



UNIVERZITET U NOVOM SADU

ACIMSI Centar za rodne studije

# Žene vekabije u Bosni i Hercegovini: psihosocijalni i rodni aspekti pridruživanja vekabijskoj zajednici

DOKTORSKA DISERTACIJA

Mentorka:

Prof.dr. Zorica Kuburić

Kandidatkinja:

Nina Bosankić

Novi Sad, 2012. godine

## ZAHVALA

Autorica bi željela izraziti zahvalnost svim učesnicama u istraživanju na iskrenosti i spremnosti da komuniciraju sa „drugom“ i „drugačijom“.

## Ključna dokumentacijska informacija

Redni broj: RBR	
Identifikacioni broj: IBR	
Tip dokumentacije: TPD	Monografska dokumentacija
Tip zapisa: TZ	Tekstualni štampani materijal
Vrsta rada: VR	Doktorska disertacija
Ime i prezime autora: AU	Nina Bosankić
Mentor: MN	Prof.dr. Zorica Kuburić
Naslov rada: NR	Žene vеhabije u Bosni i Hercegovini: psihosocijalni i rodni aspekti pridruživanja vеhabiskoj zajednici
Jezik publikacije: JP	Bosanski
Jezik izvoda: JI	Bosanski, engleski
Zemlja publikovanja: ZP	Srbija
Uže geografsko područje: UGP	Vojvodina
Godina: GO	2012.
Izdavač: IZ	Autorski reprint
Mesto i adresa: MA	21000 Novi Sad, Srbija, Dr Zorana Đindића 2
Fizički opis rada: FO	Broj glava 9; broj stranica: 250
Naučna oblast: NO	Interdisciplinarna naučna oblast - Rodne studije
Naučna disciplina: ND	Rod, sociologija religije, psihologija religije
Predmetna odrednica, ključne reči: PO	rod, islam, nikab, veo, religijski identitet, religijsko ponašanje, psihosocijalni proces, vеhabizam, selefizam
UDK	
Čuva se: ČU	Univerzitet u Novom sadu, ACIMSI
Važne napomene: VN	
Izvod: IZ	U radu se konceptualizira dominantni psiho-socijalni proces <i>traženje sredstva za afirmaciju novog identiteta</i> kojim se objašnjava mehanizam u osnovi donošenja odluke o stavljanju nikaba (vela preko lica) te razmatraju uzroci i posljedice usvajanja vеhabiskog/selefiskog učenja. Podaci su prikupljeni putem polustrukturisanog intervjuja konstruisanom za potrebe istraživanja, na uzorku od dvadeset i pet (N=25) žena koje nose nikab iz svih dijelova Bosne i Hercegovine. Rezultati istraživanja ukazuju na to da se instrumentalna vrijednost nikaba ogleda u tome što u funkciji samorealizacije i samoafirmacije, uz potkrepljenje iz okoline postaje najmoćnije sredstvo za izgradnju religijskog identiteta, konkretno identiteta vjernice na višem stepenu duhovnosti. Kao metodološki okvir korištena je metoda utemeljene teorije a u analizi rezultata

	eksplicitirani su i psiho-socijalni i rodni aspekti uzroka i posljedice donošenja odluke. Posebna pažnja je posvećena društvenom i istorijskom kontekstu, posebno debatama oko vahabijskog/selefijskog učenja, konkretno učenja Al-Wahhaba, te nošenja vela, kako na lokalnom tako i globalnom nivou.
Datum prihvatanja teme NN veća: DP	
Datum odbrane: DO	
Članovi komisije: KO	

## Key Word Documentation

Accession number: ANO	
Identification number: INO	
Document type: DT	Monograph documentation
Type of record: TR	Textual printed material
Contents code: CC	PhD thesis
Author: AU	Nina Bosankić, MSc
Mentor: MN	Zorica Kuburić, PhD
Title: TI	Wahhabi women in Bosnia and Herzegovina: psycho-social and gender aspects of joining wahhabi community
Language of text: LT	Bosnian
Language of abstract: LA	Bosnian, English
Country of publication: CP	Serbia
Locality of publication: LP	Vojvodina
Publication year: PY	2012
Publisher: PB	Author
Publication place: PP	21 000. Novi Sad, Serbia, Dr Zorana Đindića 2
Physical description: PD	Chapters:9 ; pages: 250
Scientific field: SF	Interdisciplinary scientific field: Gender studies
Scientific discipline: SD	Gender, sociology of religion, psychology of religion
Subject, Key-words: SKW	Gender, islam, niqab, veil, religious identity, religious behavior, psycho-social process, wahhabism, salafism
UC	
Holding data: HD	University of Novi Sad, ACIMSI
Note: N	
Abstract: AB	This study conceptualizes basic psychological social process <i>finding mean for affirmation of new identity</i> , explaining mechanisms in decision-making process prior making decision on wearing niqab (full face veil) and elaborates causes and consequences of adopting wahhabi teachings. The semi-structured interview was designed for the data collection purpose and total of twenty five (N=25) women from Bosnia and Herzegovina with niqab were sampled. The results indicate that instrumental value of niqab is reflected in that through the self affirmation and self actualization reinforced by reaction from the environment, it becomes powerful tool for construction of religious identity, more specifically identity of a believer at the higher level of spirituality. A grounded theory method was used as methodological framework and data analysis explicates psycho-

	social and gender aspects, causes and consequences of decision-making. Special emphasis was given to historical and social context, in particular to debates on wahhabism/salafism; more specifically teachings of Al-Wahhab, and veil, both locally and globally.
Accepted on Scientific Board on: AS	
Defended: DE	
Thesis Defend Board: DB	

## SADRŽAJ

REZIME	8
ABSTRACT	9
UVOD	11
I - ŽENA U ISLAMU	14
1. Islam	14
1.1 islam i rodni odnosi	27
1.1.1 Žena u Kur'anu	34
1.1.1.1 Žena u hadisima	47
II - INTERPRETACIJE	51
1. Muslimanka u zapadnjačkom diskursu	51
2. Žena u fundamentalističkom diskursu	57
2.1 Wahabbi islam i žena	64
III – ISLAM U BOSNI I HERCEGOVINI	71
1. Dolazak osmanlija na teritoriju Bosne i Hercegovine	71
2. Žena u fundamentalističkom diskursu u Bosni i Hercegovini	74
3. Vehabijski/Selefijski pokret u Bosni i Hercegovini	75
IV – ŠERIJATSKE PRAKSE OBLAČENJA	78
1. Šerijatske prakse oblačenja – teološki, pravni i istorijski kontekst	78
1.1 Debate i kontroverze	87
2. Šerijatske prakse oblačenja u Bosni i Hercegovini	98
V – PROBLEM I CILJ ISTRAŽIVANJA	106

VI – METODOLOGIJA ISTRAŽIVANJA	107
1. Metoda	107
1.1 Učesnice	107
1.2 Instrumentarij	107
1.3 Postupak	113
2. Obrada rezultata	116
VII – PRIKAZ I ANALIZA REZULTATA	117
1. Kvantitativni podaci	117
2. Kvalitativna analiza	130
2.1 Tenzija; Izazov identitetu	138
2.2 Pokušaj razrješenja: Traganje za alternativama i traženje dokaza	146
2.3 Donošenje odluke: Biti dobra vjernica	151
2.4 Sredstvo: Usklađivanje vanjskog sa unutrašnjim	169
2.5 Transformacija: Internalizacija vjerskih vrijednosti	176
VII - DISKUSIJA	180
IX - ZAKLJUČAK	193
IZVORI	199
PRILOG I	224
PRILOG II	229
PRILOG III	233
PRILOG IV	236
PRILOG V	240
PRILOG VI	244

## REZIME

U radu se konceptualizira dominantni psiho-socijalni proces *traženje sredstva za afirmaciju novog identiteta* kojim se objašnjava mehanizam u osnovi donošenja odluke o stavljanja nikaba (vela preko lica) te razmatraju uzroci i posljedice usvajanja vehabijskog/selefijskog učenja. Podaci su prikupljeni putem polustrukturisanog intervjeta konstruisanom za potrebe istraživanja, na uzorku od dvadeset i pet (N=25) žena koje nose nikab iz svih dijelova Bosne i Hercegovine. Rezultati istraživanja ukazuju na to da se instrumentalna vrijednost nikaba ogleda u tome što u funkciji samorealizacije i samoafirmacije, uz potkrepljenje iz okoline postaje najmoćnije sredstvo za izgradnju religijskog identiteta, konkretno identiteta vjernice na višem stepenu duhovnosti. Kao metodološki okvir korištena je metoda utemeljene teorije a u analizi rezultata eksplicitirani su i psiho-socijalni i rodni aspekti uzroka i posljedice donošenja odluke. Posebna pažnja je posvećena društvenom i istorijskom kontekstu, posebno debatama oko vehabijskog/selefijskog učenja, konkretno učenja al-Wahhaba, te nošenja vela, kako na lokalnom tako i globalnom nivou.

Ključne riječi: rod, islam, nikab, veo, religijski identitet, religijsko ponašanje, psihosocijalni proces, vehabizam, selefizam

## ABSTRACT

This study conceptualizes basic psychological social process *finding mean for affirmation of new identity*, explaining mechanisms in decision-making process prior adopting wahhabi teachings, specifically wearing niqab (full face veil). The semi-structured interview was designed for the data collection purpose and total of twenty five (N=25) women from Bosnia and Herzegovina with niqab were sampled. The results indicate that instrumental value of niqab is reflected in that through the self affirmation and self actualization reinforced by reaction from the environment, it becomes powerful tool for construction of religious identity, more specifically identity of a believer at the higher level of spirituality. A grounded theory method was used as a methodological framework and data analysis explicates psycho-social and gender aspects, causes and consequences of decision-making. Special emphasis was given to historical and social context, in particular to debates on wahhabism/salafism; more specifically teachings of Al-Wahhab, and veil, both locally and globally.

Key words: gender, islam, niqab, veil, religious identity, religious behavior, psycho-social process, wahhabism, salafism

*U startu neka etiketa, pripadnost nekim redovima, to u stvarnom životu ne postoji. Ti ćeš vjerovatno upoznati, steć'eš sama svoj dojam, da ti ne impliciram, skontaćeš sama, dobro je za istraživača oslobođiti se toga...tabula rasa. Iskreno da kažem, u jednom elementu mi je draga, neka su se pokrenule ovakve vrste istraživanja, da se ne zamisli da je to neki, po literaturi, neki diskriminirajući odnos, seksistički, to je van pameti, imala sam potrebu da to kažem. Ja stvarno imam, sa svoje strane...taj odnos da se osjećaš kao cirkuska atrakcija je stvarno grozan, glupo se osjećaš, nisam ja neka tema za istraživanje, ja sam najobičnija žena! (Merjem, 35 godina)*

## UVOD

*Istorija tijela u religiji je karakterizirana kompleksnim dihotomijama kako u samim religijama tako i u metodama korištenim za njihovo izučavanje (Coakley, 2006, str. 222).*

„Islam se odveć dugo promatra uglavnom u zrcalu senzacionalističkih novinskih napisa sa šokantnim vijestima o iznenadnim napadima islamističkih ekstremista, pri čemu se na temelju pothvata radikalizirane nekolicine sudi o svim pripadnicima islama“ (Esposito, 2003, str. 14). Međudejstvom velikog broja faktora, kako društvenih, tako i ličnih, u ratnoj i poratnoj Bosni i Hercegovini dolazi do radikalizacije nominalnih muslimana. „U kontinuiranom nedostatku bilo koje druge demarkacije nacionalne lojalnosti, stare etikete – religija, etnicitet i tradicionalna kultura – postali su glavnim izvorima nacionalne identifikacije“ (Juergensmeyer 2006, str. 361). Povećanje javne prisutnosti islama u poslijeratnoj Bosni i Hercegovini se obično promatra kroz perspektivu nacionalizma, ali iako ova komponenta nije zanemariva, islamski vjerski preporod ne može se svesti samo na tu dimenziju (Mesarić, 2011). „Svaki pokušaj da se razumiju fundamentalizmi mora uzeti u obzir emocionalne, racionalne, individualne i kolektivne elemente“ (Herriot, 2008, str. 3).

Rasprava o ženama se gotovo uvijek nalazila u centru političkih diskursa, pa je tako na Zapadu najčešće mjerilo progresivnosti društva upravo položaj žene. Pojava specifične šerijatske prakse oblačenja (nikaba, odnosno vela preko lica) na ulicama bosanskohercegovačkih gradova i sela rezultirala je negodovanjem javnosti, prevashodno Bošnjaka, upravo zbog bojazni od percipiranja zemlje kao „zaostale džamahirije“, čime se građanima potencijalno zatvaraju vrata Evropske unije. Tako je vremenom došlo do stvaranja primjetnog animoziteta između nominalnih i „radikalnih“ muslimana koje u narodu, uglavnom pežorativno, nazivaju vehabijama, a koji prakticiraju ovakav vid religijskog ponašanja. „Paradigma odnosa koja je vladala u ateističkom sistemu, za ili protiv religije, zamjenjena je rivalskim odnosom različitih religija i verskih zajednica prema 'sektaškim', odnosno opasnim, drugim religijama“ (Kuburić, 2006, str. 33).

Kod osoba koje praktikuju takav vid islamskog učenja preferirani termin je „selefije“ ili sljedbenici uzorite prve generacije vjernika, jer insistiraju na razumijevanju Kur'ana i suneta onako kako su ga shvatali selefi (premda ne postoje podaci o koncenzusu selefa o akaidu i pravnim pitanjima), dok „vehabija“ prepostavlja slijedenje hanbaliskog<sup>1</sup> mezheba i učenja radikalnog saudijskog reformatora al-Wahhaba (po kome su dobili ime) a ne isključivo Allaha i Muhameda, što je (po njima) ravno idolopoklonstvu. Autorica u radu koristi termin vehabije isključivo zbog terminološkog usklađenja jer je wahhabi legitiman naziv za osobe koje prakticiraju takav vid islama u zapadnjačkom akademskom diskursu, te zbog uvriježenosti naziva u lokalnoj zajednici i regionu, i ni u kom slučaju nema namjeru uvrijediti ili umanjiti napore na izgradnji religijskog selfa osoba koje prakticiraju ovakav vid islamskog učenja.

Takođe, učesnice u istraživanju negiraju i postojanje formalne selefiske zajednice, već samo određenog broja istomišljenika/ca koji se „trude biti bolji/e muslimani/ke“ i „voditi život kakav su vodili selefi“. Opet, autorica govori o „zajednici“ jer se radi o grupi ljudi koja dijeli ista uvjerenja i spoljnu manifestaciju religijske pripadnosti, iako je bitno napomenuti da i tu postoje značajne individualne razlike u interpretaciji vjerskih tekstova. Suprotno stavovima javnosti, a i same autorice na početku istraživanja, pripadanje selefiskoj zajednici ne podrazumijeva nošenje nikaba: iako je nenošenje i dalje više izuzetak nego praksa, ali se ne dešava nužno i samo zbog pridruživanja selefiskoj zajednici. Uprkos svemu navedenom, određeni broj žena i dalje nastavlja nositi nikab, a prema tvrdnjama samih žena, broj se i povećava. U ovom radu se pokušao dati odgovor na pitanje – zašto? Ukoliko je nikab znak represije, odnosno njihove submisije zašto se žene odlučuju da ga stave i nose, odnosno koji su to psihosocijalni i rodni faktori koji podržavaju proces donošenja takve odluke?

Izučavanju ovog fenomena moralo se prići na otvoren način, bez teoretskog okvira i iz multidisciplinarne perspektive. Upravo zbog toga je u teoretskom dijelu rada prvo dat pregled osnovnih postavki islama, sa naglaskom na onim koje se tiču

---

<sup>1</sup> U BiH je dominantan hanefijski mehzeb odnosno pravna škola.

položaja žene, a zatim njihovih različitih tumačenja. Nakon toga bilo je nužno osvrnuti se i na konstrukciju slike muslimanke na Zapadu i kontroverze oko vela koje potresaju Evropu zadnjih par godina, te na društveno-političku situaciju i rodne odnose u Bosni i Hercegovini, šerijatske prakse oblačenja kroz istoriju zemlje sa naglaskom na vehabijski/selefijski pokret i položaj žene u njemu. U Diskusiji su navedene i osnovne psihološke teorije religioznosti, odnosno religijskog ponašanja manifestovanog kroz specifično oblačenje, i religijskog fundamentalizma.

## I – ŽENA U ISLAMU

### 1. Islam

Islam (arapski submisija, predaja Božijoj volji) po broju sljedbenika druga monoteistička religija u svijetu, nastao je u VII vijeku na Arabijskom poluotoku, na području današnje Saudijske Arabije. Spada u objavljene religije; po vjerovanju muslimana, Muhamed<sup>2</sup> iz plemena Kurejš (570-633 g.), trgovac iz Meke, za svoj 40. rođendan, 610. godine nove ere, počeo je dobijati objave od boga – Allaha, što se nastavilo naredne 22 godine, sve do njegove smrti. Muslimani vjeruju da se Bog ponajprije objavio Musau odnosno Mojsiju (židovski sveti tekst, Tora), potom 'Isau odnosno Isusu (kršćanski sveti tekst, Evanđelje) te konačno Muhamedu (islamska sveta knjiga, Kur'an) (Esposito 2008, str. 25). Prva sljedbenica bila je njegova supruga Hatidža, koja ga je, prepoznavši značaj Objave, uputila na svog strica hrišćanina koji mu je pak objasnio da mu se obratio andeo Gabrijel/Džibril. Objava posložena u sure i ajete čini svetu knjigu Kur'an pa tako Kur'an za muslimane predstavlja zbirku u originalu prenešenih božjih riječi. Prva objava došla mu je tokom meditacije u pećini Hira pored Meke, kada mu se po predanju ukazao andeo Gabrijel/Džibril sa riječima:

*Iqra! (Uči, čitaj, proučavaj)*

*Uči, čitaj u ime Gospodara tvoga koji stvara. Stvara čovjeka od ugruška (96:1-5)*

U Meki je u to doba bilo zastupljeno mnogoboštvo, iako su u njoj, kao i u cijeloj Arabiji u to doba živjeli i monoteisti; hrišćani i jevreji. Budući da je Meka bila trgovačko mjesto, u kojoj se između ostalih nalazilo i najznačajnije politeističko svetilište i mjesto hodočašća Ka'ba, (o čijem su održavanju vodili brigu upravo članovi Muhamedovog plemena Kurejš), prihodi od hodočasnika nisu bili zanemariv dio mekanske ekonomije (Fareed, 2004). Shodno tome Muhamedovo

---

<sup>2</sup> U sakralnoj literaturi uobičajeno je da se iza Muhamedovog imena stavljaju oznaka a.s. odnosno Alejhiselam, epitet koji se kod muslimana izgovara i piše iza imena svakog vjerovjesnika (pejgambera), "Mir Božiji neka je na njega".

propovijedanje u kojem se shodno učenju o jednom Bogu, između ostalog zalašao za promjenu u društvenom ustrojstvu, rušenje kipova božanstava i promjene u načinu poslovanja, nije naišlo na topao prijem u zajednici. Nakon 12 godina propovijedanja, 622. godine, poslije smrti svog najvećeg zaštitnika strica Ebu Taliba, pod pritiscima nezadovoljnih gradskih otaca, i prijetnjama smrću, Muhamed sa svojim sljedbenicima (muhadžirima) napušta Meku i prelazi u prijateljsku Medinu. Uz pomoć lokalnih pomagača (ensarija) „Muhamed je preuzeo vođstvo nad zajednicom koja nije bila zasnovana na plemškim odnosima već na vjeri u jednog Boga“ (Fareed, 2004, str. 479). Od hidžre (iseljenja), počinje muslimanski kalendar, a pred-islamski period se naziva džahilija (doba neznanja). Meka kao trgovački centar razlikovala se po načinu života i običajima od seditarne Medine, pretežno orijentisane poljoprivredi, pa je u početku bilo potrebno mnogo Muhamedove mudrosti, strpljenja i političkog manevrisanja u pronalaženju zajedničkog jezika (Silverstein, 2010).

Tako su, na primjer, po predanju, medinjanke bile mnogo slobodnije od mekanki, odnosno postojala je razlika u percepciji rodnih odnosa i položaja žene u društvu, pa je to dovodilo do određenih problema u miješanim brakovima, koja su se pak odrazila na trvanja u zajednici, o čemu čak svjedoče i tri ajeta (33:35, 4:34, i 2:228). No uprkos tome, Muhamed je uspio sagraditi Ummu – muslimansku zajednicu jednakog svjetonazora u kojoj je se politički i društveni život vodio oko prve džamije (u kojoj je živio i sam Muhamed sa svojim ženama), a on sam je postepeno dobio ulogu ne samo duhovnog već i društvenog, političkog i vojnog vođe. „Za razliku od kršćana koji često u Isusu gledaju samo duhovni uzor, muslimani poštuju Muhameda ne samo kao proroka Božjega nego i kao čovjeka s velikim političkim sposobnostima...stoga je muslimanu Muhamed uzor u svim područjima života, bilo u tome kako trebaju postupati s prijateljima i neprijateljima, što trebaju jesti i piti, ili pak kako žalovati a kako se veseliti“ (Esposito, 2003, str. 29). U cilju regulisanja života zajednice koja je bila sastavljena ne samo od muslimana različitih običaja i tradicija već i od pripadnika drugih monoteističkih religija, uspostavljen je Medinski ustav kojim sama zajednica demokratski reguliše način života i propise.

