћемо се значајније посветити у потпоглављу у коме ћемо дискутовати о распуштању Османског халифата.

2.3. Босна и Херцеговина у Краљевини Срба, Хрвата и Словенаца и Краљевини Југославији 1918–1941.

Први светски рат окончан је 11. новембра 1918. године поразом Централних сила. Исход Првог светског рата означио је и распад Аустроугарске монархије а убрзо и Османског царства, што ће имати значајан утицај на ситуацију на Балканском полуострву, пре свега на успостављање нових односа снага услед чињенице да је Србија изашла из рата као велики победник што јој је омогућило да се у значајној мери постави као доминантна сила у односу на Хрвате, Словенце и босанске муслимане. Но, још док је трајао Први светски рат, отпочели су интензивни преговори о формирању заједничке државе јужнословенских народа, првенствено Словенаца, Хрвата и Срба. Јанез Крек и Антон Корошец још током првих месеци 1917. године проценили су да је „у интересу Словеније и Словенаца да се ослоне на словенски југ, пре свега на Србију и Хрватску” (Imatović 2006: 122). Због тога је Корошец успоставио посебно живе везе са политичарима и активистима из Далмације и Истре, али и са онима из Загреба и Босне (исто). Из активности политичких група које су долазиле из Словеније, Далмације и Истре, у бечком парламенту формирао се *Југословенски клуб* који је 30. маја 1917. године пред Царевинским већем изнео декларацију у којој се захтевало успостављање југословенске државе у оквиру Хабзбуршке монархије. Овакав захтев довео је „у питање дуалистички политичко-уставни поредак Хабзбуршке монархије” (исто: 123). Захтеви *Југословенског клуба* представљаће заправо почетак рађања покрета који ће 8. октобра резултирати оснивањем Народног вијећа Словенаца, Хрвата и Срба као врховног представничког тела југословенских народа у Аустроугарској 1917. године. Након ових иницијалних потеза, у Хрватском сабору 29. октобра уследиће и „финално проглашење отцепљења Хрватске од Аустроугарске и формирање самосталне Државе Словенаца, Хрвата и Срба која је у тим тренуцима међународно била призната само од Краљевине Србије” (исто). Државу Словенаца, Хрвата и Срба чиниле су територије Аустроугарске с већинским јужнословенским становништвом, а то су биле грофовије Крањска, Горењска и Штајерска и области Истре, Далмације, Босне и Херцеговине, град Ријека, Хрватска и Славонија.

Паралелно са процесом успостављања Народног већа, од половине 1915. године деловао је и Југословенски одбор у Паризу и Лондону. У њега су ушле истакнуте словеначке, хрватске и српске личности које су избегле из Хабзбуршке монархије како би радиле на уједињењу Јужних Словена. Деловали су у сарадњи са српском владом са којом су на Крфу ушли у преговоре о будућој држави. За 35 дана одржано је чак 28 пленарних седница да би се 20. јула 1917. године постигао финални договор две стране о заједничкој декларацији која је у много чему јасно указивала на то да су обе стране учиниле значајне уступке како би до договора дошло. Потписници Крфске декларације били су Анте Трумбић, у име Југословенског комитета, и Никола Пашић, као представник српске владе. У Декларацији је стајало да су Срби, Хрвати и Словенци један народ са три имена, као и да ће у будућој држави владајућа династија бити династија Карађорђевић, а да ће држава бити устројена на конститутивним и парламентарним основама и да ће се поштовати право гласа свих њених грађана различите религијске припадности и писма (Ramet 2006: 42–43). Пре него што је дошло до коначног уједињења и проглашења заједничке државе, Србији су се припојиле Војводина, 25. новембра, и Црна Гора, 26. новембра. Уједињење и формирање Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца (СХС) проглашено је 1. децембра 1918. године. Иначе, држава је званично међународно призната потписивањем мировног уговора у Сен-Жермену, 10. септембра 1919. године, између сила Антанте и Аустрије, по коме је Аустроугарска и формално престала да постоји.²⁸ Но, још од самог старта успоставе Краљевине СХС постојале су очигледне различите перцепције новостворене државе код Срба, Хрвата и Словенаца, док су је се босански муслимани прибојавали јер су били свесни тога да ће она довести до дуго чеканих аграрних реформи у Босни и Херцеговини. Срби су у Краљевини СХС првенствено видели прилику за остварење својих идеја о формирању „Велике Србије”, то јест заједнице у којој ће сви Срби живети у једној држави. Сходно томе, унутрашњи план државног уређења Срби су видели централизовано, под владавином српске краљевске „династије и вођством српских официра, бирократа и парламентарца” (Donia i Fine 2011: 108). С друге стране, Хрвати и Словенци надали су се држави која ће бити федералног уређења и значајно више усмерена према Европи, а не толико према Балкану. Због очигледних разлика, Ксавијер Бугарел с правом констатује да успостављањем Краљевине СХС није дошло до креирања националне државе која је личила на друге националне државе Централне и Источне Европе, већ да је формирана једна „плуринационална заједница Јужних Словена на руинама Османског и Аустроугарског царства која је репродуковала одређене империјалне праксе” (Bougarel 2018: 29). Срж проблема, тј. немогућности да се успостави јединствена нација коју би чинила три различита племена, суштински се огледала у институционалним везама између Срба, Хрвата

²⁸ Иначе, прво међународно признање Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца десило се 2. фебруара 1919. године од стране Сједињених Америчких Држава.

и Словенаца као и у природама њихових националних идеја и аспирација. Због свега тога, Краљевина СХС била је вишенационална држава којом је доминирала Србија, другим речима „прва Југославија била је хибрид, на пола пута између империје и национале државе” (исто: 31).

Наведене разлике су се убрзо испољиле у политичком партијском животу Краљевине, о чему сведоче и дешавања након првих избора за Уставотворну скупштину који су одржани 28. новембра 1920. године. На изборима (Табела бр. 2) победу су однеле Југословенска демократска странка и Народна радикална странка, две српске политичке партије које су обе заговарале централистичко државно устројство Краљевине СХС.

Табела бр. 2²⁹

Резултати избора за Уставотворну скупштину, 12. децембар 1920. године

Назив партије	Број освојених места у Скупштини
Југословенска демократска странка	94
Народна радикална странка	93
Комунистичка партија	58
Хрватска пучка сељачка странка	50
Савез земљорадника	39
Југословенска муслиманска организација	24
Словенска људска странка	14
Хрватска пучка/Буњевачко-шокачка странка	13
Социјалдемократска странка	10
Цемијет	8

Након седам месеци, 28. јуна 1921. године представници Хрватске пучке сељачке странке, Словенске људске странке и Комунистичке партије бојкотовали су гласање за Устав, који је усвојен са 223 гласа, што је представљало тесну већину. Подршку изгласавању Устава пружиле су обе муслиманске странке у скупштини – ЈМО Мехмеда Спахе и Друштво за очување муслиманских права *Цемијет* – упркос чињеници да им централистичка природа државног уређења није била блиска.³⁰ Без подршке ове две странке изгласавање Устава, који је постао познат као „Видовдански”, не би било могуће. До договора између српских странака и

²⁹ Осим странака наведених у табели, посланике су добиле још: Хрватска тежачка странка, седам посланика, Хрватска заједница, четири посланика, Републиканска демократска странка, три посланика, и Хрватска странка права, два посланика.

³⁰ Сви посланици ЈМО сем др Џафера Куленовића гласали су за Устав.

ЈМО дошло је 15. марта након што је српски блок уврстио у Устав гаранције да ће Босна и Херцеговина остати недељива административна јединица и да ће аутономија важити и за религијско образовање и шеријатске судове.³¹ Осим тога, што се тиче аграрног питања које се у фебруару 1919. године неповољно завршило по босанске муслимане, договорено је да некадашњим земљопоседницима буде исплаћена компензација за конфисковану земљу у вредности до триста пет милиона динара. Након ових обећања, ЈМО је пристала да подржи Устав, док су у будућој влади министарска места добили и Мехмед Спахо и Хамдија Карамехмедовић (Ramet 2006: 56).³²

Слично ЈМО-у и *Цемијет* ће пристати да подржи Устав у замену за гаранције да ће држава пружити заштиту некадашњим феудалним главешинама у Јужној Србији, као и да ће им се, као и у случају босанских муслимана, извршити финансијска компензација и уз то доделити одређена површина обрадивог земљишта на територијама Македоније, Косова и Санџака (исто: 57).

Иначе, период монархистичког парламентаризма трајаће све до 6. јануара 1929. када је наступио период краљевске диктатуре. Од првих избора за Уставотворну скупштину 1920. године, још трипут ће се одржати парламентарни избори: 1923, 1925. и 1927. године (Табела бр. 3). На тим изборима дошло је до значајне преваге српске централистичке Народне радикалне партије, али и до јасног утемељења ЈМО као странке која је осигурала недвосмислену подршку и симпатије босанских муслимана. Иначе, након првих избора 1920. године и подршке „Видовданском уставу“ 1921. године, унутар посланичког клуба ЈМО доћи ће до несугласица због чега ће из њега иступити група посланика на челу с њеним првим председником Ибрахимом еф. Маглајићем, с којим су пошли и др Карамехмедовић, Сакиб Коркут и још шест посланика. Група око еф. Маглајића сматрала је да сарадња с влашћу треба да се настави, док је група око др Мехмеда Спахе сматрала да су босански муслимани након подршке Уставу изиграни и да Влада није испунила обећање које се тичало обједињавања исламских религијских организација и институција на простору читаве Краљевине СХС, као и да се у јавном простору наставило са промовисањем антимуслиманских сентимената. Након напуштања посланичког клуба, група око еф. Маглајића иступа и из саме странке и 1922. године оснива Југословенску муслиманску народну организацију (ЈМНО), која ће на изборима 1923. године добити маргиналан број гласова и практично нестати са политичке сцене, док ће ЈМО однети све гласове босанских муслимана и освојити 18 посланичких места.

³¹ Целовитост Босне и Херцеговине гарантована је 135. чланом Устава, који је још познат и под именом „турски параграф“. „Видовданским уставом“ Краљевина СХС је подељена на 26 области.

³² Мехмед Спахо је постао министар индустрије и трговине, док је Карамехмедовић добио министарско место за здравство.

Табела бр. 3
 Резултати парламентарних избора: 1923, 1925. и 1927. године

Назив партије	Избори 1923.	Избори 1925.	Избори 1927.
Радикална партија	109	141	111
Демократска партија	52	37	61
Независне демократе	/	22	22
Хрватска сељачка	71	67	63
ЈМО	18	17	18
Словенска људска	22	20	21
Аграрна	11	5	8
Остали	29	6	11

Иначе, ЈМО је основана 16. фебруара 1919. године када је одржана њена Оснивачка скупштина у Сарајеву. На Оснивачкој скупштини за председника организације изабран је већ поменути Ибрахим еф. Маглајић, који је у то време био тузлански муфтија. За потпредседнике су изабрани др Халид-бег Храсница и др Хамдија Карамехмедовић, за кога смо већ навели да је касније имао функцију министра здравља у првој влади Краљевине СХС. Од самог почетка, основна политичка смерница ЈМО била је брига за државно-правни положај Босне и Херцеговине унутар Краљевине СХС услед снажних централистичких тежњи Србије и српских водећих партија. Оно што је занимљиво јесте да су оснивачи ЈМО свесно одабрали „конфесионално организовање“ и да се није ишло на афирмацију посебне националне идентитетске одреднице, већ да се пристало на идеју „троименог народа“ коју су Срби, Хрвати и Словенци промовисали. Овакво стајалиште представника ЈМО имплицитно је значило да су они прихватили „национализовање муслимана“ као Срба или Хрвата и да су сматрали „југословенство најприкладнијим путем за зближавање и уједињење“ (Filandra 1998: 70). Но, упркос томе што се лидери ЈМО нису определили за афирмацију сопственог националног идентитета, они су истицали да су ипак прво муслимани, па тек затим Југословени, и да су се организовали како би „одржали, заштитили и промицали своје посебне интересе“ (исто: 71). Након оснивања организације, убрзо је, 24. априла 1919. године, одржан и Централни одбор на коме су дефинисани и основни циљеви ЈМО:

„[...] очувања имовинске и личне сигурности припадника исламске вере, исплате штета нанесених босанским муслиманима за време

преврата, праведног решења земљишног питања, сразмерног бирања заступника у народно представништво, проширења одредби статута о верско-просветној аутономији и осигурања односа са Хилафетом, те спровођења страначког окупљања изван Босне и Херцеговине (исто: 75).”³³

Из наведеног, осим верско-просветне аутономије, види се да је аграрно питање опет у центру интереса босанских муслимана. Краљ Александар је у Прелазним одредбама за припрему аграрне реформе 25. фебруара 1919. године изнео три основна принципа по којима би требало да аграрно питање буде решено: 1) укидање кметства, 2) подела великих имања и 3) обештећење дотадашњих власника од стране државе (Donia i Fine 2011: 112–113). Закони који су након тога усвајани дефинисали су начин преноса земљишта као и висину износа накнаде која је требало да се исплати дотадашњим власницима, који су по правилу били муслимански земљопоседници. Спровођење реформи није било потпуно правно имплементирано све до 1931. године, но упркос томе, преко 150.000 сељака је добило преко милион хектара земљишта у посед. Пређашњи власници су обештећени комбинацијом готовинских исплата и дугорочних обвезница за које је гарантовала држава (исто: 113). Компензација се испоставила погубном за све оне муслиманске земљопоседнике који нису спадали у ред најбогатијих, а управо су мали и средњи земљопоседници били најбројнији. Такође, посебно штетна по земљопоседнике испоставила се компензација у виду обвезница које су знале да брзо губе вредност (Friedman 1996: 98–99). Но, осим тога, у периоду након окончања Првог светског рата уследио је талас пљачкашких похода и убистава муслимана које су починиле српске парамилитарне формације и банде. Врхунац насиља досегнут је 1924. године када је почињен масакр над стотинама муслимана у селима Шаховићи и Павино Поље у санџачком региону (Bougarel 2018: 34).

У оваквим новонасталим, по муслимане неповољним, друштвенополитичким условима ЈМО је сматрала да је најмудрије да се босански муслимани, као и у доба Аустроугарске монархије, држе уз владајуће структуре како би као мањина путем преговора с властима успели да испреговарају најбоље услове за своју заједницу. Оваква политика ЈМО захтевала је велику сналажљивост, луцидност и довитљивост. Са ове историјске дистанце, може се рећи да је ЈМО предвођена др Мехмедом Спахом у томе у значајној мери и успевала, посебно ако се у обзир узму снажне афирмације и струјања српских и хрватских националистичких идеја које

³³ Након одржаног Централног одбора и дефинисања кључних идејних смерница, изасланство ЈМО је отишло 13. маја у Београд, а у његовом саставу су били др Мехмед Спахо, др Халид-бег Храсница, др Хамдија Карамехмедовић, Салих Баљић и Сакиб Коркут. Циљ овог изасланства у Београд било је успостављање блиских веза са неком од две најјаче политичке партије у Србији, Народном радикалном странком или Демократском странком (исто: 74).

су константно покушавале не само да „похрвате“ или „посрбе“ босанске муслимане већ и да разбију територијалну целовитост Босне и Херцеговине, што се управо и догодило након суспензије Видовданског устава и увођења диктатуре краља Александра Карађорђевића 6. јануара 1929. године. Намера краља Александра била је да наметне идеју „унитаристичког југословенства“ због чега је преименовао и државу из Краљевина Срба, Хрвата и Словенаца у Краљевина Југославија (Friedman 1996: 101). Такође, краљ Александар је укинуо и границе које су постојале пре и поделио Југославију на девет бановина. Све бановине су назване по рекама које су кроз њих протицале како би се елиминисао етнички елемент. Сходно томе, подела на нове бановине није у обзир узимала и историјске границе нити постојећу етничку структуру становништва. Ипак, иако је краљ Александар декларативно заговарао идеју „југословенства“, резултат прекрајања граница био је у великој мери у корист Срба, јер је у шест од девет новонасталих бановина већину чинило српско становништво (Donia i Fine 2011: 114). Подела на бановине нарочито је погодила босанске муслимане и територијалну целовитост Босне и Херцеговине, чија је територија била издељена на чак четири различите бановине – Дринску, Зетску, Врбаску и Приморску.

Осим тога, у јануару 1930. године донесен је и закон по коме се Исламска верска заједница проглашава за заједницу која ће покривати читаву територију краљевине, а седиште заједнице је измештено из Сарајева у Београд. Овој одлуци ће се супротставити реис-ул-улема Џемалудин Чаушевић који ће поднети и оставку. На место Чаушевића доћи ће већ помињани тузлански муфтија и лидер ЈМНО Ибрахим еф. Маглајић (Bougarel 2018: 40). Но, упркос овако неповољном развоју догађаја по босанске муслимане, представници ЈМО су тактички проценили да им је и у том моменту боље да не улазе у директну конфронтацију са режимом краља Александра (Friedman 1996: 102).

Краљева диктатура окончана је његовим убиством 9. октобра 1934. године у Марсељу. Атентат на њега извршио је Владо Черноземски, припадник *Внатрешне македонске револуционарне организације* (ВМРО). Убиство краља Александра потпомагао је и активно учествовао у његовом планирању и Анте Павелић, један од лидера фашистичког покрета *Усташе*, чији су припадници настојали да уруше Југославију и да остваре независност Хрватске. У том свом науму имали су активну подршку Италије под Бенитом Мусолинијем. Након убиства краља Александра, власт је преузео принц Павле, а нови избори за скупштину одржани су 5. маја 1935. године. На те изборе ЈМО је изашла на листи Уједињене опозиције коју је предводио Влатко Мачек, лидер Хрватске сељачке странке (ХСС).³⁴ Уједињеној опозицији противник на изборима била је Југословенска национална странка на чијем челу је био Богољуб Јевтић и која је на крају и победила освојивши 60,6 одсто гласова, док је за Уједињену опозицију гласало 37,4 одсто

³⁴ У Уједињеној опозицији, сем ЈМО и Сељачко-демократске коалиције коју су чинили Хрватска сељачка странка и Самостална демократска странка, били су још и крило Демократске странке под вођством Љубомира Давидовића и део Земљорадничке странке.

бирачког тела (Ramet 2006: 93). Међутим, последицом нерегуларних изборних услова као и чињенице да је на снази још увек био изборни закон из 1933. године услед чега су непропорционално додељена парламентарна места у Скупштини, Сељачко-демократска коалиција одлучила је да бојкотује парламент. Убрзо су им се у тој одлуци придружили и демократе и Земљорадничка странка. Овакав расплет догађаја, који је резултирао недостатком легитимитета парламента, принудио је принца Павла да тражи оставку од Јевтића (исто: 94). Након што је Јевтић поднео оставку, на место премијера дошао је Милан Стојадиновић, који је 25. јуна 1935. године оформио коалицију са Словеначком људском странком и ЈМО (исто). Ова коалиција ће представљати и окосницу Југословенске радикалне заједнице (ЈРЗ) која ће у политичком животу истиснути Југословенску националну странку. Заузврат, за подршку ЈРЗ, Спахова ЈМО ће добити два министарска места у новој влади, као и до одређене мере обнављање аутономије Исламске верске заједнице. У фебруару 1936. године седиште реис-ул-улеме вратиће се поново у Сарајево и муслиманима ће бити гарантовано да сами одлучују о управљачким телима заједнице. Такође, забраном да припадници алима буду кандидати за вакуфске одборе омогућиће се и потпуно преузимање Исламске верске заједнице од лидера ЈМО. Тако је овим реформама омогућено да се изнуди повлачење Ибрахима еф. Маглајића са места реис-ул-улеме (Bougarel 2018: 40). На његово место је прво дошао као вршилац дужности Салих Сафвет еф. Башић, да би две године касније 1938. године за реис-ул-улему био постављен Фехим Спахо, рођени брат Мехмеда Спахе, лидера ЈМО. Иначе, критике нових одредби које су се тичале Исламске верске заједнице упутио је и сам еф. Маглајић, али и двојица посланика, Мустафа Мулалић и Шукрија Куртовић. Сви они су упозорили на то да се новом уредбом омогућава политизација Исламске верске заједнице и непотизам унутар ње (Јахић 2010: 525–527).

Одлука ЈМО да приступи ЈРЗ довела је до значајне политичке кризе код босанских муслимана у смислу да су они први пут од 1906. године остали без сопственог политичког представника. Немоћ ЈМО се јасно видела и по томе што и након њиховог уласка у ЈРЗ Босна и Херцеговина није успела да поново оствари своје територијално јединство и аутономију, већ је остала разбијена у бановинама. Због свега наведеног, у децембру 1935. године формирана је прохрватска Муслиманска организација (МО) као вид испоставе ХСС (Bougarel 2018: 41). На састанку који је организовао Адем-ага Мешвић присутни су ставили снажан акценат на нужност поновног остваривања аутономије Босне и Херцеговине, због чега су на рачун ЈМО упућене оштре критике. За председника организације изабран је Хакија Хаџић.³⁵

Питање аутономије Босне и Херцеговине досегло је врхунац када је 26. августа постигнут договор између Влатка Мачека и новог председника владе

³⁵ Током Другог светског рата и успостављања Независне Државе Хрватске, група интелектуалаца окупуљена око МО биће кључна потпора усташким властима у промоцији идеја хрватског национализма и националне асимилације босанских муслимана.

Југославије Драгише Цветковића. Овим договором успостављена је Хрватска бановина спајањем Савске и Приморске бановине. Осим ове две бановине, Цветковић и Мачек су се договорили и о припајању Хрватској бановини и срезова Шида, Илока, Дубровника, Брчког, Градачца, Дервенте, Травника и Фојнице (Ramet 2006: 107).

Овакав споразум аутоматски је значио још један ударац за босанске муслимане који су се надали успостављању аутономије Босне и Херцеговине у њеним пређашњим границама. На овај договор у Босни и Херцеговини је уследио читав низ негативних реакција. Противљење договору су исказали представници различитих идеолошких и политичких опредељења. Тако је Џафер Куленовић, који је наследио Мехмеда Спаху на челу ЈМО, 6. новембра позвао да се прогласи бановина Босне и Херцеговине; просрпски оријентисани припадници организације *Гајрет* такође су негативно реаговали и предложили да треба да се успостави аутономна територија која ће обухватити Босну и Херцеговину и Санџак. Осим наведених, и Комунистичка партија Југославије осудила је договор сматрајући да нарушава интересе радних народа Срба, Хрвата и посебно босанских муслимана (Bougarel 2018: 41). Опште незадовољство резултирало је састанком који ће се одржати у Сарајеву 30. децембра 1939. године и који ће окупити све релевантне представнике босанских муслимана како би се оформио Покрет за аутономију Босне и Херцеговине. Овај покрет је, по мишљењу Ксавијера Бугарела, представљао први пут у историји истинско „протонационално муслиманско организовање” с циљем да се оствари сопствена политичка субјективност (исто: 42).³⁶

2.4. Пад Османског халифата 1924. године и његова рефлексја у Босни и Херцеговини

У делу у коме смо расправљали о положају Босне и Херцеговине под Аустроугарском монархијом закључили смо да је тај период имао далекосежне

³⁶ Бугарел у наведеном случају користи термин „протонационално” недовољно одређено. Посебно није најјасније на шта Бугарел мисли под „протонационалним” када се његова тврдња о Покрету за аутономију Босне и Херцеговине сагледа у контексту рада Ерика Хобсбаума, по коме је „најважнија карактеристика протонационалног покрета” то да он афирмише „свест о припадности или прошлом или трајном политичком ентитету” (Hobsbaum 1996: 83). Кад се наведено узме у обзир, стиче се утисак да Бугарел Покрет за аутономију Босне и Херцеговине дефинише као протонационалан првенствено јер временски претходи „националном”, то јест, формирању муслиманске/бошњачке нације која ће се заокружити тек 1993. године са Бошњачким сабором.

утицаје на босанске муслимане. Један од њих је, како смо и тада навели, то да су муслимани од тренутка доласка Аустроугара први пут након три века потпали под власт немуслиманске државе и остали ван територије Османског царства, то јест исламског халифата. Иначе, у ширем контексту, положај Босне и Херцеговине потпадао је под „Источно питање“, које се јавило услед постепене дезинтеграције Османског царства. Територијални аспект „Источног питања“ обухватао је веома „широки дијапазон територија, од Босне и Херцеговине до Црног мора и Кавказа и од Арапског залива до Алжира“ (Karčić 2017: 16). Другим речима, урушавањем Османског царства и његовим повлачењем из Средње и Југоисточне Европе отворило се питање попуњавања новонастале геополитичке стварности на терену. „Источно питање“ се посебно актуелизовало у другој половини 18. века када је на сцену ступила Русија која је водила шестогодишњи рат са Османским царством, који је обустављен након потписивања мировног уговора 1774. године у Кучук Кајнарџију (Imamović 2006: 78). Овим уговором турски султан је признао потпуну независност Татара на Криму и у Кубану, територијама које су дотада биле саставни део Османског царства (Inajet 2005: 59). Такође, овим уговором Русији и њеној царици Катарини гарантовано је право протектората над православним становништвом у Османском царству. Како би се остварио реципроцитет, османски султан је проглашен „врховним мухамеданским халифом“ (Pankhurst 2013: 35) чиме је и он остварио право јурисдикције над муслиманима који су од тог тренутка потпали под немуслиманску власт. Овакав развој догађаја означио је „крај територијалне универзалности Османског царства као исламске државе“ и од тада титула халифе почиње да се не везује искључиво за територијалну већ и за духовно-религијску власт над муслиманима у немуслиманским државама (Imamović 2006: 78 и Keddie 1969: 19). Након што је Аустроугарска монархија освојила Босну и Херцеговину и након Берлинског конгреса 1878. године, управо овакав модел односа биће примењен и на босанске муслимане, који су од тог тренутка остали ван граница Османског царства. Иначе, последица оваквих новонасталих околности било је и имплицитно прихватање поделе власти османског султана на духовну и световну. Ипак, у наведеном контексту морамо бити опрезни и напоменути да тако нешто није утицало на исламско доктринарно разумевање саме институције халифата, већ је представљало реалполитику и практична настојања да Османско царство задржи утицај над муслиманима на територијама које су били присиљени да војно напусте (Pankhurst 2013: 36). Иначе, Жакоб Ланду управо потписивање мировног споразума у Кучук Кајнарџију сматра моментом у историји када се родила политика исламског јединства, то јест панисламизма, која ће врхунац доживети под влашћу султана Абдулхамида II, од 1876. до 1909. године (Landau 1990: 10). Но, насупрот Ландуу, Реза Панкхурст и Азми Оздан истичу да се панисламска политика јавила још у 16. веку и да за тако нешто као показатељи могу да нам послуже апели упућени Османском царству од муслимана Ацева и Индије, као и кореспонденција између Османлија и Персијанаца, у којима се настојало да се

постигне договор по коме би се османски султан прогласио универзалним халифом свих муслимана (Pankhurst 2013: 37 и Ozcan 1997: 23–40).

Но, како год било, оно што је од есенцијалне важности јесте то да је током читаве историје исламске цивилизације међу алимима постојао консензус у погледу институције халифата и тога да је постојање халифе неопходно. Мислиоци попут ел Мавардија, ел Фара Абу Јале, ел Куртубија, Абдул Кадира ел Багдадија, имама ел Џувејнија, као и многи други сматрали су да муслимани морају да имају владара коме је дужност да државно уређење и законе усагласи с исламским законима (Pankhurst 2013: 11). Овакви ставови алима темељени су на чињеници да је у исламском учењу једини законодавац Бог (Ел Хаким), то јест његова објава како је представљена у *Курану* и предањима (хадисима) веровесника Мухамеда (исто: 16). Све до 20. века наведени ставови били су апсолутно преобладајући у исламском свету због чега је одлука турске Велике народне скупштине о формалном распуштању Османског халифата, од 3. марта 1924. године, изазвала несагледиве, тектонске поремећаје код муслимана и веома жустре и острашћене дебате. Иначе, распуштању халифата прво је претходила одлука из новембра 1922. године о одвајању султаната од халифата. Из ове одлуке произашла је и одлука о успостављању републиканског државног уређења која је донета 29. октобра 1923. године и када је за првог председника републике изабран Мустафа Кемал (Inajet 2005: 60). Овакав расплет догађаја био је неминован и логичан исход ако се у обзир узме садржина првог Устава модерне Турске који је усвојен у јануару 1921. године и у коме је стајало да „сувереност безусловно припада народу и да управа проистиче из начела да људи лично и чињенично контролишу своју судбину” (исто). Након одлуке Велике народне скупштине о укидању султаната, дотадашњи султан Мехмед VI, познатији по имену Вахдетин, напустио је земљу. Скупштина је на место халифе довела Абдулмецида II, који ће тако постати први и једини „халифа без султаната” (Nafi 2015: 34). Абдулмецид ће остати на овој позицији само две године, то јест до финалног и формалног распуштања халифата 1924. године када ће сви представници османске династије бити протерани из Турске. Иако на прве одлуке Велике народне скупштине од 1921. године које су водиле у правцу (недвосмислене) секуларизације није било значајнијих реакција у муслиманском свету, она је била веома бурна у случају одлуке о формалном распуштању халифата чиме је и на симболичком нивоу доведено у питање јединство муслиманског умета (Pankhurst 2013: 50). Одређени муслимански кругови оптуживали су Мустафу Кемала да је уклету непријатељ Османског царства и да му је врховни циљ да распусти халифат, за шта је, по њиховом мишљењу, имао тајну подршку Британаца. Осим тога, сматрали су да је распуштање халифата део нагодбе како би новоформирана Турска република добила подршку западних сила (Nafi 2015: 31). Тако су протести и буне против одлуке о распуштању халифата букнуле у Истанбулу, али и на територијама северозападне, југоисточне и јужне Анадолије. Такође, значајне протесте подигли су и Курди предвођени верским лидером шејхом Саитом. Додуше, иако је побуна

Курда била представљена као буна против укидања халифата, постоје и назнаке да су у том случају постојале и етнонационалне аспирације да се успостави независни Курдистан (Pankhurst 2013: 50). Но, буне никако нису биле ограничене искључиво на територију Турске, већ су захватиле мање-више читав муслимански свет. У Цеди, у Саудијској Арабији, становници су били разочарани јер су веровали да ће их халифа ослободити власти шерифа Хусеина, алими у Триполију, у Либији, упутили су отворено протестно писмо Мустафи Кемалу у коме су навели да је халифат „есенција која гарантује живот“ муслиманима, док је шејх ел Музафар током хутби са минбера чувене Умејадске џамије у Дамаску страсно вазио о значају халифата (исто: 51). Ипак, вероватно најгорљивији глас отпора стигао је од муслимана Индије, а артикулисао га је Хилафетски покрет који је постојао од 1919. до 1924. године и чија су два најзначајнија представника били Мухамед Али Џавхари и, посебно, Абул Калам Азад. У поруци коју су послали Турској представници покрета написали су да је распуштање халифата „чин против религије ислама“ и да су муслиманима непријатељи „сви они који разарају халифат, било да су они Британци или Турци“ (Pankhurst 2013: 51).³⁷ Напослетку, протест против распуштања халифата упутили су и алими *ел Азхара*, најзначајније образовне институције у читавом исламском свету, који су изнели став да је халифат уједињујући фактор муслимана и да он представља доказ о континуитету умета. Састанку азхарских алима на коме се расправљало о распуштању халифата присуствовала су чувена имена тог времена, попут шејха ел Ђизвија и шејха Мухамада ел Марагија, као и главни представници свих сунитских верскоправних школа (Inajet 2005: 69). На састанку је усвојена и резолуција која је халифу дефинисала као „Веровесниковог представника у одбрани религије и примени њених прописа, те управљању народним пословима у складу с религијским законом“ (исто: 70). Осим тога, резолуција је упутила и критику свим оним муслиманима који су и даље осећали верност свргнутом халифи и изнела став да треба да се у најскоријој будућности одржи конгрес на коме би се расправљало о будућности халифата (исто).

У годинама које су следиле организован је значајан број конвенција и састанака на којима се расправљало о будућности халифата, међу којима ћемо навести само најзначајније: Конгрес у Меки који је одржан 5. марта 1924. на иницијативу шерифа Хусеина, конференција у Каиру, познатија под називом „Халифатски конгрес“, одржана у мају 1926. године, затим поново Конгрес у Меки такође 1926. године, јерусалимска конференција коју је организовао чувени муфтија јерусалимски Амин ел Хусеини 1931. и Конгрес у Женеви који је

³⁷ Више о панисламу и о реакцијама индијских муслимана видети веома вредне изворе: Ozcan, A. (1997), *Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain*, Leiden, Brill; затим: Naeem Qureshi, M. (1999), *Pan-Islam in British Indian Politics: A Study of the Khalifat Movement, 1918–1924*, Leiden, Brill; као и: Minault, G. (1982), *The Khalifat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India*, New York, Columbia University Press.

приредио Шекиб Арслан 1935. године.³⁸ Ни на једном од наведених окупљања није се дошло до конкретнијег одговора како би у будућности исламски халифат требало да изгледа.

Иначе, реакција на распуштање халифата била је веома жива и код балканских муслимана, који су се суочили са одласком Османског царства са Балкана још значајно раније и на тај начин (ин)директно већ искусили шта значи дефакто одсуство халифата и живот под околностима које се крећу у правцу стварања националних, секуларних држава. Новине у Албанији и Босни и Херцеговини ламентирале су над положајем муслимана под немуслиманском влашћу још од краја 19. и почетка 20. века. У Босни и Херцеговини ова тема је посебно постала актуелна након њене званичне анексије од стране Аустроугарске монархије 1908. године. Тада су поведене и живе расправе о многобројним друштвеним питањима, као и о будућности халифата, услед чега је током тог периода написан значајан број чланака и расправа о низу тема које су се тичале живота муслимана у новонасталим околностима. Прва у низу и једна од свакако значајнијих таквих расправа о панисламском јединству јесте она чији је аутор био Фехим Спахо, будући реис-ул-улема Босне и Херцеговине и, како смо већ навели, рођени брат лидера ЈМО Мехмеда Спахе. Спахини трактати објављивани су у часопису *Бехар* у двадесет наставака, почевши од 1. маја 1906. године.³⁹ У свом првом тексту Спахо истиче одсудни значај исламског јединства⁴⁰, и (ин)директно га поистовећује с *уметом*, то јест са транснационалном заједницом муслимана. Спахо истиче да је „братство муслимана“ и њихово јединство прописано самим *Кураном* часним:

„Макар да Муслимани станују у разним крајевима земаљске површине, макар да не припадају не само једному народу, него нити једној људској раси, опет њих веже оно исламско јединство, међу њима је она 'велика вјерска веза (*џамии кибра*)', при којој ишчезавају све друге мање заједнице. 'Сви су Муслимани браћа', то су божије

³⁸ Више о наведеним конференцијама видети у: Landau, J. (1990), *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*, Oxford, Clarendon Press, 234–245, као и књигу: Kramer, M. (1986), *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses*, New York, Columbia University Press.

³⁹ Први број *Бехара*, у коме је објављен први текст Фехима Спахе под насловом „Панисламска идеја“, јесте: *Behar: list za pouku i zabavu*, Sarajevo, Islamska dionička štamparija, god. VII, br. 1, 3–5.

⁴⁰ Термин „исламско јединство“ на које Спахо реферира у свом тексту значајно је прецизнији него термин панисламизам, који је заправо ушао у употребу у Француској као вид еквивалента пангерманизму, панславизму и као такав он је споља наметнути појам исламском свету. У турском језику се током 19. века афирмисао термин *ittihad-l-islam* (исламска унија), док је у арапском коришћен термин *el vahda el islam*, илити *el vahda el islamijja*. Наведени арапски термини на српски језик би се преводили управо као „исламско јединство“, баш онако како је Фехим Спахо и користио ову одредницу како би истакао уметско јединство. Више о овоме видети у: Landau, J. (1990), *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*, Oxford, Clarendon Press, 2–5.

ријечи, које су сваком Муслиману свете, па при њима заборавља, да би међу њима и његовим братом по вјери могла бити разлика у том, што су им можда мезхеби различити. Муслимани се осјећају једном заједницом (*umme-tom*), јер им тако кур-ан (а. ш.) налаже..." (*Behar: list za pouku i zabavu*, god. VII, br. 1: 3).

У наставку овог чланка Спахо изјављује и то да „ако је само један дио Муслимана у каквој невољи, за њим тугује сав остали исламски свијет” и закључује да „оваква осјећања муслимана неки хоће да прогласе фанатизмом” (исто). Но, у каснијим наставцима своје расправе на тему (пан)исламског јединства Спахо се ипак одлучује да му додели искључиво религијско-духовну димензију заједништва, а да његов политички аспект остави по страни. Овакво аполитично тумачење исламског јединства и инсистирање на његовој улози као религијско-духовне заједнице биће предоминантан став босанскохерцеговачких алима крајем 19. и у првој половини 20. века. Осим наведене Спахине расправе на тему исламског јединства, много је писано и у часопису панисламске оријентације *Бисер*, који је излазио од 1912. до 1914. године у Мостару и чији је уредник био познати песник Муса Ђазим Ђатић. Такође, почетком 20. века преведен је и за то доба значајан број књига са турског, арапског и француског које су третирале тему исламског јединства и халифата. На том пољу посебно се истакла мостарска Прва муслиманска накладна штампарија и књижара Мухамеда Бекира Калајдића⁴¹ у којој су штампане књиге попут: *Борба полумјесеца и крста* Халила Халид-бега (1913), *Панисламизам и Европа* Азма-задеа Рефик-бега (1914) и дело непознатог аутора *Панисламизам и пантурцизам* (1914). Такође, у већ поменутом часопису *Бисер* током 1918. године публикована је у наставцима и књига Џелала Нурија *Панисламизам – ислам у прошлости, садашњости и будућности* (Karčić 1990: 205–206).

Осим наведених расправа и књига које су публиковане пре распуштања халифата 1924. године и у каснијем периоду након успоставе секуларног уређења Републике Турске 1928. године, међу босанскохерцеговачким муслиманским интелектуалцима дошло је до снажне поларизације и у вези с другим питањима сем институције халифата попут – „женског питања” и фереџе, феса и шешира, али и многих других питања која су постајала актуелна са све снажнијим продором модерних европских вредности. У свим овим расправама, с једне стране се налазила световна интелигенција и промодернистички настројени алими⁴²,

⁴¹ Мухамед Бекир Калајдић био је и оснивач поменутог панисламски оријентисаног часописа *Бисер*. Више о Мухамеду Бекиру Калајдићу и „Муслиманској библиотеци” видети у: Hadžiosmanović, L. (2005), „Uloga i značaj 'Muslimanske biblioteke' Muhameda Bekira Kalajdžića”, *Bosniaca*, 9–10: 61–63.

⁴² Промодернистички настројени алими имали су свог најзначајнијег представника у Џемалудину Чаушевићу који је био реис-ул-улема од 1913. до 1930. године. Иначе је познат по ставовима којима

чији су ставови били презентовани у часопису *Нови бехар*, а с друге стране традиционални исламски учењаци окупљени око тузланског листа *Хикјмет* и касније око часописа *ел Хидаја*.

Часопис *Нови бехар* излазио је пуних осамнаест година, од 1. маја 1927. до 15. марта 1945. године. Уредници су током тог периода били Хусеин Ђого, Едхем Мулабдић и Алија Наметак. Овај часопис се, као и већ помињани часописи *Бошњак* и *Бехар*, залагао за модернизацију босанскохерцеговачког друштва. За тако нешто уређивачки одбор и аутори у овом часопису инспирацију су проналазили у вредностима европског модернизма. Но, у *Новом бехару*, за разлику од *Бошњака* и *Бехара*, осим световним интелектуалцима значајан простор је даван и алимима који су промовисали идеје „исламског модернизма“, чије су главне одлике биле некритичко преузимање многобројних европских идеје и вредности. Текстови објављивани у овом часопису често су имали и позитиван став према лаицистичким реформама Мустафе Кемала у Турској. Иначе, главна теза „исламских модерниста“ заснивала се на тврдњи да је исламско учење недвосмислено компатибилно са надирућим „прогресивним“ европским вредностима и да су за заостајање муслимана одговорне (назадне) хоће које нису „охрабривале“ народ да прихвати „морални и материјални“ прогрес (Bougarel 2018: 44). Појава „исламских модерниста“ заправо је омогућила да се европском просветитељском пројекту и модернизацији пружи легитимитет „изнутра“, то јест, од самих алима, као и да се на тај начин босански муслимани систематски отуђе од традиционалних исламских учења и светоназора.

Насупрот *Новом бехару* стајали су лист *Хикјмет*, који је почео да излази из штампе 1929. године и чији је уредник био Ибрахим Хаки Чокић⁴³, и часопис *ел Хидаја*, који је почео са публиковањем нешто касније, у децембру 1936. године, то јест исте године када је 14. новембра из штампе престао да излази *Хикјмет*.⁴⁴ Алими окупљени око *Хикјмета* предвођени Ибрахимом Хакијем Чокићем заступали су традиционалне исламске ставове због чега су били веома критични

се супротстављао зару и фереци због чега је био предмет снажне и бескомпромисне критике традиционалних алима. Осим тога, често је износио позитивне ставове о Мустафи Кемалу због чега га је традиционално оријентисани алим Али Риза Карабег у својој књизи *Расправа о хиџабу* оптужио да хоће да у Босни и Херцеговини оснује „кемалистички мезхеб“ као „пету верскоправну школу“.

⁴³ Ибрахим Хаки Чокић рођен је у Брчком 1871. године. Основно верско образовање стекао је у Тузли и Сарајеву где је касније завршио и Шеријатску судачку школу. На Универзитету у Бечу завршио је и студије арапског језика и литературе. По повратку у Босну и Херцеговину, предавао је у средњој школи у Тузли арапски, да би у периоду од 1933. до 1936. године био и тузлански муфтија. Чокић је имао и два брата, Ахмеда Лутфија и Абдурахмана Адила Чокића, који су му помагали у уредничком послу у *Хикјмету* и такође писали текстове за овај часопис.

⁴⁴ Лист *ел Хидаја* био је официјелни лист илмије Краљевине Југославије. Његов уредник је био Мехмед ефендија Ханџић, вероватно најмаркантнији босанскохерцеговачки алим у читавом 20. веку. О часопису *ел Хидаја* и о еф. Ханџићу биће више речи у наредном поглављу када будемо расправљали о оним интелектуалцима који су по сведочењима чланова покрета *Млади муслимани* извршили директан утицај на њихов светоназор.

према све присутнијим модернистичким тенденцијама у босанскохерцеговачком друштву, али и према алимима окупљеним око Џемалудина Чаушевића који су гајили симпатије према друштвеним реформама и „културном инжињерингу“ који је спроводио Мустафа Кемал у Турској.⁴⁵ Због тога, главни разлог који су покретачи часописа истакли била је борба против „реформаштва“ које је, по мишљењу ових интелектуалаца муслимана Босне и Херцеговине, донело суноврат и посрнуће на подручју етике и морала, као и афирмацију материјализма (*Hikmet* god. III, br. 1: 5).⁴⁶ Такође, *Хикјмет* је у погледу распуштања халифата, за разлику од секуларних интелектуалаца и модернистичких алима, имао веома негативан однос за шта је један од најсликовитијих ставова онај Ибрахима Хакија Чокића из његовог текста „Један поглед на турске протуисламске реформе“:

„Ми ћемо овдје дакле узети у разматрање и под оцјену њихове, турске протуисламске – фармасонске реформе, јер има и међу нама кјемалистичких ашика, које нагон гони као што обад гони јунад и говеда кроз шикару и остругу у барове, заједничка купатила и слично, јер је ту крај и завршетак њихових идеала као и турских фармасона. Стог и рекосмо да је први корак реформатора био: растува вјере од државе тим што је халифи одузета свјетовна власт“ (*Hikmet* god. I, br. 5: 142).

Но, оно што је у контексту наведених критика спрам распуштања халифата код Ибрахима Хакија Чокића важно напоменути, јесте да је и он, слично Фехиму Спаху, али и модернистичким алимима и секуларним интелектуалцима, посматрао халифат као институцију која је у будућности требало да првенствено очува исламско јединство у форми религијско-духовног заједништва. Другим речима, и Чокић је политички аспект исламског јединства остављао по страни. Тако у једном свом тексту, где је панисламизму супротставио освајачку и политичку природу паневропских идеја, Чокић пише:

„[...] панисламска идеја није таква. Она за таквим циљевима не иде. Она иде само за духовним уједињењем, за исламском духовном

⁴⁵ Аднан Јахић у својој књизи *Хикјмет* наводи читав списак индивидуа са којима су аутори овог часописа током седам година његовог излагања улазили у полемичке расправе. Оно што је важно напоменути јесте да су они подједнако критични били и према реформским секуларним интелектуалцима, али и према промодернистичким алимима на чијем челу је стајао реис-ул-улема Чаушевић. Видети више у: Јахић, А. (2004), *Hikmet – riječ tradicionalne uleme*, Tuzla, BZK Preporod, 126.

⁴⁶ У исто време, традиционално оријентисани алими нису се противили реформама као таквим, само су сматрали да се оне могу спроводити искључиво у границама исламских прописа.

цивилизацијом и душевном и моралном културом. Она тражи да исламски народи имају исте исламске осјећаје, непатворен исламски одгој и назоре, па вјерници били под исламском влашћу или не, били у политичком или економском погледу федеративни или конфедеративни..." (*Hikjmet* god. IV, br. 41: 152–153).

Но, упркос наведеним Чокићевим ставовима, важно је истаћи оно на шта је босанскохерцеговачки историчар Аднан Јахић указао, а то је да у часопису *Хикјмет* није постојао потпуно усаглашен став његових аутора према природи институције халифата (Јахић 2004: 177). Тако је, на пример, Мурат Шувалић заступао потпуно супротне ставове од Чокићевих. Шувалић је у свом тексту „Панисламизам као политичко-социјални покрет“ у први план ставио неопходност исламског политичког јединства у виду федерације муслиманских држава, која је, по његовом мишљењу, требало да делује као контратежа и да се супротстави пантурским настојањима Мустафе Кемала (*Hikjmet* god. IV, br. 46: 300).⁴⁷ Такође, у контексту супротстављених ставова у вези с улогом халифата, треба напоменути и то да је часопис *Хикјмет* најзначајнију инспирацију проналазио у лику и делу Шекиба Арслана, чувеног исламског мислиоца и активисте за политичко јединство умета, а кога су иначе чланови покрета *Млади муслимани* без изузетка издвајали као особу која је на њих оставила најснажнији утицај у њиховом формативном периоду.

Иначе, што се тиче критика *Хикјмета* на рачун Мустафе Кемала, оне су биле значајно оштре и често презентоване на веома огољен и директан начин. Тако у издању из 1933. године Чокић за турско секуларно уређење користи термин „сатански кемализам“ који има циљ да уништи све вере, а посебно исламску. Такође, у наставку чланка Чокић наводи да се у Турској није водила никаква „национална борба“ већ да се радило о „протуисламској борби како је то *Хикјмет* од свог постанка тврдио“. Чокић одлази у својим нападима толико далеко да чак наводи да:

„[...] и идијоту пуца сада пред очима, да је кемалистички душманлук према исламу сто пута већи, тежи и загрижљивији од душманлука Грка код којих се је тамошњи исламски народ властитим жртвама,

⁴⁷ Оно што је важно да се напомене поводом Шувалићевог текста јесте да је он своје тезе у корист политичке димензије халифата изнео реагујући на чланак „Панисламска пан-азија“ аутора Есада беја, објављеног у часопису *Време* 1932. године. Чињеница да је Шувалић свој текст темељио на спису Есада беја од посебне је важности у контексту покрета *Млади муслимани*. Јер, некадашњи чланови овог покрета у својим аутобиографским списима, сећањима, али и у разговорима са аутором овога рада по правилу су се позивали управо на радове Есада беја – попут *Алах је велик* – као оне који су снажно утицали на формирање њиховог исламског промишљања стварности.

властитом крвљу и напорима ослободио, да сачува најприје вјеру, вјерски одгој и принципе, па уз то и друге слободе и неовисност” (*Hikjmet* god. IV, br. 45: 86).

Иначе, осим листова *Хикјмет* и *ел Хидаја* Фикрет Карчић у својој књизи *Друштвено-правни аспект исламског реформизма* наводи још *Исламски свијет*, који је излазио од 1932. до 1935. године, и *Исламски глас*, који је публикован само једну годину, од 1935. до 1936. године, као часописе који су „знатан дио простора посвећивали догађајима у муслиманским земљама. У том контексту, с времена на вријеме, актуелизирана су и питања хилафета и панисламских покрета” (Karčić 1990: 229). Овај навод професора Карчића само је делимично тачан, то јест, изнесена тврдња може да се искључиво односи на *Исламски свијет*, али не и на *Исламски глас* који је нагињао реформистички настројеним алимима, што се види и по ауторима који су заступљени у часопису, попут Џемалудина Чаушевића и Хусеина Ђозе. Такође, часопис јесте имао рубрику која се бавила муслиманским светом, али она је идејно била конфузна и недовољно профилисана. Но, чак и ако бисмо морали да некако позиционирамо однос овог часописа према дешавањима у муслиманском свету, пре би се могао дефинисати као пронационални часопис, што се види и по текстовима који су се бавили извештавањима из муслиманског света и у којима се залаже за афирмацију арапског национализма, као и националног покрета у Египту и позитивног писања о Сеиду Заглулу, итд. Но, осим тога, овај часопис је био фокусиран на положај муслимана у Југославији као и на коментаре дневне политике и дешавања у Краљевини који су прожимали читаву садржину часописа, а посебно рубрику „Политички преглед”.⁴⁸

На крају, детаљније сагледавање распуштања халифата у контексту босанскохерцеговачких муслимана и њихових реакција на тај догађај веома је важно у контексту *Младих муслимана* као (пан)исламске организације која је, како ћемо видети у наредном поглављу, настала на идејама очувања исламског идентитета који је фундаментално одређен и обликован светим исламским изворима, то јест *Кураном* и Веровесниковим предањима. Као такав, овај покрет је своје разумевање света нераскидиво темељио на идеји транснационалног јединства муслимана, то јест на идеји умета као једног организма. Управо због тога распуштање халифата, који је био политички и духовни симбол исламског

⁴⁸ Први број часописа јасно дефинише своју друштвену улогу и циљеве којима тежи и који ни на који начин немају везе са панисламским идејама: „[...] Ми муслимани смо [у Југославији] најјачи ступ демократизма у коме се најбоље и најсигурније заштићују права сваког грађанина [...] укратко изложити наш програм, желимо путем овог нашег листа, који ће бити културна својина свих нас муслимана да подижемо вјерску свијест и вјерску наобразбу међу браћом муслиманима, да радимо на културном и економском подизању како нашег грађанина тако и сељака, да у наш муслимански дом унесемо штиво, које ће послужити подизању породице, да подижемо и развијамо народни дух и домољубље, да уносимо братску љубав и слогу међу свом нашем народном браћом без обзира на вјеру и племе...”

јединства, имало је огроман утицај на *Младе муслимане* и њихово промишљање које ће се кретати у правцу идеализма, и у одређеној мери утопизма, због чега је оно као такво управо представљало својеврстан политички чин (Sayyid 2014: 117). Такође, видећемо да је раздвајање на религијско-духовну и политичку улогу халифата, које је било присутно код босанскохерцеговачких алима, потпуно одбачено у промишљањима и активизму *Младих муслимана* по два основа. Прво, јер је раздвајање на духовну и световну власт представљало одступање од исламског доктринарног учења под утицајем европског модернизма и секуларизма, и друго, јер исламска политичка мисао не перципира политику као вид пуке административне делатности, већ као могућност да се успостави правичан друштвени поредак у складу с божјом поруком, а чији је циљ морални и врли развитак како појединца, тако и читаве заједнице.

3. Прва фаза покрета *Млади муслимани* 1939–1949.

3.1. Босански муслимани и Други светски рат

Као што смо могли да видимо из претходног поглавља, босанскохерцеговачки муслимани су од одласка Османске царевине прошли кроз читав низ значајних потешкоћа које су са протоком времена резултирале значајним економским осиромашењем муслиманског становништва након аграрних реформи као и постепеним урушавањем политичког представника, које је врхунац досегло смрћу Мехмеда Спахе 29. јуна 1939. године, споразумом Цветковић–Мачек и успостављањем Бановине Хрватске којом је нарушен и територијални интегритет Босне и Херцеговине. Осим тога, у периоду након одласка Османске царевине десиле су се фундаменталне промене и на друштвено-вредносном нивоу продором секуларног уређења, националне идеје и других вредности модерности на које традиционални алими нису имали адекватне одговоре и у којима су се босански муслимани тешко сналазили. У таквим неповољним економским, политичким и друштвеним околностима муслимане на просторима Краљевине Југославије затекао је Други светски рат.

Наведено стање конфузије описао је у својој књизи *Бошњачка политика у XX стољећу* професор Шаћир Филандра речима:

„У 1941. годину Бошњаци улазе без властите политичке странке, дезоријентисани и расути, пуни стрепње и неизвјесности. Недостајало је интелектуалних и политичких снага које би могле разумијевати своје вријеме, положај Бошњака у њему, те одредити путеве и средства за осигурање властитих интереса. У недостатку нечег таквог, Бошњаци немају јасног политичког усмјерења ни циља, те се све вријеме рата њихови политички интереси свде на осигурање физичког опстанка“ (Filandra 1998: 158).

Такође, професор Филандра у наставку констатује да је народ био издат од вођства ЈМО због њене опортунистичке и недоследне политике и да је због тога остао препуштен сам себи чекајући расплет ратних догађања у Босни и Херцеговини (исто). Иначе, територијално гледано, Босна и Херцеговина је са почетком Другог светског рата потпала читавом својом територијом под управу усташке Независне Државе Хрватске (НДХ) која је проглашена 10. априла 1941. године у поподневним часовима путем објаве Славка Кватерника на Радио Загребу. На чело новоуспостављене државе дошао је Анте Павелић, дугогодишњи вођа *Усташког покрета*, који је проглашен за њеног поглавника. Иначе, НДХ је била „подељена на 22 велике жупе од којих је седам обухватало територију Босне и Херцеговине: Врхбосна (Сарајево), Усора и Соли (Тузла), Сана и Лука (Бања Лука), Плива и Рама (Јајце), Лашва и Глаж (Травник), Крбав и Псат (Бихаћ) и Хум (Мостар). Осим ових седам, још пет жупа је укључивало поједине делове територије Босне и Херцеговине, али им је седиште било изван ње: Брибар и Сидрага (Книн), Дубрава (Дубровник), Гора (Петриња), Ливац и Запоље (Нова Градишка) и Посавје (Славонски Брод)“ (Ноаре 2019: 27). Већина назива жупа одговарала је именима из „времена ранофеудалне Хрватске, или су се пак у појединим случајевима подударали са именима жупа и областима из босанске средњовековне државе“ (Imamović 2006: 159). Осим тога, унутар НДХ одређена је и демаркациона линија којом су успостављена интересна подручја немачких окупационих сила на северу државе и италијанских окупационих сила на југу. (исто: 158-159).

Но, упркос присуству немачких и италијанских снага, НДХ је првенствено била установљена на индигеној усташкој идеологији која је темеље проналазила у програму овог покрета из 1933. године формулисаном у 17 тачака, у коме је, између осталог, стајало да „у држави и државним пословима НДХ нико не може да партиципира у доношењу политичких одлука ко није пореклом и крвљу припадник хрватске нације“ (Ramet 2006: 115). Управо је на овим расистичким основама 30. априла донесена и злогласна *Законска уредба усташког поглавника о расној припадности* са циљем „очувања аријевске крви“, због чега су, између

осталого, забрањени бракови Хрвата/Хрватица и „неаријеваца“ (Dedijer i Miletić 1990: 3–5). Такође, у овом периоду усташки режим је „успоставио и снажну везу између религијске припадности и националности. Тако су католичанство и ислам проглашени за званичне религије хрватског народа“ (Ramet 2006: 118). Анте Павелић је у фебруару 1942. године у Сабору НДХ поводом ислама и хрватског националног идентитета изјавио: „Муслиманска крв наших муслимана је хрватска крв. Ислам је хрватска вјера, јер су на нашој земљи његови припадници хрватски синови“ (Jelić Butić 1977: 198). Другим речима, усташки режим је проглашавањем ислама за националну религију Хрвата имао циљ да муслимане Босне и Херцеговине национализује у правцу „хрватства“, то јест да муслимане, на основама Старчевићевих идеја, попут оне да „Мухамедовци Босне и Херцеговине, с турском, мухамеданском пасмином не имају ништа; они су хрватске пасмине, они су најстарије и најчистије племство, што га Еуропа има“ (Goldstein 2006: 260), представи као „чистокрвне Хрвате“, а територију Босне и Херцеговине као њено „тијело и срце“ (Filandra 1998: 158–159). Како наводи Фикрета Јелић Бутић, Миле Будак, један од најзначајнијих усташа, у својој књизи *Хрватски народ у борби за самосталну и независну хрватску државу* такође је изнео тврдњу „да су босански муслимани расно најчишћи“ то јест „најмање натруњени Хрвати“, као и да су „соматолошки сачували све осебине своје хрватске расе осим ријетких азијатских примјеса“ (Jelić Butić 1977: 197). Такође, Јелић Бутић истиче и то да је за усташе постојање усташке државе било незамисливо без Босне и Херцеговине због чега се активно радило на придобијању муслимана путем наведених Старчевићевих идеја, док се у усташкој пропаганди ислам представљао као снага која је током бурне историје „очувала исконску хрватску крв“ (исто).

У исто време, усташе су гајиле снажан анимозитет према Јеврејима и Ромима и посебно према Србима православне вере. Наведени идеолошки анимозитет у стварности се преточио у бруталну геноцидну и културоцидну политику. Тако је одмах по успостави усташког режима на територији НДХ била забрањена употреба ћирилице као писма и јавно испољавање православне вере, док је Анте Павелић непрекидно инсистирао на томе да између Хрвата и Срба постоји непремостива културна разлика. Павелићеве ставове јасно дочаравају и речи већ поменутог маршала Славка Кватерника који је изјавио: „Србин је оријенталац, најчистији потомак оријенталне филозофије и начина живљења... као такав он је увијек у супротности са животом окциденталних народа којима Хрвати припадају“ (Ramet 2006: 118). Овако постављена усташка идеологија, заснована на „очувању аријевске крви“ и на „непремостиво супротстављеним културама“, резултирала је тиме да је током рата на територији НДХ у периоду од 1941. до 1945. године укупно „убијено преко 600.000 људи, од чега је 307.000 било Срба, док је од 35.000 Јевреја њих 28.000 или убијено или послато у

концентрационе логоре у Немачку” (исто: 119 и Lampe 2000: 211-212).⁴⁹ С обзиром на то да је Босна и Херцеговина у потпуности ушла у састав НДХ, наведене усташке политике биле су владајуће и на њеној територији због чега су босанскохерцеговачки Срби били изложени страховитом злочиначком деловању усташких формација које су настојале да физички потпуно елиминишу српски православни живаљ са њених територија.

Но, у исто време, са почетком Другог светског рата, у Србији, Црној Гори и деловима Босне и Херцеговине формирао се *Четнички покрет* под вођством Драгољуба Драже Михаиловића који је баштинио идеје српског национализма и који је као такав био у директном сукобу са усташком идеологијом, али и непријатељски настројен не само према муслиманима Босне и Херцеговине већ генерално према припадницима исламске вероисповести различитих етничких група на територијама некадашње Краљевине Југославије, против којих су починили значајан број злочина. Конкретно на територији Босне и Херцеговине и санџачке регије, јужнословенски муслимани су претрпели три таласа погрома од стране четничких формација. Први се десио од јуна 1941. до фебруара 1942, други током августа 1942. и трећи почетком 1943. године. Масовна убиства муслимана десица су се на подручју „Љубиња, Автовца, Билеће, Кулен-Вакуфа, Кораја, Вишеграда, Рогатице, Горажда, Чајничка, Власенице, Сребренице, Братунца, Невесиња, Фоче, Прозора, Јабланице, Пљеваља, Устиколине, Горњег Бирча, Приједора као и многих других места” (Имамовић 2006: 162). Ипак, оно што морамо напоменути у контексту *Четничког покрета* јесте да је он, посебно на територијама Босне и Херцеговине и Санџака, у значајној мери функционисао децентрализовано и фрагментисано. Другим речима, ови одреди били су веома често независни од врховне команде која се налазила у Србији, услед чега се деловање овог покрета најчешће огледало у виду „самосталних и самовољних банди” (Ноаре 2019: 21). Такође, када говоримо о четничким злочинима над муслиманским становништвом, мора се имати на уму и то да су муслимани у Босни и Херцеговини од саме успоставе НДХ ушли у коалицију са усташким режимом који је над Србима спроводио систематске злочине и етничка чишћења. Због ове чињенице четнички одреди су временом почели да предузимају снажне одмазде над муслиманским становништвом које су доживљавали као усташке савезнике. Но, постоје и историјски подаци који указују на то да се усташка политика плански водила идејом да босанскохерцеговачке муслимане завади са православним Србима. Тако је, на пример, сарајевски бискуп изјавио „да ће трећину Муслимана убити партизани, једна трећина ће нестати као избеглице, а остатак ће бити спреман за конверзију у католичанство” (Lepre 1997: 16). Сличне идеје проналазимо и у речима фратра Божидара Бралета који је 1942. године у Зеници изјавио: „Ми пушком и ножем у руци биолошки истребљујемо Србе, а

⁴⁹ Осим броја који се односи на убијене Србе, Џон Лемпи наводи и то да је број прогнаних Срба са територије Босне и Херцеговине још већи него број убијених (Lampe 2000: 211).

успјели смо нашом мудро политиком да Срби истријебе муслимане. Остатак муслимана ми ћемо сами ликвидирати” (Filandra 1998: 159).

Иначе, о томе како су босанскохерцеговачки муслимани дочекали долазак Немаца и распад Краљевине Југославије веома прецизно пише Давид Мотадел у књизи *Islam and Nazi Germany's War*. Мотадел наводи да су степеном одушевљења муслиманског становништва Босне били „зачуђени и сами немачки војници упркос њиховој свести о томе да су муслимани гајили негативна осећања спрам уређења Краљевине Југославије” (Motadel 2014: 178). Исто тако, након што је формирана НДХ, водећи представници муслимана недвосмислено су се обавезали усташком режиму Анте Павелића у нади да ће се ствари у новој држави променити набоље што се тиче њиховог политичког, друштвеног и економског статуса, пре свега у погледу потенцијалног враћања аутономије целовитој Босни и Херцеговини и питања која би се односила на побољшање положаја Исламске верске заједнице.

Но, осим оних који су се надали аутономији Босне и Херцеговине и о којима ће нешто касније бити више речи, постојала је и група истинских хрватских националиста међу муслиманима у Босни и Херцеговини. Свакако најзначајнији заговарачи хрватског национализма међу босанским муслиманима били су већ помињани Адем-ага Меших и Хакија Хаџић који су још 1935. године, након уласка ЈМО у ЈРЗ, формирали Муслиманску организацију као подружницу ХСС. По речима босанскохерцеговачког историчара Енвера Реџића, одмах по уласку немачке војске у Сарајево формиран је Акциони одбор који је 22. априла 1941. године упутио делегацију у Загреб да поздрави Анту Павелића. На челу делегације био је управо Хакија Хаџић, кога је Павелић одмах именовоао за свог повереника за читаву историјску територију Босне и Херцеговине (Redžić 1987: 11). Истовремено, Адем-ага Меших био је проглашен за Павелићевог доглавника, док је Осман Куленовић, брат лидера ЈМО Џафера Куленовића, постављен на место другог потпредседника владе НДХ са седиштем у Бањалуци (исто: 12). Но, убрзо ће Осман Куленовића на месту потпредседника владе ипак заменити његов брат Џафер Куленовић који је био значајно политички утицајнији. О истинској идеолошкој оданости хрватском национализму Осман Куленовића говори и то да је он сам изразио жељу да буде смењен и да на његово место дође неко ко има снажнији политички ауторитет како би се ефикасније спровело оно у шта је сам веровао, а то је да муслимани буду „што снажније уз НДХ” (исто: 13). Ипак, извесне разлике између групе око Хакије Хаџића и Адем-аге Мешиха с једне и Џафера Куленовића с друге стране су постојале, о чему веома уверљиво пише Нада Кисић Колановић у својој књизи *Муслимани и хрватски национализам 1941–1945*. По њеним речима, Куленовићево политичко деловање не треба првенствено посматрати кроз острашћену идеолошку приврженост усташком хрватском национализму, већ преко његовог разумевања националног идентитета као саставног дела модерног друштва коме се муслимани морају прилагодити (Kisić Kolanović 2009: 152). На наведеним основама Куленовић је перципирао да ће

муслимани прихватањем хрватског националног идентитета „ублажити кризу (свог) идентитета“ и показати своју државотворност. Такође, Кисић Колановић истиче и две Куленовићеве политичке фазе (исто). Прву, „југословенску“, од 1919. године до 1941. и другу, „хрватску“, од 1941. године, којој ће иначе остати веран и након Другог светског рата све до своје смрти коју је 1956. године дочекао у избеглиштву у Дамаску (исто).⁵⁰

Што се тиче световне интелигенције и прореформски оријентисаних алима, они су убрзо по оснивању НДХ пружили издашну подршку новонасталој држави установљеној на ексклузивистичком хрватском национализму. Већ помињани часопис *Нови бехар* већ 15. маја 1941. године издао је број у коме је публикован низ текстова који су на недвосмислен начин величали поглавника НДХ Анту Павелића и хрватски национални идентитет босанских муслимана. На насловници овог броја осим Павелића налазила се и слика Адолфа Хитлера, а пратило их је саопштење уредништва:

„[...] на рушевинама једне умјетне државне творевине уздиже се Слободна и Независна драга нам Држава Хрватска, захваљујући то поглавнику дру Анти Павелићу и Великом Вођи Њемачког Рајха Адолфа Хитлера! За дом!“ (*Novi behar* год. XIV, br. 1-2: 1).

Одмах на другој страни истог броја уследила је и песма у част Хакије Хаџића у којој се он велича као јунак и вођа „Хрват-муслима“ који им је упркос преживљеним „казаматима и патњама“ донео слободу. Такође, у текстовима „Нови видици“ Алије Наметака и „Хрватски муслимани у својој независној држави“ Хазима Шабановића позива се на одгајање деце у „хрватском народном духу“, на припајање санџачке регије НДХ како би се објединили „сви Хрвати

⁵⁰ Што се тиче „југословенске“ фазе, како је назива Кисић Колановић, важно је напоменути да је др Куленовић био једини од посланика ЈМО који није гласао у скупштини за Видовдански устав 1921. године. Такође, што се тиче „хрватског“ периода и година након завршетка Другог светског рата, многи историчари сматрају да се Куленовић значајно приближио усташкој идеологији, о чему сведоче и његове везе са усташком емиграцијом. Но, упркос тим наводима, важно је истаћи да је 1951. године др Куленовић са групом блиских сарадника, међу којима је био и Хакија Хаџић, упутио Меморандум писан на енглеском језику Панисламском конгресу који се одржао у Карачију. Из Меморандума се јасно види да је Куленовић и даље сматрао да су босански муслимани Хрвати, али се истовремено кроз ову врсту иницијативе такође види и то да је код њега ипак остала истинска брига за стање у коме се налазе муслимани Босне и Херцеговине. Важност Меморандума у контексту *Младих муслимана* и нашег рада носи додатну тежину јер су његови потписници упозорили присутне муслиманске представнике на Конгресу о убиствима и егзекуцији алима од стране комунистичког режима као и о масовном суђењу припадницима организације *Млади муслимани* 1949. године.

Писмо Панисламском конгресу објављено је у: Kulenovich, Dzafer (2011), *A Message From Croat Moslems to Thier Religious Brethern in the World*, Chicago, Magribine Press.

синови наше нам миле домовине”, а „оцем” нације проглашава се др Анте Старчевић (исто: 3–6). Оно што је посебно занимљиво, јесте да је у овом броју публикован и текст „За дом!” Халида Чаушевића, сина чувеног реис-ул-улеме Џемалудина Чаушевића, који је припадао кругу „муслиманско-ушашке” провенијенције око *Муслиманске свијести* (Kisić Kolanović 2009: 149).⁵¹ Садржина Чаушевићевог текста одише ушашким наративом у коме се на најексплицитнији начин величају Анте Павелић и екстремни хрватски национализам (*Novi behar* god. XIV, br. 1–2: 7).

И у потоњим бројевима *Нови бехар* је наставио да ставља велики акценат на текстове који су баштинили дух хрватског национализма и да идејно подржава ушашки режим и Анту Павелића. Идеолошка оријентација *Новог бехара* током Другог светског рата посебно је занимљива ако се у обзир узме то да је овај часопис био наследник часописа *Бехар* о коме смо говорили у претходном поглављу и чији су аутори, попут Османа Нури Хацића, Сафвет-бега Башагића и Едхема Мулабдића, промовисали секуларне и националне идеје и били снажно окренути Аустроугарској монархији. Уз наведено, ако се у обзир узму и симпатије наведених интелектуалаца према правашким идејама Анте Старчевића, можемо да констатујемо да је између ова два часописа постојао суштински, веома јасан, идеолошки континуитет. Јер, у време када је часопис *Бехар* био публикован, хрватска национална идеја није била директније заговарана због политичко-друштвених околности, али јесу аустрофилски сентименти, као и секуларно-националне идеје и дух модерне, који су са успоставом и доминацијом НДХ код ових интелектуалаца и њихових идеолошких следбеника само добили своју јасну форму и експресију у хрватском национализму који је на себе преузео улогу да муслиманима Босне и Херцеговине путем афирмације хрватског националног идентитета заокружи њихов идентитет у духу модерних европских нација.⁵² Осим на идејном нивоу, оно што нам такође говори о континуитету између ова два часописа јесте и то да су аутори у оба листа били мање-више исти, док је Адем-ага Меших био (ин)директни финансијер и једног и другог часописа.⁵³

⁵¹ Упркос својим радикалним прохрватским убеђењима, Халид Чаушевић ће бити међу потписницима чувене Сарајевске резолуције од 12. октобра 1941. године о којој ће бити више речи у контексту аутономашке струје током Другог светског рата и организације *ел Худаје*. Интересантно је и то да ће Чаушевић деценијама касније бити и један од оснивача Странке демократске акције 1990. године, након чега ће доћи у значајне сукобе и неслагања са њеним председником Алијом Изетбеговићем због чега ће странку убрзо напустити. О разлозима његовог напуштања Странке демократске акције биће више речи у последњем поглављу рада, али корени се свакако могу пронаћи и у чињеници да су се Чаушевић и Изетбеговић већ као млади људи формирали у посве различитим правцима – један у правцу секуларно-националне идеје, а други у смеру исламских убеђења и светоназора.

⁵² Анте Старчевић је наведеним интелектуалцима између осталог био веома пријемчив и због свог отвореног туркофилства (Kisić Kolanović 2009: 80–88).

⁵³ Хрватски историчар Златко Хасанбеговић наводи да је Адем-ага Меших био присталица Анте Старчевића, Јосипа Франка и правашке идеологије и „најдоследнији промицатељ хрватског национализма међу босанскохерцеговачким муслиманима након 1878.”, као и то да је након

За разлику од групе интелектуалаца који су безрезервно подржали НДХ и њено руководство, значајан број проминентних босанскохерцеговачких муслимана, који су доследно стајали на становишту аутономије Босне и Херцеговине, окупио се око организације *ел Хидаје* на чијем челу је био маркантни исламски мислилац и алим Мухамед еф. Ханџић⁵⁴, али и око људи попут Узеираге Хаџихасановића, утицајног сарајевског трговца и врло блиског сарадника преминулог лидера ЈМО Мехмеда Спахе. На самом почетку успоставе НДХ, алими око *ел Хидаје* обавезали су се новим усташким властима посетом Мехмеда еф. Ханџића и Касима еф. Добраче⁵⁵ Анти Павелићу, али првенствено се надајући да ће успети да издејствују ревизију устава Исламске заједнице у корист илмије (Bougarrel 2018: 56). Но, убрзо након што је НДХ почела да спроводи своју расистичку политику етничког чишћења Срба, Рома и Јевреја и услед њене суштинске небриге за животе и безбедност босанскохерцеговачких муслимана, чланови *ел Хидаје* почели су да изражавају неслагање са усташким властима. Тако је већ 14. августа 1941. године на главној годишњој скупштини организације *ел Хидаје* усвојена Резолуција у чијој се четвртој тачки од усташких власти тражи „да што прије законски заведу сигурност у свим крајевима не дозвољавајући да се што било чини на своју руку како не би невини људи страдали“. Осим тога, у истој тачки припадници *ел Хидаје* су недвосмислено осудили и све оне муслимане који су починили било каква злодела у том периоду:

успостављања НДХ Меших „поздравио новонастало стање као коначно остварење својих политичко-националних идеала“ (Hasambegović 2008: 971–972).

⁵⁴ Мехмед еф. Ханџић рођен је 16. децембра 1906. године у Сарајеву, где је завршио мектеб и руждију, а затим Шеријатску гимназију. У Каиру одлази 1926. године да студира на *ел Азхару*, најпрестижнијој исламској високообразовној институцији и једном од најстаријих универзитета на свету. На *ел Азхару* је дипломирао 1931. године. По повратку у Краљевину Југославију одлази на одслужење војног рока. Након што је завршио војну обавезу 1932. године, постављен је за наставника у Гази Хусрев-беговој медреси. На тој позицији остаје до 1937. године када је именован за првог библиотекара и управника Гази Хусрев-бегове библиотеке, да би 1939. године постао професор на Вишој исламској шеријатско-теолошкој школи (ВИШТ) (Ramić 1997: 125–129). Умро је 1944. године након што је био подвргнут рутинској операцији слепог црева, због чега постоје одређене сумње да је заправо реч о убиству еф. Ханџића. Но, за овакве тврдње нема материјалних доказа. Ханџићева изабрана дела штампана су у Сарајеву 1999. године у шест томова, што говори о изузетно богатом опусу који је еф. Ханџић оставио за собом.

⁵⁵ Касим еф. Добрача рођен је у селу Враголови код Рогатице 1910. године. Мектеб и основну школу завршио је у родном месту, а Гази Хусрев-бегову медресу и Шеријатско-судачку школу у Сарајеву. Као и еф. Ханџић и он одлази на студије у Каиру на *ел Азхар* 1928. године. Студије на овом факултету завршио је 1935. године. Након повратка у државу обављао је низ веома важних дужности, међу којима је и та да је био председник удружења *Млади муслимани* након што је организација стављена под окриље *ел Хидаје* 1943. године. Након рата му је суђено 1947. године. Осуђен је на 15 година затвора. Пуштен је на слободу 1956. године. Након пуштања на слободу, Добрача је радио у Гази Хусрев-беговој библиотеци на каталогизацији рукописа. Умро је 1979. године (Ramić 1997: 129–132).

„Са болом у души и дубоком сућути сјећамо се свих оних невиних муслиманских жртава, које недужне падоше у немирима, који се ових дана мјестимично догађају. Осуђујемо све оне појединце муслимане који су на своју руку са своје стране евентуално направили какав било испад и учинили какво насиље. Констатирамо да су тако што могли учинити само неодговорни елементи и неодгојени појединци, чију љагу одбијамо од себе и од свих муслимана. Позивамо све муслимане да се у духу високих упута своје вјере ислама и у интересу државе, строго клоне сваког злодјела“ (*el Hidaja* god. V, br. 1: 27–29).

Након ове резолуције уследио је и низ резолуција које су донесене широм Босне и Херцеговине чији је циљ био да устану против новонасталих околности у држави. Прва таква резолуција усвојена је у Приједору 23. септембра, а затим у Сарајеву 12. октобра, Мостару 21. октобра, Бијељини 2. децембра и Тузли 11. децембра.⁵⁶ Сарајевску резолуцију опет је иницирала организација *el Хидаја*, а потписало ју је 108 најугледнијих сарајевских муслимана. Као захтеви изнесени су:

„1. да се заведе стварна сигурност живота, части, имовине и вјере за све грађане у држави без ма каквих разлика; 2. да се невини свијет стварно заштити јачом војном обраном; 3. да се убудуће не дозволи да се подузимају ма какве акције које ће по својој нарави изазивати побуне и крвопролића у народу; 4. да се позову на судску одговорност сви стварни кривци, који су починили ма какво насиље или злодјело, без разлике којој вјери припадали, те да се најстрожије казне према закону, као и они, који су оваква злодјела наређивали или за њих дали могућност; 5. да законе примјењује само редовна власт и редовна војска; 6. да се онемогући свака вјерска нетрпељивост и да се најстрожије казне они, који у овом погледу направе какав било доказан изгред; 7. да се што прије пружи довољна материјална помоћ онима, који су недужно пострадали у овим нередима“ (Архив Гази Хусрев-бегове библиотеке у Сарајеву (АГХБ), документ број: 3388).

⁵⁶ Резолуције које су донете широм Босне и Херцеговине против прогона и убијања српског живља имале су одјека чак и код Драгољуба Драже Михаиловића, који је у једном прогласу 1. јануара 1944. године изјавио: „Меморандум бањалучких Муслимана упућен муслиманским министрима у Павелићевој влади још у августу 1941. године, затим Резолуција сарајевских, мостарских, приједорских, тузланских Муслимана првака примери су свести и грађанске храбрости. Нажалост, сви су ти покушаји остали глас вапаја у пустињи. Они који су имали рачуна да се наша међусобна борба настави до истребљења једних и других, су тада јачи и вештији“ (Hadžijahić 1991: 56).

Оно што је важно истаћи јесте да се на списку потписника Сарајевске резолуције не налази нико од људи блиских групи око Адем-аге Мешића и Хакије Хаџића, али ни др Џафер Куленовић, као ни званични реис-ул-улема Исламске вјерске заједнице Фехим Спахо. Од проминентнијих имена групе окупљене око *Новог бехара* једини потписник је Едхем Мулабдић, који је у то време био председник прохрватског удружења *Народна узданица*. Резолуцију су, с друге стране, потписали сви најзначајнији алими *ел Хидаје* попут Мухамеда еф. Ханџића, Касима еф. Добраче, хафиза Ибрахима Требињца, као и Ахмед Бурек, равнатељ Гази Хусрев-бегове медресе, др Шаћир Сикирић, ректор Више исламске шеријатско-теолошке школе, Абдулах Дервишевић, мудерис и председник котарског одбора *ел Хидаје* у Сарајеву, Ешреф Берберовић, председник муслиманског друштва *Трезвеност*, и проминентни чланови Улема меџлиса хафиз Мухамед Панца⁵⁷, хафиз Ибрахим Рићановић и Алија Агановић. Од наведених имена посебно је значајан хафиз Мухамед Панца који је уз Узеирагу Хаџихасановића вероватно најстраственије заговарао аутономију Босне и Херцеговине и у то време већ постао отворени противник усташких власти.

На наведене резолуције надовезао се и састанак који је одржан у просторијама хуманитарне организације *Мерхамет* 26. августа 1942. године и коме је присуствовало преко 300 муслиманских интелектуалаца и представника из свих сфера живота. Састанак је уследио након страховитих масакра који су почињени над муслиманским становништвом у источној Босни и Херцеговини од стране четничких формација. Председавајући на састанку био је управо поменути хафиз Мухамед Панца, који је у то време био и потпредседник организације *Мерхамет* која је око себе окупљала и поједине млађе чланове *Младих муслимана*. Учесници су након састанка истакли потребу да се хитно „организују прихватилишта за муслиманске избеглице из источне Босне, да се обезбеди оружје за самоодбрану муслиманског становништва и да се уз то обавесте муслиманске државе широм света о погрому муслимана” (Bougarel 2018: 59). Такође, на састанку је установљен и Одбор народног спаса за чијег председника је изабран Мухамед еф. Ханџић. У Одбор је ушло 48 људи, међу којима су се истицала имена Касима еф. Добраче, Мухамеда Панце, Узеираге Хаџихасановића и његовог зета Мустафе Софтића, који је у то време био градоначелник Сарајева. Када погледамо ко су били чланови и водећа имена успостављеног Одбора народног спаса, приметимо да се она у значајној мери подударају са људима који су били међу највокалнијим и

⁵⁷ Хафиз Мухамед Панца рођен је 1897. године у Сарајеву. Долази из угледне алимске породице. Завршио је и мектеб, медресу, а потом и Шеријатску судачку школу 1920. године. Предавао је у неколико медреса и гимназија као и у Шеријатској судачкој школи коју је и сам завршио. Био је дугогодишњи члан Улеме меџлиса и уредник часописа који су излазили пре Другог светског рата *Исламски свијет* и *Исламски глас*. Осим наведеног, свакако највеће његово животно дело јесте превод *Курана* који је приредио са реис-ул-улемом Џемалудином Чаушевићем. За више информација о хафизу Панци погледати: Traljić, Mahmud (1998), *Istaknuti Bošnjaci*, Sarajevo, El Kalem, 270–276. Иначе, у овом раду на наредним страницама биће доста говора о активностима хафиза Панце током Другог светског рата.

најпроминентнијим члановима Покрета за аутономију Босне и Херцеговине из 1939. године, о коме је било више речи у прошлом поглављу (исто). Ова чињеница у одређеној мери може да се тумачи да је Одбор народног спаса представљао вид одржавања континуитета са Покретом из 1939. године и с његовим идејама о неопходности поновног успостављања аутономије Босне и Херцеговине у њеним историјским границама (исто).

Убрзо се на наведене резолуције и на оснивање Одбора народног спаса надовезао и познати Меморандум од 1. новембра 1942. године који је био упућен „Његовој екселенцији Адолфу Хитлеру, вођи њемачког народа“. Аутори контроверзног Меморандума нису до данас са сигурношћу познати, али како то истиче историчар Енвер Реџић, на основу расположивих докумената може се претпоставити да су аутори највероватније били Узеирага Хаџихасановић, Мустафа Софтић и Суљага Салихагић, инжењер из Бањалуке (Redžić 1987: 75). Уз наведена имена британски историчар Марко Атила Хор као једног од аутора придодаје и хафиза Мухамеда Панцу (Hoare 2019: 75).⁵⁸ Садржина Меморандума је у својој суштини била антиусташка и темељила се на чињеници да су босанскохерцеговачки муслимани у НДХ остали потпуно незаштићени и препуштени сами себи. Како би променили ову стварност и спречили страдања незаштићеног муслиманског становништва, аутономисти су још од краја 1941. године подржавали оснивање муслиманских милиција, од којих је најчувенија била „Добровољачки одјел народног устанка бојника Хаџиефендића“ коју је на територији Тузле 20. децембра 1941. године са локалним становништвом почео формирати Мухамед-ага Хаџиефендић. Само неколико месеци касније ова јединица је у својим редовима имала већ преко пет хиљада војника. Хаџиефендић се у свом деловању служио изразито аутономашком и исламском реториком, што је код усташа изазивало велико незадовољство.⁵⁹ Након успешне мобилизације у

⁵⁸ Босанскохерцеговачки историчар Хуснија Камберовић у предговору својој књизи *Мехмед Спахо (1883–1939): политичка биографија* наводи да је хрватски историчар Златко Хасанбеговић заступник тезе да Меморандум није аутентичан и да постоји могућност да је он дело немачке тајне службе како би путем њега оправдала идеју да је потребно успоставити посебну муслиманску СС дивизију (Kamberović 2009: 8). Но, како то и сам Камберовић истиче, Хасанбеговић до данас није објавио детаљнији рад на ову тему. С друге стране, Јозо Томашевић у својој књизи *War and Revolution in Yugoslavia, 1941–1945 Occupation and Collaboration* наводи да је СС официр Карл вон Кремплер, са добрим везама међу босанскохерцеговачким муслиманима, имао информације да је главни аутор Меморандума хафиз Мухамед Панца (Tomasevich 2001: 495).

⁵⁹ Мухамед-ага Хаџиефендић био је родом из угледне тузланске породице. Завршио је Трговачку академију у Сарајеву и био је члан босанске регименте у Првом светском рату и добио чин поручника. Касније, по успостављању Краљевине Југославије, наставио је школовање како би се војно усавршио па је тако завршио и Војну академију и добио чин мајора 1938. године. Оно што је важно напоменути јесте да је, упркос томе што је носио чин мајора у војсци Краљевине Југославије, одбио да учествује у одбрани државе у време априлске инвазије од стране сила Осовине. Више о Хаџиефендићу видети у књизи: Jahić, Adnan (1995), *Muslimanske formacije tuzlanskog kraja u Drugom svjetskom ratu, Tuzla, DP „Zmaj od Bosne“ – KDB „Preporod“*.

Тузли, аутономаши и у другим босанскохерцеговачким градовима повели су се идејом о успостављању својих локалних милиција користећи за тако нешто организацију *ел Хидаје* као параван (Hoare 2019: 67).

Но, осим подршке оснивању муслиманских милиција, аутономисти су од почетка 1942. године почели да активно раде на успостављању директне сарадње са нацистичком Немачком од које су очекивали да им гарантује вид аутономије, али, што је подједнако важно, и наоружање и формирање посебних војних јединица које би чинили искључиво босанскохерцеговачки муслимани. У тим својим настојањима снажну подршку су нашли у личности чувеног јерусалимског муфтије Амина ел Хусеинија, највокалније антиколонијалне личности муслиманског света, који је био веома близак Мусолинију, али и врху нацистичког режима и самом Адолфу Хитлеру. Делегација муслиманских аутономаша предвођена мостарским муфтијом Омером Џабићем срела се са муфтијом ел Хусеинијем већ у октобру 1942. године у Риму, то јест само два месеца након формирања Одбора народног спаса. Веза између муслиманских аутономаша и ел Хусеинија првенствено се заснивала на идеји исламског јединства, то јест припадности истој транснационалној заједници муслимана. Управо на основама исламског јединства, у Меморандуму упућеном Адолфу Хитлеру на самом његовом почетку стајало је „да су муслимани Босне саставни део 300-милионског исламског народа Истока, који своје ослобођење може постићи само у борби против енглеског империјализма, јеврејства, слободног зидарства и бољшевизма“. Иначе, аутори Меморандума су своје захтеве сублимирали у осам тачака:

„1. Проширење оперативног подручја муслиманске босанске легије под командом мајора Мухамеда Хаџиефендића. Ова легија добила би нови назив 'Босанска стража'. 2. Све Бошњаке из цијеле државе, осим добровољаца који се налазе на Источном фронту, из усташких војних јединица са официрима и подофицирима требало би укључити у 'Босанску стражу' под Мухамедом Хаџиефендићем. Само Бошњак може да брани и штити своју Босну. 3. Наоружање и снабдијевање, образовање и директну контролу спроводила би њемачка армија. 4. Трошкове умирења до дефинитивног регулисања односа Босне према Хрватској треба да сноси њемачка армија путем кредитних чекова, за чије би покриће служили наши државни посједи, нарочито наши богати рудници и шуме. 5. Тражи се обустава сваке активности усташког покрета и усташких јединица на подручју Босне. 6. На овој

Хаџиефендић је погубљен након што је Војни суд XVII источnobосанске дивизије донео смртну пресуду стрељањем због злочина „издаје и служења нацистичком окупатору“. Пресуда је донета 7. октобра 1943. године (копија пресуде у поседу аутора).

територији поставља се политичко-административна управа под називом 'Жупа Босна' са сједиштем у Сарајеву, чијег шефа именује једино и искључиво Хитлер. 7. Тражи се да се у 'Жупи Босна' омогући стварање Национал-социјалистичке партије" (Redžić 1987: 74-75).

У осмој тачки Меморандума истиче се да су босански муслимани спремни да уступе Италији „залеђе Сплита“, као и четири херцеговачка среза на југу Босне Италији и Црној Гори јер тамо преовлађује православно становништво, чиме би на територији „Жупе Босне“ остало апсолутно преодминантно муслиманско становништво (исто).

Меморандум, као и покушаји муслиманских аутономаша да остваре учинковитији и директнији однос са политичким врхом нацистичке Немачке нису одмах наишли на потпуно разумевање у Берлину. Један од разлога за тако нешто била је брига немачких власти да подршком босанскохерцеговачким муслиманима не алијенирају усташки режим Анте Павелића.⁶⁰ Ипак, од 1943. године полако долази до успостављања значајнијих контаката између аутономаша и званичног Берлина. Најважнији исход овог приближавања била је Хитлерова одлука да се формира засебна борбена јединица у коју би били регрутовани (преодминантно) муслимани Босне и Херцеговине. У наведеном контексту, историчар Давид Мотадел наводи да је Хитлеров опуномоћеник за Југоисточну Европу Херман Нојбахер, који је снажно заговарао алијансу нацистичке Немачке са балканским муслиманима, значајно допринео оваквој одлуци. При експликацији својих ставова Хитлеру, Нојбахер се користио својеврсном панисламском логиком тврдећи да након „напада на муслимане Санџака студент у Каиру реагује“ Motadel (2014: 186). По Мотаделовом мишљењу, ова Нојбахерова мисао је толико снажно утицала на Хитлера да ју је он у будућности и сам користио. Слично Нојбахеру, и командант Вермахта који је извештавао у јулу 1943. године о стању немачких трупа у Босни навео је да босанскохерцеговачки муслимани јесу пронемачки настројени, али да су такође свесни и чињенице да су „они представници петсто милиона Мохамеданаца“ на које Трећи рајх рачуна у

⁶⁰ Више о стрепњама од потенцијалног раздора на релацији НДХ – Трећи рајх видети у: Redžić, Enver (1987), *Muslimansko autonomaštvo i 13. SS divizija*, Svjetlost, Sarajevo, 92-95.

Осим стрепњи од потенцијалног конфликта са НДХ, формирању ексклузивно муслиманске дивизије противили су се и немачки војни и политички фактори у НДХ који су то видели као драстичну минимизацију њиховог утицаја на једном делу територије НДХ – у Босни и Херцеговини (Redžić 1987: 156). Такође, они су упозоравали да ће формирање искључиво муслиманске јединице имати обриси „панисламске борбене јединице“, што је по њиховом мишљењу било у супротности са хрватском националном идеологијом (Lepre 1997: 34). Вероватно најгласнији противник успостављања Ханџар дивизије из немачких редова у НДХ био је немачки велепосланик Зигфрид Каше. Такође, и Јозо Томашевић наводи да је осим врха НДХ и немачког велепосланика Кашеа опозицију успостављању Ханџар дивизије коју би чинили искључиво муслимани испољавао и сам др Џафер Куленовић (Tomasevich 2001: 497).

борби против савезника (исто: 187). Но, свакако највећи утицај на одлуку о формирању СС дивизије сачињене од босанскохерцеговачких муслимана имао је Хајнрих Химлер, који је био познат по томе да је гајио убеђење да исламски свет представља значајног савезника Немачкој у борби против Британаца. Осим тога, Химлер је сматрао да је НДХ „смешна држава“ (Hoare 2019: 77).⁶¹ Управо на Химлеров предлог Хитлер је у фебруару 1942. године донео коначну одлуку да одобри стварање нове СС дивизије (исто).

Како би се у дивизију привукао што већи број босанскохерцеговачких муслиманских добровољаца, договорено је да муфтија Амин ел Хусеини обиђе најзначајније градове у Босни и Херцеговини где би се срео са тамошњим најутицајнијим личностима и с алимима. Посета је отпочела 30. марта и трајала је до 10. априла. За то време муфтија ел Хусеини је посетио прво Загреб, затим Бањалуку и на крају Сарајево где се најдуже задржао.⁶²

Чињеница да је за регрутацију изабран баш ел Хусеини говори о томе колика је била (зло)употреба ислама како би се постигао жељени ефекат међу муслиманским становништвом Босне и Херцеговине. Такође, о значају ислама јасно сведочи и то да је главни акценат муфтијине посете био на састајању са верским лидерима босанскохерцеговачких муслимана, као и његова реторика о неопходности исламског јединства којом се непрекидно служио током своје посете. Како би што упечатљивије дочарао значај сукоба сила Осовине и Савезника по транснационалну заједницу муслимана, ел Хусеини је повлачио паралеле између битака које воде „муслимани у Хрватској и оних које воде муслимани у другим деловима исламског света попут Палестине, Сирије и Египта“, а које су све биле усмерене против „московских паликућа“, „енглеских тирана“ и „америчких експлоататора“ (Motadel 2014: 190). Из деветог тома књиге, збирке докумената Управе државне безбедности, која је 1956. године публикована под насловом *Немачка тајна служба*, сазнајемо да је немачки војни врх веома водио рачуна о томе какав ће утицај посета ел Хусеинија и подршка босанским аутономашима имати на однос Немачке са НДХ, али и на италијанске интересе у овој држави. Но, из истих докумената сазнајемо да је ел Хусеинијева посета НДХ, то јест Босни и Херцеговини, прошла у најбољем реду, без инцидентата, и да је муфтија одржао низ веома успешних састанака са локалним организацијама и водећим представницима муслимана. Такође, наводи се да је одмах након посете шест хиљада добровољаца приступило новој дивизији. У закључку извештаја

⁶¹ Јозо Томашевић наводи да је Химлер имао „веома романтизовану слику о муслиманима“ и да је такав његов став имао веома вероватно снажан утицај на то да се заложи за успостављање СС Ханцар дивизије која би била сачињена од босанскохерцеговачких муслимана. Такође, Томашевић наводи и то да је Химлер након Хитлеровог пристанка да се јединица формира тај задатак поверио чувеном генералу Артуру Фелпсу, команданту 7. СС дивизије „Принц Еуген“. Касније ће тај задатак од Фелпса преузети Команда Вафен СС за Југоисточну Европу (Tomasevich 2001: 496).

⁶² При ел Хусеинијевој посети Сарајеву, као домаћин највише се истакао Узеирага Хаџихасановић, који је муфтију јерусалимског познавао још од 1931. године када је био члан делегације босанскохерцеговачких муслимана на Свеисламском конгресу који је одржан у Јерусалиму.

наводи се да ова чињеница јасно говори да босанскохерцеговачки муслимани гаје дубоку наклоност према Немачкој и да у сваком погледу стоје у опозицији према Хрватској, Италији и Србији, као и да се тамошње становништво нада да ће се приближавањем Трећем рајху поновно успоставити друштвено-економско стање какво је постојало у доба Аустроугарске (Управа државне безбедности 1956: 1356). О успеху муфтијине посете Босни и Херцеговини пише и Давид Мотадел који наводи извештај СС у коме се каже да је „посета великог муфтије била у сваком погледу велики успех и да је прихваћена веома позитивно“, што је још једна потврда „да велики муфтија поседује функционалан обавештајни апарат и да ужива изванредни престиж у читавом Мохамеданском свету“ (Motadel 2014: 191). Такође, о посети великог муфтије ел Хусеинија писао је и сам Мехмед еф. Ханџић за часопис *ел Хидаје*. Текст еф. Ханџића веома сликовито нам приближава природу посете муфтије ел Хусеинија и на који начин су је перципирани босанскохерцеговачки муслимани. Ханџићев текст потврђује снажан наратив исламског јединства, али такође јасно указује и на то да је код њега у значајној мери било одсутно идеолошко подржавање нацистичке идеологије, већ је акценат искључиво на неповољном положају босанских муслимана. Тако Ханџић пише о томе да је муфтију у Босну довела „велика истинска љубав према (муслиманској) браћи и забринутост за њихово стање... (и жеља да се) својим очима увери о положају“ босанскохерцеговачких муслимана који „у њему гледају свога вјерског представника“ који је иначе „муфтија Палестине која трпи као што и ми трпимо“. У оквиру Ханџићевог текста налази се и текст обраћања самог муфтије јерусалимског уочи свечаног банкета у згради сарајевске општине у коме је ел Хусеини цитирао предање веровесника Мухамеда које афирмише јединство муслимана и у коме се каже: „Муслимани су као једно тијело, које читаво осјети бол и узнемиреност, када се разболи иједан његов дио“ (*el Hidaja* год. VI, br. 5: 250–252).

Иначе, Ксавијер Бугарел истиче да су на регрутацији за новоуспостављену дивизију – којој је иначе наденуто име 13. оружана брдска дивизија СС-а „Ханџар“ – најактивније радили аутономашки представници из редова алима (Bougarel 2018: 63). У томе се посебно истакао хафиз Мухамед Панџа који се посветио томе да за јединицу обезбеди босанске имама за које је планирано да војнике држе под „религијском и идеолошком супервизијом“ (исто). Од најпознатијих имама који ће се придружити Ханџар дивизији свакако је био Хусеин Ђозо⁶³, који је својим

⁶³ Хусеин Ђозо је рођен 1912. године у селу Баре, Иловача код Горажда. Похађао је медресе Мехмед-паше Кукавице у Фочи и Гази Хусрев-бегову у Сарајеву. Завршио је 1933. године Шеријатско-судачку школу да би затим 1934. године као стипендиста отишао да студира на Универзитету *ел Азхар* у Каиру. Након окончања Другог светског рата Ђозо је осуђен на пет година затвора, што је представљало релативно ниску затворску казну у поређењу с другима из редова илмије којима је у то време било суђено. Ниска затворска казна посебно је занимљива ако се у обзир узме и то да је, осим што је Ђозо био табор имам у СС Ханџар дивизији, имао и чин „главног јуришног вође“ (на немачком овај чин звао се прво *Sturmhauptführer* да би касније био преименован у *Hauptsturmführer*).

текстовима у проушашком и профашистичким листовима *Хрват, Освит* и *Ханцар* отворено подржавао ратне циљеве сила Осовине.⁶⁴ Тако, у тексту „Задаћа СС-војника“ публикованом у листу *Ханцар*, официјелном часопису дивизије, Ђозо пише:

„Никада у историји војник није био задужен већим бременом него што је то данас СС-војник. Није лако срушити и уништити један стари свијет и из његових рушевина стварати нови, са новим схватањима умјесто оних гдје су дјеловале само негативне и деструктивне снаге. Данас СС-војник има два задатка:

1. да из живота одбаци све негативне снаге које стоје на путу боље и срећније будућности за Европу и цијело човјечанство;
2. да створе нови свијет у коме ће свако у друштву бити вреднован у складу са својим достигнућима.

У вези са првим задатком, Њемачка и њени савезници одлучили су прије четири године да ослободе Европу од свих непријатеља... Комунизам, капитализам и јудеизам стајали су раме уз раме против европског континента. Послије горких патњи у нашој домовини Хрватској, посебно у Босни и Херцеговини, научили смо шта значи владавина непријатеља Европе. То се не смије дозволити и зато најбољи синови Босне служе у СС-у“ (Ђозо 1943: 5).

По изласку из затвора Ђозо је радио административно-бирокуратске послове у неколицини државних предузећа, да би се 1960. године вратио у Исламску заједницу као верско-просветни референт у Врховном исламском старешинству. На овој позицији остао је све до смрти, 1982. године. За време рада у Исламској верској заједници Ђозо је оставио изузетно велики траг и често се сматра најзначајнијим алимом друге половине 20. века. Оно што је посебно важно да се истакне јесте да је он 1970. године покренуо лист *Препород*, гласило Удружења илмије Босне и Херцеговине, који и данас представља најважније новине Исламске заједнице Босне и Херцеговине. Управо у овом листу, као и у *Таквиму*, припадници *Младих муслимана*, након изласка из затвора од 60-их година 20. века, редовно ће објављивати своје текстове под псеудонимима. Хусеин Ђозо је за собом оставио и изузетно велики број писаних дела и имао је значајну професорску каријеру на Исламском теолошком факултету у Сарајеву.

⁶⁴ Један од примера овакве врсте текстова јесте „Смисао борбе у исламу“ који је Хусеин Ђозо публиковао у ушашком часопису *Освит*, који је најотвореније пропагирао фашистичку и нацистичку идеологију. У наведеном тексту Ђозо говори о томе да је полагање жртве, то јест живота, за идеале „највеће дјело које се уопште може учинити“ у исламу, као и то да, што је идеал већи, то је потребно положити већи број живота за њега. Такође, Ђозо на крају текста констатује да су ово „најсудбоноснији дани човјечанства“ и да се води „гигантска борба између два свијета“. У тој борби су, по Ђозу, муслимани Независне Државе Хрватске положили огроман број живота, на шта могу бити само поносни (*Osvit*, god. I, br. 42-43: 9).

Осим Ђозе, јединици је као табор имама међу првима приступила још неколицина познатијих алима⁶⁵, попут Џемаила Ибрахимовића, Ахмеда Скаке, Халима Малкоча и Касима Машића, који је иначе био у индиректном односу и са *Младим муслиманима*.⁶⁶ Главни имам дивизије био је Абдулах Мусаиловић, некадашњи војни имам у војсци Југославије, који је уједно био и старији од свих других имама у дивизији (Lepre 1997: 71–80). Осим наведених алима који су служили као табор имама у СС Ханцар дивизији, важно је напоменути и то да су Хусеин Ђозо, Абдулах Мухасиловић и Халим Малкоч креирали и курикулум за религијску обуку имама која је у лето 1943. године одржана у Бабелсбергу надомак Берлина (Motadel 2014: 274). Такође, 1944. године основан је „институт за имама“ који је служио за идеолошку обуку имама. Институт се налазио у малом немачком месту Губен, а за њега је био задужен Хусеин Ђозо (исто: 275–276). На свечаном отварању института које је одржано 21. априла обратили су се ел Хусеини, Ђозо и од имама још Харис Коркут. Иначе, говор који је Ђозо одржао био је веома запаљив и пронацистичке садржине. Отварању је присуствовао и СС генерал-пуковник Готлоб Бергер (Lepre: 185–186). Предавања у склопу института, осим табор имама, редовно су држали свршеник *ел Азхара* и оријенталиста Салих Хаџиалић, који је осим у Каиру студирао и у Берлину, Бечу и Инзбруку и због чега је одлично говорио немачки, и Мустафа Бусулаџић.

Но, упркос значајном труду муслиманских аутономаша да што више допринесу ефективној регрутацији и успешном формирању дивизије, очекивања босанскохерцеговачких муслимана убрзо су изневерена од стране Трећег рајха. Обећање које се односило на то да ће дивизија по свом оснивању бити искључиво стационирана на територији Босне и Херцеговине како би муслиманском становништву пружила заштиту није испоштовано, већ је дивизија послата у камп за тренинг у Француску да би се тек 1944. године вратила на територије Србије и Босне и Херцеговине, када су њени припадници, између осталог, починили страховите злочине над српским цивилним становништвом и чији је првенствени

⁶⁵ Осим наведених приступили су и Харис Коркут, Салих Шабановић, Фикрет Мехмедагић, Сулејман Алимајсторовић, Мухамед Мујагић, Хазим Торлић, Осман Делић, Хасан Барјактаревећ, Фадил Сирчо, Фадил Механовић и Мустафа Хаџимулић. У првој групи из Сарајева кренули су Ђозо, Алимајсторовић, Хаџимулић, Ибрахимовића, Машић, Мехмедагић, Сирчо, Скака, Мусаиловић и Шабановић. Касније су им се у Травнику придружили још Коркут и Торлић (Sulejmanpašić 2000: 410).

⁶⁶ Ксавијер Бугарел у књизи *Islam and Nationhood in Bosnia-Herzegovina* наводи да је Касим Машић био члан *Младих муслимана*, што је крајње непрецизна тврдња (Bougarel 2018: 67 и 2020: 191–193). Јер Бугарел потпуно пренебрегава да је Машић ушао у одбор *Младих муслимана* након што су они постали официјелна омладинска секција *ел Хидаје* као представник илмије. О овом питању биће више говора у следећем потпоглављу.

задатак био да се разрачуна са партизанима.⁶⁷ Као једна од вредних илустрација очекивања босанских аутономаша од Ханцар дивизије може да нам послужи изјава на саслушању хафиза Мухамеда Панце када су га у јесен 1943. године ухватиле партизанске јединице: „Код оснивања муслиманске СС-дивизије представљено нам је да ће та дивизија бити само чувар реда и мира на подручју Босне и Херцеговине и да са тога подручја неће одлазити” и да „ће јој задатак бити само да чува муслимане од оних који буду муслимане нападали” (Ноаре 2019: 78). Такође, истом приликом еф. Панца је рекао да „им је обећано да ће та дивизија омогућити и искључење Босне и Херцеговине из НДХ и стварање аутономне Босне и Херцеговине” (исто). Иначе, пре него што су га ухватили партизани, Мухамед еф. Панца био је дубоко разочаран због изневерених обећања у погледу Ханцар дивизије због чега је отишао у шуму да оснује сопствену муслиманску јединицу под називом Муслимански ослободилачки покрет. У раду Аднана Јахића „Писмо хафиза Мухамеда еф. Панце хафизу Алији Траки октобра 1943. године” проналазимо веома снажне речи хафиза Панце преко којих се види степен његовог разочарања, али и осећање безизлазности босанскохерцеговачких муслимана након неиспуњених обећања немачког војног и политичког врха. Јахић у раду наводи да су босанскохерцеговачки муслимани, након што се испоставило да су „јамства хрватских и немачких власти[...] остала само празне речи на папиру”, изгубили свако поверење у државне власти, али и у немачке оружане снаге, што је довело до тога да се еф. Панца одлучи на одлазак у шуму како би покушао да формира сопствени војни одред (Јахић 2012: 75). Ову своју одлуку еф. Панца је детаљније објаснио у писму које је послао свом пријатељу хафизу Траки и у коме каже:

„Дошао је задњи час да и ја као члан Улема-меџлиса и један од највећих вјерских фактора у циљу да онемогућим ово наше даљње и коначно истребљење пођем у шуму, да се са браћом муслиманима из шуме борим за наше одржање, да одкажемо овим злочиначким католичким усташама сваку потпору и да им кажемо да нећемо дозволити више да они преко наших леђа убијају друге људе, па да ради тога ми десетоструко плаћамо. Хоћемо да им кажемо да ми муслимани, да ми умијемо паметно и мудро да владамо без крви и паљевине...” (Јахић 2012: 75).

⁶⁷ У веома исцрпном елаборату „13. СС босанско-херцеговачка дивизија звана 'Ханцар'" који је саставила Удба, наведени су многобројни злочини над српским цивилним становништвом које је починила Ханцар дивизија по повратку на територију Југославије. Посебно бруталне злочине јединица је починила на територији Срема, али и у другим деловима источне и североисточне Босне. У овом документу наводе се поименце на стотине и стотине цивила, међу којима је значајан број жена и малолетне деце, српске националности, који су усмрћени на најбруталнији начин (наведени елаборат у поседу је аутора).

У контексту изневерених очекивања важно је додати и то да је осим босанскохерцеговачких муслимана и сам муфтија јерусалимски Амин ел Хусеини био такође веома резигниран одлуком нацистичке Немачке да се повуче новооснована Ханцар дивизија са територије Босне. Јер муфтија се након своје посете Босни и Херцеговини и повратка у Берлин истински залагао код немачких власти да „се дивизији никако не сме дозволити да напусти Босну” као и да се њеним припадницима „мора омогућити да задрже оружје све до самог краја рата” како би босанскохерцеговачки живаљ био сигуран од потенцијалних одмазди и од нових напада усташких и четничких дивизија (Lepre 1997: 34). Осим бригае за биолошку угроженост босанскохерцеговачких муслимана, муфтија јерусалимски је испољавао и значајно подозрење спрам активности Католичке цркве на територији Босне и Херцеговине, а које су се „кретале у правцу покатоличења босанскохерцеговачких муслимана” (Kisić Kolanović 2009: 371).⁶⁸

Но, упоредо са разочарањем што се тиче Ханцар дивизије и с губитком наде да се у својим политичким циљевима босански аутономаши могу ослонити на нацистичку Немачку, преминуле су и две најзначајније личности ове групе – Узеирага Хаџихасановић, септембра 1943. године, и Мехмед Ханџић, јула 1944. године, док је хафиз Панца провео остатак рата у заробљеништву. Осим тога, развој на терену све више је ишао у прилог партизанском Народноослободилачком покрету (НОП) који се водио комунистичком антиитеистичком идеологијом и као такав увек био стран и неприхватљив значајном делу босанскохерцеговачких муслиманских аутономаша.⁶⁹ Но, ипак, како је време протицало, многи муслимани су почели да се придружују НОП јер су у њему видели једину преосталу снагу која је могла да им пружи сигурност и

⁶⁸ У контексту онога што је изнето у радовима Лепреа и Кисић Колановић а тиче се муфтије јерусалимског, требало би додати да је након окончања Другог светског рата 11. маја 1945. године хафиз Панца дао исказ Градској комисији за утврђивање злочина окупатора и њихових помагача у коме је рекао: „Када је СС дивизија основана, онда су његова обећања пала у воду и испоставило се да је то био маневар којег је он искористио са својим ауторитетом, јер га се сматрало као човјека од истинске ријечи с обзиром на његов положај. Касније се успоставило да је он обичан њемачки слуга и да су Њемци његов ауторитет, као потомка вјеровјесника Мухамеда, искористили да би муслимане увукли у невоље. Ја вјерујем да је муфтија свјесно радио за њемачке интересе а против интереса и муслимана и исламске вјере.“

Наведено сведочење хафиза Панце треба узети са значајном резервом јер су и њему самом у то време судили комунисти због чега је био у веома незавидном положају. Комунисти су желели да прикупе сведочанства и материјал по којем би могли да подигну оптужницу против муфтије јерусалимског као ратног злочинца. Но, упркос томе што је муфтија јерусалимски стављен на листу оних које Југославија потражује као ратне злочинце, она никада није упутила захтев за његово изручење, као ни било која друга европска држава.

⁶⁹ Неки од бивших чланова ЈМО, попут Нурије Поздераца, пришли су НОП. Поздерац је изабран и за потпредседника на Првом заседању Антифашистичког већа народног ослобођења Југославије (АВНОЈ) које је одржано у Бихаћу 26. и 27. новембра 1942. године.

заштиту од усташких и четничких снага. Осим тога, партизански покрет „пружио је и гаранције муслиманима да ће Босна и Херцеговина у будућој југословенској држави бити призната као засебна територија у својим историјским границама” (Bougarel 2018: 68). Због тога, од 1943. године партизанима почињу да се у све значајнијем броју придружују не само муслимански борци који су претходно били у усташким, четничким или немачким одредима, већ и читаве муслиманске милиције, попут оне коју је предводио Хуска Миљковић у Цазинској Крајини.⁷⁰ Због оваквог развоја догађаја Марко Атила Хор наводи да су муслимани заправо одиграли једну од кључних улога у томе да партизанске снаге на крају однесу победу на територији Босне и Херцеговине, која ће са Другим заседањем Антифашистичког већа народног ослобођења Југославије, у Јајцу, од 21. до 29. новембра 1943. године, „постати и камен темељац за државу” коју ће комунистички покрет успоставити након окончања Другог светског рата (Hoare 2019: 22–24). Са успостављањем нове државе по совјетском моделу дошло је до снажне политичко-друштвене репресије, али и до бруталног реваншизма титоистичког режима који је био уперен према свима онима који су одступали од комунистичке догме, о чему ће бити детаљније речи у наредним поглављима.

Но, пре него што приведемо крају овај уводни део трећег поглавља и окренемо се детаљнијем разматрању оснивања покрета *Млади муслимани*, веома је значајно да се критички осврнемо на одређене тврдње, закључке и дебате које су присутне у академским круговима и које најпре могу да се пронађу у скоро публикованим књигама Марка Атиле Хора *Босански муслимани у Другом свјетском рату* и Ксавијера Бугарела *Islam and Nationhood in Bosnia-Herzegovina: Surviving Empires*, а тичу се природе муслиманског аутономашког покрета. Наиме, Хор у својој књизи износи тврдњу да су муслимански аутономаши уз НОП представљали један од два „покрета босанског отпора” и дефинише их као струју која је била „антиусташка, али не и антифашистичка, антинацистичка или антиокупаторска” (Hoare 2018: 26). На основама става да су муслимански аутономаши били антиусташког усмерења, Хор тврди да су они били „аутохтони покрет који се опирао припајању Босне и Херцеговине НДХ и борио се за њену обнову као самосталне целине у неком облику”. Ова Хорова тврдња у значајној мери је контрадикторна јер није сасвим јасно како је један покрет који се дефинише као онај који се „бори за обнову самосталности” уједно и онај који „није био и антиокупаторски”. Јер посве је јасно да покрет који „није антиокупаторски” не може бити у исто време и онај који се „бори за самосталност”. Но, осим ове логички проблематичне Хорове тврдње, оно што Ксавијер Бугарел у свом раду спори јесте и тврдња британског историчара да су муслимански аутономаши били антиусташки покрет. Ову своју критику Бугарел заснива на ставу да „представници муслиманских аутономаша никада нису

⁷⁰ Тако су формиране 8. крајишка бригада у западној Босни децембра 1942. године, затим 16. муслиманска бригада у источној Босни септембра 1943. године, као и 1. и 2. муслиманска бригада у западној Босни почетком 1944. године (Bougarel 2018: 68).

потпуно раскинули са НДХ властима”, као и да су муслимани учествовали у различитим оружаним јединицама НДХ, а да је независне муслиманске јединице (попут, на пример, помињане Хаџиефендићеве јединице) у ствари одобрио и наоружавао усташки режим. Такође, Бугарел инсистира и на сарадњи муслиманских аутономаша са нацистичком Немачком због чега, по његовом мишљењу, овај покрет никако не може бити стављен у исту раван као НОП, што Хор чини (Bougarel 2018: 59–63).

Из наведених ставова Хора и Бугарела можемо да констатујемо да јесте тачно да су муслимански аутономаши имали одређене контакте са усташким властима, али оно што Бугарел пренебрегава, а што је важно напоменути, јесте да су они били неминовност и најчешће тактичке природе, условљени чињеницом да се Босна и Херцеговина све до краја Другог светског рата ипак налазила у саставу НДХ. Због тога, одређени контакти на које Бугарел реферира и који јесу постојали никако не значе и то да муслимански аутономаши нису гајили снажна антиусташка убеђења и да су на многобројне начине исказивали не само неслагање са усташким режимом већ су настојали да путем политичких активности и успостављањем ексклузивно муслиманских дивизија Босна и Херцеговина поврати своју аутономију. Зато можемо да закључимо да Хорове тврдње о антиусташкој природи муслиманског аутономашког покрета јесу тачне. Но, с друге стране, са Хоровим ставом да муслимански аутономаши „нису били антифашисти, антинацисти и антиокупациони покрет” мора да се буде значајно опрезнији. Јер тврдња да неко „није био антифашиста, антинациста и антиокупациони покрет” оставља празан простор, одређени вид недоречености, који се може тумачити као да је овај покрет имао неутралан или пак пасиван став, што није био случај са муслиманским аутономашима. Из свега наведеног у овом уводу може јасно да се види да је из својих партикуларних разлога и околности муслимански аутономни покрет био колаборационистички како би остварио своје циљеве који су били у директном сукобу са интересима НДХ.

Но, осим констатације о активном колаборационистичком ставу муслиманских аутономаша ради остварење њихових партикуларних циљева, у обзир мора да се узме и још једна неизбежна чињеница, а то је да је самоперцепција босанскохерцеговачких муслимана у време Другог светског рата преобладајуће била та да су они саставни део транснационалне муслиманске заједнице која је ушла у савез са нацистичком Немачком како би се муслиманске земље ослободиле колонизационих управа Француске и Велике Британије, које су деценијама уназад сејале смрт и наносиле несагледиво зло индиגעном становништву од Марока до Индијског супконтинента. Због тога за муслимане широм света нацистичка Немачка није била *идеолошки* већ искључиво *војни, инструментални*, савезник. Другим речима, муслимани су у Немачкој видели „државу која никада није напала ниједну арапску или муслиманску државу при чему је имала и заједничке непријатеље као и они” (Redžić 1987: 155). Осим тога, муслимани су имали потпуно независне аспирације за будуће уређење Блиског

истока и Северне Африке од нацистичке Немачке и фашистичке Италије, о чему најбоље говоре идеје ел Хусеинија који је желео да обнови политичко панисламско јединство. О наведеним циљевима јерусалимског муфтије и о инструменталном карактеру његовог савезништва са силама Осовине најбоље сведочи разговор који је имао са мостарским аутономистима 1942. године када је изјавио: „Италија ствара арапску државу као противтежу Турској, док ја у сарадњи са Турском тежим панисламској држави. Ако ја сарађујем са Осовином, то не значи да због ове идеје нећу сарађивати и са Савезницима” (исто 1987: 94). Ел Хусеини је веома слично одговорио и 1942. године након састанка са Адолфом Хитлером у Берлину на питање египатског новинара које се тицало муфтијиног поверења у обећање сила Осовине да ће поштовати успостављање независне јединствене арапске државе на територији Ирака, Сирије и Палестине, као и на питање шта ако након Другог светског рата Немачка крене у колонизацију Блиског истока и Северне Африке на исти начин на који су то учиниле Француска и Британија након Првог светског рата. Муфтија је на постављена питања децидно одговорио речима да „он силама Осовине не верује ништа више него Британцима, и да ако након освајања Блиског истока силе Осовине одлуче да остану на њему, он ће се против њих борити на исти онај начин на који се борио против Британаца, с том разликом што ће њих лакше протерати него Британце” (Mattar 1988: 103–104).⁷¹ Осим наведених примера, и Јозо Томашевић наводи да је министар иностраних послова Немачке Едмунд Фесенмајер известио у пролеће 1942. године да муфтија јерусалимски има план да формира „Сједињене исламске државе од Марока до Индонезије” (Tomasevich 2001: 497).

Но, осим прагматичне и утилитарне природе муслиманског савезништва са Немачком, оно што је такође важно у закључку истаћи јесте да муслимани никада нису интернализovali нити су се на било који начин вредносно или епистемолошки подредили националсоцијалистичкој идеологији Адолфа Хитлера о „супериорности аријевске расе”, нити су заговарали антисемитизам на оним основама на којима су то чинили нацисти.⁷² О томе, између осталог, јасно

⁷¹ Књига Филипа Матара *The Mufti of Jerusalem: Al-Hajj Amin al-Husayni and the Palestinian Movement* свакако је најобјективнији рад о јерусалимском муфтији. Но, 1988. године, када је Матарова књига публикована, још увек нису били штампани мемоари јерусалимског муфтије на које се он позива у својој књизи као на непубликовани рукопис. Данас су муфтијини мемоари доступни читаоцима на арапском језику: el Huseini, Hadž Muhmad Amin (1999), *Mudakarāt, Damask, el Ahali*.

⁷² Питање које се тиче антисемитизма и муфтије јерусалимског веома је комплексно и далеко превазилази оквире овога рада. Ел Хусеини јесте био некомпромисни противник досељавања Јевреја у Палестину јер је сматрао да ће тако нешто водити успостављању државе установљене на ционистичким принципима, према којима је гајио дубоку одбојност. Да је овај муфтијин страх имао утемељење у реалности, најверљивије сведоче дешавања која су се одиграла само три године након завршетка Другог светског рата када су 1948. године ционистичке снаге починиле етничко чишћење палестинских хришћана и муслимана на територији Палестине. Данас је тај догађај познат под арапским термином Накба, што у преводу значи „катастрофа”. Више о овој теми погледати књигу: Pappe, Ilan (2006), *The Ethnic Cleansing of Palestine*, Oxford, Oneworld Publications, или: White, Ben (2014), *Israeli Apartheid: A Beginner's Guide*, London, Pluto Press.

говори и уговор који су потписали Амин ел Хусеини и Хајнрих Химлер 19. маја 1943. године да припадници Ханцар дивизије не могу бити излагани нацистичкој идеолошкој обуци коју су пролазили други одреди, већ да се војници ове дивизије могу само водити исламским идејама јер су оне различите од националсоцијалистичке идеологије (исто).

Због свега наведеног, у случају босанскохерцеговачких муслимана, али и муслимана широм света, можемо да закључимо да су они имали сопствену друштвенополитичку агенду која се пре свега оличавала у борби за опстанак, али и у очекивањима и жељама за другачијом будућношћу у којој муслимани неће више бити пуки објекат, већ да ће повратити свој субјективитет и постати активни чинилац светске друштвенополитичке стварности. Зато, из перспективе муслиманског света, њихова сарадња са нацистичком Немачком и фашистичком Италијом поприма потпуно другу димензију која не би требало да носи баласт европоцентричног разумевања историјских догађања током Другог светског рата. Јер тоталитарна нацистичка идеологија (као и комунистичка) била је ексклузивни продукт Европе, док је Хитлерова геноцидна политика на европском тлу за муслимане представљала само одјек колонијалних пракси европских држава које су деценијама биле „искључиво резервисане за Арапе Алжира, подјармљене становнике Индијског супконтинента и црнце Африке“ (Mamdani 2005: 8).

У таквом вртлогу дешавања сви они муслимани који су доживљавали ислам као покретачку, ослобађајућу снагу, у које су између осталих спадали и припадници *Младих муслимана*, сматрали су да је он њихов најснажнији кохезивни фактор и најважнија брана која ће их сачувати и од нацистичко-фашистичке идеологије, али и од оне комунистичке, због чега су настојали да афирмишу покрет који би се залагао за ослобађање муслимана широм света и у будућности обезбедио имплементацију исламских светоназора и вредности у друштвенополитичкој стварности.

3.2. Оснивање и формативни период *Младих муслимана* и главни идеациони утицаји на припаднике покрета

Осим наведеног, амерички исламолог Мајкл Селс написао је веома важан рад, утемељен на обимној изворној архивској грађи, који се односи на два феномена: „негирање Холокауста“, али и питање „ревизионизма Холокауста“ где се потоњи феномен заснива на ционистичким дискурсима о „пропадању Јудеје“ (*Perish-Judea narratives*). У наративима о „пропадању Јудеје“ ел Хусеинију су често приписане ствари и дела за која није одговоран, што је и историјски, али и током суђења водећим нацистичким личностима, утврђено. За више погледати рад: Sells, Michael (2015), „Holocaust Abuse: The Case of Hajj Muhammad Amin al-Husayni“, *Journal of Religious Ethics* 43 (4): 723–759.

Након што смо изложили прилике у Босни и Херцеговини у време освита и трајања Другог светског рата, сада ћемо се окренути анализи процеса успостављања организације *Млади муслимани* као и најзначајнијих идеационих струја унутар исламске мисли које су на припаднике покрета утицале у њиховом формативном периоду. На почетку, оно што је веома важно напоменути јесте да тачна реконструкција процеса самог оснивања организације са собом носи одређене потешкоће, првенствено зато што писана документа која се односе на период између 1939. и 1942. године нису у већем обиму данас доступна. Значајан број ових докумената није сачуван или је нестао током ратних дешавања. Осим тога, многа документа су уништили сами чланови покрета у време када је организацију, након окончања Другог светског рата, открио комунистички режим, који је био одлучан да се на веома бруталан начин обрачуна с њеним припадницима. Но, постоји одређен број докумената која јесу сачувана, а која су заплена при полицијским рацијама и хапшењима припадника *Младих муслимана* у периоду између 1946. и 1949. године. Зато главни извор за најпрецизнију реконструкцију оснивања и деловања организације можемо да пронађемо у архивској грађи Управе државне безбедности (УДБ). Иначе, до највећег броја ових докумената аутор овог рада дошао је љубазношћу Удружења *Млади муслимани 1939.* које је након пада комунистичког режима успело да дође у посед значајног броја архивске грађе која је дотад била у поседу Удбе Босне и Херцеговине. Но, осим наведених докумената Удбе, аутор рада је током теренског истраживања прикупио и преживелу писану архивску грађу покрета, драгоцену усмену сведочења самих припадника покрета, од којих значајан део представљају видео-записи које је Удружење *Млади муслимани 1939.* урадило за потребе свог архивског центра⁷³, док други део чине разговори које је аутор овога рада имао с некадашњим припадницима покрета: проф. др Омером Накичевићем, Ејубом Хацићем и Исметом Касумагићем. Упркос својим позним годинама, цењени саговорници били су више него способни да се присете многобројних појединости и да на фасцинантно прецизан начин дочарају аутору овога рада дух времена, као и да му пруже информације које су се тичале самог покрета, али и страха које су касније проживели од комунистичког режима. Осим наведених усмених сведочења, важну грађу представљају и мемоари које су поједини припадници организације оставили за собом. Тако нам књиге: *На дну дна* Омера

⁷³ Серија разговора са Тариком Муфтићем и Емином Грановом вођена је у периоду између 1996. и 1998. године. С њима је разговарао Суад Бербић, тада члан идејне секције Удружења *Млади муслимани 1939.* коју је водио некадашњи припадник организације рахметли професор Исмет Касумагић. Осим ових веома вредних вишечасовних разговора, за потребе Удружења вођени су и разговори са Муртезом Дервишевићем, Сулејманом Чамцићем, Атифом Делалићем, Сафетом Токићем, Изетом Риђановићем, Хусрефом Фазлибеговићем и Тамилом Хоџићем. Такође, Удружење *Млади муслимани 1939.* продуцирало је 2006. године и документарни филм *Је ли ти жао?* аутора Абдунура Твртковића. Сав наведени видео-материјал у поседу је аутора.

Бехмена, *Нека моја сјећања* Сулејмана Чамџића, *Без клонућа и без страха* Мунира Гавранкапетановића, *У вртлогу времена* проф. др Омера Накичевића, *Ударци без јаука: сјећање Младог муслимана* Мустафе Шете и *Сјећања: аутобиографски записи* Алије Изетбеговића такође омогућавају да добијемо не само увиде који се тичу саме организације, већ и увиде у приватне животе и судбине њених припадника.⁷⁴ Такође, у контексту сећања свакако треба поменути и две веома значајне приређене књиге – *Млади муслимани* Сеада Трхуља и *Млади муслимани* Зилхада Кључанина, које садрже разговоре са значајним бројем припадника покрета, а у случају Трхуљове књиге и вредна документа која се тичу кривичне истраге, суђења као и извештавања тадашње штампе о судским процесима.

Но, на крају прегледа коришћене грађе морамо посебно издвојити врло обиман и детаљан елаборат под називом „Материјали о терористичкој организацији *Млади муслимани*“, који је 1954. године саставио Државни секретаријат за унутрашње послове, УДБ II одељење у Сарајеву. Овај елаборат пружа веома исцрпан преглед оснивања, али и деловања организације, као и расправу о њеном идеолошком усмерењу током Другог светског рата. Оно што је посебно занимљиво у погледу наведеног документа јесте то што га је 2001. године у значајном обиму дословно искористило Удружење *Млади муслимани 1939.* зарад публикације *Млади муслимани 1939–1999*, која до данас представља једини (званични) историјски преглед организације. Ова публикација се иначе води као дело групе аутора, док је као уредник наведен један од најзначајнијих припадника организације Омер Бехмен. Иначе, када кажемо „дословно искористило“, под тиме мислимо да је реч о преузимању значајних делова елабората у потпуно неизмењеном облику. Разлози за овакав академски проблематичан поступак нису најјаснији, а посебно је спорно то што су из оригиналног текста избацивани делови који потенцијално могу да буду употребљени за критику организације.⁷⁵ Такође, оно што је важно напоменути јесте да су публикацију *Млади муслимани 1939–1999.* досад цитирали сви они аутори који су писали о организацији *Млади муслимани* или су је се пак само индиректно дотicali, што указује на то да досад највероватније нико од њих није упознат са постојањем овог елабората.

Но, упркос наведеном проблему који се односи на дословно преузимање грађе, оно што може да буде занимљиво јесте да се из овог документа јасно види

⁷⁴ Осим наведених мемоара, аутор овог рада добио је у аманет и необјављена сећања Ејуба Хацића, који је био један од његових саговорника током теренског истраживања. Хацићев писани материјал изузетно је вредан због чега се аутор овог рада нада да ће и овај документ у будућности бити публикован и тако постати доступан заинтересованим читаоцима или будућим истраживачима.

⁷⁵ У одбрану тога зашто су некадашњи припадници *Младих муслимана* искористили овај Удбин документ може да се наведе чињеница да и у самом елаборату стоји да је он за унутрашњу употребу безбедносних организација, састављен искључиво на основу сведочења и исказа привођених и осуђених припадника *Младих муслимана*.

У овој тези сви наводи који буду цитирани биће навођени из оригиналног документа, то јест, Елабората УДБ II одељења Сарајево.

да су водећи људи комунистичког режима, као и сама Удба, били јасно упознати са истинском природом покрета, што недвосмислено говори о томе да су људи убијани, хапшени, мучени и осуђивани на дугогодишње затворске казне са свешћу о томе да су невини и да нису одговорни ни за шта од онога за шта су били оптуживани.

Након што смо изнели краћи преглед коришћене грађе, сада ћемо се окренути детаљнијој расправи о оснивању и раду организације. Прво ћемо се посветити првој фази покрета која је трајала од 1939. до 1943. године, а затим ћемо сагледати даљи развој организације након што је 1943. године постала официјелни подмладак удружења *ел Худаје*, па до доласка комунистичког режима на власт 1945. године. Између ова два периода једно потпоглавље посветићемо и расправи о главним идеационим утицајима на припаднике организације јер ћемо једино тако бити у позицији да боље и јасније разумемо главне мисаоне смернице и идентитетске одлике организације *Млади муслимани*.

3.2.1. Рад на успостављању организације *Млади муслимани* и њене прве активности у периоду 1939–1943. године

О тачној години оснивања организације *Млади муслимани* постоје одређене контроверзе. Када су након пада комунистичког режима 1990. године некадашњи припадници организације 4. априла 1991. одржали оснивачку скупштину удружења, назвали су га *Клуб Младих муслимана 1939*. Стављајући годину 1939. у званичан назив удружења, некадашњи чланови организације очигледно су имали намеру да истакну да је она са радом отпочела још пре почетка Другог светског рата, то јест 1939. године.⁷⁶ Оваквим поступком некадашњи припадници организације недвосмислено су успоставили континуитет између организације *Млади муслимани* која је своју оснивачку скупштину одржала марта 1941. године и неформалног удружења *Напредњаци* које је Тарик Муфтић основао 1939. године са неколицином пријатеља из Улице Очактанум у Сарајеву. Ипак, питање тачне године када је организација успостављена додатно се усложњава ако у обзир узмемо да је, након првобитне оснивачке скупштине марта 1941. године, она 24.

⁷⁶ Након оснивачке скупштине, прва званична седница Иницијативног одбора одржана је 17. септембра 1991. године, и овај датум ће се узети за дан оснивања Удружења. Тада су урађени Програм и Статут Удружења. Официјелна регистрација, то јест упис у регистар удружења, извршена је под називом Удружење *Млади муслимани 1939*. Након уписа у регистар, прва скупштина Удружења одржана је 14. децембра 1991. године и на њој су међу присутнима били Алија Изетбеговић (у име Председништва Босне и Херцеговине), реис-ул-улема Јакуб еф. Селимоски (Исламска заједница у Југославији), Салих еф. Чолаковић (мешихат Исламске заједнице за Босну и Херцеговину) и многи други. За председника Удружења једногласно је изабран некадашњи истакнути члан *Младих муслимана* Исмет Сердаревић, који је 1949. године осуђен на 20 година затвора (*Mladi muslimani 2006*: 208).

јула 1942. године постала неформални подмладак *ел Хидаје*, која им је након успоставе НДХ тим потезом омогућила даљи рад услед забране постојања било које омладинске организације у држави осим *Усташке младежи*. Но, убрзо након тога, услед одређених неспоразума између вођства *ел Хидаје* и припадника организације *Млади муслимани*, организација је 5. маја 1943. године стављена под потпуну контролу *ел Хидаје* чиме је постала њена званична омладинска секција.

Иначе, питање тачне године оснивања организације не представља пуку формалност већ једно од есенцијалних питања на које мора да се пружи исправан одговор како бисмо били у позицији да прецизно дефинишемо њен идентитет и изворна идеолошка усмерења њених чланова у време њеног оснивања. Наиме, на основу доступне архивске грађе, удружење *Напредњаци* основали су, као што смо већ навели, 1939. године младићи који су живели у истој сарајевској махали и у њему су најактивнији били браћа Тарик и Рефик Муфтић.⁷⁷ Оно што треба истаћи у вези с удружењем *Напредњаци* јесте да је оно првенствено било културно-просветног карактера и да у то време још увек није било успостављено на идејама исламског покрета. Главне делатности овог удружења огледале су се у спортским активностима и подстицању младих на читање и образовање, због чега су успоставили и приватну библиотеку у кући Муфтића којом су могли да се служе и други младићи и девојке. Но, осим младића који су се окупљали у удружењу *Напредњаци*⁷⁸ веома су друштвено активни међу својом генерацијом и удружењу блиски били поједини ученици и свршеници Прве мушке реалне гимназије у

⁷⁷ Тарик и Рефик Муфтић долазе из веома значајне сарајевске алимске породице. Њихови прадедови били су чувене реис-ул-улеме Мустафа Хилми еф. Хаџиомеровић и Мехмед Теуфик Азапагић. Мустафа Хилми еф. Хаџиомеровић именован је за првог реис-ул-улему по доласку Аустроугарске 1882. године. На тој функцији остао је до 1893. када на њу долази други поменути прадеда браће Муфтић Мехмед Теуфик Азапагић, који је на тој функцији био до 1909. године.

Рефик Муфтић погинуо је 1942. године на Источном фронту, као припадник 369. појачане пјешачке пуковније која је деловала у склопу Вермахта све до 1943. године када су се предали Русима. Ова дивизија претрпела је велике губитке у Стаљинградској бици. Оно што је занимљиво јесте да је након погибије свога брата Тарик Муфтић одржавао занимљиву писмену кореспонденцију са преживелим пријатељима свога брата из ове дивизије који су били Немци (писма у поседу аутора).

Такође, вредно је напоменути и то да је старији брат – Теуфик Муфтић један од најзначајнијих стручњака за арапски језик на простору некадашње Југославије и аутор најауторитативнијег арапског речника који је на овим просторима до данас публикован.

⁷⁸ У Елаборату Удбе II одељења Сарајево наводи се да је удружење убрзо након оснивања променило име из *Напредњаци* у *Мирза Сафет* по Сафету бегу Башагићу и да је под тим именом деловало до марта 1941. године када је одржана оснивачка скупштина организације на којој је усвојено име *Млади муслимани*. Међутим, оно што је занимљиво јесте да Тарик Муфтић у свом разговору са проф. др Шаћиром Филандром, који је публикован у књизи *Млади муслимани* коју је приредио Зилхад Кључанин, нигде није споменуо ову промену имена. Такође, у књизи коју је Кључанин приредио налази се разговор и са Нацибом Шаћирбеговићем који спомиње промену имена удружења *Напредњаци* али не у *Мирза Сафет* већ у *Муса Тазим Татић*.

Сарајеву, од којих су се посебно издвајали Есад Караџовић⁷⁹, Емин Гранов, Хусреф Башагић⁸⁰ и Асаф Сердаревић, који су по окончању средње школе, у периоду између 1938. и 1940. године отишли у Београд на студије.⁸¹ Ова група студената у Београду је боравила у *Гајретовом* конвикту „Осман Ђикић“ где им се годину дана касније придружио и Муртез Дервишевић (Архив Србије, фонд Безбедносно-информативне агенције (надаље у раду АС БИА), Удба II одељење у Сарајеву 1954: 3–4).⁸² Београдска група била је снажних антикомунистичких убеђења, која су по оснивању организације *Млади муслимани* унели у њен рад. Јер, иако у илегалу, Комунистичка партија успела је да у периоду пре Другог светског рата развије свој рад у свим већим градовима тадашње Југославије. Посебно су им интересантни били универзитети и факултети, где су, колико је год то било могуће, имали циљ да шире своје идеје међу омладином. Тако се, по сведочењу Емина Гранова, на челу Управног одбора конвикта налазио пензионисани генерал Ђуро Јосиповић, који је настојао да „србизује студенте муслимане“ који су боравили у конвикту, али је одустао кад је схватио да је велика већина њих била комунистички опредељена. Студенти комунисти су, по речима Гранова, били веома агресивни у својим убеђењима и свакога ко није делио њихове ставове сматрали су непоштеним човеком. Осим тога, оно што је занимљиво јесте да су унутар конвикта „грмеле комунистичке песме и планирале се разне комунистичке акције и демонстрације и штампали леци“. Иначе, један од

⁷⁹ Есад Караџовић био је син Адема еф. Караџовића, који се након школовања у Скадру, Истанбулу и Каиру запослио у Градском поглаварству (градска општина) у Сарајеву, где је био запослен до одласка у пензију. Адем еф. Караџовић рођен је 1891. године у Старом Бару и био је син чувеног Муртеза еф. Караџовића, муфтије муслимана Црне Горе. Иначе, Адем еф. је први који је превео делове *Месневије*, чувеног дела Целалудина Румија. Осим Есада, Адем еф. Караџовић имао је и кћерку Каниту, која се удала за чувеног Фејзулаха Хаџибајрића који је долазио из угледне и познате сарајевске породице. Хаџибајрић је постао 1965. године шејх кадеријског тариката у Истанбулу, а 1969. године у Багдаду. Осим свог изузетно важног суфијског деловања Хаџибајрић је за собом оставио и велики број радова и превода са турског, персијског и арапског језика. Више о изузетној личности Фејзулаха Хаџибајрића погледати веома вредну књигу: Beglerović, Samir (2014), *Tesavvuf Bosne u vidicima Fejzulaha Hadžibajrića: vjerski i kulturni razvoj bosanskih muslimana u prvoj polovini XX stoljeća*, Sarajevo, Bookline.

⁸⁰ Хусреф Башагић је братанац чувеног Сафет-бега Башагића о коме је било већ говора у другом поглављу овога рада.

⁸¹ По речима Муртеза Дервишевића, сви ови младићи водили су порекло из традиционалних и верујућих муслиманских породица. Осим тога, већина ових младића долазила је из веома утицајних и респектабилних босанскохерцеговачких муслиманских породица (АММ, разговор са Муртезом Дервишевићем, видео-снимак у поседу аутора).

⁸² Удружење *Гајрет* било је просрпски оријентисано. У конвикту међу студентима већина су били муслимани, не само они из Босне и Херцеговине већ и Албанци. Унутар конвикта био је мушки и женски део, учионице, део за састајање и дружење, као и џамија. Осим наведене младомуслиманске четворке, у конвикту су били још од њима блиских муслимана Кемал Капетановић, Асим Шабић и Туфо Муфтић, који није могао да поднесе колико су студенти комунисти били агресивни и наметљиви због чега се пребацио на студије у Загреб (АММ, разговор с Емином Грановом, видео-снимак у поседу аутора).

најпроминентнијих комунистички оријентисаних студената муслимана који је у то време боравио у конвикту био је Џемал Бједић (разговор с Емином Грановом). Управо из наведених разлога Караџовић, Гранов, Башагић, Сердаревић и Дервишевић схватили су да муслиманима прети значајна опасност од антиатеистичке идеологије каква је комунистичка, због чега су унутар организације инсистирали на томе да се мора активно радити са муслиманском омладином како би их заштитили од потенцијалне атеизације и негативних утицаја комунистичких идеја (*Mladi muslimani* 2001: 25).

За време док је део групе био у Београду на студијама, рад у Сарајеву је у највећој мери водио Тарик Муфтић, који се у Сарајеву уписао на Пољопривредно-шумарски факултет да би се 1941. године пребацио на Медицински факултет у Загребу. У то време акценат је био на томе да се рад из уског круга пријатеља и махале пребаци у оквире удружења *Трезвеност*, и посебно његове омладинске секције *Коло-рад*, како би се идеје даље шириле међу муслиманском омладином (АС БИА, УДБ II одељење у Сарајеву 1954: 2). Убрзо након што је Муфтић почео редовно да посећује *Трезвеност*, на зимске ферије у Сарајево дошли су Караџовић, Гранов, Башагић, Сердаревић и Дервишевић из Београда, након чега је направљен план да се у што већем броју младићи окупљени око *Напредњака* инфилтрирају у рад *Трезвености* како би изнутра преузели вођство над овом организацијом која је важила за ону која је окупљала патријархалне муслимане и муслиманке⁸³ због чега је представљала идеалну платформу за Муфтића, Караџовића и остале који су у то време већ почели значајније да развијају идеје утемељене на исламском светоназору (исто). Намера да потпуно преузму контролу над читавим удружењем *Трезвеност* није им успела, али јесу успели у томе да остваре пресудан утицај на њену омладинску секцију *Коло-рад* и да библиотеку удружења ставе под своју контролу, што им је било веома значајно како би могли да утичу на литературу коју ће удружење у будућности набављати, као и да младима учине доступном исламску литературу која је већ постојала у Сарајеву (исто).

Библиотеке и читаонице имале су деценијама уназад веома важну улогу у Босни и Херцеговини. Наиме, Ибрахим Кемура у својој веома значајној књизи *Улога „Гајрета“ у друштвеном животу муслимана* истиче да су, за разлику од данашњих библиотека, оне у то време имале пивоталну улогу у културно-просветном раду. У библиотекама и читаоницама одвијао се читав низ културно-просветних активности, попут популарних предавања, приређивања забава и окупљања, али и рада на оспособљавању неписмених чланова за читање и писање и њихово усмеравање ка литератури коју би требало савладати и усвајати. На тај

⁸³ Удружење *Трезвеност* добило је име по томе што је на њиховим окупљањима било забрањено конзумирање алкохола. С друге стране, у удружењу су организоване игранке, позоришне представе и многе друге активности према којима су Муфтић, Караџовић и други окупљени око њих имали подозрења јер су се косиле са шеријатским принципима.

начин, читаонице и библиотеке имале су и значајан потенцијал за друштвенополитичко удруживање (Kemura 1986: 18).

Осим Кемуриних навода, на феномен значаја библиотека и читаоница пре Другог светског рата, само у контексту комуниста, указала је Армина Омерика у својој књизи *Islam in Bosnien-Herzegowina und die Netzwerke der Jungmuslime (1918–1983)*. Омерика истиче да су књижевни кружоци и удружења чинили једну од основних делатности Комунистичке партије Југославије половином 30-их година, и да су путем њих значајно ширене марксистичке идеје. Као један од оваквих примера Омерика наводи убацивање комуниста у читалачки клуб муслиманског удружења *Gajret* у Мостару (Omerika 2014: 72). Свест о значају библиотека и читаоница из ранијих периода, као и о деловању комуниста у њима, свакако је групи око Муфтића, Караџовића и других послужила као вид инспирације. Но, осим библиотека, рад у омладинској секцији *Трезвености* показао се посебно плодносан јер су у њој чланови групе упознали припаднике млађе генерације и остварили с њима значајне контакте, међу којима је било оних који ће се убрзо придружити организацији. Од најзначајнијих имена млађе генерације која ће временом, поред водећих личности старије генерације, постати најпроминентније личности организације *Млади муслимани*, били су: Алија Изетбеговић, Едхем Шаховић, Вахид Козарић, Ешреф Чампара, Неџиб Шаћирбеговић, Муамер Садовић, Мухамед Јерлагих и други.

Као што смо већ напоменули, у марту 1941. године одржана је оснивачка скупштина у просторијама удружења *Трезвеност* у присуству тадашњих власти Краљевине Југославије. На скупштини је усвојено као име удружења *Млади муслимани*. О оснивању удружења писала је сарајевска штампа, али и београдски лист *Време*, који је 26. марта донео вест под насловом „У Сарајеву је основано културно-просветно друштво *Млади муслимани* које има за циљ сузбијање неписмености”.⁸⁴ У вести се такође наводи и то да је скупштини „присуствовао велики број студената Више исламске шеријатско-теолошке школе (ВИШТ), затим Гази Хусреф-бегове медресе, шеријатске гимназије, (као и) млади муслимански привредници и радници”. Осим тога, наводи се да је скупштину отворио Тарик Муфтић који је позвао окупљене „да прве своје мисли упуте Њ. В. Краљу и Краљевском Дому”. Такође, у чланку се наводи и то да је Муфтић посебно истакао лоше стање у коме се налази муслиманска омладина „која пропада по кафанама” и да је велики број њих неписмен, због чега она омладина која је образована треба да зађе у народ и да ради на просветном и културном уздизању младих муслимана. У закључку текста наводи се да су на крају седнице прочитана правила удружења, док је на чело Управног одбора изгласан Абдулах Тама, студент ВИШТ-а.

⁸⁴ Исечак из листа *Време* са овом вешћу у поседу је аутора. С друге стране, у елаборату УДБ II одељења Сарајево наводи се да је сарајевска штампа известила о оснивању удружења *Млади муслимани* које ће, иако је основано као културно-просветно друштво, свој рад базирати на уздизању и васпитавању омладине на религијским основама, то јест у духу ислама.

Име организације *Млади муслимани*, које је било истоветно као име једне од најзначајнијих организација тог времена у Египту (*ел Шубану ел Муслимин*), усвојено је на предлог Тарика Муфтића. Чињеница да је организација добила исто име као и египатска организација *Млади муслимани* која је у Каиру основана током 1927. и 1928. године, интерпретирана је на различите начине, и веома често потпуно погрешно довођена у везу са *Ихвану ел муслимин*, организацијом коју је 1928. године основао чувени имам Хасан ел Бана у граду Исмаилија на Суецком каналу, и која ће током времена постати најзначајнија исламистичка организација у читавом исламском свету. Многбројне романтизоване хипотезе, или пак неодрживе конструкције, изношене су током времена због чега су чланови организације изабрали баш име *Млади муслимани*. Но, упркос томе, одговор одакле име *Млади муслимани* веома је јасан и једноставан. Сам Тарик Муфтић у разговору са Шаћиром Филандром наводи да је на име *Млади муслимани* наишао у једном сингапурском исламском часопису на енглеском језику и да припадници организације нису имали никакве директне везе са египатском организацијом (Muftić 1991: 16–17). Ову Муфтићеву тврдњу потврђује и елаборат Удбе у коме се такође наводи да се Тарик Муфтић са именом *Млади муслимани* сусрео читајућу текст о египатском удружењу у сингапурском часопису *Genuine Islam* у Гази Хусрев-беговој библиотеци током 1940. године (АС БИА, УДБ II одељења у Сарајеву 1954: 1).⁸⁵

Након оснивачке скупштине припадници организације планирали су да изврше све потребне радње како би је официјелно регистровали. Међутим, само неколико дана након што је оснивачка скупштина одржана отпочела је инвазија сила Осовине на Краљевину Југославију због чега је процес регистрације био онемогућен. Након новоуспостављеног поретка и потпадања Босне и Херцеговине под власт НДХ, регистрација се закомпликовала услед чињенице да ниједно омладинско удружење није било дозвољено да постоји у држави осим *Усташке младежи*. Последица таквог развоја догађаја била је да су припадници *Младих муслимана* били принуђени да наставе са окупљањима у *Трезвености* и да унутар ове организације и надаље спроводе своје активности које су посебно постале живе и редовне у другој половини 1941. године. Тако, од лета наведене године почињу да се јасније уобличавају и идеје *Младих муслимана* у правцу разумевања ислама не

⁸⁵ Оно што је веома занимљиво јесте да је часопис *Genuine Islam* већ у то време био доступан и у Босни и Херцеговини. О раду овог часописа расправљају Дејл Ајкелман и Џејмс Пискатори у својој значајној књизи *Muslim Politics* управо у контексту оних активности које су доприносиле развијању свести о „јединству умета“. Тако ова два истакнута исламолога за часопис *Genuine Islam* кажу да је почео да се издаје 1936. године и да је промовисао суфијско учење, али да је имао и значајан део посвећен дешавањима која су се тичала муслимана на Западу, посебно у Немачкој, као и у Палестини. На тај начин овај часопис је поспешивао осећање солидарности муслимана широм света (Eickelman i Piscatori 1996: 144). Још детаљније о часопису *Genuine Islam* може да се прочита у раду: Aljuneid, Syed Muhd Khairudin (2007), „The Role of Hadramis in Post-Second World War Singapore – A Reinterpretation“, in: *Immigrants&Minorities: Historical Studies in Ethnicity, Migration and Diaspora*, 25: 2, 163–183.

као религије како се она схвата у секуларизованим западним друштвима, већ као „свеобухватног система који се не тиче само приватне религијске сфере и персонализованог односа са Богом, већ и свих људских делатности на идеолошком, социјалном и културном пољу” (исто: 2). На овим основама Есад Караџовић почео је да активно шири идеју да је „ислам систем који решава све компонентне човечијег живота” (исто).

Осим рада у *Трезвености*, исте године чланови *Младих муслимана* искорачили су и ка студентима ВИШТ-а који су били проушашки оријентисани. Од младића са ВИШТ-а састали су се са Касимом Хаџићем⁸⁶, Ефендићем, Шејхудином Морањаком, али и са Смаилом Балићем који ће током Другог светског рата отићи у Беч, где ће након окончања рата и остати у егзилу и бити један од најзначајнијих представника муслиманске емиграције око кога су се окупљали многи други босанскохерцеговачки муслимани у дијаспори и који ће након Другог светског рата веома живо сарађивати и са Адилом Зулфикарпашићем, који је у егзилу живео у Швајцарској. Балић је током Другог светског рата написао неколицину текстова који су заговарали проушашку идеологију хрватског национализма (Goldstein 2008: 269–270).⁸⁷ Такође, у

⁸⁶ Касим Хаџић је током Другог светског рата стајао на изразито ушашким позицијама. Заговарао је припајање Новопазарског санџака НДХ и уређивао радикално хрватсконационалистички часопис *Осврт* који је био у потпуној служби промоције пре свега ушашке идеологије, али такође и циљева нацистичке Немачке. Иначе, за време краткотрајне власти НДХ, у лето 1941. године био је градоначелник Прибоја. Више погледати у: Hasanbegović, Zlatko (2007), *Muslimani u Zagrebu : 1878–1945 : doba utemeljenja*, Zagreb, Pilar, 160.

⁸⁷ Хрватски историчар Иво Голдштајн у свом раду осим Смаила Балића издваја и Хазима Шабановића као истакнуте протагонисте ушашке идеологије међу муслиманима. Шабановић је након Другог светског рата био знаменити оријенталиста и историчар који је радио дуги низ година у Оријенталном институту у Сарајеву и превео чувени *Путонис* Евлије Челебије. Више о наведеним ушашким ставовима Балића и Шабановића видети у: Goldstein, I. (2008), „Ustaška ideologija o Hrvatima muslimanske vjere i odgovor u časopisu *Handžar*”, у: *Zavod za hrvatsku povjest*, vol. 38, 259–278.

Слично Голдштајну и Рори Јеоманс износи веома убедљиве доказе и наводе о проушашком држању Смаила Балића. Но, Јеоманс истиче и страствене ушашке ставове Мухамеда Хаџијахића који ће касније током комунистичког периода бити веома утицајан историчар. Оно што је занимљиво јесте да Хаџијахићу није било суђено након окончања Другог светског рата. О ставовима Балића и Хаџијахића видети више у: Yeomans, Rory (2013), *Visions of Anihilation: The Ustasha Regime and the Cultural Politics of Fascism 1941–1945*, Pittsburgh, University of Pittsburgh.

С друге стране, документ који се налази у Војном архиву Југославије сведочи о супротним ставовима Смаила Балића од оних које Голдштајн и Јеоманс износе у својим радовима. Наиме, у извештају који је Главно равнатељство за јавни ред и сигурност послало 3. новембра 1943. године говори се о томе како се 20-ак муслиманских студената у Бечу окупљених око Максимилијана Холзела залаже за аутономију Босне. Осим тога, у извештају се наводи да ови студенти избегавају „разним смицалицама“ одлазак у ушашке војне одреде, као и да блиско сарађују са српским студентима у Бечу којих је око 150. Међу главним протагонистима овог усмерења наводе се: Мерхенић, Хећимовић и Смаил Балић (Архив Војске Југославије [надаље у раду АВЈ], фонд НДХ, кутија 256, фасц. 8, док. 5). Осим наведеног дописа још један податак говори о томе да Балић није имао тако децидиране ушашке светоназоре. Реч је о информацији коју проналазимо у елаборату

елаборату Удбе Балић се наводи као једна од особа која је покушала да придобије припаднике *Младих муслимана* за усташку идеологију. У ту сврху одржана су два састанка између представника *Младих муслимана* и *Усташке младежи*, у име које су се на састанку појавили осим Смаила Балића и већ помињани Халид Чаушевић, син некадашњег реис-ул-улеме Џемалудина Чаушевића, као и Ејуб Ченгић, Латиф Муфтић⁸⁸ и још неколицина студената. Са стране *Младих муслимана* првом састанку одржаном у кући Муртеза Дервишевића присуствовали су сви водећи представници организације: Тарик Муфтић, Хусреф Башагић, Есад Карађозовић и Емин Гранов (АС БИА, УДБ II одељења у Сарајеву 1954: 5–6). На другом састанку појавио се само Тарик Муфтић. Балић и остали младићи из *Усташке младежи* нису успели да убеду чланове *Младих муслимана* да су сви „муслимани цвијеће хрватског народа“. Сви присутни припадници организације *Млади муслимани* бескомпромисно су одбили овакав став рекавши да „муслимани нису ни Срби ни Хрвати“, и да они који се тако изјашњавају то „чине из шпекулативно-политичких разлога“ и да се муслимани који су омирисали „панисламске идеје не могу више задовољити ниједним ускогрудим национализмом“ (исто).

У то време унутар организације *Млади муслимани* водиле су се такође све живље дискусије које су се предоминантно кретале у три правца. Један је подразумевао неопходност буђења исламског духа међу муслиманима Босне и Херцеговине, док је други ишао у правцу снажног антикомунизма који је, као што смо већ поменули, посебно заговарао Есад Карађозовић са својим ставом да су „марксистичке идеје најопаснији противник“. Трећи правац тицао се аутономије Босне и Херцеговине, али са посебним акцентом на то да су босански муслимани „само једно дебло од правог ислама“ и да као такви они након остварења аутономије морају да теже поновном прикључењу панисламској држави која ће настати (исто: 6). Из наведених ставова можемо да закључимо да већ половином 1941. године постоје недвосмислене назнаке да су припадници организације *Млади муслимани* почели да развијају исламистички идеолошки оквир, тј. да су на идентификоване друштвенополитичке проблеме као одговор заговарали рад „на унутра“, то јест „исламизацију муслимана“ Босне и Херцеговине, затим да су насупрот себи јасно идентификовали марксистичку идеологију и комунистички покрет као есенцијалног непријатеља и, на крају, да су у оквирима своје

Удбе у коме се наводи да се Балић заложио и покушао да помогне Тарику Муфтићу да се организација *Млади муслимани* официјелно региструје код усташких власти. Балић је у ту сврху омогућио Муфтићу контакт са Алијом Шуљком, Павелићевим побочником.

⁸⁸ Латиф Муфтић је током рата боравио у Загребу где је био активно укључен у рад Хрватског академског клуба *Муса Тазим Татић* који је био секција унутар *Народне узданице*. Временом ће постати и потпредседник удружења као и „тајник Велике жупе Посавје у Славонском Броду“ (Hasanbegović 2007: 213). Такође, још пре почетка рата Муфтић је био члан Друштва босанскохерцеговачких Хрвата у Загребу које је основано марта 1939. године и чији је председник био Ђиро Трухелка. Удружење је „у јавности заговарало концепт хрватске националне припадности Босне и Херцеговине“ (исто: 175). Муфтића ће Озна ухапсити 27. маја 1945. године и ликвидирати без суђења (исто: 390).

организације почели да развијају снажна панисламистичка уверења која су се кретала у правцу који није подразумевао само духовно јединство умета, већ и политичко.

Са оваквим размишљањима припадници старије генерације покрета Муфтић, Караџовић, Сердаревић, Гранов и Башагић одлазе на студије у Загреб у јесен 1941. године, остављајући да организацију у Сарајеву воде млађи чланови, међу којима се посебно истицао Алија Изетбеговић, који се сматрао и неформалним лидером млађе групе. По доласку у Загреб старији чланови су и тамо развили деловање организације и радили на даљем идеолошком уоквиравању њених порука и ставова. Но, након што Тарик Муфтић није успео да региструје организацију код тада великог жупана Исмета Гавранкапетановића, а касније, у јулу 1941. године, ни преко Алије Шуљка у Загребу, почела је да се јавља потреба да се прошири рад и да се ступи још снажније на јавну сцену. Управо су зато у пролеће 1942. отпочели преговори између представника *Младих муслимана* Тарика Муфтића и Есада Караџовића и водећих личности *ел Хидаје* Мухамеда еф. Ханџића и Касима еф. Добраче. До финалног договора да се организација *Млади муслимани* са својим људством прикључи *ел Хидаји* и да постане њена неформална омладинска секција дошло је у јулу 1942. године. Састанку су осим наведених присуствовали и Хусреф Башагић, Алија Изетбеговић, Неџиб Шаћирбеговић и Емин Гранов (Šaćirbegović 1991: 111). Договор из јула 1942. године подразумевао је привремена правила и давао је слободу и аутономију члановима *Младих муслимана* у њиховом деловању. Назив формиране неформалне омладинске секције био је Главни одбор *Младих муслимана* – омладинска секција *ел Хидаје*. У овом периоду у Главни одбор ушли су искључиво дотадашњи чланови *Младих муслимана*, док су у *ел Хидаји* само добили место повереника. Осим тога, *ел Хидаја* је у овом периоду имала право да има искључиво увид у формалне ствари које су се тичале омладинске секције, попут чланарине, организовања седница итд., док је идеолошки рад са младима и даље остао у рукама дотадашњих чланова *Младих муслимана* (АС БИА, УДБ II одељења у Сарајеву 1954: 7). Но, упркос очувању аутономије деловања *Младих муслимана*, већ тада су могле да се примете одређене разлике унутар организације спрам идеје да се оствари сарадња са алимском организацијом каква је била *ел Хидаја*. Јер једна од најзначајнијих особина *Младих муслимана* дотада била је изузетно оштра и некомпромисна критика алима, које су сматрали засебним, окошталним, корумпираним и неучинковитим сталежом, који су поредили са свештенством у хришћанству. Но, након овог иницијалног договора између *Младих муслимана* и *ел Хидаје* несугласице унутар организације по овом питању и даље нису ескалирале, као што ће се десити након 5. маја 1943. године, о чему ће у раду бити више речи у следећем потпоглављу.

Након договора са *ел Хидајом* о сарадњи, *Млади муслимани* добили су могућност да у одређеним аспектима унапреде рад организације. За одржавање састанака, који су дотад веома често одржавани по кућама чланова, организација

је добила просторије у харему Гази Хусрев-бегове џамије (Muftić 1991: 11). Такође, додељена им је и одређена новчана помоћ од које су припадници организације купили нову, потребну, литературу (Šaćirbegović 1991: 111). Но, оно што је можда било и најважније јесте то што је члановима организације омогућено да објављују своје чланке у официјелном часопису *ел Худаје* који је међу босанскохерцеговачким муслиманима имао значајан углед и престиж. Први чланак некога од припадника Младих муслимана који ће бити публикован јесте „Проблем наше омладине” Есада Карађозовића у издању од 11. септембра 1942. године, да би након њега убрзо био објављен и текст Тарика Муфтића „Компромисни ислам и компромисни муслимани”.

3.2.2. Анализа текстова „Проблем наше омладине” и „Компромисни ислам и компромисни муслимани”

Текстове Есада Карађозовића „Проблем наше омладине” и Тарика Муфтића „Компромисни ислам и компромисни муслимани” објављене у часопису *ел Худаје* детаљније ћемо анализирати јер преко њих можемо најпрецизније да разумемо изворно идеолошко и идентитетско усмерење организације *Млади муслимани* и њених оснивача.

У свом тексту „Проблем наше омладине”, Есад Карађозовић износи снажну и оштру критику пређашњих генерација босанскохерцеговачких муслимана који су, по његовом мишљењу, протеклих „деценија животарили, а не живјели”. Осим критике старијих генерација, Карађозовић у свом тексту покушава да понуди и одговор на питање шта је то што муслиманској омладини може да донесе бољитак у будућности. Разлог што је Карађозовић ставио акценат на омладину није било само то што је он долазио из организације која је омладинска, већ због убеђења да се „питање омладине по својој важности налази у истом реду са питањем биолошког опстанка” услед чињенице „да на младима свијет остаје”. Такође, Карађозовић у чланку тврди да преко увида у стање омладине може да се види и стање читавог народа, због чега с пуно горчине констатује да „ако се жели увид гдје се муслиманска омладина налази, довољно је да се посјете кафане, биртије, крчме, барови, подруми, ноћни локали и још које друге наше ’одгојне установе’, а богами да се мало и завири и са ’оне стране браве’”. На неведеним основама Карађозовић закључује да се муслиманска „омладина налази у очајном стању”, да она „лута, пребира, копа, тражи, моли, куми и проси од свакога” због чега „страда, пада, гине, губи се, нестаје и пропада”, то јест, муслиманска омладина је „у најдубљем понору и бездану, одакле је нико више спасити не може” (Karađozović 1942: 17).

У свом тексту Караџовић скида сваку одговорност са саме омладине за лоше стање у коме се налази јер „она не може бити крива“ зато што „она не може сама себе да гради већ да буде изграђена“. Другим речима, Караџовић истиче да су главни кривци за то у каквом се стању налази мушка и женска муслиманска омладина њихови очеви који немају снаге да прихвате одговорност за такву ситуацију. По његовом мишљењу, „неспособност и нехај спрам одгоја омладине од старијих генерација не траје од јуче већ стољећима уназад“, то јест, „од оног тренутка када је *политичка моћ муслиманске државе* почела да опада и када су *исламски принципи* престали бити основ живота“ [истакао И. К.]. Уједно, са опадањем моћи муслимана и традиционално оријентисани муслимани почели су да живе медиокритетским животима, у којима су доминантне вредности постали „животарење“ и „средњост“. Тако Караџовић пише:

„[...] опћи животни принцип је [постао]: одржати голи живот, животарити као какво убого створење Божије. Добити службицу и мизерну плаћицу, наћи какво мало, ситно, запослење, оженити се, имати женицу, са њом изродити дјечицу, и опет тој дјечици наметнути 'ове велике животне идеале, за које имају да се боре'. Свршити мектеб, испитидају или који разред ниже Медресе па постати хоџица; са пар разреда гимназије добити подворничко мјесто, изучити какав заначић и тако се мучно протурати кроз живот... све је погело главе ко мирне овчице, све шути и по мало радуцка чепрка, и то тако иде кроз деценије, мучно, тешко и болно – а нико да се осмјели подићи главу и погледати пут небеских висина, јуначки и смјело прихватити животну борбу, створити идеале за које се има борити и постати човјек, господин човјек, МУСЛИМАН“ (исто: 19)

У наставку текста, насупрот традиционалним и широким народним масама муслимана, који су дигли руке од својих живота и идеала, Караџовић позиционира „напредне интелектуалце“, световњаке, за које вели да су се прихватили борбе, али да су на њеном путу подлегли утицајима „напредне и високе“ европске културе. Припадници овог сталежа завршили су западне школе и постали „доктори, професори и инжињери“, али су се уједно и „одродили од онога што су некада били“. У својој критици Караџовић наставља да, уместо да су ови интелектуалци на себе преузели улогу истинских „градитеља“ и „учитеља“ народних маса, они су постали њени главни „рушитељи“ и „тровачи“. Осим тога, по Караџовићевом мишљењу, ови интелектуалци допринели су и урушавању муслиманске жене путем њене „еманципације“ на основама европске културе и

модерних вредности које су резултирале тиме да се на муслиманке налепило „сво блато и гад европског гледања на жену и њен живот“ (исто: 20).

По Карађозовићу, због идентитетског расцепа који влада у друштву, муслимани Босне и Херцеговине су потпуно изгубљени и нису у стању да створе организацију каква им је неопходна. Управо из тих разлога Карађозовић свој чланак завршава закључком да оно што је муслиманима потребно јесте оно што су припадници *Младих муслимана* започели, а то је оснивање организације засноване на:

„[...] идеалу који није ограничен на вријеме и простор, идеалу за којим су тежили од искона сви људи, сви народи и сва племена, идеал тако узвишен и племенит, да је за њега вриједно жртвовати све, идеал који се с правом може назвати идеалом човјечанства. То је ислам! Јесте, браћо, то је ислам *Кур’ана* и *Хадиса*, ислам онакав какав он јест. Наравно да се тим не мисли на оно што се код нас данас често подразумијева под ислам, а ни на оно што се у Европи под исламом подразумијева. Ислам је узвишен и чист од свега онога што му се кроз вијекове покушало пришити и подвалити. Ислам је далеко од свих обичаја, који су се код нас удомили и које ми штучемо и чувамо као да су то најсветији прописи ислама. Ислам је виши и савршенији него сви мисаони, духовни, социјални, политички, културни и идеолошки, системи, који су се икада јавили, постојали и били примјењивани, кроз цјелокупну историју човјечанства... [Ислам] Није само религија, него је он потпун и савршен: социјални, политички, државни, економски и филозофски систем... Зато, браћо, омладинци, вратимо се у крило ислама, јер ћемо само кроз ислам извршити наш препород, подићи се далеко из овога блата у којем се налазимо и опет ћемо постати људи достојни живота, који ће моћи слободно и без страха погледати у своју будућност“ (исто: 21).

У наведеном цитату проналазимо још неколико веома важних промишљања која нам указују на идеолошка усмерења *Младих муслимана*. Тако Карађозовић упућује веома директну критику на рачун суфизма и народног, „босанског“ ислама. У Карађозовићевом случају постоји могућност да је његов револт према суфизму представљао побуну и против фигуре оца, ако се у обзир узме чињеница да је његов отац Адем еф. био једна од најистакнутијих просуфијских индивидуа свог времена. Но, осим ових потенцијалних психолошких мотива за критику суфизма свакако да су постојали и разлози који се тичу идеолошког усмерења *Младих муслимана* који су заговарали веома политичко-друштвено ангажовани ислам. Јер по правилу поборници политички

ангажованог ислама били су врло критички настројени спрам суфизма јер су га сматрали извором квијетистичке свести и друштвене пасивности услед одлучујућег акцента који суфијско учење ставља на унутрашњи развој спиритуалности и дистанцираности од овосветовних питања и проблема. У контексту негативног односа *Младих муслимана* спрам суфизма, критика која им се веома често упућује јесте та да су они били недовољно „исламски писмени и образовани“ услед чињенице да су били секуларно образовани и да нису познавали језике на којима су настали најзначајнији радови исламских мислилаца (пре свега арапски, персијски, урду и турски). Ова критика која генерално јесте тачна у конкретном случају Есада Караџовића не може да се прихвати у потпуности. Јер, веома је тешко поверовати да Караџовић није био упознат са суфијским учењима, с обзиром на то да је његов отац Адем еф. Караџовић био један од првих преводилаца Румијеве *Месневије* и генерално један од најближих „пријатеља сарајевских месневихана“⁸⁹ (Kasumagić 1999: 19).

На крају, оно на шта посебно треба скренути пажњу у последњем наведеном Караџовићевом цитату јесте његово истицање значаја „политичког“ урушавања муслиманског света услед продирања страних елемената у ислам и непоштовања „исламских принципа“. Наведена аргументација да један од основних услова за обнову исламског умета јесте политичко буђење муслимана вођених *Кураном* и сунетом божијег Веровесника представља типичан пример промишљања исламских мислилаца исламистичке провенијенције. Другим речима, код Караџовића се недвосмислено сусрећемо са холистичким разумевањем ислама као „комплетног, свеобухватног система“ који се тиче свих аспеката живота, па и оних политичких. При експликацији таквог разумевања ислама Караџовић децидно испољава и дубоко уверење да је исламско учење једино исправно и као такво изнад свих осталих постојећих идејних и филозофских праваца.

Текст Тарика Муфтића „Компромисни ислам и компромисни муслимани“ још јасније нам говори да су припадници *Младих муслимана* гајили идеолошки специфично разумевање куранске поруке, због чега је његов чланак веома важан у контексту теме ове дисертације која се бави идентитетском трансформацијом од религијске ка секуларној, етнонационалној слици света. Тако, на самом почетку свог текста Муфтић доводи у снажну конфронтацију „европски вид националне свести и хомогенизације“ и „панисламизам – покрет чији је циљ буђење исламског колоса из његовог стољетног сна и стварање велике исламске државе која би бројала 400 милијона становника, припадника најразличитијих раса и народа – али браће“ (Muftić 1942: 92).

Даље у свом тексту, слично Караџовићу, Муфтић расправља о томе да ли, због чега и на којим основама треба муслиманском свету препород. Прво од чега Муфтић полази јесте да се ислам искварио тако да он више „није прави ислам,

⁸⁹ Преводилаца и тумача Румијеве *Месневије*.

него у њему има толико одступања од исламских прописа да када би се међу нама појавио један од асхаба-другова Божијег Посланика, он би се зачудио и изненадио“. Другим речима, Муфтић је, опет као и Караџовић, упутио критику „народним“, локалним, исламима који су са собом у ислам уносили неисламске обичаје и тако га контаминирали и „затровали здрави и разборити дух сировог бедуина“. Као примере оваквих новотарија (*бида*) које су довеле до стварања „компромисног ислама“ Муфтић наводи: „наследни хилафет, царске палаче, дворски раскош, помпу, шаблоне, хареме, аудијенције, дервишке редове, мевлуде, тевхиде, турбета, нишане, итд.“ (исто: 93). Муфтић посебним истицањем дервишких редова, мевлуда, тевхида, турбета и нишана опет циља на суфијске праксе и учења која су у Босни и Херцеговини, као и у Османском царству, била веома присутна и распрострањена. Но, осим поновног напада на суфизам, Муфтић уводи и веома важну, круцијалну, критику „наследног хилафета“ коју су у раном исламу најснажније заступали припадници хариџијског⁹⁰ покрета, који су сматрали да након смрти веровесника Мухамеда никако не сме бити било какве врсте наследног права на позицију имама, то јест халифе, већ да то место треба да припадне најбогобојазнијем муслиману у заједници независно од његове припадности одређеном племену или раси. Овај аспект хариџијског разумевања друштвенополитичког вођства у значајној мери су обновили и најзначајнији радикални исламистички мислиоци и покрети 20. века. Такође, осим тога, Муфтић се критички осврнуо и на коришћење неадекватног термина „вера“ када се реферира на ислам. Разлог који Муфтић наводи за свој критички став јесте то да ислам представља нешто много шире, да он представља „најсавршенију универзалну *идеологију*“ која је произвела „исламску револуцију“, то јест, „највећу револуцију у историји човјечанства којом се на Земљи остварио тако савршен социјални поредак, каквог никада до тада, а ни од тада, на Земљи није било“. Свођење ислама на, по Муфтићевом мишљењу, ускогрудно појам вере довело је и до тога да је он код муслимана у Босни и Херцеговини почео да искључиво представља „формуле о вјеровању и обредима“ и да „се према томе и

⁹⁰ Иначе, назив „хариџити“ за припаднике тог покрета је пејоративан. Јер име за овај седмовековни радикално пуритански покрет, који уједно представља и прву секту унутар ислама, наденуле су две међусобно зарађене струје против којих су се хариџити борили – имама Алија и следбеника Муавије. Сами себе називали су *ел Шурат*, што је плурал речи *шари* која у буквалном преводу значи „продавац“, „онај који мења, размењује“. До назива *ел Шурат* дошли су на основу 2. суре „Ел Бекаре“ у којој се у 207. ајету појављује реч од истог корена и који гласи „има људи који се жртвују (*јашири*) да би Алаха умилостивили...“. Другим речима, припадници покрета водили су се идејом да су они „жртвовали/заменили живот на овом свету (дуњалуку) за ахирет (загробни свет)“. Видети опширније у: Francesca, Ersilia (2003), „Khārijīs“, у: J. D. McAuliffe (prir.), *Encyclopaedia of the Qur’ān Volume Three*, Leiden: Brill, 84–89.

Анри Лауст у свом чувеном делу *Расколи у исламу* истиче и то да је третирали хариџите као једну унисону групу погрешно због чињенице да је међу њима постојало значајних разлика у „понашању, тактици и учењу“. Тако Лауст наводи четири хариџијске групе, попут суфрита, езрекита, нецдеита и ибадита. Више о томе у: Laoust, Henri (1989), *Raskoli u islamu*, Zagreb, Naprijed, 43–53.

приврженост појединца исламу цијени само према извршавању обреда". Наведене Муфтићеве речи јасно показују да је он у својим промишљањима третирао ислам као идеологију која у својој коначници треба да води успостави друштвенополитичког поретка на основама *Курана* и хадиса. Иако су овакви ставови могли да се у одређеној мери сретну и у ранијим периодима код босанскохерцеговачких муслимана, оно што је била новина јесу жар и острашћеност, то јест коришћење револуционарног, памфлетског језика који је као такав био усмерен првенствено према младима, али и према ширим народним масама. Такође, оно што је посебно важно истаћи јесте и то да је Муфтић јасно означио 1878. годину као годину „окупације” која је произвела „подобне”, „компромисне” муслимане који су прихватили много тога „неисламског” због чега су постали „слабићи”, „бескичмењаци” и „полутани” који су себи „Европу, европску науку и мишљење поставили као једини апсолутно тачан и исправан форум”, или другим речима „плодови европског духа служили су им као једини потпуно исправан критериј”. Овакве манире Муфтић је окарактерисао као „мајмунисање” које је довело до тога да су „исламски прописи морали проћи кроз сито и решето европског схватања па су онда тако унакажени и осакаћени набацавани на папир” (исто: 95). На крају свог текста Муфтић закључује да муслимани не могу никако пристајати на:

„[...] компромисе јер је у Исламу предвиђено и прецизирано све. Од гледања на свијет, дакле од оних тешких и од вајкада третираних проблема и питања, па све до најмањих ситница свакидашњег живота као што су: понашање у друштву, спавање, ходање, итд. све је то у науци Ислама прецизирано и дефинитивно одређено *једном за увијек* и то на такав начин, како ће најбоље одговарати *за сва времена, свим народима без обзира на ум и националну припадност, без обзира на подручје у којем се они налазе и обитавају* [истакао И. К.]” (исто 1942: 95–96).

Као што можемо да видимо, Муфтић је опет слично Караџовићу упутио веома оштру критику не само суфијски оријентисаним муслиманима већ и модернистичким интелектуалцима и јавним делатницима.