Bitno je istaći da se Muhamed ne smatra začetnikom nove religije već Poslanikom, prenosiocem božije riječi, pored Muse i Isae koji se takođe spominju u Kur'anu. „Muslimani razlikuju „vjerovjesnika“ (*nabijj*) od „poslanika“ (*rasul*)“ (ibid, str. 30). Tačan broj vjerovjesnika (Tibi, 2002, str. 56) nije naveden u Kur'anu (svi poslanici su ujedno i vjerovjesnici ali ne i obrnuto), osim da je prvi vjerovjesnik bio Abraham/Ibrahim, a posljednji Muhamed.

Muhamed je ostao u Medini narednih 20 godina, iz koje je vodio nekoliko odlučujućih bitaka sa mnogobošcima, prije nego li je pobjedosno ušao u Meku 630. godine i proglašio Ka'bu (koju je, prema islamu, sagradio Abraham/Ibrahim) svetištem Muslimana cijelog svijeta. Dvije godine nakon toga umire u Medini. Za svog života, Muhamed je odbijao da imenuje pravnog nasljednika, ne po poslaničkoj misiji, jer je on posljednji Poslanik, nego na funkciji halife, nekoga ko treba osigurati pravni i vjerski legitimitet, ustrojstvo i tekovine zajednice, pa je tako već nakon njegove smrti nastao raskol u muslimanskoj zajednici. Četiri prvoizabrane halife bile su Abu Bekr, Omer, Osman i Alija. Sa smrću Alije dolazi do velike shizme vezano za izbor sljedećeg halife, odnosno oko toga da li samo Muhamedovi krvni nasljednici ili bilo ko smije biti izabran kao halifa i muslimanska zajednica se od tada dijeli na sunite i šite.

Sa slabljenjem Istočnog Rimskog carstva, početkom VII vijeka, vojnim osvajanjima i privlačnosti islamske ideologije, prevashodno nedostatkom autoritativizma klera, došlo je do masovnog širenja islama van Arapskog poluostrva sve do Evrope i Dalekog Istoka, da bi danas u svijetu bilo oko milijardu i po muslimana.

#### a. Osnovne postavke

„Islam se interpretira kao striktan, nekompromisran (*la ilaha illa Allah*/nema drugog Boga do Allaha) i ultimativni monoteizam, koji ne priznaje drugi autoritet do Allahovog, ni na nebu ni na zemlji“ (ibid, str. 56). Vjera u Boga – Allaha se svjedoči kroz šest postulata (Leaman, 2006):

1. Vjera u jednog Boga

*AMENTU BILLAHI:* Ja vjerujem u Boga, Allaha, (Stvoritelja i Vladara svjetova)

**2. Vjera u duhovna bića**

*VE-MELAIKETIHI:* Ja vjerujem u Božije meleke (duhovna razumna bića)

**3. Vjera u Objavljene knjige**

*VE KUTUBIHI:* Ja vjerujem u Božije kitabe (knjige o učenjima vjere)

**4. Vjera u poslanike**

*VE RUSULIHI:* Ja vjerujem u Božije poslanike (pejgambere)

**5. Vjera u Sudnji dan**

*VEL-YEVAMIL-AHIRI:* Ja vjerujem u Posljednji dan (Sudnji dan)

**6. Vjera u sudbinu (kader)**

*VE BIL-KADERI HAJRIHI VE SERRIHI MINELLAHI TE`ALA:* I vjerujem da sve što se događa, biva s Božijom voljom i određenjem

„Religija nije samo striktna doktrina, već je inkorporirana u društvenu relaciju, sastoji se od simboličkog sistema koji varira u zavisnosti od kulture, i mijenja se u zavisnosti od istorijskog konteksta“ (ibid, str. 38). Islam reguliše odnose između ljudi i boga kao i odnose između ljudi i grupa, što uključuje sve sa čime se vjernik/ca ili grupa vjernika mogu suočiti tokom života, od poslovnih do bračnih odnosa (Montgomery, 1968). „Drugim riječima, božiji poziv se odnosi na sve što vjernik/ca čini i ne prepoznaće granice između različitih sfera“ (Ben-Dor, Pedahzur 2004; u Weinberg i Pedahzur (ur.), str. 78).

U samom prakticiranju vjere, postoji i pet temeljnih stubova islama kojih su se muslimani dužni pridržavati (prilagođeno prema ibid):

**Tewhid** – vjera u jednog Boga, odnosno Božije jedinstvo: Musliman/ka mora izgovoriti šehadet (*Ešhedu en la Ilāhe Illēllāh ve ešhedu enne Muhammeden abduhu ve resulluhu*), odnosno očitovati se da je Bog samo jedan i da je Muhamed njegov

Poslanik. Šehadetom se osoba i izjašnjava kao musliman/ka, odnosno postaje vjernik/ca.

**Namaz:** Svaki vjernik/ca je dužan/na klanjati pet namaza dnevno okrenut/a prema Meki, odnosno Ka'bi (sabah, podne, ikindija, akšam i jacija). Zahtijeva čisto tijelo (uzimanje abdesta), i odjeću.

**Zekat** ili davanje milostinje: musliman/ka je dužan/na davati jednom godišnje milostinju, odnosno jedan dio imovine onima kojima je to potrebno, ukoliko je u mogućnosti.

**Post za Ramazan:** Post se obavlja za vrijeme mjeseca Ramazana koji se računa po lunarnom kalendaru, i tada je zabranjeno konzumiranje hrane i vode i drugih tjelesnih užitaka od zore do sumraka.

**Hadž u Mekku:** Ukoliko je u mogućnosti (zdravstvenoj i finansijskoj) svaki musliman/ka treba bar jednom u životu obaviti hodočašće u Meku.

*Kur'an* (Sveta knjiga), *Sunet*, (prvo usmena a zatim i pisana predaja o rječima i djelima Muhammeda za vrijeme njegovog života prenešena preko njegovih drugova i savremenika), *idžma* (koncensus vjerske zajednice i autoriteta o nekom vjerskom ili pravnom pitanju, zasnovano na Muhamedovom hadisu „Moj ummet se neće složiti u grešci“) i *idžtihad* (individualni trud na putu spoznaje i tumačenja nekog pravnog ili vjerskog pitanja, uz pomoć Kur'ana i hadisa, nasuprot nekritičkog prihvatanja mišljenja neke pravne škole o datom pitanju ili u nedostatku rješenja od strane pravne škole) smatraju se glavnim izvorima vjere u islamu.

#### b. Kur'an

Za muslimane Kur'an (arapski recitacija, čitanje) nije jedina knjiga božije objave, ali je posljednja objava čovječanstvu i ima najveću važnost budući da, kako to stoji i u samom Kur'anu, predstavlja prevashodno potvrdu prethodnih knjiga objave: Tevrata (Tore), Zebura (Psalmi) i Indžila (Jevanđelja) a ujedno dopunjuje,

pojašnjava i ispravlja iskrivljena tumačenja prethodnih Objava. Muslimani vjeruju da je Kur'an direktna riječ Boga i da i danas postoji u izvornom obliku kakvom je objavljen Muhamedu. Kako se u Kur'anu objašnjava, objavljen je cijelom čovječanstvu, na arapskom, govornom jeziku Muhamedove zajednice u to doba, danas poznatom kao „kur'anski arapski“, upravo da bi se izbjegle zamke pogrešne interpretacije i zloupotrebe Objave u koje su upali jevreji i hrišćani, kao ljudi Knjige, odnosno oni kojima su objavljene ranije Knjige.

Kur'an se sastoji od 114 sura koje obuhvataju ukupno između 6204 i 6236 ajeta, u zavisnosti od načina brojanja, i 113 bismila sa kojom, sa izuzetkom sure 9, počinje svaka sura (Rippin, 2006). Sure imaju od tri do 268 ajeta, a svaka sura nosi neki naziv koji je obično izведен iz nekog od ajeta iz navedene sure. Premda su neke sure objavljene u Meki a neke kasnije u Medini, a neke čak obuhvataju ajete iz oba grada, nisu poredane po hronološkom redu, nego prvenstveno prema veličini, što je zぶnjujuće za čitatelja/ku koji/a se prvi put susreće sa Kur'anom, pa tako nakon kratkog uvoda (sure el-Fatihe – Pristup, poznate kao i Umm al-Kitab – Majka Knjige<sup>3</sup>), Kur'an nastavlja sa najdužom surom, a završava sa kraćima. Prema tradicionalistima, Kur'an je memorisan i prenošen u usmenoj formi da bi pred kraj Muhamedovog života i ubrzo nakon njegove smrti njegovi drugovi zabilježili i uredili i prvu pisanu formu, koja je prihvaćena kao autoritativna za vrijeme vladavine trećeg halife Osmana (Ahmed, 1992).

Struktura poglavlja je sljedeća (Rippin, 2006):

- 1–29        Vjera i sumnja;
- 30–39      Postanak, Adem/Adam, Šejtan/Satana;
- 40–86      Biblijska istorija, Musa/Mojsije;
- 87–103     Biblijska istorija – Jevreji, Isa/Isus, Musa/Mojsije;
- 104–121    Polemika – muslimanska, jevrejska, hrišćanska;
- 122–141    Biblijska istorija – Ibrahim/Abraham;
- 142–167    Islamski identitet (smjer molitve, sama molitva, hodočašće);

---

<sup>3</sup> Sa el-Fatihom počinje svaka molitva.

- 168–203 Pravna pitanja (hrana, oporuka, post, hodočašće, i dr.);
- 204–214 Istorija spasenja;
- 215–242 Pravna pitanja (*džihad*, brak, razvod, i dr.);
- 243–253 Istorija spasenja;
- 254–260 Razne teme;
- 261–283 Pravna pitanja (davanje milostinje, lihvarstvo);
- 284–286 Vjera.

Naučnici/ce revizionističke orientacije, na osnovu dokaza koje nalaze u fragmentima rukopisa, filološkim analizama te na osnovu drugih izvora, iznose zaključke o tome kako je moguće da je sam tekst Kura'na uređivan (prije nego li je poprimio današnju kanonsku formu) mnogo duže nego što je široko prihvaćeno i da izvornost pisanog teksta nije baš toliko izvjesna, kako je inače široko prihvaćeno među islamskim teologima/ginjama (Ali & Leaman, 2008). Ne samo da su prvi zapisani ajeti, za vrijeme Muhammedovog života napravljeni na koži i životinjskim lopaticama, već su i arapska slova bila nepotpuno pisana. Na primjer, tačkice kojima se pravi razlika između pojedinih konsonanata nisu napisane, pa je tako moguće određenu grupu konsonanata protumačiti na više načina (Ahmed, 1992).

Kontroverzama dodatno doprinose i promjene stavova u ajetima, što islamski učenjaci rješavaju načelom abrogacije (ukidanja), odnosno razrješavanjem protivrječnosti. Naime, određene ajete objavljene na samom početku Objave, (npr. ajeti koji govore o konzumaciji alkohola, odnosima sa nemuslimanima monoteistima, pravcu molitve...) kasnije u Kur'anu zamjenjuju drugi, ponekad i kontradiktorni ajeti. Čak se i u samom Kura'nu govori o tome:

*Mi nijedan propis ne promijenimo, niti ga u zaborav potisnemo, a da bolji od njega ili sličan njemu ne donešemo. Zar ti ne znaš da Allah sve može? (2:106)*

Abrogacije se mogu primijeniti ne samo na određene ajete koji se zamjenjuju drugim, već i na sve ranije Objave, pa tako Kur'an ujedno ispravlja i usavršava prethodne Svetе spise. Pitanje abrogacija postalo je vrlo kontroverzno u modernoj islamskoj misli, djelimično zbog odbrane porijekla Kur'anskog teksta, ali je bilo

uobičajena praksa u prvim vijekovima islama i značajna alatka kojom su se pravnici služili u donošenju presuda (Ali & Leaman, 2008).

Obično se načelo abrogacije smatra karakterističnim za islam. Zapravo fenomen da jedan sveti tekst zamjenjuje drugi nije jedinstven za Kur'an već je dio Poslaničkog obrasca, pa tako na primjer Isus (2:50) svjedoči o istinitosti Tore ujedno uvodeći nova pravila, kojima dozvoljava i neke stvari koje su prethodno bile zabranjene (ibid). Većina islamskih učenjaka smatra da je za razumijevanje abrogacije, nužno uzeti u o obzir hronološki, odnosno kontekstualni okvir objave određenog ajeta, pa redoslijed objava odgovara potrebama tog trenutka; dok neki smatraju da je proces bio postepen da bi se ljudi što bezbolnije navikli na promjene koje su iznesene u onim ajetima (vezano za tretiranje neke određene teme) koji su kasnije objavljeni, drugi smatraju da su već na samom početku Objave iznešeni najbitniji univerzalni principi, ali da su na kraju promijenjeni po dolasku u Medinu da bi odgovarali novom kontekstu, pa tako oni prvi zapravo „potiru“ potonje.

Sure objavljene u Meki postavljaju dogmu i dužnosti muslimana. Sure objavljene kasnije u Medini odgovaraju na probleme sa kojima se suočio Muhamed i na pitanja koja su mu postavljali prvi muslimani (Mernissi, 1991). Shodno tome, po sadržaju sura, Kur'an je dvodimenzionalnog karaktera; sa jedne strane ima normativni, moralni i etički aspekt, dakle apstraktan je i govori o višim moralnim principima i smjernicama, a sa druge strane ima i kontekstualni, društveni aspekt koji je vidljiv u surama koje regulišu pitanja vezana za kulturno-istorijsku datost. Vrlo često se ove dvije dimenzije isprepliću. Upravo zbog njegove slojevitosti i više značnosti, moguće ga je tumačiti sa više aspekata, teološkog, pravnog, književnog aspekta a islamski mistici, sufije, skloni su traženju skrivenog značenja ajeta. Prvi pisani komentari, odnosno nauka tumačenja Kur'ana (tefsir) javljaju se u IX vijeku, a najpoznatiji autori su al-Tabari, al-Vahid, al-Zamahšari, al-Kurtubi i ibn Kathir. U osnovi, tefsir daje interpretaciju arapskog teksta spisa, i određuje ga određeni broj formalnih karakteristika: prati tekst Kur'ana od početka do kraja, i daje interpretaciju teksta podijeljenog u riječi, fraze ili ajete (Rippin, 2006).

### c. Sunet i hadisi

Sunet (sunna) je drevni arapski, pred-islamski koncept, koji u prevodu znači primjeran model ponašanja, a sam glagol sunna ima konotaciju „uspostavljanje ili promovisanje modela ponašanja koji treba biti primjerom koji će ostali slijediti.“ (Hallaq, 2005, str. 72). Suneti značajnih ljudi za arapsku zajednicu prenošeni su usmenom tradicijom, bili su sekularne prirode a slijedeće sunne je bilo obavezujuće etički a ne pravno, pa je značaj u praksi uglavnom bio pedagoške, vaspitne prirode. I u prvoj muslimanskoj zajednici je za muslimane Muhamedov sunet, odnosno njegov životopis (sira), i izreke (hadisi), bio značajan ali nikako i jedini koji je uziman za primjer (kao značajni suneti isticani su i oni prvih halifa Abu Bekra, Omara, Osmana i Alije) no par decenija nakon njegove smrti drugi suneti su jednostavno ostali zaboravljeni u odnosu na Muhamedov koji je dobio ne samo religijski nego i pravni autoritet (Hallaq, 2001).

Tako se u razvijanju korpusa pravne etike, pored činjenice da je Muhamedov sunet – kao i drugi suneti – imao centralnu ulogu u muslimanskoj percepciji modela dobrog ponašanja i vladanja, vremenom shvatilo da njegov sunet ima dodatnu prednost samim time što čini dio Kur'anske hermeneutike: da bi se znalo kako je Kur'an relevantan za određeni slučaj, i kako ga interpretirati, bilo je potrebno imati informacije o Muhamedovom djelu i riječi, onako kako su ih prenijeli njegovi najbliži drugovi (ashabi) (Hallaq, 2005). Naravno da je Kur'an kao direktna Božija objava imao prednost u odnosu i na Muhamedov sunet, iako se i u Kur'anu kaže:

*Doista vi u Allahovom Poslaniku imate lijep primjer/uzor – za onog ko se nada Allahu i Danu poslednjem, i spominje Allaha mnogo. (33:21)*

„Budući da Kur'an sadrži relativno malo konkretnih pravnih mjera, muslimanima je bilo prirodno za primjer se okrenuti se ka velikoj zbirci izviješća o njegovim izrekama i djelima“ (Ernst, 2003, str. 80). Dakle, s obzirom na osvajanja novih teritorija, i kontakte sa novim tradicijama i običajima, pa tako i pravnom doktrinom, nekada dijametralno suprotnim od onih u Meki i Medini, Kur'an nije mogao pokriti svaki najsitniji aspekt života u zajednici pa je Muhamedov sunet,

percipiran kao sunet čovjeka koji je najautentičnije živio božiju riječ, dobijao na sve većem značaju, da bi danas imao kanonski status. Iako sam Muhamed nije dozvoljavao zapisivanje njegovih riječi, osim Kura'nskih objava, i postupaka, dvjesto godina nakon njegove smrti, hadisi<sup>4</sup>, kao pisani dio suneta koji se odnosi na Muhamedova kazivanja i djela, nastaju velikom brzinom, dijelom i zbog toga što novoosvojene zajednice nisu imale tradiciju suneta, niti pravni sistem zasnovan na sunnetu na kojem počiva Medinska demokratija, na koji bi se oslonile, pogotovo u vrlo šarolikoj pravnoj praksi koja se razvijala u različitim kontekstima. Tako su hadisi bili „prigodno sredstvo putem kojeg su zajednice dobile izvor na koji se mogu pozivati u donošenju odluka“ (Hallaq, 2005, str. 80).

Prve halife, Abu Bekr i Osman su takođe bile protiv pravljenja kompilacije hadisa iz straha da ne preuzmu primat nad Kur'anskim porukama, međutim za vrijeme života imama Malika, u drugom vijeku nakon hidžre bilo je već skupljeno nekih 300 do 500 hadisa, da bi vijek kasnije bilo zabilježeno oko pola miliona hadisa, uglavnom fabrikovanih, (budući da je i svjetovnoj vlasti odgovaralo širenje lažnih hadisa koji potvrđuju njihov autoritet) od kojih je vijek kasnije, poslije tradicionalističke revizije koju je predvodio imam Buhari, zadržano svega 7400, (od kojih se dvije trećine ponavljaju (Silverstein, 2010), a koji se smatraju autentičnim. Budući da su svi hadisi prvenstveno prenošeni usmenim putem, revizija je rađena utvrđivanjem lanca transmisije (isnad); od posljednjeg izvora koji je zabilježio određeni hadis, pa unazad do Muhameda), pa su tako hadisi koji su prihvaćeni kao autentični, dakle bez trunka sumnje, morali imati u cijelom lancu prenosioce sa određenim moralnim kredibilitetom (bez obzira bio u pitanju Muhamedov drug, muškarac, žena ili rob), za koje postoji dokaz da su imali kontakt sa Muhamedom i međusobno, odnosno da su fizički bili u mogućnosti prenijeti predaju (živjeli su u isto vrijeme na istom mjestu) da postoje paralelni lanci transmisije, odnosno određeni događaji moraju se ponavljati u istoj formi u predajama različitih prenosilaca, i moraju biti dosljedno prenešeni, makar samo u jednom dijelu, bez ličnih interpretacija.

---

<sup>4</sup> U literaturi se često može naći i da je hadis sinonim za sunet.

Pored navedenog, značajna stavka je bila i da li je hadis u skladu sa učenjem Kur'ana; ukoliko je hadis i prošao prve stupnje provjere, a protivrječi Kur'anu odbačen je kao neautentičan. Nažalost i oni hadisi koji su dobili status autentičnih mogli su biti prenešeni u pogrešnoj formi iz najbolje namjere. S obzirom na lične karakteristike prenosioца, lični stavovi i prerasude mogu imati uticaja i na percepciju događaja i na sposobnost pamćenja i prenošenja informacija. Minimalne razlike u pamćenju nekog događaja vremenom mogu stvoriti kontradikcije u tome kako su različiti ljudi interpretirali, zapamtili ili pripovijedali određeni događaj (Delong – Bas, 2009). Bitno je napomenuti da autentičnost hadisa nije uvijek garancija jasnosti i ostavlja prostora za interpretacije shodno učenjima određene pravne škole. Danas postoji šest kanonskih zbirki ili sahiha (pored dvije šitske): Buharijeva, Muslimova, Abu-Davudova, Tirmizijina, Nesaijina i zbirka ibn Madže (Smailagić, 1999). Primjera radi, hanefije ne priznaju nekih 200 hadisa iz Buharijeve zbirke. Zbog toga bilo koji hadis čak i najutentičniji ne može biti vječna komponenta šerijata (Engineer, 2004).