Но, дужи цитат који смо навели у целости сведочи о веома важном позиционирању *Младих муслимана* као покрета који је у својој иницијалној фази нагињао не само исламистичким већ и ревивалистичким промишљањима иако су се залагали за обнову ислама. Јер Муфтић је путем инсистирања враћању светим изворима *Курана* и сунета божијег Веровесника независно од спацијалне и темпоралне димензије одбацио узимање у обзир контекста при тумачењу

кураанске поруке, као и било какав вид различитости и специфичности које са собом носе различите културне посебности.⁹¹

Након анализе Караџовићевог и Муфтићевог текста, можемо да закључимо да су *Млади муслимани* у својој формативној фази били изразито на антимодернистичким и антивестернизацијским позицијама. Такође, оно што се јасно види из њихових писања јесте и инсистирање на исламу као идеологији, на значају политичког аспекта ислама, на одбацивању хоџинског сталежа, суфизма и културних посебности услед става да су они допринели контаминацији изворне исламске поруке. Но, оно што је свакако најважније у контексту ове дисертације јесте да је *Младим муслиманима етнонационална политика у време њиховог оснивања била потпуно страна* и да су *себе доживљавали искључиво као исламску организацију* која ради на буђењу (*сахва*) исламских вредности код босанскохерцеговачких муслимана и, истовремено, као панисламски покрет који се залаже за транснационално политичко јединство исламског умета. У наведеном контексту, пре него што се посветимо анализи идејних утицаја на *Младе муслимане*, навешћемо званичну корачницу покрета⁹² коју је написао Есад Караџовић и која на изузетно сликовит начин сажима све досад наведено:

*Ево смо дошли Млади муслимани,
Нек се сад знаде по свој земљи тој,
Нећемо трпјет слабости ни страха,
Ми ћемо скришит душманина свог.*

*Збијени чврсто напријед идемо,
Ношени снагом ислама свог,
Јека корака наших се чује,
Зелени барјак над нама се вије.*

*Алаху екбер свуда се чује,
Младеж се буди из мртвила свог,
Ислам ће бити што је некад био,
Млади ће мјесећ опет засјати.*

⁹¹ Куран представља дословне божије речи које су објављене веровеснику Мухамеду. Као такав, његов статус је у супротности са историјским контекстом и важи за текст који је вечан и непроменљиве вредности. Но, упркос томе, муслимани су током векова развили детаљна тумачења куранских објава у њиховим историјским контекстима. Више о питању тумачења *Курана* и историјског контекста видети: Donner, Fred M. (2007), „The Historical Context”, in: J. D. McAuliffe (prir.), *The Cambridge Companion to the Qur'an*, Cambridge: Cambridge University Press, 23–39.

⁹² Корачница се иначе рецитује на почетку сваког скупа *Младих муслимана* (Kasumagić 1999: 26).

3.2.3. Идејни утицаји исламских мислилаца и покрета на идентитет припадника Младих муслимана

Идејни утицаји на идентитет организације *Млади муслимани* могу да се разматрају на три нивоа. Први је утицај општих идеационих гигања у исламском свету која су претходила оснивању организације, затим конкретних организација попут египатских *ел Шубану ел Муслимин* и *Ихвану ел Муслимин*, и на крају радови и промишљања проминентних исламских мислилаца и активиста из прве половине 20. века којима су припадници *Младих муслимана* били инспирисани и надахнути.

У уводном поглављу навели смо да је крајем 19. и почетком 20. века у исламском свету дошло до веома значајних антиколонијалних активности чији је циљ било ослобађање исламског света који је у то време био под окупацијом од Марока до Индонезије. „Французи су освојили Алжир 1830, Тунис 1881. године, и успоставили протекторат над Мароком 1912. године, а 1918. године доделио јој се мандат за управљање Сиријом и Либаном. После британских освајања Индије и Египта 1882. године, и Оман и Кувајт су постали британски протекторати 1891, односно 1899. године, док ће 1918. Британији, као и Француској, бити додељен мандат за управљање Ираком, Јорданом и Палестином. Осим тога, и Иран ће дефакто функционисати као британско-руски протекторат у периоду између 1911. и 1917. године” (Kostić 2013: 216). Осим држава Северне Африке, Блиског истока и Индијског потконтинента, и територије данашње Индонезије и Малезије биле су вековима колонизоване од различитих држава попут Португала, Велике Британије и, посебно, Холандије.

Као последица поробљавања и бруталних и свирепих убистава цивилног становништва и пљачки природних богатстава и ресурса муслиманских територија, од средине 19. века почињу да се јављају покрети и активисти који су радили у правцу њихових ослобађања. Тако је једно од најснажнијих и најефективнијих средстава путем којег је било могуће да се постигне потребна хомогенизација становништва био ислам. Осим већ поменутог султана Абдул Хамида II, који је дошавши на власт 1876. године почео са афирмацијом политике исламског јединства, свакако најзначајнија личност која је читав свој живот посветила антиколонијалној борби на основама јединства муслиманског умета био је Џемалудин Афгани. Са његовом појавом стасаће читава генерација исламских мислилаца и активиста који су настојали да понуде одговоре и решења како да се муслимански свет ослободи од окупатора, али и да муслимани сачувају и обнове исламске вредности пред налетима модерности и вестернизације које су узимале све више маха међу муслиманима. За два најпроминентнија Афганијева следбеника сматрају се шејх Мухамед Абдух и шејх Рашид Рида, који су били активни у Египту током друге половине 19. и прве три деценије 20. века. Школа

мишљења која је настала око поменутих алима веома често се назива „реформистичком“ (*ислах*) иако би прецизнији и тачнији термин био „обновитељска“ (*таџид*). Иначе, и „један и други термин, *ислах* и *таџид* легитимитет црпу из *Курана* и *Веровесниковог сунета*. Термин *ислах* појављује се у *Курану*, то јест, прецизније, појављује се у облику *муслих* (реформатор, измирител), док се термин *таџид* везује за *Веровесников сунет* у којем се каже да ће Алах муслиманској заједници, на почетку сваког века, послати онога који ће обновити веру, то јест обновитеља (*муџадид*)“ (Kostić 2013: 197).⁹³

Међутим, „реформа и обнова током историје различито су тумачене, како од стране верско-правних школа, тако и од самих исламских алима. Једнима су ти термини стриктно означавали позив и опомену „грешним друштвима“ да се без обзира на контекст у коме живе врате здравим основама вере и изворним учењима ислама, док су их други, с друге стране, тумачили као обавезу да на нова питања која су се постављала муслиманима дају одговоре у сагласју са временом и местом“ (исто). Другим речима, прва група алима, иако се залагала за обнову, истовремено је заговарала литералистичко, дословно, тумачење куранске поруке и *Веровесникових* хадиса, док су други настојали да божије упуте прилагоде и акомодирају датим околностима.

Но, упркос становитим разликама у приступу куранској поруци и *Веровесниковим* хадисима, оно што је било у значајној мери заједничко обема групама интелектуалаца јесте жеља да се муслиманском умету пружи потребна средства за ослобађање од окупације, а затим и да поврати своју некадашњу силу и продуктивност. Међутим, управо на основама наведених разлика у разумевању и имплементацији светих извора ислама дошло је до тога да је прва група, која је заговарала очување исламских традиционалних наука, стављала одсудан акценат на шеријат као један од фундаменталних извора исламског идентитета и бића, док је друга група, склона прилагођавању датим околностима, често правила веома значајне уступке и искорачења у правцу европских вредности, попут националне државе, секуларног уређења и појединих либералних вредности. Из та два различита приступа временом су се изродила и два епистемолошки и вредносно супротстављена антиколонијална покрета у муслиманском свету. Први, заснован на идеји исламског јединства, имплементацији шеријата и (ре)афирмацији исламских наука и вредности на друштвеном и индивидуалном

⁹³ Но, „овде треба да нагласимо да оно што се, са становишта западног цивилизацијског искуства, подразумева под реформом вере, попут реформе коју је у хришћанству извршио Мартин Лутер, тешко може да се доводи у везу са оним што у исламу током досадашње историје представљају термини *ислах* и *таџид*. Те две реформе по много чему су другачијег карактера иако се данас неретко, у многим академским делима савремених исламских мислилаца и западних оријенталиста, повлаче значајне паралеле између њих. Што се тиче термина ‘обнова’, односно *таџид*, професор Фикрет Карчић у свом делу *Друштвено-правни аспект исламског реформизма* повлачи паралелу између католичког *aggiornamenta*, који представља периодични процес обнове вере, и верске обнове (*таџида*) унутар ислама“ (Kostić 2013: 197–198).

нивоу и други, који је сматрао да у свету у коме влада национални поредак једини пут напред јесте успостављање (партикуларних) националних идентитета и савремених националних држава. Из наведене поставке ствари очигледно је да је први вид деловања био значајно шире постављен због чињенице да је имао циљ да обухвати читав исламски свет, то јест цео исламски умет, док је други произвео многобројне локалне националне покрете, попут турског, египатског, сиријског, саудијског и др., или пак мало шире као што су били пантурски или панарапски национални покрети.

У контексту наведених идеолошких гигања у исламском свету позиционирање организације *Млади муслимани* на основу досад изнесених ставова њених припадника свакако иде у правцу прве групе мислилаца и организација, који су се залагали за транснационално јединство муслимана и афирмацију исламских вредности путем враћања *Курану* и Веровесниковом сунету, као и веома значајној функцији шеријата као одсудне вертикале за живот и идентитет муслимана. Са радом и промишљањима Афганија, Абдуха, Рашида Риде и других сличних исламских учењака који су били заговорници исламског препорода и јединства, припадници *Младих муслимана* имали су прилике да се упознају у појединим часописима у Босни и Херцеговини, попут *Хикјамета* и часописа *ел Хидаје*, али и путем издања која је штампала *Прва муслиманска накладна штампарија и књижара* Мухамеда Бекира Калајџића, о којима смо више говорили у претходном поглављу.

Иначе, због наведених ставова *Младих муслимана* у публицистици, али и у појединим академским радовима, веома често проналазимо покушаје да припаднике покрета доведу у везу са идеолошки веома сличним египатским организацијама *ел Шубану ел Муслимин* и *Ихвану ел Муслимин*. У случају *ел Шубану ел Муслимин* одређена, симболична, веза постоји, док у случају организације *Ихвану ел Муслимин* она у овом периоду није ни у ком облику постојала, услед чега сви напори да се ове две организације доведу у било какву везу представљају својеврсни аисторијски поступак који се најчешће води веома приземним политичким мотивима.⁹⁴ Но, осим наведеног аисторијског приступа постоји и још један феномен који доводи до ширења ове нетачне претпоставке, а тиче се

⁹⁴ Оно што је занимљиво јесте да они који покушавају да успоставе везу између *Младих муслимана* у време њиховог формативног периода и *Ихвану ел Муслимин* јесу или апологетски настројени муслимани који гаје одређене симпатије према исламским организацијама, или пак неотитоистички јавни делатници и публицисти, као и западни европоцентрични интелектуалци. Најеклатантнији пример који се води аисторијским романтизованим поступцима при покушајима успостављања везе између *Младих муслимана* и покрета *Ихвану ел Муслимин* од стране апологетских муслимана свакако јесте књига: Prljača, Mustafa (2006), *Pokret Muslimanska braća: nastanak, početni oblici delovanja i refleksije na BiH*, Sarajevo, El-Kalem Izdavački centar Rijasete Islamske zajednice u BiH i Fakultet islamskih nauka.

О одређеним утицајима идеја појединих интелектуалаца који су били везани за *Ихвану ел Муслимин* биће детаљније расправљано у следећем поглављу у коме ћемо се посветити анализи друге фазе организације *Млади муслимани*.

изненађујућег непознавања историјата *Ихвану ел Муслимин* од стране муслиманских интелектуалаца који би морали – ако се у обзир узме њихов досадашњи рад – имати значајно дубљи увид у рад ове организације. Наиме, професор на Факултету исламских наука у Сарајеву проф. др Енес Карић, који је током своје академске каријере екстензивно писао о шејху Мухамеду Абдуху и шејху Рашиду Риди и њиховом изузетно утицајном часопису *ел Манар* (Светионик), навео је у својој књизи *Прилози за повијест исламског мишљења у Босни и Херцеговини у XX столећу* да је организација *ел Шубану ел Муслимин* „представљала омладинско крило“ *Ихвану ел Муслимин*, што је историјски потпуно нетачно (Karić 2004: 310–311).⁹⁵ Јер друштво *ел Шубану ел Муслимин*, које је основано 1928. године, било је потпуно независно и годинама далеко утицајније и познатије него *Ихвану ел Муслимин* који су тек од друге половине 30-их година 20. века почели да стичу значајнију популарност.

Но, као што смо то већ констатовали, једина веза између *Младих муслимана* и *ел Шубану ел Муслимин* која је досада потврђена јесте она која се тиче имена организације. Осим имена постоје и основане претпоставке да је, након што су *Млади муслимани* 1943. године постали официјелна секција *ел Хидаје*, дошло до значајнијег угледања на *ел Шубану ел Муслимин*. Ова претпоставка темељи се на чињеници да су еф. Ханџић и еф. Добрача, водеће личности *ел Хидаје*, студирали у Каиру у време када су *ел Шубану ел Муслимин* и часопис *ел Фетх*, који је био изузетно близак овој организацији, остварили велику популарност у Египту. Но, о овом аспекту потенцијалног утицаја организације *ел Шубану ел Муслимин* на *Младе муслимане* биће више речи у следећем потпоглављу у коме ћемо се бавити временским раздобљем када је организација постала официјелна омладинска секција *ел Хидаје*.

На крају, што се тиче конкретних интелектуалаца и радова које су некадашњи припадници *Младих муслимана* истицали у полуструктурираним интервјуима који су спроведени у сврху овога рада, али и у изузетно вредним разговорима који постоје у видео-архиви Удружења *Млади муслимани*, издвајају се књиге Мехмедалије Метиљевића *Ислам у свијетлу истине*, затим *Зашто су муслимани заостали а други напредовали* емира Шекиба Арслана и *Алах је велик* Есада Беја.⁹⁶

⁹⁵ Ову нетачну тврдњу проф. Карића у свом раду о *Младим муслиманима* преузела је и Армина Омерика.

⁹⁶ Књига која је такође помињана јесте и *Панислам – велесила сутрашњице? (All-Islam! Weltmacht von morgen?)* немачког оријенталисте и публицисте Паула Шмица (Paul Schmitz). О овој књизи нећемо детаљније расправљати јер она представља дело које је остало на маргинама исламских студија упркос чињеници да је у њој изнето доста занимљивих теза. Иначе, ова књига се данас неретко сматра оном која је послужила нацистичком режиму за пропагандне сврхе и инструментализацију ислама током Другог светског рата. Иначе, Паул Шмиц је 1945. године, након што је Црвена армија заузела Руген, био ухапшен и одведен у Москву у КГБ-ов ноторни затвор Лубјанка. Под (лажном) оптужбом да је био обавештајац при Амбасади Немачке у Анкари током Другог светског рата, осуђен је на 20 година затвора. Само годину дана након пресуде Шмиц је преминуо у

Током наведених интервјуа посебан акценат стављен је на *Ислам у свијетлу истине* и *Зашто су муслимани заостали а други напредовали*. Оно што је занимљиво јесте да, налик *Младим муслиманима*, аутори наведене две књиге нису били традиционално едуковани алими већ секуларно образовани интелектуалци. Наиме, Матиљевић, иако је предавао у Бехрам-беговој медреси и вазео у Шареној џамији, био је по образовању лекар, док је Шекиб Арслан, један од најзначајнијих исламских интелектуалаца 20. века, познат у муслиманском свету и по надимку „принц елоквенције“ (*емир ел бајан*), завршио Медресу *ел Султанију* у Бејруту која је својим полазницима пружала обуку из цивилне управе.

У Матиљевићевој књизи *Ислам у свијетлу истине* налази се снажна критика алима за које аутор тврди да су постали клер налик на хришћанске цркве и засебан сталеж који се води само личним користима повлађујући широким народним масама (Matiljević 2003: 7). Осим личне користи Матиљевић сматра да су алими и главни кочничари за усвајање корисних идеја, посебно ако оне угрожавају њихове личне интересе (исто: 8). Такође, Матиљевић у алимима види оне који су у ислам увели појмове и ствари које немају везе са изворним исламом, као и да веома често инсистирањем на томе да је „ислам вјера разума“ и сличним крилатицама раде на „либерализацији“ ислама у складу са прохтевима модерних трендова. Осим става према алимима, чини се да је Тарик Муфтић од Матиљевића преузео и идеју да ислам никако не сме да се дефинише као „религија“, већ да он представља нешто много шире од тога (исто: 9). Исто тако, Матиљевићева промишљања о исламу као „једном, сталном, непроменљивом и вечном“ и о *Курану* који није објављен једном народу или раси већ читавом човечанству такође су веома присутна и наглашена у Муфтићевом тексту. Но, вероватно најважнији утицај Матиљевићеве књиге на *Младе муслимане* у контексту наше тезе јесте опет онај који се тиче тога да је Матиљевић у својој књизи јасно изнео промишљања о *Курану* као божијој упуту која у својим мединским ајетима пружа основе за „исламско господарство“, из чега резултирају „органи исламске заједнице као самосталне државе“, али и „целокупног правног поретка који у њој влада“. Јер, по Матиљевићевом мишљењу, правни поредак, то јест шеријат, јесте ту „да се по њему равнају и појединци али и читава заједница“ и да обухвати сва људска дела без изузетка. Зато, сходно томе, једино слеђењем шеријата пружа се могућност „напретка на оба света“ (исто: 22). Матиљевић се у поглављу „Држава“ супротставља и разумевањима да џамија представља пуку богомољу, већ сматра да је она „састајалиште“ које између осталог има улогу и „политичког стожера“. У остатку наведеног поглавља Матиљевић износи аргументацију у корист исламске државе инспирисане мединским периодом Веровесниковог живота која се у својој коначници манифестује као „теократска република“ у којој народ из своје „средине бира и поставља себи поглавара“ који је обавезан да се у својој

затвору. Но, након пада Совјетског Савеза и отварања докумената, његова кћерка је пред судом Руске Федерације повела процес за очеву рехабилитацију. Шмиц је рехабилитован 2004. године (одлука суда о Шмицовој рехабилитацији у поседу је аутора).

владавини води исламским принципима. Изабрани владар такође је био условљен да мора да за своје сараднике бира најкомпетентније људе путем слободног надметања за дату функцију јер исламска држава јесте „опште добро“ и као такву могу да је воде само они који су уистину „својим личним радом то заслужили“. На крају, Матиљевић закључује ово поглавље веома снажним речима:

„Исламска држава овако уређена и овако управљана остала је за сва времена као узор, по коме би требало да буде управљана и свака друга исламска и неисламска држава. Све дотле, док се управљачи једне такве државе буду стриктно придржавали напријед изложених принципа, загарантован јој је сталан опстанак и напредак, док би свако одступање од њих слабило како појединца, тако и цјелу државу, и довело их до коначне пропасти. Ово је утврђен аксиом без најмањег протусловља, јер закони Ислама, који су стални за свакога једнаки, не трпе никаквих самовласних измјена, осим на властиту штету оних који изигравајући их и желећи удовољити својој таштини, дају им произвољна тумачења и опречна поимања“ (исто: 30).

Осим поглавља „Држава“ важно је и наредно поглавље Матиљевићеве књиге које носи назив „Борба“ и бави се питањем џихада. Матиљевић истиче да „џихад у борби за исламске принципе спада у основне исламске дужности. Он је муслиману диктат његовог живота јер га води свакој срећи и напретку“ (исто: 32). Као „најбоље оружије“ џихада Матиљевић наводи знање, што је иначе била једна од основних идеја водила и *Младих муслимана*. Као узор за борбу у практичном животу муслиманима треба да буде веровесник Мухамед, коме је „живот био посвећен мисији Ислама“, док је „борбу водио према објављеној упуту, како му је слана од Свевишњега, час као учитељ, просвјетитељ, организатор, војсковођа, праведни судија, дипломата“ (исто: 31).

У контексту борбе, то јест џихада, Шекиб Арслан, други наведени аутор чија су промишљања такође имала значајан утицај на припаднике *Младих муслимана*, управо се концентрисао на њега у уводном делу своје књиге *Зашто су муслимани заостали а други напредовали*, а која представља једну од најзначајнијих књига публикованих у муслиманском свету у међуратном периоду.⁹⁷ Арслан

⁹⁷ Књига *Зашто су муслимани заостали а други напредовали* преведена је четири године након што је оригинално публикована 1930. године на арапском језику. Након што је преведена на српскохрватски, она је објављивана у наставцима у *Гласнику Врховног исламског старешинства* и то: годиште II, бр. 4: 1934, 192–197, годиште II, бр. 5: 1934, 249–269, годиште II, бр. 6: 1934, 305–314, годиште II, бр. 7: 1934, 369–383.

прави оштар критички осврт на исламске народе који, по његовом мишљењу, нису спремни да „жртвују животе и иметке за одбрану своје земље, да је одбране од непријатеља” на онај начин и на оном нивоу колико су Европљани спремни да инвестирају новца и људи како би остварили жељене циљеве у својим освајачким походима (Arslan 1944: 13). На овим основама Арслан указује на то да бити муслиман никако не значи само да се клања пет дневних намаза или да се пости, већ да он мора бити спреман и на бој јер само тако ће му Бог услишити молитве и дове. Такође, код Арслана налазимо и веома снажне критике на рачун оних интелектуалних елита које на било који начин сарађују са колонизационим државама и промовишу њихове вредности путем којих се остварује епистемолошка колонизација муслиманских умова. Тако Арслан на страницама своје књиге проклиње алиме и друге друштвене делатнике и факторе у свим муслиманским земљама који раде на некритичком ширењу западних вредности речима: „Бог их уништио све! Нек уништи све оне и на Истоку и на Западу који омогућавају странцима да спроводе своје циљеве који су штетни и по веру и по њихове државе.” Арслан, док проклиње, не бира речи, па тако алиме назива људима са „чалмама, дугачким тајласанима⁹⁸, дебелим вратовима и великим трбусима” (исто: 38–39). Но, Арслан у својој оштрој критици одлази и даље не задржавајући се само на онима који окупирају позиције моћи у друштву, већ значајно критикује и обичан муслимански народ који је, по његовом мишљењу, одговоран јер не устаје на побуну и не чини ништа да се људи који се налазе на власти боје њега. Јер, по Арслановом мишљењу, када би се владари бојали народа и осећали притисак одговорности, они се никада не би усудили да „тргују својом вером”. На наведеним основама Арслан констатује да је у муслиманском свету „поквареност досегла такве размере да су муслимани постали највећи непријатељи муслиманима и да се муслиман, ако жели служити својој вери и држави, плаши ту своју одлуку поверити и рођеном брату, да га он не би одао странцима и окупаторима надајући се, узалуд, да ће тако стећи њихове симпатије.” Истовремено, Арслан издваја храбре и некомпромисне муслимане као оне који желе да спрече нападе на ислам и који позивају муслимане да се пробуде и схвате опасност која их је снашла. Примери које Арслан издваја као најпозитивније управо су уредници часописа *ел Манар* и *ел Фетх*, шејх Рашид Рида и шејх Мухиб ел Дин ел Хатиб, као и Хамид беј Сеид, председник друштва *ел Шубану ел Муслимин* (исто: 51–52).

На крају своје полемичке књиге Арслан као и Матиљевић закључује да решење за стање у коме се муслимани налазе јесте образовање. Но, за разлику од

Иначе, Арслан је посетио и Босну и Херцеговину 1932. године, док су му радови и мисао највише били промовисани у традиционално оријентисаном часопису *Хикмет*, о коме је било више речи у прошлом поглављу.

⁹⁸ Један крај ахмедије (сарука) који виси позади и пада преко левог рамена на плећа. Више видети у: Група аутора (2019), *Bosanskohercegovački slavistički kongres, zbornik radova* (knjiga 1), Sarajevo: Slavistički komitet Sarajevo, 200.

Матиљевића, Арслан ипак има отворенији став према западним достигнућима, као и одређен вид попустљивости спрема рационалистичких покрета. Свакако разлог за тако нешто јесте чињеница да је Арслан био један од веома истакнутих протагониста панарабизма пре него што је постао један од најзначајнијих заговорника исламског јединства у антиколонијалној борби. Тако своју књигу Арслан завршава речима да је најважније да се у муслиманском свету јави покрет, без обзира на то да ли рационалистички или религијски, већ онај који ће да ојача „жељу за такмичењем у знању“. Но, упркос наведеним речима, Арслан одлучује да на самом крају књиге констатује да постоји велика бојазан, ако се успостави покрет који није утемељен на куранској поруци, да би то резултирало тиме да муслимани оду у „атеизацију“ и да „постану жртве живота утемељеног на неконтролисаним слободама и разулареном либерализму“ (исто: 141). Због тога Арслан закључује да муслимани морају да се у својим животима првенствено воде цихадом, да се не устежу од тога да жртвују своје животе и иметке како би на крају постигли циљ – обнову исламске цивилизације путем правилног разумевање вере онако како их *Куран* учи (исто: 145).

Осим Матиљевића и Арслана, који су без сумње имали изузетно снажног утицаја на *Младе муслимане*, припадници покрета истицали су и књигу Есада Беја *Алах је велик* као ону која је имала одређени значај у њиховом формативном периоду. Упркос популарности Бејове књига *Алах је велик*, она за разлику од Матиљевићеве и Арсланове књиге представља романтизовано и провокативно дело чији је аутор веома контроверзна личност. Наиме, Есад Беј представља псеудоним Лева Нусимбаума, ексцентричног аутора који је живео веома кратко у првој половини 20. века, од 1905. до 1942. године. Нусимбаум је по рођењу био Јеврејин који је у детињству живео у Бакуу, у Азербејџану, одакле је са својим имућним оцем који је пословао у нафтној индустрији избегао 1918. године у Берлин. По одређеним информацијама, у Берлину је прихватио ислам 1923. године у Конзуларном одељењу Османског царства. Иначе Беј, или Нусимбаум, био је горљиви антибољшевик и ројалиста, да би се касније прикључио и Немачко-руској лиги против бољшевизма, чији ће многобројни чланови временом постати нацисти. Једину Бејову биографију у форми историјског романа публиковао је 2005. године Том Рајс (*Tom Reiss*) под називом *Orientalist*.⁹⁹ У својој књизи Рајс сврстава Беја међу „јеврејске оријенталисте“ који су са симпатијама гледали на своје „пустињско племићство“, као и на своју „изгубљену браћу са Истока“, услед чега су настојали да „у позитивном светлу приближе семитску културу, укључујући и ислам“ (Reiss 2005: xx).¹⁰⁰ Током свог кратког живота Беј је успео да објави под овим псеудонимом шеснаест књига и још три под именом

⁹⁹ Књига је преведена и на српски језик и објављена 2011. године: Reiss, Tom (2011), *Orientalista: misterija jednog neobičnog i opasnog života*, Beograd, Vulkan izdavaštvo.

¹⁰⁰ Иначе, Рајс је у својој књизи посветио читаво поглавље „јеврејском оријентализму“. Видети више: Reiss, Tom (2005), *Orientalist: Solving the Mystery of a Strange and Dangerous Life*, New York, Random House, 227-243.

Сеид Курбан, међу које спада и чувени роман *Али и Нино* из 1937. године. Но, оно што је за нас занимљиво јесте да је Беј 1932. године објавио књигу *Мухамед: постанак и ширење ислама* која је претендовала да буде Веровесникова биографија, као и књигу *Алах је велик: пропадање и нови полет ислама од Абдул Хамида до Ибн Сауда* 1936. године.¹⁰¹ Обе наведене књиге обилују фикцијом, бајковитим приказима и дистрозованим историјским чињеницама. У књизи *Алах је велик* јасно се назире Бејов снажан антимодернистички светоназор, као и гнушање спрам бољшевизма, што је резултирало занесеним, веома често ирационалним, одушевљењем традиционалистичким исламским учењем које је у значајним деловима књиге карикатурално представљено, при чему је Беј (не)свесно репродуковао најприземније и најспорније оријенталистичке тропе. Главни носиоци исламских идеја у Бејовој књизи јесу султан Абдул Хамид II и припадници породице Ибн Сауда који су уз себе имали *Ихване*, проселефијско-вехабијски покрет тог времена.¹⁰² По Бејевом мишљењу, идеју исламске државе је 3. марта 1924. године у Турској покушао да сахрани Мустафа Кемал, међутим, тако нешто му није пошло за руком због већ поменутог „оца панисламизма“ и обновитеља Џамала ел Дина ел Афганија, коме је иначе Беј у књизи посветио значајан простор у поглављу под насловом „Старац путник“. Беј ел Афганију приписује заслугу за успостављање „исламске интернационале“, чија је крилатица по њему била: „Муслимани свих земаља – удружите се!“ (Беј 1937: 68). Ипак, иако је Беј позитивно гледао на улогу политике „свеисламске мисли“ Абдул Хамида II, он је децидирано сматрао да је време Османског халифата прошло и да се под вођством краља Ибн Сауда и покрета саудијских *Ихвана* поново рађа „ислам пустиње“, који у значајној мери кореспондира са мисијом веровесника Мухамеда, пре свега због чињенице да се пред „пустињским ратницима“, као и у доба Веровесника, моћне армије повлаче (Hafez 2013: 19). Осим тога, Беј у закључку своје књиге на веома бизаран начин слави ствари које се тичу „бруталности“ државе породице Сауд, при чему је испољавао екстатично и егзалтирано одушевљење према очувању „старог духа“ и тактичког преузимања од Европе искључиво технолошких достигнућа како би саудијска држава у коначници „остварила механичку снагу и материјалну силу“. Овакву државу Беј је назвао „технократском верском државом“ у којој је „мач поново постао носилац вере“. Но, по Бејевом мишљењу, круцијални историјски допринос Ибн Сауда био је у томе што је „показао да може друкчије“, да:

¹⁰¹ На српском језику обе књиге су објављене пре почетка Другог светског рата. Књига *Алах је велик* објављена је 1937. године, само годину дана након што је 1936. године оригинално објављена на немачком под насловом *Allah Ist Gross: Neidergang Und Aufstieg der Islamischen Welt Von Abdul Hamid Bis Ibn Saud*, док је књига *Мухамед: постанак и ширење ислама* публикована 1940. године. Обе књиге штампане су у издању Геце Кона А. Д.

¹⁰² Саудијски покрет *Ихвана* с почетка 20. века не треба мешати са *Ихвану ел Муслимин* из Египта. Та два покрета нису имала апсолутно никакву везу и деловали су у другим историјским тренуцима.

„може и друкчије но што се то ради у Европи и Америци. Показао је да је могућно саздати савремену државу, још како способну за одбрану, а да при томе у њу не продре и наличје западњачке просвећености, да у њој и надаље не може бити ни помена о позориштима, а камоли о ноћним локалима, баровима, коктейлима, женским проблемима, неморалним песмама и играма“ (Беј 1937: 468).

На крају, оно што може да се констатује за дело *Алах је велик* и уопште за целокупно Бејово стваралаштво, јесте да је оно дубоко проблематично и потпуно неакадемско и аисторијско. Ако се на то додају још и озбиљне сумње да Беј заправо никада није уистину прихватио ислам, као и његове блиске везе са Волфгангом фон Вајслом (*Wolfgang von Weisl*), једним од оснивача радикалног Ревизионистичког покрета који се борио за максималистичке ултранационалистичке ционистичке идеје, са којим је иначе Беј заједно и писао књигу *Алах је велик*, легитимно се намећу питања која се односе на истинску природу и циљеве Бејових књига које су се тицале ислама. Како год било, чињеница да је књига *Алах је велик* писана једноставним, популистичким и романтичарским језиком свакако је допринела да је могла бити погодна штиво за развијање додатне опијености и занесености код страствених младих људи који су били под снажним утицајем религије, коју су, између осталог, схватили као идеологију и политичку снагу коју треба пробудити из дубоког сна и учмалости. Но, оно што мора да се констатује јесте да позитиван однос према Бејовој књизи показује одсуство способности за критички однос припадника *Младих муслимана* према овом дубиозном делу. Јер, као што смо на претходним страницама констатовали, припадници ове организације нису познавали најзначајније језике исламске цивилизације што је одиграло значајну улогу у недовољној способности да ови млади људи имају дубљи увид у савремена и веома динамична друштвенополитичка кретања у исламском свету, као и да прате исламску литературу која је од краја 19. века била у значајној експанзији. Тако су припадници покрета били ограничени искључиво на она дела која су преводена на босански и на друге европске језике.

На крају, оно што можемо да закључимо након осврта на три рада која су по речима припадника покрета на њих имала снажан утицај у формативном периоду конструкције идентитета организације, јесте да су они као централно, фундаментално, питање истакли заостајање исламског света и шта треба учинити како би он поново постао велика и моћна цивилизација. Такође, све три књиге истицале су значај враћања изворном исламу *Курана* и сунета, успостављања исламског јединства, цихада, образовања, при чему су бескомпромисно критиковали од народа отуђене алиме и гајили снажне антимодернистичке и антивестернизацијске сентименте. Уз то, они су ставили и одлучујући акценат на

разумевање ислама као „целокупног система“ који обухвата све сфере живота и шеријат као вертикалу исламског идентитета и брану потискивању религије у приватну сферу и секуларизацијских тежњи колонизационих управа и њихових муслиманских колаборациониста.

Наведене идеје Матиљевића и Арслана, које у значајној мери вуку корене од маркантних обновитељских исламских мислилаца ел Афганија, шејха Рашида Риде и донекле шејха Мухамада Абдуха, *Млади муслимани* су у веома значајном обиму инкорпорирали у свој светоназор и програм организације, чиме су се недвосмислено сврстали у ред исламистичких транснационалних ревивалистичких организација које су настале током 20. века широм исламског света и одиграле (неке од њих и даље играју) веома важну улогу у (ре)афирмацији тевхидског светоназора код муслимана.

Међутим, иако су наведени идеолошки утицаји о којима смо у овом потпоглављу дискутовали свакако постојали, оно што је такође на крају важно закључити јесте да, упркос томе, *Млади муслимани у организационом* смислу представљају *самониклу организацију* младих људи која се изнедрила из њиховог интуитивног разумевања куранске поруке и промишљања на који начин (босански) муслимани у будућности могу да очувају свој идентитет и поврате некадашњу моћ.

3.3. Ел Хидајина омладинска секција *Млади муслимани* и формирање тајне „Групе А“ 1943–1945.

Као што смо навели на претходним страницама, *Млади муслимани* су 5. маја 1943. године постали официјелна омладинска секција *ел Хидаје*. Разлог за такав расплет догађаја првенствено је проистекао из чињенице да су чланови организације превише инсистирали на оштрој критици алима, што је за удружење које је окупљало све значајније босанскохерцеговачке верске службенике било веома спорно и тешко толерисати. Иначе, одлука да се *Млади муслимани* званично прогласе омладинском секцијом *ел Хидаје* дочекана је са значајним негодовањем унутар саме организације, посебно од млађих припадника предвођених Алијом Изетбеговићем. Присећајући се овог периода, Изетбеговић је у разговору са Зилхадом Кључанином 1991. године констатовао да је њему идеја укључивања у организацију клера била страна јер се осећала намера да *ел Хидаје* укроти дух и критику *Младих муслимана*. Осим тога, по Изетбеговићу, додатни разлог за његово незадовољство било је и то што је таква одлука ишла против основних начела и убеђења припадника организације у чијем програму је као једна од пет тачака стајало да се „муслиманство може обновити само кроз

ислам, да ће у томе кључну улогу играти млади људи... да хоће не могу бити носиоци тог препорода, да су оне неспособне и да не треба упирати поглед у том правцу, да ту наде нема” јер су они:

„били оптерећени и спутани формалистичким гледањем на ислам због чега нису имали ни смионости ни маште да направе неки радикалан корак у правцу напретка и препорода” (Izetbegović 1991: 56–57).

Истовремено, оно што је важно констатовати јесте да је одлуци од 5. маја 1943. године да организација постане званична омладинска секција *ел Худаје* претходио период током којег је дошло до значајног опадања њених активности. За тако нешто постојали су структурални и институционални разлози, попут чињенице да независне омладинске организације сем *Усташке младежи* нису биле дозвољене. Но, осим тога, за опадање активности постојао је и разлог који је био интерног карактера а тицао се чињенице да су водеће личности организације (Муфтић, Караџовић, Башагић и Гранов) напустиле Сарајево и отишле на студије у Загреб крајем августа 1942. године, услед чега је руковођење организацијом преузео Алија Изетбеговић. Из писане кореспонденције која се одвијала током друге половине 1942. године између чланова организације који су отишли на студије у Загреб и млађих чланова који су остали у Сарајеву може да се јасно уочи висок ниво незадовољства стањем у коме се организација у то време налазила. Тако се из писама које су Муамер Садовић и Неџиб Шаћирбеговић упутили председнику организације Тарику Муфтићу у Загреб види негодовање начином на који Изетбеговић управља групом. У извештају¹⁰³ који је Шаћирбеговић послао Муфтићу 4. новембра 1942. године, а који на себи има официјелни печат организације, стоји:

„[...]што се тиче досадашњег рада, он је био прилично мањкав, може се рећи да након твог одласка уопште није ништа постигнуто што би могло бити од нарочитог значаја. Она група која је још постојала за вријеме твог присуства међу нама потпуно се изгубила. У погледу рада са младима он је већ у свом почетку мирисао на неуспјех. Први састанак са њима одржали смо док је још Хусрев [Башагић] био овдје и он ти је о томе сигурно говорио, али тада није искориштен моменат и веза са њима је постепено изгубљена тако да се сад може рећи да

¹⁰³ Извештај о раду *Младих муслимана* који је Неџиб Шаћирбеговић послао Тарику Муфтићу у поседу је аутора.

уопште није ништа ни било” (Архив Удружења *Млади муслимани*, надаље у раду АММ, Šaćirbegović 1941: 1–2).

Осим неуспеха на пољу регрутације нових омладинаца, Шаћирбеговић се у извештају директно осврће и на рад библиотеке организације која „броји све мање чланова, упркос све већем броју књига”. Такође, о новчаном стању у извештају стоји да „благајна ради, новац се стално издаје, а приходи од чланарина су све мањи јер раја мисли да ако нема састанака, нема ни ‘Младих муслимана’ па зашто да паре даје”. У сличном духу извештава се и о раду са провинцијом, то јест на успостављању и развијању подружница *Младих муслимана* у другим, мањим градовима. За неуспех на овом пољу Шаћирбеговић директно наводи одговорност Алије Изетбеговића речима „веза са провинцијом лежи у Алијиним рукама тако да о томе знам мало шта рећи, петља се по старом и обећава, а ништа се не ради”. Осим критике на рачун Изетбеговићевог рада са провинцијом, у делу где се осврће на индивидуално држање припадника организације Шаћирбеговић поново истиче недовољну Изетбеговићеву компетентност као лидера због тога што „Алија ријетко када иде у фесу, а када и иде, носи га већином у руци, слично као и многи други, а он им даје примјер” (исто: 3). Свој извештај Шаћирбеговић закључује констатацијом: „[...] сви би хтјели да нешто радимо, а све што умијемо јесте да галамимо. Твоја [Муфтићева] упутства која си нам дао при поласку у Загреб на бијели дан нису никада ни изашла” (АММ, исто: 4).

Осим наведеног извештаја, на сличне опсервације наилазимо и у другим писаним кореспонденцијама које су остали припадници организације из Сарајева првенствено одржавали са Тариком Муфтићем.¹⁰⁴

Оно што је занимљиво јесте да су сва наведена писма која су адресирала незадовољство Изетбеговићем написана током септембра, октобра и новембра 1942. године, што упућује на претпоставку да се радило о координисаној акцији чланова из Сарајева са циљем да се у што већем броју да до знања лидерима у Загребу како ствари лоше стоје у организацији. На овакав закључак упућује и то да се у наведеном извештају који је Шаћирбеговић послао Муфтићу у једној реченици наводи да „он [Шаћирбеговић] вјерује да је [Муфтић] већ добио или да ће добити писма и од других” о незадовољству начином на који Изетбеговић води организацију.

Но, упркос присутном незадовољству међу члановима и опадању активности, разлози за организационе мањкавости никако не могу бити сведени на одговорност једног појединца. Јер, након што је 24. јула 1942. године склопљен иницијални договор између *ел Хидаје* и *Младих муслимана* донета су „привремена правила” по којима су многе ствари остале недовољно или лабаво дефинисане, што је резултирало организационом конфузијом унутар групе. Ипак, овакав

¹⁰⁴ Значајан број писама и разгледница које су чланови *Младих муслимана* који су у то време били у Сарајеву слали Тарику Муфтићу у Загреб у поседу је аутора.

договор је у одређеним аспектима ишао наруку припадницима *Младих муслимана* јер су тако сачували своју идеолошку и програмску независност, при чему су од *ел Хидаје* добили инфраструктурну и одређену новчану помоћ које су им омогућиле лакши рад. Очување аутономије и програмске независности резултирало је тиме да је упркос организационим проблемима управо током 1942. године дошло до, како смо то већ у претходним деловима рада показали, значајног идеолошког позиционирања и уоквиравања поруке *Младих муслимана*, од којих је бескомпромисна критика хоџинског сталеза био један од најзначајнијих ставова. Због тога су водеће личности *ел Хидаје* схватиле да рад *Младих муслимана* не може остати у неформалним оквирима, већ да морају да организацију ставе под ригорознију контролу. Истовремено, с друге стране, и припадници покрета су још пре неформалног договора са *ел Хидајом* дошли до закључка да ће бити веома тешко да организација преживи и даље се успешно развија ако остане без адекватне инфраструктуре и постојећих ресурса.

Због наведених супротстављених интереса, намеће се питање да ли су *Млади муслимани* 24. јула 1942. године, када су начинили иницијални компромис тиме што су пристали на то да постану омладинска секција клерикалне организације, одустали од својих идеала или пак мудро, с предумишљајем, ишли на то да искористе њене инфраструктурне потенцијале. Аргумент који иде у прилог тези да су припадници организације у том периоду свесно ишли на то да искористе *ел Хидајине* капацитете јесте да су они управо тако нешто већ покушали да ураде и са организацијом *Трезвеност*, у другој половини 1941. и почетком 1942. године, када су путем инфилтрирања у њу настојали да је преузму. Наравно, идеје о потпуном преузимању снажне организационе структуре каква је била *ел Хидаје* свакако није било, али се размишљало о томе да припадници организације тактичким пристанком на сарадњу са *ел Хидајом* осигурају организацији приступ ресурсима неопходним за њен опстанак, даљи развитак и потенцијално омасовљење. Да је ова теза тачна, потврђује и изјава самог председника организације Тарика Муфтића поводом овог питања:

„Нама је спрва био немио контакт са хоџама, јер смо добар дио своје пропаганде окретали против њих. Већину хоџа ми смо називали 'мртво-пухалима', изузев пар њих (Добраче, Требињца, Мехинагића). Сви они су били далеко од тога да нас прозру. Чак ни пред Ханџићем – кога смо иначе цијенили ради његове широкогрудости према нама – нисмо откривали својих карата. 'Ел-Хидаја' је за нас имала *само да буде средство* и то углавном *средство за камуфлажу, а наша веза са њом није била искрена*" (АС БИА, УДБ II одељења у Сарајеву 1954: 7).

Због свега наведеног директна конфронтација између две организације била је неминовна и она је кулминирала одлуком *ел Хидаје* да почетком 1943. године распусти дотадашњи (неформални) одбор *Младих муслимана*. Овакав развој догађаја довео је до тога да је у пролеће 1943. године Тарик Муфтић дошао из Загреба у Сарајево како би се срео са представницима *ел Хидаје* и покушао да изнађе компромис за даљу сарадњу која би задовољила обе организације. Након дугих и напорних преговора, дошло се до споразума који је озваничен 5. маја 1943. године. Споразум је подразумевао успостављање мешовитог одбора који би био сачињен и од представника *Младих муслимана* и *ел Хидаје*. Тако је на чело организације, за њеног председника, постављен истакнути алим и члан *ел Хидаје* Касим еф. Добрача, а за потпредседника из редова *Младих муслимана* Едхем Шаховић. Сем еф. Добраче и Шаховића у одбор су ушли: секретари Асим Чамџић и Неџиб Шаћирбеговић, благајник Абдулах Шуко, књижничар Омер Машовић, одборници Хасан Барјактаревећ, Салих Лончаревић, Џемал Мухасиловић, Фудан Сендић и Сафет Синановић и њихови заменици Касим Машић, Смаил Хаџимуратовић, Алија Изетбеговић, Мухамед Мујезиновић, Махмут Јаребица и Халид Кајтаз. Успостављен је и Надзорни одбор који су чинили Ибрахим еф. Требињац, Есад Капетановић¹⁰⁵ и Салих Абдић и заменици Абдулах Скоко и Касим Сабрихафизовић.¹⁰⁶

Из кадровских решења јасно се видело да су *Млади муслимани* након успоставе новог одбора значајно одступили и да је *ел Хидаја* успела у свом науму да оствари доминацију. Институционално потчињавање *Младих муслимана* додатно је видљиво ако се у обзир узму прелиминарни захтеви са којима је Тарик Муфтић отпочео преговоре са *ел Хидајом* а од којих су сви они најзначајнији одбијени.¹⁰⁷ Осим персоналних решења у корист *ел Хидаје*, њена доминација у односу на привремена правила од 24. јула 1942. године најбоље се видела преко чланова Статута који су се односили на доношење одлука. Тако је председника организације постављао директно Главни одбор *ел Хидаје*, док је чланове одбора секције *Младих муслимана* које је бирала скупштина на крају опет морао да одобри *ел Хидајин* Главни одбор. Но, без сумње, најпроблематичнији члан новог статута

¹⁰⁵ У случају Есада Капетановића занимљиво је да је такође почетком 1940. године био активан и у прохрватској *Народној узданици* и вршио функцију „прочелника литерарне секције“ (Hasanbegović 2007: 573). Ово додатно потврђује наводе Неџиба Шаћирбеговића који је експлицитно поименце навео људе (између осталих и Есада Капетановића) које им је *ел Хидаје* наметнула, а који пре тога нису имали никакве везе са *Младим муслиманима*. Опширније о томе консултовати фусноту 107.

¹⁰⁶ Од наведених личности које су ушле у одбор који је успоставила *ел Хидаја* следећи су изворни припадници *Младих муслимана*: Едхем Шаховић, Неџиб Шаћирбеговић, Алија Изетбеговић, Махмут Јаребица, Халид Кајтаз, Касим Сабрихафизовић, Салих Абдић и Фудан Сендић. Све остале чланове одбора поставила је у њега *ел Хидаја*.

¹⁰⁷ Руком писани предлози статута организације и њене структуре од стране Тарика Муфтића налазе се у поседу аутора. Такође, у ауторовом поседу је и документ са свим амандманима и допунама на којима је *ел Хидаја* инсистирала. Све измене и услови *ел Хидаје* без изузетка су унети у нови статут новоуспостављене омладинске секције.

био је члан 30 по коме је председник, који је иначе по споразуму увек морао да буде представник *ел Хидаје*, имао право вета на све закључке, одлуке и активности који „нису били у духу рада *ел Хидаје*” (исто: 9).

Овакав договор *ел Хидаје* и *Младих муслимана* представљао је преокрет у корист илмије и као такав довео у питање већину најзначајнијих идејних постулата организације због чега су њени изворни и најпроминентнији чланови били веома резигнирани. Речи Ешрефа Чампаре, једног од првих чланова организације, веома су сликовито дочаравале однос спрема новоуспостављеног договора:

„[...] улазак у *ел Хидају* довео је до примања у организацију великог броја ВИШТ-оваца¹⁰⁸ и 'медреслија' како би се отупила наша општрица према 'теолозима'. Између ВИШТ-оваца и нас постојале су битне разлике и ми смо и даље наставили да гледамо са омаловажавањем на њих.” (исто: 10)

Но, осим неповољног договора са *ел Хидајом*, додатни ударац за даљи идеолошки и идентитетски развитак организације уследио је само неколико месеци након постигнутог договора када су у лето 1943. године четири најзначајнија лидера организације (Муфтић, Караџовић, Гранов и Башагић) мобилисани од хрватских домобрана и послати на војне обуке.

Разлика која је постојала између изворних припадника организације и нових чланова који су били студенти ВИШТ-а и медреса, а који су у организацију ушли након 5. маја 1943. године као *ел Хидајини* представници, веома је важна и по правилу се пренебрегава када се пише о покрету *Млади муслимани* и на њега реферира. Неразумевање фундаменталних разлика у светоназору припадника ове две групе младића резултира тиме да поједини аутори представљају одређене личности као припаднике *Младих муслимана* иако они то идејно нису били.

Најбољи пример за овакав поступак јесу радови француског историчара Ксавијера Бугарела који већ дуго низ година, упркос архивским документима¹⁰⁹ и

¹⁰⁸ Студенти Више исламске теолошке школе.

¹⁰⁹ Из истраге и пресуде (суд. број: 1010/45) Касиму Машићу од 15. 8. 1945. године недвосмислено се види да је Касим Машић у Ханџар дивизију отишао као млади имам који је послат у ову дивизију кроз регрутацију на којој је радила Улема меџлис. У Машићевим исказима, судском претресу, као и у самој пресуди нигде се у контексту Машићевог одласка у Ханџар дивизију не помиње било каква веза са *Младим муслиманима*. (Оригиналан документ претреса, пресуде и Машићев картон из Казнено-поправног дома Зеница у поседу је аутора.) Такође, оно што је важно напоменути јесте да је *ел Хидајин* одбор омладинске секције *Младих муслимана*, у који је постављен Касим Машић, формиран 5. маја 1943. године, што недвосмислено упућује да он није ни могао било шта значајније радити у овом одбору пошто су регрутације већ кренуле након посете муфтије ел Хусеинија априла 1943. године, а Машић је приступио Ханџар дивизији међу првима. Консултовати страну 83 овога рада и фусноту 64.

изјавама сведока тог времена¹¹⁰, инсистира на томе да су Касим Машић и Хасан Барјактаревевић, који су као добровољци служили као табор имама у СС Ханцар дивизији, били чланови *Младих муслимана*. Бугарел ову тврдњу заснива на томе што су Машић и Барјактаревевић ушли у одбор *Младих муслимана* који је 1943. године формирала *ел Худаја* с циљем субординације младомуслиманске организације. Међутим, оно што Бугарел (свесно) пренебрегава јесте то да Машић и Барјактаревевић дотад нису имали апсолутно никакве везе са *Младим муслиманима* и да су им били наметнути од стране врха *ел Худаје*.¹¹¹ Разлог што Бугарел перзистентно инсистира на Машићевој и Барјактаревевићевој припадности младомуслиманима лежи у његовим настојањима да организацију доведе у (ин)директну везу са Ханцар дивизијом упркос непобитној историјској чињеници да ниједан члан организације *Млади муслимани* никада није својевољно служио у усташким јединицама нити у било којој немачкој дивизији.

Такође, више о случају Касима Машића погледати: Steinacher, Gerald, Rebitschek, Immo, Deland, Mats, Ferhadbegović, Sabina i Seberechts, Frank (2017), „Prosecution and trajectories after 1945”, in: Bohler, J., Gerwarth, R. (prir.), *The Waffen-SS: A European History*, Oxford: Oxford University Press, 284–331.

¹¹⁰ У разговору Неџиба Шаћирбековића са Неџадом Латићем поводом новоформираног одбора *Младих муслимана* и губитка самосталности и аутономије, Шаћирбековић између осталог каже: „Студенти ВИШТ-а искористили су ову прилику да у организацији добију одређене улоге, па могло би се казати, већи и дубљи уплив, *ел Худаја* је инсистирала да се ми формирамо као њена омладинска секција на основу правила која треба да се направе на основу главног одбора, који треба да се формира, а који треба да буде именован на Главном одбору *ел Худаје*. Нама то није одговарало [...] *ел Худаја* је изашла са једном листом главног одбора у коју су били укључени представници свих школа из Сарајева. Доминирао је број оних који су долазили из ВИШТ-а, **а који нису раније били укључени у рад организације, боље рећи младомуслиманског покрета**. Међу њима, био је из Газијине медресе Алија Бејтић, **Хасан Барјактаревевић, Касим Машић, Шејудин Морањак, Авдага Скака, Есад Капетановић**. То је нама сметало, то смо сматрали натурањем [истакао И. К.]” (Šaćirbegović 1991: 112).

Такође, у књизи Звонимира Бернвалда *Muslime in der Waffen-SS: Erinnerungen an die bosnische Division Handžar (1943–1945)* наводе се и речи Алије Изетбековића „да је он [Изетбековић] Машићу говорио да не приступа Ханцар дивизији и да су *Млади муслимани* против било какве сарадње са Хитлеровим режимом. Но, Машић се ипак својевољно одлучио на приступање Ханцар дивизији након посете муфтије јерусалимског ел Хусеинија и рада Улеме меџлиса на регрутацији младих имама за дивизију” (Bernwald 2015: 81).

¹¹¹ Што се тиче везаности Касима Машића и Хасана Барјактаревевића за илмију и *ел Худају*, а у контексту пређашњих навода о њиховом приступању Ханцар дивизији, важно је напоменути и то да *Млади муслимани* нису имали никакве везе са регрутацијом људи за њу већ искључиво Улема меџлис. О томе је недвосмислено сведочење дао један од табор имама Ханцар дивизије Џемал Ибрахимовић: „Ми смо били позвани да се сретнемо са водећим људима Улеме меџлиса у Сарајеву. Панџа нам је објаснио околности: ситуација је била веома лоша по муслимане у источној Босни због четника. Све више и више избеглица је пристизало у Сарајево. Заправо, ја сам их сам видео у кампу код Алипашиног моста. То је био тренутак када смо добили прилику да устанемо за себе и свој народ и да се бранимо. Из Сарајева одведени смо камионом у Загреб у Савску цесту 77, где смо били заведени и где нам је дата униформа. Одатле смо одведени у Берлин-Баделсберг на ‘Тренинг курс за имаме’, који је првенствено обухватао предавања и обуку како да користимо мало оружије” (Ibrahimović у Lepre 1997: 71).

У исто време и историчар Аднан Јахић у свом раду „Идејне и историјске релације између хаџи Мехмеда Ханџића и *Младих муслимана*“, слично Бугарелу, пренебрегава извесне идејне разлике између, с једне стране, водећих личности *ел Хидаје* (па тако и еф. Ханџића) и ВИШТ-оваца, и са друге стране изворних младомуслимана.¹¹² Јахић у свом раду покушава да оспори наводе „муслиманофобичне историографије“ која представља *Младе муслимане* искључиво као „отјелотворење Ханџићевих панисламистичко-фашистичких циљева и науми“, и са друге стране оних који су заговорници „да није постојала никаква идејно-историјска веза између Ханџића и *Младих муслимана*“. Јахић – у раду који за циљ има да пронађе „средњи пут“ између ова два поларизована става – свакако је у праву када оспорава прву историјску и идеолошку позицију по којој се тврди да су *Млади муслимани* представљали пуко отелотворење Ханџићевих идеја (Јахић 1996: 100–106). Такође, Јахић је у праву и када каже да су постојале „историјске везе“ између *ел Хидаје* и *Младих муслимана*. Међутим, када је реч о „идејним везама“, ту и Јахић, попут оних које с правом критикује, запада у својеврсни историјски поступак који карактерише пренебрегавање чињеница које су веома јасно документоване у ахивској грађи младомуслиманског покрета. Јер, Јахићеве тврдње да *Млади муслимани* нису били „непоправљиво антиклерикални“ и „бескомпромисни у свом антиформализму“ једино могу да стоје ако се не узму у обзир круцијалне разлике између изворних светоназора *Младих муслимана* и њиховог идентитетског позиционирања у коме је једна од главних одлика управо била недвосмислена и љута опозиција спрема клерика и вида исламског активизма и деловања организације након што је она субординисана од удружења *ел Хидаје* и претворена у његову омладинску секцију.¹¹³ Потенцијални разлог за проблематичне ставове које је Јахић изнео у свом раду можемо да објаснимо тиме да он највероватније није упознат са архивском грађом, затим значајним писаним материјалом изворних припадника *Младих муслимана*, као и с многобројним сведочењима и сећањима који су

¹¹² Занимљиво је напоменути да професор Аднан Јахић има веома често изнимно другачија (историјска) читања прошлости него Ксавијер Бугарел. За Јахићеве критике Бугарела погледати: Јахић, Аднан (2020), „Xavier Bougarel, *Nadživojeti carstva. Islam, nacionalni identitet i politička lojalnost u Bosni i Hercegovini*“, Сарајево, Удружење за модерну историју / Удруга за модерну повијест, Прилози, 49: 338–350.

¹¹³ Оно што је занимљиво у контексту наведеног рада Аднана Јахића јесте да су његови делови такође пренесени у публикацији *Млади муслимани 1939–1999 I* без цитирања и реферирања на оригинални рад који је публикован 1996. године у Зборнику радова посвећених еф. Ханџићу. Иначе, публикација *Млади муслимани 1939–1999 I* јесте иста она коју је објавило Удружење „Млади муслимани 1939.“ као вид „званичне историје организације“, а у којој су прештампани значајни делови елабората Удбе. Упоредити: Група аутора (2001), *Млади муслимани 1939–1999 I*, Сарајево, Удружење *Млади муслимани 1939*, 28–31, и Јахић, Аднан (1996), „Идејне и историјске релације између хаџи Мехмеда еф. Ханџића и *Младих муслимана*“, у: М. Тралијћ, *Зборник радова са зnanstvenih skupova o hadži Mehmedu Handžiću održanih u Sarajevu i Zenici*, Сарајево: El-Hidaje удружење уleme БиХ Главни одбор Сарајево, 100–106.

публиковани у каснијим периодима њихових живота. Другим речима, чини се да је Јахић формирао своје ставове искључиво преко активности *ел Хидајине* омладинске секције и подписка *Млади муслимани* који је излазио у официјелном листу *ел Хидаје* након што је организација стављена под ригорозну контролу припадника илмије и када су у организацију у великом броју примљени људи из ВИШТ-а и медреса, то јест управо будући алими и хоџе. Због тога Јахић, попут Бугарела, пренебрегавајући да „слично није и исто“, минимизује важне идеолошке и идентитетске разлике између изворних младомуслимана и оних који то из идеационе перспективе гледано никада нису били.¹¹⁴

Оно што је такође важно истаћи у контексту новоформираног одбора и устројства организације тиче се и дискусије у вези с потенцијалним утицајем истоимене египатске организације *ел Шубану ел Муслимин* на младомуслимане, а који смо поменули у прошлом потпоглављу. Наиме, као што смо већ навели, водеће личности *ел Хидаје* Мехмед еф. Ханџић и Касим еф. Добрача студирали су на *ел Азхару* у Каиру где су у време својих студија имали прилике да се упознају са радом организације *ел Шубану ел Муслимин* која је настала по угледу на познату међународну Хришћанску заједницу младих људи (*Young Men's Christian Association*).¹¹⁵ Вероватно један од најисцрпнијих прегледа *ел Шубану ел Муслимин* на енглеском и немачком језику написао је 1932. године чувени немачки оријенталиста проф. др Георг Кампфмајер (*Georg Kampffmayer*), који је предавао на Семинару за оријенталне језике на Универзитету Фридрих Вилхелмс у Берлину (*Friedrich-*

¹¹⁴ Мустафа ефендија Спахић, који је осуђен у Сарајевском процесу 1983. године, како би описао однос припадника *ел Хидаје*, као и ВИШТ-оваца који су ушли у омладинску секцију *Младих муслимана* након 1943. године и изворних младомуслимана, употребио је наведену дефиницију да „слично није исто“. По Спахићу, изворни *Млади муслимани* били су у датим историјским околностима упућени на удружење *ел Хидаје*, што због друштвенополитичких околности, што због чињенице да, иако је *ел Хидаје* била клерикално удружење, она је уједно представљала и „критичку рефлексију“ официјалне ИВЗ и бескомпромисно се залагала за очување традиционалних исламских вредности. Као таква, она јесте имала одређене заједничке тачке са изворним припадницима младомуслиманског покрета, али и веома битне, круцијалне, разлике (Разговор са Мустафом Спахићем 17. 8. 2015).

¹¹⁵ Веома вредан рад о Хришћанској заједници младих људи и о њеном деловању на територији Краљевине Југославије написала је др Радмила Радић. У уводном делу књиге *Мисија Хришћанске заједнице младих људи у Краљевини Југославији* др Радић даје веома исцрпан преглед историјата организације као и како је она основана. Тако др Радић наводи да је организација основана у Лондону 1844. године и да је њен оснивач био Џорџ Вилијамс (*George Williams*). Првобитни циљ организације био је да се унапреди духовно стање младих људи у индустријским срединама. На почетку, организација је предоминантно била протестантска, са присутним представницима других (хришћанских) цркава. Прва светска конференција одржана је у Паризу 1855. године и њој је присуствовало 99 делегата из многобројних подружница које су постојале широм Европе и Сједињених Америчких Држава. Ова конференција представљала је и зачетак алијансе *Хришћанске заједнице младих људи* која ће постати присутна и веома активна и на другим континентима, попут Азије, Латинске Америке и Африке (Radić 2019: 17–20).

Wilhelms-Universität zu Berlin)¹¹⁶ и био на челу чувеног *Немачког удружења за студије ислама* (*Deutsche Gesellschaft für Islamkunde*), као и уредник научног часописа *Свет ислама* (*Die Welt des Islams*), једног од најдуговечнијих и најутицајнијих научних часописа који се бави савременим струјањима у исламском свету. Кампфмајеров рад о *ел Шубану ел Муслимин* публикован је као поглавље у књизи *Whither Islam: Survey of Modern Movements in the Moslem World* коју је приредио један од најзначајнијих британских оријенталиста и стручњака за исламски свет Х. А. Р. Гиб.¹¹⁷ Кампфмајеров наведени рад који носи наслов „Egypt and Western Asia” пружа исцрпну анализу структуре, идеолошког усмерења и рада организације *ел Шубану ел Муслимин* са чијим оснивачима је немачки оријенталиста одржавао живе контакте још од самих припрема за њено оснивање 1927. године. Тако, из члана 6 Статута организације, који је донесен новембра 1927. године, и који је претрпео незнатне допуне током јуна 1928. године, видимо да је члан *ел Шубану ел Муслимин* могао бити „једино муслиман, доброг владања и репутације, и који не гаји било какве тенденције које би биле у супротности са исламским учењем”. Осим тога, посебно су важни члан 2 којим се „организацији забрањује да се под било којим условима меша у политички живот” и члан 3 у коме се каже да су циљеви организације да „шири исламску хуманост и морал, да просветли умове знањем које је у сагласју са модерним временом, да настоји да сузбије раздор и злоупотребе међу исламским партијама и организацијама и да узме из култура Истока и Запада све оно што је добро, а да одбаци све оно што је лоше” (Kampfmeier 1932: 103–104). Осим наведених чланова Статута, о идентитету организације нам доста тога говори и то ко су били људи на њеном челу. За председника је изгласан др Абд ел Хамид Беј Сеид, у то време посланик у египатском парламенту, а на место потпредседника Абд ел Азиз Беј Шаувиш, директор уреда за основне школе при египатском Министарству образовања, који је био познат по својим исламским активностима. Но, постављање Мухима ел Дина ел Хатиба за генералног секретара удружења највише нам указује на идеолошки профил организације. Јер, ел Хатиб је у то доба представљао једну од најпроминентнијих личности у издаваштву и журналистици и био је оснивач и власник издавачке куће и књижаре *Селефија*, као и часописа *ел Захра*, а потом и изузетно утицајног и важног листа *ел Фетх* који је излазио у Египту од 1926. до

¹¹⁶ Универзитет *Фридрих Вилхелмс* у Берлину официјелно је променио име у Универзитет *Хумболт* у Берлину (*Humboldt-Universität zu Berlin*) 1949. године. Разлог за тако нешто била је жеља да се направи дисконтинуитет са именом универзитета који је за време нацистичког периода подлегао одређеним националсоцијалистичким праксама и идејама, али и јер се желело дистанцирати и од личности Фридриха Вилхелмса и монархистичке прошлости Немачке. Више о промени имена Универзитета погледати рад (посебно странице 31 и 32): Hansen, Reimer (2009), *Von der Friedrich-Wilhelms-Universität zur Humboldt-Universität zu Berlin Die Umbenennung der Berliner Universität 1945 bis 1949 und die Gründung der Freien Universität Berlin 1948*, Berlin, Humboldt-Universität zu Berlin.

¹¹⁷ Gibb, H. A. R. (1932), *Whither Islam: Survey of Modern Movements in the Moslem World*, London, Victor Gollancz Ltd.

1948. године. Издавачка кућа *Селефија* и лист *ел Фетх* снажно су заговарали традиционалне исламске вредности, користећи се често селефијско-ревивалистичким наротивима, при чему су се бескомпромисно обрачунавали и са либералним египатским ауторима попут Тахе Хусеина и Алија Абд ел Разика (Sajid 2018: 194–195). Због популарности и утицаја часопис *ел Фетх* значајно је допринео популаризацији и афирмацији организације *ел Шубану ел Муслимин*.

Када је доношен Статут организације, вођена је жива дебата о томе да ли да се организацији додели име *Друштво младих Египћана* или *Друштво младих муслимана*.¹¹⁸ Разлог за тако нешто била је чињеница да су младићи окупљени око друштва поседовали у одређеној мери и партикуларну националну свест. Међутим, разлог због кога је превладала одлука да се друштво ипак назове *Друштво младих муслимана* лежао је у томе што су се сви сложили да млади људи Египта и генерално исламског Истока морају да одоле надирућим западним вредностима и да је за тако нешто најјача брана ислам, који због тога мора да буде основ за „национални живот”.¹¹⁹ Исламски карактер организације најбоље се види преко садржине текста „Наша потреба за реформом – наше стартне позиције и линије акције”, који је објављен у првом броју часописа организације *Преглед (Review)*. Текст је публикован на уводним страницама часописа, а његов аутор био је уредник часописа др Јахја ел Дардири. У тексту је главни акценат стављен на моралну анархију која влада у исламским друштвима, чије су најзначајније манифестације: колективни немар и незнање, чињеница да муслимани имитирају западну цивилизацију и преузимају од ње најлошије ствари и то да су образоване класе занемариле своју обавезу да се боре против зала која се шире телом исламске нације као што се вирус шири телом болесне особе. Као лек за наведено стање аутор наводи повратак *Курану* и божјим одредбама и упутама, које једине могу да буду извор моралне, друштвене, економске или било које друге обнове (Kampffmeyer 1932: 108–109).

Све наведене позиције веома подсећају на ставове које су у Босни и Херцеговини заговарали традиционалистички оријентисано удружење *ел Хидаје* и алими окупљени око тузланског часописа *Хикјмет*, који је иначе веома често преносио текстове из ел Хатибовог часописа *ел Фетх* и вести везане за *ел Шубану ел Муслимин*.

Осим сличности у вредносним ставовима, *ел Шубану ел Муслимин* је имала утицај на водеће личности у *ел Хидаји* тако што су оне преузеле од египатске организације и њен специфичан облик исламског активизма. Јер, упркос томе што египатска организација *ел Шубану ел Муслимин* није била чисто клерикална организација као *ел Хидаја*, она је била блиска естаблишменту и није заговарала

¹¹⁸ Иначе, пуно име организације *ел Шубану ел Муслимин* јесте *Цамијат ел Шубану ел Муслимин*, то јест *Друштво младих муслимана*.

¹¹⁹ Осим тога, стављање акцента организације на ислам, а не на партикуларни национални идентитет, омогућило јој је да прошири свој утицај и убрзо отвори своје подружнице и у другим муслиманским државама попут Ирака, Палестине и Сирије.

антиклерикалне идеје. Осим тога, она је стављала снажан акценат на „мекани“ друштвени исламски активизам, који је најчешће подразумевао предавања, спортске активности, оснивање подружница, хуманитарни и друштвени рад и ни на који начин није гајила револуционарне идеје и позивала на радикалније друштвенополитичке акције као што су то чинили изворни чланови *Младих муслимана*. Зато је управо наведене видове умеренијег деловања египатске организације *ел Хидаја* наметнула омладинској секцији *Младих муслимана* након што ју је ставила под своју контролу, посебно се посветивши томе да елиминира антиалимске ставове, као и револуционарно-политичке идеје и наративе. Овакав развој догађаја у значајној мери потврђује тезу да су *ел Шубану ел Муслимин* оставили снажан траг и били инспирација водећим личностима *ел Хидаје* еф. Ханџићу, еф. Добарчи и еф. Агановићу, који су у јеку популарности ове организације студирали у Каиру и имали директне контакте са њом и с појединим личностима око ње.

У наведеном контексту, највероватније инспирисани преданим радом *ел Шубану ел Муслимин* на оснивању подружница, и *ел Хидаја* је од субординације *Младих муслимана* ставила значајан акценат на то да се у оквиру њихових представништава широм Босне и Херцеговине оснују младомуслиманске секције. Тако су током друге половине 1943. године основане подружнице *ел Хидајине* омладинске секције *Млади муслимани* у следећим градовима: Приједору, Травнику, Бањалуци, Зеници, Мостару, Санском Мосту, Тузли, Добоју, Козарцу, Дубровнику, Цазину и Орашју. Од наведених подружница посебно активне биле су оне у Приједору, Тузли, Бањалуци и Мостару.¹²⁰

Осим подружница у унутрашњости формирана је и женска секција *Младих муслимана* 5. септембра 1943. године у Сарајеву.¹²¹ За формирање женске подружнице нарочито су заслужни управо изворни чланови организације Алија Изетбеговић, Неџиб Шаћирбеговић и Едхем Шаховић, који су се у то време због неслагања са припајањем *Младих муслимана* клерикалном удружењу приближили раду хуманитарне организације *Мерхамет* која је била под вођством хафиза Панџе и која је предано радила на збрињавању мухаџира из источне Босне. Управо у *Мерхамету* Изетбеговић, Шаћирбеговић и Шаховић упознали су се са муслиманкама које су екстензивно помагале у раду са избеглицама које су биле смештене у специјалним баракама код Алипашиног моста у Сарајеву. По сведочењу Шаћирбеговића, за многе послове са избеглицама биле су „много прикладније женске руке“ због чега се све више девојака прикључивало хуманитарном раду у *Мерхамету* (Šaćirbegović 1999: 30). Убрзо након упознавања са муслиманкама које су биле активне у *Мерхамету*, Изетбеговић, Шаћирбеговић и Шаховић договорили су се да позову неке од њих да организују оснивачку

¹²⁰ У Мостару је иначе настала изузетно важна и веома радикална младомуслиманска група која ће у периоду након доласка комуниста на власт 1945. године остварити веома живе контакте са групом у Сарајеву и постати један од носилаца илегалног рада *Младих муслимана*.

¹²¹ Осим у Сарајеву женске подружнице су формиране и у Мостару, Приједору и Травнику.

скупштину женске подружнице у оквиру *ел Хидајине* омладинске секције *Младих муслимана*. Оснивачкој скупштини присуствовало је неколико десетина ученица сарајевске медресе и гимназија. Уводни говор о природи покрета *Млади муслимани* одржао је Алија Изетбеговић, који се иначе посебно залагао за оснивање женске подружнице. По његовом предлогу за председницу је изабрана Азиза Алајбеговић¹²², док је за потпредседницу изабрана Исмета Далагија (исто: 32–33).¹²³

Рад у мушким и женским подружницама *ел Хидајине* омладинске секције *Младих муслимана* углавном се одвијао преко одржавања седмичних састанака, предавања у џамијама, одржавања мевлуда, приредби, рада са сеоским становништвом, скупљања добротворних прилога за сирочад и угрожене, обележавања рамазанског и курбан Бајрама и Хиџретске нове године. Осим тога, важно је истаћи и то да је у оквиру официјелног часописа *ел Хидаје* од 1943. године покренут и подлистак под именом *Млади муслимани* у коме су објављени многобројни текстови чији су аутори углавном били припадници илмије или млади студенти ВИШТ-а.¹²⁴ Од првобитне групе током непуне две године колико је подлистак излазио објављена су само четири текста изворних чланова организације, и то два текста Едхема Шаховића и по један Асафа Сердаревића и Есада Караџовића.¹²⁵ Сви публиковани чланци у подлиску садржином и

¹²² Азиза Алајбеговић је дала оставку на место председнице пре 16. децембра 1944. године када се удала за Неџиба Шаћирбеговића. Након Азизе Алајбеговић на препоруку Есада Караџовића на место председнице доћи ће Фатима Фоћак која ће остати на том месту све до доласка комуниста на власт када је рад женске организације прекинут.

¹²³ За секретарку организације изабрана је Емира Филиповић, за благајницу Ниџар Тановић, за књижничарку Амира Мулић. Док су у одбор ушле: Муниба Коркут, Нађа Машовић и Нусрета Шурковић, као заменице Хатица Фетахагић, Незиха и Емина Касумагић и Сафија Соллак. У надзорни одбор изабране су: Халима Берберовић, Бисера Коркут и Асифа Кучук.

Иначе, занимљиво је да ће преко женске секције и чињенице да су његове сестре Незиха и Емина Касумагић ушле у одбор професор Исмет Касумагић постати члан мушке организације *Младих муслимана*. Професор Касумагић постаће веран члан *Младих муслимана* и деценијама касније биће му суђено у Сарајевском процесу 1983. године. Осим тога, Касумагић је био веома активан и у време оснивања Странке демократске акције. Иначе, за професора Касумагића се сматра да је током деценија био један од најпреданијих хроничара и сакупљача свих докумената који имају везе са организацијом *Млади муслимани* и да је велики број њих данас доступан у архивама Удружења његовом заслугом. Аутор овог рада имао је прилике да реализује и вишечасовни разговор са професором Касумагићем, августа 2015. године.

¹²⁴ Осим студената ВИШТ-а, у сваком подлиску по правилу је као први чланак објављиван рад Касима еф. Добраче. Након успоставе одбора *ел Хидајине* омладинске секције *Млади муслимани* публикован је његов рад под насловом „Млади муслиман“ који је имао циљ да дефинише профил и лик младомуслимана. Овај рад најбоље демонстрира идејни заокрет од изворних идеја младомуслимана о политичко-друштвено ангажованом исламском покрету ка чисто верско-религијској омладинској организацији. Тако Добрача следећим речима дефинише организацију: „Наш покрет није никакав политички покрет. Наш покрет је само исламскоморални покрет и исламско-просвјетни покрет“ (*ел Хидаја*, год. VI, br. 10–11: 286).

¹²⁵ У подлиску је један од присутнијих аутора био Асим Чамџић, који је у њему публиковао своја четири чланка. Чамџић је такође ушао у организацију *Млади муслимани* преко *ел Хидаје* као

поруком били су значајно другачији од текстова Есада Караџовића „Проблем наше омладине” и Тарика Муфтића „Компромисни ислам и компромисни муслимани”, које смо раније у овом поглављу анализирали и који су осликавали истинске идеје *Младих муслимана*. Слично као и у подлиску, и предавачи на предавањима која су одржавана у организацији *ел Хидајине* омладинске секције *Млади муслимани* по правилу су били старији алими и припадници *ел Хидаје*, попут Касима еф. Добраче, хафиза Ибрахима еф. Требињца, Сулејмана Машовића и Мустафе Бусулаџића¹²⁶. Тако, *ел Хидајин* подлистак *Млади муслимани* од 1. децембра 1943. године преноси да су предавања у Сарајеву одржали Сулејман Машовић на тему „Рад и воља – животни пут *Младих муслимана*”, затим Мустафа Мехић „Дужност *Младих муслимана* у данашњици” и Мустафа Бусулаџић „Како су живјели и умирали велики људи” (*ел Хидаја* год. VII, br. 4-5:

студент ВИШТ-а. Међутим, за разлику од неких других, Чамџић је заиста имао истинске симпатије према организацији *Млади муслимани* због чега се и за њега може рећи да је, упркос чињеници да није био њен изворни члан, заиста био њен предан члан и поборник. О томе најбоље сведочи и његово држање након доласка комуниста на власт 1945. године и његов даљи пожртвовани рад унутар организације који је платио и животом када су га комунисти без суђења убили при покушају бекства из земље 1949. године.

¹²⁶ Мустафа Бусулаџић је данас једна од најконтроверзнијих личности у бошњачкој јавности и историографији. „Лево” оријентисани публицисти и научници Бусулаџића сматрају антисемитом и пронацистичким колаборационистом, док га конзервативни, национално и верски оријентисани Бошњаци представљају као неправедну жртву комунистичког режима. Бусулаџић је рођен 1914. године у месту Горица код Требиња. Завршио је 1936. године Гази Хусрев-бегову медресу и 1940. ВИШТ у Сарајеву након чега одлази у Рим на једногодишње школовање. Био је изузетно плодоносан аутор и исламски алим. Но, чињенице које јесу контроверзне односе се на то да је Бусулаџић био редовни колумниста у екстремно проуштакском часопису *Осврт* за који је и урадио дугачак интервју са муфтијом јерусалимским *ел Хусеинијем*, са којим је иначе остварио и ближе приватне контакте. Осим тога, у априлу 1944. године предавао је историју ислама у Губену, у Немачкој, табор имамима у оквиру њихове идеолошке припреме за рад у СС Ханџар дивизији. Као што смо већ навели, у кратком периоду обављао је функцију и надзорника *ел Хидајине* омладинске секције *Млади муслимани*. Но, иако данас многи доводе у везу Мустафу Бусулаџића са изворним *Младим муслиманима* и сматрају да је он био њихов члан, то је свакако историјски гледано нетачно, о чему уверљиво пише Мевлудин Диздаревић у својој књизи *Ислам и Запад у мишљењу Мустафе Бусулаџића*, која се бави Бусулаџићевим интелектуалним наслеђем. У наведеној књизи Диздаревић исправно и веома децидирано пише: „Унаточ томе што је Бусулаџић једно кратко вријеме функцијао као номинални предсједник *Младих муслимана*, ипак га је тешко сврстати у круг ове организације... Другим ријечима, између *Младих муслимана* и Мустафе Бусулаџића могуће је пронаћи извјесне повезнице, али је овај потоњи ипак био самосвојна интелектуална појава” (Dizdarević 2018: 56–57).

Осим Диздаревићевих навода, веома сличан осврт на Бусулаџићев однос са *Младим муслиманима* аутору овог рада у полуструктурираном интервјуу изнео је и Ејуб Хаџић, некадашњи припадник организације, који је рекао да је однос *Младих муслимана* и Мустафе Бусулаџића био лимитиран и да се он данас значајно предимензионира (Разговор са Ејубом Хаџићем, 18. јул 2016).

На крају, оно што желимо посебно да истакнемо јесте да је Мустафа Бусулаџић након уласка комуниста у Сарајево убрзо ухапшен да би му 22. и 23. маја било суђено и пресуђено. Бусулаџић је тако, само због текстова који су му стављани као терет, по кратком поступку осуђен на смрт стрељањем.

167). Слично је било и у оквиру свечаности која је организована поводом обележавања нове хиџретске 1363. године (*ел Хидаја* год. VII, br. 7–8: 263).

Због правца у ком се развијала *ел Хидајина* омладинска секција *Млади муслимани*, слично Изетбеговићу, Шаховићу и Шаћирбеговићу, и многи други од изворних чланова одлучили су да се приближе хуманитарном удружењу *Мерхамет* и да се активирају у његовом раду. Као што смо већ навели, *Мерхамет* је био снажно везан за хафиза Мухамеда Панџу који је био и потпредседник Главног одбора удружења. Рад у оквиру *Мерхамета* првенствено се тицао збрињавања избеглица из источне Босне, али и одгајања сирочади настрадалих муслимана након четничких злочина.¹²⁷ Удружење је настојало да свој рад прошири на читаву територију Босне и Херцеговине због чега је радило на обједињавању и анимирању свих „исламских снага“ у правцу „јединствене акције“.¹²⁸ Такође, након одржане конференције којој су 26. и 27. јула 1943. године присуствовали представници *Мерхамета* из многобројних градова Босне и Херцеговине, упућено је и званично протестно писмо представништву владе, конкретно министру скрби др Мехмеду Алајбеговићу. Писмо је састављено на основу сведочења делегата о стању избеглица и о томе како се власти НДХ са немаром односе према ситуацији у којој се налазе муслимани страдалници широм Босне и Херцеговине. Оно што је у контексту наведене конференције важно истаћи јесте то да је по специјалном задатку извештај са терена из Фоче приредио Асим Чамџић, који је након успостављања одбора *ел Хидајине* омладинске секције *Млади муслимани* постао њен секретар. Ако се у обзир узме да је управо Фоча била један од градова у коме су почињени страховити масакри над муслиманима од стране четничких јединица крајем 1941. и почетком 1942. године, али и у фебруару 1943. под командом Павла Ђуришића¹²⁹, одлазак у њу зарад састављања извештаја представљао је изузетну

¹²⁷ Један од сликовитих примера помоћи приликом удомљавања мухаџира јесте породица Сердаревић, чувена породица из Љубиња, која се од 1935. године настанила за стално у Сарајеву (Разговор са Мевлидом Сердаревић). Породица Сердаревић је током Другог светског рата читав спрат своје куће у Сарајеву дала на коришћење трима породицама мухаџира из Рогатице, источне Босне, да је користе као свој дом. Тако је укупно 12 мухаџира боравило у кући Сердаревића. Иначе, осим Асафа Сердаревића, из ове породице чланови *Младих муслимана* биће и његова млађа браћа Исмет и Изет, али и Азијада. Асаф Сердаревић ће бити погубљен 1944. године као хуманитарни радник (о чему ће бити нешто касније детаљније речи), док ће брат Исмет Сердаревић бити осуђен на 20 година тешке робије. Такође ће и брат Изет и сестра Азијада бити осуђени у судским процесима против *Младих муслимана* (Kasumagić 1999: 42).

¹²⁸ Наведени цитат узет је из изузетно вредног архивског документа „Записник *Мерхаметове* конференције одржане дне 26 и 27 липња 1943. године по избегличком питању“ (АИЗ, Фонд Улема-меџлиса, сигнатура: УМ-1-2365/1943).

¹²⁹ Јозо Томашевић у својој књизи *Четници у Другом свјетском рату* пише: „Након низа покоља муслимана југоисточне Босне који су се догодили и децембру 1941. и јануара 1942. године [...] провале четничког терора против муслимана на подручју Фоче догодили су се у августу 1942. године. Најгори четнички терор против муслимана догађао се у Санџаку и југоисточној Босни у јануару и фебруару 1943. године.“ Наведене покоље над муслиманима у срезу Фоче Томашевић доводи у директну везу са деловањем мајора Павла Ђуришића. Томашевић наводи број од 10.000

храброст и одлучност. Оно што је веома занимљиво у Чамџићевом извештају јесте да је он, поред питања о „стању обрадивог земљишта“ и о „вези између народа и власти“, одлучио да стави значајан акценат на „обнову верског и моралног живота“ муслимана Фоче. У наведеном одељку Чамџић истиче да се у Фочи мало ко више придржава верских обавеза и обављања прописаних дневних намаза, посебно наглашавајући да на њих омладина „ни не помишља“. Осим тога, Чамџић констатује да су „муслиманке скоро све откривене“ и да „ако нека и носи зар, да она дигне пећу“. Такође, Чамџић извештава да муслиманке слободно дружбају са мушкарцима, и да у томе не праве разлику да ли су мушкарци муслимани или католици.¹³⁰ По његовим речима, током боравка у Фочи Чамџић је радио на томе да позива становнике и муслиманске војнике да му се прикључе у обављању намаза у Царевој џамији, али да је у томе имао веома мало успеха и да су му се по правилу одазивали по „који старац и војник“. На крају свог извештаја о верском и моралном животу Чамџић је закључио да је он „жртва ратних дешавања“ и да „због бриге за голи живот и опстанак“ људи нису у позицији да поштују верске прописе и дужности и да су оне због тога „скоро потпуно пале у заборав“. Но, из искуства са терена, он истиче да се најбољи резултати на обнови верског живота и поновне афирмације поштовања исламских прописа остварују путем појединачног, индивидуалног, рада са људима (АИЗ, „Записник Мерхаметове конференције одржане дне 26 и 27 липња 1943. године по избегличком питању“: 20–22).

Веома брзо након наведене конференције на којој је презентован и Чамџићев извештај хафиз Панца, дубоко револтиран стањем у коме се налазе муслимани Босне и Херцеговине, одлучио је да оснује Муслимански ослободилачки покрет и да оде у шуму, о чему је већ било детаљније речи у другом поглављу овога рада. У том подухвату једну од најзначајнијих подршки Панца је добио управо од изворних припадника *Младих муслимана*. У припремању ове акције посебно су били ангажовани Асаф Сердаревић, Алија Изетбеговић, Едхем Шаховић и Неџиб Шаћирбеговић. За одлазак у шуму прикушљано је оружје, муниција и санитарски материјал. Поводом планирања акције одласка у шуму одржан је и састанак у кући Салиха Абдића на коме се окупило око двадесетак најактивнијих припадника изворне групе *Младих муслимана*. Том приликом Алија Изетбеговић је окупљенима одржао мотивациони говор у коме је истакао да је, због чињенице да су многи муслимани мобилисани у Ханцар дивизију, сада прави тренутак да се оснује муслиманска армија која би постала довољно јака и моћна док се у Босну и Херцеговину са обуке не врате ханцаровци. По Изетбеговићу, одмах по враћању Ханцар дивизије циљ би био да

муслимана који су убијени у фебруару 1943. године, од чега је било 8000 старца, жена и деце (Tomasevich 1979: 233).

¹³⁰ У дружбавању са мушкарцима Чамџић ипак наводи да је видна разлика између девојака из града и оних са села. Да девојке са села више воде рачуна о томе да не разговарају и не друже се с мушкарцима.

се изврши снажан притисак на њене припаднике да „јој откажу послушност“ и прикључе се масовно „самосталној муслиманској војсци која би била гаранција да након рата Босна и Херцеговина поврати своју аутономију а заједница муслимана право на слободу и даљи развој“ (АС БИА, УДБ II одељења у Сарајеву 1954: 13).