#### d. Šerijat i fikh

Oslanjajući se na Kur'an i sunet, islam se ne interpretira samo kao monoteistička religija, već kao i kodeks zakona percipiran u okviru teocentričkog konteksta...ipak, šerijat, kao božiji zakon Islama post-Kur'anski je konstrukt (Tibi, 2002). Šerijat (shari'ah), islamski zakon, konceptualno, označava skup pravila, odredbi, učenja i vrijednosti koje upravljuju životom jednog Muslimana (Ali & Leaman, 2008). To je sveti zakon, koji inkarnira, predstavlja i izražava božiju volju. Islam u samom početku nije pretendovao da reguliše vjerski i društveni život u zakonskim okvirima niti je Muhamed imao takve ambicije po dolasku u Medinu. No pod pritiscima i neprihvatanjem od strane moćnih jevrejskih plemena koja su imala vjerske zakone, i između ostalog i na tome isticala legitimitet i nadmoćnost svoje religije, došlo je do začetaka Islamskog pravnog sistema koji će se formulisati tek u osmom i devetom vijeku. Šerijat obuhvata ibadet (obožavanje), moral, individualni stav i ponašanje, te reguliše i političke, ekonomске, prekršajne i civilne oblasti, pa

tako šerijatske odredbe obuhvataju sve ono što je Zakonodavac, Allah, naredio da se radi, odnosno zabranio ili njegovo izvršenje prepustio ličnom izboru pojedinca (McAuliffe, 2001).

Ni Kur'an ni sunet nisu mogli dati eksplicitan odgovor na svako pitanje, pogotovo u kontekstu koji se rapidno mijenja. Za razliku od šerijata, božanskih pravila, izvedenih iz Kur'ana i suneta/hadisa (iako je ljudski agent igrao značajnu ulogu u njegovoj formulaciji!), fikh (fiqh) predstavlja sistem islamske jurisprudencije, dakle, ljudskih zakona izvedenih iz šerijata ličnim rasuđivanjem i kao takav podložan je i razvoju i neslaganju, odnosno razlikama u tumačenju određenih fikhskih pitanja kod različitih pravnika/ca. Iako je Kur'an osnovni izvor šerijata, shvatanje pojedinih sura i ajeta značajno se razlikovalo od čovjeka do čovjeka, uključujući i Muhamedove drugove (Engineer, 2004). Fikh je ljudski pokušaj interpretiranja i implementiranja šerijata, božijeg zakona (Ali & Leaman, 2008). Upravo te razlike u interpretaciji su dovele do nastanka pravnih škola (mezheba), kojih je u prva dva vijeka islama bilo preko stotinu, no danas kod Sunita imamo **hanefijsku** školu nazvanu po eminentnom pravniku Abu-Hanifi (zastupljena u Bosni i Hercegovini), **malikijsku**, po Malik ibn Anasu, **šafijsku**, po Muhammad ibn Idris al-Shafi 'iji i **hanbelijsku** po Ahmad ibn Hanbalu. Šiti priznaju **džaferijsku** školu, nazvanu prema Jafar-as-Sadiqu, **ibadijsku** školu pema Abdullahu bin Ibadu, i **zejdijsku** prema Zejdu bin-Aliju. Fetva je mišljenje ili odluka koju donosi određeni pravnik o nekom pitanju.

Iako je uvriježeno mišljenje da su škole dobile imena po osnivačima određene pravne doktrine, oni su uglavnom samo u većoj ili manjoj mjeri doprinijeli razvoju korpusa pravne misli i nikako se ne mogu smatrati jedinima zaslužnim za uspostavljanje određene škole. Bili su zainteresovani za trenutne potrebe njihovog društva, u njihovom istorijskom kontekstu nego za uspostavljanje nepromjenljivog, stalnog, vječnog zakona (Shahedeh, 2003). Dok su svi „osnivači“ smatrali da su glavni izvori Kur'an i sunet odnosno hadisi, razilaze se u metodologiji tamo gdje osnovni izvori ne daju odgovor na neko pitanje. Tako je Malik ibn Anas smatrao da treći izvor u doноšenju pravnog mišljenja treba biti kocenzus Medinske zajednice, dok su se Abu Hanifa i al-Shaybani oslanjali na mišljenje pravnika i lokalne zakone.

Muhammad ibn Idris al-Shafii uveo je metodologiju koju se kasnije slijedile sve škole, po kojoj se u donošenju odluke pravnik oslanja na sljedeća četiri izvora:

1. Kur'an
2. Sunet
3. Idžma, odnosno koncenzus zajednice
4. Kijas (qiyas), odnosno izvođenje zaključaka putem dedukcije ili analogijskog rezonovanja

Kada iscrpi sve navedene izvore, pravnik se može osloniti i na običaje, javni interes i ličnu preferenciju.

Pravnik, prije donošenja odluke, konsultujući se sa pravnim izvorima, svaki prezentirani slučaj, odnosno svako ljudsko djelo iza njega, svrstava u jednu od pet kategorija (Rippin, 2006):

- **Vadžib** (wajib) je ono što Zakonodavac *naređuje* činiti, dakle obavezno je, i činjenje donosi nagradu, dok izbjegavanje donosi kaznu.
- **Mendub** (mandub) je čin ili djelo koje se *preporučuje*, i donosi nagradu, ali za izostavljanje, neizvršenje, ne donosi kaznu.
- **Mubah** (mubah) je *dozvoljeni* čin koje ne donosi ni nagradu ni kaznu, kao ni njegovo neizvršenje. Dakle ne pojedincu je da doneše odluku želi li ga činiti ili ne.
- **Mekruh** (makruh) je *pokuđeno* djelo, čije se izbjegavanje nagrađuje, ali činjenje ne implicira kaznu.
- **Haram** (haram) je zabranjeno djelo, iza kojeg neizbjježno slijedi kazna.

Većina islamskih zemalja je u postkolonijalnom periodu zamijenila šerijatske sudove sekularnim, zasnovanim najčešće na pravnoj doktrini zemlje kolonizatora, mada su uglavnom zadržani i paralelni sistemi.

### 1.1 Islam i rodni odnosi

Malo je pitanja koja izazivaju toliko kontroverzi i oko kojih se vodi toliko žučnih debata, kao oko pitanja rodnih odnosa u islamu. Ako su podržavaoce islamističkih pokreta ranije osuđivali zbog društvenog konzervativizma i odbacivanja liberalnih vrijednosti (među kojim je ključna „sloboda žena“), sada je skoro automatsko povezivanje islama sa terorizmom samo dodatno učvrstilo njihov status kao agenata opasne iracionalnosti. Puno više nego pitanje demokratije i tolerancije „žensko pitanje“ je bilo ključno u razvoju Zapadne kritike islama, čak i za autore koji izražavaju izrazito antifeministički stav kada su u pitanju žene na Zapadu (Mahmood, 2005).

Iz Zapadnjačkog ugla, a u svjetlu savremenog fundamentalističkog islamskog diskursa i njegove implikacije po život žena u državama poput Irana, Afganistana i Saudijske Arabije, postoji pozicija da je islam duboko patrijarhalna religija u kojoj ne postoji ravноправnost polova, i koja u osnovi degradira ženu, dok se može čuti i stav da je islam zapravo od samog nastanka prednjačio u izjednačavanju muškaraca i žena u odnosu na druge monoteističke religije, gdje je žena prvi izvor ulaska Adama u grijeh i uvođenja grijeha u svijet općenito, i da su pogrešne interpretacije teksta a ne sam tekst, u kombinaciji sa specifičnim lokalnim, tradicionalnim konceptima rodnih odnosa i složenim socio-političkim dešavanjima, dovele žene u mnogim muslimanskim zemlja u pat poziciju. Među onima koji vjeruju da se o islamu uopšte ne može govoriti u kontekstu svjetovnih ideologija, opet se razlikuju dvije grupe: oni koji vjeruju da je islam onakav kakav je danas, pravičan prema ženama, i oni koji vjeruju da je islam kakav se prakticira danas u osnovi patrijarhalan, ali da pravi islam to nije (Al-Hibri, 1982).

Kada su u pitanju gender aktivisti i aktivistkinje koji se bave pitanjem položaja žene u islamu, i tu su se paralelno razvijale dvije frakcije; sekularisti, koji se protive korištenju religije u javnoj sferi, bez obzira na njihova lična ubjedjenja, te oni koji djeluju u religijskom okviru, bilo iz iskrenog ubjedjenja da islam treba biti dio društvenog uređenja, ili pak zato što vjeruju da se jedino korištenjem jezika religije mogu postići željeni ciljevi (Ali & Leaman, 2008). Pa tako, u zavisnosti od

alatki kojima se služe u borbi za promovisanje ženskih prava, vrlo često postoji podjela na islamski i muslimanski (sekularni) feminizam iako se u praksi znaju i preklapati. Feminizam kao idejni pokret na tlu islama se prvi put pojavio u Egiptu sredinom 19. vijeka.

Najčešće korištena metoda je reinterpretacija Kur'anskih ajeta, pri čemu je značaj postojećih interpretacija, kao i mnogih hadisa i šerijatskih propisa, u svjetlu novih (ili zapravo autentičnih) otkrića zanemaren ili stavljen u drugi plan, sa idejom da se one rekonstruišu u rodno-osetljivom svjetlu, čime bi se submisivan položaj žene u društvu zasnovan na važećim kanonskim duboko patrijarhalnim interpretacijama, prevashodno porodičnog zakona, promijenio. Žena ima osnovno pravo da učestvuje u interpretaciji primarnih islamskih izvora, Kur'ana i suneta, u cilju sticanja i potraživanja njenog identiteta sa Islamom (Wadud, 1999). Nije tekst niti njegovi principi ono što se mijenja, već kapaciteti i posebnosti razumijevanja i odražavanja principa teksta u određenoj zajednici ljudi (Esposito, 1998).

Prevođenje svetih tekstova je jedan od gorućih problema jer su, po njima, neadekvatni prevodi dali prostora pogrešnim interpretacijama, na kojima je utemeljena socijalna nepravda, diskriminacija i rodna nejednakost. Lingvističke analize tako mogu staviti novo svjetlo na kanonska tumačenja i demistificirati navodnu inferiornost žene u Svetim spisima. Kur'an'ske sure koje govore o postanju, jednakosti polova, bračnim i porodičnim odnosima, analizirali su mnogi autori/ice, poput Riffat Hassan, Amine Wadud, Asme Barlas, dok su npr. Leila Ahmed i Faitima Mernissi veću pažnju posvetile društveno-istorijskom kontekstu i njegovom značaju u kreiranju zvaničnog diskursa o interpretaciji teksta inkorporiranog u šerijatsko pravo koje reguliše status žene u društvu. Šerijat je izraz božijih smjernica za čovječanstvo; to je kodeks zakona kojih se muslimani trebaju pridržavati (ibid). Dokle god muslimanke budu vjerovale da je njihovo podjarmljivanje naloženo božijim dekretom, opiraće se izazovima da promijene *status quo* – bez obzira koliko on bio tlačiteljski (Al-Hibri, 2000).

U okviru islamskog feminističkog diskursa, moguće je razlikovati tri hermeneutička puta (Badran, 2009, str. 28):

- revidiranje "lažnih priča" na osnovu kur'anskih ajeta kojima se događaj stvaranja i čin grijeha u Raju interpretiraju u smislu muške superiornosti;
- citiranje onih ajeta koji sasvim jasno pokazuju jednakost žene i muškarca;
- nova analiza ajeta koji govore o razlici između muškarca i žene, a uobičajeno se interpretiraju u pravcu afirmacije muške dominacije.

Problem je u tome što se šerijat percipira božanskim zakonom iako nije došao u cijelosti kao Objava, niti se razvijao u društvenom vakuumu, pa shodno tome nije mogao biti ni imun niti na društveno-istorijski kontekst, niti na interpretacije pojedinaca (u svjetlu njihovih kapaciteta i svjetonazora) koji su dolazili sa različitim osvojenih podneblja i zajednica koja su, iako pod kapom islama, ipak eksplisitno ili implicitno promovisala i svoje kulturološke i tradicijske vrijednosti. Takođe je jasno da su koncepcije, prepostavke, i društveni običaji i institucije vezano za žene i društveno značenje gendera koje su nastale iz bliskoistočnih tradicija u doba islamskih osvajanja ušle u, i pomogle oblikovanju osnovnih islamskih koncepata i prakse tokom njihovog formiranja u prvim vijekovima islama (Ahmed, 1999). Sa druge strane, Reza Afsahari (1994, str. 32) smatra da Mernissi i Wadud daju preveliku važnost istorijskom kontekstu, odnosno ulivima i naslijeđu drugih kultura, i da bi „trebali nastaviti tragati za istorijskim objašnjenjima koristeći sekularne, socio-političke analize, bez ikakve želje za validacijom svetog teksta ili prebacivanjem krivice za islamski androcentrizam na prethodne (Vizantijsku i Perzijsku) tradicije“.

Muslimani imaju tendenciju da percipiraju Islam kao nešto što im daje superiornu moć i znanje nad drugima, uprkos njihovoj definiciji Islama kao „submisije Božijoj volji“, dok žene vide Islam kao zaštitnu moć time što su u potpunosti potčinjene božijoj volji na način kako ga uglavnom interpretiraju muškarci (Barazangi, 2004).

U prvoj muslimanskoj zajednici u Medini Muhamed je postepeno, od vjerskog vođe, preuzeo ulogu i društvenog i političkog vođe, koji je rješavao ne

samo vjerska, nego i društvena pitanja. Tu ulogu su poslije naslijedili halife, no u vijekovima poslije Muhammedove smrti, veliki osvajački pohodi i novosvojene teritorije, postavili su nove izazive pred halife, koji nisu bili samo vojne i političke prirode. Svaka teritorija imala je svoju kulture i običajna prava, i da bi se jednoobrazno sprovodili vladini dekreti i ujedno širile islamske vrijednosti bilo je potrebno uvesti administrativnu i sudsku vlast koja bi predstavljala produženu ruku halifa (božijih namjesnika na zemlji). Tako je nastala pozicija kadije ili vjerskog sudske. Budući da nije postojao korpus zakona, kadija je donosio odluke na osnovu svog poznавања Kur'ana, običajnih zakona u regionu i zdravog razuma, odnosno shodno svom rasuđivanju, pa je tako tumačenje i sprovođenje islamskog zakona koji je bio u povojima, bilo vrlo različito što se odrazilo na pridavanje sve većeg značaja hadisima i u konačnici formiranja različitih šerijatskih škola od kojih svaka ima svoju poziciju glede prava i položaja žena.

Šta je to što je, ili nije, jedinstveno, specifično ili intrinzično za islam vezano za ideje oko žena i gendera, postaje vrlo kompleksno pitanje (Ahmed, 1999). Izvjesne nejednakosti u starom sistemu, kao one koje se odnose na žene i robe prenijete su u novi poredak. Prema nekim autorima/icama (ibid.) islam je zapravo donekle preuzeo koncept gendera od okolnih civilizacija, koje su bez obzira na vrlo matrijarhalne ili rodno osviještene početke (Egipat, Mezopotamija...) kasnije sa jačanjem uloge muškarca ratnika i žene – prevashodno vrijednog ulova u osvajanju zbog svoje seksualne i reproduktivne funkcije, deteriorirale i transformisale se u patrijarhalne i/ili mizogine što je naročito vidljivo iz Porodičnih zakona koji regulišu prava žena u braku. Mezopotamci, Perzijci, Grci, hrišćani i na kraju muslimanske kulture, svi su radili na uklanjanju žena sa javne scene, i očito je svaka kultura posuđivala od susjednih zemalja restriktivne i reduktivne prakse (ibid). „Patrijarhalno razmišljanje našlo je izričaj u u okviru islamskog pravosuđa na različitim nivoima, uključujući i interpretaciju Kur'ana, validaciju i interpretaciju hadisa i selektivno usvajanje lokalnih običaja“ (Al Hibri & El Habza, 2006, u Browning, Green & Witte Jr. (ur.), str. 155).

Po drugim autorima/icama (Wadud, 1999), islam je reformisao rodne odnose, dajući ženama prava koja nisu uživala u pred-islamskoj Arabiji, a ni na

ostatku Bliskog Istoka i Mediterana. Naravno, klasne razlike, etnicitet i lokalna kultura imaju presudan značaj za iskustva žena i daju specifičnost određenim načinima na koje su pogodene širim diskursom o genderu u okviru njihovih društava (Cott, 1987). Tako su, u kulturama u okruženju, žene iz viših slojeva društva, uživale mnogo povlašteniji položaj, ali uglavnom zahvaljujući moćnom zaštitniku u vidu oca, muža, brata ili sina. Osim njih, obično su samo sveštenice imale povlašten i pride nezavisani status u društvu, dijelom zahvaljujući celibatu i povećenosti Bogu čime su se digle iznad uvriježenog koncepta žene kao inferiornog, putenog, seksualnog bića sa emocijama mjesto razuma. Ako je islam između ostalog, zaista i imao za cilj unapređenje položaja žena u androcentričnom društvu, stari lokalni ali i „komšijski“ običaji nisu mogli nestati preko noći, te biti zamijenjeni novima bez pobune.

„Islamska je objava poboljšala ženin položaj zabranjujući čedomorstvo ženske djece, ukidajući posjedovanje žene kao imovine, ustanovljujući zakonsku nadležnost žene, dajući ženi pravo da primi svoj vlastiti miraz, mijenjajući brak iz vlasničkoga u ugovorni odnos, te dopuštajući ženama da zadrže upravljanje nad svojom imovinom i da koriste svoje djevojačko prezime nakon udaje“ (Esposito 2003, str. 97). No s obzirom na unutrašnja trvenja u zajednici koja je, bez obzira na potencijalno idealističke i reformatorske tendencije, bila tek u povojima, i nestabilnu političku i vojnu situaciju, pogotovo prije konačnog osvajanja Meke, moguće da je kompromis bio jedino rješenje, pa je pragmatizam u Muhamedovoj implementaciji Kur'anskih načela doveo do toga da je ženu u prvoj muslimanskoj zajednici i dalje određivala njena funkcija u porodici; kao kćerke, sestre, žene ili majke, više nego kao osobe sa svojim vlastitim pravima. Infanticid je eksplicitno zabranjen, pitanje nasljeđivanja je povoljnije riješeno, ali u svjedočenju, u parnicama i preljubi, žena je vrednovana kao pola muškarca.

„Povjesno gledano, poliginija je svojstvena semitskim društvima općenito, a napose arapskoj kulturi“ (ibid, str. 109). Ostala je ozakonjena i u islamskoj zajednici, mada je moguće da u praksi nije bila rasprostranjena izvan vladajućih krugova. Ipak, u odnosu na deterioraciju statusa žene u narednim vijekovima, bitno je napomenuti da su žene imale vrlo aktivnu ulogu u prvoj muslimanskoj zajednici,

učestvovale su u vojnim pohodima, vjerskim obredima, obavljale hodočašće, mijesale se sa muškarcima te slobodno prilazile Muhamedu i tražile odgovore na pitanja koja su ih zanimala. „U političkim pitanjima žene su samostalno polagale podaničku zakletvu (*bay'ah*) Muhamedu, često bez znanja muških članova obitelji ili njihova odobrenja, a u mnogim su slučajevima to bile istaknute žene koje su prešle na islam prije muškaraca iz njihovih obitelji“ (ibid, str. 101).

Sura 33: 35 obraća se i vjernicima i vjernicama nakon što su žene izrazile brigu zbog čega se Kur'an obraća samo muškarcima kada i one vjeruju i pridržavaju se propisa kao i muškarci. Pored navedenog i Osman i Abu Bekra su nakon svoje smrti ovlastili kćeri, Aišu i Hafzu, a ne sinove da raspodijele njihovu imovinu i javna sredstva te da čuvaju prvu kopiju Kur'ana (Shehadeh, 2003).

Visoko akademsko obrazovanje (sekularno i religijsko) nije promijenilo problematične stavove u ulozi žene u Muslimanskim društвima, muslimanke se i dalje percipiraju i same vide sebe, ne kao najvažniju osovinu u porodičnim i društvenim odnosima i kao nekoga ko ima autonomnu odgovornost u skladu sa Kur'anskom namjerom khilafah, (sura 2:30), već samo kao majke, kćeke, sestre, i supruge, upravo u toj sekundarnoj ulozi su Muhamedove žene i prve muslimanke postepeno idealizovane od strane muslimanskih duštava (Barazangi, 2004).

Bez obzira smatrali Kur'an Objavom, sadašnju kanonsku verziju istinskom i ni jednom riječju izmijenjenom verzijom, i njegove interpretacije tokom i nakon uspostavljanja prve muslimanske zajednice u Medini autentičnim ili ne, „ono što je sigurno je da u višestoljetnim interpretacijama islama prevladavaju androcentrične slike o ulozi žene u porodici i društvu na temelju kojih je očigledno da se žena smatrala inferiornjom u odnosu na muškarca, koji je svoj položaj superiornosti nastojao održati i na taj način što je interpretacija temelja vjere usmjerenata u pravcu održanja patrijarhalnog koncepta življenja u kojem je žena imala drugorazredan položaj“ (Spahić-Šiljak, 2002).