Током састанка у Абдићевој кући јавила се неколицина чланова да буду добровољци за „муслиманску војску“. Након даљих припрема и агитација, 20. октобра у шуму је камионом кренула младомуслиманска група коју су сачињавали искључиво њени изворни припадници: Асаф Сердаревић, Ешреф Чампара, Вахид Козарић, Неџиб Шаћирбеговић, Махмут Јаребица, Ахмед Шалага, Ахмед Мулић и Кемо Курбеговић. Истог дана и хафиз Панца је таксијем напустио Сарајево упутивши се такође у шуму како би се нашао са осталима. Након што су напустили Сарајево, сви су се окупили у селу Ракитница код Трнова где су се срели и са јединицом муслиманске милиције која је деловала у Горажду и његовој околини. Јединица је била позната под називом *Чебовци* због тога што их је предводио Муниб Чебо. Припадници Чебине јединице углавном су били муслимани са подручја Санцака и Горњег Подриња (Hurem 2016: 326). По исказу Махмута Јаребице, током његовог суђења 9. августа 1949. године, требало је да *Чебовци* буду „Панцина војска“, док су „Млади муслимани“ требали да буду Панцин штаб задужен да води пропаганду“. На истом рочишту Јаребица је истакао и то да су у камиону којим су *Млади муслимани* напустили Сарајево „превезли оружје и брашно, док је код Панце био прикупљени новац“ (Клијучанин 1991: 152–153). Јаребичин исказ на суду да се главни рад *Младих муслимана* огледао у пропаганди, то јест у агитацији, дељењу памфлета и раду на регрутацији мештана по селима на потезу између Трнова и Бјелашнице потврђују и други архивски документи.¹³¹ Но, рад на регрутацији за Муслимански ослободилачки покрет није дао веће резултате. Процењује се да се на позив да се прикључе Панциној јединици одазвало само око 250 људи (Šarac 1981: 26–27). Због тога, али и услед осетне дезорганизације, прва група *Младих муслимана* већ након првих недеља одлучила је да се врати за Сарајево, док се остатак њих вратио након што су хафиз Панца и Муниб Чебо између 10. и 13. новембра 1943. године ухапшени од припадника Народноослободилачког покрета (НОП) (Đonlagić 1983: 36).¹³²

По повратку у Сарајево долази до одређених несугласица унутар младомуслиманске организације, првенствено јер су чланови били гневни што су Алија Изетбеговић и Едхем Шаховић, који су најстраственије заговарали Панцину идеју о формирању муслиманске јединице, избегли одлазак у шуму. Но,

¹³¹ Исказ Јаребице потврђује и елаборат Удбиног II одељења Сарајево којим су обухваћена сведочења и других припадника *Младих муслимана* који су потврдили да су се прикључили Панциној акцији.

¹³² Подозрење које је владало према активностима организације *Млади муслимани* није било само међу усташким властима, већ и међу немачким. О томе нам сведочи и упад немачке полиције 1944. године у просторије *ел Худаје* где су тражили податке о члановима *Младих муслимана* са образложењем да организација ради против нацистичких власти (Grebbe 2011: 214).

несугласице су веома брзо утихнуле након што су се у Сарајево са војних обука вратила два лидера изворне организације *Млади муслимани* Есад Караџовић и Емин Гранов (АС БИА, УДБ II одељења у Сарајеву 1954: 14). Њихов повратак био је од круцијалног значаја за поновну консолидацију изворне групе и за њено даље идентитетско и идеолошко усмеравање након што су јој идеје биле разводњене последицом тога што су *Млади муслимани* постали омладинска секција клерикалне организације каква је била *ел Хидаје*. Убрзо по повратку Караџовића и Гранова у Сарајево долази до формирања „Групе А” која је била састављена од изворних и, по њиховом мишљењу, најгорљивијих и најпреданијих чланова *Младих муслимана*. „Група А” била је тајна за сва лица која нису била њени чланови, у које су спадали и чланови *ел Хидајине* омладинске секције *Младих муслимана*. Разлог за тако нешто била је жеља Караџовића и Гранова да наставе са радом на идеолошком усмеравању које је било у сагласју са изворним младомуслиманским светоназором, а са којим се прекинуло након мобилизације оснивача организације и успостављања омладинске секције *ел Хидаје*. Осим тога, Караџовић, иако је похвалио рад млађих у *Мерхамету*, истакао је да организација *Млади муслимани* никако не сме да се сведе искључиво на бављење избеглицама, већ да она има далекосежни циљ и да због тога мора да делује значајно амбициозније и шире у друштвеној сфери (Касумагић 1999: 22). Такође, чланови тајне „Групе А” требало је да буду оспособљени да у будућности, по потреби, или у случају нужде, самостално делују и буду способни да руководе осталим члановима организације. Сви који су примљени у тајну групу морали су да се обавежу на следеће услове: 1. да носе фес као обележје муслимана и као знак пркоса духу времена; 2. да немају девојке, а ако би је пак имали, морала је бити верујућа муслиманка која носи зар и димије; 3. да избегавају мешовита окупљања и 4. да се не рукују са девојкама.¹³³ У групу, осим Караџовића и Гранова, ушло је и 20 других чланова: Асаф Сердаревић, Хусреф Башагић, Хасан Бибер, Халид Кајтаз, Исмет Сердаревић, Едхем Шаховић, Ешреф Чампара, Салих Абдић, Сафет Шилџак, Неџиб Шаћирбеговић, Муртез Дервишевић, Фахро Узуновић, Авдо Ужичанин, Махмут Јаребица, Вахид Козарић, Ахмет Шалага, Салих Карабдић, Касим Сабрихафизовић, Кемо Курбеговић и Мустафа Брдарић (АС БИА, УДБ II

¹³³ Након свадбе Неџиба Шаћирбеговића и Азизе Алајбеговић дошло је до извесних незадовољстава унутар „Групе А”. Наиме, на Шаћирбеговићевом венчању, након што је Караџовић видео да девојке седе у истој просторији са мушкарцима, почео је да их истерује напоље како се не би кршио исламски пропис о немешању мушкараца и жена. На тај Караџовићев поступак многи су одреаговали са негодовањем. Том поступку се посебно успротивио Ешреф Чампара, који је на следећем састанку групе изнео оштре критике на рачун ригидности и аутократичности Караџовића. Већина припадника групе стала је на страну Чампаре, од којих су двојица била и два старија члана групе Хусреф Башагић и Асаф Сердаревић, услед чега је Караџовић био приморан да истрпи критике (АС БИА, УДБ II одељења у Сарајеву 1954: 18).

одељења у Сарајеву 1954: 17).¹³⁴ Са успоставом групе састанци су поново постали редовни и добро организовани. Током сусрета који су се одржавали два пута недељно увек су одржавана и предавања која су по правилу држали Караџовић, Гранов и Башагић. Између осталог, на предавањима је поново почело да се снажно и бескомпромисно инсистира на антиклерикалним наративима. Тако је Караџовић говорио да је „оно што причају хоће гомила гњилежи која притиска ислам због чега треба радити да се он ослободи и прочисти од таквих ставова како би засјао у својој пуној чистоти и сјају” (исто). Осим предавања, на састанцима се дискутовало о политичким дешавањима и о стању у исламском свету. Такође, посебно се као тема наметала и свест да *Младим муслиманима* вреба изузетно снажна претња од „комуне”, „црвених партизана”, то јест НОП-а. Овакви ставови су у значајној мери представљали ехо снажних антикомунистичких сентимената који су били присутни код некадашњих београдских студената Караџовића, Гранова и Башагића, који су, испашће, исправно антиципирани снагу комунистичког покрета.

У сврху даљег рада на идеолошком усавршавању чланова организације, договорено је да се до 1. марта 1945. године напишу радови на 17 тема које су се тичале најважнијих идеолошких поставки *Младих муслимана* и исламског учења.¹³⁵ Свакако најважнији рад који је у то време настао и који је протоком времена додатно уобличаван и сматран врстом фундаменталног текста групе јесте „Како ћемо се борити”.¹³⁶ Као аутор овог рада наводи се Емин Гранов, мада постоје и одређени извори да је на изради текста заједно са Грановом радио и Караџовић. Текст „Како ћемо се борити” на изузетно прецизан начин показује колико су идеје и исламски активизам *Младих муслимана* били фундаментално другачији од рада *ел Хидајине* омладинске секције *Младих муслимана*. Као и првобитни радови

¹³⁴ Оно што је занимљиво јесте да се на листи чланова „Групе А” не налази име Алије Изетбеговића упркос томе што је он био један од главних и најактивнијих припадника млађе генерације изворних чланова. Чињеница да је изостављен из групе потенцијално може да се објасни негодовањем чланова јер је Изетбеговић избегао одлазак у шуму са Панцом, али и његовим незадовољавајућим вођењем групе током друге половине 1942. године, о чему је већ било речи.

Но, осим тога, оно што такође привлачи пажњу јесте да се у издањима Удружења *Млади муслимана* 1939. о историји организације додало Изетбеговићево име припадницама тајне „Групе А” упркос архивским изворима који говоре другачије. За овакав поступак разлог може да се пронађе у настојањима да се Изетбеговићев живот и деловање представе идеализовано и романтизовано, што је веома чест поступак при стварању „очева, лидера, нације”. Но, овакав захват је у одређеној мери апсурдан јер је сам Изетбеговић у својим мемоарима и сећањима настојао да пружи што је могуће објективнију слику себе коју су пратили и веома чести критички осврти и преиспитивања.

¹³⁵ Неке од тема које су одређене обухватале су: 1. зашто муслимани/ке носе фес, зар и димије; 2. ислам, вјере и идеологија; 3. карактеристика нарави муслимана; 4. зашто су муслимани назадовали; 5. исламска култура и цивилизација; 6. шта је ислам; 7. слава ислама у прошлости; 8. зашто је дошло до пада исламских држава; 9. будућност ислама (УДБ II одељења у Сарајеву 1954: 18).

¹³⁶ Оригинални текст Емина Гранова који је писан на куцаћој машини у поседу је аутора.

„Компромисни ислам и компромисни муслимани” Тарика Муфтића и „Проблеми наше омладине” Есада Карађозовића, и текст „Како ћемо се борити” написан је изузетно горљивим, некомпромисним и револуционарним језиком који је ислам третирао као политичку идеологију која је имала циљ да пружи основе за борбу како би се остварили процват исламског света и успостава исламских друштава на темељима шеријатских прописа. Но, оно што је специфичност овог текста јесте и то да је он писан у време када је већ постало све извесније да ће на територији Југославије НОП однети победу у Другом светском рату услед чега се осетила потреба да се конципира текст који ће у себи садржати упутства како да се успостави „колектив”, то јест, снажна исламска организација способна да се одупре комунистичком систему и потенцијалној атеизацији. Оно што је такође одлика овог рада јесте што је у њему још значајно израженије идеолошко и политичко исламистичко промишљање исламске поруке у правцу остваривања исламског јединства због чега је у раду као фундаментални задатак постављено „стварање исламског друштва и средине”, као и „политичко и економско ослобођење и уједињење исламског света” који ће у коначници резултирати „успостављањем исламског поретка” и „успоставом исламске културе и цивилизације”. Такође, у овом тексту први пут у радовима *Младих муслимана* налазимо радикално инсистирање на разлици између муслимана и немуслимана. Тако, човек који одбија ислам и оно што он научава дефинисан је као „безбожник, блудник, бескарактеран, похлепан, разуларен, дивљак, материјалиста, егоиста, асоцијалан, злочинац, дакле најчешће брутална и сурова природа!” (АММ, Гранов 1944: 4) Због такве природе немуслимана у тексту се наводи да *Млади муслимани* морају бити они који ће са таквима знати изаћи на крај, при чему „морају бити спремни да употребе и грубу силу не жалећи и не штедећи противника ни најмање”. У окршају који је у тексту антиципиран дефинисана су и три вида борбе која ће бити употребљена против *Младих муслимана* и на које они морају бити спремни, а то су „нервни рат” и „политичка и физичка борба”. Под „нервним ратом” Гранов подразумева различите врсте притисака на организацију и њене чланове путем друштвене остракизације, стигматизације и изолације која ће убрзо резултирати и настојањима противника да их „физички тероризује и онемогуће” (АММ, исто: 5–6). Током наведених фаза борбе Гранов упозорава да ће се управо тада показати ко је „слабић” и „бескичмењак”, а ко су они који су способни да противнику „шаком запуше уста” како би показали да су *Млади муслимани* и те како спремни за физички окршај. Другим речима, када неко „вријећа, омаловажава, исмијава, напада и уништава ислам”, он се „не може сматрати пријатељем већ оним који се мора мрзети и против кога се мора борити све док се тај не елиминише и не побједи” (АММ, исто: 7). У завршном делу текста Гранов, попут Шекиба Арслана, ставља снажан акценат на важност цихада, због чега *Млади муслимани* морају да одгоје своје чланове као „фанатичне поборнике исламске мисли који неће само постати борбени до крајности” већ спремни да се служе „ефикасним и радикалним

методама без којих се једна тешка борба не може завршити побједом". На крају текста Гранов следећим речима резимира какав младомуслиман треба да буде:

„Какви морају бити *Млади муслимани*! Сви муслимани, а *Млади муслимани* безувјетно, морају бити упорни, непоколебљиви, борци. Чврсти и фанатични у свом исламском увјерењу, непопустљиви и искључиви у исламским принципима, па ће сјајна будућност ислама бити осигурана!“ (АММ, исто: 8)

Уз наведени резиме, Гранов је апострофирао и то да је најгоре борити се против оних који поред свог неисламског живота имају и „теоретску подлогу“. У датим историјским околностима наведена поруку Гранова да су најгори они који „имају теоретску подлогу“ очигледно се тицала комуниста који ће након Другог светског рата доћи на власт и доиста применити управо оно што је у свом тексту Гранов и најавио, а то је свиреп и бруталн „нервни, физички и политички“ рат против *Младих муслимана*, о чему ће бити детаљније речи у потпоглављу које следи.

3.4. Долазак комуниста на власт и низ обрачуна са организацијом *Млади муслимани* 1945–1948.

Као што смо већ навели, из рада Емина Гранова „Како ћемо се борити“ индиректно може да се види да су *Млади муслимани* били свесни у ком се правцу развијају дешавања у вези са Другим светским ратом. Другим речима, чланови организације су већ од друге половине 1944. године били свесни да ће на власт доћи партизани, то јест комунисти, што је по њиховом мишљењу било једнако катастрофи. У елаборату Удбе се чак наводи да је Карађозовић током једног свог предавања тајној „Групи А“ 1944. године рекао „да би се најрадије убио у случају да ‘комуна’ дође на власт“ (АС БИА, УДБ II одељења у Сарајеву 1954: 18). Управо због тога Карађозовић и Гранов одлучују да напусте Сарајево у фебруару 1945. године како би побегли пре него што комунисти дођу на власт. У марту, само месец дана након одлуке Карађозовића и Гранова да напусте Сарајево, током хуманитарне акције *Мерхамета* убијена су четири припадника *Младих муслимана*:

Асаф Сердаревић, Сакиб Нишић, Осман Крупајлија и Нурудин Гацкић.¹³⁷ Њих су као цивиле и хуманитарне активисте који су отишли у село Орашје како би набавили већу количину жита услед недостатка хране у Сарајеву безочно, без суђења, убили у Витезу припадници 11. крајишке бригаде (Kasumagić 1999: 42–45). Такође, у то време се није знало да је заправо и Есад Караџовић, коме се изгубио сваки траг у околини Мурске Соботе, такође убијен у покушају да пређе границу (*Млади муслимани* 2001: 59–60). Пре него што је напустио Сарајево, Караџовић је сав материјал везан за организацију *Млади муслимани* предао Хасану Биберу¹³⁸ у кога је имао изузетно поверење. У својој процени привржености Бибера младомуслиманским идејама Караџовић није погрешно јер је он након окончања Другог светског рата и доласка комуниста на власт у изузетно тешким околностима убрзо постао централна личност организације (АС БИА, УДБ II одељења у Сарајеву 1954: 20).

Неповољне околности на које смо у претходној реченици скренули пажњу подразумевале су долазак на власт радикално антитеистичког комунистичког режима који се одлучио да након краја рата спроведе револуционарну „правду“. При спровођењу револуционарне „правде“, комунистички режим је без изузетка убијао, мучио, прогањао и хапсио све оне које је сматрао својим неистомошљеницима. Тако британски историчар Ноел Малколм констатује да је новом режиму, предвођеном Јосипом Брозом Титом, важнија била успостава моћи него унутардржавно помирење међу народима који су ушли у новоформирану заједницу Федеративну Народну Републику Југославију (ФНРЈ).¹³⁹ Другим речима, државна репресија се претворила у свеприсутни инструмент – средство за освајање, контролу и очување тоталне власти (Цветковић 2019: 548). Иницијалних година након успоставе ФНРЈ сматра се да је под командом Брозове револуционарне власти 250.000 људи убијено, ликвидирано или пак заточено у концентрационим логорима. Иначе, 13. маја 1944. године, пред крај Другог светског рата, формирано је злогласно Одељење за заштиту народа (Озна), које је за циљ имало да прогони „стварне или имагинарне“ политичке непријатеље.¹⁴⁰ По речима самог Јосипа Броза, задатак Озне био је да „улије страх у кости свима

¹³⁷ У време када су партизанске јединице извршиле егзекуцију четворице припадника *Младих муслимана*, Асаф Сердаревић је имао 24 године, Сакиб Нишић 23, Осман Крупајлија 23 и Нурудин Гацкић само 20 година.

¹³⁸ Хасан Бибер је рођен 1919. године у Сарајеву. По занимању је био бравар, али се бавио трговином и заједно са оцем је водио бакалницу у Сарајеву. Иначе, Биберов дућан налазио се одмах поред радње Дервишаге Кајтаза, оца Халида Кајтаза који је био најбољи пријатељ Хасанов и такође припадник *Младих муслимана*. Хасан Бибер и Халид Кајтаз биће ухапшени 1949. године приликом масовне чистке *Младих муслимана* коју је спровео комунистички режим. Тада су обојица осуђени на смрт стрељањем, о чему ће бити више речи нешто касније у овом потпоглављу.

¹³⁹ Иначе, назив државе Федеративна Народна Република Југославија биће промењен 1963. године у Социјалистичка Федеративна Република Југославија.

¹⁴⁰ Одељење за заштиту народа већ марта 1946. реорганизовано је и тада ће променити и име у Управа државне безбедности (УДБ).

онима који нису гајили наклоност према оваквом друштвенополитичком уређењу Југославије“ (Malcolm 1994: 193). Но, осим разлога које је државна репресија налазила у специфичним друштвенополитичким околностима на територији југословенских република, она је такође имала и своју ширу димензију која је била повезана са источноевропским феноменом у датом историјском контексту. Преврати и преузимање власти у источноевропским земљама после Другог светског рата једино су били могући уз директну, нескривену, интервенцију спољног фактора, то јест, конкретније, уз уплитање Савеза Совјетских Социјалистичких Република (СССР) на чијем челу је био Јосиф Стаљин, којим се дефинисао друштвени систем национал-бољшевизма, то јест стаљинизма (Цветковић 2019: 545). Под снажним утицајем под којим је била Комунистичка партија Југославије, први Устав ФНРЈ из јануара 1946. године једино је могао да представља директну имитацију стаљинистичког, совјетског, Устава који је у овој држави усвојен 5. децембра 1936. године (Donia i Fine 2011: 138). У контексту спровођења стаљинистичке политике, једна од главних и њених најтипичнијих одлика била је бескрупулозна кампања која се водила против не само институционализованих конфесионалних заједница, већ и против религије и религијске свести сваког појединца. Управо како би уништили религијску свест код грађана, комунистичке власти су ставиле снажан акценат на политику образовног система. Тако је „религија одвојена од школа“, док су курикулуми претрпели значајне измене у правцу идеологизованог едукативног садржаја. Но, нису само учбеници трпели, већ су нове власти вршиле и снажне притиске на наставно особље које је морало да се повинује идеолошким матрицама нових власти које су биле засноване на марксистичко-лењинистичким идејама (Веѓиговић 2019: 279). Религијска заједница која је претрпела најјаче ударе након Другог светског рата свакако је била Католичка црква, но истовремено ни Исламска заједница и верујући муслимани нису значајније поштеђени јер је ислам посматран са посебном сумњичавошћу због његовог учења које не познаје раздвајање религиозности на приватну и јавну сферу. Уз то, он је посматран и као „азијатска“ и „назадна“ религија која, по комунистима, није била у стању да буде компатибилна са дијалектичким материјализмом и позитивистичко-емпиристичким промишљањима. Тако је одмах након Другог светског рата 1946. године шеријатски закон суспендован, 1950. је усвојен закон по којем је женама забрањено ношење зара или мараме¹⁴¹, док су исте године затворени и последњи мектеби.¹⁴² Такође, свако подучавање деце по џамијама исламским учењима сматрано је кривичним прекршајем, док је 1952. године забрањен и рад суфијских текија (Malcolm 1999: 195). Но, осим забрана које су се тичале образовања и исламских пракси и учења, власти су биле свесне тога да, ако желе да потпуно

¹⁴¹ Више о закону о забрани ношења зара и фереце погледати: Karčić, Fikret (2013), „Primjena zakona o zabrani nošenja zara i feredže u BiH“, *Novi Muallim* 14 (56): 50–55.

¹⁴² Мектеб представља верску поуку која се одвија при џамијама, из области познавања *Курана* и Веровесникових хадиса, за децу узраста од првог до осмог разреда основне школе.

ослабе утицај и моћ религијских заједница, морају их економски ослабити и осиромашити колико је год то било могуће. Тако су Закон о аграрној реформи, Закон о национализацији и Уредбе о управљању стамбеним зградама довели до тога да све религијске заједнице, па тако и Исламска вјерска заједница, изгубе велику већину својих поседа, чиме им је опсег рада аутоматски био веома ограничен и потенцијално доведен до потпуног нестанка (Bećirović 2019: 279).

Поред свега наведеног и сама официјелна Исламска вјерска заједница (ИВЗ) стављена је под потпуну контролу комунистичких власти довођењем послушних реис-ул-улема, имама и других службеника.¹⁴³ О овом феномену у разговору са Сеадом Трхуљом сведочи и Алија Изетбеговић присећајући се улоге ИВЗ тих година:

„То докле су се ИВЗ и њене структуре биле спустиле, нема аналогije у католичкој, па нити у православној цркви... Једна посебна група у комунистичкој тајној полицији имала је задатак да константно покушава да врбује људе. А код те групе је посебну пажњу заслуживала ИВЗ, односно вјерски службеници. Тако се, нажалост, догодило да је проценат врбовања људи у вјерској заједници био неупоредиво већи међу цивилним свијетом, јер је због специфичности посла којим се вјерска заједница бавила и због жеље да се њен рад умртви, блокира, парализира улаган посебан напор да се ти људи придобију за сарадњу” (Izetbegović 1992: 69).

Након рата, за првог реис-ул-улему постављен је Ибрахим Фејић, који је то место добио искључиво на основу свог учешћа у рату на страни НОП-а. Фејић је на месту реис-ул-улеме остао све до 1957. године. За време док је био на тој функцији, Исламска вјерска заједница се непринципијелно понела у више наврата, од чега је свакако један од најсрамнијих потеза резолуција коју је ова заједница издала поводом суђења стотинама припадника *Младих муслимана* 1949. године, међу којима је био и изузетно велики број некадашњих студената ВИШТ-а и медреса.¹⁴⁴ Досад једина обухватнија студија о раду ИВЗ за време комунистичког периода јесте *Исламска заједница у Босни и Херцеговини за вријеме авнојевске*

¹⁴³ На предаји меншуре реис-ул-улеми Фејићу и Гази-Хусрев беговој цамији реис је истакао да је први и основни задатак ИВЗ али и њега лично „да прве мисли упутимо нашем вољеном маршалу Титу и да замолимо Алаха за његов дуг и срећан живот [...] нашег омиљеног Вође и Учитеља” (Bećirović 2019: 285). Овакав говор реиса Фејића из перспективе исламског учења може се чак у одређеној мери сматрати и бласфемичним ако се у обзир узме стриктно одбацивање идолопоклонства, посебно ако је реч о слепом слеђењу антитеистичких личности.

¹⁴⁴ Резолуцији коју је Исламска вјерска заједница издала 1949. године вратићемо се нешто касније у овом потпоглављу када будемо детаљније говорили о прогонима *Младих муслимана* и о њиховим суђењима и пренети је у целости.

Југославије (1945–1953) историчара Дениса Бећировића, који је данас и једна од водећих личности Социјалдемократске партије Босне и Херцеговине која је идеолошки наследник Савеза комуниста Југославије. Разлог због кога наводимо политичку афилијацију Бећировића јесте то што је он у својој књизи подлегао својим идеолошким убеђењима и апсолутно избегао да на било који начин пружи одговоре на питања која се тичу односа ИВЗ спрема масовних суђења најеминентнијим представницима босанскохерцеговачке илмије након Другог светског рата када су на власт дошли комунисти, али и њених многих других дубоко проблематичних морално-етичких поступака. Овакав поступак Бећировића посебно је проблематичан ако се у обзир узме чињеница да је он у самом предговору своје књиге истакао да у историографији која се бави наведеним периодом влада:

„селективни приступ у расвјетљавању одређених појава и процеса, тако да су свјесно избјегаване научне обраде *догађаја, заједница и личности* за које се сматрало да не конвенирају са изградњом новог друштвеног поретка... Највећим дјелом то и јесте разлог зашто се о положају, улози и активности Исламске заједнице, након окончања Другог свјетског рата, веома мало писало... Посљедица таквог приступа је крајње оскудан приказ духовних кретања тог времена, *без чега је незамислива научно фундирана реконструкција споменутог дијела наше прошлости* [истакао И. К.]” (Bećirović 2012: 11–12).

Из наведеног цитата јасно се види да је Бећировић више него свестан бољке „селективног приступа” у постојећој историографији, коме је и он сам подлегао. Јер, Бећировић не само да заобилази да се критички осврне на проблематичну историјску улогу ИВЗ за време Титове Југославије, већ он на тај начин избегава да проблематизује и осуди бруталност комунистичког режима и његову реваншистичку политику. Тако Бећировић у књизи ни на једном месту не спомиње суђења хафизу Мухамеду Панци и Хусеину Ђози, као и многим другим најеминентнијим алимима којима је суђено одмах по завршетку рата 1945. године. Хафиз Панца, који је притворен 4. маја 1945. године, осуђен је 18. јула 1945. године на 10 година тешког затвора, 15 година губитка грађанских права и конфискацију целокупне имовине¹⁴⁵, док је Хусеин Ђозо 5. јуна 1945. године осуђен на пет

¹⁴⁵ Суд Народне части Федералне Босне и Херцеговине, Вијеће у Сарајеву – Број Снч: 118/1945 (фотокопија оригиналног документа пресуде хафизу Мухамеду еф. Панци налази се у поседу аутора).

година робије и пет година губитка грађанских права након издржане казне.¹⁴⁶ Но, без сумње, Бећировићева одлука да се само успутно посвети судском процесу из 1947. године Касиму еф. Добрачи и групи око њега¹⁴⁷, коју су чинили најзначајнији алими и исламски интелектуалци тог времена: Махмуд Траљић, Дервиш Коркут¹⁴⁸, Касим Турковић, Ибрахим Каралић, Хасан Авдић, Осман Хасановић и Јусуф Тановић, најбоље разоткрива колико је овај рад удбенички пример – како је то сам аутор књиге дефинисао – одсуства најелементарније „научно фундиране реконструкције прошлости“ последицом „избјегавања научне обраде *догађаја, заједница и личности* за које се сматрало да не конвенирају са изградњом новог друштвеног поретка“. Осим Бећировићевог проблематичног рада, оно што је такође зачуђујуће јесте и то да се ни

¹⁴⁶ Пресуда Хусеину Ђози, коме је иначе суђено пред Војним судом у Сарајеву, публикована је у: Grupa autora (1998), *Život i djelo Husein ef. Doze: zbornik radova sa naučnog simpozijuma*, Sarajevo, Fakultet islamskih nauka, 15–16.

У контексту пресуде Хусеину еф. Ђози занимљиво је да је он осуђен на само пет година затвора ако се у обзир узме да је био табор имам у 13. СС Ханцар дивизији као и управник имамске школе у Губену, Немачка, где је вршена идеолошка обука имама који су служили у дивизији. Таква пресуда Ђози је посебно занимљива ако се упореди са пресудом Касиму Машићу коме је такође суђено пред војним судом и за време рата је био у истој дивизији као и Ђозо. Машић је, за разлику од Ђозе, био значајно мање инволвиран у рад дивизије и није имао никакве везе са радом у оквиру идеолошких обука. Но, упркос томе, Машић је 15. августа 1945. године осуђен на 13 година затвора са принудним радом и на 7 година губљења политичких и грађанских права (фотокопија оригинала пресуде Касиму Машићу у поседу је аутора).

¹⁴⁷ Оптужени у овом процесу осуђени су на: Касим Добрача 15 година затвора, Махмуд Траљић и Ибрахим Каралић 10, Дервиш Коркут 8, Абдулах Дервишевић 6, Касим Турковић четири године и шест месеци, Хасан Авдић и Осман Хасановић на три године и шест месеци и Јусуф Тановић на две године робије. Иначе, основ за затворске казне, како је то суд дефинисао, било је то да су „за вријеме боравка ел Хусеинија у Сарајеву у априлу 1943. године одржали са њим посебно уговорени састанак [...] затим крајем 1944. године одржали састанак у кући оптуженог Коркута са специјалним изаслаником ел Хусеинија [...] док је оптужени Добрача ишао и сам у Берлин“, осим тога, Добрача, Дервишевић и Траљић су у „другој половини 1945. у циљу обарања постојећег државног уређења створили илегалну организацију која је имала за циљ да се путем злоупотребљавања и искориштавања вјерских осјећања муслимана [...]“ ради на обарању постојећег државног режима ФНРЈ. Више о суђењу групи око Касима еф. Добраче погледати: Dautović, Ferid (2005), *Kasim ef. Dobrača: Život i djelo*, Sarajevo, El-Kalem Izdavački centar Rijaseta IZ u BiH, 61–76, као и: Filandra, Šaćir (1998), *Bošnjačka politika u XX stoljeću*, Sarajevo, Sejtarija, 212–213.

¹⁴⁸ Пример Дервиша Коркута је свакако најсликовитији пример комунистичког неселективног реваншизма и прогона свих оних који су им сметали. Дервиш Коркут, врсни интелектуалац из чувене сарајевске фамилије, познат је по томе што је са својом породицом у Другом светском рату спасао и сакривао младу Јеврејку Данкицу Папо, коју су представили као Босанку са Косова. Како би јој омогућио да се креће и напусти Сарајево, Коркут је Данкици Папо обезбедио лажну личну карту. Такође, Коркут је заслужан за спасавање и чувене *Сарајевске хагаде* у Другом светском рату. *Сарајевска хагада* је јеврејски рукописни кодекс који је настао у Шпанији у другој половини 14. века. Иначе, за причу о спасавању и сакривању Данкице Папо сазнало се тек када је она *Јад Вашему* 1994. године написала писмо о свом искуству, након чега је Коркут исте године 14. децембра проглашен „Праведником међу народима“. Више о Дервишу Коркуту и *Сарајевској хагади* погледати књигу: Karičić, Hikmet (2020), *Derviš M. Korkut: A Biography: Rescuer of the Sarajevo Haggadah*, Sarajevo, El Kalem.

високошколске установе, институти, научни часописи и новине при Ријасету Исламске заједнице Босне и Херцеговине до данас нису одважили на свеобухватнији, дубински, критички осврт о њеној улози током периода након Другог светског рата.

Но, разлог због кога смо се осврнули на Бећировићев рад није искључиво ради његове критике, већ како бисмо посебно нагласили изузетно неповољне околности које су владале са доласком комуниста на власт након Другог светског рата спрам Исламске вјерске заједнице, удружења илимије, али и религије и религијских прописа генерално гледано, и указали на њих. Наравно, наведене неповољне околности никако нису могле да заобиђу ни организацију попут *Младих муслимана*, која је у поређењу са официјелном Исламском заједницом, или пак удружењем илимије *ел Хидаје* и другим муслиманским културно-просветним организацијама попут *Гајрета* и *Народне узданице* заступала значајано радикалније антикомунистичке и револуционарне ставове који су као такви комунистичким властима могли бити далеко проблематичнији. Но, оно што се из архивске грађе може уочити јесте да комунистички режим у првих годину дана након доласка на власт није поседовао податке и јасну слику о организацији *Млади муслимани*, због чега су њени припадници прошли некажњено све до 1946. године када је изведена њена прва јавна акција против новог режима. Иначе, на дан ослобођења Сарајева 6. априла 1945. године одржан је састанак организације у стану Махмута Јаребице коме су присуствовали скоро сви чланови дотадашње тајне „Групе А”. На том састанку договорено је да организација причека извесни временски период како би се видело у ком се правцу ствари одвијају. Основна нада била је да ће удружењима попут *ел Хидаје* бити одобрен рад упркос првим радикалним антиитеистичким држањима комунистичких власти. Осим тога, у том периоду, посебно током лета 1945. године, многи чланови тајне „Групе А” мобилисани су у војску како би одслужили војни рок. Тако у Сарајеву остају само Едхем Шаховић, који је као верски службеник био изузет од обавезе одласка у војску, Алија Изетбеговић, који се опорављао од прележаног тифуса, и Ешреф Чампара. Ипак, убрзо се поједини стари чланови изворних *Младих муслимана*, попут Муртеза Дервишевића, Фахра Узуновића и Вахида Козарића, враћају у Сарајево. У том периоду, свесни да се ствари у држави никако не крећу набоље и да је ситуација за деловање организације веома неповољна, јављају се и прве идеје о емигрирању из државе. Како би испитали могућности бекства, чланови се договарају да Едхем Шаховић оде у Дубровник код брата како би извидео ситуацију и могућност да се група чамцем превезе у Италију. Упоредо са Шаховићевим одласком у Дубровник најужа група у Сарајеву наставља да се окупља. Но, у то време веома важан потез самоиницијативно ће начинити Ешреф Чампара, који се одлучио да успостави контакт са младићима којима су током Другог светског рата припадници *Младих муслимана* држали допунске часове из предмета које су ови дечаци имали у својим

школама.¹⁴⁹ Радило се о Исмету и Изету Сердаревићу, браћи убијеног Асафа Сердаревића, Фикрету Плочи и Ешрефу Авдагићу. Кад се након одређеног времена уверио да ствари иду задовољавајућим током, Чампара одлучује да са својим деловањем упозна и остале чланове, који су у том тренутку били у Сарајеву а са којима је сарађивао – Алију Изетбеговића и Фахру Узуновића. Убрзо након ових Чампариних активности, које заправо представљају и први конкретнији рад организације након краја Другог светског рата, Изетбеговић и Чампара одлучују и да покрену часопис *Муџахид* (Борац). Текстовете у часопису су писали управо Изетбеговић и Чампара, док се његовом техничком израдом бавио Фахро Узуновић. У овом периоду изашла су само три броја овог часописа. Но, како су се ствари у држави дешавале веома брзо, већ на јесен 1946. године долази до одлуке режима да се успостави муслиманско културно друштво *Препород* које би попунило празнину након што су *Гајрет* и *Народна узданица* угашени. Чим су припадници *Младих муслимана* сазнали да ће се такво друштво основати, организовали су састанак организације на коме је тема била инфилтрирање и потенцијално остваривање контроле над друштвом *Препород* (АС БИА, УДБ II одељења у Сарајеву 1954: 35). На овом састанку је, поред већ тада активних Изетбеговића, Чампаре, Узуновића, Козарића и Дервишевића, присутан био и још један веома истакнути члан из некадашње тајне „Групе А“ Неџиб Шаћирбеговић, који је иначе у то време био на одслужењу војног рока, али услед чињенице да је био свеже ожењен Азизом Алајбеговић Шаћирбеговић, војска му је веома тешко пала због чега је одлучио да дезертира. Идеја и тактика о инфилтрирању и потенцијалном остваривању утицаја на идеолошко усмерење удружења у које се учлањују, неодољиво су рефлектовале раније стратегије *Младих муслимана*, као оне из 1941. године када су покушали да преузму контролу над *Трезвеношћу*, или пак из 1942. године када су за своје идеолошке циљеве настојали да инструментализују постојеће инфраструктуре и ресурсе *ел Хидаје*. Након овог састанка одржан је још један састанак у Шаћирбеговићевом стану, непосредно пред одржавање оснивачке скупштине *Препорода*, и на њему је утаноачено на који начин ће се „извршити пуч“ и ко ће од стране *Младих муслимана* бити предложен за улазак у одбор удружења. Оснивачка скупштина одржана је у великој сали Вијећнице октобра 1945. године. Лидери *Младих муслимана* успели су да за ту потребу обезбеде да се у сали појави између 200 и 300 њихових симпатизера који

¹⁴⁹ Допунска предавања држана су на Бјелавама у једном локалном мектебу. *Млади муслимани* су прилагодили форму предавања узрасту ученика који су долазили на наставу. Тинејџери који су долазили на предавања веома су се везали за своје предаваче, то јест припаднике *Младих муслимана*. Осим тога, и сами родитељи тих дечака били су изузетно задовољни видом рада *Младих муслимана* и говорили су да су они од њихове деце „од уличара направили добре дјечаке који су почели да иду и у цамију“. Популарност школе је нарасла до те мере да су сами родитељи из различитих делова Сарајева доводили своју децу како би их уписали у њу, што је резултирало тиме да је у једном тренутку деце било толико да чланови групе више нису могли да примају нову децу. Иначе, коју годину касније, неки од ових дечака постаће најгорљивији чланови *Младих муслимана* након окончања Другог светског рата (АС БИА, УДБ II одељења у Сарајеву 1954: 12).

би ашлаудирањем, ускликивањем и лупањем ногама дали подршку свим оним члановима који би се јавили за реч (Izetbegović 1992: 63). На Оснивачкој скупштини у име организације говор је одржао Ешреф Чампара, док је веома снажно и упечатљиво излагање изнео и Алија Изетбеговић. Захваљујући великом броју симпатизера које су чланови *Младих муслимана* успели да успешно окупе, на Оснивачкој скупштини у Одбор удружења *Препород* изгласани су Ешреф Чампара, Неџиб Шаћирбеговић, Халида Реповац¹⁵⁰, Амира Мулић¹⁵¹ и Емина Карпов¹⁵².

Акција и јавни иступи чланова организације *Млади муслимани* на Оснивачкој скупштини новоформираног културног друштва *Препород* аутоматски су скренули пажњу Озне, која је од тог тренутка почела да спроводи „мере“ над свима онима који су били директније укључени у дешавања у Вијећници. Ипак, упркос томе, чланови организације наставили су са радом и, након што се у новембру 1945. године у Сарајево из војске враћа Хасан Бибер коме је Есад Караџовић предао сав илегални материјал намењен идеолошкој обуци и уздизању чланова, организују крајем јануара 1946. године и Први пленум у стану Ешрефа Чампаре. Након састанка, на дан ослобођења Сарајева, Пленум, који су организовали Бибер, Изетбеговић, Чампара, Дервишевић и Узуновић, први пут је поново окупио већину чланова некадашње тајне „Групе А“, попут Халида Кајтаза, Вахида Козарића, Махмута Јаребице, Авда Ужичанина, Мустафе Брдарића, Кеме Курбеговића, Исмета Сердаревића, али и једног млађег члана Хилме Теримовића.¹⁵³ На овом састанку углавном је члановима представљен досадашњи

¹⁵⁰ Халида Реповац постаће и супруга Алије Изетбеговића, са којом ће имати троје деце: Лејлу, Сабину и Бакира. У периоду након поновне афирмације групе од половине 1960-их, Изетбеговић ће све своје текстове које је писао у то време потписивати псеудонимом ЛСБ, то јест трима почетним словима имена своје деце.

¹⁵¹ Амира Мулић постаће позната сарајевска педијатрица. Иначе, њен син Намик погинуће 1992. године као милиционар у време напада на Сарајево.

¹⁵² Прича која је везана за Емину Карпов свакако је једна од најинтригантнијих. Она потиче из породице чији је отац, који је прихватио ислам, пребегао из Русије након Октобарске револуције. Њен брат Ешреф Карпов такође ће бити члан *Младих муслимана*, али ће, нажалост, под психичким притиском у време бруталне чистке која је спроведена против организације извршити самоубиство. Но, оно што је посебно занимљиво јесте да ће у каснијим годинама Емина Карпов прећи у православно хришћанство и постати монахиња која ће живети и окончати живот у православном манастиру у Белгији.

¹⁵³ Од првобитних чланова „Групе А“ на Пленуму нису били присутни некадашњи лидери Есад Караџовић, за кога се мислило у то време да је избегао из земље а у ствари је био убијен, затим Емин Гранов, који се успешно скривао у поткровљу своје породичне куће пуних 10 година, Асаф Сердаревић о чијој егзекуцији 1944. године смо већ писали на претходним страницама и Хусреф Башагић који је у то време почео полако да се дистанцира од организације и постао потпуно усредсређен на егзил из државе, у чему је и успео 1953. године, о чему сведоче званична документа аустријске имиграционе службе (копија оригиналног документа у поседу је аутора).

Осим наведених лидера групе Пленуму нису присуствовали још: Салих Абдић, Сафет Шиљак и Ахмет Шалага, од којих ће неки убрзо поново бити укључени у рад организације. Осим

рад организације након Другог светског рата и којим путем би требало да се даље развија рад. Но, посебна важност Пленума првенствено је била у томе што је тада први пут након окончања рата изгласано и успостављено званично руководство организације у које су ушли Хасан Бибер, Ешреф Чампара, Фахро Узуновић и Муртез Дервишевић. Одлука о формирању званичног руководства, поред симболичког нивоа, имала је и огроман значај јер је тим поступком поново успостављена званична унутрашња структура организације. Управо наведени Пленум је у значајној мери осигурао да организација настави са радом и након што ће уследити прва хашења чланова *Младих муслимана* 1. марта 1946. године због акције спроведене током Оснивачке скупштине муслиманског културног друштва *Препород*. Том приликом ухапшени су Алија Изетбеговић, Ешреф Чампара, Неџиб Шаћирбеговић, Фахро Узуновић, Муртез Дервишевић, Шефкија Полочо и Есад Пушкић. Иначе, наведену групу *Младих муслимана* потказао је Мухамед Муфтић код кога се крио Шаћирбеговић и који није био члан организације. Од наведених, Шаћирбеговићу и Изетбеговићу је суђено пред Војним судом јер су у тим тренуцима били у војсци и осуђени су на четири, то јест три године затвора. Разлог што је Шаћирбеговић добио најдужу затворску казну био је то што је њему на пресуду због акције у *Препороду* додато и дезертерство из армије. Остали оптужени су осуђени на значајно краће казне, а од наведених само је Есад Пушкић пуштен одмах након истраге (*Mladi muslimani* 2001: 68).

Упркос чињеници да су након дешавања у *Препороду* одређени чланови *Младих муслимана* ухапшени, из архивских докумената који се односе на истраге којима је био подвргнут Неџиб Шаћирбеговић јасно се види да безбедносни органи нису поседовали малтене никакве информације о активностима групе, али ни о њеној бројности. У почетку истраге, чије је прво испитивање одржано 20. фебруара, говорило се искључиво о Шаћирбеговићевом дезертерству и служењу лажним легитимацијама које су гласиле на име Сулејмана Чамџића из Тузле, такође члана *Младих муслимана* који ће касније бити активан у групи која је деловала у Загребу. По датумима истраге види се да тек половином марта 1946. године, када су похапшени и сви други који су учествовали у акцији у *Препороду*, почиње директније и озбиљније да се помиње организација *Млади муслимани*. Међутим, и из тих ислеђивања се види да Озна није имала јасну слику о организацији, сем што је била упозната с њеним постојањем током Другог светског рата као омладинске секције *ел Хидаје*, али не и с њеним деловањем пре, као ни са постојањем тајне „Групе А” (АММ, Шаћирбеговић саслушања).¹⁵⁴ Иначе, ако се у обзир узме и то да су 1. марта ухапшени и други чланови групе, може да се закључи да нико од њих није ништа признао иследницима, сем онога што се искључиво тичало акције у *Препороду*. На овако нешто указује и елаборат Удбиног II одељења из Сарајева у коме се наводи да током истрага 1946. године приведени

наведених није био присутан ни Касим Сабрихафизовић за кога постоје основане индиције да је био један од оних који је пристао на сарадњу са новим комунистичким режимом.

¹⁵⁴ Скенирана документа свих саслушања Неџиба Шаћирбеговића у поседу су аутора.

нису били кооперативни, сем Фахра Узуновића који је иследницима признао додатне појединости у вези с акцијом у *Препороду*.¹⁵⁵ У наведеном документу посебно се истиче да се Алија Изетбеговић током истраге држао „најчвршће“, при чему је показивао и знаке дрскости и отвореног супротстављања тренутним политичким околностима у држави и подршку идејама *Младих муслимана* (АС БИА, УДБ II одељења у Сарајеву 1954: 27).

Након првог хапшења остали чланови организације су се договорили да се на одређено време притаје. Међутим, како је месец дана од хапшења прошло а да се ништа није догодило, превладало је уверење да ухапшени нису одали остале чланове организације. Тако, већ у априлу, на иницијативу Хасана Бибера у његовом стану се организује састанак групе на који су дошли Халид Кајтаз, Исмет Сердаревић, Вахид Козарић, Махмут Јаребица, Мустафа Брдарић и Авдо Ужичанин. На овом састанку је донета одлука да се прикупе сви постојећи материјали који су настали током 1944. године када су предавања држали Есад Карађозовић, Емин Гранов и Асаф Сердаревић. Посебан акценат стављен је на рад Емина Гранова „Како ћемо се борити“, који смо на претходним страницама већ детаљније анализирали, с циљем да се умножи ради дистрибуције потенцијалним новим члановима. Такође, у време када је одржан овај састанак долази и до још две веома значајне појаве. Прва је одлука која се тичала успоставе чвршћих веза са веома пасионираном групом *Младих муслимана* из Мостара, о којој је Хасан Бибер знао преко Есада Карађозовића који је још за време Другог светског рата имао прилике да се са њом ближе упозна.¹⁵⁶ Карађозовић је из мостарске групе посебно издвајао и развио симпатије према Салиху Бехмену, који је поред Теуфика Велагића, Нусрета Фазлибеговића и Хилмије Муфтића био члан одбора *Младих муслимана* у Мостару још од њиховог оснивања.¹⁵⁷ Ради оснаживања односа са мостарском групом одлучено је да Исмет Сердаревић и Махмут Јаребица отпутују у посету Мостарцима како би се остварила конкретнија сарадња.

Осим одлуке да се успостави веза са мостарском групом, друга ствар која се у овом периоду у значајној мери наметнула спонтано јесте и веома пожртвован рад Вахида Козарића, који је важио за веома преданог члана *Младих муслимана*. Његовом заслугом током 1946. године основано је још неколико група *Младих*

¹⁵⁵ Иначе групу је полицији одао Мухамед Муфтић код кога се у то време скривао Неџиб Шаћирбеговић. Муфтић није био члан *Младих муслимана* и по неким подацима по окончању Другог светског рата је избегао на Блиски исток.

¹⁵⁶ Осим што је Хасан Бибер био упознат са радом мостарске групе, њу је добро познавао и Мустафа Брдарић који је, такође на препоруку Есада Карађозовића, успоставио контакт са Салихом Бехменом док је био у Мостару на одслужењу војног рока. Током боравка у Мостару, на предлог Салиха Бехмена Брдарић је упознао и Нусрета Фазлибеговића и Омера Ступца. Временом ће се испоставити да су и Фазлибеговић и Ступац имали значајно другачије, милитантније, разумевање организације *Млади муслимани* и њених потенцијалних активности и правца у ком организација треба да се развијаја.

¹⁵⁷ Главни иницијатор оснивања мостарске групе био је вероучитељ у том граду Ејуб Кабил.

муслимана у које су примљени и нови чланови. Тако је у Сарајеву настала група коју су чинили Митхад Булбеговић, Тазим Витешкић и Изет Рићановић и група коју су чинили ученици средњих школа Изет Сердаревић, Исмет Касумагић, Ешреф Авдагић и Фуад Шаховић. Осим две наведене групе, настала је још једна група коју је Козарић успоставио на предлог Авде Ужичанина а у коју су ушли Авдов млађи брат Омер, Мујо Ахметашевић, Фахро Исаковић и Едхем Музеферија. Но, осим ове три групе формирана је и четврта група у оквиру Гази-Хусрев бегове медресе, која ће у периоду од 1946. па до 1949. године изнедрити преко 40 нових чланова *Младих муслимана*, од којих ћемо издвојити само неке од најпознатијих попут проф. др Омера Накичевића, Мехмеда Арапчића, Есада Којића и Сафета Токића. Такође, појединачно су примљени у *Младе муслимане* и неки од чланова који ће временом постати веома значајни, пре свега Мунир Гавранкапетановић, затим браћа Фетах и Едах Бећирбеговић, Ешреф Карпов, Абдулазиз Ахметбеговић као и многи други.

Такође, у јесен 1946. године, пред полазак Исмета Сердаревића на студије архитектуре у Загреб, биће формиране још две групе. Њих ће чинити студенти *Младих муслимана* који су се, као и Сердаревић, уписали на загребачке факултете, попут Сулејмана Чамџића, Џевада Чурчића, Ахмеда Бранковића, Ахмета Шалаге, Мустафе Касумагића и Мемнума Муфтића. Такође, следеће школске године 1947/48. прикључиће им се и Ејуб Хаџић, Махмут Цвијетић и Зухдија Њуховић, а затим током 1948. године Теуфик Велагић, Мунир Гавранкапетановић, Едхем Шаховић и Омер Бехмен. Загребачка група ће на тај начин уз сарајевску и мостарску групу постати осовина младомуслиманског покрета. Она ће посебно постати снажна од оног тренутка када ће тамошњи чланови успети да ступе у контакт с њеним оснивачем и првим председником Тариком Муфтићем и поново га приме у организацију, али и Асима Чамџића, некада храброг члана *Мерхамета* и секретара *ел Хидајине* официјелне секције *Младих муслимана* из доба Другог светског рата, а који су у то доба такође студирали у Загребу. Иначе, загребачка група, то јест тачније Омер Бехмен, држао је на вези и *Младе муслимане* који су студирали у Београду, међу којима су били Омер Накичевић и Салих Авдић (Разговор са Омером Накичевићем 15. 7. 2016).

На крају, осим наведених група, 1946. године, опет услед преданог деловања Вахида Козарића, основаће се група и у Зеници која ће се испоставити као фатална за Козарићеву судбину. Наиме, Козарић је први пут ухапшен и суђено му је 1947. године након што је пре њега по повратку из Египта ухапшен хоџа Абдурахман Хукић под сумњом да је страни агент. Хукић ће током истраге поменути да је у Сарајеву имао прилику да упозна Вахида Козарића који се као члан *Младих муслимана* код њега распитивао за прилике у Египту и да ли постоји могућност да организација успостави контакте са неком од египатских исламских организација. Након што је то Удба сазнала, Козарић ће бити одмах ухапшен. Током истраге Козарић се веома храбро држао и није открио комплетну организацију већ само једну групу млађих чланова коју је водио, а међу којима је

било и средњошколаца, и у којој су били Митхад Ђулбеговић, Ђазим Витешкић, Исмет Касумагић, Ешреф Авдагић и Изет Риџановић (АММ, Разговор са Изетом Риџановићем).¹⁵⁸ Козарић ће на том суђењу 1947. године добити три године, док су остали осуђени добили мање затворске казне. Међутим, само неколико месеци касније откривена је и поменута група у Зеници коју је успоставио Козарић због чега ће он на другом суђењу у августу 1948. године у склопу зеничке групе бити осуђен чак на 17 година робије, док ће остали добити 10 година.

Након што је зеничка група откривена, у Удби су посумњали да су врло вероватно потценили или превидели значај и распрострањеност *Младих муслимана*. Да је до одређене промене дошло, види се и по висини изречених законских казни које су у случају групе у Зеници и поновног суђења Козарићу биле драконске и далеко више него све претходне. Такође, од 1948. године Удба почиње и са значајним мерама ради откривања људи из организације. Но, оно што можемо да видимо из архивских докумената јесте да у то време Удба и даље није имала значајну представу о томе који су људи у организацији, као ни њену разгранатост. Осим што су Козарић и зеничка група ухапшени и осуђени, у том периоду долази и до погоршања односа између Титовог режима и Стаљиновог СССР-а. Тако у то време почињу масовна хапшења људи и унутар саме Комунистичке партије Југославије и уопште се појачава репресија у држави. Сукоб између ФНРЈ и СССР пратила је и значајна економска криза у земљи. Због наведених околности, унутар организације *Млади муслимани* јавила се нада да ће потенцијално доћи до грађанског устанка и прилике да се у Југославији комунистичка власт сруши. Због тога је група у Мостару почела самоиницијативно да размишља о томе да, ако дође до поновних политичких немира или сукоба, припадници *Младих муслимана* морају да буду спремни за вид директне акције, која је, по њиховом мишљењу, подразумевала и спремност на физичку конфронтацију. Водећи се оваквим размишљањима, мостарска група је почела да изражава незадовољство радом централне групе у Сарајеву, која је, по њиховом мишљењу, била исувише пасивна и превише концентрисана на рад са појединцима и на идеолошко усавршавање оних који су већ били припадници групе. Другим речима, сукоб који је почео да се јавља у групи тицао се стратегија рада организације, при чему је мостарска група мислила да је време да се акценат стави на омасовљавање групе, то јест, на „квантитет“, док је сарајевска група и даље инсистирала на „квалитету“ припадника организације.¹⁵⁹ Како бисмо ближе

¹⁵⁸ Ова група је била ухапшена у периоду април, мај и јун 1947. године. Иначе, у школу са Риџановићем ишао је и Мунир Гавранкапетановић, који је такође био члан организације али није био ухапшен. Он је након хапшења Риџановића обавестио Халида Кајтаза и остале водеће личности организације тако да су сви били свесни да је једна од централних личности у затвору и да је организација поново потенцијално на радару Удбе.

¹⁵⁹ У контексту инсистирања мостарске групе на квантитету, током 1947. и 1948. године Мостарци су покренули младомуслиманске групе у многобројним мањим местима и селима попут: Гацка, Невесиња, Коњица, Јабланице, Острошца, Чашљине, Билеће, Стоца, Требиња. Такође, покренуте су групе и у Горажду, Фочи и Вишеграду, Рогатици и Бијељини. Нусрет Фазлибеговић, који је

представили идејни сукоб између две групе, навешћемо дужи, али веома значајан, цитат Ешрефа Чампаре, једног од главних лидера сарајевске групе:

„Наша линија [сарајевска] заступала је старо наше начело 'квалитет', то јест, макар и мало људи, али који ће у пракси досљедно спроводити принципе ислама. Код Херцеговаца се јасно оцртавала тежња за журбом и 'квантитетом'. Осим тога [Омер] Ступац је стално истицао да треба набављати оружје, јер ће убрзо доћи до рата.¹⁶⁰ То неће бити рат малих размјера. Ратоваће блокови. Ако побједи Запад, у земљу ће нагрнути четници – испробани кољачи. Наша заједница ће им бити изложена на милост и немилост, а ако би их дочекала спремна, она би им се могла одупријети и могла би преко оружја преговарати и борити се за свој биолошки опстанак и своју вјерску аутономију. Насупрот овоме, ми смо заступали тезу да, ако би се набавило оружје, да би штета била већа него корист. Ми смо говорили набавит ћемо двије, три, пушке, што не представља никакву вриједност, а упропастићемо цијелу ствар. Ми смо Херцеговцима постављали питање: *да ли је наш покрет наступио као реакција против данашњег режима или је наступио као реакција на нездраво стање у нашој заједници. Је ли он везан за режим и вријеме, или је вјечан као што је и заједница вјечна.* Они [Херцеговци] су признавали да покрет није реакција на данашње стање у земљи, али су истицали да се треба бринути за спас заједнице” (АС БИА, УДБ II одељења у Сарајеву 1954: 39).

Наведени дужи цитат Ешрефа Чампаре сматрамо веома важним, не само зато што јасно указује на разлике које су постојале између мостарске и сарајевске групе, већ и због онога што смо у уводу овога рада навели о диференцијацијама у циљевима друштвених покрета, а које се тичу тога да ли су активности одређене организације уперене према „држави” или су пак усмерене ка „друштву”. Тако из наведеног Чампариног цитата јасно видимо да је рад организације *Млади муслимани* у време Другог светског рата и након њега дефинитивно био окренут

поред Омера Ступца из мостарске групе највише инсистирао на омасовљавању, па и на наоружавању групе, успоставио је и групе у пределима долине реке Босне, то јест, на потезима Лашве-Јајце и Добој-Тузла. Тако је он лично руководио групама у следећим местима: Високом, Зеници, Завидовићима, Маглају, Тешњу, Жепчу, Грачаници, Бугојну, Доњем Вакуфу и Травнику.

¹⁶⁰ Мостарска група се на крају и јесте одлучила да покуша да дође и обезбеди оружје за припаднике групе. Наравно, радило се о занемарљивим количинама ватреног оружја и о одређеном броју бодажа, боксера и сличног хладног оружја. Иначе, овај потез ће драстично утицати на драконске казне припадницима *Младих муслимана* 1949. године, о чему ће бити управо речи на страницама које следе.

ка „друштву“ и покушајима да се градацијски, постепено, путем упорног рада постигне преобразба појединаца у правцу прихватања исламског светоназора.¹⁶¹

Упркос спорењима која су постојала између мостарске и сарајевске групе, а која су углавном решена примањем представника мостарске групе у вођство организације, јануара 1948. године и фебруара 1949. одржана су два пленума. На оном 1948. године углавном се расправљало управо о наведеним споровима између сарајевске и мостарске групе и о томе како да се они превазиђу, као и о новим подружницама и групама које су покренуте широм Босне.¹⁶² Неки од изворних припадника сарајевске групе никако се нису слагали са радом Мостараца и са њиховим примањем у вођство организације. Од Сарајлија који нису са одобравањем гледали на развој догађаја посебно је незадовољан био Мустафа Брдарих, који је након Пленума 1948. године донео званичну одлуку да напусти организацију.

Пре него што се вратимо трећем, последњем, пленуму који је одржан у фебруару 1949. године и након чега ће уследити брутални обрачун режима са организацијом *Млади муслимани*, врло је значајно да се осврнемо на писани материјал и публикације које су настале највећим делом током 1947. године и, након другог Пленума, почетком 1948. године. Током тог периода, осим старог материјала из времена Другог светског рата, настали су радови који су публиковани као брошуре и који су служили за идеолошко усавршавање чланова покрета.¹⁶³ Осим ових радова, публикован је и фундаментални документ из тог периода „Програм *Младих муслимана*“, као и „Проглас“ организације, затим неколицина бројева поново обновљеног *Муџахида*, као и листа *Пакистан* и два или три броја часописа *Коло* који је био намењен искључиво за интерну употребу. Такође, у октобру или новембру 1947. године састављена је и официјелна „Заклетва“ организације, која својом садржином може јасно да нам укаже на идентитет покрета и на његово идеолошко усмерење.

¹⁶¹ Наведена тактика сарајевске групе неодољиво подсећа на начине рада и других исламистичких организација широм исламског света, пре свега *Ихвану ел Муслимин* (*Муслиманско братство*), која је од свог постанка сматрала да се исламско друштво не може успоставити ако појединци нису искрено и дубински прихватили исламске принципе и постулате. Но, као што смо већ раније навели, у ово време нису постојале још никакве значајније повезнице између *Младих муслимана* и *Ихвану ел Муслимин* већ је, као што смо рекли, реч о промишљањима која су била потпуно инхерентна младомуслиманским члановима. О ближем упознавању *Младих муслимана* са радом и идејним правцима *Ихвану ел Муслимин* биће више говора у наредном поглављу.

¹⁶² Погледати фусноту 148 у којој су наведена сва места у којима су покренуте групе *Младих муслимана*.

¹⁶³ У то време настали су радови чији се скенирани оригинали сви налазе у поседу аутора: „Ислам“, „Квалитет исламске чистоће“, „Мајка свих зала“, „Наш покрет“, „Побједа ислама“, „Постанак човјека и живота“, „Проблем секса“, „Полигамија и моногамија“, као и преводи радова Абу Захре „Појам рата у исламу“ и Шекиба Арслана „Ропство“.

3.4.1. Анализа дискурса текстова и материјала насталих у периоду 1945–1948.

Свакако најзначајнији документ из првог периода организације *Млади муслимани* јесте њен Програм.¹⁶⁴ Овај документ писан је са циљем да дефинише основна стајалишта и циљеве организације. Осим тога, он је понудио и план како треба да се ради на идеолошкој изградњи и развоју њених чланова. Иначе, овај документ је веома обиман и досад никада није објављен због чега ћемо у прилогу ове тезе приложити његову (значајно) скраћену верзију. Но, иако ћемо дати скраћени облик документа, из њега ће јасно моћи да се виде идеолошка стајалишта организације као и њени основни циљеви.

Програм је највероватније писан 1947. године, мада постоје и одређене индиције да је на његовој изради почело да се ради још 1944. године док је Есад Караџовић био још жив и заједно са Емином Грановом водио тајну „Групу А”. Оно што иде у прилог томе да је документ почео да се пише још 1944. године јесте то да се у његовом уводном делу, као и у основним стајалиштима и циљевима ни на који начин не реферира на веома неповољне околности које су наступиле након доласка комуниста на власт.

Но, да ли се са писањем Програма почело још 1944. или након окончања Другог светског рата 1947. године, не утиче значајније на разумевање основних идентитетских и идеационих смерница организације.

Из данашње перспективе гледано, Програм би најпре могао да се окарактерише као провехабијско-селефијског усмерења првенствено због његовог изузетно снажног пуританистичког транснационалног набоја који се најјасније осликава у инсистирању на контаминираности „изворног ислама” многобројним страним елементима који су у њега пенетрирали путем „народних ислама” који су са собом носили различите видове народних обичаја и сујеверја, или пак путем утицаја европских вредности. Осим тога, као и провехабијске селефије данас, *Млади муслимани* у Програму изражавају изузетно снажан анимозитет према суфизму, који на моменте поприма облике отворене нетрпељивости и бескомпромисне супротстављености суфијским учењима. Тако се на једном месту у Програму чак позива и на „ликвидацију дервишких редова”. Такође, у Програму се, као и у текстовима Караџовића и Муфтића, поново истиче снажна одбојност према хоџама¹⁶⁵ и различитим мезхевима (верскоправним школама), за

¹⁶⁴ Скениран документ Програма у поседу је аутора. За скраћену верзију документа Програма погледати Прилог број 1.

¹⁶⁵ По нетрпељивости према алимима организација *Млади муслимана* одступа од провехабијско-селефијског светоназора и приближава се радикалним „исламским утопистичким” мислиоцима и организацијама који су гајили снажан антисистемски светоназор, при чему су стављали значајан акценат и на цихад (борбу) као једну од куранских обавеза коју су муслимани у савремено доба скроз занемарили.

које се такође каже да морају бити „ликвидирани“ или „укинути“ како би се повратило „јединство муслимана“. *Млади муслимани* су у Програму истакли своја основна стајалишта у пет тачака: 1. ислам није само вера него целокупни систем; 2. национализам је стран исламу и *муслиман не може бити националиста, сем ако то не подразумева патриотизам према свеисламској домовини* [истакао И. К.]; 3. треба прекинути са опонашањем Европе; 4. како би се остварили идеали покрета, треба радити на томе да се њему прикључе сви истински практикујући муслимани и муслиманке; 5. са муслиманима и муслиманкама који су приступили покрету треба радити да постану „инжињери, лекари, професори, учитељи, дипломате“ (АС БИА, Program b. d.: 2). Осим наведених пет основних стајалишта, дефинисано је и исто толико циљева организације:

- „1. борба против свих неисламских појава у исламском свијету и њихова потпуна ликвидација;
2. потпуна примјена исламских принципа у животу појединца и заједнице;
3. исламско братство;
4. политичко ослобођење и уједињење свих исламских земаља у једну федеративну државу – Исламистан;
5. уређење свеисламске државе на бази *Курана* и хадиса“ (исто: 3).

Као што можемо да приметимо, сва наведена стајалишта и циљеви у мањој или већој мери већ су изнети у претходно анализираним текстовима Караџовића и Муфтића. Но, у Програму стајалишта и циљеви бивају веома сажети и путем памфлетске форме претворени у вид исламског „револуционарног“ манифеста организације. Оно што је посебно занимљиво и веома важно нагласити јесте да ће сва наведена гледишта и циљеви суштински остати фундаментално полазиште, то јест референтна тачка за све остале радове које ће *Млади муслимани* писати у будућности, укључујући и *Исламску декларацију* Алије Изетбеговића због које ће скоро четири деценије након састављања овог програма бити покренуто суђење против тринаест исламских интелектуалаца за непријатељско деловање против тадашњег друштвенополитичког поретка. Разлог што је ова чињеница изузетно важна јесте да се преко устрајавања на наведеним стајалиштима и циљевима види јасан, недвосмислен, континуитет између организације *Млади муслимани* из њене прве фазе и свих потоњих активности њених изворних чланова.

Осим Програма, рад преко кога можемо такође веома добро да добијемо увид у идејне смернице и природу организације из овог периода, а које су у потпуном сагласју са изворним промишљањем *Младих муслимана*, јесте „Наш покрет“ који је почетком 1948. године написао Омер Бехмен, припадник

мостарске групе. Овај рад је специфичан и по томе што га Удба није запленила и досад, као и Програм, никада није нигде публикован.¹⁶⁶

Бехмен, у уводном делу рада, пишући о времену куранске објаве веровеснику Мухамеду, индиректно повлачи паралелу између недаћа са којима се Веровесник сусретао у то време у Меки и услова у којима је функционисала организација *Млади муслимани* у ФНРЈ. Наиме, Бехмен тумачи да је Веровесников рад након што је примио прве божје објаве морао бити „илегалан” и „конспиративан” због снажне нетрпељивости владајућег клана Курејш, коме је и сам Веровесник припадао. Курејши су били нарочито нетрпељиви према садржини божје поруке коју је Мухамед почео да проповеда међу мештанима Меке и која је у себи имала несагледиве револуционарне елементе који су бескомпромисно ударали на саме темеље племенског друштвенополитичког уређења. Осим Веровесниковог „конспиративног” деловања, Бехмен истиче у раду и то да је две године након божје објаве „само 40 људи прихватило ислам” и да тако нешто са ове временске дистанце може неке да „изгледа мизерно”, то јест, као потпуни неуспех. Међутим, историја је показала да „бројчаност” не представља ништа, већ искључиво „вриједност” припадника. Другим речима, Бехмен је путем реторичког питања закључио да не постоји „никаква корист од хиљаде мекушаца који код прве опасности поклекну и покоре се што је и сам вјеровјесник Мухамед знао због чега му је било најважније да људе подучи правоме исламском духу како би увијек остали досљедни и чврсти, без обзира на опасности и непогоде” (АММ, Behmen b. d.: 1). У тренуцима када су хапшења и прогони *Младих муслимана* и генерално верујућих муслимана у Босни и Херцеговини увелико већ почели, алузија којом се Бехмен послужио у наведеном цитату имала је више него утилитарну и идеолошку сврху у виду охрабривања млађих и потенцијално нових чланова организације. У наставку текста Бехмен се, као и Караџовић, Муфтић и Гранов у чланцима које смо анализирали на претходним страницама овога рада, поново осврнуо на критику суфијских дервиша и у први план истакао стриктни монотеистички дух ислама, подсетивши на изјаву првога правоверног халифе Абу Бакра: „Ко вјерује у Мухамеда, нек зна да је Мухамед мртав, али тко вјерује у Алаха, нек зна да је Алах вјечан!” Преко инсистирања на тевхидском светоназору, Бехмен износи свој став да су суфијске текије, које он назива „самостанима”, утицаји хиндуизма и хришћанства који су протоком времена продрли у ислам и тако контаминирали његову изворну поруку. Такође, у његовом чланку, као и у свим претходним радовима изворних чланова *Младих муслимана*, поново сусрећемо оштру критику упућену на рачун „посебних људи”, то јест „шејхова, дервиша и хоџа”, који су временом постали „засебна класа” која је на себе преузела тапију тумачења и чувања вере, чиме су се претворили у „свећенство” (исто: 2–3). Но, након наведених критичких осврта који су се претежно тицали самих муслимана, Бехмен се окренуо политичким

¹⁶⁶ Скенирани фајлови оригиналног рукописа у поседу су аутора.

питањима и констатовао да је након Северског уговора из 1920. године исламски свет додирнуо дно као никада дотад у својој историји услед чињенице да више није било ниједне „исламске државе“. Тако нешто је, по Бехменовом мишљењу, представљало остварење вишевековног „европског сна“. Бехмен је посебну одговорност за стање у муслиманском свету доделио Турској, која је под Мустафом Кемалом прихватила „национални либерализам чиме се одродила од исламске заједнице“. Оно што је посебно занимљиво у раду, нарочито ако у обзир узмемо политику којом су се водиле све происламистичке партије које су претходиле рађању странке Политика правде и развоја Тајипа Ердогана, јесте да је Бехмен закључио да ће „Турска прије или касније морати да се врати исламској заједници ако жели да се спасе пријетњи које јој константно вребају од Европе“ (исто: 5). Но, упркос свести да се исламски свет налази у стању потпуне колонизације, Бехмен истиче да се широм муслиманског света јављају покрети чија је „духовна инспирација“ Џамалудин ел Афгани, „који је цијели живот путовао и борио се за опште добро муслимана“ и „панисламизам – то јест уједињење свих муслимана у једну политичку, културну и економски јаку заједницу“. На основама ел Афганијевог активизма јавили су се почетком 20. века исламски ослободилачки покрети, од Арабијског полуострва на челу са Ибн Саудом, затим Авганистана који се 1928. ослободио од Енглеза, потом Јаве где се јавио покрет *Сарекат ислам* и који се убрзо проширио по читавој Индонезији. У даљој расправи о исламским организацијама Бехмен посебно место додељује већ помињаном египатском друштву *ел Шубану ел Муслимин*, као и активностима муслимана у Индији које су довеле до стварања исламске државе Пакистан. Из осврта који је Бехмен дао на *ел Шубану ел Муслимин* чини се да је он имао информације да је ова организација средином 1940-их почела да пропагира радикалне политичке акције као одговор на оно што се дешавало у Палестини доласком на власт ционистичких снага (Mitchell 1969: 60). Осим потенцијалне упознатости са политичким активизмом *ел Шубану ел Муслимин*, оно са чиме је такође Бехмен био упознат јесте да је ова организација током времена изнедрила неколико значајних подружница у другим муслиманским државама попут Сирије, Ирака и Палестине (АММ, Behmen b. d.: 7).¹⁶⁷ Ипак, упркос наведеним информацијама, оно што је такође било очигледно јесте да је Бехмен имао веома романтизовано разумевање структуре друштва *ел Шубану ел Муслимин*, које је доживљавао искључиво као „покрет омладинаца“, што говори о његовом недостатку свести о (ин)директној повезаности ове организације са одређеним

¹⁶⁷ Бехменово искључиво реферирање на *ел Шубану ел Муслимин* говори о томе да он, а самим тиме и други чланови организације очигледно ни 1947. године нису били упознати са *Ихвану ел Муслимин* и њиховим деловањем у Египту. У то време ова организација, предвођена шехидом Хасаном ел Баном, представљала је несумњиво најмасовнију и најутицајнију исламску организација у Египту. Наведена констатација додатно потврђује тврдње раније изнете у овом раду да *Млади муслимани* никако нису могли бити нити под идејним, нити под организационим утицајем *Ихвану ел Муслимин* како су то одређени појединци покушали представити.

политичким партијама у Египту као и да су њени лидери биле веома утицајне особе у египатском друштву. Преко схватања организације *ел Шубану ел Муслимин* као омладинске Бехмен износи веома важне ставове и о *ел Хидаје* на коју је гледао као на удружење у оквиру ког се „нису могле износити идеје [*Младих муслимана*] већ су се морале правити илегалне групе”.¹⁶⁸ Тако Бехмен закључује да заправо тек са доласком комуниста *Млади муслимани* почињу са истинским радом због тога што су тада „отпале кукавице, секташи, те такозване вође *ел Хидајине* секције”, што је све допринело снажном идеолошком „јачању организације” која „није нови мезхеб [верскоправна школа], секта – већ борбена исламска организација!” те да младомуслиманско учење „није ништа ново већ право, изворно, учење ислама!” (исто: 8). Након осврта на организацију, Бехмен даје подужу дефиницију тога какав тип личности треба да буде припадник *Младих муслимана*, али и коју тактику треба применити како би дошло до успешне исламске револуције у свету. У револуционарном контексту Бехмен и завршава свој рад шаљући поруку младомуслиманима речима:

„Млади муслимани, прошлост богата искуством је за вама, будућност пред вама, а Бог ц. ш. са вама. На вама је велика дужност, за чије се извршавање достојно спремајте. Снови многих милиона постаће стварност, утопије дјела.

Почетак је била једна искрица, која мало бљесну, и чији дјелићи невидљиво прелетјеше у Палестину, Индију, Југославију и неке друге земље, затим привидно несташе тињајући и стварајући жар. Сутра ће се појавити још неколике искре, из којих ће се распламсати пламичак, који ће се привидно загасити пепелом, опрживши мало којег невјерника.

Једнога дана изненада ће да пламти цијели Исток до тада невиђеним пламеном, којег крије већ толико стољећа затрпани жар. Пламен ће обухватити цијели свијет, ослободити га и препородити, сагорјети оно што није ваљало и повести га новим путем који му је и намијенио његов Створитељ” (исто: 12).

У сличном духу као Бехменов рад писан је и „Проглас” организације који је, по изјави Хасана Бибера током судске истраге, такође саставила мостарска група. „Проглас” почиње упозорењем да „непријатељ својим подлим покушајима хоће да уништи у нама оно што нас је кроз нашу прошлост држало на окупу, што нас је чинило људима”, то јест, другим речим, циљ „непријатеља јесте да сруши све што

¹⁶⁸ Под овим „илегалне групе” Бехмен реферира на рад тајне „Групе А” коју је током Другог светског рата предводио Есад Караџовић, а са чијим постојањем је била упозната и мостарска група због блиског односа рођеног брата Омера Бехмена, Салиха, и Караџовића.

је исламско” и да се муслимани „обезглаве хапшењима, шиканацијама, убијањима, бојкотовањем и разним смицалицама”. Због тога муслимани морају да буду свесни да су суочени са потенцијалним „биолошким нестанком”, илити, са судбином која је већ у прошлости снашла муслимане „Сицилије, Шпаније и Мађарске” („Проглас” 1992: 126). Спас од нестанка муслимани не треба да више траже у националном опредељивању као Срби или Хрвати јер оно не представља ништа друго „него један плашт испод којег се крије крст и оштрица са идејом: оборити ислам, осветити Косово, силити, пљачкати, тријумфирати над полумјесеком и звијездом”. По „Прогласу”, излаз из неповољне ситуације за муслимане је искључиво у томе ако „схвате учење *Курана* и хадиса”. Јер муслимани само „прихватањем борбе на Божијем путу, свјесни њене величине, одлучно, не презајући пред опасношћу, ступају напријед са потпуним увјерењем у побједу”. По „Прогласу”, муслимани који су усвојили куранске упуте и развили овакву свест и разумевање јесу припадници *Младих муслимана* који, свесни свих потешкоћа и патњи, уз „Алахову помоћ ступају у джихад”. Због тога је циљ *Младих муслимана* да путем свог „Прогласа” позову „сваког искреног муслимана, који се осјећа као такав, да приђе нашим редовима и потпомогне нашу борбу чим може, јер ово су дани борбе за опстанак, то јест дани джихада, а наша организација се досљедно бори [...] за муслимане и ислам” (исто: 127). Потенцирање джихада и веома борбени и револуционарни дух проналазимо и у првом броју поново обновљеног часописа *Муџахид*, који је почео да се штампа још пре хапшења Алије Изетбеговића, Ешрефа Чампаре и осталих који су осуђени марта 1946. године.¹⁶⁹ У овом броју часописа штампана је песма „У джихад” коју је написао Нусрет Фазлибеговић и која гласи:

*Земља дрхти и брда се тресу
Простором трепти наш борбени глас
Чела високо, стари и млади,
У светом джихаду лежи наш спас!*

¹⁶⁹ Као што смо већ рекли, лист *Муџахид* почео је да се издаје још почетком 1946. године када су изашла и прва три броја. У то време текстове су писали Алија Изетбеговић и Ешреф Чампара. Након хапшења Изетбеговића и осталих који су учествовали у акцији приликом оснивања муслиманског друштва *Препород*, на одређени период се прекинуло са издавањем часописа. Часопис је поново почео да се публикује крајем 1946. и почетком 1947. године за шта су најзаслужнији Вахид Козарић и Хасан Бибер. У неколико бројева који су публиковани у том периоду акценат је стављен на писање о Пакистану као потврди да је исламска држава могућа. Убрзо се са штампањем часописа опет стало да би га поново, по трећи пут, покренула почетком 1949. године загребачка група. Тада је публиковано четири броја часописа и углавном су текстове писали Асим Чамцић, Тарик Муфтић и Мунир Гавранкапетановић.

Иначе, у рацијама Удбе нађен је само један број *Муџахида*, то јест, први број овог часописа након што је поново почео да се публикује у његовој другој фази. Осим овог броја аутор поседује још један број *Муџахида* који је преживео и који Удба никад није нашла и запленила.

*Вријеме је дошло, напријед, браћо,
Напријед, браћо, напријед, јунаци,
У џихад, у џихад, поћимо сви!*

*Гордо се вије зелени стијег
Збијмо се под њиме у челични строј.
Исламско братство нека нас веже,
Презримо смрт и поћимо у бој!*

*Вријеме је дошло, напријед, браћо,
Напријед, браћо, напријед, јунаци,
У џихад, у џихад, поћимо сви!*

*Са нашим покликом Алаху екбер,
Рушимо стари и трули свијет!
За срећу и за спас човјечанства
Смјело, јунаци, поћимо у бој свет!*

*Вријеме је дошло, напријед, браћо,
Напријед, браћо, напријед, јунаци,
У џихад, у џихад, поћимо сви!*

Осим текста „Наш покрет” и песме „У џихад” публиковане у часопису *Муџахид* важно је да се укаже и на младомуслиманску „Заклетву” која је састављена на предлог Омера Ступца. На тексту „Заклетве” радили су Хасан Бибер, Омер Ступац, Нусрет Фазлибеговић и Салих Бехмен. Текст „Заклетве” гласио је:

„Нека је слава и хвала Алаху, Господару свих свјетова!

Као припадник организације *Млади муслимани*, у коју сам ступио добровољно, заклинѐм се Свемогућим Алахом да ћу се придржавати свих прописа *Курана*, да ћу принципе ислама уносити у свој живот и живот своје заједнице и бескомпромисно се борити против свега неисламског, да ћу жртвовати на Божијем путу све од себе, па и свој живот, ако то буду захтијевали интереси ислама.

Свјестан величине циља *Младих муслимана*, заклинѐм се да ћу испунити све услове, начела, обавезе и задатке, које ми организација постави, да ћу интересе организације увијек претпостављати својим личним и да нећу непријатељу никада издати свога брата, нити било какву тајну организације, па ни под најтежим околностима, знајући

да ме у противном чека срамна смрт издајице и понижења на оба свијета.

Сам свој живот и све своје способности улажем за ширење наше идеје и јачање наше организације. ***Устрајно ћу се борити за величину, моћ и сјај ислама и за добробит свих муслимана свијета.***

Молим Свемогућег да ми даде воље и снаге, храбрости и устрајности на овоме путу цихада, а да отклони од мене све слабости и мане и да мене и сву браћу обаспе највећом Милошћу.

Нека нас Алах упуту на прави пут оних који нису залутали!"¹⁷⁰

Ако упоредимо материјал који смо на претходним страницама презентовали са младомуслиманским списима из времена Другог светског рата, приметан је јасан идеолошки континуитет у смислу недвосмисленог акцента који су припадници младомуслиманског покрета стављали на *Куран* и Веровесникова предања као основне изворе свог идентитета и целокупног светоназора. Осим тога, идеја о политичком и економском јединству исламског умета и даље је била основна водила на друштвенополитичком нивоу.

Ипак, одређена разлика јесте постојала и она се првенствено огледала у томе да су списи који су настали након окончања Другог светског рата били значајно „милитантнији” услед инсистирања на важности цихада и борбе на Алаховом путу као нечега што је обавеза сваког искреног и правог муслимана. Такође, јасно се искристалисала и „непријатељска идеологија”, то јест „есенцијални Други” у виду комуниста, који су, по мишљењу *Младих муслимана*, били у грубој опозицији са верујућим и практикујућим муслиманима. Повод за овакве идејне ставове без сумње можемо да пронађемо у томе што је комунистички режим својом реваншистичком и агресивном репресивном политиком изазивао резигнираност и дубоки гнев код припадника *Младих муслимана*, који нису били само пасивни сведоци хапшења, мучења и убијања свих оних који су били перципирани као идеолошки непријатељи и политички неподобни, већ су и сами били изложени таквој судбини.

3.5. Финални обрачун комунистичког режима са организацијом *Млади муслимани* и суђења 1949. године

У контексту репресије и страховитих прогона неистомишљеника, током 1949. године долази и до последњег обрачуна комунистичког режима са

¹⁷⁰ Скенирани оригинал документ заклетве *Младих муслимана* у поседу је аутора (АММ).

припадницима *Младих муслимана*. Наиме, у мају 1948. године један ђак из унутрашњости који је био на вези са лидером мостарске групе Омером Ступцем бива ухапшен. Након што је то сазнао, Ступац одлучује да се повуче у илегалу и почиње да се скрива по различитим градовима Босне и Херцеговине. Но, како се обруч око њега сужавао, он је у договору са врховним вођством и другим члановима организације донео одлуку да покуша да пребегне у Италију. Услед веома неповољних околности по рад организације, али и уопште генералног стања у држави, одлучи Ступца прикључио се и Исмет Сердаревић који је позвао и Хилму Ђеримовића и Едхема Шаховића да крену са њима. Група је планирала да се у Италију пребаци чамцем који је Ступац требало да обезбеди у Пули, што је он и учинио. Међутим, особа коју је Ступац за тај посао нашао у Пули потказала их је полицији након чега су сва четворица били ухапшени. Због покушаја бекства Ступац, Сердаревић и Ђеримовић су осуђени на по седам месеци затвора, док је Шаховић, који је негирао да познаје друге чланове групе, добио блажу затворску казну од три месеца.

Веома брзо након хапшења групе у Пули, у фебруару 1949. године организује се трећи, и последњи, Пленум организације на коме је требало да се договори о ширењу рада и на друге делове државе, пре свега на Македонију где је муслиманско становништво преодоминантно албанске етничке припадности. Ова чињеница сведочи о томе да су се *Млади муслимани* и унутар државних граница водили искључиво идејом сарадње на основама исламског братства, а не етнонационалне припадности. Осим тога, на овом пленуму требало је да се изабере и ново руководство.¹⁷¹ Међутим, паралелно са припремама и самим одржавањем Пленума десило се још неколико акција Удбе, што је резултирало хапшењима још неколицине чланова организације у Херцеговини. Током ислеђивања ухапшених, Удба је први пут добила податке о Мухсину Ризвићу, иначе члану сарајевске групе који је одржавао везу са једним младићем из Коњица. Након што је Удба сазнала за Ризвића, постепено је почела да се открива сарајевска група. Осим хапшења у Херцеговини, откривању читаве сарајевске групе значајно је допринео и један од најсрамнијих поступака уопсленика ИВЗ из тог доба. Наиме, 1948. године тадашњи директор Гази-Хусрев бегове медресе Сулејман Кемура, који ће постати и реис-ул-улема 1957. године, потказао је Удби ученика медресе Омера Ковача код кога су пронађени леци и прогласи *Младих муслимана*. Ковач је одмах ухапшен и, упркос томе што је имао само 17 година, подвргнут је стравичној физичкој тортури која ће резултирати и његовом смрћу.¹⁷² Тако, веома брзо након одржаног трећег Пленума, дошло је до масовног

¹⁷¹ У ново руководство које је изгласано на последњем Пленуму ушли су: Халид Кајтаз у име сарајевске групе, Тарик Муфтић као представник загребачког огранка и Салих Бехмен у име мостарске групе.

¹⁷² По сведочењима Едаха Бећирбеговића и Мехмеда Арапчића, који су у исто време као и Ковач били у притвору, Ковач је толико био тучен и пребијан да су му очи испале из очних дупљи. Такође, како би комунисти прикрили овај ужасан злочин, наредили су породици убијеног Ковача

хашшења водећих личности организације, који су прво били подвргнути вишемесечним бруталним и свирепим ислеђивањима, која су у коначници резултирала тиме да се 25. јула 1949. године у Сарајеву подигну и оптужнице против: Хасана Бибера, Халида Кајтаза, Омера Ступца, Нусрета Фазлибеговића, Есада Којића, Теуфика Велагића, Хилмије Муфтића, Тарика Муфтића и Исмета Сердаревића, који је депортован из затвора у Пули где је служио затворску казну због покушаја бекства у Италију. Овој групи оптужених, само неколико дана касније, тачније 4. августа, придодата је и група у којој су били Махмут Јаребица, Ејуб Хацић, Кемал Курбеговић, Сулејман Мусакадић и Рамо Хабота. Суђења оптуженима трајала су од 1. до 12. августа, када су изречене и коначне пресуде. Тако су Хасан Бибер, Халид Кајтаз, Омер Ступац и Нусрет Фазлибеговић осуђени на смрт стрељањем.¹⁷³ Исмет Сердаревић осуђен је на 20 година затвора, Хилмија Муфтић на 16, Теуфик Велагић на 15, Тарик Муфтић и Махмут Јаребица на 12, Рамо Хабота на 8, Ејуб Хацић на 7, Есад Којић на пет и Сулејман Мусакадић и Кемал Курбеговић на три године. По пресуди, осуђени су били криви због тога што „су након ослобођења земље организовали илегално, противнародно и терористичко удружење с намјером да под видом вјере окупе око себе што већи број муслиманске омладине у циљу насилног обарања постојећег државног и друштвеног уређења у ФНРЈ – путем терора, диверзија, пропаганде и стране интервенције“. Такође, на терет им је стављено и то да су након „контрареволуционарне, лажљиве и клеветничке резолуције Информбироа, сматрали да је наступио очекивани моменат за њихову терористичку дјелатност и брзу ликвидацију власти“ због чега су, како би у том свом науму успели, радили на „активном прикушљању оружја, изради кама и других оруђа“ (Trhulj 1992: 333–335).

Осим суђења у Сарајеву, спроведена су и још два велика суђења на којима су сви оптужени такође били осуђени на драконске затворске казне. Тако је у августу одржано суђење групи у Тузли, где су Омер Накичевић, Сафет Токић, Ферид Чичкушић, Омер Окановић и Сулејман Чамџић осуђени чак на 20 година затвора, затим Хундур Хамзалија и Исмет Траљић на 12 година, Абдулазиз Ахметбеговић на 10 и Мухамед Јахић на 8 година. Мостарској групи пресуда је изречена 7. септембра и њоме су осуђени Омер Бехмен и Рашид Пргуда на 20 година затвора, Мустафа Хациосмановић на 18, Есад Карабег на 15, Алија Лето на 12, Смаил Велагић на 10 и Веиз Имамовић на 7 година.¹⁷⁴ Свим осуђенима у

да се ценаза одвије у строгој дискрецији. Зато је дозвољено да уз Ковачев кабур буде само његов отац и имам хафиз Сахачић и још неколицина особа (Kasumagić 1999: 104–105).

¹⁷³ У тренутку када су осуђени на смрт, Хасан Бибер је имао 29 година, Халид Кајтаз 24, а Нусрет Фазлибеговић и Омер Ступац 22.