„Na temelju literature klasičnih islamskih autora koji su se bavili pitanjem položaja žene u društvu, vidljivo je da se glorificiraju uloge majke, supruge,

domaćice, odgajateljice, a da su najcjenjenije osobine žene: pokornost, skromnost, strpljivost, stid, nemametljivost i slično“ (Spahić-Šiljak, 2004, str. 38). Takođe, u novijem diskursu islamske desnice navode se sljedeće karakteristike dobre žene: izbjegava miješanje sa muškarcima bez potrebe, ne rukuje se s muškarcima osim sa mahremima, putuje samo sa mahremom, pokorna je i poslušna svome mužu, umiljava se svom mužu i brine o njegovom zadovoljstvu, veselo, radosno i zahvalno ga očekuje, čuvar je porodice i morala društva... (El-Hašimi, 2008).

Iako i Kur'an i hadisi ostavljaju mnogo prostora za (re)interpretaciju, pogotovo uzevši u obzir specifičnost društvenog konteksta u trenutku Objave, najčešće se ističu oni dijelovi Kur'ana i oni hadisi koji imaju potencijal za isticanje ženske inferiornosti i opravdavaju stavljanje žene u submisivan položaj, što predstavlja stvarni problem kada se takvoj percepciji da vjerski pravni okvir, a zatim vjerski pravni okvir postane i društveni pravni okvir. Interesantno je da i u diskursu savremenih islamskih reformista i konzervativaca, žena ima centralno mjesto. Ona nikada nije eksplisitno proglašena inferiornom, čak je njen duhovna jednakost sa muškarcima eksplisirana u Kur'anu:

*Zbilja, muslimanima i muslimankama, i vjernicima i vjernicama, i poslušnim muškarcima i poslušnim ženama, i iskrenim muškarcima i iskrenim ženama, i strpljivim muškarcima i strpljivim ženama, i skrušenim muškarcima i skrušenim ženama, i djeliteljima zekata i djeliteljicama zekata, i postačima i postačicama, i muškarcima koji čuvaju stidna mjesta svoja, i ženama koje čuvaju stidna mjesta svoja, i muškarcima koji mnogo spominju Allaha, i ženama koje mnogo spominju Allaha, Allah je njima pripremio oprost i nagradu golemu! (33: 35)*

Ne samo da se taj tip jednakosti naglašava, već je njen *de facto* a često i *de jure* inferioran položaj u javnoj sferi, budući da je njihova uloga svedena na ulogu brižne majke i pokorne supruge, glorificiran. Naime, budući da se žene i porodica kao jedinka smatraju pivotalnim u stvaranju i razvoju društva, percipirane su kao „prvi branioci kulture“ i samim tim, posljednjim bastionom u odbrani protiv strane infiltracije (Shehadeh, 2003). Žene su fizički, fiziološki, biološki i psihički predodređene za ulogu majke i supruge, i one su glavni nosioci kulturnog, odnosno

vjerskog identiteta i vrijednosti, i kao takve trebaju biti u kući jer se sutrašnje idealno društvo oblikuje upravo u svom nukleusu – primarnoj porodici. Manipulacija je moguća zbog univerzalnosti i neodređenosti Kur'anskih ajeta koji govore o rodnim pitanjima i odnosima (ibid.). Tako one nisu kažnjene, već nagradjene time što ne učestvuju u društvenom životu i što mogu biti ženstvene i dostojanstvene u današnjem (Zapadnom) svijetu koji je žene ukaljao svevši ih na robu i natjeravši ih da se bave muškim poslovima.

Zanimljivo je spomenuti da je se bog obraća ljudima u prvom licu jednine, prvom licu množine i trećem lice jednine, dok je imenica Allah isključivo muškog roda. Obožavanje božica, što je bilo dijelom pred-islamske arapske religije, brinulo je prve muslimane koji su bili vrlo obazrivi u vezi bilo čega što bi moglo ugroziti njihov pogled na jedinstvo i jednistvenost boga (*tawhid*). Možda zbog toga i nije iznanađujuće da i Kur'an i rani mislioci odbacuju i svaki pokušaj da se bogu pripisu kćeri (Ali & Leaman, 2008). Takođe, nijedna žena u Knjizi nije poslanik.

O ženi u Kur'anu i hadisima, kao i o fundamentalističkom pogledu na položaj žene u Islamu biće još riječi u narednim poglavljima.

### 1.1.1 Žena u Kur'anu

Riječ *žena* se u Kur'anu spominje dvadeset i četiri puta, jednako kao i riječ *muškarac*, pri čemu Kur'an sa jedne strane govori o konkretnim ženama, a sa druge i objašnjava propise koji se tiču žena, odnosno prava na naslijedstvo, bračnog života, razvoda. Žene koje su spominju su između ostalih Hawa/Eva, žena poslanika Luta/Lota, žena poslanika Nuha/Noje, kraljica od Sabe, Merjema/Marija, Merjemina majka, Musina/Mojsijeva majka, Faraonova žena, Sarah, Aiša...no jedina žena koja se spominje vlastitim imenom je Merjema/Marija (sve ostale se spominju po porodičnim relacijama sa nekim muškarcem), dok se svi starozavjetni Poslanici, te Isa/Isus, muškarci, spominju poimence arapskom verzijom svojih imena. Takođe, spominjanje određene žene najčešće ima za cilj da upotpuni priču o nekom od Poslanika, a prema tome kakav je bio njihov odnos prema nekom Poslaniku moguće

je razlikovati primjere dobre i loše žene. Ajeti koji govore o ženama objavljeni su u različitim periodima, neki u Meki, neki u Medini, i u vrlo različitim društvenim okolnostima.

Za razliku od judeo-hrišćanske tradicije, u Kur'anu se o postanku ne govori u rodnim terminima, i ne postoji priča o rebru koje implicira inferiornost žene u odnosu na muškarca, premda je takve narative moguće naći u djelima nekih konzervativnijih islamskih učenjaka, koji se uglavnom pozivaju na hadise kao dokaz za takvo stanovište. Jedna od osobitih karakteristika Kur'ana, pogotovo u poređenju sa svetim spisima drugih monoteističkih religija je to što se eksplicitno obraća ženama; cijeli ajet u kojem se to dešava proglašava, što je vidljivo iz same strukture iskaza, kao i u samoj izjavi, apsolutnu moralnu i duhovnu jednakost žena i muškaraca (El-Ahzab: 35) (Ahmed, 1992). Četvrta sura čak nosi naziv Žene, odnosno El-Nisa. Dat je pregled nekih ajeta koji govore o jednakosti i ravnopravnosti muškaraca i žena.

*O ljudi, bojte se Gospodara svoga, koji vas od jednog čovjeka stvara, a od njega je i drugu njegovu stvorio, i od njih dvoje mnoge muškarce i žene rasijao. I Allaha se bojte – s imenom čijim jedni druge molite – i rodbinske veze ne kidajte, jer Allah, zaista, stalno nad vama bdi. (4:1).*

*I ne poželite ono čime je Allah neke od vas odlikovao. Muškarcima pripada nagrada za ono što oni urade, a ženama nagrada za ono što one urade. I Allaha iz izoblja Njegova molite. - Allah, zaista, sve dobro zna! (4:32).*

*A onaj ko čini dobro, bio muškarac ili žena, a vjernik je – ući će u Džennet i neće mu se učiniti ni koliko trun jedan nepravda. (4:124).*

*Koji god da urade dobro djelo, muško ili žensko bili, i k tome u Boga budu vjerovali, Mi ćemo dati njima da prožive u životu lijepome, i zbilja ih na najljepši način nagradom njihovom nagraditi za ono što su činili! (16: 97).*

*Licemjerima i licemjerkama i nevjernicima Allah prijeti džehennemskom vatrom, vječno će u njoj boraviti, dosta će im ona biti! Allah ih je prokleo, i njih čeka patnja neprekidna. (9:68).*

*A vjernici i vjernice su prijatelji jedni drugima: traže da se čine dobra djela, a od nevaljalih odvraćaju, i molitvu obavljaju i zekat daju, i Allahu i Poslaniku Njegovu se pokoravaju. To su oni kojima će se Allah, sigurno, smilovati. - Allah je doista silan i mudar. (9:71)*

*Allah obećava vjernicima i vjernicama džennetske bašće kroz koje će rijeke teći, u kojima će vječno boraviti, i divne dvorce u vrtovima edenskim. A i malo naklonosti Allahove veće je od svega toga; to će, doista, uspjeh veliki biti! (9:72)*

*Nevaljale žene su za nevaljale muškarce, a nevaljali muškarci su za nevaljale žene; čestite žene su za čestite muškarce, a čestiti muškarci su za čestite žene. Oni nisu krivi za ono što o njima govore; njih čeka oprost i veliko obilje. (24:26).*

*Pa im se odazva njihov Gospodar: Ja zbilja neću niti jednom pregaocu između vas dobro djelo poništiti, muško ili žensko bili! Vi ste jedni od drugih... (3:195).*

*Dozvoljen vam je intimni odnos sa vašim ženama u noći (mjeseca) posta. One su odjeća (libas) vaša, i vi ste odjeća njihova. I nemojte imati intimni odnos s njima dok boravite u džamijama u itikafu. Ovo su Allahove granice, zato im se ne približujte. Ovako Allah objašnjava ljudima Svoje ajete da bi bili bogobojaznici. (2:188).*

Poseban značaj ima ajet 9:71. „Neki učenjaci dokazuju na temelju sadržaja i kronologije da taj ajet ističe idealnu viziju odnosa između muškaraca i žena u islamu – viziju jednakosti i međusobnoga dopunjavanja“ (Esposito, 2003, str. 97). Dakle, vrline, obaveze i nagrade odnose se na oba spola, i na žene i na muškarce. Oba spola imaju prava i dužnosti, jednakog stepena, a nagrada kao i kazna na svijetu koji dolazi jednakom pripada i muškarcima i ženama. Svakome, bez obzira na spol na Sudnjem danu biće suđeno prema njegovim, odnosno njenim djelima. „Po tome žene koje su na riječima ali i na djelima pokazale veći stepen bogobojažnosti iznad muškaraca koji nisu dostigli taj nivo“ (Al Hibri & El Habza, 2006, u – Browning, Green & Witte Jr. (ur.), str. 163)

Iako, kao što je već spomenuto, veliki dio Kur'ana ima prevashodno metafizičku, etičko-moralnu dimenziju, neki dijelovi predstavljaju i praktične upute

vjernicima/vjernicama o tome kako se ponašati u konkretnim situacijama, pogotovo kada su u pitanju bračni i imovinski odnosi. Od samog početka bilo je onih koji su isticali etičku i duhovnu poruku kao fundamentalnu poruku islama, i zagovarali stanovište da propisi koje je Muhamed stavio na snagu, čak i njegova praksa, predstavljaju efemerne aspekte religije koji su se odnosili samo na određeno društvo u određenom istorijskom trenutku. Dakle, nikada nisu trebali biti normativi ili trajno obavezujući za muslimansku zajednicu (Wadud, 1999). Dat je pregled nekih sura, odnosno ajeta koji regulišu društvene i rodne odnose.

*Ne ženite se mnogoboškinjama dok ne postanu vjernice; uistinu je robinja – vjernica bolja od mnogoboškinje, makar vam se i svidišla. Ne udavajte vjernice za mnogobošce dok ne postanu vjernici; uistinu je rob-vjernik bolji od mnogobošca, makar vam se i dopadao. Oni zovu u Džehennem, a Allah, voljom Svojom, nudi Džennet i oprost, i objašnjava ljudima dokaze Svoje, da bi razmislili. (2:221).*

*Kada pustite žene, onda ih, prije nego što ispune njima propisano vrijeme za čekanje, ili na lijep način zadržite ili ih velikodušno otpremite. I ne zadržavajte ih da biste im učinili nasilje; a onaj ko tako postupi – ogriješio se prema sebi. Ne igrajte se Allahovim propisima i neka vam je na umu blagodat koju vam Allah daje, i Knjiga, i mudrost koju vam objavljuje, kojom vas savjetuje. Allaha se bojte i da Allah sve zna - na umu imajte! (2:231).*

*Raspuštenicama pripada pristojna otpremnina, dužnost je da im to daju oni koji se Allaha boje! (2:241).*

*I draga srca ženama vjenčane darove njihove podajte; a ako vam one od svoje volje od toga šta poklone, to s prijatnošću i ugodnošću uživajte. (4:4).*

*Kada neka od žena vaših blud počini, zatražite da to protiv njih četverica od vas posvjedoče, pa ako posvjedoče, držite ih u kućama sve dok ih smrt ne umori ili dok im Allah ne nađe izlaz neki. (4:15).*

*Muškarcima pripada dio onoga što ostave roditelji i rođaci, a i ženama dio onoga što ostave roditelji i rođaci, bilo toga malo ili mnogo, određeni dio. (4:7).*

*O vjernici, zabranjuje vam se da žene kao stvari nasljeđujete, preko volje njihove, i da im teškoće pričinjavate, s namjerom da nešto od onoga što ste im darovali prisvojite, osim ako budu očito zgriješile. S njima lijepo živite! A ako prema njima odvratnost osjetite, moguće je da je baš u onome prema čemu odvratnost osjećate Allah veliko dobro dao. (4:19).*

*I udate žene, osim onih koje zarobite; to su vam Allahovi propisi – a ostale su vam dozvoljene, ako želite da im vjenčane darove date i da se njima oženite, a ne da blud činite. A ženama vašim s kojima ste imali bračne odnose podajte vjenčane darove njihove kao što je propisano. I nije vam grehota ako se, poslije određenog vjenčanog dara, s njima nagodite. Allah zaista sva zna i mudar je. (4:24).*

*Od sada vam se dozvoljavaju sva lijepa jela; i dozvoljavaju vam se jela onih kojima je data Knjiga, i vaša jela su njima dozvoljena; i čestite vjernice su vam dozvoljene, i čestite kćeri onih kojima je data Knjiga prije vas, kad im vjenčane darove njihove dadete s namjerom da se njima oženite, a ne da s njima blud činite i da ih za prilježnice uzimate. A onaj ko otpadne od prave vjere – uzalud će mu biti djela njegova i on će, na onome svijetu, nastradati. (5:5).*

Bez obzira na zajedničko porijeklo, istu nagradu za odobra djela, moralnu i duhovnu jednakost, odgovornost i obaveze muškaraca i žena u Kur'anu, i ne postojanje jasno definisanih rodnih uloga pri samom Postanku, a ni kasnije što je pak evidentno iz gore navedenih ajeta, i oko čega postoji koncenzus kod učenjaka bez obzira na različite teoretske i pravne okvire, razlike postoje (3:36, 4:34, 2:228), ali prevashodno reproduktivne, jer se nigdje ne spominju konkretne crte ličnosti već samo dužnosti i prava jednih spram/kod drugih i spram boga. Kur'an ne predlaže niti podržava isključivo samo jednu ulogu ili jednu definiciju skupa uloga, za svaki rod u svakoj kulturi (ibid.). No kada se govori o konkretnim stvarima, braku, razvodu, naslijedu, dolazi do rodne hijerarhije, diskrepance koju islamske feministkinje objašnjavaju pogrešnom interpretacijom određenih stihova ili društvenom datošću u trenutku objave koja je diktirala takvu konstelaciju rodnih odnosa. U drugom slučaju, nivo svijesti u zajednici nije bio dovoljno visok da bi se moglo odjednom uvesti novine koje bi garantovale istinsku ravnopravnost (plastičan primjer je unilateralno pravo na razvod ili svjedočenje na sudu) ili bi

izjednačavanje prava muškara i žena zapravo stavilo muškarce u lošiji položaj (žena ima mahr i nije dužna da privređuje pa shodno tome ima i manji udio u nasljeđivanju).

Vrlo često se može naći na tekstove autora/ica koji govore o komplementarnim, predeterminiranim ulogama muškarca i žene u Islamu; pa je tako muškarac fizički jači, razumniji, odlučniji, dok je žena slabije građe i volje, lako se zbumuje i emotivnija je, iako nijedna rečenica u Kur'anu ne govori eksplisitno o tome. Međutim postoje ajeti koji govore o braku i razvodu i koji daju muškarcima više obaveza i više privilegija u odnosu na žene (2:228, 4:34). Takođe, muškarac obično ima pravo na veći dio nasljeđa od žene (4:11), a kada je u pitanju svjedočenje u nekim poslovnim transakcijama dva ženska svjedoka „vrijede“ kao jedan muškarac (2:282). U nastavku su podrobnije analizirani neki od ajeta koji izazivaju najviše kontroverzi kada je u pitanju status žene u Kur'anu i Islamu općenito.

*Raspuštenice neka čekaju tri mjeseca pranja,\* i nije im dopušteno kriti ono što je Allah stvorio u maternicama njihovim, ako u Allaha i u onaj svijet vjeruju. Muževi njihovi imaju pravo da ih, dok one čekaju, vrati ako žele dobro djelo učiniti.\* One imaju isto toliko prava koliko i dužnosti, prema zakonu - samo, muževi imaju prednost pred njima za jedan stepen. A Allah je silan i mudar. (2:228)*

*Muškarci vode brigu (kawama) o ženama zato što je Allah dao prednost (faddala) jednima nad drugima i zato što oni troše imetke svoje. Zbog toga su čestite žene poslušne i za vrijeme muževljeva odsustva vode brigu o onome o čemu trebaju brigu voditi, jer i Allah njih štiti. A one čijih se neposlušnosti pribojavate, vi posavjetujte, a onda se od njih u postelji rastavite, pa ih i udarite; a kad vam postanu poslušne (qanitat), onda im zulum ne činite! - Allah je, zaista, uzvišen i velik! (4:34)<sup>5</sup>*

---

<sup>5</sup> Postoji više prevoda Kur'ana na srpskohrvatski odnosno bosanski jezik. U radu je korišten prevod Besima Korkuta, (2001), VII izdanje, Sarajevo: El - Kalem

Ova dva ajeta su vjerovatno imala najozbiljnije implikacije po položaj žene u društvu. Riječ kawama (arapski vođenje brige, zaštita, zbrinjavanje) različito je tumačena pa neki autori/ice smatraju da muškarac vodi brigu o ženi zato što on privređuje i troši zarađeno, i ima pravo na veći dio naslijeda, odnosno da je „prvenstvo“ na koje se ukazuje u tom ajetu utemeljeno na društveno-gospodarstvenoj odgovornosti muškaraca za žene“ (Esposito, 2003, str. 98). Glavni je skrbnik za porodicu, dok žena prevashodno brine o kući i djeci. Iako teoretski i ona može zarađivati, mada to nije bila tako česta praksa u Arabiji u Muhamedovo doba, njeni zaradi pripada samo njoj. Tako je on jedan stepen iznad nje (darajat/deredža) po materijalnoj odgovornosti koju ima za porodicu, a ne zbog svoje intelektualne ili bilo koje druge superiornosti. Drugi se pak vijekovima pozivaju na ovaj ajet kao dokaz božanske potvrde za mušku superiornost. Prednost muškaraca (faddala) može imati mizoginu notu ako se smatra opštom bogom danom karakteristikom svih muškaraca u odnosu na sve žene. Ako se riječ tumači u cjelokupnosti teksta (17:79; 2:253) onda je ta prednost varijabilnog karaktera; nisu svi muškarci u svim prilikama iznad žena, jer je u modernom svijetu koji odlikuju i turbulencije na tržištu rada, vrlo je česta pojava da žena izdržava muža i porodicu.

Kako se nigdje u Kur'anu eksplisitno ne naređuje ženama poslušnost muževima, neki tumači Kur'ana smatraju da se poslušnost (qanitat) odnosi na poslušnost bogu, a ne na poslušnost mužu (ibid). Iako prva verzija zvuči povoljnije po ženu, teško je ne zapaziti da je opet muškarac taj koji je kažnjava i za božiji neposluh jer ako ona ne ispunjava svoju ulogu kao žena, majka i vjernica ona podriva stubove društva. Stepeni kazne se uvode gradacijski; prvo savjetovanje, pa izbacivanje iz postelje a zatim, kao zadnja opcija, fizičko kažnjavanje. Među onima koji prihvataju fizičko nasilje meka struja smatra da kazna treba biti simbolični udarac npr. četkicom za zube ili češljem i da je najbolje da muž to uopšte ne radi nego neka druga žena ili osoba određena od strane suda.

Iako se na drugim mjestima govori o jednakosti žena (9:71) i jednakom stepenu uzdizanja-nagrade za dobra djela (20:75; 46:19), „stepen iznad“ i dozvola za kažnjavanje žene zbog neposlušnosti, tumače se i društvenom realnošću u trenutku objave, odnosno nespremnošću patrijarhalnog društva da u potpunosti

prihvati egalitarnu poruku Kur'ana, pa su žene na neki način žrtvovane zarad viših ciljeva – šireg prihvatanja Islama. Po nekim pak autorima/icama (npr. Al Hibri & El Habza 2006, u Browning, Green & Witte Jr. (ur.)) budući da je većina žena u to doba bila poslušna muževima i da je fizičko kažnjavanje bilo uobičajeno u društvu, iako ga, prema hadisima, sam Muhamed nije odobravao ni praktikovao, uvođenje fizičke kazne kao posljednjeg najradikalnijeg sredstva imalo je za cilj zaštitu žena, a ne njihovu opresiju, te se više kao simbolični čin moglo uvesti onda kada je žena neposlušna u smislu vršenja preljube. Praktični kompromis ne treba percipirati kao ideološki (Engineer, 2004).

Tako ajete koji imaju kontekstualnu vrijednost (4:34) i normativnu vrijednost (33:35) treba čitati zajedno, čime potonji potiru prve.

*A reci vjernicama neka obore poglede svoje i neka vode brigu o stidnim mjestima svojim; i neka ne dozvole da se od ukrasa njihovih vidi išta osim onoga što je ionako spoljašnje, i neka vela svoja spuste na grudi svoje; neka ukrase svoje ne pokazuju drugima, to mogu samo muževima svojim, ili očevima svojim, ili očevima muževa svojih, ili sinovima svojim, ili sinovima muževa svojih, ili braći svojoj ili sinovima braće svoje, ili sinovima sestara svojih, ili prijateljicama svojim, ili robinjama svojim, ili muškarcima kojima nisu potrebne žene, ili djeci koja još ne znaju koja su stidna mjesta žena; i neka ne udaraju nogama svojim da bi se čuo zvezket nakita njihova koji pokrivaju. I svi se Allahu pokajte, o vjernici, da biste postigli ono što želite. (24:31).*

*Njima nije grijeh da budu otkrivene pred očevima svojim, i sinovima svojim, i braćom svojom, i sinovima braće svoje, i sinovima sestara svojih, i ženama vjernicama, i pred onima koje su u vlasništvu njihovu. I Allaha se bojte, jer Allahu, doista, nije skriveno ništa (33:55).*

*Vjerovjesniče, reci ženama svojim, i kćerima svojim, i ženama vjernika neka spuste haljine svoje niza se. Tako će se najlakše prepoznati pa neće napastovane biti. A Allah prašta i samilostan je. (33:59).*

Ovim ajetima će zbog posebnog značaja za temu ovog rada biti detaljnije posvećeno zasebno poglavlje.

*Žene vaše su njive vaše, i vi njivama vašim prilazite kako hoćete, a pripremite što i za duše svoje. I bojte se Allaha i znajte da ćete pred Njega stati. A ti obraduj prave vjernike! (2:223).*

*A ako se bojite da nećete postupati pravedno prema siročadima, onda oženite žene koje želite, po dvije, i po tri, i po četiri. A ako se bojite da nećete postupati pravedno, onda samo jedna (je dosta), ili one koje vaše desne ruke posjeduju. To je najблиži (način) za vas da se čuvate od nepravednosti. (4:4).*

Budući da je i sam Muhamed imao veliki broj žena, mnogi muslimani diljem svijeta objeručke su prihvatali ovaj ajet kao dozvolu za ženidbu isključivo zarad zadovoljenja seksualnih i reproduktivnih potreba muškarca, odnosno ako jedna žena ne može nikako zadovoljiti svoga supruga (ili stalno ili zbog toga što je npr. trudna, bolesna ili ima menstruaciju) ili mu ne može podariti djecu onda treba imati više žena koje mogu „uskočiti“ u potrebnu ulogu. Iako vrlo često zaboravljaju da postoji „klauzula“ – pod uslovom da je u stanju sve jednakotretirati, a u samom Kur'anu se navodi da je to vrlo teško (4:127). Jedno od malo liberalnijih objašnjenja je da se prema predanju, objava ovog ajeta desila u periodu neposredno nakon bitke kod Uhuda koju je muslimanska zajednica iz Medine na čelu sa Muhamedom vodila protiv mnogobošaca iz Meke. Naime, muslimanska vojska je izgubila bitku i pretrpjela velike gubitke, kao i u prethodnoj bici na Bedru u kojoj su odnijeli pobjedu, ali ne bez žrtava, čime je određeni broj žena ostao bez supruga.

„U društvu u kojem se velika vrijednost pridavala djevičanskoj nevinosti, ponovna udaja udovica bila je vrlo problematična“ (Esposito, 2003. str. 32). Problem je nastao sa ženama koje su originalno došle iz Meke te nisu u Medini imale porodicu koja bi o njima brinula, tako da je ovaj ajet mogao imati za cilj zaštitu udovica kroz materijalnu skrb na koju bi kao legitimne žene imale pravo. S obzirom na veliki broj bitaka koje su uslijedile u narednim vijekovima, poligamija je ušla u široku praksu i prešla u tradiciju. Posljednje najliberalnije objašnjenje (prema Al Hibri & El Habza 2006, u – Browning, Green & Witte Jr. (ur.)) je da ajet

zapravo govori o zaštiti ženske siročadi odnosno njihove imovine tako što bi se njihovi skrbnici vjenčali sa njima ili njihovim majkama, da bi ih zaštitili od nepravednog trošenja imovine, pa je tako poligamija opravdana samo u slučaju da muškarac strahuje da će učiniti nepravdu siročićima. Posmatrani dakle, samo u adekvatnom društvenom kontekstu, ajeti o poligamiji nisu opšta dozvola, a kamoli odriješene ruke za ženidbu sa više od jednom ženom (Engineer, 2004). Ključna riječ je i (postupati) pravedno, a kako je za očekivati da je vrlo zahtjevno podjednaku i emocionalnu i materijalnu pažnju posvetiti svim ženama, ajet implicitno preporučuje ženidbu sa jednom ženom. „Savremeni su reformatori dokazivali da ta dva ajeta zajedno zabranjuju poligamiju i da je istinski Kur'anski ideal monogamija“ (Esposito, 2003, str. 100).

*Allah vam naređuje da od djece vaše – muškom pripadne toliko koliko dvjema ženskim. A ako bude više od dvije ženskih, njima – dvije trećine onoga što je ostavio, a ako je samo jedna, njoj polovina. A roditeljima, svakom posebno – šestina od onog što je ostavio, ako bude imao dijete; a ako ne bude imao djeteta, a nasljeđuju ga samo roditelji, onda njegovoj materi – trećina. A ako bude imao braće, onda njegovoj materi – šestina, pošto se izvrši oporuka koju je ostavio, ili podmiri dug. Vi ne znate ko vam je bliži, roditelji vaši ili sinovi vaši. To je Allahova zapovijed! – Allah, zaista, sve zna i mudar je. (4:11.).*

*Oni traže od tebe rješenje. Reci: "Allah će vam kazati propis o 'kelali': ako neko umre, i ne bude imao djeteta, a ima sestruru, njoj – polovina njegove ostavštine, a on će naslijediti nju ako ona ne bude imala dijete; a ako su dvije, njima – dvije trećine njegove ostavštine. A ako su oni braća i sestre, onda će muškarcu pripasti dio jednak koliko dvjema ženama. To vam Allah objašnjava, da ne zalutate. A Allah zna sve. (4:176).*

*O vjernici, zapišite kada jedan od drugog pozajmljujete do određenoga roka. I neka jedan pisar između vas to vjerno napiše i neka se pisar ne uzdržava da napiše, ta Allah ga je poučio; neka on piše, a dužnik neka mu u pero kazuje i neka se boji Allaha, Gospodara svoga, i neka ne umanji ništa od toga. A ako je dužnik rasipnik ili slab, ili ako nije u stanju u pero kazivati, onda neka kazuje njegov staratelj, i to vjerno. I navedite dva svjedoka, dva muškarca vaša, a ako nema*

*dvojice muškaraca, onda jednog muškarca i dvije žene, koje prihvaćate kao svjedočke; ako jedna od njih dvije zaboravi, neka je druga podsjeti. Svjedoci se trebaju na svaki poziv odazivati. I neka vam ne bude mrsko da ga utanačite pismeno, bio mali ili veliki, s naznakom roka vraćanja. To vam je kod Allaha ispravnije i prilikom svjedočenja jače, i da ne sumnjate – bolje; ali, ako je riječ o robi koju iz ruke u ruku obrćete, onda nećete zgriješiti ako to ne zapišete. Navedite svjedočke i kada kupoprodajne ugovore zaključujete i neka ne bude oštećen ni pisar, ni svjedok. A ako to učinite, onda ste zgriješili. I bojte se Allaha – Allah vas uči, i Allah sve zna. (2:282).*

U navedenim ajetima se omjer kod nasljeđivanja po formuli 2:1 u korist muškarca često objašnjava time što muškarac ima više izdataka od žene, jer žena čak i ako zarađuje nije dužna finansijski potpomagati porodicu za razliku od muškarca kojem je to obaveza. Pored navedenog, on ima obavezu isplate vjenčanog dara, pa bi pravedna podjela naslijeda zapravo nanijela nepravdu muškarcima. Takođe neki/e autori/ice smatraju da je ovakvim sistemom nasljeđivanja žena zapravo stavljena u povoljniji položaj nego u pred-islamskom periodu (npr. Awde, 2000). Budući da je Medina bila poljoprivredna zajednica, vjerovatno je to učinilo novi zakon o nasljeđivanju, uključujući i podjelu zemlje, kompleksnijim po svojim posljedicama nego u Mekiji, gdje je imovina bila u krdima stoke i materijalnim dobrima i gdje je i prije Islama izgleda postojao običaj da žene imaju pravo nasljeđivanja (Ahmed, 1992).

Kada je u pitanju svjedočenje, tradicionalisti smatraju da su žene intelektualno inferiornije, sklone zaboravljanju te da dvije žene imaju kapacitet rezonovanja jednog muškarca, dok modernisti zastupaju stav da u doba objave ajeta žene nisu imale veliko znanje o finansijskim transakcijama pa je osnovna ideja zapravo bila da nadopune jedna drugu u slučaju nekompetentnosti zbog neupućenosti u materiju. „Drugo tumačenje dokazuje da je traženje dvije žene za svjedokinje, kako bi se izjednačile sa svjedočenjem jednoga muškarca, bilo utemeljeno na zabrinutosti da bi muški članovi obitelji mogli nagnati ženu da svjedoči u njihovu korist“ (Esposito. 2003, str. 99). Zatim da su kod žena osjećaji jači tako da veoma lako padaju pod uticaj emocija, pa je moguće da pri svjedočenju

izađu iz okvira istine. Jedna od teza je i da u slučaju nepojavljivanja na sudu zbog menstruacije, trudnoće ili dojenja, žena automatski ima zamjenu. Bez obzira na poziciju, iako je iz ajeta jasno da se govori isključivo o svjedočenju u finansijskim pitanjima, kroz šerijatske zakone a zatim i različite interpretacije istih, to se prenijelo se i na druge oblike svjedočenja, pa se u nekim državama čak uopšte ne dozvoljava ženama da svjedoče kada je u pitanju krivično djelo.

*Kada pustite žene, onda ih, prije nego što ispune njima propisano vrijeme za čekanje, ili na lijep način zadržite ili ih velikodušno otpremite. I ne zadržavajte ih da biste im učinili nasilje; a onaj ko tako postupi - ogriješio se prema sebi. Ne igrajte se Allahovim propisima i neka vam je na umu blagodat koju vam Allah daje, i Knjiga, i mudrost koju vam objavljuje, kojom vas savjetuje. Allaha se bojte i da Allah sve zna – na umu imajte! (2:231).*

*Raspuštenicama pripada pristojna otpremnina, dužnost je da im to daju oni koji se Allaha boje! (2:241).*

Razvod je dozvoljen, iako je u Kur'anu eksplicitirano da se ne treba poigravati sa brakom i da prvo treba iscrpiti sve druge opcije (4:128) pa ukoliko postoje nepomirljive razlike onda pokrenuti razvod. Postoje tri načina razvoda: talq, onaj koji inicira muž, khul', onaj koji inicira žena, i li'an, razvod zbog ženine nevjere. Unilateralan je jer se žena ne može tako lako razvesti od muškarca kao on od nje (dva puta joj reći „razvodom te“ u tri različite prilike<sup>6</sup>), što je vrlo često zloupotrebljavano. S tim ako je ona incijator, dužna je mužu vratiti vjenčani dar (mehr), a koliko je muž inicijator ona zadržava cijeli iznos vjenčanog dara.

Prije nego što napusti kuću, muž mora skrbiti o njoj tri mjeseca, a u slučaju da se poslije tri mjeseca ispostavi da je trudna, dok se ne porodi ili ako želi da doji dijete još dvije godine koliko traje dojenje. Činjenica da muškarac ima veće pravo na razvod suprotna je pred-islamskim običajima jer je žena mogla da se razvede

---

<sup>6</sup> Pravne škole se razilaze po pitanju razvoda pa je po nekim moguće se razvesti se i ako muž tri puta uzastopno ponovi „razvodom te“ i to bez obaveze da se navede valjan razlog za razilaženje, a šiti priznaju i formu muta braka, odnosno braka na ugovorenou vrijeme.

jednostavno okrenuvši ulaz šatora na drugu stranu, pa bi se moglo reći da je Kur'an ovim oštetio žene. Ipak, neki/e autori /ice (npr. Al Hibri & El Habza 2006, u – Browning, Green & Witte Jr. (ur.)) zastupaju mišljenje da je, budući da razvod nije bio neuobičajena stvar i prije Islama, cilj bio zaštiti ženu insistiranjem na pravednom tretmanu i otpremnini. Vidljivo je iz datog pregleda da se autori tefsira<sup>7</sup>, i islamski teolozi/ginje općenito, razilaze, ponekad drastično, u tumačenjima navedenih ajeta pa je moguće naći dijapazon vrlo liberalnih i vrlo mizoginih interpretacija. Nijedan od navedenih stavova ne odražava lični stav autorice prevashodno zbog nedovoljnog poznavanja arapskog jezika i korpusa tefsirske literature.

### 1.1.2 Žena u hadisima

Kao što je već bilo govora, arapi su imali vrlo bogatu tradiciju prenošenja usmenih predanja pa su tako nastali i hadisi, kratki narativi o Muhamedovom životu, njegovim drugovima i saradnicima, sakupljeni u pisanoj formi tri ili četiri vijeka nakon njegove smrti. Neki od zapisa su pogrešni kao rezultat lošeg pamćenja (prenosioca), netačnog izvještavanja, pristrasnog izvještavanja ili izvještavanja koje je imalo za cilj postizanje ličnih interesa (Al Hibri & El Habza 2006, u – Browning, Green & Witte Jr. (ur.)). Mnogi hadisi svjedoče o aktivnoj ulozi žena u prvoj zajednici. Jedan od njih čak govori o tome da je ajet 33:35 (vidjeti gore), objavljen nakon što je Umm Salema pitala Muhameda zašto se Kur'an obraća samo muškarcima, a ne i ženama vjernicama. Dakle, prihvatanje svjedočenja žena po pitanju riječi i djela poslanika značilo je prihvati njihov autoritet po pitanjima koja su trebala imati preskriptivan, regulatorni odnos prema običajima i zakonima (Ahmed, 1999).

Iako suniti priznaju šest sahihskih zbirki hadisa (šiti dvije), kao autentične, a veliki broj hadisa iz kanonskih zbirki prenijele su žene, prevashodno Muhamedove žene, najčešće Aiša<sup>8</sup> kojoj se pripisuje prenos preko 1000 hadisa, i kćerka Fatima,

<sup>7</sup> Na bosanskom jeziku dostupna su dva tefsira: ibn Keriov i ibn Kurtubijev.

<sup>8</sup> Mnogi hadisi iz kanonskih zbirki govore o Aišinoj vanrednoj inteligenciji i znanju zbog čega je često konsultovana o pravnim pitanjima a nije se libila ni da samoinicijativno ispravlja plemensku elitu, čak i halife, kada je bila mišljenja da pogrešno tumače neki propis.

zapanjujuće je koliko se mizoginih hadisa provuklo u procesu filtracije fabrikovanih hadisa u osmom vijeku. Čak je i hadis koji govori o tome da žene čine većinu stanovnika džehenema/pakla, zato što su podložne iskušenjima, široko prihvaćen. U Buharijevom sahihu se čak može pronaći hadis koji govori o tome da je žena nastala od Adamovog rebra čime se implicira njen sekundarni status (Engineer 2004).

Problem je što su upravo ti hadisi kasnije putem pravne literature, kroz šerijatske zakone, oblikovali normativne prakse islamskog društva na čijoj je sceni, za posljedicu, bilo sve manje aktivnih žena. Dakle, mnogi kontroverzni hadisi, pogotovo oni koji govore o braku, razvodu, starateljstvu nad djecom, našli su svoj put u Porodičnim zakonima. Hadisku literaturu treba promatrati u društveno-istorijskom kontekstu (ibid).

Dat je pregled nekih afirmativnih a zatim i mizoginih hadisa o ženama iz Buharijeve, Muslimove, Abu-Davudove, Tirmizijine, Nesajbine i zbirka ibn Madže.

*Neka niko od vas ne udara suprugu kao što se udara rob, a poslije sa njom spava na kraju dana!“ (Buhari, 5204).*

*Najbolji među vama su oni koji su najbolji prema svojim ženama.“ (Tirmizi, 1172).*

*Džennet je pod majčinim stopama.“ (Ibn Madže, 2781).*

*Neka vjernik ne mrzi vjernicu, jer ako nije zadovoljan nekim njenim svojsvom, zadovoljan je drugim.“ (Muslim, 3469).*

*One su (žene), uistinu, druga polovica muškarcima.“ (Abu Davud, 236).*

*Bojte se Allaha u pogledu žena! Vi kod njih imate svoja prava, a i one kod vas imaju svoja prava.“ (Muslim, 1218).*

*„Allahov Poslaniče! Ko među ljudima zaslužuje moje najveće poštovanje?*

*“Tvoja majka“, rekao je on.*

*- A ko zatim - upitao je?*

"Opet tvoja majka", odgovorio je.

- A ko zatim? - upitao je.

"Opet tvoja majka", odgovorio je.

- A ko zatim? - upitao je.

"A zatim tvoj otac", odgovorio je. (Buhari, 6180).

Veliki broj mizoginih i kontroverznih hadisa koji se interpretiraju u pravcu snaženja patrijarhalnih ideja i običaja prenose Abu Hurejra, Abu Bakra<sup>9</sup>, i drugi halifa Omer. Abu Hurejra je bio rob iz Jemena koji je prije prelaska na islam održavao Muhamedovo domaćinstvo. Prema Mernissi (2005) nije naročito volio Muhamedove supruge, koje su ga navodno vrlo često ismijavale, i zaslušan je za ogroman broj hadisa, preko 5000 hiljada, od kojih je veliki broj vrlo mizoginih koji su nalazili svoj put dalje budući da njihova autentičnost nije često preispitivana upravo zbog njegove blizine Muhamedu kojeg je i nakon oslobođenja slijedio na svakom koraku. Interesantno je pomenuti da je Omer prijetio Abu Hurejri da će ga protjerati nazad u Jemen ako nastavi da cirkuliše sve veći broj hadisa (Mernissi, 1997). Abu Bakra je čak bio optužen za lažno svjedočenje. Omer je, općenito percipiran kao veoma pravičan halifa, premda rigorozan u kažnjavanju, bio poznat po svojim krutim stavovima prema ženama; jedan je od onih koji su se zalagali kod Muhameda za nametanje obaveze stavljanja vela svim ženama, submisivnost, pravo muškarca na fizičko kažnjavanje. Uveo je kamenovanje za preljubu, zabranio ženama hodočašće bez pratnje, pokušao ih je zadržati u kućama, i naložio odvojene molitve za muškarce i žene, pa su žene mogle predvoditi molitvu samo ženama. Iako je Aiša, koja je smatrana jednom od najučenijih žena i čije je mišljenje veoma cijenjeno, navodno ispravljala u više navrata i Abu Hurejra, Abu Bakra i Omera vezano za njihove interpretacije kontroverznih hadisa, ipak su našli svoj put do kanonskih zbirki dijelom i zbog povoljne mizogine klime u feudalno doba kada su i sastavljene, ili pak ličnih uvjerenja imama obojenih njihovim iskustvom, kulturom i običajima.

<sup>9</sup> Ne miješati sa Abu Bekrom, prvim halifom i Aišinim ocem.

*Izašao je Allahov Poslanik, sallallahu elejhi ve sellem, na dan Kurbandskog – ili Ramazanskog bajrama na musallu i prolazeći pored žena rekao:*

*“Ženska skupina, dajite sadaku (zekat). Predočeno mi je da ste vi većina u džehennemskoj vatri.”*

- Zašto, Allahov Poslaniče? – upitaše.

- Mnogo proklinjete i (mužu ste) nezahvalne. Ja nisam video nikoga kraće pameti i manjkavije vjere, a da zanese pamet i odlučnog čovjeka, kao što ste vi.

- U čemu se ogleda manjkavost naše vjere i našeg razuma, Allahov Poslaniče – upitale su.

- Nije li svjedočenje žene jednako polovoci svjedočenja muškarca? – odgovorio je on.

- Da – rekoše one.

- Pa to – reče Alejhisselam – spada u manjkavost pameti.

- A nije li ona (žena) s menstruacijom ta koja ne klanja i ne posti? – reče on.

- Da potvrdiše.