¹⁷⁴ Може се приметити да међу осуђенима у мостарској групи нема Салиха Бехмена, једног од најактивнијих и најважнијих чланова *Младих муслимана*. Салих Бехмен је иначе ухапшен први од свих важнијих припадника мостарске групе још 26. марта 1949. године. Но, Бехмену ће бити суђено тек 13. јануара 1950. године у Мостару. Биће осуђен на казну од 10 година лишавања

сарајевском, мостарском и тузланском процесу, поред наведених затворских казни, одузимана су и грађанска права по изласку са одслужења затворске казне. Такође, осуђенима је конфискована и сва имовина.

Но, наведена три процеса никако нису били и једини процеси припадницима *Младих муслимана*. Према подацима Удбе из 1949. године, под истрагом и тортуром било је 806 припадника организације *Млади муслимани*, док их је 682 осуђено. У свом елаборату Удба је направила и попис ухапшених по местима где им је суђено (АС БИА, УДБ II одељења у Сарајеву 1954: 59–60) (Табела 4):

Табела бр. 4.
Број осуђених припадника *Младих муслимана* по градовима¹⁷⁵

Град и срез	Град и срез
Мостар 72	Тузла 23
Требиње 14	Маглај 27
Коњиц 54	Тешањ 19
Гацко 24	Соколац 1
Билећа 62	Градачац 12
Невесиње 62	Грачаница 8
Чапљина 29	Брчко 5
Столац 20	Бијељина 4
Град Сарајево 122	Лопаре 3
Срез Сарајево 18	Зворник 2
Високо 37	Добој 1
Вишеград 21	Бања Лука 20
Фоча 19	Цазин 17
Бугојно 19	Котор-Варош 5
Зеница 14	Бихаћ 4
Горажде 6	Босанска Градишка 2
Завидовићи 4	Травник 2

слободе, конфискацију имовине и одузимање грађанских права у трајању од три године (скенирана оригинална документа ислеђивања и пресуде Салиху Бехмену у поседу су аутора).

¹⁷⁵ Подаци из елабората Удбе II одељења у Сарајеву наведени су и у раду: Jalimam, Salih (2008), „Вођњаци – политички осуђеници у Kazнено-поправном domu у Zenici 1954“, *Društvena istraživanja: časopis Pravnog fakulteta Univerziteta u Zenici*, 2 (2): 13–26. Јалимам се у свом раду позива на књигу *Млади муслимани 1939–1999*. Но, као што смо већ навели, у наведеној књизи је прештампан скоро цео Удбин елаборат без реферирања на њега. Чињеница да се и др Јалимам служи наведеном књигом без реферирања на оригинални извор још једном нас упућује на то да истраживачи нису имали увид у оригинални извор. Иначе, оно због чега је Јалимамов рад користан јесте да он даје веома широк списак имена лица осуђених у процесима који су се водили против *Младих муслимана*.

Број од 682 особе које су осуђене односи се само на оне којима је суђено до 1949. године, што значи да је број прогоњених и осуђених младомуслимана далеко већи јер су против њих вођени процеси и 1950, 1951. и 1952. године па и каснијих година.¹⁷⁶ Осим тога, у наведеној статистици се не наводе и многи градови Босне и Херцеговини попут Сребренице и Братунца, а о којима аутор овога рада поседује веома обимне елаборате Удбе.¹⁷⁷ Такође, суђења се нису зауставила само на босанскохерцеговачким градовима, већ је суђено и припадници покрета у Санџаку, прецизније, у Новом Пазару, Тутину и Сјеници.¹⁷⁸ Осим тога, постоји и архивска грађа Удбе која говори о томе да су чак и 1960. године спровођене акције хапшења припадника *Младих муслимана* на територији Словеније и Хрватске.¹⁷⁹ Но, упркос бескрупулозном и свирепом прогону верујућих младих људи, муслимана и муслиманки, Вакуфски сабор Исламске вјерске заједнице је 1949. године издао резолуцију коју ћемо – као што смо то већ навели – због њене дубоко спорне и проблематичне садржине пренети у целини:

„Резолуција Вакуфског сабора Исламске Вјерске Заједнице

Поводом непријатељске терористичке организације Млади Муслимани

Вакуфски сабор ИВЗ у Народној Републици Босни и Херцеговини на свом засиједану 14. августа 1949. у Сарајеву, оцјењујући дјеловање терористичке организације 'Младих муслимана' донио је следећу

РЕЗОЛУЦИЈУ

Устав ФНРЈ који је прокламован на тековинама славне Народно-ослободилачке борбе осигурао је муслиманима, као и

¹⁷⁶ Осим осуђених током 1949. године исте године при покушају бекства преко границе без суђења убијена су још два веома значајна припадника организације *Млади муслимани* – Фикрет Плочо који је тада имао само 20 година и Асим Чамџић. Иначе, Фикрет Плочо приступио је организацији *Млади муслимани* 1943. године са непуних 14 година и био је у њој изнимно активан још од времена Другог светског рата.

¹⁷⁷ Документ носи назив „Елаборат Младомуслиманска терор. орг. Сребреница“ и има 44 стране.

¹⁷⁸ Више о прогонима *Младих муслимана* у санџачкој регији видети: Dupljak, Rifat (2003), *Mladi muslimani u Sandžaku, Novi Pazar, Istorijски архив „Ras“*. Осим наведене књиге која се бави предоминантно младомуслиманима из Новог Пазара, аутор овог рада поседује значајну архивску грађу Удбе која се, као што смо у тексту и навели, првенствено тиче Тутина и Сјенице.

¹⁷⁹ Документ Удбе под насловом „Стање истраге над ухапшеним члановима организације ММ у НР Хрватској, Словенији и БиХ“ од 5. септембра 1960. године у поседу је аутора. У документу се наводи да је у Пули ухапшено 11 лица која су признала кривицу, док су се ухапшених 6 у Риједи и 8 у Љубљани одлучили да негирају оптужбе (АС БИА, ДСУП-а НР БиХ II Одјел. УДБ 5/9-1960).

припадницима свих осталих вјерских заједница, слободан и независан вјерски живот.

Захваљујући томе, као и помоћи наше народне државе, Исламска вјерска заједница може слободно да дјелује на принципима новодонесеног Устава ИВЗ.

На пољу вјерског и вјерско-просвјетног живота својих припадника ИВЗ је већ забиљежила добре успјехе. Запажен је рад појединих наших вјерских службеника, који су свој положај схватили као службу народу и који се залажу да се заостали дио муслиманског свијета извуче из заосталости, примитивности и конзерватизма и пође путем живота новог слободног човјека социјалистичке Југославије.

Међутим, непријатељима наше заједнице и наше државе смета напредак, братство и јединство наших народа и они непрекидно проналазе нове путеве да би тај развој и братску слогу омели. Нажалост и међу припадницима ИВЗ нашло се бездушника и издајника властите заједнице и рођене домовине.

У посљедње вријеме под плаштом тобожње вјерске занесености поново је покушала да дјелује непријатељска организација *Младих муслимана*, која је своје илегалне групице организовала, радила на обарању народне власти и спремала терористичке нападе ради остварења својих одвратних и издајничких циљева.

Највеће је зло у томе што су ови притајени непријатељи наше заједнице својим радом успјели да заведу и поједине заостале и непросвијећене припаднике ИВЗ, који иза њиховог вјерског плашта нису видјели издајничку работу уперену против интереса свих наших народа и наше вјерске заједнице посебно. Али наш народ их је одмах познао.

Познао је у њима оне исте ученике и сараднике издајника и туђих плаћеника типа Панце, Ханџића, Добраче и осталих који су као фашистички елементи у ахмедији још за вријеме окупације у интересу окупатора ковали планове и радили на слабљењу Народно-ослободилачке борбе, на рушењу братства и јединства наших народа, на коме се основу темељила снага народног устанка и народне револуције.

Наш народ је одмах познао ону исту руку непријатеља који је и раније слао Ел Хусеинија, међународног агента империјализма, да се распирује вјерска и национална мржња међу нашим народима, да се уз помоћ појединих домаћих издајничких хоца и шпијуна из терористичке организације *Младих муслимана* заведе муслимани Босне и Херцеговине, да се стварају СС дивизије и ломи родољубива

свијест муслимана који су у Народно-ослободилачкој борби давали несебичне жртве за слободу и бољи живот.

Панисламизам, с којом паролом су наступали *Млади муслимани* за вријеме окупације а и данас, је парола империјализма, којом империјалисти наступају свуда гдје хоће да ломе ослободилачке покрете народа у исламским државама или гдје разбијају јединство и слогу муслимана који живе у сретној заједници са браћом осталих вјероисповјести.

Непријатељска група *Младих муслимана* вјеровала је, да је нападом клеветничке резолуције Информбироа на нашу земљу, народ и Комунистичку партију, дошло вријеме да и они своју активност појачају и наврате воду на свој млин. И лаћали су се, али безуспјешно, сваких метода и парола, којима су мислили уздрмати вјеру муслимана у своју властиту народну државу и њено руководство.

Муслимани Босне и Херцеговине, свјесни тих непријатељских покушаја, не дају се завести смицалицама, ма како оне биле увијене у вјерске плаштеве.

Вакуфски сабор, као највише представничко тијело ИВЗ у Босни и Херцеговини, са презором одбацује и осуђује појединце из своје средине, који су као издајници и агенти непријатеља покушали да подривају велике тековине народне револуције, угрожавају народну власт и муте братску заједницу народа у нашој слободној и независној држави.

Нарочито осуђујемо оне појединце из заједнице који су у улози вјерских службеника отворено или прикривено одобравали рад ненародних елемената и империјалистичких агената *Младих муслимана* и тиме помагали завођење појединих још недовољно просвијећених људи на пут који би водио у директну пропаст цијеле заједнице.

Њихова одговорност је у толико већа, што су свјесни свог положаја, проиграли повјерење ИВЗ и помагали организацију која са муслиманима нема ништа заједничког осим лажног имена које се са непријатељском прорачунатошћу требало искористити за непријатељску акцију.

Вакуфски сабор у име припадника своје заједнице изјављује да Исламска вјерска заједница има само један пут. То је пут братства, јединства и једнакости свих наших народа, то је пут одбране наше домовине против свих њених вањских и унутрашњих непријатеља, то је пут несебичних напора на учвршћењу народне власти и изградње наше социјалистичке државе, нове Титове Југославије.

Да муслимани заиста корачају тим путем, да покушаји непријатеља не могу ниуколико омести братску слогу наших народа и повјерење у народну власт и руководство под чијим вођењем је створена нова Југославија, најбољи је одговор наших радних људи, муслимана широм свијета, који са невиђеним еланом, у изградњи социјализма, на дјелу доказују своју високу свијест и свој патриотизам.

Под руководством маршала Тита одбићемо све нападе непријатеља и изградњом социјализма у Југославији дати најдостојнији одговор свима непријатељима наше домовине.

Живјела Народна Република Босна и Херцеговина у слободној Федеративној Народној Републици Југославији.

Живио маршал Тито, првоборац братства, јединства и једнакости наших народа.”¹⁸⁰

Из наведене резолуције још једном можемо да се уверимо у то колико је званична ИВЗ била у подјармљеном положају и да су њени представници и уполсеници пристали, упркос затварању најзначајнијих верских институција и организација, као и упркос физичком прогону најеминентнијих алима и забранама да муслимани и муслиманке испуњавају своје верске дужности, да глорификују антиатеистички комунистички репресивни режим. Заправо, о степену субординације ИВЗ најпрецизније говори то да они не само да су ставили инфраструктуру заједнице у службу владајућег режима већ да су и куранску поруку, то јест божије речи, подредили „само *једном путу*, путу братства и јединства”, а који се пре свега огледао у идолопоклоничком односу спрема лика и дела Јосипа Броза Тита. Управо у наведеном контексту, прва два објављена текста *Младих муслимана* „Проблем наше омладине” и „Компромисни ислам и компромисни муслимани” Есада Карађозовића и Тарика Муфтића, које смо на претходним страницама детаљније анализирали, исправно су указала на морално-етичку декаденцију и дубоко укорјењени манир кохабитације официјелних структура ИВЗ и алима са структурама власти које су након одласка Османског царства у Босни и Херцеговини радиле на имплементацији светоназора који су били у потпуној опречности са исламским учењем. Тако критика „исламског клера”, на којој су младомуслимани инсистирали у скоро свим својим списима, сагледана у корелацији са наведеном резолуцијом ИВЗ има још значајно већу тежину.

¹⁸⁰ Резолуција је у целини објављена у: *Mladi muslimani 1939–2005* (2006), Sarajevo, Udruženje *Mladi muslimani*, 133–135. Осим у наведеној књизи, Резолуција је парцијално објављена и у: Čampara, Ešref (1999), *Molitva za istinu 4: Sjećanje na zatvorske dane*, Sarajevo, Globe line, 67–69.

Осим наведеног, оно због чега је Резолуција ИВЗ из 1949. године и даље веома важна и актуелна јесте чињеница да се од ње до данас није званично оградио Ријасет Исламске заједнице Босне и Херцеговине, што потенцијално указује на то колико су поједине структуре које су свој социјални капитал и моћ стекле управо у доба комунистичког режима и сарадњом са њим и даље веома присутне и јаке у овој институцији.

3.6. Резиме – *Млади муслимани* у периоду 1939–1949. и теорија друштвених покрета

Током формативног периода организације *Млади муслимани* који смо обрадили на претходним страницма, издвајају се специфичности у погледу организационог устројства и њеног идеационог и идентитетског профилисања. Ако се вратимо Викторовицевим покушајима да објасни како долази до успостављања успешне колективне акције, у нашем случају исламског активизма, коришћењем теорије мобилизације ресурса, видећемо да су се *Млади муслимани* током свог формативног периода ослонили на већ постојеће ресурсе, које је управо Викторовиц идентификовао у свом раду, а то су: успостављање неформалних мрежа преко породичних веза, затим рад унутар махала, школа, студентских организација, добротворних удружења и културних друштава и, на крају, цамијâ као местâ која омогућавају организацији да оствари масовнију регрутацију појединаца. Тако је организација *Млади муслимани* на самом почетку отпочела делатност вредним и преданим радом браће Муфтић и њихових најближих пријатеља из Оџактан махале, да би након тога своје идеје поделили и са својим најближим пријатељима из Прве и Друге мушке реалне гимназије. Када је број младића који су се идентификовали са младомуслиманским идејама достигао завидан ниво, они су направили детаљан план како да преузму рад културног удружења *Трезвеност*, са посебним акцентом на његову секцију за млаће чланове и библиотеку. Продором у *Трезвеност* старија генерација остварила је значајне контакте са млађом генерацијом идејно слично оријентисаних младића, што је резултирало омасовљењем покрета и одлуком да се он и званично региструје код тадашњих власти Краљевине Југославије.

Но, у томе их је спречио почетак Другог светског рата, који је са собом донео и то да је са успоставом НДХ једина официјелна омладинска организација којој је био дозвољен рад била *Усташка младеж*. Таква ситуација је веома брзо чланове организације приморала да пронађу начин да свој рад извуку из стагнације и полуилегале, а са циљем да организацију омасове и даље развијају. Зато су се припадници организације одлучили на стратешки потез уласка у сарадњу са сталешком, клерикалном, организацијом *ел Худаје*, упркос анимозитету који су њени чланови гајили према „хоџама и алимима”. Но, одлука

о сарадњи са *el Хидаје* не само да није дала жељене резултате, већ је имала и значајан утицај на идентитет организације, што је први пут довело и до унутрашњих несугласица. Ова ситуација првобитно се пребродила тако што се одређени број чланова изворне групе везао за добротворно удружење *Мерхамет* и преко њега наставио заједнички рад, да би се након повратка главних идеолога *Младих муслимана* у Сарајево основала тајна „Група А” унутар које се наставио рад на идеолошком усавршавању, али и на производњи материјала који ће бити од круцијалног значаја не само у том тренутку већ и након Другог светског рата када је организација услед снажних репресивних мера комунистичког режима била приморана да се потпуно подвргне илегалном и конспиративном раду.

Осим успешног коришћења постојећих ресурса зарад остваривања колективне акције и каналисања незадовољства, оно што је такође важно истаћи у контексту рада *Младих муслимана* јесте да су они били првенствено оријентисани на „квалитет” својих чланова, а не на „квантитет”, то јест, другим речима, најважније им је било да припадници организације имплементирају исламска уверења у своје свакодневне животе. Такође, услед чињенице да је организација деловала у већински немуслиманској средини, није било реално, нити могуће, да њен рад буде усмерен у правцу освајања власти, већ је он примарно био фокусиран на друштво, илити заједницу.

Управо у контексту рада са заједницом, веома значајно је било што ефективније идеационо позиционирање, то јест оно што Викторовиц назива „креирањем оквира” (*framing processes*) који се састојао од – дијагностиковања проблема, дефинисања ко је за постојеће проблеме одговоран и нуђења решења која ће бити презентована потенцијалним члановима тако да им буду пријемчива, разумљива и подстицајна да крену у колективну акцију.

Млади муслимани су сматрали да главни проблем са којим се муслимани суочавају јесте њихово напуштање „изворног ислама” и занемаривања куранске поруке и Веровесникових предања, за шта су, по њиховом мишљењу, били криви с једне стране припадници традиционалних алима који нису поседовали неопходну компетенцију да пруже одговоре на новонастала питања и проблеме и, с друге, позападњачена интелектуална елита која се одродила од народа и предано радила на вредносној и епистемиолошкој колонизацији умова људи.

Одговори које су младомуслимани нудили на идентификоване проблеме били су веома једноставно формулисани и гласили су – хитни повратак *Курану* и Веровесниковим предањима и разумевање ислама не као религије, већ као система који одређује сваки аспект људског живота, укључујући и политичко-друштвену сферу у којој је једино дозвољено наступати са позиција утемељених на исламском учењу и вредностима. Када се постигне интернализација исламских вредности на индивидуалном нивоу, неопходно је обрачунавање са свим оним што је контаминирало „изворну исламску поруку”, попут хетеродоксног суфизма и народних неисламских обичаја, али и са упливом модерних западних вредности, као што су конзумеризам, материјализам, агресивни индивидуализам,

секуларизам и либерално-национални поредак. При томе, приликом давања одговора на идентификоване проблеме, припадници организације су се у свом дискурсу служили горљивим језиком који је превасходно био у функцији диференцијације између припадника групе и оних који то нису били. Другим речима, преко успостављања „спољног непријатеља“ радило се на поспешивању унутрашње кохезије групе. Рад на остваривању унутрашње солидарности и јединства чланова групе био је перманентан и веома снажан и посебно је дошао до изражаја након што је комунистичка власт почела са репресивним политикама. Иначе, репресивне политике имале су контраефекат у смислу да су припаднике групе још више приближиле једне другима услед чињенице да су заједно били изложени прогону, хапшењима, физичким и психичким тортурама и мучењима. Посебну улогу у јачању унутрашње солидарности имале су дугогодишње затворске казне током којих се развила упућеност једних на друге и појачано осећање припадности услед заједничких проживљених траума и страха. Осећање ексклузивног узајамног поверења наставило је да живи и да прожима припаднике организације и у периоду након што су изашли из затвора, чему ћемо се детаљније посветити у поглављу које следи.

4. Даљи развој организације *Млади муслимани* 1949–1983.

4.1. И након затвора „затвор“

Пре него што се посветимо анализи поновног успостављања и деловања организације *Млади муслимани* након изласка из затвора њених чланова, направимо краћи осврт на њихове затворске дане. Јер, као што смо већ навели у прошлом поглављу, затворски период је имао веома значајан утицај на припаднике организације, о чему говоре и њихова многобројна сећања, мемоари и интервјуи. Тако, на пример, Мунир Гавранкапетановић у разговору за часопис *Препород* 1991. године на питање које се тиче односа припадника *Младих муслимана* након изласка из затвора и тога да ли су постојала међусобна оптуживања или неповерења одговара:

„Колико ја знам, од нас преко хиљаду свега је неколико појединаца пристало на сарадњу са УДБ-ом... Између огромне већине *Младих муслимана* влада велико повјерење и *пријатељство, зачето у затвору и касније настављено* [подвукао И. К.]. Хвала Богу, међу нама никаквих узајамних оптуживања ни замјерања није било“ (Gavrankapetanović 1991: 216–217).

Осим што су сами припадници организације стављали акценат у својим каснијим писањима и сећањима на затворске дане због трауматичних искустава која су оставила трага на читаве њихове животе, оно што је такође посебно важно јесте то да се многи од њих нису међусобно лично познавали услед чињенице да су долазили из различитих градова и мањих места где су постојале ћелије организације. Такође, непознавању је допринело и конспиративно пирамидално деловање организације које је, посебно након краја Другог светског рата, функционисало путем „тројки“, при чему је само једна особа одржавала везу са горњим ешалонима организације (АММ, Разговор са Сулејманом Чамџићем).

Управо због наведених околности у Гавранкапетановићевом одговору смо истакли део у коме каже да су се заправо многи од њих први пут срели и ближе упознали у затвору. Иначе, велика већина припадника *Младих муслимана* служила је казну у Казнено-поправном дому Зеница (КПД Зеница).¹⁸¹ У КПД Зеница били су такође смештени и осуђеници којима је суђено као „муслиманској реакцији“, а који су током Другог светског рата били упосленици ИВЗ или у Улеми меџлису, попут групе око Касима Добраче, или су пак били представници грађанске класе, против које је комунистички режим често гајио снажни анимозитет.

Осим њихових личних сведочења која се првенствено тичу затворског живота, оно што додатно употпуњује слику затворског периода јесу и Удбини извештаји „о држању *Младих муслимана*“ и „муслиманске реакције“ током издржавања казни. Из тих извештаја недвосмислено видимо да су се припадници *Младих муслимана* у затвору искључиво држали једни других и проводили време у затвореним круговима које су чинили само припадници организације. Осим тога, младомуслимане је Удба по правилу перципирала као „дрске“, „некооперативне“, то јест, „непоправљиве елементе“.¹⁸² Разлог за овакво понашање и ставове *Младих муслимана* Удба је по правилу проналазила у религијској загрижености и „фанатизму“ припадника организације, који су при томе гајили и снажан анимозитет према комунистичком поретку. Иначе, током затворских казни упосленици у затворима настојали су свим средствима да политичке и идеолошки

¹⁸¹ Одређени, значајно мањи број припадника *Младих муслимана* служио је казну и у другим затворима осим КПД Зеница. На пример, неки су издржавали своје затворске казне у Фочи, неки у Травнику, као и у још неким казнено-поправним установама

¹⁸² Тако се у једном извештају из КПД Зеница од 17. новембра 1955. о држању у затвору, на основу ког се расправљало о потенцијалним смањивањима затворских казни, наводе следећи подаци: „Смаил Велагић има врло лоше држање у КПД; Теуфик Велагић има јако лоше држање. Предложен за изолацију; Салих Бехмен имао јако лоше држање. Предложен за изолацију; Омер Бехмен има јако лоше држање. Предложен за изолацију; Есад Карабег лоше држање.“

Осим о *Младим муслиманима* у овом документу се расправљало и о Касиму Добрачи за кога се наводи да „у последње вријеме показује извјесне знаке лојалнијег држања“, док се за Махмута Траљића каже да „активно непријатељски дјелује и не показује никакве знакове за поправак“. На основу ових евалуација које су достављене Удби од „другова из КПД Зеница“ закључује се „да нико од наведених сем Касима Добраче не долази у обзир за снижавање казне, а поготову не за пуштање на слободу“ (АС БИА, документ у поседу аутора).

неподобне осуђенике „преваспитају“ или придобију за „сарадњу“. Тако Сулејман Чамџић, коме је суђено као припаднику тузланске групе *Младих муслимана*, у својој књизи *Нека моја сјећања* објашњава шта је „сарадња“ осуђеника значила следећим речима:

„Сарадња за њих значи да прво кажеш све до у детаљ о организацији којој си припадао и због чега си ухапшен. Послије тога све то мораш нападати и наговарати и друге да то чине. При томе треба хвалити постојећу власт и исказивати задовољство и срећу што си ухапшен и тако спасен. Другим ријечима, требало је изгубити односно погазити властито људско достојанство. Разумије се да такво нешто нисмо могли прихватити“ (Čamdžić 2015: 46).

Управо зато што нису били спремни да „погазе властито и људско достојанство“, припадници *Младих муслимана* пролазили су кроз најстрашније видове тортуре и мучења током истражног периода. Већ смо у прошлом поглављу навели да је малолетни Омер Ковач издахнуо након стравичне психо-физичке тортуре. Осим Ковача, наводи се да су и они којима је суђено у августу 1949. године у Сарајеву прошли кроз страховита премлаћивања, батинања и разне друге видове мучења.¹⁸³ То се посебно односило на тадашњег лидера *Младих муслимана* Хасана Бибера и Омера Ступца који су били изложени страшној тортури са циљем да се од њих извуче што више информација о раду организације и имена њених припадника.¹⁸⁴

¹⁸³ Тортура се одвијала у згради Удбе која се налазила у Сарајеву у Улици Ђемалуша, због чега су ову зграду оптужени међу собом и звали „Ђемалуша“. Управо у тој згради је Омер Ковач насмрт пребијен. Наравно, постоје још многобројна сведочења других припадника организације *Млади муслимани* који су такође прошли кроз најстраховитија злостављања у „Ђемалуши“. Веома снажан опис батинања у „Ђемалуши“ дао је у својим сећањима *Ударци без јаука* Мустафа Шета (Šeta 2019: 56–57). Осим у „Ђемалуши“, током истражног периода многи су такође кроз малтретирања пролазили и у згради Централног затвора, која је грађена у доба Аустроугарске монархије. У Централном затвору су осим физичког малтретирања често имали обичај да притвореницима учине боравак што нехуманијим па су тако у самицама које су намењене за једну особу држали чак и до петнаест људи у исто време (исто: 58).

¹⁸⁴ Алија Изетбеговић наводи у својој књизи *Сјећања: аутобиографски записи* да се он након изласка из затвора 1949. године поново укључио у рад организације тако што га је Хасан Бибер позвао да пише за часопис *Муџахид*. По речима Изетбеговића, Бибер и он су се редовно сретали дуже од месец дана све док Бибер није ухапшен. О њиховим сусретима знао је само Хасан Бибер, који их током истраге и мучења којима је био подвргнут није споменуо истражитељима чиме је Изетбеговића директно заштитио да се поново не нађе на оптуженичкој клупи и вероватно буде међу првооптуженима (Izetbegović 2005: 39). Овај Изетбеговићев навод говори о томе да су чланови *Младих муслимана* настојали да прећуте и не одају све оне информације које нису биле шире познате, а које би могле да доведу друге чланове у опасност.

Но, физичко и психичко злостављање припадника *Младих муслимана* није било ограничено само на истражни процес, већ се наставило и током издржавања затворских казни. У КПД Зеница ствари су се посебно погоршале 1951. године када је за помоћника управника постављена особа по имену Јуре Билић, обућар из Добоја, који је инсистирао на томе да се над осуђеницима изврши додатни притисак како би „ревидирали своје ставове“. По ономе што сазнајемо из писма Теуфика Велагића Тофе које је написано током 1951. године, посебан притисак је вршен на „крижаре, четнике и *Младе муслимане*“ који су, по мишљењу управе затвора, били „најбројнији и најотпорнији“. Припадници ове три групе слани су у „Стаклару“, засебну зграду у оквиру КПД Зеница, у којој су биле 64 самице.¹⁸⁵ У самице је смештано уместо једног човека између 14 и 16 особа. Такође, током боравка у „Стаклари“ чувари су за најмањи прекршај људе везивали, пребијали, вербално деградирани и излагали их претњама и најнехуманијим животним условима с циљем да осуђенике потпуно психички и ментално слома (Hadžić 2013: 78–81).

Но, након 1951. године притисак је почео лагано да опада, што наравно никако не сме да се тумачи да је нестао и да физичка тортура и екстремне казнене мере нису примењиване и током година које су претходиле постепеном пуштању припадника *Младих муслимана* из затвора.

Од оних припадника *Младих муслимана* који су осуђени на највише затворске казне значајна група је пуштена на Дан Републике 29. новембра 1958. године. Након тог датума, једини младомуслимани који су остали у КПД Зеница били су Омер Бехмен, Мустафа Хаџиосмановић и Мустафа Бехрам (Čamdžić 2015: 66). Но, као што смо већ раније напоменули, све осуђене је након одслужења затворских казни чекала и мера одузимања грађанских права. Тако су многи од припадника *Младих муслимана* били још годинама третирани као грађани другог реда услед чега им није дозвољено да поседују лична документа, пре свега путне исправе. Осим тога, и од друштва су третирани као стигматизовани због чега су веома тешко успевали да нађу послове или пак да наставе започето школовање. Ипак, оно што је свим осуђеницима падало посебно тешко јесте то што су деценијама након изласка из затвора били под непрекидном присмотром Удбе, то

¹⁸⁵ Омер Бехмен у својим мемоарима *На дну дна* за „Стаклару“ каже следеће: „‘Стаклара’ је Друго одјељење КПД-а Зеница и од почетка је предвиђена као једно посебно дисциплинско одјељење, за оне ‘најгоре’. То је била посебна зграда – затвор у затвору... Добила је назив по дијелу стакленог крова. Хол је био покривен стаклом и из њега су се видјела врата сваке ћелије.“ Иначе, по речима Омера Бехмена, у „‘Стаклару’ су смјештани најтежи политички затвореници. Комунистичке власти, односно УДБ-а, својим режимом и поступком према политичким затвореницима, нанијетили су уништење и ‘посебан третман’. ‘Стаклара’ ће постати појам мјеста гдје су политички затвореници прогањани, мучени, малтретирани на најразноврсније, најсуровије, најбестијалније начине, исцрпљивани глађу, жеђу и тешким радом, појединачно или групно“ (Behmen 2006: 140).

јест Службе државне безбедности (СДБ).¹⁸⁶ На основу (свакодневних) праћења, током година су написани многобројни опсежни елаборати и „прегледи стања” и активности бивших чланова *Младих муслимана* и њиховог односа према не само државном поретку већ и спрам дијаспоре, официјелне ИВЗ, некадашње грађанске класе босанскохерцеговачких муслимана и припадника других неподобних идеолошких група. Тако из извештаја под насловом „Средина бив. младомуслимана” од 22. новембра 1960. године сазнајемо да се на територији Сарајева „од 300 хапшених тренутно налази 220 лица” који су сви унети у списак са местом становања и запослења.¹⁸⁷ Такође, у извештају се наводи да су након додатне провере о држању „издвојена 42 лица као интересантна” које „због свог непријатељског дјеловања” и „рада на оживљавању организације треба солидно контролисати”. У извештају се наводи и то да је Удба суочена и са проблемом при прикупљању информација које се односе на младомуслимане јер су успели да за сарадњу придобију само два бивша члана организације и два сарадника „из редова муслиманске реакције” који одржавају контакте са њима, због чега служба „ни из далека не може бити задовољна”. Како би се наведено стање променило, Јоцо Вућић, начелник II одељења ДСУП-а, и Милан Кљајић, начелник II одељења Удбе, који су потписали наведени документ, предлажу да се убрза стварање мреже и упоришта у младомуслиманској средини.¹⁸⁸ Што се тиче придобијања за сарадњу, из Удбиног документа од 26. јуна 1962. године под називом „Издвојени проблем: средина бивших руководилаца организације ММ”¹⁸⁹ сазнајемо да је током одслужења затворских казни интензивно рађено на врбовању чланова организације, међутим да „готово никакве користи од тих сарадника нема јер су деконспирирали сарадњу један другоме, а нису ни хтјели радити”. Даље се у извештају наводи да је за апсолутну већину припадника организације:

„карактеристично да су међусобно уско повезани, солидарни, помажу и протежирају једни друге. Понашају се и даље као ‘узорни муслимани’ да би стекли симпатије у својој средини, врше утицај на околину за обављање вјерских обреда, док појединци реакционарно наступају. У држање бивших руководилаца немамо скоро никаквих увида, обзиром да међу њима сада немамо ни једног сарадника.” (АС БИА, УДБ Сарајево Сектор 2, 1962)

¹⁸⁶ Након 1966. године и смене Александра Ранковића дошло је до реструктурирања безбедносних институција, након чега је Управа државне безбедности (УДБ) преименована у Службу државне безбедности (СДБ).

¹⁸⁷ До 1960. године на слободу су изашли сви осуђени припадници организације *Млади муслимани*.

¹⁸⁸ Наведени документ је рађен у шест примерака. Иначе, скраћеница ДПУС се односи на Државни секретаријат унутрашњих послова. Скенирани оригинал документа у поседу је аутора.

¹⁸⁹ Документ је саставила УДБ Сарајево Сектор 2. Одобрени су га Јоцо Вућић, начелник II одељења ДСУП-а, и Фахрија Ајановић, начелник УДБ Сарајево, док су материјал прегледали Нурија Мешић у име УДБ Сарајево и Авдо Санџактаревић у име ДСУП. Документ је рађен у шест примерка и достављен II одељењу ДСУП-а, VIII одељењу ДСУП-а и УДБ Сарајево (АС БИА).

Додуше, у истом извештају наводе се имена двојице истакнутијих чланова *Младих муслимана* које је, након што су поднели молбе за добијање дозвола за путовање у иностранство, Удба „искористила“ како би се добио увид у стање организације.¹⁹⁰ Аутор овог рада поседује разговор Удбе са једним од двојице наведених младомуслимана из ког се јасно види да је Удба у тренутку писања овог документа ипак располагала сазнањима о држању и активностима чланова организације. Управо на основу података које је Удба успела да прибави из разговора са наведеним чланом организације у документу су предложене и даље мере „у циљу контроле“ организације. Мере су се првенствено тицале покушаја успостављања још снажнијег надзора, посебно над онима који су се током издржавања затворских казни држали крајње непријатељски како би се извршила „ужа диференцијација ради одређивања даљих мера и превентивно указало служби на појединце које треба имати у виду, а најинтересантније издвојити за посебну контролу“.

Осим надзора над *Младим муслиманима* посебно радикална присмотра вршена је над Касимом еф. Добрачом и групом најпроминентнијих алима којима је суђено са њим 1947. године. Комунистички режим гајио је у одређеној мери зазор и уједно веома снажан анимозитет према некадашњим припадницима илмије и грађанским муслиманским интелектуалцима, које је све називао генеричким термином – „муслиманска реакција“. Такође, услед чињенице да је Касим еф. Добрача током Другог светског рата био повереник *ел Хидајине* омладинске секције *Млади муслимани*, њега, припаднике илмије и муслиманске интелектуалце по правилу су доводили у везу са младомуслиманима због чега је одређен број Удбиних извештаја обрађивао све ове групе заједно. Овакав Удбин поступак имао је одређеног утемељења и у чињеници да су се припадници *Младих муслимана* додатно зближили са алимима и муслиманским интелектуалцима током издржавања затворских казни. Ова приближавања су се посебно манифестовала од почетка 60-их година 20. века када се у службу ИВЗ поново враћа одређен број алима којима је након Другог светског рата комунистички режим судио по различитим основима. Тако 1960. године Хусеин Ђозо улази у Врховно исламско старјешинство као верско-просветни референт, што је била веома утицајна и значајна функција у ИВЗ, и већ 1962. године постаје уредник њеног часописа *Таквим*.¹⁹¹ Такође, Ђозо је био активан и у Удружењу илмије још од 1950. године, то јест од момента када су власти дозволиле његово поновно оснивање након укидања после Другог светског рата. Из историјске перспективе Ђозо ће релативно брзо доћи и на место председника Удружења илмије 1964. године, након чега ће 1966. године покренути рад Трибине препорода за муслиманску омладину, која је првобитно одржавана у

¹⁹⁰ Аутор овог рада поседује разговор Удбе са једним од двојице наведених. Из тог документа се јасно види да је Удба ипак добила веома подробан преглед стања унутар организације (АС БИА).

¹⁹¹ На месту уредника *Таквима* Ђозо ће остати све до 1982. године.

просторијама Удружења илмије, да би се због превеликог интересовања рад пребацио у Цареву џамију. Рад Трибине препорода и предавања која ће бити одржавана у Царевој џамији били су круцијални моменти за поновно афирмисање и активизам припадника *Младих муслимана* након њиховог изласка из затвора. Јер многи од бивших лидера и најзначајнијих припадника организације преко Трибине препорода и предавања у Царевој џамији добиће прилику да буду укључени у наведене активности, али и да пишу у *Таквиму* који је уређивао Ђозо. Осим *Таквима* 1970. године покренут је и лист *Препород* чији је први број изашао 1970. године и чији ће уредник 1972. године такође постати Хусеин Ђозо. Оно што је занимљиво јесте да је у време поновног примања Ђозе у ИВЗ и његове снажне афирмације у овој институцији на њено чело 1958. године дошао Сулејман Кемура, који је био одговоран за потказивање најмлађег шехида *Младих муслимана* Омера Ковача 1949. године и који је перципиран као особа која је била у изузетно блиским везама са режимом.¹⁹² Због тога је веома често и сам Ђозо био под сумњом да сарађује са режимом¹⁹³, о чему говоре и одређена Удбина документа у којима се између осталог наводи да су Сулејман Кемура, Мустафа Камарић и Хусеин Ђозо коришћени зарад контаката са:

¹⁹² О подобности реис-ул-улеме Сулејмана Кемуре најупечатљивије говоре речи Џемала Бједића у његовом разговору са хрватским руководством 20. маја 1970. године, а које је у свом раду „Бошњаци 1968: политички контекст признања националног идентитета“ цитирао проф. др Хуснија Камберовић: „[...] јако позитиван човјек, то је наш 100% човјек, који прихвата нашу политику, који је за политику одбране наше земље, за политику братства и јединства, за социјалистичку изградњу, итд.“ (Kamberović 2009: 74)

¹⁹³ Осим што је упркос својој прошлости Ђозо био постављен на изузетно важне положаје у ИВЗ, оно што је такође увек изазивало подозрење јесте чињеница да је он у поређењу са другим алимима из Другог светског рата осуђен на несразмерно ниску затворску казну, посебно ако се у обзир узме то да је био у најдиректнијем и најактивнијем односу са нацистичким режимом као главни табор имам и руководилац школе за имаме у Губену. Но, осим функција које је обављао у Ханџар дивизији, оно што је посебно важно напоменути јесте и то да је Ђозо, за разлику од већине других алима, оставио и писани материјал у коме је најдиректније заговарао неке од најбруталнијих националсоцијалистичких идеја. Видети више у: Lebl, Ženi (2003), *Hadž Amin i Berlin*, Beograd, Čigoja, 215–216.

У контексту Ђозине ниске затворске казне хрватски историчар Златко Хасанбеговић је у разговору за сарајевско *Ослобођење* 2013. године смело изнео индиректну оптужбу на рачун Хусеина Ђозе: „Оно што је најзанимљивије у свјетлу осталих судских поступака, као и у контексту Ђозине касније судбине, јесте чињеница да је осуђен ‘само’ на пет година затвора, те да није терећен за ‘ратне злочине’, већ тек за ‘издајничко дјеловање’ у својству дивизијског табор-имама и сурадника јерузалимског муфтије... Наравно да пресуда таквог суда не може бити мјеродавна за просуђивање било чије, па нити Ђозине ратне улоге и одговорности, али она указује на још неистражене околности његове предаје[...] те да у позадини њезине размјерне благости стоји врло вјеројатно околност да је у рату чинио одређене услуге утјецајним појединцима на партизанској и комунистичкој страни.“ Но, за наведене ставове Хасанбеговић, по сопственим речима, не поседује „подробније доказе“.

„непријатељским лицима у земљи и иностранству, а посебно са бившим службеницима ИВЗ и непријатељски расположеним муслиманима интелектуалцима, како би се спријечио њихов евентуални утицај на руководство и политику вјерске заједнице [истакао И. К.]”

Даље у извештају се посебан акценат ставља на Ђозин задатак да ради на „деполитизацији муслиманске реакције, нарочито Добраче Касима, и позитивном дјеловању у спровођењу вјерске политике ИВЗ”.¹⁹⁴ У контексту еф. Добраче, који је по изласку из затвора успео да се 1956. године запосли као библиотекар у Гази-Хусрев беговој библиотеци, наилазимо на Ђозино име и у предмету „Забилешке о прегледу материјала Добрача Касима, службеника Гази Хусревбегове библиотеке у Сарајеву – стална контрола”, од 1965. године. У овом предмету, који је састављен исте године као и претходно наведени, поново се експлицитно наводи да Ђози треба дати задатак да ради на „деполитизацији Добрачаних активности” и спречавању „његовог довођења на позиције спровођења позитивне политике у ИВЗ”. Ђози се овај задатак додељује јер може да искористи „своје пријатељске односе са Добрачом као и то да има на њега утицаја”. У истом извештају се наводи да је Добрачи и алимима и интелектуалцима којима је суђено с њиме одређен стални појединачни надзор, као и то да је „спријечена акција Касима Добраче и Мухамеда Пашића преко које су имали намјеру да сачине и упуте представку реису Кемури и Комисији за вјерска питања ИЗВ СР БиХ којом су хтјели да траже дозволу за поновни пријем у вјерску службу бивших функционера и службеника ИВЗ”. Такође, у извештају се констатује да се из „интензивног праћења држања Добраче, и његових контаката са бившим функционерима ИВЗ и реакционарним муслиманима – интелектуалцима” закључује „да су његови контакти са овим лицима свакодневни” и да су засновани на „непријатељским основама, са циљем борбе против *позитивног руководства ИВЗ и његове политике добре сарадње са државом* [истакао И. К.]”. О томе да је Ђозо био члан руководства које је радило на промовисању „позитивне политике ИВЗ” и „гајило добру сарадњу са државом” говорио је и он сам на састанку у редакцији *Препорода* 1971. године. Током свог обраћања Ђозо је истакао да се „он налази на истим линијама као и Јосип Броз Тито” и да „њему [Јосипу Броз Титу] муслимани дугују највећу захвалност”.¹⁹⁵

¹⁹⁴ Наведени цитати су из предмета „Забилешка о прегледу материјала Врховног исламског старјешинства у СФРЈ савезна централна контрола”, РСУП СР БиХ – УДБ, II одељење, Сарајево, 8/3 – 1965. година. Овај предмет одобрили су Фахрудин Ајановић, начелник УДБ Сарајево, и Милан Кљајић, начелник Одељења О2 РСУП СР БиХ. Иначе, предмет су сачинили Авдо Санџактаревих и Мустафа Лутвикадић. Предмет је рађен у шест примерака и достављен II одељењу РСУП, VIII одељењу РСУП и УДБ Сарајево (АС БИА).

¹⁹⁵ Занимљиво је да је Хусеин Ђозо ово изјавио док се водио разговор о идејним усмерењима Смаила Балића који је након Другог светског рата остао у емиграцији у Аустрији. Ђозо изјављује да се и Балић налази на сличним идејама као и он, то јест да подржава социјалистичку власт Јосипа

Осим тога, Ђозо је говорио у суперлативу и о режимској политици, као и о партијским кадровима у Босни и Херцеговини попут Џемала Бједића и Бранка Микулића.¹⁹⁶ Када се говори о режимској политици и ИВЗ, важно је напоменути и улогу коју је ова заједница одиграла у процесу успоставе муслиманске нације која је дефинитивно афирмисана са пописом из 1971. године када је босанскохерцеговачким муслиманима дозвољено да се национално изјасне као „Муслимани“. О улози ИВЗ, али још конкретније Хусеина Ђозе, у афирмисању националне идентитетске одреднице „Муслиман“ писао је комунистички интелектуалац Атиф Пуриватра у свом раду „Улога Хусеин еф. Ђозе у попису становништва 1971.“. Наиме, Пуриватра истиче како је Ђозо, у складу са официјелном комунистичком политиком, ставио на располагање часопис *Препород* и Удружење илмије Босне и Херцеговине како би се остварила жељена промоција и афирмација националне одреднице „Муслиман“. Зарад остварења тог задатка, по Пуриватриним речима, Ђозо се није ограничио само на упосленике ИВЗ или припаднике илмије, већ је у поменутом часопису значајан простор давао и „партијским функционерима који су свесрдно радили на уважавању националног субјективитета Муслимана“. Тако је у бројевима *Препорода* од 12, 13. и 14. марта објављен низ чланака у то време главних комунистичких личности у Босни и Херцеговини попут: Хамдије Поздерца, Бранка Микулића, Бошка Шиљековића, Касима Суљевића, Атифа Пуриватре и Тоде Куртовића. У наведеном контексту Пуриватра закључује да је на тај начин Ђозо, заложивши свој „високи углед и поштовање међу муслиманима“, омогућио да ова партијска одлука „постане приступачна милионској муслиманској популацији“ (Purivatra 1998: 55–58). Осим што је ИВЗ ставила своје инфраструктурне капацитете на располагање тадашњим властима, и сам Хусеин Ђозо се у неколико чланака посветио директној промоцији за усвајање националног идентитета „Муслиман“. У поменутих радовима Ђозо није писао као исламски мислилац и водећи се исламском политичком теоријом, већ као неко ко своје ставове првенствено обликује у складу са тадашњим политичким околностима, што недвосмислено указује на недостатак постојаности.¹⁹⁷ Но, осим

Броза Тита. Оваква Ђозина тврдња више је него апсурдна ако се у обзир узму Балићеви ставови и може да нам укаже на то да је Ђозо на овакве начине спроводио управо Удбине науке да се муслимански интелектуалци и припадници *Младих муслимана* дезавуишу од било каквих супстанцијалнијих покушаја успостављања везе са муслиманском дијаспором. Другим речима, овакве чудновате Ђозине изјаве заиста се једино могу тумачити у светлу рада на „деполитизацији“ и „пасивизацији“ муслиманских интелектуалаца у Босни и Херцеговини.

¹⁹⁶ Састанак је забележен у оквиру Удбиног предмета „Неки интересантни моменти из разговора Ђозе Хусеина и Гавранкапетановића Мунира“, СДБ Сарајево, Оп. радник: Биједић, Бахрудин, Строго пов. бр. 447, Датум: 12. 08. 1971, информација Б, 0261023310 (АС БИА).

¹⁹⁷ Радови Хусеина Ђозе „Изражење из уских оквира нашег постојања“, „Ислам и муслимани“ и „Муслиман“, који су се тицали питања афирмације националне одреднице „Муслиман“, публиковани су током 1970. године у *Гласнику Исламске вјерске заједнице* а обједињени су у петотомном издању његових сабраних дела: Ђозо, Husein (2006), *Islam u vremenu*, Izabrana djela,

Ћозиног радикалног политичког опортунизма којим се водио још од младости, то јест тачније од почетка Другог светског рата па све до смрти, подједнако је важно да се осврнемо и на његов теолошки рад и мисао услед чињенице да је за собом оставио заиста изузетно велики број радова, чланака, расправа и фетви чиме је остварио снажан утицај на муслимане и потоње муслиманске мислиоце у Босни и Херцеговини. Вероватно је најутемељенију научну критику Ћозине религијске мисли дао Сеид Халиловић у раду „Хусеин Ћозо и реформистичко тумачење ислама” (Halilović 2013: 77–96 и 2016: 187–209).¹⁹⁸ Халиловић исправно констатује да се Ћозо у свом раду ослонио на египатског алима Мухамеда Шалтута који је био изразити представник исламског модернизма, али уједно и оних алима који су поданички служили политичким моћницима. Конкретно у Шалтутовом случају, он је учинио све што је било у његовој моћи како би пружио религијски легитимитет египатском диктатору Гамелу Абделу Насеру за чије владавине су извршена масовна хапшења, тортуре и убиства припадника организације *Ихвану ел Муслимин*, али и многих других исламских интелектуалаца који нису пристали да подрже његову власт. Такође, Шалтут је одиграо једну од главних улога у томе да се алими *ел Азхара*, исламски мислиоци, али и исламске институције или ставе под контролу државе или да се потпуно укину и развласте. Истовремено, на вредносном нивоу Шалтут је учинио све да куранску поруку и учење интерпретира у складу са главним смерницама Насерове револуције услед чега су, слично као и у СФРЈ, официјелни алими *ел Азхара* били приморани да пишу панегирике арапском национализму и социјализму. Тако је на пример *Маџалату ел Азхар*, официјелни лист универзитета *ел Азхар*, тврдио да је „Насер мехдија који

knjiga 1, Sarajevo, IC El-Kalem i Fakultet islamskih nauka, и: Ђозо, Husein (2006), *Publicistički radovi, Izabrana djela*, knjiga 3, Sarajevo, IC El-Kalem i Fakultet islamskih nauka.

¹⁹⁸ Сеид Халиловић у свом раду пружа веома утемељену и детаљну критику мисли Хусеина Ћозе. Међутим, Халиловић наступа са изражено традиционалистичких позиција, што је у овом случају резултирало једним видом есенцијализације савремених исламских мислилаца који одступају од његовог светоназора. Другим речима, Халиловић не прави важне, дубље, диференцијације између савремених исламских мислилаца попут Џамулудина Афганија, Мухамеда Абдуха, Рашида Риде, Мустафе Марагија и Мухамеда Шалтута. Код наведених мислилаца свакако постоје одређене сличности услед њиховог настојања да уђу у директнију „размену” са европском мишљу, али „размена” може бити и критичка, а не само она која безусловно и субмисивно прихвата све вредности онога с ким се у дијалог улази. Због тога, иако постоје неке сличности код наведених мислилаца, разлике на које наилазимо много су битније, за шта је првенствени разлог њихов однос према европској културној, епистемолошкој и вредносној хегемонији и (ауто)колонијализму. Тако се Афгани и Рашид Рида никако не могу посматрати кроз исту оптику као Мухамед Шалтут, који је, налик Хусеину Ћози, своју мисао потпуно субординисао политичким потребама, што је чињеница која се драматично рефлектовала и на епистемолошку и вредносну раван његове мисли. Такође, Халиловић се у свом раду користи (помало већ генеричким) појмом исламски „реформизам” који има своје значајне лимите и ограничења. Но, осим лимита и ограничења главни проблем са овим појмом јесте то што је он недовољно прецизан. Зато за Афганија, и посебно за Рашида Риду, пре можемо рећи да је реч о исламско обновељским, или чак по одређеним питањима и ревивалистичким мислиоцима, док Мухамед Шалтут представља пример радикалног исламског модернизма.

је послат да успостави социјалну правду и сузбије корупцију". Такође, у то време у Египту су штампане књиге попут *Социјализам Мухамеда*, *Социјализам Омера* и *Социјализам Османа* чији је циљ био да покажу како Насер ходи стопама самог веровесника Мухамеда и првих правоверних халифа (Warburg 1982: 136–137). Управо због снажног утицаја Шалтута, али и својих личних карактеристика, Хусеин Ђозо је учинио све што је могао да, налик свом учитељу, пружи религијски легитимитет и подршку режиму Јосипа Броза Тита, која се заснивала на томе да се „утемељи реконструкција исламског доктринарног и вредносног система на темељима модерне секуларне науке” (Halilović 2013: 80). Такође, слично египатским алимима који су повлачили паралеле између социјализма Абдела Насера и веровесника Мухамеда, Ђозо је понудио „марксистичко тумачење исламског монотеизма”, то јест, другим речима, „покушао је да дијалектички материјализам представи у светлу религијског монотеизма, а не атеизма” (исто: 81). Но, оно што је посебно важно јесте то да је, за разлику од исламских ревивалистичких и обновитељских покрета, Ђозо на основама своје високе скептичности спрам Веровесникових предања ставио акценат не на садржину Веровесниковог сунета, већ на методологију како је Веровесник „практицирао иттихад и тумачио *Куран* у складу са својим временом”. Као последица оваквог резонувања Веровесниковом сунету додељује се искључиво инструментална улога чији је циљ првенствено да омогући самостално тумачење *Курана* у складу са савременим околностима, што је у Ђозиним конкретном случају представљало разумевање божије објаве на „сазнајним и друштвеним основама модерне науке” (исто: 93).

Разлог што смо направили краћу дигресију и посветили се религијским промишљањима Хусеина Ђозе лежи у томе што је он, као што смо већ напоменули, оставио изузетно снажан утицај на потоње генерације муслимана Босне и Херцеговине, али и због тога што је имао изузетно велики утицај на идентитет ИВЗ за време владавине Јосипа Броза Тита и на акомодирање исламских учења и прописа у правцу диктата социјалистичког атеистичког уређења. Другим речима, краћи критички осврт на Ђозину религијску мисао био је неопходан како бисмо били у позицији да схватимо размере њене вредносне растегљивости путем које је једино било могуће да се религијски легитимизује безусловна субординација ИВЗ комунистичком пројекту афирмисања националне одреднице „Муслиман”.

4.2. Успостављање националне одреднице „Муслиман”

Када говоримо о процесу увођења националне одреднице „Муслиман”, важно је констатовати да је он далеко превазилазио друштвени утицај ИВЗ у то доба. Другим речима, одлука државног врха о увођењу националне одреднице

„Муслиман“ која је била намењена босанскохерцеговачким муслиманима мало је зависила од ставова и друштвеног утицаја ИВЗ, већ је првенствено представљала директну партијску одлуку на коју су утицали различити структурални и институционални фактори.¹⁹⁹ Постоје многобројна тумачења овог процеса међу којима се издвајају она која истичу неповољну економску ситуацију Босне и Херцеговине и тадашње политичке околности у СФРЈ. Под термином „политичке околности“ мислимо на оно што је Франсин Фридман у својој књизи *The Bosnian Muslims: Denial of a Nation* истакла – да је одлука да се босански муслимани признају као нација зависила од партијске одлуке како би се решили национални конфликти у СФРЈ који су се интензивирали у време и након смене Александра Ранковића 1966. године (Friedman 1996: 168). Но, чини се да литература која искључиво инсистира на „паду Ранковића“ као одлучујућем фактору не узима у обзир одређене друге чињенице. Наиме, промена курса државне политике према националним одредницама почела је још од 1950-их, док су јасне тежње и притисци муслиманских партијских интелектуалаца да се муслиманска нација призна биле присутне још од почетка шездесетих година. Због тога, пре би се могло рећи да су наведени трендови у погледу националних политика у држави заправо представљали увертуру за Ранковићев пад. Другим речима, оно чему је Ранковићев пад искључиво допринео јесте очигледност да је концепт „југословенства“ превазиђен, што је створило погодну климу и прави тренутак да босански муслимани унутар партије одлучније и директније изврше даљи притисак у правцу решавања свог националног питања (Horken 1994: 234). Но, у круговима српских и хрватских интелектуалаца на овакве тежње муслимана гледало се са значајним подозрењем због њихове перцепције Босне и Херцеговине као потенцијалног „плена“ који би у будућности требало поделити између две републике. У том смислу Комунистичка партија је била приморана да ради и на „балансирању“ између српских и хрватских националних аспирација.²⁰⁰ Но, као што смо навели, осим политичких разлога и економски аспект је био веома важан. Од свих република Босна и Херцеговина је у педесетим и шездесетим годинама 20. века економски значајно стагнирала у поређењу са осталим републикама СФРЈ. У периоду између 1952. и 1968. године Босна и Херцеговина је имала најмањи економски раст, као и 20 одсто мање приходе него друге републике. Такође, и

¹⁹⁹ О различитим, то јест, многоструким ставовима унутар Централног комитета Савеза комуниста Југославије погледати рад: Lučić, Iva (2009), „Stavovi Centralnog komiteta Saveza komunista Jugoslavije o nacionalnom identitetu bosanskih Muslimana/Bošnjaka: između afirmacije, negacije i konfesionalne artikulacije“, у: Н. Kamberović (прir.), *Rasprave o nacionalnom identitetu Bošnjaka: zbornik radova*, Sarajevo, Institut za istoriju, 95–114.

Погледати и веома вредан рад исте ауторке који садржи преглед ставова босанскохерцеговачких муслиманских интелектуалаца, претежно историчара, блиских тадашњем Савезу комуниста Југославије: Lucic, Iva (2012), „In the service of the nation: intellectuals' articulation of the Muslim national identity“, *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity*, 40 (1): 23–44.

²⁰⁰ Више о политици „балансирања“ погледати у: Ramet, Sabrina (1992), *Nationalism and Federalism in Yugoslavia 1962–1991*, Bloomington, Indiana University Press, 3–39.

социјално-друштвени подаци су указивали на сличне трендове. Почетком седамдесетих година Босна и Херцеговина је после Косова имала најнижи проценат писмених, степена образовања и градског становништва (Malcolm 1994: 202). Као одговор на наведену економску стагнацију и социјално-друштвену заосталост, Јосип Броз Тито је сматрао да ће се оне у великој мери решити већом партиципацијом босанских муслимана у републичкој власти. Овај свој став Броз је темељио на убеђењу да босански муслимани, за разлику од Срба и Хрвата, доживљавају Босну и Херцеговину као своју једину републику, услед чега су, по његовом мишљењу, много одлучнији да се за њу боре.²⁰¹ Како би се Брзова замисао остварила, морала је прво да се спроведе демографска рекомпозиција становништва Босне и Херцеговине путем успостављања националне одреднице „Муслиман“ која би обухватила највећи број грађана, чиме би се аутоматски омогућило етничко реструктурирање свих нивоа власти у републици која је била установљена на принципима „етничког кључа“. Тако су на попису 1971. године, када се 1.482.430, или 39 одсто, грађана Босне и Херцеговине декларисало као „Муслимани“, успостављени предуслови за значајну инкorporацију Муслимана у све полуге републичких власти, то јест, након пописа је спроведена у дело жељена етничка реконфигурација снага у републичком врху Босне и Херцеговине у складу са новом националном структуром. Уз то, изменама Устава из 1974. године којима су дата већа овлашћења републичким властима подстакнути су и економски пројекти, што је убрзо резултирало позитивним економским трендовима, који су се између осталог манифестовали и порастом урбанизације Босне и Херцеговине. Због свега наведеног често наилазимо на констатацију да је увођењем муслиманске нације дошло до онога што у Босни и Херцеговини зову „златним добом“ републике.²⁰²

За крај расправе о потенцијалним разлозима за увођење националне одреднице „Муслиман“ важно је осврнути се на још један аспект, на који су указали поједини научници попут Жила Труда и турског историчара Ајдина Бабуне.²⁰³ Реч је о утицају спољнополитичких прилика као једном од потенцијалних разлога који су допринели одлуци да се муслимани признају за нацију. Јер током шездесетих година СФРЈ узима веома активно учешће у *Покрету несврстаних* у коме је значајан број држава био већински муслимански. Жил Труд

²⁰¹ У прилог наведеној тези говоре и тенденције емигрирања Срба и Хрвата у републике које су сматрале својим матицама, то јест у Србију и Хрватску. За детаљније статистичке податке погледати: Malcolm, Noel (1994), *Bosnia: A Short History*, London Macmillan Publisher, 202.

²⁰² О детаљнијим статистичким подацима о економском процвату Босне и Херцеговине, изградњи нових насеља и рестаурацији инфраструктуре у урбаним центрима, видети: Ramet, Sabrina (1992), *Nationalism and Federalism in Yugoslavia 1962–1991*, Bloomington, Indiana University Press, 144.

²⁰³ О утицају *Покрета несврстаних* погледати: Trud, Žil (2010), *Etnički sukobi u Titovoj Jugoslaviji (1960–1980)*, Sremski Karlovci, Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 13–157, и: Babuna, Aydin (2012), „Bosnian Muslims during the Cold War: Their Identity between Domestic and Foreign Policies“, in: Philip Muehlenbeck (ed.), *Religion and the Cold War: A Global Perspective*, Nashville, Vanderbilt University Press, 182–205.

одлази чак тако далеко да улогу СФРЈ у *Покрету несврстаних* наводи као главни и основни разлог за признавање муслимана као нације.²⁰⁴ С друге стране, Ајдин Бабуна наводи да је Тито био приморан да одржава веома блиске односе са муслиманским државама како би се супротстављао утицају Кубе и Фидела Кастра који је желео да приближи Покрет СССР-у. Због тога, како би придобио симпатије арапских и муслиманских држава, Тито је, по Бабунином мишљењу, морао да на делу покаже како муслимани у СФРЈ нису само толерисани већ и изузетно поштовани (Babuна 2012: 195). У наведеном контексту Бабуна наводи и улогу ИВЗ која се увек стављала на располагање Титу како би он код делегација и представника муслиманских држава стицао позитивне поене. Осим наведеног, важно је напоменути и то да је ИВЗ, као (индиректни) резултат спољнополитичког усмерења СФРЈ према *Покрету несврстаних* и њеног приближавања муслиманским државама, као и због њене улоге у промовисању националне одреднице Муслиман, веома профитирала на тај начин што је од средине 1960-их па све до пада комунистичког режима уложена значајна свота државног новца у јачање њених инфраструктурних капацитета. Осим већ поменутог покретања листа *Препород* 1970. године, основан је 1968. године и *ЗемЗем*, часопис ученика Гази-Хусрев бегове медресе. Поред оснивања часописа изградиле су се и обновили многобројне џамије. Такође, у Сарајеву је 1977. године основан Факултет исламских наука, а у Скопљу 1984. године Исабег медреса, док је уз помоћ страних донација реновирана Гази-Хусрев бегова медреса и подигнут исламски центар у Загребу (Karčić 1997: 570–573).

Након што је афирмисана национална одредница „Муслиман“, за босанскохерцеговачке муслимане у недостатку националних институција инфраструктура ИВЗ се наметнула као једина институција која је била у позицији да негује и даље развија муслимански национални идентитет.²⁰⁵ На тај начин ИВЗ и њени упосленици довели су до снажног преклапања, то јест нераскидиве везе између етнонационалног и религијског идентитета босанскохерцеговачких муслимана. О томе да су и сами упосленици исламске заједнице били више него свесни тога у ком правцу воде религијску институцију, али и саме вернике, најбоље сведочи текст Хусеина Ћозе у коме је написао:

„Могоа би неко рећи зар то није парадокс: имамо Муслимана који није муслиман. На први поглед изгледало би тако. Чинило би се да ту

²⁰⁴ Труд у својој анализи, позивајући се на Добрицу Ћосића, у значајној мери изједначава спољнополитичку политику СФРЈ са личним „планетарним амбицијама“ Јосипа Броза Тита коме је „цела земља служила да изврши свој задатак и своју улогу у светској историји“ (Trud 2010: 134).

²⁰⁵ Дино Абазовић у књизи *Босанскохерцеговачки муслимани између секуларизације и десекуларизације* тачно констатује да је након увођења националне одреднице „Муслиман“ Исламска заједница добила улогу „сурогата националне заједнице“ то јест постала је „прва и основна институција муслиманског народа у СРФЈ“ (Abazović 2012: 93).

ислам губи... Ипак није тако. Мало м не губи већ добива. Велико М га још више учвршћује. [...] Већ сада су овдје на помолу различите снаге. [...] Нас из малог м мора интересовати појава ових снага... Има нажалост покушаја да нам се то оспори. Ми се с тим ни у ком случају [...] не можемо помирити. Ми смо свјесни да мало м представља основу великог М без чега би оно значило празно име, фразу без садржаја. Неке снаге из великог М хтјеле би, како се чини, да искључе из овог процеса снаге малог м што ни у ком случају не би било оправдано. *У ком ће правцу тећи овај развој зависит ће[...] о снагама које га буду носиле* [истакао И. К.]” (Ђozo 1970: 206–207).

Наведени цитат Хусеина Ђозе говори о томе да је у његовим промишљањима исламском идентитету додељена *конститутивна улога у творби* националног идентитета босанскохерцеговачких муслимана. Другим речима, исламски принцип транснационалности на овај начин је субординисан *секуларном етнонационалном идентитету*. Иако неко може Ђозин цитат протумачити у правцу покушаја „религизације националног идентитета”, сагледавајући његове друге чланке и расправе који су се тицали овог процеса, али и блиске сарадње и синхронизованости са атеистичким комунистичким снагама, јасно је да се заправо радило о „национализацији религијског идентитета”. Иначе, поступак национализације религијског идентитета јесте нешто за шта су босанскохерцеговачки муслимани током историје најоштрашћеније критиковали Србе и Хрвате, на шта веома јасно указује текст „Нација и вјера” познатог реис-ул-улеме из прве половине 20. века Џемалудина Чаушевића у коме он каже:

„У нашој држави има и Хрвата и Срба, који се чврсто држе своје исламске вјере, о чему треба водити озбиљна рачуна. Ја чврсто вјерујем да је најисправније то, да ни католици своје хрватство а ни православни своје српство не спајају са својим вјерским осјећајима, јер то прави велику збрку код оних Хрвата који нису католици, као и код оних Срба који нису православци” (Џaušević 1998: 129)

Када упоредимо два наведена цитата, јасно можемо приметити да је Ђозо учинио управо оно што је Чаушевић оштро критиковао код Срба и Хрвата, а то је да је нераскидиво везао ислам за муслиманску нацију чиме је успоставио знак једнакости између конфесионалне и етнонационалне припадности стварајући тако један непроходан и ексклузиван идентитет. Оно што је посебно занимљиво јесте да савремени бошњачки интелектуалци држе Хусеина Ђозу за директног идејног наследника Џемалудина Чаушевића због тога што су обојица били

заговорници исламског модернизма. Међутим, осим наведеног примера где се Чаушевић јасно залаже за територијални, грађански и отворени идентитет, а Ђозо за етнонационално-конфесионални, оно што је још једна значајна разлика између њих двојице јесте то да Џемалудин Чаушевић никада није пристао да буде инструментализован од стране владајућих структура као што је то прихватио Хусеин Ђозо, у више наврата током свог животног века.

У читавој дискусији о увођењу националне одреднице „Муслиман“ природно се намеће питање шта је био став припадника *Младих муслимана* о овом веома значајном феномену који се најдиректније тицао муслимана у Босни и Херцеговини. Јер, као што смо већ навели, након изласка чланова *Младих муслимана* из затвора њима се током друге половине шездесетих година пружила прилика да пишу у *Таквиму* и *Препороду* и да излажу своје реферате или држе предавања у оквиру активности које су спровођене у Царевој џамији. Тако, ако погледамо издања *Таквима*, у коме су Алија Изетбеговић, Омер и Салих Бехмен, Ешреф Чампара и Мунир Гавранкапетановић од 1967. године релативно редовно публиковали своје чланке под псеудонимима, приметимо да се они нису одређивали, то јест на било који начин ангажовали у промоцији националне одреднице „Муслиман“.²⁰⁶ Тако су се од 1967. па до 1971. године сви припадници *Младих муслимана* који су писали у *Таквиму* без изузетка бавили или стриктно верским темама, или пак оним које су се односиле на историју муслимана, или на питање Палестине, о којој је, на пример, Алија Изетбеговић 1970. године у јеку расправа о афирмацији муслиманске националне одреднице написао текст „Муслимани и Израел“. Наведени текст је веома симптоматичан јер третира питање Палестине у духу других (пан)исламистичких мислилаца и организација којима је палестинско питање увек било у центру пажње. Тако Изетбеговић упућује веома оштру и некомпромисну критику на рачун „сионистичког режима“ за који каже да је, упркос чињеници да су Јевреји током Другог светског рата били жртве геноцидне политике и етничких чишћења, сада управо „главни носилац истих таквих политика“ (Izetbegović 1970: 54). Ипак, упркос чињеници да се нико од припадника *Младих муслимана* није укључио у расправе које су се водиле о националном афирмисању босанскохерцеговачких муслимана, важно је осврнути се на текст који је 1972. године изашао у *Таквиму* под насловом „Исламски интернационализам“.²⁰⁷ Оно што је занимљиво јесте да је текст објављен непотписан (чак и без псеудонима), што указује на претпоставку да је

²⁰⁶ У својим мемоарима Омер Бехмен пише да је од 1967. године *Таквим* перципиран од појединих људи у Исламској заједници као младомуслимански. Тако Бехмен наводи да је један хафиз, који је био сарадник Удбе, у његовом присуству изјавио: „Ово је њихов *Таквим*“, где је под „њихов“ мислио на *Младе муслимане* (Behmen 2006: 216).

²⁰⁷ Наведени текст представља једно краће потпоглавље Изетбеговићевог чувеног дела *Исламска декларација* које ће служити као главни инкриминишући материјал у Сарајевском процесу 1983. године. Иначе, текст „Исламски интернационализам“ штампан је као потпоглавље у *Исламској декларацији* под измењеним насловом – „Панисламизам и национализам“. Цитати које у тексту користимо припадају раду у часопису *Таквим*.

постојала свест о деликатности његове садржине, посебно у датом контексту тек успостављене муслиманске нације. Изетбеговић у чланку наступа на линијама дотадашњих младомуслиманских (пан)исламистичких ставова, услед чега упућује снажну, некомпромисну критику секуларним националним покретима и залаже се за борбу која би резултирала „стварањем велике исламске федерације од Марока до Индонезије, од тропске Африке до централне Азије” (Izetbegović 1972: 121). Додуше, Изетбеговић у чланку тематизује борбу за ослобођење муслиманског света од колонијалних сила, а не директно Босну и Херцеговину. У тој расправи он настоји да дефинише које су снаге истински антиколонијалне и народне, да ли секуларно-националне или оне које се воде поруком исламског јединства. У наведеном контексту, питање коме Изетбеговић посвећује доста места у раду јесте оно које се тиче односа секуларних националиста, за које он користи термин „реалисти” и „слабићи”, према исламистичким интелектуалцима који се воде идејом транснационалног јединства умета. Упркос чињеници да је светски поредак установљен на принципима националних држава, Изетбеговић сматра да је настојање секуларних националиста заправо оно који је ирационално у својим тежњама због тога што оно доводи до тога да се муслимански свет:

„разбије у тринаест државних заједница; да у низу важних свјетских питања муслиманске земље стоје на супротним странама; да се муслиманског Египта не тиче страдање муслимана у Етиопији или Кашмиру; да у вријеме најоштрије конфронтације арапских земаља са Израелом, муслиманска Перзија, одржава пријатељске односе са нападачем, итд., итд.” (исто: 122).

На основама наведеног Изетбеговић сматра да не постоји ништа природније, а самим тиме и реалније:

„од захтјева да муслимани остваре разне форме јединства ради рјешавања заједничких проблема и да поступно приступе стварању одређених *супранационалних структура* – економских, културних, и политичких – ради координираног и заједничког дјеловања у неким важним областима [истакао И. К.]” (исто: 121–122).

У наставку Изетбеговић наводи да „не постоји повијесни циљ[...] који људи заједничком вољом и заједничким радом не би могли остварити”. Такође, он износи тврдњу да „утопија у коју се вјерује и за коју се ради, престаје бити утопија” и да је разлог због кога су секуларни националисти тежње исламског

јединства прогласили утопијом јесте то што су они „најамници“ у служби колонијалних господара који не поседују веру. Овакво стање духа секуларних националиста говори да они не „посједују вјеру“ и да „када они кажу да јединство муслимана није могуће“, то говори о „њиховој немоћи“ и „недостатку вјере у њиховим срцима“ (исто).

Насупрот националној идеји као „увозној роби“, Изетбеговић за исламско јединство снажно верује да је укоренењено у народним масама, услед чега ова чињеница аутоматски одређује и судбину национализма у муслиманском свету, јер *„национализам је замисљен као замјена ислама и као такав је од почетка представљао антиисламски покрет“* због чега он по њему не може имати будућност (исто: 123). Другим речима, национализам је врста „ненародног, националног национализма“. Насупрот тој ненародној идеји, исламско јединство је „увијек извирало из самог срца муслиманског народа“. Оно што је посебно занимљиво јесте да у читаву дискусију о исламском јединству Изетбеговић уводи и питање Европе и њеног уређења. Он истиче да „далековиди људи у данашњој Француској, Њемачкој савјетују суграђанима да се мање осјећају Французима или Нијемцима, а више Европљанима“ и да стварање Европске економске заједнице, по његовом мишљењу, „представља најконструктивнији догађај европске повијести XX вијека“ и да је „стварање наднационалне структуре прва стварна побједа европских народа над национализмом“ (исто: 124). Наведене Изетбеговићеве мисли о стремљењу супранационалном европском идентитету и те како могу да се доведу у везу са стањем у тадашњој Југославији, коју он, као што смо већ рекли, није експлицитно помињао у овом спису. Јер, све што се дешавало у вези с Уставом 1974. године ишло је управо против поменутих трендова у Европи и учвршћивања супранационалног идентитета „југословенства“, што је допринело афирмацији партикуларних, етнонационалних идентитета и заједница за које је Изетбеговић сматрао да су „луксуз, прескупе за мале, па чак и велике нације“ (исто). Другим речима, мисли Изетбеговића, који је иначе одувек гајио специфичан афинитет према уређењу Сједињених Америчких Држава, могу да се разумеју као снажна наклоност према оним друштвима која су установљена на грађанском вредносном јединству, а не на етноконфесионалним основама. Наравно, све наведено је у суштинској опозицији са политиком коју је државни врх СФРЈ преко својих партијских послушника из редова муслимана водио према Босни и Херцеговини у време успостављања муслиманске нације, а за шта је имао издашну помоћ Исламске заједнице (ИЗ), посебно њеног најистакнутијег и најактивнијег представника Хусеина Ђозе, који је, додуше, као уредник *Таквима* одобрио да се публикују Изетбеговићев текстове, који су заправо били кратке цртице из *Исламске декларације*, чиме је свакако ризиковао јавну осуду режима.

Пре него што се посветимо даљој анализи активности *Младих муслимана* и њиховим радовима из периода 1960-их и 1970-их, веома је важно да се осврнемо и на ставове муслиманске емиграције која је избегла након Другог светског рата и

која је имала веома критичке ставове према комунистичком режиму у СФРЈ, али и према увођењу националне одреднице „Муслиман“.

4.3. Однос муслиманске емиграције према режиму у СФРЈ и националној одредници „Муслиман“

Најопсежнији рад о муслиманској емиграцији који је досад објављен јесте књига проф. др Мустафе Имамовића *Бошњаци у емиграцији: монографија Босанских погледа 1955–1967*, публикована 1996. године. Иако је Имамовићев рад конкретно фокусиран на емиграцију окупљену око Смаила Балића и Адила Зулфикарпашића и часописа *Босански погледи* који је излазио у Цириху, он даје вредан осврт и на друге личности из муслиманске емиграције која је била расута од САД до Аустралије. У контексту прегледа читаве бошњачке, муслиманске, емиграције свакако је најзначајније поглавље Имамовићеве књиге „Структура бошњачке емиграције иза Другог свјетског рата“ (Imamović 1996: 73–119).

У наведеном поглављу Имамовић даје класификацију босанскохерцеговачке муслиманске емиграције која је утемељена првенствено на идејним оријентацијама и ставовима. У муслиманској емиграцији се искристалисало чак седам кружока који су гајили своје специфичности, што указује на степен идентитетске конфузије босанскохерцеговачких муслимана. Од тих седам два су била значајно маргиналнија него остали и њима се нећемо детаљније бавити, већ ћемо их само споменути. Реч је о групи муслиманских добровољаца у Првом арапско-израелском рату који се одвијао у периоду од маја 1948. године до јануара 1949. године. Након завршетка рата, ова група је већином емигрирала у Сирију.

Друга група која је такође имала веома лимитиран утицај била је она која је обухватала просрпски оријентисане муслимане у дијаспори окупљене око Алије Коњхоџића, Назифа Гачовића и Омера Кајмаковића. Осим њих у ову групу су спадали и муслимани који су боравили у Паризу и били у вези са Слободаном Јовановићем, међу којима је најутицајнији био некадашњи посланик ЈМО Бећир Џонлагић (Imamović 1996: 111). Бећир Џонлагић и Омер Кајмаковић су као и Џафер Куленовић и група око њега послали допис Панисламском конгресу који се одржао у Карачију 1951. године. Џонлагић и Кајмаковић у „Писму Југослованске муслиманске организације Панисламском конгресу“ негодовали су што група босанскохерцеговачких муслимана у дијаспори инсистира на хрватству муслимана Босне и Херцеговине. Такође, у писму се изражава и антиушастшко држање и наглашава се да су муслимани Босне и Херцеговине за успоставу грађанске Југославије у којој су сви њени држављани једнаки (Filandra 1998: 221)

С друге стране, осталих пет група биле су много значајније у босанскохерцеговачкој муслиманској емиграцији и међусобно су у већој или мањој мери сарађивале. Прву групу од тих пет чинили су бивши функционери НДХ који су били оријентисани у правцу (екстремног) хрватског национализма. Ова група је окупила око 50 људи, међу којима су најистакнутији били Џафер Куленовић, Мехмед Алајбеговић, Хакија Хаџић, Алија Шуљак, Осман Куленовић, Шефкија Бешлагић и многи други. Куленовић је иначе и након Другог светског рата номинално вршио функцију председника усташке владе у егзилу. Пошто је ова група била на стајалиштима радикалног хрватског национализма, била је упућена на групу муслимана око Вјекослава Макса Лубурића, једног од најмрачнијих представника усташке идеологије. У овој групи најактивнији је био Мухамед Муфтић, опскурна личност за коју се везују многобројне контроверзе. Иначе, Муфтић је окончао живот под мистериозним околностима услед чињенице да је отрован у једном лондонском хотелу (Imamović 1996: 80).

Осим две наведене и трећа група била је прохрватски оријентисана и њу су чинили емигранти у Великој Британији на челу са Хазимом Шатрићем. Шатрић се настанио у граду Дербију 1948/49. године. Група око Шатрића је већ у априлу 1950. године основала Друштво босанскохерцеговачких и санџачких Хрвата муслимана у емиграцији, као и часопис *Свијест* који су покренули у новембру 1950. године. Одмах након Другог светског рата, пре него што је дошао у Велику Британију, Шатрић је одређено време боравио у камповима за расељена лица (*Displaced persons camps*) у Аустрији, који су се налазили на територијама које су биле под војном контролом САД и Уједињеног Краљевства (Dautović 2019: 100–103). На територији Аустрије која је била под контролом САД још 1946. године муслиманима је у камповима гарантовано право на оснивање муслиманске религијске заједнице, да би убрзо након тога и у име кампова у Клагенфурту, Корушкој и Штајерској Едхем Даиџић упутио писмо војним снагама Уједињеног Краљевства да се и њима омогући право на стварање заједнице која ће водити рачуна о „моралном и религијском одгоју да би тако постали што кориснији чланови људске заједнице”.²⁰⁸ Тако је на чело Муслиманске заједнице у Салцбургу 1947. године дошао Хазим Шатрић, због чега је уживао велико поштовање међу муслиманима у камповима у којима их је у то време било веома много. Шатрићева позиција председника Муслиманске заједнице резултирала је тиме да ће он остварити контакте са многобројним босанскохерцеговачким муслиманима који ће након одласка из кампова наставити да живе широм света. Управо неке од људи које је упознао у камповима у Аустрији он ће окупити као сараднике око поменутог часописа *Свијест*, што је представљало први покушај успостављања међународне мреже босанскохерцеговачке муслиманске емиграције. Неки од сарадника часописа *Свијест* између осталих били су: Салих Шабановић, Џемал

²⁰⁸ Оригинални дописи Едхема Даиџића упућени војним властима Уједињеног Краљевства у поседу су аутора.

Ибрахимовић и Омер Зухрић (Немачка), Исмет Вратановић (Аргентина), др Смаил Балић, Ибрахим Окановић, Сеад Мирзовић и Осман Бојић (Аустрија), Мехо Суљић (Аустралија), Ремзија Косовић (Нови Зеланд), Исмет Кривошић (Чиле), Фадил Алић (Бразил), Аде, Жунић (Канада) и Фадил Панџић (САД) (Fazlic b. d.: 31). Друштво босанскохерцеговачких и санџачких Хрвата муслимана у емиграцији је преко Шатрића одржавало врло блиске контакте и са др Јурајем Крњевићем, еминентним представником хрватске емиграције, који је у дијаспори био и главни тајник Мачекове Хрватске сељачке странке. Но, иако је група око Шатрића заговарала хрватски национални идентитет, из текстова који су публиковани у часопису *Свијест* види се да су они осим промоције хрватства муслимана Босне и Херцеговине настојали да скрену пажњу међународне јавности на изузетно неповољан положај у коме су се налазили муслимани у ФНРЈ. За тако нешто веома је добар пример текст „Muslims in Tito-Yugoslavia“ др Смаила Балића, који је у њему ставио значајан акценат на то да упозна британску и светску јавност са суђењем групи Касима еф. Добраче, као и осталим најзначајнијим алимима попут Мухамеда еф. Панџе (Balić 1951: 5–7).

На овом месту, пре него што се осврнемо на преостале две групе у емиграцији, требало би закључити да је Мустафа Имамовић у праву када у књизи констатује да се емиграција босанскохерцеговачких муслимана „великом већином ослањала на Хрвате“, а као што смо досад видели, и не само „ослањала“ већ и недвосмислено подржавала хрватски национални идентитет, у појединим случајевима чак и његове радикалне појавне облике попут усташтва (Imamović 1996: 78).

За разлику од претходне три групе које су махом чинили секуларни интелектуалци и били на прохрватским ставовима, четврту групу су искључиво чинили имама који су током Другог светског рата служили у немачким војним јединицама, укључујући и Ханџар дивизију. Међу најпознатијима из ове групе, који су након Другог светског рата били веома активни и представљали значајне личности у исламским заједницама и џематима у државама и градовима у којима су живели, били су: Харис Коркут (Либан/Сирија), Џемаил Ибрахимовић (Немачка), Сеид Карић (САД), Салих Шабановић (Немачка), Исхак Имамовић (Аустралија) и Ахмед Скака (Аустралија). За разлику од три претходне групе које су биле хрватског националног усмерења, ова група је своју идентитетску оријентацију претежно темељила на исламском идентитету. Осим тога, наведени појединци никада нису представљала једну кохерентну групу у смислу заједничких активности, већ су сви били засебне личности које су радиле на афирмацији ислама у заједницама у којима су живели (исто: 91–92).

Последња, пета група, која је имала извесне заједничке тачке са претходном, јесте група студената који су за време Другог светског рата боравили на студијама у иностранству. Већина ових студената након што је завршила факултете није се вратила у Босну и Херцеговину услед неслагања са комунистичким режимом. Сличност ове групе са групом имама који су служили у немачким војним

јединицама била је у томе што је већина њих такође похађала религијске школе и универзитете како би постали алими. Један број њих студирао је на већ помињаном, чувеном, каирском *ел Азхару*, попут Хусеина Витешкића, Тамила Авдића и Салиха Хаџиалића. Осим њих, проминентни представници ове групе били су и Смаил Балић, који је докторирао у Бечу, и Тајиб Окић, који се након завршених студија отиснуо у Турску, у Анкару, где је постао значајан интелектуални радник. Ова група је у поређењу са свим другим имала највише потенцијала, што се са протоком времена и показало тачним јер су се из ње изнедрила и два најзначајнија центра босанскохерцеговачке муслиманске дијаспоре – Чикаго²⁰⁹ и Беч.

Тамил Авдић и Хусеин Витешкић након завршених студија отишли су у САД, то јест, тачније, у Чикаго. Пре њих двојице у Чикаго је 1951. године из Аустрије дошао и већ споменути кадија Сеид Карић. И пре Карића, Авдића и Витешкића одређени број босанскохерцеговачких муслимана из кампова у Аустрији већ се настанио у Чикагу. Разлог што је Чикаго био привлачна дестинација јесте то што је у овом граду још далеке 1906. године основано друштво *Цемијету ел Хајрије* чији је први имам био Муниб Крехић. Друштву *Цемијету ел Хајрије* након Другог светског рата прикључиће се и даље га развијати сви придошли босанскохерцеговачки муслимани, што ће резултирати оснивањем једног новог друштва – *Муслиманског вјерског културног дома (Muslim Religious and Cultural Home)* 1954. године, који ће се поред Беча позиционирати као бастион босанскохерцеговачке дијаспоре.²¹⁰ Иначе, босанскохерцеговачка дијаспора у Чикагу, за разлику од раније споменутих дијаспора, стајала је на веома снажним ставовима бошњаштва и противила се идеји да су босанскохерцеговачки муслимани национално Срби или Хрвати, при чему су инсистирали на државности Босне и Херцеговине. Осим тога, Тамил Авдић се у својој књизи *Босна у хисторијској перспективи* противио успостављању нације „Муслиман” и био значајан критичар тога, о чему је писао:

„У најновије вријеме имамо један парадокс који је вјероватно без прецедента у аналима Славенске повијести на југу. Дио, наиме, становништва Босне, који исповиједа исламску религију, означен је

²⁰⁹ Изузетно вредна књига која се бави бошњачком дијаспором у Чикагу јесте: Zulfic, M. (b. d.), *A 100 Years Of Bosnian Chicago 1906–2006: A Catalog of Primary Source Materials from the Muslim Benevolent Society (Dzemijetul Hajrije)*. У овој књизи се налази и веома драгоценост сведочанство Идриза Ибрагића како је регрутован у Ханџар дивизију (Zulfic b. d.: 71–72).

²¹⁰ Удружење *Муслимански вјерски културни дом (Muslim Religious and Cultural Home)* променило је назив 1968. године у *Босанско-америчко културно удружење (Bosnian-American Cultural Association)*. Иначе, *Босанско-америчко културно удружење* главни је вакиф *Islamic Cultural Center of Greater Chicago*, који је састављен од џамије која има и салу за одржавање предавања и различитих манифестација, као и ресторан и библиотеку. Данас је овај центар мултиетничког типа, али је главни имам Центра Бошњак.

национално као Муслиман (са великим словом М). Без обзира каква се намјера крије иза такве националне ознаке, она се научно не може оправдати. Такво *национално обиљежавање Бошњака исламске вјерске традиције* изгледа да није наишло на добар пријем, како код широких народних слојева тако ни код њихове интелектуалне елите. Кад се већ признаје опстојање Македонске и Црногорске нације, онда је врло чудновато негирати постојање Босанске нације, која се научно може оправдати исто толико, колико ма која постојећа славенска нација на Балкану [истакао И. К.]” (Avdic 1973: 106).

Осим наведеног цитата, часопис *Глас Бошњака* који је покренут у Чикагу 1970. године, веома вероватно као директна реакција на партијску одлуку СФРЈ о увођењу националне одреднице Муслиман, у уводнику свог првог броја писао је:

„Данас, послје 26 година неуспјелог преваспитавања бх муслимана, који су неопредјеленошћу манифестирали своју опредјеленост БОШЊАШТВУ, режим, нађен на рубу пропасти, доноси одлуку којом рјешава национално питање бх муслимана, додјељујући им до сада у свијету непостојећу нацију – МУСЛИМАН. Ми, Бошњаци у слободном свијету, дубоко вјерујемо да дијелимо мишљење наше браће у Домовини, када заступамо идеју БОШЊАШТВА као национално обиљежје, јер је то за нас једина и стварна идентификација” (цитирано у Filandra 1998: 372).