- To je, eto – reče on – manjkavost njene vjere. (*Muslim 82*)<sup>10</sup>

*Da sam ikome naredio da čini sedždu drugome, naredio bih ženama da čine sedždu svojim muževima, radi prava koja im je Allah dao nad njima. (Tirmizi, 2/314).*

*Žena je kao (krivo) rebro, ako ga uznastojiš ispraviti, slomit ćeš ga, ako se želiš okoristiti, okoristićeš se, a u njoj je nakriviljenost. (Buhari, 5184).*

*Oporučujem vam da prema ženama budete pažljivi, budući da je žena stvorena od krivog rebra čiji je vrh najiskriviljeniji (odnosno da je osjetljive, emotivne naravi). Ako ga pokušaš ispraviti – slomićeš ga, a ako ga ne budeš ispravljao – ostac će savijeno. Stoga, budite pažljivi prema ženama! (Buhari, 5186).*

---

<sup>10</sup> Ovaj hadis bilježi se u sljedećim zbirkama i pod sljedećim brojevima:

Sahihul-Buhari [304] (296) i [1462] (1375)  
Džamiut-Tirmizi [2613] (2555)  
Sunen Ebi Davud [4679] (4061)  
Sunen Ebu Madže [4003] (4001)  
Musned Ahmed Ibn Hanbel [5321] (5192)  
Sahih ibn Huzejme [947] (951)

*Ako muž pozove suprugu u postelju, a ona ga odbije, meleci je proklinju sve dok mu ne dođe. (Buhari, 5193).*

*Ja sam razgledao po Džennetu, i video da većinu njegovih stanovnika čine siromasi; a razgledao sam i po Džehennemu, i video da većinu njegovih stanovnika čine žene. (Buhari, 5198).*

## II – INTERPRETACIJE

### 1. Muslimanka u zapadnjačkom diskursu

Interes Zapada za proučavanjem islama intenzivirao se još tokom krstaških ratova, kad nastaje i prvi prevod Kur'ana na latinski jezik. Krstaška svjedočenja o zaostalim i razvratnim muslimanima koji uništavaju tekovine hrišćanske civilizacije, u kombinaciji sa imperijalističkim interesima vladajućih monarhija i papinstva, doprinijela je formiranju vrlo negativne predstave o islamu u Evropi. Uprkos značajnom doprinosu islamskih naučnika/ca u srednjem vijeku na polju medicine, astronomije, filozofije, i interesu čak i odlasku zapadnih učenjaka u centre islamske nauke i umjetnosti poput Kordobe, Kaira ili Samarkanda, Muhamed je u Dantcevoj Božanskoj komediji stavljen u prvi krug pakla, a prema Alavarusu Muhamed odgovara opisu Antihrista u Knjizi o Danijelu. Kasnije sa kolonijalističkim težnjama i pratećim osvajanjima javlja se spoznaja da je za potpunu kolonijalizaciju, koja će rezultirati akomodacijom novih vrijednosti i načina života, potrebno imati razumijevanje kulture i religije pokorenih naroda.

Žene su oruđe kojim se vrši akomodacija stanovništva, pa je politika kolonijalnih sila na oslojenim teritorijama, na primjer Engleske u Indiji i Francuske u Alžиру i Maroku, bila sklapanje brakova sa lokalnim ženama. „Kroz žene možemo doći do duše ljudi“ (Lazreg, 1994, u – Scott, 2007). Duga istorija kolonijalizma je naravno pomogla u razvijanju osnovnog okvira: kolonijalizam je racionalizovao samog sebe na osnovu „inferiornosti“ ne-zapadnih kultura, uglavnom manifestovane u njihovim patrijarhalnim običajima i praksama, iz kojih treba spasiti žene posredstvom kolonijalne vladavine (Abu-Lughod, 2002, Ahmed, 1992, Lazreg, 1994; Mohanty, 1991, Spivak, 1987). Paralelno sa investiranjem u istraživanje Orijenta motivisano imperijalističkim interesima, i u umjetnosti, naročito romantizmu,<sup>11,12</sup> dolazi do naglog interesa za orientalne teme. I u

---

<sup>11</sup> Najilustrativniji primjeri u slikarstvu su djela Eugena Delacroixa poput na primjer „Alžirskih žena“, a u prozi Loyd Byrona i „Putovanje Childa Harolda“. Činjenica da su obojica putovali po Maloj Aziji i Sjevernoj Africi, doprinijela je tome da su im djela dobila dodatni kreditabilitet pored umjetničkog.

literaturi i u likovnoj umjetnosti dominantna je konstrukcija jednog arhetipa Orijenta, koji se bez obzira na ogromne regionalne kulturološke i običajne razlike, odnosi na cijeli Bliski Istok i veliki dio Azije. Muškarci putnici su imali vrlo ograničen pristup ženama te su objašnjena i interpretacija sa kojima bi se vratili, ako bi uopšte prezentirali lokalnu perspektivu, zapravo polazila sa vrlo muške pozicije o kojem god predmetu da su govorili (Ahmed, 1999). Muslimanke su predstavljene zatvorenim, nedostupnim i zarobljenim iza zidova i rešetaka, sakrivene od pogleda muškaraca; ipak su putnici, istraživači, umjetnici i učenjaci proizveli ogroman broj slika, fotografija, razglednica i putopisa koji do najsitnijeg detalja opisuju ove žene (El-Guidi, 1999).

Iako mnogi/e autori/ce u svojim djelima iskazuju divljenje ili poštovanje prema Orijentu, on najčešće ima ženske atribute jer obojen fantazijom o muslimanskoj ženi u haremu (iako su haremi postojali na području Mezopotamije nekoliko vijekova p.n.e, dakle skoro hiljadu godina prije Islam-a), pa je pasivan, mističan, zavodljiv, podatan i inferioran, i čeka da bude pokoren i dominiran od strane izrazito maskulinog Zapada. Jasna je granica između javne sfere u kojoj vladaju muškarci, i privatne sfere, na koju je ograničena žena jer upravo ona predstavlja bedem između časti i sramote. Rijetki su izuzeci poput lady Mary Wortley Montague koji su afirmativno pisali o muslimankama i slobodi koju ženi daje veo. Opet, postoji i stepen opasnosti koji nepoznato i skriveno (u haremu ili iza vela) nužno nosi. „Arapi nas izazivaju,“ žalio se general Bugeaud, upravitelj alžirskom teritorijom 1840-tih, „jer sakrivaju svoje žene od našeg pogleda“ (Esquer, 1959, u – Scott, 2007). Razglednice koje su štampali kolonizatori, romantizirani putopisi i filmska industrija, dodatno su promovisali erotiziranu sliku žene iz „1001 noći“, submisivne i nedostupne u isto vrijeme. Kolonijalne razglednice<sup>12</sup>, sa studijskim fotografijama obnaženih žena, koje su procvjetale u prve dvije dekade XX vijeka, predstavljale su i tehnološki trijumf Zapadne fotografije (štampanje i masovna proizvodnja) i politički trijumf evropskih osvajanja i ekspanzije (Alloula, 1986).

<sup>12</sup> Vidjeti Prilog I

<sup>13</sup> Vidjeti Prilog I

Autori/ice se razilaze u tome da li je postojao i altruističniji motiv za izučavanje Orijenta, da li su žene uopšte imale uticaja na ovakvu konstrukciju slike Orijenta ili ne, i da li se njihov „orijentalizam“ razlikuje od muškog.<sup>14</sup> Orijentalizam je dakle instrumentalni sistem ideja koji je omogućio evropskoj kulturi da „upravlja i kreira Orijent politički, sociološki, vojno, ideološki, znanstveno i imaginativno.“ (Said, 1978 u – Poole, 2002). Orijentalizam u izučavanju islamske kulture preovladavao je do početka 20. vijeka.

Stereotipi u vezi muslimanki kao i predlagane mjere mijenjali su se shodno ideološkim promjenama na Zapadu. Pod jačanjem feminističkih pokreta na Zapadu početkom XX vijeka, a uz podršku muškaraca koji su na domaćem terenu bili protivnici emancipacije, ali želivši održati poziciju moći na koloniziranim teritorijama staju uz feministkinje, javlja se ideja o potrebi oslobađanja muslimanske žene stege tradicije i opresije i omogućavanja uživanja dostojanstvenog zapadnjačkog života. Feministkinje koje su se borile protiv iracionalnih mitova o ženama u svojoj kulturi, nisu uvijek bile u stanju odvojiti fabrikovane konstrukte o opresiji muslimanskih žena od stvarnosti, pa se razvija oblik feminizma koji Leila Ahmed naziva „kolonijalnim feminismom“. Evidentno je dakle da kakvo god bilo neslaganje feminizma sa sa dominacijom bijelih muškaraca u zapadnim društвima, izvan svojih granica, feminizam se okrenuo od kritičara sistema dominacije bijelih muškaraca ka nekome ko je njegov vjerni sluga (Ahmed 1999).

Potreba za stalnom kritikom šerijata postaje intenzivnija nego ikada zbog negativnih interpretacija islama od strane Zapada i zapadnjačke „mesijanske“ opsjednutosti oslobađanjem žene (za koju vjeruju da je objektizirana kao „Drugi“) iz patrijarhalnih institucija – što je nadalje pogoršano pogrešnim vjerovanjem prisutnim u feminističkom diskursu da je jedini model emancipacije i osnaživanja Zapadni tip feminizma (Woodlock, 2004). Svi su polagali pravo da odbace lokalni

---

<sup>14</sup> Uporediti Said W.E. (1995). *Orientalism*, Penguin. London, sa Lewis, R. (1996). *Gendering Orientalism: Race, Femininity and Representation* (London and New York) 1-22 i Melman, B. (1992). *Women's Orients: English Women and the Middle East, 1718-1918. Sexuality, Religion and Work* (Basingstoke and London).

način života, pogotovo veo, te da nastave sa podrivanjem kulture u ime kojeg god razloga kojem su tvrdili da služe – civiliziranja društva, pokrštavanja, ili spašavavanja žena od „grozne kulture i religije u kojoj su imale nesreću da se rode“ (ibid, str.14).

Uzveši u obzir da su čuvari i zagovornici Hrišćanstva (Christendom) takođe bili čuvari i zagovornici prirodne superiornosti muškaraca i njihove kontrole nad ženama, interesantno je i zabavno zapitati se zašto ih je toliko šokirala ili zabrinula opresija muslimanskih žena od strane muslimanskih muškaraca (Ahmed 1982). Veo ili zar je i dalje predmetom fantazija zapadnjaka i pored osuđivanja njegovog represivnog dejstva. Pedesetih godina prošlog vijeka u Ažиру za vrijeme Alžirskog rata Frantz Fanon zapisuje: „Ta žena koja vidi a da pri tom nije viđena frustrira kolonizatore. Ne otkriva, se ne podaje se, ne nudi se...Evropljanin koji susreće alžirku želi je vidjeti.“ (Fanon, u – Scott, 2007). „Vjerovanje u nerješivi sukob islama i modernizacije pojavilo se kada je modernizacija izjednačavana s pozapadnjačenjem i posvjetovljenjem društva“ (Esposito. 2003, str. 74).

Paralelno sa jačanjem islamskog feminizma, i odbijanja odbacivanja islamskog identiteta i naslijeda kao retrogradnog, te u svjetlu reinterpretacije Kur'ana i hadisa u cilju promicanja prava žena, Zapad se okreće kulturnom relativizmu. Središnja ideja relativističkog pristupa jeste ta da su moralne vrijednosti ljudski konstrukti, a ne rezultat spoznaje transcendentne Istine ili neizbjegnih činjenica o ljudskoj prirodi, pa ako uistinu želimo razumjeti te vrijednosti ono što nam je potrebno jest analiza nastanka i značenja tih vrijednosti u sasvim određenoj zajednici (Kulenović, 2007). Antropološka istraživanja doživljavaju procvat, a evropska kultura i njene tekovine, se ne uzimaju više kao parametar civilizacije i ne stavljuju na pijedestal. Njihov je zaključak bio da se sklonost razvijenoga Zapada objašnjavanju tih razlika primitivizmom, iracionalnošću i praznovjerjem tradicionalnih zajednica, temelji na etnocentričnim predrasudama hranjenima kolonijalnim interesima. Argument zagovornika kulturnog relativizma jest taj da svaka zajednica posjeduje svoj skup vrijednosti i razumijevanje racionalnosti u kojem su one utemeljene te se moralni argumenti

(uključujući i argumente o ljudskim pravima) trebaju interpretirati isključivo u tom kontekstu (ibid).

Upravo na polju ljudskih prava, odnosno njihovog relativizma, ponovo se lome koplja i javlja se i kritika kulturnog relativizma, koji je sa početkom Globalnog rata protiv terorizma zloupotrebljen u političke svrhe, kada je naglasak stavljen isključivo na religijskim i kulturološkim objašnjenjima opresije zaboravljujući politička i istorijska objašnjenja, prevashodno istoriju interakcija, pogotovo u doba globalizacije. Jedan od argumenata je da se koncept ne može primijeniti na sve slučajeve jer upravo nedostatak univerzalizma može voditi ka političkoj samovolji, povratku etnocentrizmu i rasizmu i ugrožavanju prava žena. „On ima smisla samo ako je shvaćen samo kao alatka koja nam pomaže da razlikujemo etnocentrične standarde od univerzalnih (...) i takva forma multikulturalizma neće prezgaziti rodnu ravnopravnost (...) koja je univerzalni ideal našeg vremena, te stoga njena primjena nije ni etnocentrična ni moralno imperijalistička“ (Raday 2003, str. 15).

Dakle, poslije 11. septembra 2001. i napada na Svjetski trgovinski centar, talibanskog ekstremizma u Afganistanu i Iranu i rastuće islamofobije i kolektivne paranoje od drugog i drugačijeg, opet je žena u centru političkog i feminističkog diskursa. Strah od nepoznatog i narušavanja temelja demokratije (bombaški napadi žena samoubica pod nikabom, protesti muslimanskih imigrantica u Francuskoj zbog zabrane hidžaba) opet se savladava izjednačavanjem emancipacije i vesternizacije, čak i onda ako same muslimanke smatraju da se njihova ideja „oslobađanja“ značajno razlikuje od Zapadne te da su njihova prava opet ugrožena nametanjem i glorifikacijom zapadnjačkih vrijednosti. Iako je objavljen je veliki broj vrlo serioznih studija o ženama u islamu i položaju žena u islamskim društvima od nastanka pa do danas (npr. Wadud, 1999, Mernissi, 1991, Ahmed, 1991, Badran, 2009) hiperprodukcija populističkih knjiga koje samo učvršćuju postojeće stereotipe na istu temu odnijela je primat.

U medijima je vidljiv novi orijentalizam ili novi kolonijalni feminism; u marketinškim kampanjama dvjesto godina stari stereotipi o muslimanskim ženama prodaju proizvode, a argumenti o submisivnom položaju muslimanskih žena

koriste se kao opravdanje za nove krstaške ratove za demokratiju, iako postoje toliko velike političke, istorijske i ne samo kulturološke razlike među muslimanskim zajednicama u svijetu, pa tako i statusu žena, da nije moguće praviti generalizacije koje bi bile primjenjive i za muslimanku u Turskoj i u Afganistanu, ali ni i objašnjavati sve razlike isključivo kulturnim relativizmom. Vrlo je jednostavno demonstrirati razlike između sociološke kompleksnosti motivacije za pokrivanjem i značenja pokrivanja i standardne slike u Zapadnim medijima motivacije za pokrivanjem i značenja pokrivanja (Bullock, 2001).

Rezistentnost muslimanske kulture uopće, a kulture muslimanske žene posebno, pred diktaturom zapadne suvremenosti i modernosti, koja nije kulturni izraz samo sekulariziranog kršćanskog zapada, nego ima ambiciju postati planetarnim obrascem ponašanja, danas se u nemuslimanskim društвима doživljava kao provokacija i atak na „kultne svjetovne vrijednosti“ (Arifi, u – Galter, 2005). Umjesto pitanja koja bi vodila ka istraživanju globalnih međuveza, ponuђena su ona koja imaju za cilj vještačku podjelu svijeta na dvije sfere – ponovno stvaranje imaginativne geografije Zapada naspram Istoka, naspram muslimana, kultura u kojim Prve dame drže govore naspram onih u kojima tiho šetaju u burkama (Abu-Lughod, 2002). Da li žene na Zapadu podržavaju ideju o spašavanju potlačenih muslimanki pod burkama jer imaju iluziju superiornosti i/ili rodne ravnopravnosti zato što ne izlaze sa velom iz kuće protiv svoje volje iako se zapravo i njihova prava krše na svakom koraku? U značajnom stepenu, otvoreno ili prikriveno, namjerno ili ne, diskusije o ženama u islamu u akademskim institucijama i izvan njih, u muslimanskim zemljama i izvan njih, nastavljaju ili da ponovo ispisuju zapadni narativ islama kao opresora i Zapada kao osloboodioca ili obrnuto, ponovo ispisuju arapski narativ otpora suštinski za očuvanje muslimanskih običaja, pogotovo onih koji se tiču žena, kao znak otpora imperijalizmu, bilo kolonijalnom ili postkolonijalnom (Ahmed, 1999).

Iako su medijske kampanje protiv opresije žena najčešće zaista pokrenute iz najčistijih pobuda; *de facto* i *de jure* ugrožena temeljna ljudska prava žena u nekim zemljama (od zabrane vožnje automobila do tjelesnih mutilacija i ubijanja iz časti, o kojima već decenijama izvještavaju organizacije koje se bave ljudskim pravima

rijetko su istinski motiv za pokretanje globalnih akcija u odnosu na onaj koji se tiče očuvanja statusa quo kapitalističkog poretka i dominacije svjetskim tržištem. Kampanja Feminist Majority protiv talibanskog režima u koje su korišteni posteri sa ženom u burki (iako burku u Afganistanu nisu izmislili talibani, jer se nosila u Paštunskoj zajednici, nego su je nametnuli kao religijski prihvatljiv) bila je ključni element pokušaja Bušove administracije za uspostavljanje legitimite bombardovanja Afganistana – „Operation Enduring Freedom“,<sup>15</sup> iako je upravo Feminist Majority kampanja pomogla da se otkrije tajni sporazum o eksploraciji naftovoda između multinacionalne američke kompanije Unocal i talibana uz podršku američke administracije (abu-Lughod, 2002).<sup>16</sup> „Moramo biti oprezni da svedemo različite situacije i stavove miliona muslimanki na jedan odjevni predmet, možda je vrijeme da odustanemo od zapadnjačke opsjednutosti velom i da se fokusiramo na neka ozbiljna pitanja kojima bi se i feministkinje i drugi trebali pozabaviti“ (ibid, str. 790).

## 2. Žena u fundamentalističkom diskursu

„Pojam fundamentalist primjenjuje se vrlo široko na cijeli niz islamskih pokreta i djelatnika, tako da ohuhvaća i one koji jednostavno žele obnoviti i ponovo uvesti svoju čistu i puritansku viziju romantizirane prošlosti, kao i one koji zagovaraju moderne reforme koje su ukorijenjene u islamskim načelima i sustavu vrijednosti“ (Esposito, 2003, str. 58). Dakle, pojam je vrlo kompleksan, ne označava uvijek sličan sklop vrijednosti stavova i normi, pa ne mora nužno imati pežorativno značenje, mada se sintagmi islamski fundamentalizam može zamjeriti konstrukcija iz pozicije zapadnog etnocentrizma. Prevashodno je zadržan zbog nenalaženja

---

<sup>15</sup> "Because of our recent military gains in much of Afghanistan, women are no longer imprisoned in their homes, They can listen to music and teach their daughters without fear of punishment, The fight against terrorism is also a fight for the rights and dignity of women" (Vlada SAD-a, 2002), u Lila Abu-Lughod, 'Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and its Others, American Anthropologist 104 no.3 (2002) 783-790

<sup>16</sup> Vidjeti Prilog I

adekvatnog termina u bosanskom jeziku kojim bi bio zamijenjen kao i zbog njegove uvriježene upotrebe u anglosaksonskoj psihološkoj i sociološkoj literaturi.

U potrazi za traženjem modernog autohtonog identiteta, muslimani se obično mogu svrstati u dvije grupe: liberalni reformatori ili modernisti, koji vjeruju u kombinovanje islamskih tradicija sa zapadnim liberalizmom zarad stvaranja solidnog odbrambenog štita protiv Zapada i njegove civilizacije, i konzervativci, koji se oslanjaju na tradiciju u uvjerenju da bi svako odstupanje srušilo sve islamske društvene strukture i izbrisalo sve barijere koje sprečavaju početak zapadne dominacije. Obje grupe dijele pogled na ženu kao na centar pokreta za reformaciju ili očuvanje tradicije, kao ključ za opstanak ljudske rase, kulture i kontinuiteta (Shehadeh, 2003).