Оно што је подједнако важно истаћи јесте да се у истом броју часописа појавио и текст Ирфана Требинчевића под насловом „Зашто да се захвалимо”. У свом тексту Требинчевић улази у оштру полемику са Хусеином Ђозом и његовим текстом „Муслиман” који је штампан у *Гласнику ИЗ* 1968. године. Оно што Требинчевић прво констатује јесте да је реч о идентитету који је наметнут „директивом ‘одозго’” на коју је „с брда с дола отпјевана захвалница режиму за један поклон који муслимани Босне и Херцеговине не желе, нити су га тражили”. Опаском да је „отпјевана захвалница” јасно се алудира на серију чланака комунистичких партијских муслимана, али и Хусеина Ђозе који је у овом процесу, као што смо то већ истакли, ставио свој академски углед и личност потпуно на располагање партији. Ипак, осим критике на рачун Ђозе, оно што је вероватно најважније јесте то да ова група није посматрала бошњаштво ексклузивно као идентитет који је резервисан искључиво за муслимане Босне и Херцеговине, већ да је он много инклузивнији и да је отворен за све њене грађане, што може да се јасно види и из наведеног цитата Ђамила Авдића у коме се имплицира да

припадници „исламске вјерске традиције“ представљају само један део „Бошњака“. Тај став јасно се потврђује и у наведеном Требинчевићевом тексту, у коме се у једном делу недвосмислено наводи да „нисмо Бошњаци зато што смо муслимани“ (исто: 373). Другим речима, емиграција босанскохерцеговачких муслимана у Чикагу никако није поистовећивала националну одредницу Бошњак са етноконфесионалном идентитетском одредницом „Муслиман“ коју је афирмисао режим у СФРЈ.

У наведеним ставовима дијаспора у Чикагу имала је одређене сличности са промишљањима Смаила Балића у Бечу, са којим је *Муслимански вјерски културни дом*, предвођен људима попут Карића, Авдића и Витешкића, успоставио, и интензивно одржавао, веома живе контакте. Иначе, од прве половине 1950-их Смаил Балић је био на путу да постане изузетно плодноносан интелектуалац и мислилац који је почев од 1945. године значајно еволуирао у правцу бошњаштва у односу на своје студентске дане када се водио хрватофилским ставовима. Осим што је био маркантан интелектуалац, Балић је поседовао и изразит смисао за активизам и непресушну енергију која је инспирисала друге у дијаспори због чега је временом постао главна интелектуална вертикала дијаспоре босанскохерцеговачких муслимана. У контексту раскида са хрватофилством, веома значајан утицај одиграо је рукопис *Овако се даље не смије! Одговор гг. дру фра Мирку Човићу и проф. дру Крунославу Драгановићу*, који су 1954. године осим Смаила Балића потписали Адил Зулфикарпашић, Мухамед Пилав, Абдулах Сидран, Алија Карамехмедовић, али и један од четворице оснивача *Младих муслимана* Хусреф Башагић, који је 1953. године успео да напусти СФРЈ и оде у Аустрију.²¹¹ Наведени рад заправо представља реакцију на жустро и агресивно оглашавање католичких свештеника поводом текста др Јураја Крњевића „Овако се даље не смије“ у коме Крњевић опомиње хрватску дијаспору, посебно католички клер, да се дешавају случајеви покрштавања Хрвата муслимана.²¹² Реакција коју је иницирао Адил Зулфикарпашић по својој садржини само на први поглед може да изгледа као да је била реч о обичној размирици унутар (про)хрватског националног корпуса. Јер случај покрштавања био је један од најважнијих повода да се покрене часопис *Босански погледи* чији је први број изашао 1955. године, само годину дана након наведене Зулфикарпашићеве реакције. После првог броја

²¹¹ По сведочењу Емина Гранова, Абдулах Сидран и Алија Карамехмедовић никада нису били чланови *Младих муслимана* иако их неретко као такве многи воде. Разлог што их многи перципирају као младомуслимане јесте у томе што су њих двојица били најближи другови у средњој школи са Хусрефом Башагићем, али и са Емином Грановом и Есадом Караџовићем. Гранов је у вишечасовном разговору који су припадници Удружења *Млади муслимани* урадили с њим за потребе архиве објаснио да су постојали појединци који нису били никад чланови *Младих муслимана*, али које су они сматрали и доживљавали „као својим људима“ због њихове побожности, али и људске и пријатељске блискости (АММ, Разговор са Емином Грановом).

²¹² Наводи се да је на Јураја Крњевића да напише текст „Овако се даље не смије“ утицао Хазим Шатрић. Текст др Крњевића објављен је у *Хрватском гласу* 13/14. 12. 1954. године, гласилу Хрватске сељачке странке, који је публикован у Винипегу у Канади.

уследила је пауза од пет година након чега је часопис обновљен 1960. године и редовно излазио све до почетка 1968. године. У *Босанским погледима* главну реч су имали управо поменути Адил Зулфикарпашић, који је током Другог светског рата био у партизанском покрету, и Смаил Балић, али, што је посебно важно, и Теуфик Велагић, некадашњи проминентни члан *Младих муслимана* који је 1949. године осуђен као припадник мостарске групе на 15 година робије и четири године губитка грађанских права и који ће по изласку из затвора и завршетку Пољопривредног факултета у Загребу 1962. године успети да се илегално пребаци у Беч, где ће се и стално настанити. Након што је Велагић дошао у Беч, успоставио је блиске и пријатељске везе са Смаилом Балићем, преко кога је и отпочео свој рад у *Босанским погледима*. Тако ће Велагић постати кључни „мост“ између *Младих муслимана* у Босни и Херцеговини и босанскохерцеговачке муслиманске дијаспоре окупућене око *Босанских погледа*.²¹³

Са постанком *Босанских погледа* започиње рад на систематичној националној еманципацији која је тих година превасходно била усмерена ка дијаспори босанскохерцеговачких муслимана. Но, гледајући из данашње перспективе, рад и ставови дијаспоре нису били важни само у датим тренуцима, већ су имали огроман утицај на процесе који ће уследити након пада комунистичког режима и увођења вишестраначја у бившој Југославији. Наведену констатацију посебно морамо да имамо у виду због чињенице да је један од главних представника дијаспоре окупућене око *Босанских погледа*, Адил Зулфикарпашић, одиграо веома значајну улогу пре и уочи формирања Странке демократске акције 1990. године, и да ће управо он ући у жустре унутарстраначке сукобе са Алијом Изетбеговићем и младомуслиманском групом, о чему ће детаљније бити речи у последњем поглављу ове тезе.

Из свих наведених разлога веома је важно да у краћим цртама изнесемо основне претпоставке и ставове групе око Зулфикарпашића и Балића о националном идентитету. Ставови Балића и Зулфикарпашића у значајној мери су кореспондирали са онима које су изнели представници дијаспоре у Чикагу, с том разликом да су ова два интелектуалца и, генерално гледано *Босански погледи*, гајили у одређеној мери недовољно јасан, може се рећи амбивалентан, став према односу религије, у овом конкретном случају ислама, и бошњачког националног идентитета за који су се залагали. Наиме, иако су они као и чикашка група истицали да бошњаштво није утемељено искључиво на религијској припадности, већ да све оне који се идентификују са овом националном одредницом независно

²¹³ Вредан и сажет преглед босанскохерцеговачке дијаспоре даје и Керим Кудо у књизи *Europäisierung und Islam in Bosnien-Herzegowina: Netzwerke und Identitätsdiskurse*. У наведеној књизи читалац треба једино да буде опрезан јер је Кудо направио изванредан број фактографских грешака посебно када наводи државе у којима су живели и радили поједини босанскохерцеговачки муслимани на које реферира у књизи (Kudo 2016: 105–113).

од њихове конфесионалне припадности треба сматрати Бошњацима, ипак су по правилу (ексклузивно) инсистирали на исламској/муслиманској компоненти овог идентитета. Тако Армина Омерика у свом раду *The Role of Islam in the Academic Discourses on the National Identity of Muslims in Bosnia and Herzegovina, 1950–1980* констатује да је „њихов поглед на бошњаштво све само не ослобођен од контрадикција услед осцилирања између инклузије и ексклузије босанских Срба и Хрвата из бошњачког идентитета“. Како би поткрепила ову своју тврдњу, Омерика за пример узима Балићеву чувену књигу *Култура Бошњака: муслиманска компонента* која је публикована 1973. године. По Омерикином мишљењу, Балић у наслову књиге недвосмислено упућује на то да је муслиманска компонента само један аспект културе Бошњака, међутим, истовремено, он у књизи остаје потпуно нем о другим немуслиманским аспектима бошњаштва (Omerika 2006: 359). Наведена опаска, иако је тачна у смислу садржине Балићеве књиге, као да пренебрегава да је сам аутор баш у наслову књиге, на који се и сама Омерика позива, јасно указао да ће се бавити само једном компонентом бошњаштва услед чега није баш најјасније на основу чега је Омерика очекивала да се Балић у проблематизованој књизи бави и другим аспектима бошњаштва, посебно ако се у обзир узме то да је Балић био оријенталиста и неко чије је академско поље било проучавање исламске културе и баштине.

Упркос овом неадекватном примеру који је Омерика употребила, њена првотна констатација да је постојала „контрадикција“, то јест одређене „противречности“, код припадника круга око *Босанских погледа* никако не треба да се сматра погрешном. Додуше, контрадикције и „противречности“ су се манифестовали постепено у чланцима и промишљањима интелектуалаца окупљених око *Босанских погледа*, а који су се односили на садржину одреднице „Бошњак“. Тако управо Смаил Балић у интервјуу који је дао словеначком листу *Клиц Триглава*, а који је пренесен у *Босанским погледима*, 1960. године каже:

„Исламска држава на подручју Босне и Херцеговине је нонсенс. Та је идеја муслиманима подметнута. Мени није познато да се итко паметан међу б-х муслиманима заноси тако фантастичним плановима. Ни наше муслиманство не треба схватати као неки вјерски анахронизам. Оно је једноставно један од израза за 'трећу специфичност' у босанској народности и културној структури [истакао И. К.]“ (Balić: 1960: 63).

Из наведеног цитата недвосмислено може да се уочи да Балић 1960. године перципира да је „босанска народност“ састављена од три конфесије, а никако да је искључиво утемељена на исламу. Поред Балићевог цитата важно је навести и делове из текста „Национално опредељење муслимана и Босна и Херцеговина“ из

1962. године, иза којег је стајало читаво уредништво *Босанских погледа*. У наведеном тексту националност се уско везује за територију и државност Босне и Херцеговине речима: „Наш национални осјећај, наша љубав за земљу имају свој коријен у нашој рођеној земљи у Босни и Херцеговини[...] За нас је Босна центар и циљ, наш идеал и наша нада – наша недјелјива домовина.“ Надаље у тексту се исказује чуђење спрам Срба православца и Хрвата католика који заговарају припајање Босне Србији или Хрватској. Но, иако је уредништво *Босанских погледа* свесно да такве тенденције постоје, они их везују за националистичке манифестације српства и хрватства који су потхрањени великосрпским и великохрватским идеологијама. Због тога, они ове Србе православце и Хрвате католике јасно разликују од „*Бошњака све три вјере* који све више долазе до сазнања да је цјеловита Босна најидеалније рјешење“. Додуше, оно што треба констатовати јесте да већ у овом чланку почињу да се помаљају идеје да су главни носиоци очувања Босне и Херцеговине Бошњаци муслимани, став који је уредништво поткрепило искуствима из скорије историје током које су одређени националистички елементи радили на разградњи Босне (*Bosanski pogledi* 1962: 231).

Но, у чланку „Резолуција Либералног демократског савеза Бошњака муслимана“, који је штампан две године касније, тачније фебруара 1964. године, долази до још видљивијих заокрета. Иако се и даље инсистира на „цјеловитости Босне и Херцеговине као недјелјиве повијесне политичке цјелине“, уредништво *Босанских погледа*, за разлику од пређашњих текстова, изоставља помињање „*Бошњака све три вјере*“, већ се искључиво ограничава на издвајање „Срба и Хрвата“ са њиховим „културним и историјским везама и обиљежјима“. Због те чињенице *Босански погледи* констатују да они „не желе наметнути Бошњаштво ни Србима, ни Хрватима у Босни“ услед чињенице да Бошњаци муслимани „одбијају сваки ексклузивни национализам у свим његовим облицима као либерали, демократе, а прије свега као муслимани“ (*Bosanski pogledi* 1964: 367).

Из наведених цитата видимо да оно што је представљало искључиву константу у писањима *Босанских погледа* јесте фокус да се изнађе модел како да се сачува територијални интегритет Босне и Херцеговине, док је у исто време врло брзо направљен заокрет и одустало се од идеје „бошњаштва све три вере“ у корист бошњаштва као идентитета који се, осим за државност Босне и Херцеговине, везивао за оне који су, по мишљењу аутора часописа, „били њени главни и одсудни носиоци“ – босанскохерцеговачке муслимане. Тако, иако су припадници емиграције окупљени око *Босанских погледа* били критични према одлуци режима у СФРЈ да се конфесионална одредница употреби као национално име, они су је заправо суштински усвојили на начин да су такође отпочели са афирмацијом преклапања и подударача верског и националног идентитета само под другим именом. Осим наведеног, оно што је посебно проблематично јесте то што ће се Зулфикарпашић касније, посебно у периоду од друге половине 90-их, утилитарно и по потреби издавати и представљати као дугогодишњи и бескомпромисни заговорник „отвореног бошњаштва“ које је

спремно да пригрли све три вере, док је суштински гледано деценијама уназад заговарао етноконфесионалну националну одредницу „Бошњак” и активно радио на њеном афирмисању.

Оно што је у контексту *Босанских погледа* и *Младих муслимана* занимљиво јесте то да су у часопису у неколико наврата публиковани чланци који су се бавили организацијом и њеним идејним усмерењима, али и суђењем члановима групе из 1949. године. Такође, важно је напоменути и то да је у уредништво *Босанских погледа* јануара 1964. године ушао Теуфик Велагић. Осим тога, у Главни одбор Либералног демократског савеза Бошњака муслимана²¹⁴ 1963. године осим Велагића ушао је и Адем Герин, који је такође био члан *Младих муслимана*. Под утицајем Балића и Зулфикарпашића, у текстовима Велагића и Герина јасно се уочава модификација њихових ставова и значајно приближавање либерално-националној идејној оријентацији и напуштање панисламских стајалишта која су *Млади муслимани* заговарали док су Велагић и Герин били чланови групе, у време и одмах након Другог светског рата. Идејни преображај Герина и Велагића најбоље може да се види из текста „Један прилог нашој националној проблематици” који су заједно саставили и објавили у *Босанским погледима* новембра 1963. године и у коме се јасно види усвајање либерално-националних идеја, које су додуше биле подоста неспретно формулисане и образложене, што је највероватније била последица тога што ни Велагић ни Герин нису супстанцијалније познавали политичку теорију и теоријске претпоставке националне идентификације.

На крају овог потпоглавља, осим односа емиграције према националној одредници „Муслиман” и, генерално, према режиму у СФРЈ, оно што је важно истаћи јесте да су емигранти у Чикагу и Бечу/Цириху, али и многобројни други муслимански интелектуалци који су живели широм света и који су били у сталном контакту са групама из Чикага и око *Босанских погледа*, такође имали значајну интеракцију и са *Младим муслиманима* у Босни и Херцеговини услед чињенице да су и многи од чланова организације отишли у емиграцију и били ангажовани у раду дијаспоре. Наравно, путем поменуте интеракције *Младих*

²¹⁴ Иницијални састанци на којима се радило на оснивању Либералног демократског савеза Бошњака муслимана одржани су још 1962. године. Њима су присуствовали: Смаил Балић (Аустрија), Ирфан Требинчевић (САД), Теуфик Велагић (Аустрија) и Адил Зулфикарпашић (Швајцарска). Годину дана касније, 1963. године, у Минхену је 27. и 28. децембра одржана скупштина на којој су изабрани председници, потпредседници и чланови Главног одбора: председник главног одбора Адил Зулфикарпашић, потпредседник Омер еф. Зухрић (Немачка) и други потпредседник др Шемсо Дервишевић (Француска). Чланови Главног одбора били су: Хусеин Витешкић (САД), др Мехмед Маслић (Уједињени Арапски Емирати), Недим Салихбеговић (Аргентина), Едхем Даицић (Сирија) и Исхак еф. Имамовић (Аустралија). За генералног секретара одбора постављен је Теуфик Велагић (Аустрија), за другог секретара Ирфан Требинчевић (САД) и за трећег секретара Адем Герин (Немачка). На овом састанку донета је и „Резолуција Либералног демократског савеза Бошњака муслимана”. Опширније погледати у: *Bosanski pogledi*, god. V, br. 31, januar-februar 1964, 1-3.

муслимана са емиграцијом било је очекивано да ће она имати и одређене идејне утицаје на припаднике организације што ће се најјасније показати крајем 1980-их година. Но, пре него што се овом питању детаљније посветимо у следећем поглављу, од круцијалне важности је да се детаљно посветимо анализи активности, писања и идеолошких стајалишта припадника *Младих муслимана* током 1960-их и 1970-их, то јест периоду који смо третирали у овом поглављу. Јер сагледавање писања и активности младомуслимана у овом периоду одвешће нас до Сарајевског процеса 1983. године, а затим консеквентно и до периода крајем 1980-их када ће доћи до идеолошке трансформације припадника покрета.

4.4. Активности *Младих муслимана* током 1960-их и 1970-их

Ксавијер Бугарел у делу књиге *Islam and Nationhood in Bosnia-Herzegovina: Surviving Empires* у коме расправља о оживљавању (пан)исламских активности *Младих муслимана* у периоду 1960-их и 1970-их износи тврдњу да је „чињеница да је идеја панисламске утопије надаће живела у Босни и Херцеговини деловала изненађујуће” јер је она „у остатку муслиманског света била ‘збрисана’ након неуспеха међуратног Панисламског конгреса и успона антиколонијалних покрета након 1945. године” (Bougarel 2018: 97). Наведена Бугарелова констатација је не само недоречена већ и веома површно (а самим тиме у коначници и нетачно) тумачење положаја и динамике деловања исламских покрета у муслиманском свету у периоду након 1945. године. Наиме, (пан)исламстичке идеје и организације које су их заговарале нашле су се под страховитим ударом аутоколонијалних режима у муслиманском свету, за шта је свакако најсликовитији пример Египат и Насеров крвави обрачун са организацијом *Ихвану ел Муслимин*, без које би било мало вероватно да би *Покрет слободних официра* успео да изнесе револуцију на начин на који су је извели 1952. године. Јер разлог због ког су *Ихвану ел Муслимин* били од круцијалне важности *Покрету слободних официра* у периоду њиховог планирања револуције јесте то што је ова организација била без дилеме највећа и најпопуларнија организација у Египту од почетка 1940-их година па надаље. Но, осим што је Бугарел прескочио да јасније елаборира **на који начин су панисламске идеје „збрисане”**, то јест да укаже на брутално насиље које је спроведено против њих упркос чињеници да су оне биле најпопуларније у народу, оно што је подједнако важно јесте и то да су оне у другим деловима муслиманског света управо након те 1945. године биле оберучке прихваћене, за шта као пример може да нам послужи Пакистан и успостављање прве исламске државе 1946. године. Осим тога, у наставку свог рада Бугарел реферира на (пан)исламстичке идеје као оне које су „анахроне”, то јест оне које је време

прегазило услед чега су постале део прошлости, што је апсолутно нетачна констатација. Оваква паушална констатација указује на ауторов радикални европоцентрични светоназор и упитно познавање исламске (политичке) мисли и историје муслиманског света. Јер управо током периода о коме Бугарел говори настала су, без дилеме, најважнија дела и радови исламских мислилаца упркос страховитим обрачунима са исламским организацијама којима су ови интелектуалци припадали. Књиге Сеида Кутба *Друштвена правда у исламу*, *Знакови поред пута*, и његов тефсир *У окриљу Курана*, као и многобројни капитални радови исламског мислиоца из Пакистана Абу-Але Мавдудија, затим маркантних шиитских учењака Рухолаха Хомеинија, Алија Шаријатија и шехида Муртезе Мутахарија написани су тих година. Дела наведених мислилаца током надоласећих година служиће управо као инспирација и основ за успон исламског покрета диљем муслиманског света, који је своју пуну снагу показао 1979. године са успешно изведеном Исламском револуцијом у Ирану.

Осим што су радови поменутих мислилаца инспирисали муслимане широм света, они су имали јак утицај и на припаднике *Младих муслимана*. Тако на пример Мунир Гавранкапетановић наводи да је током боравка у Паризу, у првој половини 1960-их, имао прилику да се упозна и проводи време са чувеним факихом и вансеријским исламским интелектуалцем Мухамедом Хамидулахом, родом из Пакистана, који је цео живот провео у егзилу у Француској (Gavrankapetanović 1999: 362–366). Хамидулах је докторирао на Универзитету у Бону и на Сорбони и први је муслиман који је превео *Куран* на француски језик. Осим Хамидулаха, Гавранкапетановић је у Паризу упознао и сиријске симпатизере египатске организације *Ихвану ел Муслимин*, која је због своје транснационалне природе у то доба већ увелико снажно мотивисала муслимане у многим муслиманским државама широм Блиског истока, северне Африке, Индијског супконтинента и Југоисточне Азије да крену путем исламског препорода. Тако су још од краја 1940-их основане прве официјелне подружнице египатске организације *Ихвану ел Муслимин* диљем Блиског истока, или пак организација које су биле (ин)директно инспирисане њеним радом и специфичним видом активизма. Из Гавранкапетановићеве књиге *Без клоуна и без страха* сазнајемо да је он још пре одласка у Париз имао прилике да се у СФРЈ упозна са појединим студентима који су гајили симпатије према египатској организацији *Ихвану ел Муслимин*. Онај кога је у сећањима посебно издвојио јесте Мухамед Абдусамед, студент медицине из Нигерије, који је био близак са студентима из Сирије који су такође били симпатизери *Ихвану ел Муслимин* и у то време студирали у СФРЈ. Број студената из афричких и азијских држава са већинским муслиманским становништвом у то време је у СФРЈ био значајан услед пријатељских веза које је држава гајила са чланицама *Покрета несврстаних*. Но, конкретнији контакти *Младих муслимана* са страним држављанима који су били исламистички оријентисани отпочели су након 1964. године, то јест са доласком четири суданска студента у СФРЈ. Од Суданаца који су дошли на студије по

активизму и залагању посебно се издвајао Фатих Али Хасанејн, студент Медицинског факултета у Београду. По његовом сведочењу, дошао је на идеју да студира у СФРЈ након што је видео фотографије Мостара, Сарајева и још неких градова који су баштинили исламску архитектуру и изглед града, а које је направио његов брат док је похађао Војну академију у бившој Југославији. Судански студенти који су дошли у СФРЈ имали су жељу да се ангажују на пољу исламског активизма услед чега су се одлучили да посете оне градове који су имали значајнији број муслиманског становништва. Тако су обишли Сарајево, Скопље, Нови Пазар и Приштину и дошли до закључка да ниједан град сем главног града Босне и Херцеговине није вредан пажње због неадекватног стања у коме је ислам у тим градовима био (Hasanejn 1994: 14). Но, оно што су приметили и у Сарајеву јесте да су људи који су долазили у џамије да обављају намазе по правилу били старији грађани. Зато су одлучили да своје исламске активности усмере на рад са омладином и да се, ако је могуће, повежу са млађим сарајевским муслиманима који су ради да делују координисано и у оквирима организације коју би заједно створили. Након ове одлуке успоставља се прелиминарни контакт између Хасанејна и Омера Бехмена, Алије Изетбеговића и Исмета Касумагића. Убрзо након тога у Сарајеву 1964. године долази и до првог састанка између Хасанејна и Изетбеговића на коме су разговарали о нужности формирања исламске организације која би деловала ван граница СФРЈ са циљем да се афирмише ислам у државама Источне Европе, то јест оним које су биле под утицајем СССР. Разлог што је Хасанејн сматрао да организацију треба оформити ван граница било је то што је у СФРЈ владала политичка и идеолошка репресија услед чега отворени исламски друштвени активизам није био могућ. Исто је важило и за друге државе источног блока, због чега се као најбоља опција наметала Аустрија, која није била под утицајем СССР а географски је веома близу СФРЈ и другим источноевропским државама (исто: 15). Ипак, план о оснивању организације ван територије СФРЈ није се реализовао, али јесте отпочело организовање превођење дела исламских мислилаца. Тако су са енглеског преведени радови „Увод у ислам“ Мухамада Хамидулаха, „Путеви ислама“, „Дилеме о исламу“, „Ислам – религија будућности“ браће Сеида и Мухамеда Кутба.²¹⁵

Током разговора Хасанејн и Изетбеговић дошли су до закључка да треба настојати да се искористе постојеће исламске институције, то јест конкретно ИЗ, колико год је то могуће како би текстови допрли до што шире читалачке публике

²¹⁵ Овом списку Мунир Гавранкапетановић у својим сећањима додаје да су превођени и радови Абу-Але Мавдудија и Сеида Рамадана, који је иначе био супруг кћерке Хасана ел Бане, најзначајнијег исламског активисте током 20. века и оснивача *Ихвану ел Муслимин*. Сеид Рамадан је вероватно један од најпроминентнијих исламских активиста у 20. веку и најзаслужнији за оснивање исламских заједница и муслиманских организација широм Европе. Иначе, Сеид Рамадан је отац Тарика Рамадана који се сматра најутичајнијим исламским мислиоцем друге половине 20. века, а који живи и ствара на територији Европе и Северне Америке.

(исто). Ова тактика коју су Изетбеговић и Хасанејн осмислили била је потпуно на линији са дотадашњим радом *Младих муслимана* из периода Другог светског рата када су чланови организације настојали да се инфилтрирају и максимално искористе постојеће ресурсе прво удружења *Трезвеност*, а затим *ел Худаје*. Овде је важно напоменути да је у читавом овом подухвату значајну улогу одиграо Хусеин Ђозо који је показао слуха и отворености за идеје окупљене око *Младих муслимана* упркос томе што је имао блиске везе са партијом и државним врхом и био на многоструким нивоима у сагласју са њима. Ђозо се није показао спремним да помогне само превођење и објављивање текстова у часописима ИЗ, већ је демонстрирао изразиту храброст да пружи помоћ и на нивоу логистике за активности које су Изетбеговић и Хасанејн планирали, а које су подразумевале оснивање *Муслиманског клуба* у дворишту Бегове џамије у коме би се окупљали мумини, то јест муслимански младићи и девојке који су истински практиковали веру. Међу најактивнијима у то време сем суданских студената, Алије Изетбеговића, Омера Бехмена, Рушида Пргуде и Исмета Касумагића био је и Нијаз Шукрић, припадник млађе надолазеће генерације (исто).

Окупљања у малој згради Бегове џамије отпочела су 1966. године и трајала су и 1967. године када је број посетилаца трибина и дискусија постао превелики за ову просторију. Тако се од 1967. године окупљање сели у Царевоу џамију, где ће се предавања одржавати све до 1972. године. По сведочењима Гавранкапетановића, предавања у Царевој џамији временом су постала толико посећена да им је присуствовало и по 300 до 400 особа, а понекад је била до те мере пуна да у њу није могло ни да се уђе (*Mladi muslimani* 2006: 196). Све ово је резултирало тиме да је код многих муслимана поново пробуђена, а код неких први пут створена, потреба за исламом (Gavrancarpetanović 1999: 369). Но, након што је 1972. године уследио штрајк ћака Гази-Хусрев бегове медресе, партијски званичници су искористили тај тренутак да забране окупљања у Царевој џамији, која им и иначе нису била по вољи. Осим реакције партије уследило је и официјелно саопштење ИЗ у којем се штрајк у медреси доводио у везу са деловањем „непријатељских елемената“. Због креиране атмосфере о „непријатељској претњи“ постојала је могућност да се за штрајк одговорност свали на активности у Царевој џамији, а оне пак доведу у везу са припадницима *Младих муслимана* и некада осуђеним проминентним алимима који и даље нису гајили симпатије према комунистичком режиму у СФРЈ. Ипак, након неколико месеци истраге кривична гоњења нису покренута ни против једног младомуслимана.

Познанство са суданским студентима било је од изузетне важности због још једног разлога. По речима Омера Бехмена, преко суданских студената успостављене су везе са *Муслиманском студентском организацијом Енглеске*.²¹⁶

²¹⁶ Аутор овог рада претпоставља да је Омер Бехмен мислио на *Федерацију студената исламских друштава* (*Federation of Student Islamic Societies*) која је у Великој Британији основана 1963. године. *Федерација студената исламских друштава* била је, без дилеме, највећа и најутицајнија кровна организација која је окупљала муслиманске студенте са многобројних универзитета у Енглеској,

Наведена организација је *Младим муслиманима* слала часописе, брошуре, књиге, филмове и друге занимљиве садржаје који су били интересантни за младе.²¹⁷ Оно што је посебно важно нагласити јесте и то да су се преко студентске организацији у Великој Британији организовали летњи кампови у Великој Британији и Немачкој које је похађало десетине младих муслимана из Босне и Херцеговине а који су били окупљени у то време око *Младих муслимана* (Behmen 2006: 216–217).²¹⁸

Осим окупљања у Царевој џамији и међународних исламских кампова важно је истаћи и то да се 1971. године око новоуспостављеног листа *Препород* формирала група која је одржавала састанке у просторијама часописа. Главни иницијатор ових окупљања био је Омер Бехмен. Наравно, сем Бехмена у активности групе прикључили су се и други припадници *Младих муслимана* Салих Бехмен, Рашид Пргуда, Ешреф Бакшић, Хасиб Бранковић, Атиф Делалић, Вахид Козарић, Осман Добрача, Исмет Касумагић и многи други којима је суђено

Шкотској, Северној Ирској и Ирској. Федерација постоји и данас и представља и даље једну од најорганизованијих исламских студентских организација у свету. Разлог због ког аутор сматра да је реч о овој организацији јесте то да је један од кампова организован у Шкотској и Немачкој, што је у то доба инфраструктурно могла једино координисати ова организација.

²¹⁷ Бехмен наводи да је на преводима радио Фатих Али Хасанејн, што се поклапа и са Хасанејновим наводима које је изнео у књизи *Шта смо учинили за одбрану Босне и Херцеговине: свједочење о рату у Босни и Херцеговини*, 35–37.

²¹⁸ У контексту суданских студената, летњих кампова и *Младих муслимана*, Армина Омерика у својој књизи има потпоглавље „Везе са *Муслиманском браћом*“, а које се односи на везу између ове египатске организације и младомуслимана. У наведеном потпоглављу Омерика Суданца Фатиха Алија Хасанејна доводи у директну везу са *Ихвану ел Муслимин*. Међутим, за те своје наводе не даје ниједан супстанцијални доказ, при чему се у свом раду позива на текстове Фатиха Алија Хасанејна који су публиковани у часопису *Гази Хусрев бег* који је излазио у Куала Лумпуру 1994. и 1995. године, а који су издавали студенти из Босне и Херцеговине који су студирали на Међународном исламском универзитету Малезије. Хасанејнови текстови објављени су у четири наставка и у њима аутор нигде не наводи да је имао икакве везе са *Ихвану ел Муслимин* нити их спомиње. Осим тога, у својој књизи *Шта смо учинили за одбрану Босне и Херцеговине: свједочење о рату у Босни и Херцеговини* Хасанејн експлицитно износи да током рада у Европи он „није желео да се приближава члановима *Муслиманске браће* како би могао да испуни свој циљ због кога је напустио арапски свет“. Уз наведено он јасно указује и на то да „судански Исламски покрет није се обавезао организацији *Муслиманске браће*“ (Hasanejn 2015: 76). Осим неоснованог довођења у везу Хасанејна са организацијом *Ихвану ел Муслимин*, Омерика се, како би довела у везу *Младе муслимане* са овом египатском организацијом, искључиво служи наводима из сећања Мунира Гавранкапетановића, која иако представљају веома богато сведочанство тог времена, обилују „генеричким одредницама“ преко којих се види да аутор није поседовао истанчанију способност да прави јасније дистинкције између многоструких појавних облика исламског активизма и организација.

Наведени поступак Армине Омерике још је један у низу покушаја да се успостави одређени вид институционалне везе између *Младих муслимана* и *Ихвану ел Муслимин*. Као што смо већ констатовали на претходним страницама ове тезе, такав поступак није академски утемељен, већ је манифестација апологетске симпатије за исламски покрет или пак „популистичка“ рефлексија свеприсутног тренда у академским круговима на Западу (посебно оних који се баве безбедносним студијама) где се сваки исламски активизам простим симплификацијама аутоматски доводи у везу са организацијом *Ихвану ел Муслимин*. Но, наведени феномен далеко превазилази обим овога рада због чега се у овој тези нећемо даље њиме бавити.

у процесима између 1946. и 1949. године. Највреднији подухват ове групе било је покретање Фонда за вјерску просвјету Муслимана (исто: 369). По документима СДБ-а, Иницијативни одбор за успоставу Фонда оформљен је 18. јуна 1971. године и у њега су ушли Мунир Гавранкапетановић, Мухамед Сердаревић, Хусеин Ђозо, Азиз Кадрибеговић, Касим Добрача и Ешреф Бакшић. Осим наведених тог дана су на састанку били и Омер и Салих Бехмен, Едхем Шаховић и Едах Бећирбеговић.²¹⁹ Предлог да се оснује Фонд дао је Едхем Шаховић са идејом да ово тело на себе преузме улогу финансијске помоћи у виду стипендирања ћака Гази-Хусрев бегове медресе. Но, из наведеног СДБ-овог документа видимо да је ова активност протумачена као акција чији је циљ да „врбује младе људе за активности у *Препороду* над којим контролу имају наведена националистички оријентисана лица” (АС БИА, СДБ Сарајево 1971).²²⁰ По сећањима Гавранкапетановића, припадници *Младих муслимана* су током тог периода са „многим младићима и девојкама склопили исламско братско пријатељство”, од којих су се њему у сећање посебно урезали Хусеин Живаљ²²¹, Тимур Нумић, Емира Софтић и Мукерема Скендер (Gavrankapetanović 1999: 370).

Након укидања предавања која су се одржавала у Царевој џамији уследио је период без конкретнијих активности, до 1977. године када се у Сарајеву отворио Факултет исламских наука. Убрзо по отварању Факултета поједини чланови *Младих муслимана* почињу да долазе у додир са студентима међу којима су неки по својим ставовима имали значајне сличности са младомуслиманским светоназором. Пре свих најактивнија личност међу студентима Факултета исламских наука био је Хасан Ченгић, који је првобитно држао предавања у џамији *Под такишом*. Предавања су била намењена превасходно средњошколцима и гимназијалцима. Веома брзо по отпочињању предавања Ченгић је организовао и неколико екскурзија током којих су ћаци обишли Вишеград, Фочу, Горажде, Дубровник, Мостар, Коњиц и још неколико градова (исто: 385–386). Пошто су ова предавања била успешна, Ченгић је дошао на идеју да се покрене и дебатни клуб на Факултету исламских наука, што управа факултета није одобрила, али му је зато дозвољено да своја предавања настави да држи у Табачком месциду на Башчаршији (Адвокатска канцеларија Поповић, надаље у раду АКП, Врховни суд Босне и Херцеговине кж-1208/83: 44–45). За разлику од предавања која су одржавана у џамији *Под такишом*, где су углавном долазила деца средњошколског узраста, Табачки месцид је претежно окупио студенте.²²² Што се тиче Табачког

²¹⁹ Свој четворици наведених било је суђено у процесима 1946. до 1949. године као припадницима *Младих муслимана*.

²²⁰ Документ је у СДБ Сарајево саставио оперативац Бахрудин Бједић. Заведен је као „строго поверљив” под редним бројем 377, а састављен је 27. јуна 1971. године. Скениран примерак оригиналног документа у поседу је аутора. Иначе, информације су прикупљене од некога ко је био учесник тог састанка и ко је за СДБ радио под кодним именом „Ковачи” (АС БИА).

²²¹ Хусеин Живаљ ће се наћи међу оптуженима у Сарајевском процесу 1983. године.

²²² Хасан Ченгић је пред судом током процеса 1983. године о раду Табачког месцида изјавио да су осим студената долазили и ученици медресе.

месцида, из сећања Омера Бехмена можемо да видимо да су се *Млади муслимани* у његовом раду држали по страни, у смислу да су избегавали да лично долазе на предавања, већ су приватно Ченгићу достављали писане текстове и реферате за трибине и дискусије. Другим речима, услед свести да су у Табачком месциду присутни припадници безбедносних служби, али и провокатори, *Млади муслимани* су били веома опрезни, али су истовремено перципирали његов рад као изузетно важан и у њему видели прилику да се њихове идеје пренесу на нову генерацију муслимана. Најпреданији у писању реферата и предавања за Табачки месцид били су Рушид Пргуда, Мунир Гавранкапетановић, Салих Бехмен и Алија Изетбеговић. Такође, Бехмен истиче да је Табачки месцид имао и веома важну улогу из још једног разлога, а то је да се значајан број младих интелектуалаца који су похађали предавања ангажовао у раду „Странке демократске акције и у изградњи *новог друштва, нове државе* [истакао И. К.]” (Behmen 2006: 230).

Предавања у Табачком месциду одржавана су од октобра, новембра 1978. до 1981. године, сваке среде у 17 часова, и од самог почетка на њих се с неодобравањем гледало у водећим структурама ИЗ. У то доба долази и до затезања односа на релацији Републичког старјешинства ИЗ и локалног Одбора ИЗ у Сарајеву, у коме је од 1977. године један од чланова био и Омер Бехмен. На челу ИЗ тада је био Наим Хаџиабдић, који је након смрти Сулејмана Кемуре 1975. године изабран за новог реис-ул-улему. Хаџиабдић је слично као и Кемуре наставио политику субмисивности спрам владајућег режима услед чега је Републичко старјешинство вршило стални притисак на Одбор ИЗ у Сарајеву да се рад у Табачком месциду држи под сталном контролом због сумње да се током предавања излази из оквира стриктно верских питања и задире у домен политике. Притисак на рад Табачког месцида у то време је углавном ишао преко др Ахмеда Смајловића који је био на челу Републичког старјешинства и који је пре тога био шеф кабинета реис-ул-улеме Сулејмана Кемуре. У разговору са аутором ове тезе Исмет Касумагић изнео је веома оштре речи на рачун Смајловића, за кога је рекао да „је био у сталној вези са СДБ-ом и да је радио по њиховим директивама” (Разговор са Исметом Касумагићем 2015).²²³ У прилог овој Касумагићевој тврдњи

²²³ У књизи *Islam in Bosnien-Herzegowina und die Netzwerke der Jungmuslime (1918–1983)* Армина Омeрика такође наводи сличне ставове Исмета Касумагића са којим је и она имала прилике да уради интервјуе. Осим тога, Омeрика се екстензивно позива на доказни материјал из Сарајевског процеса 1983, то јест, тачније, на документе „Муслимани у Југославији” и „Отворено писмо о стању у нашој исламској заједници” у коме се износе веома оштре критике на рачун Ахмеда Смајловића (Omеrika 2014: 307–310). Међутим, Омeрика се у свом раду не осврће и на друге ставове *Младих муслимана* који су износили другачија, значајно избалансирана, мишљења о Смајловићу.

Такође, оно што веома чуди у ауторкином критичком осврту на рад Ахмеда Смајловића јесте и то да она не само да не наводи мишљења других младомуслимана већ, што је можда и важније, потпуно пренебрегава веома детаљно изнесене податке о држању Ахмеда Смајловића које је у својој књизи *Бошњачка политика у XX стољећу* изнео проф. Шафир Филандра, а коју ауторка наводи у библиографији.

иде и то да се Смајловићево име налази и у књизи *Чувари Југославије – сарадници УДБе – Муслимани*, у којој се наводи да му је оперативно кодно име било „Сауд“ (*Ћивари Југославије* 2003: 430).²²⁴ Но, за разлику од Касумагића, Омер Бехмен у својим сећањима *На дну дна* наводи да су *Млади муслимани* „са Ахмедом [Смајловићем] били добри, али да је он хтио да буде први и да удара ритам, тако да нисмо баш увијек били у цијелости сагласни“. Осим Смајловићеве амбициозности која је младомуслиманима сметала, вододелница између Смајловића и њих био је и различит однос према Исламској револуцији у Ирану. Јер Смајловић је био близак провехабијским идејама и близак са режимом у Саудијској Арабији, док су *Млади муслимани* страствено заговарали идеју јединства исламског умета и били веома оштри противници радикалних подела на шиите и суните. Ипак, осим наведених разлика, Бехмен наводи и то да је Смајловић, након што је дошло до њиховог хапшења 1983. године и до почетка Сарајевског процеса, одбио захтев режима да јавно осуди тринаест оптужених исламских интелектуалаца, онако како је то учинио Вакуфски сабор ИВЗ 1949. године са *Младим муслиманима*. Бехмен истиче да је последица ове непослушности било то да је Смајловић убрзо смењен са свих функција, укључујући и са места главног имама (Behmen 2006: 230–231). Слично Бехмену претежно позитиван став према Смајловићу је током Сарајевског процеса изнео и Алија Изетбеговић.²²⁵

Но, како год било, оно што је важно јесте да је ИЗ обуставила рад Табачког месцида јуна 1981. године, што је била и последња значајнија активност у којој су *Млади муслимани* учествовали пре него што је против њих покренут судски процес 1983. године.

Изнесен критички осврт на рад Ахмеда Смајловића није проблематичан сам по себи, већ је проблематична веома приметна ауторкина неконзистентност. Јер, за разлику од дискредитације Смајловића (и неких других високих званичника ИЗ), Омерика се у свом раду ни на једном месту није супстанцијалније критички осврнула на живот и дело Хусеина Ђозе. На пример, о Ђозином деловању током Другог светског рата Омерика једноставно наводи да не постоје радови на ту тему (што иначе није тачно), док документа Удбе и СДБ-а која говоре о контактима Ђозе са овим службама није ни споменула.

²²⁴ У контексту сарадње Смајловића са СДБ-ом која се наводи у књизи *Чувари Југославије*, важно је напоменути и то да је тражено његово уклањање као „везе“ 1982. године. Разлог који је наведен за тако нешто јесте да је Смајловић почео да избегава сарадњу са СДБ-ом и да, иако је био у позицији да „их информира о најактуелнијим збивањима у Исламској заједници“, он то није чинио.

²²⁵ Током другог дана процеса, 19. јула 1983. године, Алија Изетбеговић је у делу који је био јавни изјавио да „представнике и службенике ИЗ сматра некомпетентним, изузев др Смајловића“. На питање суда шта мисли када каже да су успелници ИЗ некомпетенти, Изетбеговић је одговорио: „Као када опанчар ради шустерски посао.“

Аутор ове дисертације дошао је у посед комплетног материјала који се односи на Сарајевски процес на свим судским инстанцама услед околности да је власник Адвокатске канцеларије Поповић која је заступала Салиха и Омера Бехмена близак рођак аутора дисертације. Сходно томе, аутор је имао приступ архиву Адвокатске канцеларије Поповић у којој се налазе комплетна јавна и тајна излагања оптужених, као и многобројна друга документа, укључујући и изјаве сведока, као и инкриминишући доказни материјал везан за овај случај. Сва скенирана документа у поседу су аутора тезе.

Из свега наведеног можемо да закључимо да су припадници генерације *Младих муслимана* којима је суђено између 1946. и 1949. године писањем у листу *Таквим*, путем предавања у Царевој џамији, утицаја оствареног у листу *Препород*, основаног Фонда за вјерску просвјету муслимана и радом у Табачком месџиду успоставили не само контакте с млађом генерацијом верујућих муслимана који су били исламски оријентисани и утицај на њих, већ су успели да још једном успешно нађу начин да обезбеде простор и ресурсе за поновну афирмацију специфичног вида исламског активизма путем ширења својих ставова и промишљања која су се у великој мери наслањала на она која су гајили пре одслужења затворских казни. Но, осим ставова важно је констатовати и то да је основна идеја водилца организације остала иста, а то је да је ислам холистички систем који обухвата све сфере људског живота и да се једино путем индивидуалне духовне преобразбе и бескомпромисним усвајањем исламских принципа могу остварити суштинске, дубинске друштвене промене и афирмација исламског светоназора у пракси. У наведеном контексту примарна мета *Младих муслимана* и даље никако није била власт, већ искључиво друштво. Због убеђења о градуалним променама, али и у околностима свеопште репресије режима и лоших искустава након Другог светског рата, са тактиком омасовљавања организације на којој је инсистирала мостарска група, *Млади муслимани* су у овом периоду још снажнији и одлучујући акценат ставили на „квалитет“ својих чланова, а не на „квантитет“. Осим наведених аспеката који су у значајној мери остали непромењени, оно где у овом периоду долази до одређеног заокрета јесте то да, иако се од критичког става према алимима и хоџама није одустало, на њему се више није експлицитно инсистирало пре свега јер је припадницима организације било очигледно да инфраструктура ИЗ представља једину потенцијалну платформу за јавно изношење њихових идеја и ставова. Осим тога, одбојност према алимима без сумње се ублажила и због тога што су многи младомуслимани делили затворске ћелије са представницима илмије и проживели веома сличне судбине од доласка комунистичког режима на власт.

Након овог дела у коме смо представили вид активизма и начин на који су *Млади муслимани* поново успели да се врате у јавну сферу, посветићемо се анализи њихових текстова и радова како бисмо идентификовали потенцијалне идеационе промене у овој фази. Овај поступак је посебно значајан ако у обзир узмемо чињеницу да је управо у периоду између 1965. и 1982. године написан значајан број радова и текстова чланова организације, међу којима су и три књиге Алије Изетбеговића – *Ислам између Истока и Запада*, *Проблеми исламског препорода* и *Исламска декларација*, од којих је ова последња, уз посету *Младих муслимана* Исламској Републици Иран, била кључно инкриминишуће дело због кога је 1983. године покренут судски процес против тринаест исламских интелектуалаца који ће се још једном окончати драконским затворским казнама у збирном износу од 89 година.

4.5. Анализа радова припадника *Младих муслимана у Таквиму и Препороду*

Армина Омерика у свом раду тачно примећује да је број текстова и радова припадника *Младих муслимана* у официјелним часописима ИЗ, попут *Таквима* и *Препорода*, опао након 1972. године. Разлог за тако нешто било је то што је Хусеин Ђозо, који је био кључна спона *Младих муслимана* са ИЗ, након штрајка у медреси у осетној мери изгубио партијско поверење које је дотад уживао (Omerika 2014: 304–305). Но, у периоду од 1967. до 1972. године *Млади муслимани* су екстензивно објављивали своје чланке пре свега у *Таквиму*, да би од 1970. године почели да објављују краће текстове и у листу *Препород*. Током наведених година уредник оба часописа био је Хусеин Ђозо. У *Таквиму* текстове су објављивали Салих Бехмен, Ешреф Чампара, Мунир Гавранкапетановић и Алија Изетбеговић. Сви су своје радове потписивали псеудонимима.²²⁶

Може се рећи да су сва четворица покривали различите теме, па су тако чланци Ешрефа Чампаре претежно третирали историју исламске цивилизације и њену културну баштину, Гавранкапетановићеви морал и исправно исламско понашање, Бехменови исламске одговоре на савремене околности и изградњу исламске личности, а Изетбеговићеви политичка и друштвена питања, при чему су његови радови често одисали револуционарним духом.

Због великог броја написаних радова у наведеним часописима нећемо бити у позицији да их све анализирамо. Уместо тога, издвојићемо од сваког аутора по један рад преко кога ћемо да стекнемо најверодостојнију и најрепрезентативнију представу о мисаоним усмерењима *Младих муслимана* током периода о коме расправљамо. Прво ћемо изнети све главне аргументације из текстова, а онда се на крају осврнути на њих и њихово идеационо усмерење. Јер, као што смо већ навели у претходном пасусу, ови текстови обухватају различите теме и у значајној мери се надовезују једни на друге, чиме у коначници чине једну целину.

Почећемо радом Ешрефа Чампаре „Феномен звани религија“, публикованим 1969. године у *Таквиму*. Иако наслов Чампариног текста упућује на то да ће се бавити питањем религије, аутор се у њему много више посветио критици савременог друштва, посебно критикујући човеково отуђење од природе. Заправо, Чампара покушава да преко критике савремености посредно

²²⁶ Салих Бехмен је стално мењао своје псеудониме, Мунир Гавранкапетановић се најчешће потписивао иницијалима М. Г., док су Ешреф Чампара и Алија Изетбеговић увек писали под истим псеудонимима. Први је користио псеудоним Аунас, а други ЛСБ, почетна слова имена своје деце.

истакне нужност религијске спознаје која са собом носи истинске вредности. Тако, преко оштре критике „обожаванња човека“, које резултира идолопоклонством, он религију представља као вид човековог ослобођења. Као пример идолопоклонства Чампара наводи комунистички режим у Кини где, по његовом мишљењу, „поворке у којима грађани машу својим црвеним партијским књижицама подсећају на кршћанске процесije у средњем вијеку“. Осим овог примера Чампара цитира и речи вође једне кинеске чете која је патролирала пустињом Гоби који је изјавио: „Моја патрола је показала да револуционарни војници могу бити без воде кад су жедни, без хране кад су гладни и без одмора кад су уморни. Али они никада не могу бити без Мао Це Тунгове мисли, јер то је средство помоћу којег се могу направити сва могућа чуда“ (Чампара 1969: 123–125).

Из наведених примера Чампара закључује да религија не нестаје чак „ни у епохама највеће скепсе“, с том разликом што она у тим тренуцима „прелази у свој нижи облик: из човјека достојне вјере у Свемогућег, Доброг и Праведног Бога, она се претвара у човјеку недолично обожаванње човјека“. По Чампарином мишљењу, овакав вид „дивинизације вођа“ и „обожаванње човјека“ јесте одлика „примитивних друштава“. Насупрот оваквим трендовима, које Чампара ексклузивно везује за савремена друштва, он позиционира религију која

„дозвољава приступ у своје крило свакоме човјеку, прихвата сваког човјека, бори се за сваког човјека. Дијете и старац, мушкарац и жена, здрави и болесни, сиромаш и богаташ, незналица и учени, моћник и најбезначајнији члан друштва, сви су они чланови једне заједнице, сви припадају истој религији“ (исто: 125).

На основама наведених мисли, Чампара истиче да је религија она која поседује потенцијале за успостављање истинске демократије јер је религијски светоназор заснован на суштинској „једнакости“ која проистиче из чињенице да су „сви људи дјеца заједничког праоца и прамајке“. Надаље у тексту Чампара велича село и критикује град, урбану средину, коју види као расадник атеизма и човековог отуђења, где је све подређено „техничкој-утилитарности“ и „економији“. Да би ову тврдњу поткрепио, Чампара се окреће критици модерне архитектуре која се води „количинским ефектом као основним критеријумом“, док се обликовање простора у складу с човековом природом потпуно занемарује. То резултира стварањем једноличног и уједначеног амбијента који служи сврси – стварању индустријске монотоне форме која од људи потенцијално ствара „умоболнике и убојице“ (исто: 128).

За разлику од Чампариног текста који је штампан у *Таквиму*, рад „Порука о сабуру“ Мунира Гавранкапетановића на који ћемо се осврнути писан је 1979. године за потребе Табачког месцида и није објављиван. Гавранкапетановићеви текстови такође су били веома често публиковани у *Таквиму* и, генерално гледано, он је уз Салиха Бехмена и Алију Изетбеговића написао највећи број текстова од

свих припадника *Младих муслимана*.²²⁷ Ако се у обзир узме да је Гавранкапетановић грађевински инжењер, слободно се може рећи да је он поседовао дар за писање и солидно познавање исламских извора. Гавранкапетановић у раду „Порука о сабуру“, осим што указује на „стрпљење, истрајност“, као једну од најзначајнијих особина на којој исламско учење инсистира, уједно припрема младе мумине на потенцијалне жртве које ће морати да положе како би сачували свој иман, то јест веру. Ако у обзир узмемо судбине припадника *Младих муслимана*, наведена порука представља и јасну рефлексију на младомуслимане који су морали да прођу кроз многоструке изазове којима су били изложени у непријатељском антигитистичком окружењу какво је створено у време Јосипа Броза. Но, сличну нетрпељивост искусио је и сам веровесник Мухамед који је у време почетка куранске објаве у Меки био константно изложен врећањима и омаловажавањима, а на крају потенцијално и животно угрожен, услед чега је морао да привремено пребегне у Медину. Управо због наведених неповољних околности у којима су Веровеснику објављиване божије речи, у *Курану* се преко 70 пута појављује реч *сабур*, или ти неопходност да се буде стрпљив, истрајан и издржљив како би се на крају завредила божја милост на ахирету. Тако и сам Гавранкапетановић, вођен куранском поруком, свој текст отпочиње 200. ајетом 3. суре „О вјерници, будите стрпљиви и издржљиви“, да би наставио констатацијом да „свака бол, свако страдање и патња, су кушња коју нам Алах шаље. Јер вјеру у свом срцу човјек кроз кушњу мора да доказује. Кушња је испит вјерника за вјерност Свемогућем, Добром Алаху.“ Другим речима, Гавранкапетановић истиче да управо „кроз кушњу и страдања Алах тражи јуначка вјерничка срца, витезове вјере“ (Gavrankapetanović 1991: 68). Вера која мора да се докаже јесте она где се у болу тражи сврховитост, то јест, чврсто убеђење да све има свој смисао, па и патња, услед чињенице да је све што нам се дешава резултат божјег предодређења, то јест *кадра* (исто: 69). Као најсветлији пример прихватања патње и бола као нечега што је испит вере у Једноћу Бога, Гавранкапетановић наводи причу о посланику Ејубу (Јову), да би затим наставио да цитира куранске ајете и Веровесникове предаје који пружају потпору његовим мислима. На крају свога текста Гавранкапетановић, у контексту значаја сабура, закључује да је:

„важно знати да постоји само једна неприкосновена истина! Све на свијету је пролазно осим драгог Алаха, ц. ш. Смрт и увијек смрт је конач крај свих збивања. Овај живот је као трен према вјечном животу. А на Судњем дану биће коначан Обрачун и свођење рачуна за наша дјела. Тамо нас чекају награде и казне“ (исто: 80).

²²⁷ Гавранкапетановић је и аутор књиге *Снагом вјере до савршенства душе која је први пут публикована још 1984. године у Босни и Херцеговини и која је наишла на веома позитиван пријем код читалачке публике.*

Након Чампариног и Гавранкапетановићевог текста сада ћемо се осврнути на важан чланак Салиха Бехмена, који никада није објављен све док није штампана његова књига *Исламски одговори* која представља збирку свих његових написаних радова. Бехменов рад под насловом „Питање хилафета данас” значајно ће нам употпунити слику промишљања *Младих муслимана* јер нам пружа ретко јасну прилику да видимо њихов однос према питању халифата, то јест, природе исламске државе. Рад је написан 1970. године као одговор на текст непотписаног аутора који је 1969. године штампан у *Таквиму* под насловом „Може ли се коначно сагледати крај фасилеи-хилафета?”. На почетку свог рада Бехмен веома детаљно пролази кроз садржину текста на који одговара. Но, аргументација текста на који је писан одговор веома је једноставна и она се састоји у томе да халифат као институција јесте неопходна, али да је услед многоструких разлога она једино могућа као „деполитизована, али и десекуларизована”. Као форму коју будући халифат треба да има аутор предлаже нешто налик „исламским Уједињеним нацијама”, на чијем челу би био халифа, који би пореклом био из племена Курејш. Из Бехменовог одговора на текст веома брзо се уочава да оно што га је испровоцирало у проблематизованом тексту јесте ауторово залагање за „деполитизовани халифат”. Тако Бехмен настоји да покаже да тврдња „да халифат треба да буде деполитизован” представља чисту бесмислицу и наивну илузију. Јер, по Бехменовом мишљењу, чак и кад би се кренуло од идеје „деполитизованог халифата”, њега би међународне околности натерале да буде политички. Како би поткрепио ову изјаву, Бехмен наводи да је и само посланство веровесника Мухамеда отпочело тако што је било далеко од политике, али да се услед спољашњих околности и деловања његових противника „*све* веома брзо претворило у политику [истакао И. К]” (Behmen 2008: 340). Сходно томе, настављајући да развија своју аргументацију, Бехмен тврди да, ако се жели да се успостави халифат, није довољна само добра воља, „него моћ и сила”, услед чега ни халифат не може бити аполитичан. Другим речима, Бехмен сматра да се халифат:

„данас може остварити само политичким уједињењем муслиманских земаља. У томе је бит проблема данашњих муслимана. Они требају томе тежити и за то се заложити свесрдно и свестрано, 'животима и имецима'" (исто: 345–346).

Уз наведено Бехмен додаје још једну опаску на текст на који се критички осврнуо, а она се тиче ауторовог коришћења множине када пише о „муслиманским народима”. По Бехменовом мишљењу, не постоје „муслимански народи”, већ само један народ, и то „исламски народ” (исто: 347). За њега је ово питање од есенцијалног значаја јер је, по његовом мишљењу, један од одсудних разлога што

је исламски свет у неповољној ситуација то што је „разасут у многобројне суверене и несуверене државе, и потлачене земље“. Последица ове разједињености јесте „позивање на јединство у име идеје о нацији (коју су примили од Западњака)“, што је резултирало да се исламски свет данас налази у „трагикомичној ситуацији, јер неће да се одазове позиву *Курана*“ и да преко ислама „успостави јединство“. По Бехменовом мишљењу, муслимани за тако нешто немају снаге, али ни уверења, јер се они само декларативно изјашњавају као припадници ислама, а заправо нису истински мумини (исто: 352–353). Своју критичку рефлексију Бехмен завршава поруком младима, јер једино они у будућности могу да утичу на очајну ситуацију у којој се исламски свет налази. Тако Бехмен младе у крајње револуционарном духу позива:

„Градите *тај свијет*! Нека то буде ваш свијет у коме ћете живјети и умирати. Ислам надилази све границе, не гледа ни на расу, ни на језик, ни на поријекло, ни на класу, ни на имовинско стање, ни на припадност било којој држави или народу. Ислам ствара свој народ, народ на принципу прихватања *Курана*... *Зато идеја ислама нека буде ваша идеологија!* Непријатеља ће бити на све стране. Они су већ ту и будно пазе на вас... [зато] Не клоните духом! Алах је обећао заштиту, помоћ и велику награду искреним борцима на Његовом путу. А Алах је моћан и Он неће порећи Своје обећање“ (исто: 354–355).²²⁸

Последњи текст који ћемо анализирати јесте „Размишљање уз 1400. годишњицу *Кур'ана*“ чији је аутор Алија Изетбеговић. Разлог што смо изабрали баш овај Изетбеговићев текст јесте то што, осим што је публикован у *Таквиму* 1969. године, било је планирано да буде штампан и у збирци његових текстова *Проблеми исламског препорода*.²²⁹ Уз то, по сведочењу самог Изетбеговића током Сарајевског процеса, овај текст је 1979. године коришћен за предавање младим студентима у Табачком месциду.

У тексту нас аутор на самом почетку упознаје са својом жељом да уз годишњицу *Курана* кроз још једно читање светог текста идентификује и са читаоцима подели шта су куранске фундаменталне вредности и поруке. За разлику од претходних анализираних текстова, овај текст одише контрадикцијама и ауторовом мисаоном конфузијом. Но, упркос веома густој и несистематичној текстуалној форми, може се закључити да је Изетбеговићева основна намера била да куранску поруку сведе и изједначи са моралом и етиком који се темеље на вери

²²⁸ Делови у тексту који су у италику истакнути су у оригиналном тексту Салиха Бехмена.

²²⁹ Збирка текстова *Проблеми исламског препорода* публикована је након пада комунистичког режима у више наврата. Аутор поседује издање које је штампала 2005. године издавачка кућа ОКО.

у Једнога Бога. Тако схваћени морал и етика поседују искључиву моћ да утичу на обликовање „невјерских истина“ попут „друштва, политике и науке“ (Izetbegović 1969: 18). Оно што овде остаје загонетно јесте то да, ако се полази од Изетбеговићеве тврдње да курански морал и етика одлучујуће утичу на све аспекте живота, како је онда аутор у коначници дошао до тога да проглашава друге аспекте који се тичу људских живота „невјерским истинама“. Посебно је ово збуњујуће ако се у обзир узме чињеница да Изетбеговић веома јасно тврди да „ислам није само религија“ већ *дин* који „значи начин цјелокупног, не само личног него и друштвеног живота и понашања човјека“ (исто: 17). И заиста, Изетбеговић читав текст посвећује томе да докаже како курански текст садржи једине истините упуте које се тичу различитих аспеката људског живота, попут морала, правичности и правде, положаја жене, односа према камати и економском систему, и много чега још.

На крају свог рада Изетбеговић се окреће и разлогу што се (посебно муслимански) свет налази у веома лошем стању. Закључак који изводи јесте да главни кривци за такво стање нису ни неверници ни верници, већ они људи који се издају за вернике, а у ствари су лицемери (*мунафици*). Ова група људи, по Изетбеговићевом мишљењу, у свету је најмногобројнија, због чега је неопходно да се у исламском свету спроведе верска револуција тако што ће се она „прво одиграти у душама и срцима људи“ како би затим „учинила чуда и остварила оно што се данас чини немогућим“, то јест:

„она ће у врло кратком року да заоре нове дубоке бразде на свим пољима живота, натјера у бијег завојеваче свих врста и уклони биједу, празновјерје, неправду, непросвијећеност и прљавштину из наших градова и села“ (исто: 19).

На наведеним основама, како би „чуда постала стварност“, Изетбеговић свој чланак завршава екскламацијом у виду *дове* која гласи – „Боже, подари исламским народима и читавом свијету вјеру“.

Након што смо представили садржину чланака, сада ћемо се на њих критички осврнути. Прво што се мора констатовати јесте да су сви текстови писани у веома специфичној форми која не одговара академским узусима, већ се за њу може рећи да представља вид религијског, „проповедничког“ жанра који је испуњен личним импресијама. Лични доживљаји стварности веома често покушавају да се подупру опскурним статистичким подацима, или *ад хок* презентованим емпиријским истраживањима. Такође, оно што је врло важно истаћи јесте да је веома упадљиво да аутори чланака врло смело иступају из својих поља експертизе, задирући у теме и питања о којима не поседују адекватно знање. Као последица наведених опаски, сви текстови одишу наивношћу и површношћу, које покушавају да се надоместе памфлетским језиком и изношењем „апсолутних истина“. Но, ако пажљивије читамо наведене радове, приметимо да личне

импресије изнесене у виду „истина“ у појединим случајевима бивају супротстављене једне другима, за шта је сликовит пример Чампарино идилично и романтично представљање „села“ и Изетбеговићеве констатације да је неопходно очистити руралне средине „од прљавштине“. Ипак, упркос наведеним констатацијама, оно што је несумњиво јесте то да је у текстовима присутан одређени вид заједничке идеје водиље, и да се они не наслањају само једни на друге већ и на младомуслиманска писања из прошлости. Тако, сви текстови, као и у ранијим рукописима, поседују изузетно критички однос према модерности или живућој стварности, посебно оној западној која је затрвала исламски свет због чега муслимани морају да се пробуде и буду спремни на борбу (*џихад*) која аутоматски подразумева жртву, патњу и бол. Наравно, жртва која мора да се положи нужно мора да се сагледава у контексту вишег циља, а то је стицање божје милости. Но, божја милост у младомуслиманским списима не тиче се искључиво заслуживања среће на ахирету, већ и овоземаљских питања, због чега је неопходно да се успостави друштвенополитички поредак који ће тако нешто и омогућити. Управо на основама наведених убеђења долазимо до инсистирања младомуслимана на успостављању халифата који не сме да буде аполитичан, већ мора да поседује полуге силе и културно-вредносне хегемоније како би се успоставио истински исламски поредак. Из наведених ставова још једном постаје разумљиво одакле проистиче негативна перцепција *Младих муслимана* спрам хетеродоксног суфизма и других квијетистичких религијских учења. Такође, овакво разумевање куранске поруке још једном их одсудно приближава исламским ревивалистичким мислиоцима попут Хасана ел Бане, Сеида Кутба, Мухамеда Кутба и Абу-Але Мавдудија, за које смо већ навели да су их *Млади муслимани* током 60-их и 70-их година преводили на српскохрватски језик.

Међутим, оно што младомуслимане одваја од наведених исламских мислилаца јесте недостатак религијског знања и систематичног, дубљег приступа темама којима се су бавили, што је у коначници резултирало одсуством супстанцијалних и оригиналних идеја. Заправо, не само да недостају оригинални увиди, већ су и постојеће идеје, које су првенствено Сеид Кутб и Абу-Ала Мавдуди разрадили у својим изузетно драгоценим и вредним радовима, пренесене на веома симплификован, несистематичан начин. Додуше, треба имати на уму да висок проценат босанскохерцеговачких муслимана у време СФРЈ није поседовао значајније исламско образовање и да су упрошћене поруке, писане једноставним, веома често и горљивим језиком, потенцијално биле плодносније у томе да младе и недовољно образоване појединце привуку исламској поруци. Ипак, чак и ако пођемо од претпоставке да је овакав приступ имао одређене тренутне учинковитости, на дуже стазе овакав садржај и промишљања нису били у стању да постигну циљ који је Изетбеговић у свом раду прижељкивао, а то је (истинска) исламска револуција „у душама и срцима људи“.

Након осврта на радове публиковане у *Таквиму*, сада ћемо се посветити анализи *Ислама између Истока и Запада, Проблемâ исламског препорода и Исламске*

декларације, три најважнија дела Алије Изетбеговића, који је протоком времена и сплетом датих околности израстао у неформалног лидера *Младих муслимана*.

4.6. Анализа књига *Ислам између Истока и Запада, Исламска декларација и Проблеми исламског препорода*

О тачним годинама када су написане књиге *Ислам између Истока и Запада* и *Исламска декларација* постоје одређене несугласице. Но, оно што са сигурношћу може да се закључи јесте да прва наведена књига у својој коначној форми није настала оне године коју аутор књиге наводи. Наиме, Алија Изетбеговић тврди да је коначан рукопис *Ислама између Истока и Запада* завршио 1975. године. Заправо, Изетбеговић наводи да је рад на њој био већим делом окончан још давне 1946. године пре његовог одласка у затвор исте те године у марту. О апсолутној неодрживости наведених Изетбеговићевих тврдњи најверљивије је писао Енес Карић у научном раду под насловом *Islam in Islam Between East and West*. Карић детаљном анализом текста показује да се у књизи реферира на догађаје који су се одиграли значајно касније, то јест током 1977, 1978. и 1979. године, што јасно указује на то да је Изетбеговић једино могао да финализује рукопис током или након 1979. године (Карић 2013: 15–17). Књига је први пут штампана 1984. године на енглеском језику у Сједињеним Америчким Државама, а на српскохрватском тек 1988. године у Београду.

Оно што је значајно важније од тачне године када је књига написана јесте садржина овог претенциозног рукописа који се најчешће узима као Изетбеговићево највредније писано дело које је за собом оставио. Прво што треба истаћи о књизи *Ислам између Истока и Запада* јесте да се – слично као и у радовима објављеним у *Таквиму* – аутор веома одважно, на моменте и чудновато самоуверено, упушта у расправу о темама као лаик, то јест, као особа која није стекла систематично образовање ни о једној области коју у раду третира. Када кажемо да је реч о „чудноватој самоуверености“ аутора, под тиме не мислимо искључиво на Изетбеговићеву смелост да пише о стварима о којима нема довољно знања, већ првенствено на резолутне закључке које он износи крајње ауторитарним, одсечним тоном. Заправо, читава књига је утемељена на унапред задатим бинарним, црно-белим, ригидним оквирима, то јест, радикално фиксираним дуалистичким „претпоставкама“ из којих се затим изводи догматски закључак о исламу као једином исправном „трећем путу“. Другим речима, Изетбеговић у књизи ислам представља као идеални „средишњи“ светоназор који у себи уједињује две, по његовом мишљењу, супротстављене крајности које се

манифестују у „два интегрална погледа на свијет – религијском и материјалистичком”. Као што смо већ на претходним страницама могли да видимо, сви припадници *Младих муслимана*, па тако и Изетбеговић, дефинишу ислам као нешто што је свеобухватније од термина „религија”, како се он схвата у оквирима западне мисли (Izetbegović 1988: 7). На тим основама Изетбеговић „религију” првенствено поистовећује са хришћанством, при чему је третира есенцијализовано и искључиво је своди на нешто што је „људски дух окренуло самоме себи”, или пак „оноземаљском свијету”. Другим речима, Изетбеговић сматра да се религија (читај хришћанство) „унапријед одриче да уређује или усавршава вањски свијет” (исто: 185–186). Тако, по Изетбеговићевом мишљењу, хришћанство:

„игнорише све друштвене акције, и пошто се противи употреби силе, хришћанство и религија уопште показују се немоћни да директно учине било шта у измјени друштвеног положаја људи. Друштвене промјене не покрећу се молитвама и етиком него *силом* у служби идеје или интереса [истакао И. К.]” (исто: 187).²³⁰

Путем овако симплификоване дефиниције хришћанства и историје хришћанске цивилизације, Изетбеговић пренебрегава значајне тренутке током повести који говоре посве супротно ономе што он самоуверено тврди о овом религијском учењу. Тако на „унутра окренутом” и друштвено неучинковитом хришћанству он супротставља исламско учење и покрете који, ако се истински темеље на куранској поруци, нужно морају бити овоземаљски и политички (исто: 190–191). Преко инсистирања на социјалној и политичкој димензији ислама Изетбеговић и сам *намаз* путем једне персијске анегдоте успоређује са „војном вежбом”, док *џуму*, обавезну молитву петком, дефинише као „изричито политички намаз”, а *зекат*, четврти стуб ислама, не као „милостињу за сиромашне”, већ као „обавезни порез који се наплаћује од богатих у корист сиромашних” (исто: 196–197). На сличан начин Изетбеговић представља и пети стуб ислама – *ходочашће* које, потпуно лишено његових многоструких спиритуалних димензија и поука, у једном кратком пасусу своди на „верски обред”, то јест пуку ортопраксију, али и „трговачки сајам” (сиц!) и „политички

²³⁰ Овде је веома важно приметити једну од мноштва Изетбеговићевих неконзистентности које су плод његове мисаоне конфузије. На многим местима у својим радовима Изетбеговић инсистира на томе да до друштвених промена може доћи искључиво путем *мирне* градуалне, постепене, верске трансформације код људи. Но, у наводу који смо цитирали Изетбеговић на најексплицитнији начин констатује да се друштвене промене покрећу *искључиво силом* (!).

скуп” (исто: 202).²³¹ Истовремено, Изетбеговић „религију” супротставља исламу подједнако колико му супротставља и „материјалистички поглед на свет”, који, као и у случају „религије” и хришћанства, радикалним редуccionистичким захватом изједначава са јудаизмом, који је зачудним захватом транспоновао на социјализам и капитализам (исто: 184). Материјализам, то јест јудаизам, код Изетбеговића представља радикалну супротност „религији/хришћанству”, али аутоматски и исламу који се код њега заправо твори као синтеза ове две апсолутне супротности. На основама овог веома упитног разумевања ислама као пресека „два интегрална погледа на свет, религије и материјализма”, то јест хришћанства и јудаизма, Енес Карић у свом критичком раду с правом поставља питање где је онда у читавој Изетбеговићевој поставци оригиналност куранске поруке (Karić 2013: 43–44). Да ли њена главна посебност лежи у томе што је интегрисала у себе два друга светоназора, креирајући трећи засебан, али не и независан поглед на свет? На постављено питање Изетбеговић би одговорио негативно, то јест, он на самом почетку књиге и констатује да је „дефиниција према којој је ислам синтеза религије и материјализма, да се налази на средини између хришћанства и социјализма, врло груба и може се само условно прихватити” (Izetbegović 1988: 14). Но, упркос ауторовом противљењу наведеној дефиницији, он је у својој књизи учинио управо то – ислам је представио као „биполарно јединство” два супротстављена светоназора (исто: 183).

Иако би се о књизи могло рећи још много тога, овде ћемо стати и на крају овог краћег осврта указати само на још једну веома важну ствар, а тиче се идеја и мислилаца на које Изетбеговић у свом раду реферира. У *Исламу између Истока и Запада* насумично се цитирају многобројни аутори, од којих апсолутна већина припада европском просветитељском наслеђу.²³² Тако Изетбеговић о главном предмету своје расправе, у овом случају „исламу”, полемише потпуно пренебрегавајући и запостављајући изузетно богато наслеђе традиционалних исламских наука и изванредне исламске учењаке попут ел Фарабија, ал Киндија, Ибн Сине, ел Газалија, ибн Тајмије, ибн Кајима и многих других. Уз то, из књиге се недвосмислено намеће утисак да је Изетбеговић био веома оскудно упознат и са кретањима у савременој исламској мисли и с маркантним исламским интелектуалцима и алимима који су током 20. века написали томе и томе књига о многобројним питањима којима се он у свом раду бавио.

²³¹ Константно инсистирање на дуализмима Изетбеговића одводи и у крајње бизарне и на моменте запрепашћујуће изјаве. Тако, како би указао на исправност „средњег пута”, Изетбеговић пише да би се веровесник Мухамед „грозио људи чистих душа а прљавих тела” (Izetbegović 1988: 213). Иако се наслућује да је Изетбеговић овом изјавом желео да укаже на значај хигијене у исламу, оно што је запањујуће јесте начин на који он покушава да на тако нешто укаже, то јест, да припише „грожење над чистим душама људи” веровеснику Мухамеду.

²³² Позивање на исламске мислиоце у овој књизи представља пуке инциденте, при чему се Мухамед Икбал, за кога се тврди да је био интелектуална инспирација Алији Изетбеговићу за писање ове књиге, помиње само једном, и то на самом почетку где се наводи стих из његове збирке песама *Џавид Нама*.

Ипак, на крају треба додати да за Изетбеговића треба имати и дозу разумевања. Јер, он је особа, како то исправно наводи професор Хилмо Неимарлија, која се у тренуцима писања налазила под многоструким опсадама, али и под константним прогоном комунистичког режима, услед чега је и његов живот био исцепкан у многоструке фрагменте што се свакако морало рефлектовати и на његову мисао и тумачење света и околности које га окружују (Neimarlija 2020: 10).

За разлику од *Ислама између Истока и Запада*, *Исламска декларација* није конципирана претенциозно, већ превасходно као врста манифеста, активистичког прогласа, који позива муслимане широм исламског света на акцију и деловање. Међутим, пре него што се осврнемо на њену садржину, оно што је прво неопходно учинити јесте, као и у случају *Ислама између Истока и Запада*, да утврдимо када је рад тачно написан, али не само то, већ и да установимо да ли су основане сумње да је (једини) аутор овог дела Алија Изетбеговић. Наиме, Армина Омерика у свом раду износи тврдњу да је *Исламска декларација* првенствено продукт „заједничког рада“, а не дело Алије Изетбеговића. Своје тврдње Омерика базира првенствено на исказима и текстовима Исмета Касумагића и Фатиха Алија Хасанејна као и на једном писму које се појавило као доказни материјал у Сарајевском процесу а чији је аутор сам Алија Изетбеговић (Omerika 2014: 315–316). Мотив због кога Омерика покреће питање ауторства Алије Изетбеговића није најјаснији, посебно ако се у обзир узме чињеница да нико никада није тако нешто довео у питање, чак ни сам Исмет Касумагић, чије речи Омерика у свом раду тенденциозно тумачи. У сваком случају, оно што је Омерика изнела у свом раду као доказе да је *Исламска декларација* плод заједничког рада неодрживо је из више разлога. Први разлог јесте, као што смо већ навели, искривљено тумачење навода из Касумагићевог текста „Сјећање на мерхума Салиха Бехмена: најбољи између нас“ у коме он наводи да је:

„Алија прво дао концепт за *Исламску декларацију*, који је у више наврата разматран, а *први текст* је детаљно анализиран. При томе су врло важне *сугестије* биле Салихове[...] уз нашу подршку *Алија је све Салихове приједлоге уважавао* без поговора [истакао И. К.]“ (Kasumagić 2001: 40).

Из наведеног цитата јасно се види да је Алија Изетбеговић *сам конципирао Исламску декларацију*, да би затим и *написао први текст* који је онда детаљно анализиран, а на шта су потом даване сугестије.²³³ Но, овде је веома важно напоменути да је Омерика пренебрегла и чињеницу да је по свим наводима

²³³ Важно је напоменути и то да Исмет Касумагић у тексту „Животни пут Алије Изетбеговића“ у списку литературе која је остала иза Изетбеговића наводи између осталих и *Исламску декларацију* (Kasumagić 2009: 1173). Логично, поставља се питање због чега би Касумагић урадио тако нешто ако је сматрао да је *Исламска декларација* производ „заједничког рада“.

Изетбеговића *Исламска декларација* писана и уобличавана током три године.²³⁴ То се најбоље види из тога што је Омерика као други доказ да је *Исламска декларација* заједничко дело навела делове текста Фатиха Алија Хасанејна у којима он наводи да су Изетбеговић и он, али и други припадници *Младих муслимана*, радили на изради текста који би био у форми манифеста који би био достављен муслиманима широм света (Hasanejn 1994: 5). То на шта Хасанејн у свом тексту реферира односи се на оно о чему је Алија Изетбеговић пред судом сведочио 19. јула 1983. године, а реч је о томе да је *први текст* Изетбеговић писао 1966. и 1967. године; да би након сугестија, али и додатних сопствених интервенција, коначну верзију написао сасвим сам тек током 1969. године, након чега она више није мењана (АКП, Породице осуђених Савезном суду у Београд б. д.: 12). Но, осим што Омерика пренебрегава прву чињеницу – да је костур *Исламске декларације* и први њен текст написао Алија Изетбеговић, за шта су други давали сугестије, а затим и другу – да је он потпуно сам радио на изради другог текста 1969. године, најпроблематичнији део јесте то да је она потпуно дисторзовала цитат који је пренела из претходно поменутог писма, чији је аутор такође Алија Изетбеговић, а који је био део доказног материјала у Сарајевском процесу 1983. године. Наиме, Омерика наводи да у писму које је Алија Изетбеговић послао „Абдулаху у Беч” стоји да се као аутори *Исламске декларације* наведу „четири Југословена, један Суданац, један муслиман из Сирије и један из Пакистана” (Omerika 2014: 315). Прво, оно што је овде нетачно јесте да није реч ни о каквом „Абдулаху из Беча” већ о професору Абдулаху Нафисију из Абу Дабија, што се јасно види из оптужнице. Изетбеговић ће код Нафисија ићи у посету 1982. године управо како би обезбедио новац за штампање својих књига (*Ислам између Истока и Запада* и *Исламска декларација*).²³⁵ Друго, из наведеног писма у цитату је изостављен најважнији део, а у њему Изетбеговић јасно назначавача Нафисију да се „никако не помиње порекло манифеста”, а ако већ „мора”, да се потпише на начин како је деконтекстуализовано цитирала Омерика (АКП, Окружни суд у Сарајеву акт 212/83).²³⁶ Разлог за Изетбеговићево инсистирање да се дело не потпише очигледно је безбедносни, то јест да би себе заштитио, и то је више него очигледно, о чему на крају крајева најбоље сведочи чињеница да је *Исламска*

²³⁴ Разлог због кога је реч о пренебрегавању или потенцијално смишљеној намери јесте то да из цитираних докумената у Омерицином раду јасно може да се види да је она имала приступ судским документима везаним за Сарајевски процес 1983. године. Оно што посебно упућује на то да је реч о потенцијалној намери ауторке да представи ствари другачије него што јесу јесте да је она потпуно искривљено представила једно писму Алије Изетбеговића, о чему ће у наставку текста бити више речи.

²³⁵ У то време у Абу Дабију је био и Фатих Али Хасанејн, који ће се тада такође видети са Изетбеговићем и који ће му такође помоћи да обезбеди новац за штампање својих књига.

²³⁶ Писмо је уврштено у доказни материјал под редним бројем четири. Но, осим самог документа оно се детаљније анализира и на страни 133. саме пресуде (АКП, Окружни суд у Сарајеву акт 212/83).

декларација била главно „кривично дело“ због кога је покренута оптужница против тринаест муслиманских интелектуалаца 1983. године.²³⁷

У разлоге Омерикиног покушаја да оспори, или доведе у питање, ауторство Алије Изетбеговића нећемо даље улазити јер тако нешто би представљало просту шпекулацију. Али оно што из наведеног може да се недвосмислено закључи јесте то да је Америка погрешила када је изнела (неосновану) сумњу да је Алија Изетбеговића аутор *Исламске декларације*. Но, кроз овај осврт на питање ауторства недвосмислено смо установили и то да је она написана до 1970. године и да је након тога слана на преводње на арапски, немачки, енглески и турски језик.

Након што смо се осврнули на покушај оспоравања ауторства Алији Изетбеговићу, сада ћемо се осврнути и на садржину текста *Исламске декларације*.²³⁸ Рад је, као што смо већ напоменули, првобитно конципиран као вид манифеста, да би вероватно током рада на њему добио одлике једне врсте програма за исламски препород, то јест, како је у самом уводу истакнуто, „исламизацију муслимана“ коју треба постићи водећи се „девизом – вјеровати и борити се“ (Izetbegović 2005d: 129). *Исламска декларација* за разлику од *Ислама између Истока и Запада* има значајно кохерентнији ток мисли и систематичнију форму. Но, када ово кажемо, то никако не значи да и *Исламска декларација* нема своје значајне недостатке. Првенствено, оно што недостаје овом тексту јесте детаљнији и дубље разрађен теоријски оквир на којем ће се заснивати конкретан друштвени активизам путем кога ће се жељени циљеви остварити. Тако нешто није новина јер, као што смо већ у више наврата напоменули, дубља теоријска промишљања се у радовима *Младих муслимана* најчешће суплементирају уопштеним исказима и идејама. Ипак, упркос овом перманентном недостатку у радовима младомуслимана, *Исламска декларација* свакако представља рукопис у коме су они отишли најдаље у уоквиравању својих идеја и циљева. Тако у уводу рада наилазимо на снажан антиколонијални набој и критику која на траговима постколонијалне теорије детектује нове облике колонизације, која се више не ослања искључиво на војна освајања, већ на „убацивање идеја и капитала“ у

²³⁷ Аутор ове тезе је у сврху ове дисертације разговарао и са др Рајком Даниловићем који је током Сарајевског процеса као адвокат заступао Мустафу Спахића, Џемалудина Латића, Дервиша Ђурђевића и управо Исмета Касумагића на кога се Америка позива. Током разговора једно од ауторових питања др Даниловићу гласило је „да ли је постојао било који правни разлог да се *Исламска декларација* представи као дело једног аутора, а не више њих, како би се додатно избегло потенцијално гоњење оптужених као 'организоване групе'“. Др Даниловић је децидирано одговорио да тако нешто није био случај и да је аутор *Исламске декларације* несумњиво Алија Изетбеговић.

²³⁸ Важно је напоменути и то да су одломци *Исламске декларације* претходно (непотписано) публиковани у *Таквиму* 1972. године. Публиковани су делови „Заосталост муслиманских народа“, „Исламски препород – вјерска или политичка револуција“ и „Панисламизам и национализам“ који је штампан у *Таквиму* под насловом „Исламски интернационализам“, текст који смо иначе обрадили у поглављу када смо расправљали о ставовима *Младих муслимана* према националном идентитету у време успостављања муслиманске нације.

муслиманска друштва са циљем да се она „одрже у стању духовне немоћи и материјалне и политичке зависности“ (исто).²³⁹ Као пример државе која најбоље осликава шта се догоди када муслиманским друштвом завладају „стране идеје“ наводи се Турска, која је као „исламска земља владала свијетом“ док „Турска као европски плагијат представља трећеразредну земљу, каквих има стотине на свијету“ (исто: 131). У контексту страних идеја наводи се да народ и појединац који су прихватили ислам нису способни да након тога „умру за било који други идеал“, то јест:

„незамисливо је да се муслиман жртвује за каквог цара или владара... или у славу неке нације, партије, или чега сличног, јер по најјачем исламском истинку он у свему [овоме] препознаје једну врсту безбоштва и идолатрије. *Муслиман може гинути само с именом Алаха и у славу ислама* [истакао И. К.]“ (исто).

Из наведеног цитата још једном видимо снажно противљење идеји нације као идентитета коме муслимани могу бити одани и оно што је посебно важно нагласити јесте то да се она у овом цитату недвосмислено везује за вид „безбоштва и идолатрије“, нешто на шта су многи други савремени исламистички мислиоци током 20. века указивали. Тако Абу-Ала Мавдуди наводи да су „ислам и национализам дијаметрално супротстављени један другоме“ и да „муслимани морају да се потпуно дистанцирају од својих националних традиција“ како би се остварио крајњи циљ ислама а то је успостава:

„светске државе у којој ће окви расних и националних предрасуда бити демонтирани и читаво човечанство инкорпорирано у културни и политички систем са једнаким правима и истоветним приликама за све, и у којој ће непријатељско нагицање устукнути пред пријатељским сарадњама међу људима који ће једни другима асистирати и доприносити њиховом остваривању материјалног и моралног добра“ (Mawdudi 2007: 74)

²³⁹ Током Сарајевског процеса у неколико наврата је поменуто да је увод за *Исламску декларацију* писан накнадно, то јест након Исламске револуције у Ирану 1979. године, и да су на њему радили заједно Алија Изетбеговић и Мелика Салихбеговић. По садржини би се рекло да је ово веома вероватна претпоставка, посебно ако узмемо у обзир чињеницу да се Мелика Салихбеговић у својим писањима и промишљањима бавила постколонијалном мишљу. Осим тога, детаљ који такође на тако нешто упућује јесте и чињеница да се реферира на „муслимански свијет који се налази у стању вријења и промјена“ услед чега „он неће више бити свијет из прве половине овог вијека. Епоха пасивности и мировања прошла је заувјек“ (исто).

Оно што се даље наводи у *Исламској декларацији* веома подсећа на циљеве које је Мавдуди изнео, па тако Изетбеговић констатује да:

„ми јасно тврдимо да се исламски свијет не може обновити без и против ислама, ислам и његове засаде о мјесту човјека у свијету, сврси људског живота и односима између човјека и Бога, те човјека и човјека, остају трајна и незамјењива етичка, филозофска, идејна и политичка основа сваке истинске акције у правцу обнове и побољшања стања муслиманских народа” (Izetbegović 2005d: 132).

У наведеним Изетбеговићевим речима сем Мавдудијевих мисли проналазимо и снажану резонанцу ставова Сеида Кутба и Хомеинија у њиховом „позиву да се бори против сваког људског, филозофског или политичког система који не прихвата Једноћу Бога (*тевхид*) као своје врело инспирације” (Mousalli 1999: 59). Осим неопходности *тевхидског* светоназора као јединог исправног пута, оно што Кутб, али и Мавдуди и ел Надви посебно у својим списима наглашавају јесте и оно на шта је и Изетбеговић указао у горњем цитату, а то је да „политички систем или било која врста активизма, акције” мора да произлази из „исправне вере”, то јест из исламског *Weltanschauung* (исто).

Како би се остварио поменути циљ, Изетбеговић одмах на почетку рада даје читаоцима информацију ко су главни кочничари у муслиманском свету који спутавају (ре)афирмацију исламског светоназора. Као и у ранијим списима, први на удару Изетбеговићеве критике јесте „сталеж хоџа и шејхова” који су „монополизирали тумачења *Кур’ана*” што је резултирало „трговином вјере” од које су припадници ове касте „угодно и уносно” живели (Izetbegović 2005d: 134). По Изетбеговићевом мишљењу, сем хоџа и шејхова други главни кривци за очајно стање у коме се налази исламски свет јесу „напредњаци, модернисти”.²⁴⁰ Тако они „свугдје у муслиманском свијету представљају праву несрећу, јер су прилично бројни и утицајни, нарочито у власти, школству и јавном животу уопће”, при чему се „обично поносе оним чега би требало да се стиде” (исто). Своју моћ у неокOLONIZOVANIM муслиманским друштвима ови појединци остварују путем својих диплома које су стекли у Европи, „одакле се враћају са осјећајем дубоке инфериорности према богатом Западу и личне супериорности према сиромашној и заосталој средини из које су никли” (исто). Важно је напоменути да Изетбеговић,

²⁴⁰ Оно што је занимљиво да приметимо на овом месту јесте то да је потпуно идентичну анализу одговорности алима и световњака дао и Есад Караџовић још 1942. године у чланку „Проблем наше омладине”, који смо у овој тези детаљно анализирали и који је први публиковани рад неког од припадника *Младих муслимана*.

као и некада маркантни исламски мислиоци с краја 19. и почетка 20. века попут ел Афганија и Мухамеда Абдуха, сматра да на Запад не треба гледати искључиво кроз негативну оптику, већ да треба разумети да је он своју супериорност остварио тако што је афирмисао „изванредну радиност, упорност, знање и одговорност код својих људи“ (исто: 135). Због тога треба тежити синтези достигнућа која је западни свет постигао и исламских вредности, то јест, другим речима, треба ујединити „прогрес и традицију“, за шта је, по Изетбеговићевом мишљењу, најбољи пример Јапан (исто: 136). Ако се тако нешто не учини, већ се друштвена збиља и политичко уређење препусти „модернистима“, резултат ће бити да ће се исламски свет наћи у ситуацији „духовне и материјалне зависности, чија је садржина: туђа филозофија, туђи начин живота, туђа помоћ, туђи капитал, туђа потпора“, а муслиманске државе ће бити само „формално, а не стварно слободне“, јер „свака слобода је првенствено духовна слобода“ (исто: 137).

Да би се избегао наведени сценарио, Изетбеговић заговара успостављање „исламског поретка“ који дефинише као „јединство вјере и закона, одгоја и силе, идеала и интереса, духовне заједнице и државе, добровољности и присиле“ (исто: 143). Иначе, исламски поредак се заснива на две темељне претпоставке а оне су – „исламско друштво“ и „исламска власт“, где први наведени термин означава „садржину“ а други „форму“. Другим речима, Изетбеговић износи своје убеђење да „исламско друштво без исламске власти је недовршено и немоћно; исламска власт без исламског друштва је утопија или насиље“ (исто). Наведени цитат потврђује Изетбеговићева и младомуслиманска уверења о неопходности градуалних, постепених промена на које смо на претходним страницама већ у више наврата указали. Након што је понудио дефиницију исламског поретка и која су два његова фундаментална носиоца, Изетбеговић детектује 17 начела која морају да буду у складу са исправно схваћеном куранском поруком како би се створио истински „исламски поредак“, а то су:

„1. човјек и заједница; 2. једнакост људи; 3. братство муслимана; 4. јединство муслимана; 5. својина; 6. зекат и камата; 7. републикански принцип; 8. нема божанства осим Бога; 9. одгој; 10. образовање; 11. слобода савјести; 12. ислам и независност; 13. рад и борба; 14. жена и породица; 15. циљ оправдава средство; 16. мањине; 17. однос према другим заједницама“ (исто: 146–158).

Из побројаних начела оно што пада у очи јесте да се инсистира на појмовима „заједнице“, „једнакости“, „братства“ и „јединства“. Тако Изетбеговић сматра да исламски поредак никако не може бити устројен на „класним, *националним* или расним“ [истакао И. К.] подвајањима људи. Но, осим наведених основа за диференцијацију унутар једног друштва, за Изетбеговића су подједнако

недопустиве и све друге основе које могу да доводе до подела попут „секти, мезхеба и политичких странака“. Разлог што су све наведене различитости недозвољене и неприхватљиве јесте то што су оне „супротне принципу јединства и као такве морају бити ограничаване и отклањане“. Другим речима, пошто све побројане разлике могу да доприносе поделама, поредак који претендује да буде истински исламски мора да учини све да до тих размимоилажења не дође јер једино на тај начин може да се постигне сагласност о томе да „ислам одређује његове унутрашње, а панисламизам његове вањске односе“, илити да је „ислам његова идеологија, а панисламизам његова политика“ (исто: 148–149). Осим наведеног важно је да се осврнемо и на то како Изетбеговић разуме „републикански принцип“ и „демократију“. Када улази у расправу о „републиканском принципу“, Изетбеговић прво што чини јесте да реферира на 3. ајет суре „Бедеми“ (*Ел Араф*) и 12. ајет суре „Вјерник“ (*Ел Мумин*) који гласе:

„Слиједите оно што вам се од Господара вашег објављује и не узимајте, поред Њега, некога другог као заштитника! – А како ви мало поуку примате!“ (*Куран* 7: 3)

„То вам је зато што нисте вјеровали кад се позивало Алаху Једином, а вјеровали сте ако би Му се неко други сматрао једнаким! Одлука припада једино Алаху, узвишеном и великом!“ (*Куран* 40: 12)

Без цитирања наведених куранских ајета Изетбеговић изводи максиму која недвосмислено указује на то ко је једини истински Суверен у исламском поретку: „признавање апсолутне власти Алаха, значи апсолутно непризнавање сваке друге власти“ (исто: 151). Ипак, иако Изетбеговић децидирано додељује „апсолутну власт“ Алаху, у исламском поретку он се позива на доба владавине четири правоверне халифе у чије време се муслиманска заједница, по његовом мишљењу, водила „републиканским принципима“ који су се темељили на његова „три битна аспекта“, а они су: „1. изборност шефа државе; 2. одговорност шефа државе народу и 3. обавеза заједничког рјешавања опћих и друштвених послова“ (исто). Од наведених аспеката Изетбеговић посебно истиче да је трећи посебно важан јер се он изричито спомиње у *Курану*. Када на то Изетбеговић реферира, он мисли на *шуру* коју Ахмад ел Рејсуни, један од најзначајнијих живих алима, дефинише као „курански принцип договарања“ (al Raysuni 2016: 19–32). Иначе, 42. сура *Курана* и сама носи назив „Договарање“ (*Аш-Шура*) и у њеном 38. ајету, између осталог, наводи се да се верници у „свим заједничким пословима међусобно договарају“. О овом ајету, у свом капиталном делу *Порука Курана*, Мухамед Асад каже да термин *шура* има двоструко значење: „Прво, она је намијењена томе да подсјети све

сљедбенике *Курана* како морају остати уједињени унутар једне заједнице (*ума*); и друго, она носи начело да све заједничке послове морају изводити уз међусобно договарање” (Asad 2004: 748).²⁴¹ Управо курански концепт *шуре* и наведене мисли ел Рејсунија и Мухамеда Асада о њеној неопходности доводе нас и до питања демократије и како њу разуме Изетбеговић. За демократију Изетбеговић наводи да „нема исламског поретка без независности и слободе. И обрнуто, нема независности и слободе без ислама”. Другим речима, Изетбеговић сматра да:

„стварна потпора коју један муслимански народ пружа режиму на власти, у директној је пропорцији са исламским карактером те власти. Она је, дакле, све мања што је режим даље од ислама. Неисламски режими остају готово потпуно лишени сваке подршке и утолико морају више – хтјели или не хтјели – тражити ослонац код странаца” (Izetbegović 2005d: 154).

Тако, на основама наведене констатације, Изетбеговић закључује да је исламски поредак безусловно (пред)условљен да буде „демократски” и то „не демократски као форма, већ као суштина, као консензус”, због чега се:

„успостављање исламског поретка показује као врхунски акт демократије, јер оно значи остварење најдубљих тежњи муслиманских народа и обичног човјека[...] Исламски поредак не примјењује насиље једноставно стога што нема потребе за њиме” (исто).

Ипак, чини се да питање како остварити „исламски поредак” у пракси у Изетбеговићевом спису оставља простора и за одређен вид насиља, бар у оним тренуцима када треба у потпуности спровести револуцију. Јер, у последњем поглављу своје књиге, где Изетбеговић расправља о томе да ли исламски препород представља „вјерску или политичку револуцију”, он јасно наводи да је „једна без друге непотпуна”. Другим речима, „исламски препород не може започети без вјерске, али се не може успјешно наставити и довршити без

²⁴¹ Више о *шуре* може да се прочита и у раду који је објављен у хрестоматији коју је аутор ове тезе приредио: Osman, Fethi (2019), „Moderna demokratija i kocept šure”, u: I. E. Kostić (prir.), *Savremena islamska misao*, Beograd, Balkanski centar za Bliski istok, 205–223.

Осим наведеног рада такође веома вредно сагледавање политичких импликација куранског ајета о неопходности договарања може да се нађе и у књизи: Asad, Muhammad (1980), *The Principles of State and Governance in Islam*, Kuala Lumpur, Islamic Book Trust, 43–45.

политичке револуције“ (исто: 159). Наведена Изетбеговићева мисао јасно указује на то да ће градуални, постепени приступ унутрашње трансформације појединца у правцу вишњих спознаја остати непотпун ако након њега не дође и до конкретне манифестације ове духовне преобразбе у виду колективне акције која ће бити усмерена ка освајању политичке власти и полуга силе. Изетбеговић у овом поглављу проблематизује и питање које се често поставља код исламских мислилаца, а то је да ли је вредносна преобразба могућа без освајања власти и средстава којима би могла да се оствари културно-вредносна хегемонија унутар једног друштва, то јест, да ли би једино „преко освајања власти која би затим створила одговарајуће установе и провела систематско вјерско, морално и културно одгајање народа“ могао да се оствари исламски поредак, или је тако нешто могуће и „одоле на горе“, то јест, да се прво путем друштвеног деловања постигне друштвена трансформација која ће затим довести до жељених промена. Они мислиоци који су заговарали први приступ увек су као аргумент користили то да оног тренутка када исламизација друштва достигне ниво који ће бити у позицији да истински угрози постојећи *цахилијетски* поредак, тада ће власт употребити силу и угушити потенцијалне промене. С друге стране, они који су заговорници другог приступа увек су одбацивали овакав вид аргументације због убеђења да би поступак који би ишао прво на освајање власти па затим на исламизацију друштва представљао ништа друго него тиранију и принуду, и да се на тај начин не би постигло истинско исламско друштво, чији су припадници добровољно прихватили куранску поруку, већ би оно било састављено од појединаца који су тако нешто учинили под принудом, упркос својим истинским неисламским уверењима, услед чега би такво друштво било само „привидно“ исламско, а у својој суштини мунафичко, то јест, неисламско. Управо на наведеним основама Изетбеговић се изјашњава да је први задатак „освајање људи“, због чега исламски активисти прво морају бити „проповједници“, а затим „војници“ како би у коначници „исламски покрет пришао преузимању власти чим је морално и бројно толико снажан да може не само срушити постојећу неисламску, него и изградити нову исламску власт“ (исто: 162). Зато Изетбеговић било који вид „преурањеног“ преузимања власти назива „државним ударом“ а не „исламском револуцијом“ (исто).

Ипак, као опомену Изетбеговић наводи да се са „политичком револуцијом“ не сме ни калкулисати, или пак закаснати, јер се тиме отвара простор да режим нанесе фаталан „ударац“ покрету. У контексту изречене опомене посебно је занимљиво то што Изетбеговић наводи да „недавна повијест пружа довољно трагичних и поучних примјера“. Разлог због ког је ово интересантно јесте тај што, ако се узму године када је *Исламска декларација* настала, јасно може да се закључи да „пример из повијести“ на који аутор реферира јесте највероватније случај *Ихвану ел Муслимин* који су у Египту у периоду између 1954. године па све до смрти Гамела Абдела Насера прошли кроз страховиту тортуру и били суочени са борбом на живот и смрт.

Но, на ово потенцијално реферирање на *Ихвану ел Муслимин* морамо да додамо и то да је генерално гледано Алија Изетбеговић при писању *Исламске декларације* био под изузетним утицајем писања Хасана ел Бане, оснивача и лидера ове исламске организације који је у атентату убијен 1949. године, као и радова Сеида Кутба који ће, услед погубљења 1966. године од стране Насеровог режима, постати мартир и једна од најснажнијих инспирација за све исламске организације и њихове активисте. Осим веза са Фатихом Алијем Хасанејном и осталим арапским студентима у СФРЈ, остаје у будућности занимљиво истражити који су (највероватније) писани извори допринели да се у Изетбеговићевој *Исламској декларацији* у толикој мери рефлектују пре свега рукописи Хасана ел Бане, посебно они прикушњени и штампани под насловом *Збирка посланица имама ел Бане (Мађмуату расаили имаму ел Бана)*, а затим и Сеида Кутба из његових књига *Друштвена правда у исламу (ел Адала ел Ифтимаија фи Ислам)*, *Исламске студије (Дирасат Исламија)* и *Знакови поред пута (Малим фи Тарик)*.²⁴²

Пре него што се посветимо Сарајевском процесу, на крају прегледа радова Алије Изетбеговића осврнућемо се и на његову збирку *Проблеми исламског препорода* у којој су штампани текстови који су претходно публиковани у *Таквиму*, *Препороду* и још неким часописима. Конкретно, из наведене збирке посебну пажњу посветићемо тексту „Ислам и борба муслиманских народа за национално и социјално ослобођење“. Постоје два разлога због којих ћемо анализирати баш овај рад. Први је то што је он последњи штампан од свих радова које ова збирка обухвата, тачније, објављен је 1982. године, што значи да је писан само годину дана пре почетка Сарајевског процеса, и самим тиме представља последњи текст који је Алија Изетбеговић написао пре одласка у затвор, у коме ће остати све до 1988. године. Други разлог је то што се овај текст директно тиче односа *Младих муслимана* према националним покретима, а самим тиме и према афирмацији националног идентитета, што је за ову тезу посебно важно у контексту следећег, последњег поглавља, које ће се бавити радикалним младомуслиманским идејним заокретом. На почетку текста Изетбеговић, као и много пута дотада, понавља мантру о „тоталитету ислама“ који обухвата „комплетан живот“. Из перспективе ислама као система који обухвата све аспекте живота, аутор се посвећује теми „ослободилачких борби муслиманских народа“ током 19. и 20. века (Izetbegović 2005c: 116).²⁴³ Настojeћи да потврди своју полазну тезу, која гласи: „Ислам је једина мисао помоћу које је могуће покренути народне масе и извршити било коју

²⁴² Аутор ове тезе написао је научне радове који се баве и Хасаном ел Баном и Сеидом Кутбом. Погледати: Kostić, Ivan Ejub (2012), „Hasan al-Bana i pokret Muslimanske braće“, *Kom: časopis za religijske nauke* 1 (1): 113–127 и Kostić, Ivan Ejub (2015), „Sličnosti i razlike u političkim mišljenjima Abul-Ale Mavdudija i Sajida Kutba“, *Kom: časopis za religijske nauke* 4 (2): 71–89.

²⁴³ Овде је занимљиво приметити да Изетбеговић користи плурал речи „народ“. Другим речима, говорећи о „муслиманским народима“, Изетбеговић директно иде против онога што је Салих Бехмен писао у чланку о халифату, који смо анализирали у овој тези, а тиче се његовог става да не постоје „муслимански народи“, већ само један „народ“ и то „исламски“. Такође, овакав потез је неконзистентан са идејама које је Изетбеговић изнео у *Исламској декларацији*.

истинску промјену“, Изетбеговић наводи примере Авганистана, Абдул Кадира у Алжиру, Мехдијев устанак у Судану, шејха Шамила на Кавказу, цихад Мухамеда Абдулаха у Сомалији, ред сенусија у Либији и Абдул Керима у Мароку. Из наведеног низа није најјасније на које „истинске промјене“ је мислио Изетбеговић пошто је већина покрета које спомиње на крају изгубила ратове које су водили, што наравно не доводи у питање њихов недвосмислен исламски карактер и заиста истинску херојску борбу. Но, у контексту поменутог исламског карактера побројаних покрета и личности, оно што је веома занимљиво јесте да су Абдул Кадир, Мухамед Абдулах, тарикати Мехдија и Санусија, као и шејх Шамил, били изразито суфијски оријентисани, што Изетбеговићу у овој прилици ни најмање не смета упркос чињеници да се у својим ранијим текстовима и радовима по правилу бескомпромисно обрушавао на суфијске тарикате и шејхове.²⁴⁴ Истовремено, оно што привлачи пажњу јесте и то да овом приликом Изетбеговић није поменуо екстремне провехабијске *Ихване* и породицу Ибн Сауд, који су са протоком времена постали најлојалнији сарадници колонизаторских сила, а према којима су младомуслимани гајили снажне симпатије деценијама уназад. Но, осим наведених Изетбеговићевих противречности, оно што је важно јесте да он, као и у ранијим радовима, поново инсистира на директној и нераскидивој вези између „ислама и народних маса“, то јест, свог убеђења да су „елите управо толико народне колико су исламске“ (исто: 120). Тако Изетбеговић износи убеђење да се „исламски покрети“ одсудно „ослањају на народ“, док се „секуларни ослањају на армију“, то јест силу.

Осим што су, по Изетбеговићевом мишљењу, секуларни покрети одсудно ослоњени на армију, он као и у пређашњим својим радовима ставља снажан акценат на антиелитизам, то јест на нужну супротстављеност елита и народа, као и на корумпираност и исквареност интелектуалаца, што резултира „подвојеношћу друштва“. Као и у *Исламској декларацији*, Изетбеговић за негативан пример поново узима Турску и Мустафу Кемала који је одлучио да „прибјегне нечуvenом експерименту, да једном националном организму измијени мозак“. Овом изјавом Изетбеговић реферира на Кемалову одлуку да „декретом измијени писмо“, чиме је „спалио све књиге и библиотеке у Турској, сваку дотле написану ријеч, а са њима и сву прошлост“ услед чега је „Турска доживјела једну врсту националне амнезије“ (исто). На вредносном редефинисању на епистемолошком и вредносном нивоу, осим елите и интелектуалаца, ради се и путем „система образовања који је наслијеђен од колонијалних господара“, што представља „највећу и најперфиднију хисторијску диверзију која је икада подметнута ослобођеном народу“. Позападњачен систем образовања, осим што служи за преобликовање народа и његових истинских вредности, има још једну мисију, а она је „продужење“, даље репродуковање од народа одрођене елите и

²⁴⁴ Абдел Карим је једини из наведеног низа који није био суфијске оријентације већ ревивалистички обновитељ.

интелектуалаца. Управо због свега наведеног, Изетбеговић сматра да исламски покрет у врх своје агенде мора обавезно да стави „измјену постојећих система образовања, као увјет успјешне борбе за угрожени идентитет муслиманских народа“ (исто: 121). Но, у вези с исходом борбе која предстоји Изетбеговић је оптимистичан јер, пошто „коначна побједа“ по правилу „припада народу“, ислам ће у исламском свету свакако победити јер је он једина и истинска идеја водиља „потлачених“ муслиманских маса.

Као што можемо да видимо, иако је овај рад настао дванаест година након *Исламске декларације*, Изетбеговићеви ставови остали су апсолутно непромењени, чак су у великој мери само репродуковани, без било каквих значајних идејних иновација. Због тога са сигурношћу можемо закључити да су Алија Изетбеговић и остали припадници *Младих муслимана* који су 1983. године били суочени са још једним суровим, антихуманим прогоном, остали на истим идејним позицијама *апсолутне верности транснационалном јединству умета, који је са собом носио радикалну супротстављеност било каквој врсти националних покрета који нису били установљени и вођени куранском поруком и настојањима да се успостави исламски поредак као једини аутентични израз муслиманског народа*. Наравно, све ово је од круцијалне важности да се има на уму јер, након изласка из затвора, код тринаест исламских интелектуалаца, али и других припадника *Младих муслимана*, доћи ће, као што ћемо видети у наредном поглављу, до радикалног дисконтинуитета с њиховим транснационалним, уметским, светоназором и до прихватања управо оне идентитетске матрице против које су гајили толико снажан анимозитет.

4.7. Сарајевски процес 1983. године

Са упадом једанаесторице полицајаца у стан Алије Изетбеговића, 23. марта 1983. године, у 5.30 ујутру, отпочело је вишемесечно ислеђивање и суђење тринаест муслиманских интелектуалаца. Суђење ће резултирати, као и у процесима вођеним против *Младих муслимана* 1949. године, драконским затворским казнама, које су у збиру износиле чак 89 година. Након привођења Алије Изетбеговића, истог дана у исто време ухапшени су браћа Бехмен, Омер у Сарајеву, а Салих у Мостару, као и имам Мустафа Спахић у Високом, економиста Рушид Пргуда и књижевница Мелика Салихбеговић. Дан након тога, 24. марта, ухапшен је Исмет Касумагић, светски признат стручњак за челик, који је између осталог радио као експерт и за Уједињене нације. Затим, 26. марта, у касним

вечерњим сатима, ухапшен је инжењер Едхем Бичакчић који се враћао са полагања магистарског испита у Загребу, да би 27. марта слободе лишили и имама Хасана Ченгића у Стоцу и, нешто касније, 7. маја, и Џемалудина Латића. Осим наведених, ухапшени и процесуирани били су и Хусеин Живаљ, Дервиш Ђурђевић и сестра Едхема Бичакчића Ђула Бичакчић (Danilović 2006: 106–108). Осим ових тринаесторо људи против којих су подигнуте оптужнице хапшено, пуштано, па поново хапшено је и на десетине других муслимана од којих су многи били изложени тортури, претњама и уценама како би се од њих изнудили жељени искази. Један од куриозитета читавог процеса састојао се у томе да режим није имао унапред тачну слику тога ко је осумњичен, већ је произвољно, зависно од кооперативности оних који су били ислеђивани, доносио одлуку о томе да ли некога да дода на листу оптужених или не.

Разлози за покретање Сарајевског процеса и данас се различито тумаче. Рајко Даниловић наводи неколико потенцијалних разлога за покретање случаја. Први је то да су се „постбрововски партијски апаратчици“ водили идејом „И после Тита Тито“. Овакво догматско размишљање резултирало је тиме да уместо да је „дошло до попуштања репресије над политичким неистомишљеницима, десило се сасвим супротно – прогон је поштрен, што је довело до масовних судских прогона, забрана књига, ућуткивања разноликости и спутавања критичког мишљења“ (Danilović 2006: 99). У контексту „партијских апаратчица“ у случају суђења муслиманским интелектуалцима 1983. године, они који су се посебно истакли у „каменовању и анатемисању“ били су највиши партијски функционери Босне и Херцеговине Фуад Мухић и посебно бескрупулозни Хамдија Поздерац.²⁴⁵ Осим њих, Алија Изетбеговић наводи да је Јосип Броз „овластио“ Раифа Диздаревића и Бранка Микулића да се „најоштрије обрачунају“ са „покушајима оживљавања клеронационализма и панисламизма у Босни и Херцеговини“ (Izetbegović 2005: 45).²⁴⁶ У таквој политичкој и друштвеној атмосфери „отвореног лова“ адвокат Рајко Даниловић истиче да Сарајевски процес 1983. године представља „кулминацију прогона политичких неистомишљеника у СФРЈ“ (исто:

²⁴⁵ У контексту „бескрупулозности“ Хамдије Поздерца, Џемалудин Латић је у разговору са аутором тезе истакао да је Поздерац оптужио групу окупљену око „Младих муслимана и Табачког месцида“ за „муслимански национализам“ како би „нахранио српску националистичку чељуст“. По Латићу разлог за тако нешто био је тај што је Поздерац у то време био председник Уставне комисије за промену Устава СФРЈ. Комисија са Поздерцом на челу – за кога је иначе важило да стоји на пробосанским ставовима – желела је да се Устав из 1974. године очува, што се није поклапало са интересима Србије која је путем уставних промена настојала да укине постојање аутономних покрајина. Због тога је, по речима Џемалудина Латића, из Србије извршен снажан притисак на Хамдију Поздерца због чега је он морао да се „доказује“ (Разговор са Џемалудином Латићем 9. 8. 2016).

²⁴⁶ У књизи *Бошњачка политика у XX стољећу* Шаћир Филандра износи другачије мишљење о Бранку Микулићу на основу преслушаних магнетофонских снимака 32. седнице Председништва Централног комитета Савеза комуниста Босне и Херцеговине одржане 8. априла 1983. године. По Филандри, Микулић је за разлику од Раифа Диздаревића, Хамдије Поздерца и Нијазу Дураковића био најрезервисанији и опрезан према читавом случају (Filandra 1998: 325–332).

99). Но, осим што је овај процес представљао „кулминацију прогона“, он је такође до „краја оголио сву фарсичност“ судских процеса против неподобних политичких личности и интелектуалаца (Разговор са Рајком Даниловићем 15. септембра 2015).

Оптужени у Сарајевском процесу терећени су на основу 16 тачака по којима су починили „кривична дјела удруживања ради непријатељске дјелатности из члана 136 став 1 у вези са чланом 114 став 1 Кривичног закона СФРЈ (КЗ СФРЈ), удруживања ради непријатељске дјелатности из члана 136 став 2, кривично дјело непријатељске пропаганде члан 133 став 1 КЗ СФРЈ и дјело пружање помоћи учиниоцу послије извршеног кривичног дјела из члана 137 став 1 дјела КЗ СФРЈ“ због чега су осуђени:

„1. Алија Изетбеговић на казну затвора у трајању од 14 година; 2. Омер Бехмен на казну затвора у трајању од 15 година; 3. Хасан Ченгић на казну затвора у трајању од 10 година; 4. Исмет Касумагић на казну затвора у трајању од 10 година; 5. Едхем Бичакчић на казну затвора у трајању од 7 година; 6. Хусеин Живаљ на казну затвора у трајању од 6 година; 7. Салих Бехмен на казну затвора у трајању од 5 година; 8. Мустафа Спахић на казну затвора у трајању од 5 година; 9. Џемалудин Латиф на казну затвора у трајању од 6 година и 6 мјесеци; 10. Мелика Салихбеговић на казну затвора у трајању од 5 година; 11. Дервиш Ђурђевић на казну затвора у трајању од 6 година и 12. Ђула Бичакчић на казну затвора у трајању од шест месеци“ (АКП, Окружни суд у Сарајеву 212/83: 28).

У контексту суђења и пресуда важно је напоменути и то да су оптужени били изложени застрашујућој физичкој и психичкој тортури. Овакав свирепи третман нарочито је био кобан по Рушида Пргуду који је био тежак срчани болесник и кога су и након два тешка инфаркта која је доживео током истраге и даље излагали психичкој тортури тако што су му, док је лежао у Интерној клиници у Сарајеву, давали да једе свињетину и стварали представу да му се читава фамилија због њега налази у затвору. Због оваквог третмана Рајко Даниловић тврди да су организатори суђења „подстицали да он умре и нису се смирили док он [Пргуда] није заиста и умро“ (Danilović 2006: 117).²⁴⁷

²⁴⁷ Хусеин Живаљ, Џемалудин Латиф, Исмет Касумагић, Хасан Ченгић и Мустафа Спахић пребијани су и излагани и другим видовима монструозних мучења, као и Мелика Салихбеговић, која се на крају одлучила на штрајк глађу. Такође, и браћа Бехмен су брутално мучена услед чега им је здравствено стање драстично нарушено. Током суђења Омер Бехмен је у више наврата губио свест и бивао потпуно дезоријентисан услед последица тортуре којој је био изложен.

Главна рационала за процес био је наводно растући „муслимански (клеро)национализам“ који се, по мишљењу тужилаца, најбоље осликавао у *Исламској декларацији* и „опседнутости Алије Изетбеговића и Омера Бехмена о идеји ‘исламизације Босне и Херцеговине’“. Осим тога, за оптужницу је искоришћен и заједнички пут Омера Бехмена, Хусеина Живља, Хасана Ченгића, Исмета Касумагића и Едхема Бичакчића у Иран 1983. године, рад у Табачком месциду и значајан број текстова који је пронађен код ухапшених, а који су сматрани непријатељским материјалом којим су ширили националну и верску мржњу и нетрпељивост. Такође, оптужени су терећени и за оно што су у приватним разговорима изјављивали о политичком поретку СФРЈ или о питањима везаним за ислам. Ове оптужбе су се првенствено заснивале на исказима оних који су током процеса привођени ради испитивања, од којих су многи били блиски познаници оптужених.

На све наведено, оно што је, по мишљењу Рајка Даниловића, читав Сарајевски процес, који је испољавао дубоку „уврежену мржњу и нетрпељивост према верницима муслиманима са позиција ангажоване комунистичке идеологије“, чинило посебно дегутантним јесте то да су улоге прогонитеља „скоро искључиво додељена етничким муслиманима“ (Danilović 2006: 132–134). Уз то, важно је напоменути и да је штампа била потпуно упрегнута од стране режима.²⁴⁸ Тако су у штампи константно публиковани чланци који су нарушавали претпоставку невиности оптужених. У хајци и јавном линчу оптужених предњачило је сарајевско *Ослобођење*, које је у наставцима објављивало делове књиге *Парергон* партијског књижевника Дервиша Сушића, који је ово дело написао по директиви 1980. године и тако најавио обрачун са верујућим босанскохерцеговачким муслиманима, о чему је на изузетно убедљив начин писала историчарка Сабина Ферхадбеговић у свом научном раду „Die verschwiegene Division – die Kontroverse um die 13. Waffen-SS-Division (Handschar) in Bosnien-Herzegowina“.²⁴⁹ Осим тога, у *Ослобођењу* су се за време суђења муслиманским интелектуалцима својим текстовима истакли главни и одговорни уредник овог листа Изудин Филиповић, али и новинар Златко Диздаревић, који је

Но, тортура, као и у случају након процеса против *Младих муслимана* 1949. године, није била искључиво ограничена на период истражног процеса, већ је у различитим формама била свеprisутна и током затворских дана.

²⁴⁸ На повреду члана 3 ЗКП указао је Алија Изетбеговић. У допису који је послао 8. априла 1986. године из КПД Фоча савезном јавном тужиоцу, Изетбеговић је у одељку „Осуда прије осуде“ навео читав списак новинских чланака који су кршили презумпцију невиности и понудио анализу свих текстова. Видети: АКП, „Иницијатива за подизање захтева за заштиту законитости против пресуда Савезног суда, Кпс. 108/84 од 31. 10. 1985, те пресуде Окружног суда у Сарајеву К. 212/83 од 20. 08. 1983. и Врховног суда БиХ, Кж. 1208/83 од 14. 03. 1984“, 23–30.

²⁴⁹ Сушић је у *Парергону* посветио посебан део организацији *Млади муслимани*. Погледати: Sušić, Derviš (1980), *Parergon*, Sarajevo: *Oslobodjenje* – Redakcija izdavačke djelatnosti, 136–142.

одређено време био и активни сарадник Удбе под кодним именом „Париз“ (*Čivari Jugoslavije* 2003: 366).²⁵⁰

Осим партијских функционера и медија, исто као и у случају јавне осуде *Младих муслимана* 1949. путем Резолуције Исламске вјерске заједнице, и овај пут је реис-ул-улема Наим Хаџиабдић био више него субмисиван спрема режимских функционера. Тако Шаћир Филандра наводи да је при посети „надлежном министарству босанскохерцеговачке владе за односе са верским заједницама реис-ул-улема само тражио информацију о својим заточеним службеницима“, при чему је Милораду Вучићевићу, упусленику Министарства, рекао да би ухапшени њему „скинули главу кад би могли“ и да „он нема потребе да њих посети [у затвору]“ (Filandra 1998: 337). Но, као што смо већ раније напоменули, Ахмед еф. Смајловић, који је био на истом састанку као и Хаџиабдић, држао се значајно другачије и није ни на који начин исказао нелојалност спрема ухапшених, при чему је изразио и заинтересованост да ли оптужени „имају адекватне адвокате“ и да ли је могуће посетити их (исто: 338).

Са Сарајевским процесом прогон (верујућих) муслимана није стао, већ је настављен и наредних година након његовог окончања. О овим случајевима се у јавности много ређе говори иако су такође врло занимљиви и одлични примери тога у каквом је стању било судство у СФРЈ и након Брозове смрти. Судски поступци су вођени против имама Халила Мехтића у Зеници²⁵¹ и имама Смаића у Зворнику. Убрзо су се на оптуженичкој клупи пред војним судом нашла и два младића – Авдо Ступар, апсолвент права, и имам Мухамед Чајлаковић, који су били на одслужењу војног рока. Такође, 1985. године уследио је и процес у Тузли против „непријатељске групе“ у којој је суђено рођеном брату књижевника Меше Селимовића, Теуфику, познатијем под надимком Буђони, који је осуђен на 9 година строгог затвора. Осим Теуфика Селимовића осуђени су још и др Салих Бурек, Ахмед Делибеговић, Халид Чокић, Фадил Чокић, Салих Хоџић и Душан Гламочанин. Читава њихова „инкриминисана делатност сводила се само на приче по кафанама и селима“ (Danilović 2002: 285–295).

На крају осврта на Сарајевски процес 1983. године треба упозорити на то да се води рачуна о вишеслојности и комплексности овог процеса како би се задржала неопходна дистанца која би нам омогућила да сагледамо све димензије

²⁵⁰ Поједине личности из академске сфере такође су се оглашавале у *Ослобођењу* и са радикално партијских становишта говориле о порасту „клеронационализма“, за шта је одличан пример др Иван Цвитковић који је у то време био извршни секретар Централног комитета Савеза комуниста Босне и Херцеговине и доцент на Факултету политичких наука. Цвитковић је 13. априла 1983. године у *Ослобођењу* дао интервју под насловом „Клер користи тешкоће“ и наднасловом „О религији, фанатизму и национализму“.

²⁵¹ Аутор овог рада поседује комплетну архивску грађу која се тиче суђења имаму Халилу Мехтићу. Мехтић је иначе био један од оних који је током истраге Сарајевског процеса излаган уценама и претњама. Тако му је „инспектор СДБ-а претио ‘сребреним метком’ ако не сведочи оно што се од њега тражи“ (Danilović 2002: 341). Мехтић је осуђен је 8. априла 1986. године на три године затвора.

овог процеса који ће са собом носити многоструке последице, а које ће се на различите начине манифестовати и злоупотребљавати у годинама које су уследиле.

Такође, иако смо истакли да су истражне радње обиловале најтежим облицима кршења закона, а сам судски процес представљао травестију правде, важно је констатовати и то да су *Исламска декларација*, садржина предавања у Табачком месциду, као и други заплењени и коришћени текстови у судском процесу заиста недвосмислено били на позицијама (пан)исламистичке мисли која се (између осталог) директно читовала у политичким питањима која су се тицала муслиманског света, али и неопходности имплементације исламских прописа у свакодневни живот верника.²⁵² Ову чињеницу истичемо јер се сама садржина спорних текстова, предавања и *Исламске декларације* често пренебрегава и искључиво се фокусира на нерегуларности самог судског процеса. Наравно, ову опаску никако не треба разумети као да се на било који начин релативизује свирепи прогон муслиманских интелектуалаца и доводи у питање неповредивост слободе мишљења и право на слободно организовање у складу са законом. Сасвим супротно. Управо нам је намера да путем недвосмислене констатације да је деловање *Младих муслимана* уистину било утемељено на исламистичкој мисли укажемо на неопходност да тај дискурс буде, као и сваки други, прихваћен као посве легитиман. Једино на тај начин може да се оспори свеприсутна европоцентрична секуритизација исламистичких ставова и начина промишљања, што је у данашњем академском дискурсу веома присутно, а за шта је веома сликовит пример рад Ксавијера Бугарела, конкретно његова већ раније у овом раду помињана књига *Islam and Nationhood in Bosnia and Herzegovina: Surviving Empires* у којој аутор на веома суптилан начин преузима најмалигније оптужбе комунистичког режима против муслиманских интелектуалаца којима је суђено 1983. године када констатује да порука о стварању „исламског поретка“ у већинским муслиманским друштвима у *Исламској декларацији* не сме да се посматра „као нереална“ када се говори о Босни и Херцеговини, посебно ако се у обзир узме чињеница да ће „муслимани“ ускоро постати већинска популација у Босни и Херцеговини (Bougarel 2018: 98).

Оваква констатација, коју Бугарел у књизи даје „успутно“, не само да је репродукција неоснованих комунистичких оптужби које су систематично оповргнуте током суђења, већ је она апсолутно неодржива и са становишта да

²⁵² На наведеним основама ми се не слажемо са констатацијом коју је изнела Џенита Сарач Рујанац, водећи се тврдњама Мустафе Имамовића, да је „панисламизам у Босни и Херцеговини био само фикција“ (Сарач Рујанац 2012: 122 и Имамовић 2013: 228). Јер, панисламске идеје и исламски активизам који се водио идејама исламског јединства јесу били присутни у Босни и Херцеговини, за шта су *Млади муслимани* и њихове активности више него очигледан пример. Посебно је занимљиво обратити пажњу на тон и однос професора Мустафе Имамовића према *Младим муслиманима* у његовом тексту „Панисламизам и ‘панисламизам’“ на који Сарач Рујанац реферира. Разлог због кога је то занимљиво јесте да ће управо Мустафа Имамовић са доласком СДА на власт постати страствени заговорник њених етнонационалних идеја.

нису сви „муслимани“ Босне и Херцеговине религиозни, а још мање следбеници и поборници идеје о успостављању „исламског поретка“ на начин на који су то у својим радовима износили *Млади муслимани*.²⁵³ Осим тога, стиче се утисак да Бугарел тенденциозно превиђа и то да су (некадашњи) припадници *Младих муслимана* који су били активни у СДА имали у неколико наврата током 90-их прилику да поделу Босне и Херцеговине и стварање чисте етничке, бошњачке, државе спроведу и у дело, а то – никада нису учинили.

4.8. Резиме – *Млади муслимани* у периоду 1960–1983. и теорија друштвених покрета

За период који смо третирали у овом поглављу намеће се питање да ли је организација *Млади муслимани* наставила да постоји након што је 1949. године спроведен систематски прогон и њена деструкција од стране комунистичког режима.

Како бисмо одговорили на постављено питање – као што смо у уводном делу ове тезе већ навели – водили смо се тврдњама Чарлса Тилија да „све док исти људи настављају активности заступајући иста убеђења и веровања, ми морамо да третирамо ту организацију као да је преживела упркос чињеници што је она престала званично да постоји“ (Tilly 1978: 9–10). И заиста, из свега што смо у овом поглављу могли да видимо, Тилијева теза се потврђује. Младомуслимани којима је суђено у периоду између 1946. и 1949. године након изласка из затвора крајем 1950-их година веома брзо су обновили контакте, да би затим поново отпочели са радом на ширењу идеја и ставова које је формулисала организација *Млади муслимани* током Другог светског рата. Осим тога, оно што је важно напоменути јесте да они нису само наставили да шире „старе“ младомуслиманске идеје већ су се посветили томе да их на идеолошкој равни у истом правцу даље развијају, при чему су установили и нове облике и методе друштвеног активизма и рада. Тако, за разлику од периода Другог светског рата и до 1949. године када је организација имала предоминантно хијерархијско устројство са врховним вођством на челу, од 1960. године долази до афирмације активизма који се водио идејом „дезорганизоване организованости“ коју је још другом половином 1940-их

²⁵³ Овде је веома важно приметити да се у спорним реченицама Бугарел користи термином „муслиман“ а не „Бошњак“. На тај начин, користећи верски термин за Бошњаке, који су иначе по попису из 2013. године заиста и постали већина у Босни и Херцеговини, Бугарел репродукује ставове оних интелектуалаца и јавног мњења који инсистирају на томе да представе ову државу као потенцијалну „муслиманску (читај исламску) државу“.

предлагала загребачка група *Младих муслимана* предвођена оснивачем и првим председником организације Тариком Муфтићем. „Дезорганизована организованост“ подразумевала је да не постоји стриктно успостављена хијерархијска структура, то јест, прецизније, да структура организације остане што је могуће флуиднија, или чак да уопште не постоји. У исто време, у одсуству организационе структуре, сви припадници организације имали су обавезу да наставе са индивидуалним радом на ширењу њених идеја, при чему су се трудили да активности сваког засебног члана буду комплементарне са активностима осталих чланова (АММ, Разговор са Тариком Муфтићем).

Осим новог вида практичног деловања важно је указати и на то да се од идеје „квантитета“ потпуно одустало док је истовремено питање Босне и Херцеговине, које је у одређеној мери било присутно за време Другог светског рата, остављено апсолутно по страни.²⁵⁴ Акцент на „квалитету“ чланова најјасније се види преко успостављања Фонда за вјерску просвјету муслимана чији је циљ био да стипендира најперспективније младе студенте. Такође, током рада у Царевој џамији и касније у Табачком месциду припадници организације настојали су да остваре директне, пријатељске, контакте са најпреданијим младим људима, за шта су најбољи примери Хилмо Неимарлија, Хусеин Живаљ, Нијаз Шукрић, Хусеин Ченгић и многи други.

Стратегија коришћења постојећих ресурса настављена је и током овог периода. Као што су се *Млади муслимани* 1941. године користили ресурсима удружења *Трезвеност*, а од 1943. до краја Другог светског рата инфраструктуром *ел Хидаје*, они су од средине 1960-их почели да се служе капацитетима ИЗ, што им је у великој мери омогућио Хусеин Ђозо. Одлуци да почну да остварују везе са ИЗ претходило је познанство са суданским студентима, међу којима је најзначајнија личност био Фатих Али Хасанејн. Управо током разговора Алије Изетбеговића и Хасанејна дошло се до закључка да је неопходно да се припадници покрета што је могуће више приближе ИЗ и искористе њене инфраструктурне потенцијале јер других, алтернативних, опција у СФРЈ у то време није било. Осим тога, познанство са Хасанејном и другим арапским студентима који су били исламски оријентисани довело је до тога да су припадници организације не само остварили (ин)директне контакте са потенцијално сличним организацијама у Европи и на Блиском истоку већ су добили прилику да дођу у посед литературе, то јест, најзначајнијих радова исламских мислилаца тог доба, што је имало утицаја и на њихов даљи идеолошки развитак.

Тако се на пољу идеја јасно уочава одређено стасавање, рукописи су јасније идеолошки одређени, при чему се суштина поруке није значајније мењала.

²⁵⁴ Разлог због ког Босна и Херцеговина није више фигурирала као питање јесте то што њен територијални интегритет није више био угрожен као што је то био случај током Другог светског рата када се наша у саставу НДХ. Но, никако не треба заборавити да, иако су током Другог светског рата *Млади муслимани* реферирали на Босну и Херцеговину и њену аутономију, они су то увек, искључиво, чинили наглашавајући њену припадност „исламском умету“.

Идеолошки правац остао је на идејама исламског јединства са снажно израженим антинационалним стајалиштем. Антинационално убеђење је код чланова покрета аутоматски значило припадност транснационалној уметској заједници, то јест исламском братству и сестринству. Из наведеног убеђења константно је извирала потреба да се понуди оквир за успостављање јединствене политичке заједнице муслимана. У том смислу у рукописима *Младих муслимана* је занимљиво да уочимо да су они у одређеној мери били ближи идеји организације *Ихвану ел Муслимин* која се залагала за успоставу исламског поретка водећи се принципом „одоле на горе“ (*bottom-up*) пре него „одгоре на доле“ (*top-down*) који су у својим радовима заговарали Сеид Кутб, Рухолах Хомеини, Хасан ел Тураби и Абу-Ала Мавдуди. Другим речима, у рукописима младомуслимана првенствено се истицала „исламизација друштва“, а не прво „преузимања власти“ након које би се спровеле фундаменталне вредносне и епистемолошке друштвене промене. Додуше, одређена осцилирања и флукутирање између ова два приступа били су присутни међу младомуслиманима, што смо могли да приметимо и у радовима Алије Изетбеговића који је у својој књизи *Ислам између Истока и Запада* јасно истакао да се друштвене промене могу остварити „једино силом“, док је у *Исламској декларацији* поред „исламизације друштва“ указао и на неопходност политичке револуције. Но, осим питања тактике којом би се успоставио „исламски поредак“, важно је да истакнемо једну веома битну ставку по којој су се *Млади муслимани* значајно разликовали од *Ихвану ел Муслимин* и били у сагласју са оним исламским мислиоцима који су радикално одбацивали све западне вредности. Наиме, *Ихвану ел Муслимин* су гајили одређену дозу политичког реализма услед чега су признавали светски поредак који је установљен на принципима националних држава. Због оваквих ставова они су често дефинисани као „исламски националисти“, то јест као покрет који се залагао за исламизацију друштва и успостављање исламских поредака у оквиру националних држава са предоминантно муслиманским становништвом. Насупрот овом разумевању стајали су „исламски утописти“²⁵⁵ који су тежили успостављању исламског уметског јединства које би подразумевало укидање националних држава. Из рукописа припадника *Младих муслимана*, посебно рада Салиха Бехмена, али и Алије Изетбеговића, јасно се уочава да су они по овом питању били у потпуности на страни „исламских утописта“. Наведену чињеницу треба имати посебно на уму у контексту наредног, последњег поглавља ове тезе, у коме ћемо видети да је оснивањем СДА дошло до радикалног дисконтинуитета са њиховим ставовима о уметском јединству и са њиховом супротстављеношћу етно(конфесионалном) националном идентитету.

На крају овог резимеа вероватно један од најважнијих аспеката мисли *Младих муслимана* изнесен у *Исламској декларацији* – која представља и вид

²⁵⁵ Термин „исламски утописти“ сковао је Ендру Марч у својој књизи *The Caliphate of Man: Popular Sovereignty in Modern Islamic Thought*. Овај термин он првенствено користи у контексту исламских мислилаца Абу-Але Мавдудија и Сеида Кутба (March 2019: 75–149).

манифеста организације из овог периода – јесте њихово разумевање Алаха као апсолутног суверена, што их у одсудној мери ставља у ред оних исламских организација и мислилаца које је Ахмад Мусали у својој књизи *Moderate and Islamic Fundamentalism: The Quest for Modernity, Legitimacy and the Islamic State* дефинисао као „радикалне фундаменталисте“, а чији су најеминентнији представници већ неколико пута помињани Сеид Кутб, Рухолах Хомеини, ел Надви и Абу-Ала Мавдуди (Moussalli 1999: 57–60).²⁵⁶ Јер, упркос позивању у *Исламској декларацији* на „републиканско уређење“ и „консултацију“ (*шуру*) речима – „признавање апсолутне власти Алаху значи апсолутно непризнавање сваке друге свемоћне власти“ додељује се неупитна сувереност искључиво Алаху, из које једино може да се црпи легитимитет истинског исламског поретка и друштва. Осим тога, разумевање Сеида Кутба и Мавдудија да се данашња друштва налазе у стању *џахилијета* (стању незнабоштва) у списима *Младих муслимана* није експлицитно истакнуто, али пажљивијим читањем може да се јасно уочи не само дубоко незадовољство због разврата и моралне декаденције у којима се муслимани налазе, већ и радикалан анимозитет према интелектуалним елитама у муслиманском свету које су се одродиле од свога народа и куранске поруке и према владарима који су ништа друго него обични диктатори и зулумћари. И ове наведене ставове налазимо веома детаљно разрађене у радовима Кутба и Мавдудија, који су позивали да такви системи установљени на тиранском (*тагут*) облику владавине треба да буду потпуно „уништени“.²⁵⁷

На основама Јуергенсмејерове типологије коју смо представили у уводном делу рада, можемо да закључимо да се младомуслимански исламски активизам током овог периода, као и у првој фази, водио „идеолошким религијским национализмом“, то јест, аспирацијама да путем религизације политике стави

²⁵⁶ Веома је важно да напоменемо да Ахмад Мусали речи „фундаменталиста“ не приписује негативно конотативно значење, као што то данас чине многобројни западни академици. Такође, он „радикалним фундаменталистима“ супротставља оне које карактерише као „умерене фундаменталисте“ и међу које сврстава Рашида ел Ганушија, лидера тунишанске *ел Нахде*, имама Хасана ел Бану, оснивача *Ихвану ел Муслимин*, шејха Хасана Фадалу, маркантног шиитског лидера, и Хасана ел Турабија, једног од најеминентнијих исламских мислилаца 20. века и идеолога Националног исламског фронта у Судану.

²⁵⁷ На енглеском су написане многобројне књиге о Сеиду Кутбу и Абу-Али Мавдудију. Но, за политичке аспекте њихове мисли погледати: Shepard, William (1996), *Sayyid Qutb and Islamic Activism: A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*, Leiden, Brill; Nasr, Seyyed Vali Reza (1996), *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, Oxford, Oxford University Press; Khatab, Sayed (2006), *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of Jahiliyyah*, New York, Routledge; March, Andrew F. (2019), *The Caliphate of Man: Popular Sovereignty on Modern Islamic Thought*, New York, Harvard University Press.

„апсолутни акценат на религијске идеје и право као базу политичког, друштвеног и правног устројства државе”. Са оваквим снажним исламистичким и религијско-идеолошким убеђењима Алија Изетбеговић, Салих и Омер Бехмен и Исмет Касумагић, којима је суђено у другој половини 40-их, одлазе још једном на издржавање затворске казне 1983. године. Но, након што су изашли из затвора, њихове дотадашње идеје и убеђења неће их обавезати да створе исламску странку, већ ће се окренути формирању политичке партије која ће се у својим програмским начелима водити потпуно другим вредностима и идејама, при чему ће њихов вишедеценијски исламски активизам због кога су провели веома дуге периоде у затворима бити субординисан идејама за које су дотад сматрали да су у дубокој опречности са исламским светоназором.

5. Трећа фаза - од уметске транснационалне заједнице ка провинцијалном етно(конфесионалном) националном идентитету 1988-1990.

„Био сам муслиман и то ћу и остати.

Осјећао сам се борцем за ствар ислама у свијету и тиме ћу се осјећати до краја живота. Јер, ислам је за мене био друго име за све што је лијепо и племенито и име за обећање или наду у бољу будућност муслиманских народа.”

(Алија Изетбеговић, АКП, завршна реч на Сарајевском процесу 1983. године)

„Сједећи на тераси Централе СДА, загледан у обронке испод Требевића одакле су нас четници гађали неколико љета и зима, Алија, скрхан животом, забринут, упитао је: - Шта да чинимо, какву политику да водимо па да више никад не силују наше кћери и да нас не кољу? - Нисам могао ништа да кажем иако се одговор наметао сам по себи - јер он је већ одавно скривао своју *Исламску декларацију* чак и од самог себе и одлучио се за политику 'неистицања припадности исламу'. То је био исти онај Алија који је у судници 1983. године, дан уочи изрицања пресуде, изјавио: 'Сву своју љубав поклонио сам исламу!'"

(Džemaludin Latić, „Опасно је idealizirati bilo koji, a naročito vlastiti narod”)

5.1. Изетбеговићеве затворске визије о страначком организовању

У својој књизи *Сјећања: аутобиографски запис* Алија Изетбеговић наводи да је о оснивању СДА почео да размишља док је још био на одслужењу затворске казне у КПД Фоча. Прво што је занимљиво јесте да, иако је Изетбеговић био у затвору са својим најближим пријатељима, он у својој књизи о тренуцима размишљања о покретању политичке партије пише искључиво у једнини. Међутим, његова сећања из затворских дана на тему оснивања и идентитета странке, као и у случају његове књиге *Ислам између Истока и Запада*, одишу запрепашћујућом мисаоном смушеношћу.

Тако Изетбеговић, када пише о својим сећањима, експлицитно наводи секуларног мислиоца и члана Комунистичке партије Мухамеда Филиповића као особу са којом „мора започети посао” на оснивању странке. Такође, Изетбеговић је сматрао да ако поред Филиповића успе да окупи још „стотину интелектуалаца, пола посла је готово” (Izetbegović 2005b: 77). Осим промишљања о оснивању странке са активним чланом Комунистичке партије, Изетбеговић је њу дефинисао као „*пробосанску* странку” која ће окупити „наш *народ* од Новог Пазара до Цазина [истакао И. К.]” (исто: 76).

Као супротност наведеним речима симптоматична је анегдота на коју Изетбеговић реферира, а која се односи на „политичке преговоре” са косовским Албанцима, који су такође били на одслужењу затворских казни због националног „иредентистичког деловања”. Сусрету с Албанцима осим Изетбеговића присуствовали су и Едхем Бичакчић и Џемалудин Латић. Када су Албанци Изетбеговића упитали шта мисли о њиховом покрету, он је одговорио: „Албанци су *муслимански народ* и то је *главни разлог* што ми подржавамо вашу борбу за слободу [истакао И. К.]”. На овај одговор косовски Албанци су узвратили да Изетбеговић има „погрешне ставове” и да је „религија одиграла негативну улогу у историји албанског народа у борби за [његову] слободу” и да је због тога њима „религија превазиђена и непотребна”. Упркос наведеном ставу косовских затвореника, Изетбеговић је закључио да он има другачији утисак, то јест, да сматра да албански народ не дели њихово мишљење и да би то значило да су они „једини народ на планети који може живјети без религије” (исто: 66). Осим наведене анегдоте, Изетбеговић на неколико места у својим *Сјећањима*, дијаметрално супротно ранијим наводима о жељи да формира „пробосанску странку која ће да окупи народ од Новог Пазара до Цазина”, истиче да је „у мислима имао муслиманску странку која ће *функционисати на простору читаве Југославије* и да ће јој циљ бити да *обухвати све муслимане*” (исто: 77).

Услед очигледних опречности два наведена концепта идејног устројства странке, читалац стиче утисак не само да Изетбеговић у затвору није имао јасну визију будуће странке, већ да су њему појмови нације и верске припадности били

потпуно помешани у глави. Осим тога, подједнако је био подвојен и у вези с тиме на ком тачно простору странка треба да делује.

Истакнуте контрадикторности на изузетно прецизан начин дочаравају Изетбеговићеву дубоку мисаону конфузију и дубиозни идејни еклектицизам, који ће се након његовог изласка из затвора и уласка у политички живот још само додатно усложњавати. Другим речима, интимна Изетбеговићева убеђења која су се темељила на истинској и неупитној религиозности била су веома често у сукобу с његовим практичним политичким поступцима. Мелика Салихбеговић, која је такође осуђена 1983. године, у разговору с аутором ове тезе, али и у једном свом интервјуу за *Ослобођење* који је урађен поводом 30 година од Сарајевског процеса, наведени феномен објаснила је тиме да је Алији Изетбеговићу у „разумијевању свијета и вјере метафизика била слабија страна“ услед чега је „често био колебљив и несигуран“ у „најодсуднијим тренуцима“. Такође, Мелика Салихбеговић је изнела и један веома смео субјективни суд да Изетбеговић „није био dostatно муслиман“ (Разговор са Меликом Салихбеговић, 20. 8. 2016). У овој експликацији Мелике Салихбеговић могу да се препознају и веома значајне опсервације Џемалудина Латића које је поделио са аутором овог рада, а које су се тичале његових затворских дана са Алијом Изетбеговићем и осталим припадницима старије генерације *Младих муслимана* којима је, као и Изетбеговићу, суђено 1940-их година. Наиме, пошто није одраније ближе познавао Алију Изетбеговића и остале чланове *Младих муслимана*, Латић је тек током заједничког служења затворске казне увидео „колико је њихово познавање ислама било сиромашно“ и „утемељено у европоцентричном, емпирицистичком, тумачењу куранске поруке“. Услед недовољног познавања „суштине ислама“, по Латићевом мишљењу, Изетбеговићу и другим припадницима *Младих муслимана* Запад се лако наметнуо као „друга Мека“, „друга кибла“, „друга Каба“. Јер, по његовом мишљењу, у одсуству дубљег утемељења у исламској мисаоној традицији оно што је надомешћивало ову фалинку у исламском активизму *Младих муслимана* био је снажни антикомунизам, услед чега су они гајили значајне симпатије и према Западу, тачније Сједињеним Америчким Државама, и вредностима слободе говора и мишљења и људских права (Разговор са Џемалудином Латићем, 9. 8. 2016). Слично Латићу и Мелики Салихбеговић, и Хилмо Неимарлија, један од најближих сарадника Алије Изетбеговића и особа коју је он сматрао блиским пријатељем, види *Младе муслимане* као индивидуе које су биле на „позицијама световних интелектуалаца који нису имали истинско упориште у исламској традицији, већ у европској и западној филозофији и књижевности 19. века“ (Разговор са Хилмом Неимарлијом, 18. 8. 2015).

Наведени (субјективни) осврти особа које су имале блиске увиде у промишљања *Младих муслимана* током 1980-их пружају нам веома важну димензију која нам помаже у разумевању мисаоне подвојености која је тих година почела постепено да излази на површину. Овај феномен свакако је био најприсутнији код Алије Изетбеговића који је у то доба почео да се позиционира

као неформални лидер групе. Наведена идејна подвојеност је код њега већ могла да се у одређеној мери препозна и у раду *Ислам између Истока и Запада*.

Постепено, али сигурно, напуштање исламистичких идеја у корист секуларне (етно)националне слике света наставило је даље да се развија и продубљује након помиловања затвореника осуђених у Сарајевском процесу 1983. године, а који су се и даље налазили на одслужењима затворских казни. Помиловање је званично донето 25. новембра 1988. године.

5.2. Излазак из затвора и оснивање Странке демократске акције

Годину дана након изласка из затвора, у кући Исмета Касумагића у Сарајеву, децембра 1989. године организован је састанак 17 чланова *Младих муслимана* који су сви у време комунистичког режима осуђени једном или два пута на вишегодишње затворске казне због исламског активизма. Осим домаћина Исмета Касумагића на састанку су били присутни: Вахид Козарић, Ешреф Чампара, Салих Бехмен, Мунир Гавранкапетановић, Хасиб Бранковић, Алија Изетбеговић, Омер Бехмен, Исмет Сердаревић, Теуфик Велагић, Ешреф Бакшић, Осман Добрача, Ејуб Хаџић, Хилмо Ђеримовић, Асим Калајџић и Едах Бећирбеговић. По Омеру Бехмену, циљ састанка био је да се расправља о будућим корацима и о томе како да се најбоље организују у околностима пада Берлинског зида који је са собом носио становите промене у међународним односима и након чега је било све извесније да ће доћи до успостављања вишестраначја, али и до потенцијалног распада Југославије, који је са собом могао да носи озбиљније оружане сукобе (Behmen 2006: 294). Паралелно са овим састанком почеле су да се, без страха од могућег режимског прогона, интензивирају везе и са дијаспором, пре свих са некада такође осуђеним младомуслиманима попут Бећира Тановића у Чикагу, Неџиба Шаћирбеговића у Вашингтону, Ејуба Хаџића у Француској и Теуфика Велагића у Бечу, преко којег су *Млади муслимани* још почетком 1960-их година успоставили значајне контакте и са Смаилом Балићем и Адилом Зулфикарпашићем, водећим личностима целокупне босанскохерцеговачке дијаспоре.

Такође крајем 1989. године из Сарајева Алија Изетбеговић, Омер Бехмен и Хасан Ченгић одлазе у Загреб где су одржали састанак са Салемом Шабићем, др Шемсом Танковићем, Сулејманом Машовићем и некадашњим младомуслиманом др Сулејманом Чамџићем. Наведена загребачка група била је окупљена око Исламског центра у том граду (исто: 295).²⁵⁸

²⁵⁸ О одласку на овај сусрет у Загреб Алија Изетбеговић у својим *Сјећањима: аутобиографски записи* опет пише у једнини не помињући ни Омера Бехмена ни Хасана Ченгића (Izetbegović 2005: 78). Осим тога, оно што изазива потенцијално још веће изненађење јесте то да након што је

Приликом боравка у Загребу, по сведочењу Омера Бехмена, Алија Изетбеговић је инсистирао на томе да ступе у контакт са Адилом Зулфикарпашићем и да га, ако је могуће, посете у Цириху. Тако у Цирих на састанак са Зулфикарпашићем крећу Изетбеговић, Ченгић и Бехмен, али и Салих Шабић из Загреба. У Цирих ће поред њих четворице доћи и Теуфик Велагић из Беча, коме је такође суђено као припаднику *Младих муслимана* 1949. године, али који се још од 1960-их година значајно идејно приближио струји око Зулфикарпашића, Смаила Балића и *Босанских погледа*.²⁵⁹

Током и након састанка у Цириху појавиће се први, иницијални, судари између Зулфикарпашића и Изетбеговића кад је реч о будућој странци и о питању њеног идентитета. Група из Сарајева сматрала је да странка треба да идејно буде на линији некадашње Југословенске муслиманске организације²⁶⁰ Мехмеда Спахе са јасно израженим муслиманским идентитетом у коме би религија имала одсудно место. С друге стране, Зулфикарпашић и Велагић заговарали су идеју бошњачког либерално-националног идентитета. Инсистирање на идеји афирмисања бошњачког либерално-националног идентитета посебно је било проблематично Омелу Бехмену који је сматрао да се не сме одустати „од идеје због које су *Млади муслимани* затварани“ и пролазили кроз „патње, робијања и мучилишта“. Зато је Омер Бехмен сматрао да носиоци будуће политичке организације морају да буду људи „од пуног поверења“, то јест, сви они који су стасали „изван комунистичког једноумља и под утицајем идеја *Младих муслимана* у Царевој џамији и Табачком месџиду“. По Бехменовом мишљењу, на тај начин би се створила једна сасвим нова генерација која ће истиснути комунисте, њихову „психологију, навике и праксе“ и спречити их да уђу у структуру будуће странке (исто: 296). Због својих ставова Бехмен ће бити перципиран као изузетно радикалан и идеолошки крут и тако ће постати предводник „тврде струје“, која ће у каснијим периодима по оснивању СДА изражавати оштра противљења сарадњи са бившим члановима Комунистичке партије, али и са либерално-национално

Изетбеговић завршио кратки осврт на Сарајевски процес и излазак из затвора, он у својој књизи више није споменуо ни једним јединим словом ниједног припадника *Младих муслимана*, који су иначе одлучујуће допринели оснивању СДА. Након формирања странке, посебно током ратних година, многи од њих ће бити и најзаслужнији за њен даљи успешни развој и функционисање.

²⁵⁹ Велагић је након пребега у Аустрију био отворено критички настројен према исламским ставовима *Младих муслимана* и гајио је негативан став према *Исламској декларацији*. Омер Бехмен наводи да, када су боравили у Бечу због путовања у Иран 1982. године, Теуфик Велагић је на рачун *Исламске декларације* изнео оштре критике. По Велагићевом мишљењу, ова књига је „апстрактна“, „није имала никакав конкретан политички програм“ и била је у „раскораку са историјским околностима и стварношћу“. Такође, за Велагића је било недопустиво што се у *Исламској декларацији* није јасно и недвосмислено заговарао вишепартијски систем (Behmen 2006: 271).

²⁶⁰ Адмир Мулаосмановић у својој књизи *Искушење опстанка: Изетбеговићевих десет година 1990–2000*. наводи да је идеја за име странке коју је заговарала група око *Младих муслимана* била Муслиманска странка у Југославији (Mulaosmanović 2013: 33).

оријентисаним интелектуалцима.²⁶¹ Од млађе генерације блиски Бехменовим ставовима били су и Хасан Ченгић и Џемалудин Латиф.

Као што смо већ рекли, Изетбеговић се у то време међу *Младим муслиманима* позиционирао као лидер и особа која је своју моћ додатно јачала тако што је око себе почела да окупује људе различитих профила. Изетбеговићев политички прагматизам убрзо је резултирао тиме да је, упркос иницијалним разликама око националног термина „Бошњак“, постигао споразум са Адилем Зулфикарпашићем и то тако да му је било обећано место потпредседника странке. Ипак, испоставило се да сарадња Изетбеговића и Зулфикарпашића након што је СДА основана неће дуго трајати. Основни разлог за њихово разликање по Зулфикарпашићу било је то да он није био спреман да се „ангажира за једну странку која је постала конзервативна, вјерска, масовна, у којој су се с неколико отрцаних парола, вјерских и националних, мобилизирале масе“, као и то да су странком завладале „сплетке и интриге. Лажи и подметања. Форсирање фамилије, игноранција. Непрофесионализам у раду, неполитичност и недемократски менталитет. Небулозни планови, небулозне представке“ (Zulfikarpašić u Gaće i Đilas 1996: 150). Од свега наведеног, у својој критици Зулфикарпашић је посебно инсистирао на томе да је странка постала фундаменталистичка верска странка на чијим скуповима говорници „рецитују суре из *Курана* по 10 минута“, док су људи на митинге масовно долазили са „зеленим заставама, заставама Саудијске Арабије“ обучени у „галабије и кафтане, што нико никад у Босни ни у каквој прилици није носио“ (исто: 145).

Иако у Зулфикарпашићевим оштрим критикама изреченим на рачун СДА има истине, треба их нужно узети с дозом резерве. Јер Зулфикарпашићеве критике на рачун „зелених застава“ и других симбола који су се појављивали на митинзима СДА у више наврата је критиковао и сам Алија Изетбеговић. Но, значајно важније од питања симбола на страначким митинзима јесте оно што је Изетбеговић изнео у својим *Сјећањима*, а тиче се Зулфикарпашићевих тврдњи да он није уважио његове захтеве који су се тicali програма и идентитета странке. Тако Изетбеговић поводом тога наводи:

„Зулфикарпашићев приговор није био основан, јер сам у великој мјери уважио његове приједлоге о бошњаштву. У текст *Декларације* унио сам реченицу из које се јасно могла видјети наша стратегија. Написао сам да смо 'један од босанских народа са својим језиком, културом, традицијом...' Назив Муслиман за нацију очигледно није био адекватан, али смо га морали задржати. У противном направили

²⁶¹ Адил Зулфикарпашић ову струју у СДА зове „десно крило“. Видети више у: Đilas, Milovan, Gaće, Nadežda (1996), *Bošnjak: Adil Zulfikarpašić*, Сирх, Бошњачки институт, 138.

бисмо конфузију пред попис становништва који је био предвиђен за крај те године”²⁶² (Izetbegović 2005b: 87).

И заиста, ако се пажљивије погледа садржина *Програмске декларације СДА*, о којој ће убрзо бити детаљније речи, несумњиво може да се закључи да се, у поређењу са ранијим Изетбеговићевим и младомуслиманским ставовима и идејама, у њој ставио акценат на национални и културни идентитет Муслимана и на питање државотворности Босне и Херцеговине. Осим тога, Изетбеговић је заиста био свестан неадекватности термина „Муслиман” као имена за нацију, како наводи у својим *Сјећањима*, али због важности да се не уноси пометња пред попис он је сматрао да овај назив треба да остане док се не стекну адекватни услови за национално преименовање у „Бошњак”. Да ово није накнадно Изетбеговићево учитавање, сведочи и његов реферат са Оснивачке скупштине СДА из 1990. године у коме је рекао:

„Заговорници Бошњаштва указују на то да је муслиман вјерска, а не национална одредница и у својој аргументацији позивају се на историју. Поред тога, они нас подсећају на то да не говоримо муслиманским него босанским језиком, да су нам кухиња, архитектура и ношња босанске... и да коначно живимо и ходамо по земљи која се зове Босна... Имајући слуха за ове разлоге, ми упозоравамо на непосредну близину избора и пописа становништва, а први императив у оба случаја је да будемо што јединственији. У постојећој ситуацији, с обзиром на недовољну афирмираност назива Бошњак, ми то можемо постићи само под садашњим називом Муслиман” (Izetbegović 2004: 37).

Но, осим ка Зулфикарпашићу Изетбеговић је утилитарно искорачио и пружио руку људима који су у време Брозове владавине били истакнути партијски интелектуалци, попут Атифа Пуриватре, Мустафе Имамовића, Фуада Мухића и Авде Сућеске. Осим наведених интелектуалаца, СДА су били изузетно блиски и Русмир Махмутџеџајић, Енес Дураковић и Алија Исаковић. Иначе, сви наведени интелектуалци били су секуларно (етно)национално оријентисани, а поједини од њих и радикални атеисти. Своје националне ставове исказали су у

²⁶² Овде је опет занимљиво приметити да када Изетбеговић пише о Зулфикарпашићевим ставовима и писању програма СДА, он пише у једнини. Тако Изетбеговић у ауторитарном тону наводи да је „он уважио предлоге” Зулфикарпашићеве. Осим тога, из наведеног цитата стиче се и утисак да је Изетбеговић потпуно сам дефинисао муслиманску нацију „као један од босанских народа...”.

„Резолуцији муслиманских интелектуалаца“ која је објављена у сарајевском листу *Ослобођење* 8. јануара 1991. године. Осамдесет четири потписника Резолуције доделила су „посебан значај СДА, Културном друштву *Препород* у заступању и тумачењу легитимних интереса и циљева муслиманског народа“ (цитирано у Haverić 2016: 63), при чему су све оне који су се противили успостављању ексклузивног (етно)националног идентитета Муслимана окарактерисали као оне који „раде против муслиманских националних интереса“ (исто: 57). Тако, објављивањем „Резолуције муслиманских интелектуалаца“ у листу *Ослобођење* не само да су многи дојучерашњи острашћени титоисти дали здружну подршку СДА већ су на тоталитаран начин анатемисали свакога ко није уз њу. Штампање Резолуције у великој мери показује да је Изетбеговић успео да оствари свој наум који је смислио у време затворских дана када се водио идејом да ће „пола посла бити готово“ ако успе да обезбеди подршку „стотину интелектуалаца“.²⁶³

СДА је званично основана 26. маја 1990. године у Хотелу *Холидеј Ин* када је одржана њена Оснивачка скупштина. Оснивачкој скупштини присуствовало је веома много људи, међу којима су, по Изетбеговићевим сећањима, у првим редовима седели „Јоже Пучник, предсједник словенског ДЕМОС-а, Далибор Брозовић, предсједник ХДЗ-а, Дражен Будиша, предсједник ХСЛС-а из Загреба, др Фуад Мухић, најелоквентнији идеолог комунистичке елите... и Расим Кадић, предсједник Социјалистичке омладине“ (Izetbegović 2005b: 88). У контексту Оснивачке скупштине, занимљиво је навести и то да су је пратиле веома снажне емоције. Тако, по сведочењу младомуслимана Мунира Гавранкапетановића, „сала је била препуна. Свугдје сам сусретао радосна лица. Видио сам људе како плачу. А како и не би? Први пут послје 50 година муслимански народ добио је могућност да се слободно организира кроз своју странку која ће убудуће заступати његове интересе и штитити га“ (Gavrankapetanović 1999: 419–420). Осим Гавранкапетановићевих сећања, Маид Хаџиомерагић у својим мемоарима истиче и снажну религијску компоненту скупа речима: „Ријетко ко је ушао у хотел и дворану без Фатихе, учили су је и пред хотелом и у сали, а многи су претходно и истихаре клањали. То је за Муслимане било право светиште... стотинама година ишчекивано и жељено“ (цитирано у: Delalić i Šaćić 2007: 37).

Наведеним експресијама религиозности, које би могле да се протумаче као да се радило о формирању истински исламистичке странке, треба супротставити садржину *Програмске декларације СДА*.²⁶⁴ *Програмска декларација* је први пут

²⁶³ Многи од најзначајнијих потписника Резолуције били су некадашњи веома утицајни чланови Комунистичке партије па су били вични писању „идолопоклоничких“ саопштења и резолуција. Тако Тарик Хаверић наводи да изменом термина „Муслиман“ термином „радни народ“ текст Резолуције „дијаболизира све оне који мисле супротно“, с том разликом што „дијаболизирани“ нису више „класни“ непријатељи већ „национални“ (Haverić 2016: 58). На овај начин бивши комунистички интелектуалци су први који су јавно отпочели са инсистирањем на беспоговорној оданости СДА.

²⁶⁴ Програмска декларација СДА је у овој тези дата у целини у Прилогу број 2.

предочена јавности на конференцији за штампу 27. марта када је Изетбеговић обзнанио планове за формирање странке. Текст *Програмске декларације* потписао је и одређен број припадника *Младих муслимана* упркос противљењу Алије Изетбеговића јер није желео да се странка везује за ову организацију на било који начин.²⁶⁵ Осим што је презентована на конференцији у марту, *Програмска декларација* је објављена и новембра 1990. године у првом броју новоуспостављеног страначког листа *Муслимански глас* чији је уредник био Џемалудин Латић.

Програмска декларација састојала се од 18 тачака и својом садржином означила је успостављање етнонационалне странке босанскохерцеговачких муслимана. Тако је у *Декларацији* странка дефинисана као „политички савез грађана Југославије који припадају муслиманском културном-повијесном кругу” и која се посебно залаже за очување и афирмацију „националне посебности босанскохерцеговачких муслимана”. Осим тога, принципи демократије и људских права истакнути су као основни и најважнији постулати странке. Да би се одагнала свака сумња у то како представници СДА разумеју појам демократије, у 3. члану *Декларације* наводи се да се:

„под демократијом подразумејева владавина народа која је регулисана *владавином праведних закона*. То су закони *у чијем средишту се налази човјек као слободна личност и који без икаквих резерви и ограда* потврђује права, слободе и једнакости људи без обзира на вјеру, нацију, расу, језик, спол, као и њихов друштвени положај и политичко увјерење [истакао И. К.]”.

На сличан начин, истим чланом дефинисано је и како се перципирају људска права речима:

„Људска права, по обиму и садржају, схватамо онако како су изложена и дефинирана у одговарајућим *документима Организације уједињених народа, и то: Опћој декларацији о правима човјека, Међународном пакту о грађанским и политичким правима и Међународном пакту о*

²⁶⁵ О Изетбеговићевом противљењу сведоче Омер Бехмен и Исмет Касумагић. Видети више: Behmen, Omer (2006), *Na dnu dna*, Sarajevo, Udruženje *Mladi muslimani*, 298, и: Kasumagić, Ismet (1997), „Prva iskra pojave SDA”, *Preporod*, 15. septembar, 2.

економским, социјалним и културним правима [истакао И. К.]” (*Muslimanski glas*, god. I, br. 1: 62).

Наведене дефиниције демократије и људских права и етнонационална природа СДА стајале су у грубој опречности с Програмом *Младих муслимана* из 1947. године и *Исламском декларацијом*, незваничним манифестом из 1970. године иза кога су Изетбеговић и остали чврсто стајали и 1983. године у време Сарајевског процеса. Јер, ако се присетимо 2. тачке „основних гледишта” Програма из 1947. године да је национална идеологија једино могућа ако се под њом подразумева „патриотизам према свјетској исламској домовини”, а која је мање-више потврђена и у *Исламској декларацији* у делу о „братству и јединству муслимана”, оснивање политичке странке која се ексклузивно залагала за „националне посебности босанскохерцеговачких муслимана” било је у потпуној идеолошкој супротности. Осим тога, демократија схваћена тако да се темељи на антропоцентричним законима, то јест да „човек” као „слободна личност без било каквих резерви и ограда” даје или укида права, у супротности је са принципом Алаха као јединог законодавца и суверена, који су *Млади муслимани* од свог настанка безусловно заговарали. На исти начин признавање људских права како су формулисана Општом декларацијом о људским правима 1948. године у грубом је контрасту с друштвено-правним уређењем како је дефинисан Програмом *Младих муслимана* из 1947. године, али и са *Исламском декларацијом* која у једанаестој тачки која носи назив „Слобода савјести” истиче да:

„одгој једног народа а нарочито средства масовног утјецаја – штампа, радио, телевизија и филм – треба да буду у рукама чији је исламски морални и интелектуални ауторитет неоспоран. Не треба дозволити да се ових средстава – што је готово правило – докопају изопачени и дегенерирани људи. Шта можемо очекивати ако са џамије и телевизијског торња долазе народу сасвим опречне поруке?” (Izetbegović 2005d: 153)

У контексту људских права евидентна некомпатибилност је присутна између *Исламске декларације* по питању положаја жене и немуслимана у већински муслиманским државама и родне равноправности и верских права у Општој декларацији о људским правима Уједињених нација.

Такође, одлука да се у Програмској декларацији истакне да се људска права перципирају у сагласности с Општом декларацијом о људским правима значајна је не само јер је направљен апсолутни отклон према схватању људских права у

контексту исламског поретка из *Исламске декларације*, већ што је на тај начин избегнуто и везивање СДА за Каирску декларацију о људским правима у исламу коју су августа 1990. године усвојиле државе чланице Организације исламске конференције и која представља одговор муслиманских држава управо на Општу декларацију о људским правима Уједињених нација из 1948. године.²⁶⁶ У Каирској декларацији се на најдиректнији начин реферира на шеријат као *једини извор* за доношење закона:

„Вјерујући да су основна права и универзалне слободе у исламу интегрални дио исламске вјере и да нико нема право да их у цјелини или дјелимично суспендује, да их крши нити игнорише пошто су то обавезујући Божији налози, који су садржани у објављеној Божијој књизи и послани преко посљедњег Божијег Посланика да употпуни раније Божије поруке, чиме њихово поштивање представља акт побожности, а њихово занемаривање или кршење гнусни гријех, слиједством чему је свака особа појединачно, а Умет колективно одговоран за њихово осигурање” (Kairska deklaracija o ljudskim pravima у: Karić 1995: 275–283).

Оно што се из наведеног цитата јасно види јесте то да су се због везивања за Општу декларацију о људским правима Уједињених нација Алија Изетбеговић и СДА по Каирској декларацији о људским правима у исламу потенцијално изложили чињењу „гнусних гријехова” услед одступања од поштовања и слеђења божијих прописа који су јасно изложени у куранској поруци и у Веровесниковим предањима.

У комбинацији са наведеним члановима Програмске декларације и из осталих тачка видимо да је СДА утемељена тако да представља народњачку, конзервативну, популистичку странку, а не исламистичку партију која се води идејом о успостављању исламског поретка утемељеног на божијој суверености и шеријату као политичком и законодавном оквиру.²⁶⁷ Тако се члан 10 Декларације тиче слободе вероисповести и поштовања права припадника свих верских заједница, уз посебни захтев да се омогуће слободни дани за верске празнике, као и да исхрана у војсци, болницама и другим државним институцијама буде таква

²⁶⁶ Априла 2020. године Организација исламске конференције требало је да донесе ревидиран документ Каирске декларације о људским правима у исламу. Међутим, састанак је одложен услед пандемије ковида 19. За више о Каирској декларацији о људским правима у исламу и о ревидираном документу који треба да буде усвојен консултовати: Kayaoglu, Turan (2020), *The Organization of Islamic Cooperation's Declaration on Human Rights: Promises and Pitfalls*, Doha, Brookings Doha Center.

²⁶⁷ Странка демократске акције данас је иначе и чланица Европске народне партије.

да одговара специфичним верским прописима. Чланови 13 и 14 тичу се питања породице као „огњишта морално-етичких вредности” због чега морају да се жене мајке подрже и да се генерално ради на превенцији „разарања породице”, као и да се направи стратегија борбе против друштвених зала попут „наркоманије, алкохолизма и никотина”. У члану 17 посебан акценат је стављен на екологију и очување животне средине. Што се тиче економских питања, Декларација инсистира на денационализацији и афирмисању приватне својине, не само због предузетничке ефикасности, већ зато што она гарантује слободу појединца. У склопу економије такође се наглашава заштита сељака и развој привреде. Истовремено, упркос залагању за денационализацију, СДА се заложила за то да држава треба да остане у поседу кључних институција од општег интереса и да здравство и основна и средња школа треба да остану бесплатни, а да се обезбеде минималци за незапослене, старе и болесне.

Но, последњи члан Програмске декларације садржи реченицу која ће се са развојем догађаја испоставити можда и као најбитнија од читавог програма. Наиме, СДА се обавезала да „неће сарађивати са странкама *које раде на разбијању Југославије или њеном прекрајању* или заговарању шовинизма и нетрпељивости” [истакао И. К.] (*Muslimanski glas*, god. I, br. 1: 63–64). Међутим, у време публиковања Програмске декларације СДА је била у неформалној предизборној коалицији са Хрватском демократском заједницом (ХДЗ) и Српском демократском странком (СДС). Овај неформални предизборни савез три странке дефакто ће се потврдити сарадњом и у Скупштини Босне и Херцеговине која је резултирала и заједничком владом. Иначе, у то време ХДЗ је већ увелико водила кампању за прекрајање Југославије или пак за излазак Хрватске из ње, а СДС активно радила на разбијању територијалног интегритета Хрватске. На тај начин СДА је уласком у коалицију, не само након избора већ и током предизборног периода, са националистичким странкама попут ХДЗ и СДС грубо прекршила Програмску декларацију и (индиректно) отворила врата за разарање Босне и Херцеговине, посебно ако се у обзир узму прилике које су у то време владале на територијама других југословенских република.²⁶⁸ Управо на основу ових чињеница, СДА предвођеном Алијом Изетбеговићем пребацује се да је била спремна да, ако дође до поделе Босне и Херцеговине, на једном њеном делу створи „чисту муслиманску државу”.²⁶⁹

Осим обавезе из Програмске декларације о неулажењу у коалиције са странкама које се залажу за прекрајање или разбијање Југославије, Алија

²⁶⁸ Осим коалиције са ХДЗ-ом и СДС-ом, оно што је такође важно напоменути јесте да је СДА с ове две странке радила све што је било у њиховој моћи да уруше пројугословенске опције у Босни и Херцеговини, попут Савеза реформских снага.

²⁶⁹ За више о оваквим ставовима погледати разговоре са Мухамедом Филиповићем, Русмиром МахмутѠхајићем и Адилом Зулфикарпашићем у: Eriksen, Jens-Martin i Stjernfelt, Frederik (2010), *Scenografija rata: nova putovanja u Bosnu i Srbiju*, Beograd, Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, 184–190, 203–206 и 206–224.

Изетбеговић је у интервјуима које је дао 1989. и 1990. године стално наглашавао да се залаже за „грађанску републику“, истичући за себе да није „националиста“ и да СДА није етнонационална странка. Ипак, Изетбеговић је у истим тим интервјуима изјављивао ствари које су недвосмислено указивале на супротно. Тако ће Изетбеговићев „душли говор“ временом постати његов заштитни знак.

Први интервју након изласка из затвора Алија Изетбеговић је дао 18. новембра 1989. године листу *Борба*. Наведени интервју се превасходно тицао времена проведеног у затвору и осврта на суђење 1983. године. Но, осим тога, у овом интервјуу Изетбеговић недвосмислено износи да је „народ извор суверености“ и да без „националних институција[...]“ није могуће одржати идентитет, нити развијати *народну свијест и културу* [истакао И. К.]. Такође, у овом разговору први пут наилазимо на то да Изетбеговић у свом вишедеценијском писању инсистира на етничком аспекту Муслимана. Тако, на новинарску констатацију да неки упућују критике на рачун Муслимана да су они „млад народ“, Изетбеговић истиче да он пре мисли да су Муслимани „веома стар народ“ и да су њихови „коријени, преко наших богумилских предака, дубоки и од давнина овдје у Босни“ (Izetbegović 2004: 18). Изетбеговићево позивање на „националне институције, свјест и културу“ као и на „тло“ и „древност нације“ у значајној мери одговара принципу етнонационалне идентификације против које је он острашћено писао читав свој живот и која је, осим што је супротна исламској политичкој теорији, у опозицији и са „грађанском републиком“, за коју се Изетбеговић декларативно залагао.²⁷⁰ Зато није јасно како су СДА и Изетбеговић планирали да успоставе Босну и Херцеговину као „грађанску републику“ ако се претходно она успостави на ексклузивистичким (етно)националним основама. Посебно је ово питање проблематично ако се у обзир узме постојање друга два конститутивна народа – Срба и Хрвата – који у овој држави не само да су гајили ексклузивне етно(конфесионалне) националне идентитете већ и снажне иредентистичке аспирације.

Ипак, интервју који је Александар Тијанић урадио с Алијом Изетбеговићем 28. новембра 1990. године за лист *Ослобођење* најјасније показује Изетбеговићеву немогућност да формулише мисли на кохерентан и смислен начин. Наиме, Изетбеговић је током читавог разговора сваким наредним одговором побијао самог себе. Тако на почетку интервјуа каже да је он лично за успостављање „грађанске републике“, да би одмах затим рекао да такво уређење није могуће јер се народи у Босни и Херцеговини налазе у „националној фази“ која је неминовна услед вишедеценијског гушења националних и верских осећања. Но, иако је народ Босне у „националној фази“, при чему се он залаже за „грађанску републику“, Изетбеговић уједно сматра и да би успостављање „исламског

²⁷⁰ Нерзук Ђурак, професор на Факултету политичких наука у Сарајеву, у својој књизи *Обнова босанских утопија* наводи да је СДА прихватила геополитичке концепције „крви и тла“ (*blut und boden*) и тиме се придружила ХДЗ-у и СДС-у у њиховим антибосанским политикама (Џурак 2006: 17)

поретка” у Европи представљало истински „друштвени напредак”. Конфронтан питањем да ли то важи и за Босну и Херцеговину, Изетбеговић се поново вратио на почетну тврдњу да се СДА залаже за „грађанску државу”, а не за исламски поредак и увођење шеријата, да би на крају на директно питање Александра Тијанића да ли је он лидер „лаичке, грађанске странке или верског покрета”, он уз екскламацију одговорио – „ни једно ни друго!” (исто: 68–71).

Интервју са Александром Тијанићем, осим што је још једном показао одсуство јасних (политичких) идеја код Изетбеговића, сведочи и о дубоко укорењеној идентитетској и мисаоној подвојености, на шта су у случају Изетбеговића – као што смо то већ навели – указали Мелика Салихбеговић и Џемалудин Латих.²⁷¹ Услед одсуства идентитетске вертикале примећује се још једна веома важна ствар, а то је да се Изетбеговић у политичким одлукама није водио својим политичким убеђењима, већ искључиво личним и произвољним тумачењем тога шта „народ жели и осећа”. Другим речима, услед недостатка јасне политичке визије Алија Изетбеговић је своје деловање насумично формирао на основу тренутног расположења народа, при чему је самоме себи доделио ексклузивну улогу тумача народних потреба.

Пре него што дамо финални резиме друштвеног активизма *Младих муслимана* након изласка њихових чланова из затвора 1988. године до успостављања СДА, важно је да се осврнемо на још две ствари. Прва се тиче питања активности осталих чланова *Младих муслимана*. Јер, као што може да се примети, акценат на претходним страницама ове тезе које се односе на период 1989. и 1990. године био је скоро искључиво на Алији Изетбеговићу. Разлог за тако нешто првенствено је то што је Изетбеговић био једини присутан у медијима, док су остали чланови *Младих муслимана* и други којима је суђено 1983. године из позадине радили на успостављању СДА. У тим активностима свакако су се посебно истакли Омер Бехмен и, од млађе генерације, Хасан Ченгић и Џемалудин Латих, који нису нужно делили све ставове које је заговарала СДА, а у дело спроводио Алија Изетбеговић. Заправо, из података које имамо може се рећи да су ова три интелектуалца остала осетно више на линијама младомуслиманских идеја. Међутим, услед чињенице да се Изетбеговић наметнуо за лидера групе, као и да је дошло до значајног уплива дојучерашњих чланова Комунистичке партије, њихове идеје су у одређеној мери остале у другом плану, али свакако и даље присутне, што ће у будућем раду СДА, али и у оквиру новина, културних друштава и удружења која су настала након пада комунистичког режима а која су била идеолошки блиска *Младим муслиманима*, доћи на моменте веома до изражаја.