U novije doba, međutim, "modernitet", pogrešno izjednačen s pozapadnjačenjem ili "Westoxification", našao se ne udaru islamskih alternativa. Tokom XX vijeka, uslijed velikih društvenih previranja, socio-ekonomskih kriza, i velikog broja propalih reformi na modernizaciji islamskih zemalja, nastao je veliki broj islamskih pokreta koji su imali za cilj reizgradnju idealnog islamskog društvenog poretka, a mnoge vlade su igrale na kartu islama ne bi li učvrstile ili zauzele bolju poziciju na političkoj sceni. „S jedne strane, mnogi su muslimani postali privrženiji vjeri, pridajući veću pozornost namazu, postu, načinu odijevanja i obiteljskim vrednotama, kao i islamskom misticizmu odnosno sufizmu; s druge pak strane, islam se iznova pojavio u javnom životu kao alternativa političkim i društvenim ideologijama sekularnoga nacionalizma, zapadnjačkoga kapitalizma i marksističkoga socijalizma, za koje mnogi vjeruju da nisu uspjeli pomoći većini muslimana da izmaknu siromaštvu, nezaposlenosti i političkom tlačenju“ (Esposito, 2003. str. 70). Kulturološki i etnički identitet prelamaju se se kroz religijski identitet. U društvu koje se radpidno mijenja konzervativizam daje unutrašnji odbrambeni mehanizam za „eksterno percipiranu prijetnju“ kako se promjena percipira od strane onih koji od njene profitiraju (Engineer, 2004).

Promicanje islamskih vrijednosti nužno se odrazilo i na žensko pitanje, pa je tako muslimanka značajno oružje za borbu protiv Zapadnjačkih, antiislamskih

vrijednosti. Od Sudana pa do Pakistana, fundamentalistički diskurs ima različite forme. Kod političkih i/ili vjerskih vođa koji se nazivaju reformistima, kao što su Hasan al-Banna, Sayyid Qutb, ajatolah Ruhollah Khomeini i Mortaza Mutahhari, Abu al-'A'la al-Mawludi, pa čak i kod žena kao što je Zeyneb al-Ghazali, upečatljiv je skoro koncenzus po pitanju percepcije žena, gdje su razlike vrlo praktične prirode i zapravo u nijansama (npr. kada je u pitanje pokrivanje, koji dijelovi tijela smiju ostati otkriveni). „(...) aktivna podrška žena društveno religijskim pokretima koji održavaju žensku subordinaciju nameće dilemu feminističkim analitičarima (...) sa jedne strane žene brane svoje prisustvo u sferama koje definiraju muškarci, dok sa druge strane upravo idiomi kojima se služe da uđu u te arene su utemeljeni u diskursima koji su im istorijski gledano osigurali subordinaciju muškom autoritetu. Drugim riječima, ženska subordinacija ženstvenim vrijednostima, poput stidljivosti, skromnosti, i poniznosti, čini se neophodnim uslovom za unapređivanje njihove javne uloge u religijskom i političkom životu“ (Mahmood, 2005, str. 25).

Muslimanke uglavnom prihvataju islamski svjetonazor kao racionalan i pravedan, ipak njihove društvene realnosti svjedoče suprotno (Barazangi, 2004). O navedenoj diskrepanci svjedoče podaci da nijedna žena nije stekla status Poslanika, a iako Kur'an govori o kraljici od Sabe, i postoje istorijski zapisi o petnaestak vladarica u svijetu islama, podaci su vrlo šturi, a imena im se rijetko spominju u kontekstu valdarica. Malika, 'Alam al-Hurra, Sultana Radija, 'Arva, Šadžarat al-Durr i Turkan Hatun, su među poznatijim, a čak i o njima se vrlo malo zna. Broj žena koje su vladale iz sjene harema ili u sjeni muškog člana porodice vjerovatno je mnogo veći, ali o njima nema dovoljno podataka. Nijedna žena nije obavljala dužnost halife ili imama, niti se smatra utemeljiteljem pravne škole. Muslimanke ne samo da, na primjer, imaju najveću stopu nepismenosti i smrtnosti djece (*The World Almanach and Book of Facts 2004*), već su isključene iz donošenja odluka čak i na nivou tijela lokalne uprave (ibid.). Iako su žene, na čelu sa Muhamedovim ženama, prevashodno Hatidžom, Aišom, te kćerkom Fatimom, u prvoj muslimanskoj zajednici imale vrlo aktivnu ulogu kako u vjerskom, tako i u društvenom životu zajednice (ne bez negodovanja i protivljenja muškaraca), situacija se promijenila vrlo brzo nakon Muhamedove smrti. Kroz 15 stoljeća islama, od prve hidžretske godine (622 n.e.)

do danas vođenje javnih poslova u muslimanskim zemljama bilo je isključivo muška privilegija i monopol (Mernissi, 2005).

Poslije smrti halife Osmana, na čelo zajednice došao je Alija, koji po Aiši nije adekvatno reagovao i kaznio Osmanove ubice. U jednoj od najkontroverznijih bitaka u muslimanskom svijetu koja je bila prvi korak shizme (poslije Alijine smrti muslimani su se podijelili na sunite i šite), poznatoj kao bitka Kamile, Aiša je okupila vojsku pristalica protiv halife Alija. Bitku je izgubila sa ogromnim ljudskim gubicima na obje strane, ali mnogo većim implikacijama i po muslimansku zajednicu općenito i po status žena u njoj. Hadis čiji je prenosilac Abu Bakra a koji se pogrešno pripisuje Muhamedu „*Oni koji povjere vlast ženama nikada neće imati napretka*“, u svjetlu spomenute bitke stvorio je teško raskidivu asocijaciju: žena na čelu jednako je fitna, izgubljena bitka i raskol među muslimanima, i time postavio temelje za opravdanje egzila žena iz domena javnog života, čak i iz džamija. Kada su u pitanju nauka i umjetnost, iako postoje primjeri žena šejhova i sufija, poput sufijske pjesnikinje i učenjakinje Rabije koje su isplivale na društvenu scenu i zahvaljujući svom znanju stekle zavidan ugled i kod muškaraca, njihov broj je neznatan, i uglavnom su dolazile iz viših slojeva društva. Životi žena su sveobuhvatno izloženi negativnom djelovanju intererpetacija (Wadud, 1999).

Fundamentalistički mislioci, kao što je već spomenuto ranije, koriste sve što im dinamizam i fleksibilnost islama daje da bi odgovorili na potrebe svog vremena, čineći interpretacije i adaptacije sadašnjim uslovima glatkim i prilično jednostavnim (Shehadeh, 2003). Zapanjujuća je kontradiktornost visokog stupnja kreativnosti i inovativnosti u reinterpretaciji islamskog pravnog naslijeđa sa jedne strane i ustrajnosti u promovisanju najrigidnijih patrijarhalnih postulata sa druge strane, od kojih su neki čak u očitoj opoziciji sa Kur'anskim učenjem. Tradicionalni rodni odnosi koji diktiraju inferioran status žena, kroz šerijat su inkorporirani u Porodični zakon, i nikada preispitivani ni dovedeni u pitanje. Samo kada su u pitanju rodni odnosi ili prava žena, nijedna od raposloživih metoda nije korištena, praćeno stavom da su takvi odnosi Božija volja, te nisu podložni promjeni (ibid.).

Dakle, fundamentalisti oživljavaju patrijarhat i njegovu restriktivnu kontrolu nad ženama da bi utvrdili mušku podršku i skrenuli pažnju sa stvarnih problema društva i njihove nesposobnosti da da se nose sa njima. U ostvarivanju političkih ciljeva, veličajući načelo idžtihada, dakle lični put spoznaje i zahvaljujući univerzalnosti i dvoznačnosti Kur'anskih ajeta koji govore o rodnim odnosima kao i mizoginim hadisima koji su ušli u sahihe, imaju odlične argumente za socijalnu kontrolu i manipulaciju ženama i njihovo uklanjanje iz javne sfere, a sve zarad eliminisanja fitne, i postizanja savršenog moralnog poretku koji vodi ka društvenom blagostanju.

U društvima koje prolaze kroz trusan period, pogotovo tradicionalnim, veliki broj ljudi se osjeća nemoćnim i ugroženim zbog niskog socio-ekonomskog statusa za koji okrivljuje Zapad i/ili društveno-političko uređenje u svojoj državi. Upravo nemogućnost muškarca da nađe posao i skrbi za svoju porodicu, prevashodno ženski dio, koji nužno izlazi iz kuće na ulicu u potrazi za poslom ili se pak okreće drugim vrijednostima, dovode to toga da on traži krivca u modernom moralno izopačenom bezbožničkom svijetu i okreće se tradiciji, „zlatnim vremenima islama“ - onom sistemu vrijednosti u kojem se osjeća zaštićeno, i ponovo stiče samopouzdanje; davanje kontrole muškarcima nad ženama, kroz novi/stari islamski poredak i asocijaciju na doba prosperiteta i osvajanja, stvara iluziju kontrole nad sopstvenom sudbinom i društvom u cjelini.

Pozivanje na tradiciju i ograničavanje žena j treba percipirati kao „mehanizme za smanjenje anksioznosti u svijetu promjenljivog, seksualnog identiteta“ (Mernisi 1991, str.). i uloga. Interesantan je način na koji se opravdava segregacija i time eksplicitno i implicitno dominira nad ženama; i jedne i druge determiniraju biološke karakteristike, pa tako muškarci imaju puno jači primordijalni seksualni nagon pa okidač za javljanje seksualne želje može biti čak i glas žene kojoj ne vide lice. Žene su fizički slabije konstitucije, emotivnije i osjetljivije, a iako nisu intelektualno inferiornije, njihova emotivnost, (pogotovo kada su trudne, imaju menstruaciju ili doje) im može pomutiti sposobnost rezonovanja, a budući da su prirodno povodljive, lakše ih je zavesti i skrenuti sa pravog puta - razvijanja identiteta uzorite majke i supruge, što može napraviti

disfunkcionalnu porodicu koja u konačnici može uzdrmati same temelje društva. „Tako su neki pravnici otišli veoma daleko u uspostavljanju strogih i hermetičkih granica između spolova, strogo ograničivši njihovu interakciju i pretvorivši opšti princip čednosti u zahtjev za skoro potpunom sekluzijom žena“ (Al Hibri & El Habza, 2006, u – Browning, Green & Witte Jr. (ur.), str. 207)

Dakle, žena ni u kom slučaju nije eksplisitno proglašena inferiornom, već je zbog njene prirode njena uloga u društvu drugačija od one koju imaju muškarci, pa se veliča kao majka i supruga, stub porodice koja, budući da je osnovna cilja društva, mora biti zdrava i uzorna da bi takvo bilo i društvo. Njeno neodgovorno ponašanje manifestovano bespotrebnim izlaskom iz kuće, preuzimanjem muških poslova i miješanjem sa muškarcima može sa jedne strane smanjiti produktivnost muškaraca, dovesti do fitne, a sa druge narušiti ženstvenost i bespovratno oštetiti buduća pokoljenja zakinuta za ljubav i moralan uzor majke. Naglašavanje uloge Muhamedovih žena kao Ummahat al-Mu'minin (Majke vjernika) iako nosi nivo poštovanja i svetosti, dominira kao način predstavljanja ovih prvih muslimanki i svih muslimanskih žena (Barazangi, 2004).

Moguće je identifikovati tri zajednička elementa u fundamentalističkom diskursu o ženama: funkcija u porodici kao primarna uloga žene: rodne razlike, gdje su fizičke, fiziološke, biološke i psihološke razlike percipirane univerzalnim i nepromjenljivim u društvenom i intelektualnom domenu, što diktira paralelne razlike u odgovarajućim ulogama muža i žene, iako njihova duhovna jednakost ostaje neupitna; i element opasnosti nerazdvojiv od ženske prirode (ibid.). „Kulturalni i patrijarhalni uticaji kroz koje se na žene gleda s visine te kao na ultimativni izvor iskušenja za muškarce i potencijalni izvor sramote za njihove porodice imao je stravične reperkusije na živote žena kao u slučajevima ubistva iz časti i obrezivanja genitalija, što su prakse raširene ne samo u muslimanskim nego i u nemuslimanskim zemljama“ (Al Hibri & El Habza 2006, u – Browning, Green & Witte Jr. (ur.), str. 208).

Reislamizacija i tradicionalizacija, u diskursu fundamentalista proklamovana kao liberalizacija položaja žene skidanjem zapadnjačkih, imperijalističkih okova

koji su kroz rad van kuće i nepoštenu borbu na tržištu rada sa muškarcima, zbog zgrtanja kapitala, nametnuli objektivizaciju žena i pretvorili je u predmeta požude i uzročnika fitne, u praksi je značila submisivnost i usmjerenost na domaćinstvo u kojem je muškarac glava kuće. Ona je kroz svoje majčinstvo majka i čovječanstva, pa zanemarivanje religijskih i društvenih obaveza (braka i trudnoće) zbog zgrtanja materijalnih dobara ne može biti opravdano. Iako je na ženi sveta dužnost brige za dobrostanje porodice, ona nema pravo napustiti kuću bez dozvole muža i bez pratnje mahrema, obavezna ga je seksualno zadovoljiti kada god on to želi, a na njemu je obaveza da finansijski skrbi o porodici. Žena se ne mora mučiti obavljajući poslove koji joj se možda i ne rade, pa tako vremenom postaje potpuno ekonomski ovisna o svom mužu. Politička arena nije mjesto za žene zbog naglašene dihotomije emocije-razum. Religijskom obrazovanju se poklanja velika pažnja (odlazak u bogomolje i na hadž nije naročito podržan zbog miješanja sa muškarcima), ali obrazovanju *per se*, ne.

Nije nužno da se žene dodatno bave stvarima koje mogu ugoziti njihov senzibilitet i ženstvenost pa im ne mogu koristiti u odgoju djece i brizi o mužu. Poligamija je dozvoljena, iako preferirana u slučajevim kada je prva žena nerotkinja ili iz nekog razloga ne može zadovoljiti seksualne potrebe, ako postoji veliki broj udovica ili ženske siročadi koje mogu ostati neudate, i/ili im se imovina može zloupotrijebiti, i osujetiti njihovo pravo na ostvarenje uloge majke i supruge, odnosno kada, po fundamentalistima, ima funkciju zaštite žena. Tretman svih žena mora biti jednak, no može postojati veliki jaz između deklarativnih razloga za poligamiju i skrivenih motiva, čime se opet ostavlja prostora za eksploraciju žena. Razvod je dozvoljen ali muškarac ima pravo na razvod bez objašnjenja, dok to žena ne može osim ako je definisano u bračnom ugovoru, ili ako vrati mehr ili pokrene postupak na sudu, sa vrlo neizvjesnim rješenjima.

Kao što je već spomenuto, žene su u prvoj muslimanskoj zajednici aktivno učestvovali u društvenom i vjerskom životu, čak predvodile i namaz u džamiji i posebno dobijale instrukcije od Muhameda kada su se požalile da zbog kućanskih obaveza zaostaju za muškarcima u znanju o vjerskim pitanjima. U prvom izlasku na

scenu, u želji da pridobiju i podršku žena i podršku šire javnosti, često i zapadnjačke ljevice, mnogi fundamentalisti se upravo pozivaju na Kur'anske stihove, na sunet i one hadise koji govore o ravnopravnosti žena i njihovoj nezamjenljivoj ulozi u prvim dñima islama. One trebaju biti te koje će pomoći ponovnom uspostavljanju islamskog poretku u kojem su one imale ulogu kakvu zaslužuju. Onog trenutka kada osvoje javni prostor, diskurs se drastično mijenja, ne na način da se žene javno degradiraju već njihovim implicitnim žrtvovanjem, prenaglašavaju i slavljenjem onih aspekata uloge u društvu koji se tiču identiteta majke i supruge. „Revolucionarna jednakost“ za koju se često govori da će je postići i muški i ženski borci, zamjenjuje se u postrevolucionarnom periodu sa ograničavanjem žene na čisto ulogu u domaćinstvu, ostavljajući javnu sferu i pozicije moći muškarcima“ (Molyneux, 1985, str. 227).

Uprkos radikalnim stavovima i uz nekada zaista ingeniozne metode analize i interpretacije, fundamentalisti su veliku pažnju posvetili idžtihadu. Ipak, svi fundamentalisti su se vrlo potrudili da interpretiraju sve reference o ženama u Kur'anu na takav način da nametnu dodatna društvena ograničenja i da još više potčine žene muževima (Shehadeh, 2003). Čini se da je jedina stvar koji nije kamen spoticanja između njih i konzervativne uleme upravo pitanje prava i statusa žena u islamskom društvu, jer i jedni i drugi spremno, kad god to nađu za shodno, zaborave one ajete koji govore u prilog ravnopravnosti. Upravo zahvaljujući Zapadu, prevashodno novim digitalnim tehnologijama, fundamentalisti su dobili novo oružje za kontrolu žena i islamizaciju u kojoj se kroz propagiranje religijskih vrijednosti infiltriraju i mizogine. Rodne granice su uvijek služile čitavom spektru političkih, ekonomskih, psiholoških i društvenih funkcija (*ibid.*). One nikad nisu bile stalne i uvijek se o njima moglo pregovarati; njihovo porijeklo i vječito prisustvo, pogotovo u islamskom fundamentalizmu neki su pripisali patrijarhatu, „istorijskoj kreaciji u koju su stvorili i muškarci i žene, u procesu koji je trajao hiljadama godina.“ (Lerner 1987, str. 22).

## 2.1 Wahhabi Islam i žena

Od 11. septembra 2001. godine wahhabi<sup>17</sup> pokret, prevashodno zbog povezivanja sa al-Qaidom, talibanim i terorizmom općenito, stekao je reputaciju jednog od najradikalnijih i najmilitantnijih pokreta na svijetu. Teško je u nazivlju razlikovati taj „izvoz posve konzervativne teologije“, s jedne, od militantnog ekstremizma, s druge strane (Esposito 2003, str. 64). „Čini se da sam termin „wahhabi“ ima različito značenje u zavisnosti od mjesta i vremena“ (Oliver, 2002, str. 17). Nosi naziv po osnivaču, Muhammedu ibn abd al-Wahhabu, a nastao je u 18. vijeku, u Nedždu (današnja Saudijska Arabija), kao reakcija na percipirano odstupanje od vjerovanja i praksi istinskog islama, a sa ciljem moralne reformacije društva, iako ne nužno ponovnog oživljavanja prve muslimanske zajednice, već prije suštinskih vrijednosti u novom kontekstu. Od samog nastanka, izazivao je kontroverze, ne toliko zbog samog učenja koje je zagovaralo religijski puritanizam i vraćanje osnovnim postulatima vjere u svakom aspektu života, i često se percipiralo mizoginim, fanatičnim i retrogradnim, već zbog „metoda podučavanja“ koje su podrazumijevale agresivno obračunavanje sa svim što nije u skladu sa njihovim tumačenjem islama. Suniti su i sljedbenici učenja ibn Taymiyye, a wahhabizam je zvanični mezheb Saudijske Arabije. Pripadaju hanbaliskoj školi čiji je osnivač bio zastupnik ehluhadiskog učenja, odnosno poimanja suneta koji se ograničava na doslovno shvatanje teksta sa što manje “uplitanja razuma” u poimanju istog (Ehlu-l-hadis) (Jusić, 2005).<sup>18</sup>

Počeci države sa današnjim vjerskim i društvenim uređenjem su utemeljeni potpisivanjem saveza između al-Wahhaba i Muhameda bin Sauda, vladara malog grada Der`aije sa idejom uspostavljanja vladavine Božije riječi, čišćenja islama od inovacija i harmoniziranja ortodoksije i ortopraksije, iako su motivi bili vrlo različiti. Sporazum je omogućio al Wahabbu da radi na uspostavljanju novog društveno-moralnog poretku a bin Saudu osvajanje novih teritorija, sticanje bogatstva i moći nad Arapskim poluostrvom sve do Afganistana i osmanlijskih

---

<sup>17</sup> Iako neki autori/ice smatraju da su selefijski i vehabijski pokret zapravo dva različita pokreta, u literaturi se termini često koriste naizmjenično pa tako i u ovom radu

<sup>18</sup> Drugi način poimanja je ehlu-l-fikh.

teritorija. Iako je al-Saud neslavno završio karijeru suverena, a današnja kraljevina je tek zaživjela početkom 20. vijeka, wahhabi legitimitet je ostao.

Ono što je nepobitno jeste to da je selefijska škola mišljenja inspirisala čitav set pokreta, političkih organizacija i aktivističkih skupina koje će vremenom razrađivati vlastite metode postizanja zacrtanog cilja ponovnog povratka islama u njegovom totalitetu. Spektar tih organizacija i pokreta će varirati u svojoj ideologiji od onih militantnih (koji će silom ili političkim metodama raditi na ponovnoj uspostavi islamske države i šerijatskog prava) do onih intelektualnih (koji će raditi na stvaranju novih sistema ideja i misionarskoj apolitičnoj reformi muslimanskih masa). Međutim, zajedničko za sve njih će biti korištenje selefijski obojene argumentacije, pozivanje na iste klasične autoritete ehluhadiske škole i smatranje sebe jedinim istinskim predstavnikom selefizma i izvornog islama u svijetu (ibid).