За овако нешто вероватно су најсликовитији пример многобројни чланци Џемалудина Латиха у листовима *Препород* и *Љиљан* који су одисали снажним исламистичким набојем. Да је Латих недвосмислено остао на идејама исламског

²⁷¹ Иначе, Мелика Салихбеговић у контексту Изетбеговићеве идентитетске неснађености додаје да је тако нешто „допустиво малим људима, али нипошто и политичким вођама, или онима који то хоће бити” (Salihbegović 2013: 38).

активизма и разумевања политике у духу исламског учења, сведочи и његова публикација *Политичка димензија ислама* штампана 1996. године. Такође, путем активности Омера Бехмена као амбасадора у Исламској Републици Иран од 1993. године и Ченгићеве веома живе сарадње са Фатихом Али Хасанејном и организацијом *Агенција за помоћ трећем свету (Third World Relief Agency)*, током рата 90-их година оствариће се многобројне везе са исламским светом које ће свакако допринети даљем развијању свести о транснационалној природи умета. Такође, осим Бехмена, Ченгића и Латића никако не смемо заборавити ни допринос професора Исмета Касумагића у чијем дому је одржан и први састанак 17 чланова *Младих муслимана* који су осуђени у периоду између 1946. и 1949. године и који је неуморно радио на прикупљању материјалне грађе која се тичала покрета како би успомена на њега наставила да живи и у будућности (*Mladi muslimani* 2006: 211). Но, све наведено излази из оквира ове тезе и може да послужи као почетна тачка за неко даље истраживање у будућности.

Друга ствар тиче се односа Исламске заједнице (ИЗ) и *Младих муслимана* након изласка њихових чланова из затвора 1988. године, као и током оснивања СДА. Овај однос, као и у прошлости, био је изузетно динамичан и комплексан. Но, разлог због ког се нисмо детаљније посветили овом односу јесте то што ће се расплет на релацији СДА и ИЗ разрешити касније, то јест након 1990. године, што значи да он временски не потпада под период којим се ова теза бави. Ипак, оно што можемо у грубим цртама констатовати јесте да први инцијални покушаји СДА и младомуслиманске групе да остваре пресудан утицај унутар ИЗ нису уродили плодом. Главна препрека су били представници „покрета имама” предвођени Салихом еф. Чолаковићем, који „није пристао на подређивање вјерске заједнице политичкој странци”. Овакав став резултирао је отвореним сукобом на релацији еф. Чолаковића и СДА (*Filandra* 2012: 75).²⁷² Ипак, постепеним уласком све већег броја имама у СДА страначки утицај је све више растао. Но, пресудни тренутак за „покоравање” ИЗ уследиће након дисолуције СФРЈ и почетка рата у Босни и Херцеговини, то јест, тачније, седницом Обновитељског сабора ИЗ Босне и Херцеговине која је одржана 28. априла 1993. године. Шаћир Филандра истиче да је читав процес био „непринципијелно изведен” како би се „ИЗ Босне и Херцеговине потчинио новим властима и ставила у партијску функцију на начин на који је то чинила и комунистичка власт” (исто: 90–93). Потчињавање ИЗ Босне и Херцеговине од стране СДА у великој мери је омогућило овој странци да доминира босанскохерцеговачком политичком сценом последње три деценије. Осим тога, са почетком рата ИЗ Босне и Херцеговине на себе је преузела и улогу афирмисања националног идентитета Бошњака и рад на његовој што снажнијој хомогенизацији и мобилизацији. На тај начин ИЗ Босне и Херцеговине дозволила је да дође и до својеврсне

²⁷² О ставовима Салиха еф. Чолаковића видети: Barjaktarević, Orhan (1991), „Islamska zajednica nije filijala nijedne političke stranke”, intervju sa Salihom Čolakovićem, *Preporod*, 15. decembar, 8, и: Čolaković, Salih (1992), „Mešihat nakon godinu dana svog djelovanja”, *Preporod*, 15. januar, 8.

„национализације ислама“, то јест, „бошњакизације“ ИЗ Босне и Херцеговине која траје све до данас.²⁷³

5.3. Резиме – Млади муслимани у периоду 1988–1990. и теорија друштвених покрета

Иако је последња, трећа фаза којом се бавимо у овој тези трајала само две године, она обухвата два различита вида национализма по Јуергенсмејеровој типологији коју смо изнели у првом поглављу ове тезе. Наиме, по сећањима Алије Изетбеговића, али и на основу преговора које су он, Бехмен и Ченгић имали са Адилком Зулфикарпашићем, можемо да закључимо да је група *Млади муслимани* током 1988. и већим делом 1989. године заговарала странку која би потенцијално ишла на то да обухвати све муслимане независно од њихове етничке или националне припадности. Међутим, већ након изласка из затвора 1988. године инсистирање на исламском друштвенополитичком поретку који је утемељен у складу са куранском поруком и религијским прописима почело је да изостаје из наратива Алије Изетбеговића и других припадника *Младих муслимана*, при чему је акценат све више почео да се ставља на питање националног положаја Муслимана Босне и Херцеговине и положаја ове републике у оквиру СФРЈ. На тај начин идеји да религијска припадност буде окосница идентитетског и идеолошког усмерења странке која би тежила да окупи све муслимане Југославије додата је и етнонационална компонента, што је представљало одступање од пређашњег рада *Младих муслимана* који је био вид чистог „идеолошког религијског национализма“. Но, оно што је и даље била значајна одлика током овог периода код већине припадника *Младих муслимана* јесте веома снажан анимозитет према некадашњим члановима Комунистичке партије Југославије, али и генерално према свима онима који су били атеисти. Због тога, ако у обзир узмемо све наведене аспекте, овако постављено промишљање које је имало „двоструке непријатеље“, с једне стране „супротстављене“ етноконфесионалне групе у виду Срба/православаца и Хрвата/католика, и с друге секуларно оријентисане лидере и партије унутар сопствене етничке групе, представља померање у правцу онога што је Јуергенсмејер дефинисао као „етно-идеолошки религијски национализам“, то јест, комбинацију чистог „идеолошког религијског национализма“ и „етно-религијског национализма“.

²⁷³ Више о Обновитељском сабору Исламске заједнице Босне и Херцеговине и о национализацији ислама погледати: Filandra, Šaćir (2012), *Bošnjaci nakon socijalizma: o bošnjačkom identitetu u postjugoslovenskom dobu*, Sarajevo, Zagreb, BKZ Preporod i Synopsis, 78–113.

Међутим, за фазу „етно-идеолошког религијског национализма“ може се рећи да је она заправо била само краткотрајна међуфаза која је послужила као прелаз на „етно-религијски национализам“. Тако, већ крајем 1989. године, након првих преговора са Адилом Зулфикарпашићем о формирању политичке партије, долази до финалног заокрета од „етно-идеолошког религијског национализма“ ка „етно-религијском национализму“. Разлога за наведени заокрет било је неколико. Први је то што су припадници *Младих муслимана* (тачније првенствено Алија Изетбеговић) постали свесни тога да, ако у политичкој арени желе да остваре значајнији успех, морају да оставе по страни своје исламистичке идеје, које у високосекуларизованом друштву каква је била Босна и Херцеговина након пада комунизма нису имале никакво утемељење у народу. Осим тога, након састанка са Адилом Зулфикарпашићем, који се залагао за формирање странке на принципима етнонационалног идентитета Муслимана, али и сличних кретања и код Срба, Хрвата, Словенаца и косовских Албанаца, схватили су да ће етнонационална политика бити она која ће превладати након успостављања вишестраначја. При томе, тенденције у правцу афирмације етнонационалног идентитета и националне политике јавиле су се и међу оним муслиманима који су некада били чланови Комунистичке партије. Управо ова чињеница допринела је и томе да се идеолошка супротстављеност секуларно оријентисаним интелектуалцима и политичарима муњевитом брзином смањи, што је резултирало тиме да су Алија Изетбеговић и остали којима је суђено 1983. године веома брзо са њима остварили директну сарадњу, о чему, осим већ помињане „Резолуције муслиманских интелектуалаца“ из 1991. године, говори и то да су они учинили све што је било у њиховој моћи да будућој странци привуку Фикрета Абдића, врло утицајног комунистичког могула (Delalić i Šaćić 2007: 40–41).

Осим наведених утилитарних и прагматичних разлога и тадашњих друштвенополитичких околности, значајну улогу у простом прихватању етнонационалне идеје одиграло је и то што *Млади муслимани* очигледно нису поседовали капацитет да понуде неку адекватнију и иновативнију политику која би била плод дубљег промишљања и разумевања исламске политичке теорије и куранске поруке.

Све наведено резултирало је тиме да је већ на конференцији за штампу у марту 1990. године, на којој је обзнањена одлука о формирању странке, предочена и прелиминарна Програмска декларација која ће са минималним изменама постати и фундаментални оснивачки документ СДА. Како смо већ показали у претходном потпоглављу, реч је о документу који није имао никакве везе са исламистичким светоназором који су *Млади муслимани* заговарали пола века уназад, већ сасвим супротно, то је био етнонационални програм чији је основни циљ било афирмисање етничке и националне посебности Муслимана Босне и Херцеговине.

Такође, у овом периоду Алија Изетбеговић је потпуно променио и разумевање ислама, који је раније сагледавао као целокупни систем који се односи

на сваки аспект живота, па и на политику. Са оснивањем СДА и прихватањем етнонационалних идеја, ислам је за њега постао „култура“ која је одиграла исту улогу као и православље у стварању „српске националне свијести“ или католичанство „код Хрвата“ (Izetbegović 2005a: 75).

Осим промене идеолошког курса који је уследио оснивањем СДА, можемо да приметимо и то да је одмах по изласку из затвора дошло и до промене фокуса са деловања „према друштву“ на деловање према „властима“. Другим речима, за разлику од претходна два периода када је акценат *Младих муслимана* био на „друштвеним променама“, са овим периодом отпочињу активности које су биле усмерене према освајању власти. Наравно, овако нешто је аутоматски значило и да се потпуно одустаје од принципа „квалитета“ чланства у корист „квантитета“.

На крају, све наведене промене, од којих су свакако најважније оне идеолошке, заправо представљају и престанак постојања покрета *Млади муслимани*. Јер, иако су и даље у питању били исти људи, идеје које су они заступали више нису биле исте, већ сасвим опречне њиховом погледу на свет који су гајили преко пола века уназад. Зато је француски историчар Ксавијер Бугарел у праву када констатује да СДА „никако не може бити квалификована као (пан)исламистичка странка“ већ је то „националистичка“ партија која се „залагала за парламентарну демократију западног стила“ и за потврђивање „политичког суверенитета муслиманске нације“ (Bougarel & Clayer 2001: 88).

С друге стране, Удружење *Млади муслимани 1939*, које је регистровано 4. априла 1991. године, по речима самих оснивача основано је као „непрофитна организација“ чији је циљ „чување успомена на *Младе муслимане*“, услед чега је њен карактер био, и до данас остао, чисто меморијалне природе.

6. Закључак

На уводним страницама ове тезе показали смо различите факторе који су током историје довели до структуралних и психолошких разлога који су погодовали, или тачније, омогућили формирање специфичног колективног идентитета који је путем његове активизације резултирао успостављањем организације *Млади муслимани*.

Исход тог процеса био је, као што смо видели, да је организација *Млади муслимани* установљена на чисто религијским идејама и вредностима, што је условило да идентитет и активизам организације буду уоквирени и вођени циљевима који су били фундаментално дефинисани религијским, у овом случају исламским светоназором.

При формулисању и уоквиравању свог исламског идентитета *Млади муслимани* су се водили специфичним видом разумевања *Курана*, то јест божијих речи и упута. Прецизније речено, курански *Weltanschauung* разумевали су холистички, као нешто што детерминише не само живот појединца већ и друштвенополитичко уређење заједнице и односе унутар ње. Овакво разумевање религијске поруке и активно деловање да се она имплементира на сваком нивоу у стварност јесте оно на шта је Роџерс Брубекер указао када је направио јасну дистинкцију „између оних покрета који се воде циљем трансформисања (или регулисања) јавног живота не у име нације већ у име Бога” (Brubaker 2012: 16). На

основу наведене диференцијације, Брубекер, слично Јуергенсмејеру, указује и на то да се данас у друштвеним наукама веома често не прави разлика између „религијско националних“ и чисто „религијских“ покрета. Јер, иако се религијски национални покрети служе религијским мотивима, сликама и симболима као „дијакритичким маркерима“ у односу на друге групе/заједнице, они то не чине „у име религије“ и успостављања „јавног живота у сагласју са религијским прописима и ауторитетом“, већ у име „нације“ (исто: 13–14). Због тога, иако се код „религијско националних“ покрета религијске вредности и националне идеје често преплићу, оне никако не постају и „истоветне“. Заправо, само постојање ова два сета вредности и идеја потврђује да је реч о два различита, засебна, светоназора. Зато у случају чисто „религијских покрета“ мора да се води рачуна о томе да и у оним случајевима када своје активности спроводе унутар граница одређене националне државе, они због тога никако не постају „национални“ јер њихови фундаментални „онтолошки и структурални циљеви“ остају потпуно другачији од „религијско националних“ или чисто „националних“ покрета (исто: 17).

Као најадекватнији пример за „религијски покрет“ Брубекер у свом раду управо наводи исламски покрет, који поседује (као и национални покрети) хомогени преполитички идентитет, то јест умет, транснационалну заједницу муслимана која тежи успостављању сопствене државе, илити обнови халифата (исто: 13).

Због постојања јасне, засебне визије, којој је циљ постизање исламског друштвенополитичког поретка и обнова халифата, исламистичке организације се не смеју посматрати ни као „протонационалне“, како то многи западни научници чине. Јер историјско искуство кроз које су западна хришћанска друштва прошла није истоветно исламском свету. Другим речима, религијски протонационални изрази који су у случају Европе и хришћанског света у коначници завршили у етатизацији и национализацији религије (исто: 11) стоје у потпуној опозицији с тенденцијама и циљевима исламистичких покрета.

Управо због тога, у овој тези смо показали да, иако су припадници *Младих муслимана* завршили тако што су основали СДА, етнонационалну политичку странку, која је у каснијем периоду одлучујуће допринела (даљој) етатизацији и национализацији религије, они се због тога никако не смеју посматрати као „протонационална“ организација. Јер СДА то није учинила на основама исламистичких идеја које су *Млади муслимани* заступали неколико деценија уназад, већ сасвим супротно, она је то учинили тек након што је прихватила

секуларно-националну политику и направила *радикални дисконтинуитет и отклон од исламистичког светоназора*.

Такође, погрешно је разумевати и да је у случају *Младих муслимана* и оснивања СДА реч била о „еволуцији” од исламистичких ка етнонационалним идејама јер оне, као што смо то већ више пута навели у овом раду, стоје у потпуној опозицији услед радикалног антирибалног разумевања устројства политичке заједнице од стране исламског покрета, а које је утемељено у куранској поруци и Веровесниковим предањима.

У прошлом поглављу већ смо констатовали да разлоге за наведени радикални дисконтинуитет можемо да пронађемо у утилитарним и прагматичним побудама, попут жеље за остваривањем што бољег изборног резултата, али и у ситуационим и друштвеним околностима које су у то време биле доминантне у држави, и које су, између осталог, етнонационалне политике наметале као оне које ће превладати након увођења вишестранања.

Наравно, сви наведени разлози указују на недостатак принципијелности и доследности *Младих муслимана* у датим околностима, међутим, они подједнако наводе и на још један изузетно важан закључак, који смо такође навели у прошлом поглављу, а који се односи на недостатак способности *Младих муслимана* да понуде било какав вид оригиналне политичке идеје утемељене на исламској политичкој теорији. Јер, као што смо констатовали у претходним поглављима – у којима смо се бавили квалитативном анализом дискурса књига, радова, мемоара и личних сведочења *Младих муслимана* – у њиховим промишљањима има веома мало супстанцијалних идеја. У њима доминирају крајње опште и површне критике савремених западних друштава и стања у коме се данас налази муслимански свет, при чему се минимално, ако уопште, реферира на исламске мислиоце, било традиционалне или савремене.

Тако се намеће закључак да су пад Берлинског зида и увођење вишестранања у Југославији затекли *Младе муслимане* идејно недорасле да из исламског светоназора, који би био истински утемељен на богатој исламској традицији, понуде конкурентан и смислен политички, друштвени и економски програм. Зато је, као последица таквог стања, једино што је било могуће решење за *Младе муслимане*, нарочито ако су желели да остваре успех у политичком деловању, било да по аутоматизму, пуким преузимањем прихвате популистичку (етно)националну политику. О субординацији ислама националној идеји и прихватању етнонационалне политике по инерцији од стране *Младих муслимана*

најбоље сведоче и речи самог Џемалудина Латића који је у разговору са аутором ове тезе о наведеним феноменима изјавио да су „религије и национални идентитети на целом Балкану синтетизирани. То је жалосна ситуација. Јер, када научно погледате та два концепта, они се никако не могу помирити, али то вам је тако. Тако смо и ми на крају добили наш [бошњачки] етноконфесионални национални идентитет” (Разговор са Џемалудином Латићем 9. 8. 2016).

У контексту наведеног радикалног дисконтинуитета *Младих муслимана* са својим исламистичким идејама важно је указати и на то да су се од почетка 1980-их и друге исламистичке организације и мислиоци широм света посветили темељном пропитивању својих дотадашњих идеја и ставова. Разлог за тако нешто био је циљ да исламистички покрети понуде значајно *инклузивније* оквира и политике које би биле у сагласју са временом и околностима у савременим муслиманским друштвима. Међутим, за разлику од *Младих муслимана* који су са СДА кренули путем етнонационалне политике, најзначајнији савремени исламистички мислиоци²⁷⁴ посветили су се разradi и афирмацији „новог исламистичког правца” (Baker 2003: 1) који је настојао да формулише „фикх грађанства”²⁷⁵ (*фикх ел муватана*) утемељеног на исламској правној традицији (Warren & Gilmore 2013: 217). Централно место у овим настојањима било је то да се исламистички покрети уместо успоставе ексклузивно исламске државе у будућности фокусирају на заговарање *грађанског идентитета и грађанске, демократске и плуралне државе* (Bayat 2013: 8). Као резултат ових напора у читавом муслиманском свету дошло је до значајног редефинисања исламистичких организација и временом до формирања исламистичких партија које су заговарале фер и слободне демократске изборе (Addi 2017: 153–164). Трендове који су отпочели 80-их година у исламском свету социолог Асеф Бајат је 1996. године именовао термином „постисламизам”²⁷⁶ (Bayat 1996: 43–52).

²⁷⁴ Неки од најзначајнијих јесу: шејх Рашид ел Гануши у Тунису, египатски алими шејх Мухамед ел Газали и шејх Јусуф ел Карадави, затим стручњак за уставно право Камал ел Маџд, познати публициста Фахми Хувејди, историчар Тарик ел Бишри, као и многи други.

²⁷⁵ Веома често се термин *фикх* меша или поистовећује са шеријатом иако они имају друкчије значење. Тако Хашим Камали дефинише „шеријат као прописе који се преносе божанском објавом (*вахјом*), садржином *Курана* и хадисима, док се *фикх* односи на *corpus juris* који су развиле правне школе (*мезхеби*), правници појединачно и судије, ослањајући се на правно или независно расуђивање (*ицтихад*) и издавање правног мишљења” (Kamali 2015 :15).

²⁷⁶ Бајат је дефинисао „постисламизам” као: „пројекат, свесни напор, да се концептуализују и образложе модалитети трансцендирања исламизма у друштвеном, политичком и интелектуалном домену. Тако, постисламизам није ни антиисламски нити неисламски, нити секуларан. Већ он представља напор да се оствари фузија између религиозности и права, вере и слободе, ислама и слободе. То је покушај да се фундаментални принципи исламизма окрену наопачке путем

Своје ставове о грађанском идентитету и држави ови мислиоци темељили су на Мединском уставу²⁷⁷ (*сахифат ел Медина*) из доба веровесника Мухамеда, који је као грађане тадашње мединске заједнице са једнаким правима сматрао све оне који су у то време живели у Медини без обзира на њихову доктринарну или племенску припадност (ел Гануши 1993: 94–95). На наведеним основама, један од најзначајнијих исламских мислилаца друге половине 20. века Јусуф ел Карадави прави јасну дистинкцију између „прихватљивог и неприхватљивог осећања припадности”. По његовом мишљењу, исламско учење позитивно гледа једино на везаност за државу и завичај, али нипошто и на оне идентитете који раздвајају и доводе до подела у друштву попут „етничког” или „секташког” (ел Карадави 2010: 45–58).

Са наведеним струјањима широм исламског света *Млади муслимани* очигледно нису ни на који начин били упознати, јер да јесу, можда би им она послужила као путоказ и инспирација да се на основу исламске политичке мисли никако не опредељују за трибалну, етнонационалну политику, за коју су се определили, а коју су, без изузетка, сви исламистички мислиоци радикално одбијали и у својим новим промишљањима.

Тако, на крају, *Млади муслимани* не само да нису успоставили исламски поредак који су деценијама сматрали себи толико блиским, већ су се оснивањем СДА грубо оглушили и о Програмску декларацију да неће улазити у алијансе са онима који раде против јединства и опстанка државе, при чему су пристајањем на афирмацију етнонационалних идентитета допринели избијању рата, а затим и успостављању дисфункционалне државе, која својим данашњим уређењем представља антипод грађанској држави која гарантује свим својим грађанима једнака права.²⁷⁸ На тај начин је СДА, предвођена Алијом Изетбеговићем,

стављања нагласка на индивидуална права уместо обавезе, на плуралност мишљења уместо једног меродавног гласа, на историцизам уместо на фиксирани текстове и на будућност уместо на прошлост. Постисламизам жели да споји ислам са индивидуалним одабирима и слободама, демократијом и модерношћу, то јест, да се постигне оно што су неки назвали 'алтернативна модерност'" (Вауат 2013: 8).

²⁷⁷ Медински устав је донет након хиџре веровесника Мухамеда из Меке у Медину (Јатриб) 622. године. Циљ му је био да регулише односе у Медини између становника овога града, у коме су у то време живела различита племена, и оних који су са веровесником Мухамедом дошли из Меке у Медину. Муслимани често истичу да је Медински устав први писани документ у историји којим се успоставила мултиконфесионална заједница која је гарантовала право на практиковање своје религије и сва остала права свим становницима града.

²⁷⁸ Флоријан Бибер у закључку књиге *Босна и Херцеговина после рата: политички систем у подијеленом друштву* констатује да је Босна и Херцеговина дубоко „подељена држава” у којој „национална припадност представља доминантан идентитет у политичком животу” услед

пренебрегла још један од најважнијих принципа исламског учења, који смо поменули у уводу ове тезе, а то је „опште добро заједнице“ (*маслаха*).

На крају, желимо да истакнемо да, осим што смо у овој тези показали на којим основама је уоквирен идентитет организације *Млади муслимани* и како се он даље развијао и на крају мутирао, путем теорије друштвених покрета представили смо и различите специфичности и видове активизама којима се у свом раду водила ова организација.

Такође, ослањајући се на историјски приступ теорији друштвених покрета, који, као што смо у уводу истакли, пружа могућност истраживачу да проматра организацију током њених различитих историјских периода, на основу изворних, до сада никада третираних, архивских докумената понудили смо другачија тумачења појединих тврдњи које су присутне у академској јавности, али и у јавној сфери. Ту пре свега мислимо на тврдње које се тичу (ин)директног контакта *Младих муслимана* са египатском организацијом *Ихвану ел Муслимин*, неразликовања изворне организације *Млади муслимани* и истоимене омладинске секције *ел Хидаје*, затим односа и учешћа младомуслимана у Ханцар дивизији, питања ауторства *Исламске декларације*, али надасве покушаја да се овој чисто религијској организацији ретроактивно припишу (етно)национални елементи и залагање за афирмацију муслиманске/бошњачке нације пре 1990. године.

чињенице да „етничка припадност диктира политички програм у целој земљи“ (Bieber 2008: 168–172).

Библиографија

Архиви и архивска документа (абecedни ред)

Архив Адвокатске канцеларије Поповић (АКП).

Архив Гази Хусрев-бегове библиотеке у Сарајеву (АГХБ).

Архив Ријасета исламске заједнице у Босни и Херцеговини, фонд Улема-меџлис, (АИЗ).

Архив Србије, фонд Безбедносно-информативне агенције (АС БИА).

Архив Удружења *Млади муслимани* (АММ).

Архив Војске Југославије, фонд НДХ (АВЈ).

Примарни аудио-материјал (абecedни ред)

Разговор са Џемалудином Латићем, 9. августа 2016.

Разговор са Ејубом Хаџићем, 18. јула 2016.

Разговор са Хилмом Неимарлијом, 18. августа 2015.

Разговор аутора са Исметом Касумагићем, 10. августа 2015.

Разговор са Мевлидом Сердаревић, 10. августа 2015.

Разговор са Меликом Салихбеговић, 20. августа 2016.

Разговор са Мустафом Спахићем, 17. августа 2015.

Разговор са Омером Накичевићем, 15. јула 2016.

Разговор са Рајком Даниловићем, 15. септембра 2015.

Примарни видео-материјал, Архива Удружења *Млади муслимани* (абecedни ред)

Документарни филм – *Је ли ти жао?*(2006), аутор Абдунур Твртковић, Удружење *Млади муслимани* 1939.

Разговор с Емином Грановом, видео-снимак у поседу аутора.

Разговор са Изетом Рићановићем, видео-снимак у поседу аутора.

Разговор са Муртезом Дервишевићем, видео-снимак у поседу аутора.

Разговор са Сулејманом Чамџићем, видео-снимак у поседу аутора.

Разговор с Тариком Муфтићем, видео-снимак у поседу аутора.

Примарни писани извори (абecedни ред)

Balić, Smail, Bašagić, Husref, Zulfikarpašić, Adil, Karamehmedović, Alija, Pilav, Muhamed i Sidran, Abdulah (1954), „Ovako se dalje ne smije! Odgovor gg. dru fra Mirku Čoviću i prof. dru Krunoslavu Draganoviću”, документ у поседу аутора.

Behmen, Omer (1948), „Naš pokret”, документ на куцаћој машини, скениран оригинал у поседу аутора.

Behmen, Omer (2006), *Na dnu dna*, Sarajevo, Udruženje Mladi muslimani.

Behmen, Salih (1991), „Željeli smo jedno: silu islama”, u: Ključanin, Zilhad, *Mladi muslimani*, Sarajevo, Biblioteka Ključanin.

Behmen, Salih (2008), *Islamski odgovori*, Sarajevo, Udruženje Mladi muslimani.

Čamdžić, Sulejman (2015), *Neka moja sjećanja*, Zagreb, Bošnjačka nacionalna zajednica za Grad Zagreb i Zagrebačku županiju, Naučnoistraživački institut „Ibn Sina”.

Čampara, Ešref (1969), „Fenomen zvani religija”, u: *Takvim*, Sarajevo, Izvršni odbor Udruženje ilmije SR BiH: 121–129.

Čampara, Ešref (1999), *Molitva za istinu 4: sjećanje na zatvorske dane*, Sarajevo, Globe line.

Dupljak, Rifat (2003), *Mladi muslimani u Sandžaku*, Novi Pazar, Istorijski arhiv „Ras”.

Fazlibegović, Nusret (1948), „U džihad”, *Mudžahid*, часопис рађен на шапирографи, оригинал скениран у поседу аутора.

Gavr Rankapetanović, Munir (1991), *Pisani radovi i razgovori o islamu*, Sarajevo, Stranka demokratske akcije.

Gavr Rankapetanović, Munir (1991), „Poruka o saburu”, u: Gavr Rankapetanović, Munir, *Pisani radovi i razgovori o islamu*, Sarajevo, Stranka demokratske akcije.

Gavr Rankapetanović, Munir (1999), *Bez klonuća i bez straha: sjećanje Mladog muslimana*, Sarajevo, Sarajevo Publishing.

Granov, Emin (1944), „Kako ćemo se boriti“, документ на куцаћој машини, скениран оригинал у поседу аутора.

Hadžić, Salim (2013), *Teufik Velagić Tofa: pismo iz zatvora*, Sarajevo, Udruženje Mladi muslimani.

Izetbegović, Alija (1969), „Razmišljanje uz 1400. godišnjicu Kur'ana“, u: *Takvim*, Sarajevo, Izvršni odbor Udruženje ilmije SR BiH, str. 17–32.

Izetbegović, Alija (1970), „Muslimani i Izrael“, u: *Takvim*, Sarajevo, Izvršni odbor Udruženje ilmije SR BiH, str. 51–59.

Izetbegović, Alija (1972), „Islamski internacionalizam“, u: *Takvim*, Sarajevo, Izvršni odbor Udruženje ilmije SR BiH, str. 121–126.

Izetbegović, Alija (1988), *Islam između Istoka i Zapada*, Beograd, Nova.

Izetbegović, Alija (1991), „Mladi muslimani su jedan od najsnažnijih otpora komunizmu u Jugoslaviji“, u: Ključanin, Zilhad, *Mladi muslimani*, Sarajevo, Biblioteka Ključanin.

Izetbegović, Alija (1992), „Riječ aktera“, u: Trhulj, Sead, *Mladi muslimani*, Zagreb, Nakladni zavod Globus.

Izetbegović, Alija (2004), *Tajna zvana Bosna: govori, intervjui, pisma... 1989–1993*, Sarajevo, Stranka demokratske akcije.

Izetbegović, Alija (2005a), *Bosna je velika tajna: intervjui 1989–1995*, Sarajevo, Oko.

Izetbegović, Alija (2005b), *Sjećanja: autobiografski zapis*, Sarajevo, Oko.

Izetbegović, Alija (2005c), *Problemi islamskog preporoda*, Sarajevo, Oko.

Izetbegović, Alija (2005d), *Islamska deklaracija*, Sarajevo, Oko.

Karađozović, Esad (1942), „Problemi naše omladine“, u: *el Hidaje*, god. VI, br. 1–2: 17–22.

Karađozović, Esad (b. d.), „Koračnica Mladih muslimana“, официјелна химна организације, скениран оригинал документа у поседу аутора.

Kasumagić, Ismet (1997), „Prva iskra pojave SDA“, *Preporod*, 15. septembar, str. 2.

Kasumagić, Ismet (1999), *Trinaest mladomuslimanskih šehida*, Sarajevo, Mladi muslimani.

Kasumagić, Ismet (2001), „Sjećanje na merhuma Salih Behmena: najbolji između nas”, u: *Preporod*, br. 1/698, 1. januar, str. 40.

Mlade muslimanke: svjedočenja i sjećanja, Sarajevo, Udruženje Mladi muslimani, 1999.

Mladi muslimani 1939–1999, Sarajevo, Udruženje Mladi muslimani, 2001.

Mladi muslimani 1939–2005: historijat, Sarajevo, Udruženje Mladi muslimani, 2006.

Muftić, Tarik (1942), „Kompromisni islam i kompromisni muslimani”, u: *el Hidaje*, god. VI, br. 4: 91–96.

Muftić, Tarik (1991), „Sjeme je posijano”, u: Ključanin, Zilhad, *Mladi muslimani*, Sarajevo, Biblioteka Ključanin.

Nakičević, Omer (2017), *U vrtlogu vremena (1927–2017)*, Sarajevo, Centar za napredne studije.

„Proglas Mladih muslimana” (1947), скениран оригинал документа у поседу аутора.

„Program Mladih muslimana”, документ на куцаћој машини, оригинал скениран у поседу аутора.

„Programska deklaracija Stranke demokratske akcije”, u: *Muslimanski glas*, god. I, br. 1: 62–62.

Пропагандни (непотписани) материјали *Младих муслимана*, у оригиналу, у поседу аутора: „Islam”; „Kvalitet islamske čistoće”; „Majka svih zala”; „Pobjeda islama”; „Postanak čovjeka i života”; „Problem seksa”; „Poligamija i monogamija”, као и преводи радова: Zahre, Abu, „Pojam rata u islamu” и Arslana, Šekib, „Ropstvo”.

Šaćirbegović, Nedžib (1942), „Izveštaj o radu Mladih muslimana Tariku Muftiću”, Arhiva Udruženja Mladi muslimani, оригинал документ скениран, у поседу аутора.

Šaćirbegović, Nedžib (1991), „Zanos Mladih muslimana”, u: Ključanin, Zilhad, *Mladi muslimani*, Sarajevo, Biblioteka Ključanin.

Šaćirbegović, Nedžib (1999), „Predgovor”, u: *Mlade muslimanke: svjedočenja i sjećanja*, Sarajevo, Udruženje Mladi muslimani.

Šeta, Mustafa (2019), *Udarci bez jauka: sjećanje Mladog muslimana*, Sarajevo, Udruženje Mladi muslimani.

Trhulj, Sead (1992), *Mladi muslimani*, Zagreb, Nakladni zavod Globus.

„Zakletva Mladih muslimana”, оригинал документ у поседу аутора.

Секундарни извори (абecedни ред)

Abazović, Dino (2012), *Bosanskohercegovački muslimani između sekularizacije i desekularizacije*, Zagreb, Sarajevo, Synopsis.

Addi, Lahouari (2017), *Radical Arab Nationalism and Political Islam*, Washington, Georgetown University Press and The Center for Contemporary Arab Studies.

al-Anani, Khalil (2016), *Inside the Muslim Brotherhood: Religion, Identity and Politics*, Oxford, Oxford University Press.

al-Raysuni, Ahmad (2016), *Šura: kuranski princip dogovaranja*, Sarajevo, El-Kalem, Centar za napredne studije.

Aljuneid, Syed Muhd Khairudin (2007), „The Role of Hadramis in Post-Second World War Singapore – A Reinterpretation”, in: *Immigrants & Minorities: Historical Studies in Ethnicity, Migration and Diaspora*, 25: 2, 163–183.

Arslan, Shakib (1944), *Our Decline and Its Causes*, Kashmir, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf.

Asad, Muhammad (1980), *The Principles of State and Government in Islam*, Kuala Lumpur, Islamic Book Trust.

Asad, Muhammed (2004), *Poruka Kur'ana*, Sarajevo, El-Kalem.

Avdic, Kamil Y. (1973), *Bosna u historijskoj perspektivi*, Chicago, Avdich.

Babuna, Aydin (2012), „Bosnian Muslims during the Cold War: Their Identity between Domestic and Foreign Policies”, in: Philip Muehlenbeck (ed.), *Religion and the Cold War: A Global Perspective*, Nashville, Vanderbilt University Press.

Baker, Raymond William (2003), *Islam Without Fear: Egypt and the New Islamists*, New York, Harvard University Press.

Balić, Smail (1951), „Muslims in Tito-Yugoslavia”, *Svijest, Glasilo Bos. Herc. Muslimana u Vel. Britaniji*, 3 (13–14): 5–7.

Balić, Smail (1960) „Interview slovenačkog lista *Klica Triglava* sa bosanskim muslimanima”, *Bosanski pogledi* 1 (4): 61–64.

Bayat, Asef (1996), „The coming of a post-Islamist Society”, *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 5 (9): 43–52.

Bayat, Asef (ed.) (2013), *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*, Oxford, Oxford University Press.

Bećirović, Denis (2012), *Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini za vrijeme avnojevske Jugoslavije 1945–1953*, Zagreb–Sarajevo, Bošnjačka nacionalna zajednica za Grad Zagreb i Zagrebačku županiju.

Beglerović, Samir (2014), *Tesavvuf Bosne u vidicima Fejzulaha Hadžibajrića: vjerski i kulturni razvoj bosanskih muslimana u prvoj polovini XX stoljeća*, Sarajevo, Bookline.

Bej, Есад (1940), *Мухамед: постанак и ширење ислама*, Београд, Геца Кош.

Bej, Есад (1937), *Алах је велик*, Београд, Геца Кош.

Bennett, Clinton (2005), *Muslims and Modernity: An Introduction to the Issues and Debates*, New York, Continuum.

Bernwald, Zvonimir (2015), *Muslime in der Waffen-SS: Erinnerungen an die bosnische Division Handžar (1943–1945)*, Graz, Ares Verlag.

Bieber, Florian (2008), *Bosna i Hercegovina poslije rata: politički sistem u podijeljenom društvu*, Sarajevo, Buybook.

Bosanski pogledi (1988), *Bosanski pogledi: nezavisni list muslimana Bosne i Hercegovine 1960–1967*, London, Stamaco.

Bosanski pogledi (1962), „Nacionalno opredeljenje muslimana u Bosni i Hercegovini”, u: Bosanski pogledi (1988), *Bosanski pogledi: nezavisni list muslimana Bosne i Hercegovine 1960–1967*, London, Stamaco, str. 231

Bosanski pogledi (1964), „Rezolucija Liberalnog demokratskog saveza Bošnjaka”, u Bosanski pogledi (1988), *Bosanski pogledi: nezavisni list muslimana Bosne i Hercegovine 1960–1967*, London, Stamaco, str. 367.

Bougarel, Xavier et Clayer, Nathalie (2001), *Le Nouvel Islam Balkanique: Les musulmans, acteurs du post-communisme 1990–2000*, Paris, Maisonneuve et Larose.

Bougarel, Xavier (2018), *Islam and Nationhood in Bosnia and Herzegovina: Surviving Empires*, Bloomsbury, Bloomsbury Publishing.

Brubaker, Rogers (2012), „Religion and nationalism: four approaches”, *Nations and Nationalism* 18 (1): 2–20.

Castells, Manuel (1997), *The Power of Identity*, Oxford, Blackwell.

Цветковић, Срђан (2015), *Између српа и чекића – књига прва: ликвидација „народних непријатеља” 1944–1953*, Београд, Службени гласник.

Čaušević, Halid (1941), „Za Dom!”, u: *Novi behar* god. XIV, br. 1–2, str. 7.

Čaušević, Mehmed Džemaludin (1998), „Nacija i vjera”, u: Čaušević, Mehmed Džemaludin, *Islamska misao H. Mehmed Džemaludin Čaušević: izabrani radovi*, Sarajevo, Rijaset islamske zajednice u Bosni i Hercegovini.

Čokić, Ibrahim Hakija (1929), „Jedan pogled na turske protuislamske reforme”, u: *Hikmet* god. I, 5: 142.

Čuvari Jugoslavije (2003), *Suradnici UDBE u Bosni i Hercegovini – Muslimani*, Posušje A. D.

Ćurak, Nerzuk (2006), *Obnova bosanskih utopija*, Sarajevo, Zagreb, Synopsis.

Danilović, Rajko (2002), *Upotreba neprijatelja: „politička suđenja u Jugoslaviji” 1945–1991*, Beograd, Motena.

Danilović, Rajko (2006), *Sarajevski proces 1983*, Tuzla, Bosanska riječ.

Dautović, Ferid (2005), *Kasim ef. Dobrača: život i djelo*, Sarajevo, El-Kalem: Izdavački centar Rijasetu IZ u BiH.

Davutoglu, Ahmet (1994), *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*, Boston, University Press of America.

Dedijer, Vladimir i Miletić, Antun (1990), *Genocid nad Muslimanima, 1941–1945: zbornik dokumenata i svedočenja*, Sarajevo, Svjetlost.

Delalić, Medina i Šaćić, Suzana (2007), *Balkan bluz: bosanska hronika 1975–1995*, Sarajevo, Autorke.

Dill, Brian and Aminzade, Ronald (2010), „Historians and the Study of Protest”, in: Klandermans, Bert and Roggeband, Conny, *Handbook of Social Movements Across Disciplines*, New York, Springer, 267–313.

Dizdarević, Mevludin (2018), *Islam i Zapad: u mišljenju Mustafe Busuladžića*, Sarajevo, Zenica, Udruženje Ilmije Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini i Islamski pedagoški fakultet – Zenica.

Dobrača, Kasim (1943), „Mladi muslimani”, u: *el Hidaje*, god. VI, br. 10–11: 286.

Donia, Robert (2000), *Islam pod dvoglavim orlom: muslimani Bosne i Hercegovine 1878–1914*, Zagreb i Sarajevo, Naklada ZORO i Institut za historiju Bosne i Hercegovine.

Donia, Robert J. i Fine, V. A. (2011), *Bosna i Hercegovina: iznevojereni tradicija*, Sarajevo, Institut za istoriju u Sarajevu.

Donner, Fred M. (2007), „The Historical Context”, u: J. D. McAuliffe (eds.), *The Cambridge Companion to the Qur'an*, Cambridge, Cambridge University Press.

Durmišević, Enes (2002), *Uspostava i pravni položaj Rijaseti Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini: 1882–1899*, Sarajevo, Magistrat.

Đilas, Milovan i Gaće, Nadežda (1996), *Bošnjak: Adil Zulfikarpašić*, Zurich, Zagreb, Bošnjački institut, Nakladni zavod Globus.

Donlagić, Ahmet (1983), *27. istočnobosanska divizija*, Beograd, Vojnoizdavački zavod.

Đozo, Husein (1943), „Zadaća SS-vojnika”, *Handžar*, 1 (7): 5.

Đozo, Husein (1941), „Smisao borbe u islamu”, *Osvit*, god. I, br. 42–43: 9.

Đozo, Husein, (1970), „Islam i Muslimani”, Sarajevo, *Glasnik VIS*, 5–6: 206–220.

Đozo, Husein (2006a), Izabrana djela. Knjiga 1, *Islam u vremenu*, Sarajevo, IC El-Kalem i Fakultet islamskih nauka.

Đozo, Husein (2006b), Izabrana djela. Knjiga 3, *Publicistički radovi*, Sarajevo, IC El-Kalem i Fakultet islamskih nauka.

Eickelman, Dale F. and Piscatori, James (1996), *Muslim Politics*, Princeton, Princeton University Press.

ел Бана, Хасан (2013), *Мафмуату расаили имаму ел Бана*, Истанбул, ел Нида.

El Fadl, Khaled M. Abou (2007), *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*, New York, HarperOne.

el-Faruki, Ismail Radži (2011), *Tevhid: implikacije na mišljenje i život*, Sarajevo, El-Kalem i Centar za napredne studije.

ел Гануши, Рашид (1993), *Хурија ел Ам фу Даула Исламија*, Бејрут, Маркз Дирасату Ел Вахда ел Арабија.

ел Хусеини, Амин (1999), *Мудакарат*, Дамаск, ел-Хали.

ел Карадави, Јусуф (2010), *Ел Ватан ва' ел Муватана фи Дав' ал Усул ел Акдија ва' ел Макасид ел Шарија*, Каиро, Дару ел Шарк.

el-Karadavi, Jusuf (2011), *Vjera i politika*, Sarajevo, Bookline.

Eriksen, Jens-Martin i Stjernfelt, Frederik (2010), *Scenografija rata: nova putovanja u Bosni i Srbiju*, Beograd, Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji.

Fazlic, Hazim (b. d.), *First Bosnians in the UK*, Birmingham, Bosnian Cultural Centre Midlands.

Ferhadbegovic, Sabine (2018), „Die verschwiegene Division – die Kontroverse um die 13. Waffen-SS-Division (Handschar) in Bosnien-Herzegowina“, im: Schulte, Jan Erik und Wildt, Michael (eds.), *Die SS nach 1945 – Entschuldungsnarrative, populäre Mythen, europäische Erinnerungsdiskurse*, Göttingen, V & R unipress.

Filandra, Šaćir (1998), *Bošnjačka politika u XX stoljeću*, Sarajevo, Sejtarija.

Filandra, Šaćir (2012), *Bošnjaci nakon socijalizma: o bošnjačkom identitetu u postjugoslavenskom dobu*, Sarajevo, Zagreb, BKZ Preporod, Synopsis.

Francesca, Ersilia (2003), „Khārijīs“, u: J. D. McAuliffe (eds.), *Encyclopaedia of the Qur'ān Volume Three*, Leiden, Brill.

Friedman, Francine (1996), *The Bosnian Muslims: Denial of a Nation*, Oxford, Westview.

Goldstein, I. (2008), „Ustaška ideologija o Hrvatima muslimanske vjere i odgovor u časopisu *Handžar*“, u: *Zavod za hrvatsku povijest*, 38: 259–278.

Greble, Emily (2011), *Sarajevo 1941–1945: Muslims, Christians and Jews in Hitler's Europe*, Ithaca, Cornell Uniresity Press.

Grupa autora (1998), *Život i djelo Husein ef. Đoze: zbornik radova sa naučnog simpozijuma*, Sarajevo, Fakultet islamskih nauka.

Hadžijahić, Muhamed (1991), *Posebnost Bosne i Hercegovine i stradanje muslimana: rukopis dostavljen savezničkim snagama 1944*, Sarajevo, Centar za bosanskomuslimanske studije.

Hadžiosmanović, Lamija (2005), „Uloga i značaj ‘Muslimanske biblioteke’ Muhameda Bekira Kalajdžića”, *Bosniaca*, 9–10: 61–63.

Hafez, Farid (2013), „Der Gottesstaat des Esad Bey: Eine Muḥammad-Biographie aus der Sicht eines jüdischen Konvertiten zum Islam unter besonderer Berücksichtigung der Dimension des Politischen”, *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 13: 1–21.

Halilović, Seid (2013), „Husein Đozo i reformističko tumačenje islama”, *Kom : časopis za religijske nauke*, 2 (1): 77–96

Halilović, Seid (2016), *Sveto i savremeno: ogledi o političkoj filozofiji i reformističkoj misli u islamu*, Beograd, Centar za religijske nauke „Kom”.

Hanioglu, Sukru M. (2008), *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton, Princeton University Press.

Hasanbegović, Zlatko (2008), „Iz korespondencije Ademage Mešića uoči uspostave Banovine Hrvatske. Pismo Društva bosansko-hercegovačkih Hrvata u Zagrebu reis-ul-ulemi Fehimu Spahi i vrhbosanskom nadbiskupu Ivanu Šariću iz svibnja 1939”, *Časopis za suvremenu povijest*, 40 (3): 969–998.

Hasanbegović, Zlatko (2007), *Muslimani u Zagrebu: 1878–1945: doba utemeljenja*, Zagreb, Pilar.

Hasanejn, Ali Fatih (1994), „Dr El Fatih Ali Hassanein: A Story About Bosnia, Islam, Communism, History, People, Adventures”, *Gazi-Husrev-beg: Magazine of the Bosnian Islamic Culture Study Group*, Kuala Lumpur, 1–4.

Hasanejn, Fatih Ali (2015), *Što smo učinili za odbranu Bosne i njezinih muslimana*, Istanbul, Yani Bahar Istanbul.

Hastings, Adrian, *Gradnja nacionaliteta*, Sarajevo, Rijeka, Buybook, Adamić.

Haverić, Tarik, *Ethos i demokratija: slučaj Bosne i Hercegovine*, Sarajevo, Fondacija Centar za javno pravo.

Herder, J. G. (2005), „Yet Another Philosophy of History”, in: Festenstein, Matthew and Kenny, Michael (eds.), *Political Ideologies: A Reader and Guide*, Oxford, Oxford University Press.

- Hess Andrew C. (1995), „Millet“, in: Esposito, John L. (ed.) *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, Volume 4*, New York, Oxford University Press.
- Hirschkind, Charles (2011), „What is Political Islam?“, in: Volpi, Frederic, *Political Islam: A Critical Reader*, New York, Routledge.
- Hoare, Marko Atila (2019), *Bosanski muslimani u Drugom svjetskom ratu*, Sarajevo, Dobra knjiga.
- Hopken, Wolfgang (1994), „Yugoslavia’s Communists and the Bosnian Muslims“, in: Kappeler, Andreal et all. (eds.), *Muslim Communities Reemerge: Historical Perspectives on Nationality, Politics, and Opposition in the Former Soviet Union and Yugoslavia*, Durham, Duke University Press.
- Imamović, Mustafa (1996), *Bošnjaci u emigraciji: monografija Bosanskih pogleda 1955–1967*, Sarajevo, Bošnjački institut.
- Imamović, Mustafa (2006), *Osnove upravno-političkog razvitka i državnopravnog položaja Bosne i Hercegovine*, Sarajevo, Pravni fakultet.
- Imamović, Mustafa (2013), *Knjiga pamćenja*, Sarajevo, University Press.
- Inajet, Hamid (2005), *Moderna politička misao*, Sarajevo, Rabic.
- Jahić, Adnan (1995), *Muslimanske formacije tuzlanskog kraja u Drugom svjetskom ratu*, Tuzla, DP „Zmaj od Bosne“ – KDB „Preporod“.
- Jahić, Adnan (1996), „Idejne i historijske relacije između hadži Mehmeda ef. Handžića i Mladih muslimana“, u: Traljić, Mahmud (prir.), *Zbornik radova sa znanstvenih skupova o hadži Mehmedu Handžiću održanih u Sarajevu i Zenici*, Sarajevo, El-Hidaje: udruženje uleme BiH Glavni odbor Sarajevo, 100–106.
- Jahić, A. (2004), *Hikmet – riječ tradicionalne uleme*, Tuzla, BZK Preporod.
- Jahić, Adnan (2010), *Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini za vrijeme monarhističke Jugoslavije: (1918–1941)*, Zagreb, Bošnjačka nacionalna zajednica za Grad Zagreb i Zagrebačku županiju.
- Jahić, Adnan (2012), „Pismo hafiza Muhameda ef. Pandže hafizu Aliji Traki oktobra 1943. godine“, u: *Zbornik radova sa naučnog skupa „Bošnjaci u Drugom svjetskom ratu“*, Sarajevo, Udruženje Mladi muslimani.

Jahić, Adnan (2014), *Vrijeme izazova: Bošnjaci u prvoj polovini XX stoljeća*, Sarajevo, Bošnjački institut – Fondacija Adila Zulfikarpašića.

Jahić, Adnan (2020), „Xavier Bougarel, 'Nadživjeti carstva: islam, nacionalni identitet i politička lojalnost u Bosni i Hercegovini. Sarajevo: Udruženje za modernu historiju/ Udruga za modernu povijest”, *Prilozi*, 49: 338–350.

Jelić Butić, Fikreta (1978), *Ustaše i Nezavisna Država Hrvatska: 1941–1945*, Zagreb, Liber.

Johnston, Hank and Klandermans, Bert (1995), *Social Movements and Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Johnston, Hank (2014), *What is a Social Movement?*, Cambridge, Polity Press.

Juergensmayer, Mark (1996), „The Worldwide Rise of Religious Nationalism”, *Journal of International Affairs*, 50 (1): 1–20.

„Kairska deklaracija o ljudskim pravima u islamu” (1996), u: Karić, Enes (prir.), *Poimanje prava u kontekstu islamsko-zapadne debate*, Sarajevo, Fond za otvoreno društvo Bosne i Hercegovine.

Kamali, Mohammad Hashim (2015), *Uvod u šerijatsko pravo*, Sarajevo, El-Kalem, Centar za napredne studije.

Kamberović, Husnija (2009), „Bošnjaci 1968: politički kontekst priznanja nacionalnog identiteta”, u: H. Kamberović (prir.), *Rasprave o nacionalnom identitetu Bošnjaka: zbornik radova*, Sarajevo, Institut za istoriju, 59–83.

Kamberović, Husnija (2009), *Mehmed Spaho (1883–1939). Politička biografija*, Sarajevo, Vijeće Kongresa bošnjačkih intelektualaca.

Kampffmayer, Georg (1932), „Egypt and Western Asia”, in: Gibb, H. A. R. (ed.), *Whither Islam: Survey of Modern Movements in the Moslem World*, London, Victor Gollancz Ltd.

Kapetanović-Ljubušak, Mehmed beg (2012), „Budućnost ili napredak muhamedanaca u Bosni i Hercegovini”, u: Džanko, Muhidin (prir.), *Kapetanović Mehmed Ljubušak: Muslimani u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, Dobra knjiga.

Karčić, Fikret (1990), *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma: pokret za reformu šerijatskog prava i njegov odjek u Jugoslaviji u prvoj polovini XX vijeka*, Sarajevo, Islamski teološki fakultet.

- Karčić, Fikret (1997), „Islamic Revival in the Balkans 1970–1992”, *Islamic Studies* 36 (2–3): 565–581.
- Karčić, Fikret (2004), *Bošnjaci i izazovi modernosti – kasni osmanlijski i habsburški period*, Sarajevo, El-Kalem.
- Karčić, Hikmet (2020), *Derviš M. Korkut: A Biography: Rescuer of the Sarajevo Haggadah*, Sarajevo, El Kalem.
- Karić, Enes (2004), *Prilozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini XX stoljeća*, Sarajevo, El-Kalem.
- Karić, Enes (2013), „Islam in Islam between East and West”, *Journal of Intercultural and Religious Studies*, 4: 7–62.
- Karpat, Kemal H. (2009), „Milleti i nacionalnost: korijeni nepodudaranja nacije i države u postosmanskoj eri”, u: Lewis, Bernard i Braude, Benjamin, *Kršćani i Jevreji u Osmanskoj carevini*, Sarajevo, Centar za napredne studije.
- Kayaoglu, Turan (2020), *The Organization of Islamic Cooperation’s Declaration on Human Rights: Promises and Pitfalls*, Doha, Brookings Doha Center.
- Keddie, Nikki R. (1969), „Pan-Islam as Proto-Nationalism”, *The Journal of Modern History* 41 (1): 17–28.
- Khatab, Sayed (2006), *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of Jahiliyyah*, New York, Routledge.
- Kisić Kolanović, Nada (2009), *Muslimani i hrvatski nacionalizam 1941–1945*, Zagreb, Školska knjiga.
- Kostić, Ivan Ejub (2012), „Hasan al-Bana i pokret Muslimanske braće”, *Kom: časopis za religijske nauke* 1 (1): 113–127.
- Kostić, Ivan Ejub (2013), „Najvažniji islamski reformistički pokreti i reformatori u razdoblju od XVIII do XX veka”, u: Božović, Rade, Kostić, Ivan Ejub i Teodosijević, Mirjana, *Progonjeni islam*, Beograd, Utopia.
- Kostić, Ivan Ejub (2015), „Sličnosti i razlike u političkim mišljenjima Abul-Ale Mavdudija i Sajida Kutba”, *Kom: časopis za religijske nauke* 4 (2): 71–89.

Kostić, Ivan Ejub (2019), *Savremena islamska misao*, Beograd, Balkanski centar za Bliski istok.

Kramer, Martin (1986), *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses*, New York, Columbia University Press.

Kudo, Kerim (2016), *Europäisierung und Islam in Bosnien-Herzegowina: Netzwerke und Identitätsdiskurse*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft.

Кутб, С. (1995), *ел Адала ел Ибтимаија фи Ислам*, Каиро, Дару ел Шарк.

Кутб, С. (2006), *Дирасат Исламија*, Каиро, Дару ел Шарк.

Кутб, С. (1979), *Малим фи Тарик*, Каиро, Дару ел Шарк.

Lampe, John R. (2000), *Yugoslavia as History: Twice There was a Country*, Cambridge, Cambridge University Press.

Landau, Jacob M. (1990), *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*, Oxford, Clarendon Press.

Laoust, Henri (1989), *Raskoli u islamu*, Zagreb, Naprijed.

Lebl, Ženi (2003), *Hadž Amin i Berlin*, Beograd, Čigoja.

Lepre, George (1997), *Himmler's Bosnian Division: The Waffen-SS Handschar Division 1943–1945*, Atglen, Schiffer Military History.

Lewis, Bernard (1968), *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford, Oxford University Press.

Lucic, Iva (2012), „In the service of the nation: intellectuals' articulation of the Muslim national identity”, *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity*, 40 (1): 23–44.

Lučić, Iva (2009), „Stavovi Centralnog komiteta Saveza komunista Jugoslavije o nacionalnom identitetu bosanskih Muslimana/Bošnjaka: između afirmacije, negacije i konfesionalne artikulacije”, u: H. Kamberović (prir.), *Rasprave o nacionalnom identitetu Bošnjaka: zbornik radova*, Sarajevo, Institut za istoriju, 95–114.

Malcolm, Noel (1994), *Bosnia: A Short History*, London, Macmillan Publisher.

Mamdani, Mahmood (2005), *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*, New York, First Three Leaves Press.

- March, Andrew F. (2019), *The Caliphate of Man: Popular Sovereignty in Modern Islamic Thought*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Matiljević, Mehmed Alija (2003), „Islam u svjetlu istine“, u: Karić, Enes (2003), *Bosanske muslimanske rasprave. Hrestomatija VII*, Sarajevo, ITD Sedam.
- Mattar, Philip (1989), *The Mufti of Jerusalem: Al-Hajj Amin al-Husayni and the Palestinian National Movement*, New York, Columbia University Press.
- Mawdudi, Abu-l-Ala (2007), „Nationalism and Islam“, u: Donohue, John and Esposito, John (eds.), *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, Oxford, Oxford University Press.
- Minault, Gail (1982), *The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India*, New York, Columbia University Press.
- Mitchell, Richard P. (1969), *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford, Oxford University Press.
- Motadel, David (2014), *Islam and Nazi Germany's War*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Mousalli, Ahmed S. (1999), *Moderate and Radical Islamic Fundamentalism: The Quest for Modernity, Legitimacy and the Islamic State*, Miami, University of Florida.
- Moussa, Mohammed (2012), *A Discourse Analysis of Muhammad al-Ghazali's Thought: Between Tradition and Renewal*, University of Exeter, Unpublished PhD Theses.
- Mulaosmanović, Admir (2013), *Iskušnje opstanka: Izetbegovićevih deset godina 1990–2000*, Sarajevo, Dobra knjiga.
- Munslow, Alun (1997), *Deconstructing History*, New York, Routledge.
- Naeem, Qureshi M. (1999), *Pan-Islam in British Indian Politics: A Study of the Khalifat Movement, 1918–1924*, Leiden, Brill.
- Nafi, Basheer M. (2015), „The Abolition of the Caliphate in Historical Context“, in: al-Rasheed, Mdawi, Kersten, Carool and Shterin, Marat (eds.), *Demystifying the Caliphate*, Oxford, Oxford University Press.
- Nametak, Alija (1941), „Novi vidici“, u: *Novi behar* god. XIV, br. 1–2.
- Nasr, Seyyed Vali Reza (1996), *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, Oxford, Oxford University Press.

Neimarlija, Hilmo (2020), „Islam u vidicima svijeta“, u: Izetbegović, Alija, *Islam između Istoka i Zapada*, Sarajevo, JU Muzej „Alija Izetbegović“.

Omerika, Armina (2006), „The Role of Islam in the Academic Discourses on the National Identity of Muslims in Bosnia and Herzegovina, 1950–1980“, *Islam and Muslim Societies: A Social Science Journal* 2 (1): 351–376.

Omerika, Armina (2014), *Islam in Bosnien-Herzegowina und die Netzwerke der Jungmuslime (1918–1983)*, Wiesbaden, Harrssowitz Verlag.

Osman, Fethi (2019), „Moderna demokratija i kocept sure“, u: Ivan Ejub Kostić (prir.), *Savremena islamska misao*, Beograd, Balkanski centar za Bliski istok.

Özcan, Azmi (1997), *Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain, 1877–1924*, Leiden, Brill.

Paltridge, Brian (2006), *Discourse Analysis: An Introduction*, Bloomsbury, Continuum.

Pankhurst, Reza (2013), *The Inevitable Caliphate? A History of the Struggle for Global Islamic Union, 1924 to the Present*, Oxford, Oxford University Press.

Pappe, Illan (2006), *The Ethnic Cleansing of Palestine*, Oxford, Oneworld Publications.

Piscatori, James P. (1986), *Islam in a World of Nation-States*, Cambridge, Cambridge University Press.

Polleta, Francesca and Jasper, James M. (2001), „Collective Identity and Social Movements“, *Annual Review of Sociology*, 27: 283–305.

Prljača, Mustafa (2006), *Pokret Muslimanska braća: nastanak, početni oblici djelovanja i refleksija na BiH*, Sarajevo, El-Kalem i Fakultet islamskih nauka.

Purivatra, Atif (1998), „Uloga Husein ef. Đoze u popisu stanovništva 1971.“, u: *Život i djelo Husein ef. Đoze: zbornik radova sa naučnog simpozijuma*, Sarajevo, Fakultet islamskih nauka.

Radić, Radmila (2019), *The Mission of the British Young Men's Christian Association (YMCA) in the Kingdom of Yugoslavia*, Belgrade, Institute for Recent History of Serbia.

Rahman, Fazlur (2011), *Glavne teme Kur'ana*, Sarajevo, El-Kalem, Centar za napredne studije.

Ramadan, Tariq (2004), *Islam, the West and the Challenges of Modernity*, Leicester, The Islamic Foundation.

Ramadan, Tariq (2012), *Islam and the Arab Awakening*, Oxford, Oxford University Press.

Ramet, Sabrina (1992), *Nationalism and Federalism in Yugoslavia 1962–1991*, Bloomington, Indiana University Press.

Ramet, Sabrina P. (2006), *The Three Yugoslavias: State-Building and Legitimation, 1918 – 2005*, Bloomington, Indiana University Press and The Wilson Center Press.

Ramić, Jusuf (1997), *Bošnjaci na el-Azharu*, Sarajevo, Rijaset Islamske zajednice Bosne i Hercegovine.

Redžić, Enver (1987), *Muslimansko autonomaštvo i 13. SS Divizija: autonomija Bosne i Hercegovine i Hitlerov Treći rajh*, Sarajevo, Svjetlost.

Reiss, Tom (2005), *Orientalist: Solving the Mystery of a Strange and Dangerous Life*, New York, Random House.

Sajid, Mehdi (2018), „A Reappraisal of the Role of Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb and the YMMA in the Rise of the Muslim Brotherhood”, *Islam and Christian–Muslim Relations*, 29 (2): 193–213.

Salihbegović, Malika (2013), „Alija za moj ukus nije bio dostatno musliman”, *Oslobođenje*, 23. mart, god. LXIX, br. 23.808, str. 36–40.

Sarač Rujanac, Dženita (2012), *Odnos vjerskog i nacionalnog u identitetu Bošnjaka od 1980. do 1990. godine*, Sarajevo, Institut za istoriju.

Sardar, Ziauddin (2017), *O islamu, nauci i budućnosti*, Sarajevo, Beograd, Balkanski centar za Bliski istok, Centar za napredne studije.

Sayyid, Salman (2014), *Recalling the Caliphate: Decolonisation and World Order*, London, Hurst & Company.

Schmitz, Paul (1937), *All-Islam! Weltmacht von morgen?*, Leipzig, Wilhelm Goldmann.

Shepard, William (1996), *Sayyid Quṭb and Islamic Activism: A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*, Leiden, Brill.

Sells, Michael (2015), „Holocaust Abuse: The Case of Hajj Muhammad Amin al-Husayni”, *Journal of Religious Ethics* 43 (4): 723–759.

- Smith, Anthony D. (1998), *Nationalism and Modernism*, New York, Routledge.
- Smith, Anthony D. (2010), *Nationalism: Theory, Ideology, History*, Oxford, Polity Press.
- Spaho, Fehim (1906), „Panislamska ideja“, u: *Behar: list za pouku i zabavu*, god. VII, br. 1: 3.
- Steinacher, Gerald, Rebitschek, Immo, Deland, Mats, Ferhadbegović, Sabina and Seberchts, Frank (2017), „Prosecution and trajectories after 1945“, in: Bohler, J. and Gerwarth, R. (eds.), *The Waffen-SS: A European History*, Oxford: Oxford University Press, 284–331.
- Stets, Jan and Burke, Peter J. (2000), „Identity Theory and Social Identity Theory“, *Social Psychology Quarterly*, 63 (3): 224–237.
- Stryker, Shledon and Burke, Peter J. (2000), „The Past, Present and Future of Identity Theory“, *Social Psychology Quarterly*, 63 (4): 284–297.
- Sulejmanpašić, Zija (2000), *13. SS divizija Handžar: istine i laži*, Zagreb, Kulturno društvo Bošnjaka Hrvatske Preporod.
- Sušić, Derviš (1980), *Parergon*, Sarajevo, *Oslobođenje* – Redakcija izdavačke djelatnosti.
- Šabanović, Hazim (1941), „Hrvatski muslimani u svojoj nezavisnoj državi“, u: *Novi behar* XIV, br. 1–2.
- Šarac, Nedim (1981), „Uslovi i pravci razvoja Narodnooslobodilačkog pokreta u Sarajevu od novembra 1943. do aprila 1945. godine“, *Sarajevo u revoluciji, tom 4*, Sarajevo, Istorijski arhiv Sarajevo.
- Šuvalić, Murat (1933), „Panislamizam kao političko-socijalan pokret“, u: *Hikjmet*, god. IV, br. 46, str. 300.
- Tilly, Charles (1978), *From Mobilization to Revolution*, New York, Random House.
- Tomashevich, Jozo (1979), *Četnici u Drugom svjetskom ratu 1941–1945*, Zagreb, Sveučilišna naklada Liber.
- Tomasevich, Jozo (2001), *War and Revolution in Yugoslavia, 1941–1945 Occupation and Colaboration*, Stanford, Stanford University Press.
- Traljić, Mahmud (1998), *Istaknuti Bošnjaci*, Sarajevo, El Kalem.

Trud, Žil (2010), *Etnički sukobi u Titovoj Jugoslaviji (1960–1980)*, Sremski Karlovci, Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Tucaković, Ekrem i ostali (prir.) (2012), *100 bošnjačkih imama iz perioda 1912–2012*, Sarajevo, El-Kalem.

Yeomans, Rory (2013), *Visions of Anihilation: The Ustasha Regime and the Cultural Politics of Fascism 1941–1945*, Pittsburgh, University of Pittsburgh.

Warren, David H. and Gilmore, Christine (2013), „One Nation Under God? Yusuf al-Qaradawi’s Changing Fiqh of Citizenship in the Light of the Islamic Legal Tradition”, *Contemporary Islam*, 8: 217–237.

White, Ben (2014), *Israeli Apartheid: A Beginner’s Guide*, London, Pluto Press.

Вејнстејн, Жил (2002), *Балканске провинције 1606–1774*, у: Мантран, Роберт (прир.), *Историја османског царства*, Београд, Клио, 348–411.

Wiktorowicz, Quintan (ed.) (2004), *Islam Activism: A Social Movement Approach*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press.

Vujačić, Veljko (2013), *Sociologija nacionalizma: eseji iz teorijske i primenjene sociologije na primerima Rusije i Srbije*, Beograd, Službeni glasnik.

Zbornik radova sa znanstvenih skupova o hadži Mehmedu Handžiću održanih u Sarajevu i Zenici, Sarajevo: El-Hidaje: udruženje uleme BiH Glavni odbor Sarajevo.

Zulfic, M. (b. d.), *A 100 Years Of Bosnian Chicago 1906–2006: A Catalog of Primary Source Materials from the Muslim Benevolent Society (Dzemijetul Hajrije)*, b. m.

ПРОГРАМ ОРГАНИЗАЦИЈЕ МЛАДИ МУСЛИМАНИ²⁷⁹

Већ је стољећима стање исламских народа врло биједно. На свим пољима живота они су у сталној дефанзиви, сталном назадовању. Политички, један по један народ падао је под европско господарство; морално завладао је кукавичлук, малодушност, лијеност, престали су се рађати велики карактери, велике личности; неморал се увукао међу муслимане, алкохолизам је почео да хара. Жеља да се што лакше проживи, без напора, без жртава овладала је муслиманима. Они су постали себични, мислили су само на себе, немајући никаквих осјећања према болу ближњих. Нарочито се то развило код богаташа. Муслимани су престављали биједни чопор без духа и идеја. Муслимани су изгубили моћ оријентације, моћ схватања ислама. Све више је побјеђивао теолошки поглед на ислам, тј. ислам је сматран само вјером што му је још више одузимало моћ дјеловања и бацало муслимане у још већи назадак. Међу муслиманском интелигенцијом која је била и малобројна и слаба квалитета (осим мало изнимки) појавио се расцјеп. Она се подијелила на „духовну“ интелигенцију, тј. оне која се баве „вјером“ и оне која се баве „свјетовним“ наукама. Крајње несхватање ислама читовало се на сваком кораку. Намаз и у колико је вршен, вршен је механички, као какав обред. Џамија је схваћена као богомоља, мјесец рамазан као мјесец тјелесног уживања, хаџ као чисто вјерски обред. Мјесто да их интересују најбитнији проблеми живота и напретка, муслимани су се почели бавити ситницама, неважним стварима. Хоће, народне „учитеље“ није интересовао проблем слободе муслимана, проблем економског и научног напретка, предмет њихових вазова, био је углавном загробни живот (на који су они иначе врло мало мислили), или прадавна прошлост. Уопште читав тај теолошки период (како га са правом можемо назвати), може се окарактерисати са реченицом: живот од данас до сутра.

Наука је потпуно замрла, а на њено мјесто дошао је конзервативизам, крајње лаковјерје, мржња на корисне и практичне знаности, мржња на слободну мисао. Када је Афгани донио глобус на Ел-Азхар то је уздигло читаву прашину међу мудерисима и он је сматран грешником и безбожником.

²⁷⁹ „Програм Младих муслимана“ запленила је Удба приликом хапшења чланова организације. Као документ, уз значајан број других који су такође конфисковани током хапшења између 1946. и 1949. године, приложен је уз опширни Елаборат из 1954. године под насловом „Материјали о терористичкој организацији Млади муслимани“. Елаборат је саставило Друго одељење Сарајево за унутрашње потребе Управе државне безбедности.

Оно што је посебно важно нагласити јесте да овај програм досад никада није јавно публикован.

Економски муслимани су сасвим заостали. Некада најплоднија поља на свијету постале су пустаре. Рудници, петролејски извори, разна друга економска богатства чекала су туђина да их искористи. Муслимани нису имали ни воље ни смисла, ни стручњака да се подигну економски.

Затим национализам убачен од Европе, направио је још горе стање. Он је још више ослабио и онако слабу нашу заједницу, стварајући противничке таборе унутар исламског свијета.

Па мајмунисање Европе, љубав и опонашање свега што је европско, које се појавило међу „свјетовном“ интелигенцијом унијело је још већи хаос међу муслимане... Али тај хаос није могао да се отегне у бесконачност. Патње и несреће муслимана створиле су ново поколење које је почело да размишља о узроцима нашег страдања, до данашњег биједног стања. И млади мисаони људи, одани заједници, ставили су себи у задатак да измијене данашње стање муслимана. Одлучили су да се организују у чврст, непоколебљив и компактан покрет, који ће радити на препороду муслимана.

Основна гледишта покрета јесу ова:

1. Ислам није само вјера, него цјелокупни животни систем који у себи садржи политику, морал, економију, хигијену, итд.
2. Национализам је стран исламу и муслиман не може бити националиста, изузев ако се ту подразумијева патриотизам према свеисламској домовини.
3. Треба прекинути са мајмунисањем Европе, и од ње се може узети само оно што нам неће шкодити, него користити: техника, наука, практични дух.
4. Да би се остварили идеали покрета потребно је да уђе сваки поштен муслимански омладинац, који је у стању да схвати значај покрета, и да се подвргне његовој дисциплини. Улазак у покрет значи одбацивање свега што је неисламско: асоцијалност, алкохол, проституисање, итд. и провођење у живот исламских принципа.
5. Потребно је од муслиманских омладинаца, који су се укључили у покрет изградити кадрове инжењера, љекара, професора, учитеља, дипломата, који ће се преко свога знања дати на препорабање заједнице.

А сада да пређемо на циљеве нашег покрета.

Циљеви

1. Борба против свих неисламских појава у исламском свијету и њихова потпуна ликвидација.
2. Потпуна примјена исламских принципа у животу појединца и заједница.
3. Исламско братство.
4. Политичко ослобођење и уједињење свих исламских земаља у једну федеративну државу (Исламистан).
5. Уређење те државе на бази Курана и Хадиса.

ПРОГРАМСКА ДЕКЛАРАЦИЈА СТРАНКЕ ДЕМОКРАТСКЕ АКЦИЈЕ²⁸⁰

Чланови Иницијативног одбора за оснивање Странке демократске акције, полазећи од програмских основа које су у виду Саопћења предочена јавности на иницијалном скупу (конференцији за штампу) у Сарајеву 27. марта 1990. године, сагласно су утврдили следеће:

I

Странка демократске акције је политички савез грађана Југославије који припадају муслиманском културно-повијесном кругу, као и других грађана Југославије који прихватају програм и циљеве странке.

II

Странка демократске акције (СДА) ће се у оквиру демократске утакмице, за коју се залаже, борити за остварење свог програма и свих циљева придобијањем бирача, учешћем на изборима и учешћем у раду представничких тијела и органа власти сразмјерно свом успјеху на слободним изборима.

III

Демократија је једна од основних одредница наше странке. Пошто је овај појам подложен различитим, често опречним схватањима и тумачењима, истичемо да под демократијом подразумевамо владавину народа која је регулисана владавином праведних закона. То су закони у чијем се средишту налази човјек као слободна личност и који без икаквих резерви и ограда потврђује

²⁸⁰ Програмска декларација Странке демократске акције штампана је у страначком гласилу: *Muslimanski glas*, god. I, br. 1: 62-64.

права, слободе и једнакости људи и грађана без обзира не вјеру, нацију, расу, језик, спол, као и њихов друштвени положај и политичко увјерење.

Људска права, по обиму и садржају, схватамо онако како су изложена и дефинирана у одговарајућим документима Организације уједињених народа и то: Опћој декларацији о правима човјека, Међународном пакту о грађанским и политичким правима и Међународном пакту о економским, социјалним и културним правима. Како је наша земља прихватила и ратифицирала ове акте, СДА ће се залагати да се они у законодавству у пракси земље у цијелости и досљедно примјењују.

IV

Захтијевамо демократску власт, а да би то била, она мора да буде смјењива. За ово је потребно укидање монопола једне партије и њеног производа – партијске државе. Тај процес је, међутим, само започет и у већем дијелу земље није одмакао даље од формалне прокламације.

Земљом треба да управљају представници народа – свих његових слојева и сегмената – изабрани на опћим, слободним, непосредним и тајним изборима и окупљеним у представничким тијелима. Сматрамо да се Савезни парламент (скупштина) треба да састоји од два равноправна дома: вијећа грађана (умјесто садашњег савезног вијећа) и вијећа народа.

Одлуке у првом би се у правилу доносиле већином гласова, а у другом консенсусом.

Уставом, законима и организацијом власти треба осигурати независност судства. Судије треба да буду биране од стране представничких тијела, не нижих од републичких, а садашњу тзв. реизборност судија треба замијенити установом сталности судијске функције, која постоји у већини цивилизираних земаља.

V

Дефинирајући демократију не првенствено као владу већине, него као владавину закона, ми хоћемо да истакнемо приврженост начелу потпуне равноправности великих и малих народа и правима вјерских и националних мањина, и у том смислу одбацујемо сваки вид мајоризације.

Владавина већине без посредовања закона, неизбјежно се претвара у тиранију већине, а тиранија већине је тиранија као и свака друга.

VI

Залажемо се за одржање Југославије као слободне заједнице суверених народа и република са садашњим федералним границама. У том смислу подржавамо девизу „Хелсинки за Југославију“. Оцјењујемо да би евентуални захтјеви за ревизијом унутрашњих граница водили драматичном погоршању међунационалних односа са могућим сукобима чије се посљедице не могу сагледати. При томе, припадници народа у нематичним федералним јединицама имају сва права као и народ у матичној јединици и никаква ограничења у том погледу не сматрамо легитимним.

У вези са посљедњим захтијевамо културно-просвјетну аутономију за муслиманско становништво Санџака.

VII

Суочени са игнорирањем националних посебности босанско-херцеговачких Муслимана и на тој основи њиховог својатања, и одбацујући ове претензије као супротне, не само историјским фактима, него и јасно израженој вољи овог народа, изјављујемо: босанско-херцеговачки Муслимани, како они који живе у БиХ, тако и они ван њених граница, представљају аутохтоно босански народ, те према томе чине један од шест историјских народа Југославије, који има своје историјско име, своје тло под ногама, своју историју, своју културу, своју вјеру, своје пјеснике и писце, једном рјечју своју прошлост и своју будућност. СДА ће стога оживљавати ову националну свијест б-х Муслимана и инсистирати на уважавању чињенице њихове националне самобитности са свим правним и политичким консеквенцијама.

Истичући право б-х Муслимана да под својим националним именом и као аутохтони народ живе на овом тлу, ми то право подједнако и без икаквих ограда и ограничења признајемо и Србима и Хрватима као и свим другим народима и народностима у Босни и Херцеговини.

У вези са предњим, истичемо наш посебан интерес за очување Босне и Херцеговине као заједничке државе Муслимана, Срба и Хрвата. У овом смислу СДА ће се енергично одупријети покушајима дестабилизације БиХ, њене подјеле и својатања, без обзира са које стране такве и сличне претензије долазиле.

VIII

Други наш интерес тиче се покрајине Косово. Сматрамо да се ради о међунационалном сукобу који се не може ријешити репресијом. Једини излаз видимо у дијалогу, а успјешан дијалог могу повести само истински представници народа. Зато захтијевамо демократију за све грађане, народе и народности Косова. У том духу као основ за ријешење кризе подржавамо декларацију „За демократију – против насиља“ коју су у јануару 1990. године заједнички сачинили и објавили Покрајински одбори за заштиту људских права и слобода, Друштво филозофа и социолога Косова и косовска подружница Удружења за југословенску демократску иницијативу (УЈДИ).

IX

Имајући у виду чињеницу да су муслиманске средине у Југославији, због низа неповољних историјских околности, почеле губити корак у развоју и просвијећености, СДА сматра својим приоритетним задатком да истражује и отклања узроке овог стања и да иницира и подржава све мјере које иду за равијањем просвјете и школства у свим степенима. Ово се нарочито односи на основно школско образовање, које мора бити обавезно, бесплатно и у највећој мјери обухватно. При томе СДА ће захтијевати битну реформу школског система и ревизију школског програма, како би се из њих уклониле идеолошке догме и предрасуде, настале у периоду политичког и духовног монопола.

X

Полазећи од слободе вјере као основног људског права и увјерени у снажан морални потенцијал вјерских учења, залажемо се за:

- пуну слободу дјеловања свих религија у Југославији, пуну аутономију њихових вјерских заједница и стриктно поштивање те аутономије;

- враћање одузете имовине вјерским заједницама и њиховим институцијама (вакуфима и задужбинама);
- слободну изградњу вјерских објеката у складу са захтјевима и потребама вјерника и њихових заједница. У овом циљу захтјеват ћемо ревизију урбанистичких планова, који су потпуно „антивјерски“ конципирани јер у правилу у новоизграђеним насељима не предвиђају просторе за вјерске објекте,
- доступност информативних медија (радио, ТВ и др.) вјерским заједницама и вјерницима, за што постоје и начелни (принципи равноправности грађана) и практични разлози (једнако учешће вјерника у финансирању ових медија),
- признавање главних вјерских празника за слободне дане за односну категорију вјерника, а у срединама једне вјерске већине и за државне празнике. У случају БиХ то су бајрами и божићи (православни и католички), и
- исхрану у војсци, болницама и затворима у складу са вјерским прописима за грађане-вјернике.

XI

СДА подржава програм привредних реформи донесен у децембру 1989. године, али га сматра само првом етапом у реконструкцији народне привреде. Уз укидање власништва без власника и досљедно провођење овог начела, сматрамо да су најмање још два радикална захвата неопходна:

Прво, широка денационализација привредних предузећа, почињући од мањих ка већим. У јавном (односно државном) власништву треба да остану само дјелатности од опћег интереса (ПТТ, жељезница, рудници, ави-собраћај и сл.) и оне које по природи нису тржишне. Истичемо да у приватној својини не гледамо само фактор предузетничке ефикасности, него и гаранцију особне слободе грађана.

Друго, вратити достојанство и значај пољопривреди који јој припадају у земљи као што је наша и која представља њену велику шансу. Потребно је законом заштитити зиратну земљу сада изложену немилосрдном уништавању, укинути земљишни максимум, смањити намете и сељаштво стимулирати на

модерну тржишну производњу, посебно гарантирањем пласмана, у чему треба користити искуства неких западних земаља.

Сматрамо да ће наведене мјере охрабрити повратак већег броја наших радника из иностранства који ће у земљу унијети не само свој капитал, него и стечене радне навике, што би у даљој перспективи омогућило запошљавање великог броја сада незапослених радника.

XII

Измјене у привредној структури и односима својине не смију угрозити стечена права нити позитивне функције социјалне државе, које треба задржати и даље унаприједити. То се посебно односи на минимум бесплатне здравствене заштите, егзистенцијални минимум за незапослене, старе и болесне, бесплатно основно и средње образовање, мјере за заштиту мајке и дијетета и др. с тим што установе преко којих се ово остварује треба организирати на ефикаснији начин и ослободити их сувишног посредовања и бирократије, на чије издржавање одлази велики дио средстава намијењених за основне сврхе.

XIII

СДА посебан значај придаје очувању породице као огњишта морално-етичких вриједности и најзначајнијег фактора у одгоју човјека. Разарање породице, што је једна од тамних страна и пратилац прогреса, треба на сваки начин зауставити. Улога жене у овом задатку је незамјењива. Жена која рађа и успјешно подиже и одгаја подмладак врши, по нашем увјерењу, важну друштвену функцију. Стога ћемо се залагати за:

- посебну заштиту жена-мајки које су подигле више од троје (четворо) дјеце (здравствена заштита, дјечији додаци из јавних фондова, евентуално признање радног стажа за жене са више дјеце и сл.),
- увођење диференцираног радног времена за запослење жена (могућност послова са мањим бројем радних сати, односно радних дана у седмици),
- краћи мировински стаж за жене у зависности од броја дјеце.

XIV

У вези са предњим је и наш интерес за елиминацију или бар ефикасно ограничавање неких социјалних зала. Мислимо ту прије свега на тзв. болести зависности (алкохолизам, никотинизам, наркоманија, итд.) гдје поред одгојне активности треба примјењивати и различите мјере ограничавања (порези, забране рекламирања, зоне и термини дјелимичне прохибиције) на основи досадашњих искустава код нас и у свијету. У овај план улазе и наша настојања усмјерена против шунда и порнографије. Умјесто лажне слободе народу треба понудити слободу и умјесто псеудокултуре истинску културу.

XV

Свјесни смо да наши социјални програми из претходне три тачке захтијевају значајна материјална средства без којих би они остали само лијепе жеље. Та средства ћемо наћи радикалном ревизијом државних издатака на свим нивоима. Имамо веома скупу државу. Смањење издатака на војску, полицију и чиновништво и њихово свођење на потребан и подношљив ниво ослободиће огромна средства. У томе, уз ефикасну привреду, налазимо чврсто материјално покриће за наше социјалне и културне програме.

XVI

Захтијевамо измјене кривичног законодавства (материјалног и процесног) и његово усклађивање са људским правима и одредбама међународних конвенција које је Југославија прихватила и ратифицирала. Чланове 114, 133 и 157 Кривичног законика треба потпуно брисати, а политичке радње грађана могу се инкриминирати само ако заговарају насиље. Под тим увјетима (одсуство елемената насиља) тражимо ослобађање политичких затвореника и слободан повратак политичких избјеглица у земљу, како је то предвиђено чланом 13 Опће декларације УН о правима човјека.

XVII

Подржавамо развој еколошке културе и свих еколошких мјера и активности за заштиту човјекове околине. Чланови СДА ће у својој средини бити активни чланови еколошког покрета и подржавати његове акције и настојања.

XVIII

Циљеве утврђене у овој Декларацији, који имају заједнички и опћи значај, СДА ће остваривати у сарадњи с другим демократским снагама у земљи. У том смислу СДА се сматра саставним дијелом демократског фронта који чине различите демократске странке, покрети, удружења и групе, те бројни одбори за заштиту људских права и слобода Југославије. СДА неће сарађивати са странкама које раде на разбијању Југославије или њеном прекрајању или заговарању шовинизма или нетрпељивости. Придружујемо се изјави представника демократских покрета из Озочеца од 08. 10. 1989. године и ову изјаву сматрамо својом.

Вјерујемо у демократски пут за постизање промјена у друштвеном, политичком и економском бићу земље без мржње и реваншизма.

БИОГРАФИЈА

Иван Е. Костић је докторанд на Факултету политичких наука Универзитета у Београду. Дипломирао је арапски језик и књижевност на Катедри за оријенталистику Филолошког факултета у Београду. На истој катедри завредио је звање мастера, одбранивши тезу „Видови исламског реформизма у XIX и XX веку“.

У периоду од 2011. до 2013. године радио је као предавач на Факултету за медије и комуникације Универзитета *Сингидунум*, на предметима Култура и историја Блиског истока и Оријентализам и окцидентализам.

Један је од оснивача Балканског центра за Блиски исток, чији је и извршни директор постао 2013. године. У Центру као главни уредник води и његову издавачку делатност у оквиру које је досад публиковано 10 књига.

Коаутор је књиге *Прогоњени ислам* публиковане 2013. године, а 2019. године приредио је и књиге *Савремена исламска мисао* и *Религија, веровање и грађански идентитет*.

Члан је Управног одбора Европске муслиманске мреже са седиштем у Бриселу и уређивачких одбора научних часописа – *Анали Гази Хусрев-бегове библиотеке*, Сарајево, и *Часопис за религијске науке „Ком“*, Београд. Осим тога, стални је сарадник на пројекту *Yearbook of Muslims in Europe* који од 2009. године реализује Универзитет у Лајдену, као и *European Islamophobia Report* који се спроводи у 35 европских држава под покровитељством фондације СЕТА (*Siyaset, Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı*).

Током 2020. године био је гостујући истраживач у Центру за студије Југоисточне Европе (*Zentrum für Südosteuropastudien*) Универзитета у Грацу. У истом Центру као гостујући предавач од 2020. године држи предавања из области исламских студија у оквиру мастер и докторских студија.

Такође, био је руководилац, сарадник или експерт-консултант на значајном броју пројеката који су спроведени у различитим државама у свету и у региону.

Аутор је бројних научних радова, истраживања и текстова из области исламских и блискоисточних студија. Стални је колумниста *Ал Џазира Балкан* и чест аналитичар за водеће међународне, регионалне и националне медије на тему Блиског истока, ислама и исламофобије.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора: Иван Е. Костић

Број индекса: 342/2011

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

„Конструкција, развој и трансформација идентитета покрета *Младих муслимана*.“

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

У Београду, _____

Потпис аутора

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора: **Иван Е. Костић**

Број индекса: **342/2011**

Студијски програм: **Докторске студије политикологије - Студије културе и медија**

Наслов рада: **„Конструкција, развој и трансформација идентитета покрета Младих муслимана“**

Ментор: **Проф. др Слободан Г. Марковић**

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањивања у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

У Београду, _____

Потпис аутора

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

„Конструкција, развој и трансформација идентитета покрета *Младих муслимана*“
која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)

2. Ауторство - некомерцијално (CC BY-NC)

3. Ауторство - некомерцијално - без прерада (CC BY-NC-ND)

4. Ауторство - некомерцијално - делити под истим условима (CC BY-NC-SA)

5. Ауторство - без прерада (CC BY-ND)

6. Ауторство - делити под истим условима (CC BY-SA)

У Београду, _____

Потпис аутора

1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. **Ауторство - некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. **Ауторство - некомерцијално - без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. **Ауторство - некомерцијално - делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. **Ауторство - без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. **Ауторство - делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.