Saudijska Arabija je zamijenila agresivna osvajanja u cilju širenja islama u drugim dijelovima svijeta, suptilnjim misionarskim metodama poput građenja džamija, prevodenja i štampanja vjerske literature na druge jezike, prevashodno Kur'ana i zbirk i hadisa, slanjem predavača i organizovanjem vjerskih predavanja te stipendiranjem mladih muslimana na fakultetima u Saudiji. Konkretno u Bosnu i Hercegovinu su pored navedenog slali i značajne količine humanitarne pomoći, i organizovali i nerelegijske edukacije (kurseve računara, stranih jezika...) tokom i nakon rata. Najčešći načini i metode širenje ideologije su (Sekaff, 2005):

1. Promicanje misionara ove ideologije;
2. Organizacije u raznim zemljama (koje direktno ili indirektno promovišu wahhabi učenje);
3. Izdavanje knjiga i letaka (koje jednostavnim jezikom promovišu wahhabi ideje);
4. Prevodenje knjiga koje su napisali vahabijski velikani i njihovo štampanje;
5. Izdavanje kaseta (kompakt diskova) sa predavanjima i hutbama;
6. Promicanje ideja i rasprava putem interneta;
7. Prisustvo osoba na strateškim i odgovornim mjestima (vjerskim ili administrativnim);

8. Osnivanje islamskih univerziteta, akademija i škola;
9. Postojanje televizijskih kanala i radio stanica.

Koliko god kontroverzan bio njihov misionarski rad (daw'ah) koji je pratio spomenute aktivnosti, ne može se ne priznati njihov angažman u humanitarnom radu i izgradnji obrazovnih i religijskih institucija za muslimane diljem svijeta (Delong-Bas, 2009).

Poput islamskih modernista/fundamentalista u 20. vijeku, al-Wahhab se zalagao za striktno pridržavanje tevhida, idžtihad u odnosu na ranije interpretacije islama – taqlid (oslanjanje na smjernice i učenja islamskih pravnih stručnjaka), i reinterpretaciju hadisa u svjetlu konteksta i relevantnosti sadržaja a na kredibiliteta prenosilaca, pa je hadis smatran autentičnim samo ako nije ni u kom slučaju protivurječio Kur'anu. Njegov cilj je bio ponovno otkrivanje značenja hadisa u njihovom izvornom kontekstu u cilju utvrđivanja vječitih vrijednosti ili etičkih smjernica sadržanih u njima (ibid). Iako ga smatraju sljedbenikom ibn Taymiyye, njegovo učenje je mnogo bliže učenjima al-Sindi i ibn Sayfa, i neki/e autori/ice (npr. Delong-Bas, 2009) smatraju da je nepravedno anatemisan kao agresivni radikal, iako je sam početak njegovih reformi obilježila sječa svetog drveta, uništavanje nadgrobnih spomenika (kao simbola idolopoklonstva i kulta ličnosti te odstupanja od tevhida) i kamenovanje prelubnika. Istoriski je Ibn Abd al-Wahhab portretisan kao bukvalni interpretator Kur'ana i hadisa, koji se strogo drži slova, a ne duha zakona (ibid). Ne samo da su ga (navedeni djela) proslavila u njegovom okruženju i vremenu već su učinila i njega i cijeli pokret neslavnim u svim narednim vijekovima diljem svijeta (ibid.). Wahhabi učenja, pored prefiksa militantni, ekstremisti, nazadni, rigidni, općenito se smatraju izuzetno mizoginim, za što postoji uporište u tretmanu žena u Saudijskoj Arabiji i Afganistanu, gdje postoji obaveza pokrivanja lica, zabrana vožnje automobila i učestvovanja u javnom životu zajednice.

Al-Wahhab je potekao iz porodice hanbalijskih pravnika i teologa, a sam je stekao isto obrazovanje u rodnom gradu Uyaynu, koje koje nadopunjavao na putovanjima u Meku i Medinu. Napisao je 14 značajnih djela, od kojih su neka Muhamedova biografija, serija komentara Kur'ana, sedam knjiga o fiqh-u, kolekcija

hadisa, zbirka teoloških rasprava. Proučavanjem djela al-Wahhaba čini se da su njegovi stavovi bili puno liberalnijih od onih koji se danas pozivaju na njega. Dapače, analize otkrivaju da su bili prilično *mainstream* za njegovo vrijeme i mjesto te da su bili u skladu sa Hanbalijskom tradicijom zaštite žena (Spectorsky, 1993). U iscrpnoj studiji hadisa objavljenoj pod imenom *Kitab al-Nikah*, gdje citira i iznosi svoj komentar o 376 hadisa, evidentno je da nikada odbacio autentičnost hadisa na osnovu spola prenosioca. Mizoginim hadisima koje prenosi Abu Hurejra nije pridavao veliki značaj, čak je iznio svoje neslaganje sa njima, dok hadise koje prenosi Aiša citira puno više i uvijek sa slaganjem. Čak je jedan hadis koji prenosi Fatima, a koji smanjuje prava žene na skrb nakon razvoda, iako je išao u korist muškaraca, odbacio kao neautentičan jer je bio u suprotnosti sa Kur'anom.

Takođe, smatrao je da Kur'anski ajeti koji govore o dozvoli seksa sa robinjama nisu adekvatno interpretirani (pa se „ono što posjeduju desnom rukom“ odnosi se na suprugu, ne ne robinju) i da je svaka vanbračna seksualna aktivnost sa robinjama ili sa ratnim zarobljenicama zabranjena. Osudio je uvriježenu interpretaciju ajeta koji se tumači za opravdanje zadovoljavanja seksualnog nagona na bilo koji način (“a one su njive vaše i vi ih orite kako želite”) kao pogrešnu, ističući njivu kao metaforu za reproduktivnu ulogu žene, a ne za seksualno iživljavanje nad ženom. Poligamiju je dozvoljavao pod uslovom da se osigura finansijska konstrukcija za svaku od četiri žene. Nije krivio ženu za izazivanje fitne u društvu. Iako njena ljepota može izazvati želju kod muškarca, ona nije kriva za njegovu eventualnu nesposobnost samokontrole. Muškarac treba izbjegavati da gleda u lijepu ženu koja mu nije supruga niti u rodu. Ukoliko dođe do silovanja, žena se ne kažnjava<sup>19</sup>, a muškarac je dužan dati ženi odštetu visine mehra, bila ona muslimanka ili ne.

Kada je u pitanju sklapanje braka, iako otac ima pravo da dogovori brak, bilo u u slučaju da je žena djevica, maloljetna ili punoljetna, otac i majka, ili skrbnik, je

---

<sup>19</sup> Uočljiva je razlika od današnje prakse u nekim islamskim zemljama kada je žena najčešće optužena za izazivanje silovanja ili se smatra učesnikom u „zini“ čime se negira postojanje samog čina silovanja protiv ženine volje.

ne mogu udati bez njenog pristanka. Prilikom slapanja bračnog ugovora žena ima pravo da postavlja uslove (čak i uslov da muškarac ne smije ženiti druge žene) čije neispunjeno dovodi do talaq razvoda, u slučaju kojeg joj ostaje cijeli mehr i pravo na izdržavanje. Muž nema pravo na ženin mehr niti na trošenje njene imovine, a u slučaju da se prilikom konzumacije braka otkrije da žena nije djevica ne može je „raspustiti“ odnosno razvrgnuti brak na način da je ostavi bez mehra i izdržavanja, a ukoliko je prilikom odnosa došlo do začeća mora priznati dijete, i osigurati mu sva prava. Poželjno je oženiti muslimanku, ali ako se ipak oženi ne-muslimankom, mora je tretirati i dati joj jednaka prava kao da je muslimanka.

U braku, ženina dužnost je stupanje u seksualne odnose sa suprugom, rađanje djece i nushuz – poslušnost (pristanak na seksualne odnose kad muž želi) mužu, a muž je dužan seksualno zadovoljiti suprugu, dati joj mehr i uzdržavanje koje se određuje prema finansijskom položaju muškarca i žene. Interesantno je i da muškarac može biti neposlušan; ukoliko muškarac ima više žena dužan je najdalje svaku četvrtu noć seksualno zadovoljiti ženu osim ako ga ona ne oslobodi te dužnosti. Iako je žena obavezna seksualno zadovoljiti supruga, on je ne smije ometati u religijskim dužnostima niti joj nanijeti bol ili štetu, pa su tako i seksualni odnosi predmetom pregovora. Ipak muškarac ima pravo kazniti ženu, ali al-Wahhab preporučuje da udarac ne smije biti takav da izazove bol. Na svadbenom veselju dozvoljeno je miješanje muškaraca i žena, žene smiju svirati i pjevati. Kod razvoda, talaq se ne može objaviti odjednom nego u tri različita perioda, u ženinom prisustvu, i muž ne može ponovo potraživati ženu nakon perioda čekanja ukoliko se u međuvremenu nije udavala i razvela. U periodu čekanja žena je obavezna imati izdržavanje, a po isteku obavezna je dobiti cijeli iznos mehra.

Khul' razvod stupa na snagu bez perioda čekanja, ali žena mora vratiti mehr i nema pravo na izdržavanje čak i ako je trudna. Žena ima pravo na ovakav razvod ukoliko prezire supruga ili joj se u tolikoj mjeri ne dopada da ne može ispunjavati svoje bračne dužnosti, a ukoliko joj suprug pravi probleme ne prihvatajući razvod ili tražeći veći iznos od mehra, razvod ostaje važeći, ali je on dužan da njoj da određenu kompenzaciju. U slučaju razvoda zbog preljube, supružnici se nikada više ne smiju vjenčati. Kod bilo kog razvoda djeca ostaju kod majke; dječak do sedme

godine, djevojčica do prve menstruacije. Dječak onda ima pravo da se izjasni da li želi da ide kod oca ili majke, a kćerka automatski prelazi kod oca. Za razliku od ostatka tijela, pokrivanje lica nije smatrao obavezom, i činjenica da žena ne nosi veo ne smije je izložiti nedostojanstvenom tretmanu. Žene i muškarci smiju sarađivati kad su u pitanju poslovne transakcije, nabavka roba ili dobijanje određenih usluga. Ima pravo na obrazovanje i njena je dužnost da otkrije bilo koji dio tijela i pred muškim ljekarom ukoliko je to potrebno za adekvatno pružanje pomoći.

Mnogi od savremenih režima i pokreta nazvanih wahhabi ne dijele nužno istu teološku i pravnu orijentaciju (ibid.). Čini se da su učenja ljudi koji se svrstavaju pod krov „wahhabi“ u osnovi mnogo radikalnija od navodnog osnivača, pa tako insistiranje na pokrivanju lica, i svaljivanje krivice na ženu zbog nedoličnog ponašanja muškaraca nema nikakvo uporište u knjigama glavnog ideologa, već se može pripisati tradicionalnim i lokalnim običajima i praksama i ličnim i političkim interesima, prevashodno ideoškim a ne religijskim, u interpretaciji i primjeni šerijatskog zakona. „Na žalost, psihosocijalna ali doktrinalno neinformisana afilijacija mladih ljudi sa islamom ostavlja prostora grupama, koje za razliku od mladih ljudi, imaju jasne političke ciljeve vezano za uspostavljanje autoritarnih teokratskih političkih sistema posvećenih *etabliranom* Islamu i u punoj spremi androcentričnoj doktrinalnoj i pravnoj vladavini“ (Ahmed, 1999, str. 230).

### III – ISLAM U BOSNI I HERCEGOVINI

#### 1. Dolazak osmanlija na teritoriju Bosne i Hercegovine

S obzirom na njen specifičan geopolitički položaj, i naseljavanje od strane Ilira, Slavena i Tračana, u Bosni i Hercegovini se kao i u mnogim drugim dijelovima Balkana razvila vrlo specifična kombinacija religijskih vjerovanja i praksi. Jedan od specifikuma je i autokefalna Crkva Bosanska, čija učenja, o kojima je sačuvano jako malo zapisa, nisu odgovarala ni istočnoj a ni zapadnoj, katoličkoj crkvi koja je njena učenja proglašila heretičkim.<sup>20</sup> Sultan Mehmed Fatih (Osvajač) 1463. godine dolazi do granica srednjovjekovnog bosanskog kraljevstva, čime započinje četiri vijeka vladavine osmanlija, koja će završiti tek sa aneksijom od strane Austro-ugarske monarhije 1878. godine.

„Bosna je bila specifičan prostor za uspostavljanje novog – islamskog poretku osmanske uprave“ (Kulanić & Čajlaković 2011, str. 36) „Ne samo da je veliki dio stanovništva prešao na islam nego su društveno-ekonomski sistem osmanskog feudalizma i islamska religija snažno uticali na sve oblike života, kulturu, odgoj i običaje“ (Okuka & Šoše 1999, str. 85). Fenomenom širenja, odnosno prihvatanja islama od strane lokalnog stanovništva bavili se mnogi/e autori/ice, no objašnjenja su često ispolitizirana u zavisnosti od datog društveno-istorijskog

---

<sup>20</sup> Papa Ivan XII u jednom pismu bosanskom kralju piše: "Dragi naš sine, bosanski kneže vrijedni Stevane! Znamo, da si vjeran sin crkve. Zbog toga očekujemo tvoje posredovanje u uništanju heretika u tvojoj zemlji. Očekujemo da ćeš biti na pomoć i našem inkvizitoru Fabiusu, jer otpadnici (heretici) smatraju Bosnu zdravim mjestom. Sakupili su se iz raznih krajeva svijeta i hoće da tamo posiju sjeme odvratne zablude. Ovi ljudi, privikli na spletke starog Lucifera (Iblisa), oboružani otrovom patvorene prostodušnosti (jednostavnosti), pod krinkom kršćanstva nastoje otrovati umove katolika. Njihove se riječi uvlače poput raka. Prividno su čedni, ali su potajno i na ubojstvo spremni. To su vuci u obliku janjadi. Da ulove i prevare prostodušna stada Isusova, prikrivaju svoje zvjerstvo". U – Arnold, W.Thomas (1989) Povijest islama – historijski tokovi misije, El-Kalem, Sarajevo, str. 51.

konteksta<sup>21</sup> i političke klime u okviru kojih su nastajali njihovi radovi, a svakako se ne smije zanemariti ni kompleksnost situacije u zemlji za vrijeme osmanske vladavine, odnosno međudejstvo različitih faktora koje je moglo uticati na pojedince ili čitave zajednice da donesu odluku o konverziji, pa je teško sa sigurnošću govoriti o istinskim motivima prelaska na islam.

„Turski sistem islamske da've bio je razrađeniji od onog kakav je postojao u arapskim zemljama i ranijim hilafetskim uređenjima, a koji se zasnivao na prvobitnom načinu da've iz doba Muhammeda s.a.v.s., u kome je isljučivo džamija bila centar iz kojeg je zračila islamska misao“ (Kulanić & Čajlaković, 2011, str. 53). Pored džamija, mekteba, medresa, dershana, u širenju islama značajnu ulogu imali su derviši, koji su osim u okviru svojih tekija, također radili na širenju islama, poput hrišćanskih misionara, direktno među narodom koji nije imao mogućnost formalnog vjerskog obrazovanja ili jednostavno nije imao u blizini džamiju ili mekteb. „Sufizam je donio poruku islama čije su se mistične doktrine i prakse pokazale privlačnim za mnoge i otvorenim za spajanje s lokalnim i regionalnim tradicijama i običajima“ (Esposito 2001, str. 69). Sufijsko učenje, prožeto misticizmom i duhovnošću predstavljalo je “alternativnu tradiciju, fleksibilnu i otvorenu za asimilaciju i sintezu“ (ibid., str. 69), ne odstupajući pri tome od ortopraksije i ortodoksije, za razliku od konzervativne uleme koja se kruto pridržavala slova zakona. U kombinaciji sa lokalnim običajima i tradicijom, islam se tako u Bosni i Hercegovini razvio u vrlo tolerantnu formu sa nekim posebnostima koje ga značajno odvajaju od onoga što se smatra ortodoksnim u mnogim Islamskim zemljama. Za razliku od nacionalnog identiteta muslimana, islamska religijska praksa i običaji nisu u tolikoj mjeri manipulisani u političke svrhe, pa se u sličnom obliku, sa izuzetkom šerijatskih praksi oblačenja, zadržala i za vrijeme austro-ugarske vladavine i Kraljevine SHS.

---

<sup>21</sup> Najčešće teze su one o prisilnom prelasku (vidjeti npr. Mandić D. 1951), prelasku iz dobiti (vidjeti npr. Jukić F.I, 1851) i prelasku zbog sličnosti učenja crkve bosanske i islama, prevashodno sufizma (vidjeti npr. Arnold W.T., 1989).

U poslijeratnoj Jugoslaviji, fundamentalizam je obeshrabrihan i od strane jugoslovenskih vlasti i od religijskih vlasti, međureligijski brakovi su bila vrla česta pojava, pa je skoro polovina brakova zasnovanih u urbanim sredinama i četvrtima u ruralnim, bila sklopljena između pripadnika različitih etničkih i religijskih skupina. Za vrijeme vladavine komunističkog režima, većima stanovnika se izjašnjavala kao "Jugosloveni", sve do usvajanja Ustava, 1974. godine kada je kao opcija za nacionalnu pripadnost uveden "Musliman". Sa raspadom Jugoslavije, sve zaraćene strane počele su zauzimati radikalniji stav, a nasilje zasnovano velikim dijelom na religiji, te nezainteresovanost Zapada, rezultiralo je radikalizacijom nominalnih muslimana, odnosno usvajanjem ortodosknijeg pristupa islamskoj vjeri i praksi; religijska retorika je između ostalog rezultirala dovođenjem mudžahedinskih trupa u Bosnu i Hercegovinu.

Migracija ruralnog stanovništva, religioznijeg i konzervativnijeg u svojim vjerskim ubjedjenjima takođe je značajno uticala na promjenu strukture gradova. Većina političkih stranaka se identifikovala sa religijom koja je dominantna u njihovoј etničkoj skupini. Iako danas većina stranaka često u svojim proglašima stavlja predznak multietničnosti, politizacija islama i isticanje očuvanja religijskog identiteta i dalje je uobičajena praksa. Pojedini vjerski službenici su čak podržali nacionalističku desnicu kao branitelje istinske vjere. Nema zakona koji reguliše religiju i djelovanje religijskih grupa, pa je tako tokom i poslije rata u zemlju ušao veliki broj manjinskih religijskih grupa koje su dobile dozvolu za rad kao humanitarne i nevladine organizacije ili udruženja građana.

Čak i sada, sedamnaest godina po potpisivanju Dejtonskog sporazuma, međudjelovanje složenih internih i eksternih faktora rezultiralo je kod mladih ljudi, pogotovo žena, promjenom socijalnog odnosno religijskog identiteta u smjeru vrlo izražene identifikacije sa etničkim i religijskim naslijedjem, koja ponekad uzima i vrlo ekstremne forme u vidu nacionalizma i vjerskog fundamentalizma – vehabizma/selefizma.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Kao što je već spomenuto termin „vehabizam“ i „vehabija“ se u Bosni i Hercegovini često smatra pežorativnim, te se zbog toga u radu uglavnom koristi uz zadršku, prevashodno zato što je uvriježen i u

## 2. Žena u fundamentalističkom islamu u Bosni i Hercegovini

Sa raskidanjem sekularnih veza u post-sovjetskoj i postkolonijalnoj eri, lokalne vođe su potražile nova uporišta za izgradnju socijalnih identiteta i političkih lojalnosti (...) mnogi su se okrenuli etnicitetu i religiji (Juergensmeyer 2006. str. 361). Patrijarhalne intrerpretacije religijskog naslijeđa, pored kulture i običaja, odražavaju se na rodne odnose u društvu, prevashodno na percepciju uloge žene u političkom i društvenom životu<sup>23</sup>, čak i u periodu kada je religija marginalizovana ili anatemisana u javnoj sferi. Sa jačanjem nacionalnog identiteta početkom devedesetih godina, koji je na prostoru Bosne i Hercegovine teško razdvojiv od religijskog identiteta, a vrlo često i sinonim za njega, dolazi do reafirmacije tradicionalnih vrijednosti koje se negativno odražavaju na položaj žene u društvu. „Takva politika ogledala se i u konzervativnim i rigidnim interpretacijama crkava i vjerskih zajednica, koje su tokom rata podržavala *pro-life* politiku, glorificirale ulogu žene – majke i odgajateljice, majke nacije, a minimizirale važnost angažiranja žena u javnoj sferi društva“ (Spahić – Šiljak ,2007, str. 5). „Konzervativno orijentirani političari smatrali su kako je socijalistički sistem razorio porodicu i kako bi, ako nacija želi opstati, žene trebalo da ponovo preuzmu tradicionalne uloge u privatnoj sferi života“ (Kesić, 2001, u – Ivezović & Mostov, 2011, str. 80).

Bitno je ne zanemariti društveni i istorijski kontekst u kojem vehabija/selefija zajednica u Bosni i Hercegovini nalazi plodno tlo, te koji je u složenom međudejstvu sa drugim činiocima, o kojima će biti više riječi u IV poglavljju, čini njihova učenja: vrijednosti, stavove i norme religijskog ponašanja, uključujući i nošenje nikaba, privlačnim konstruktom ženama u Bosni i Hercegovini.

---

zapadnjačkom diskursu a i u BiH javnosti kada je u pitanju grupa žena o kojoj je riječ u radu, a najčešće kada su u pitanju navodi drugih autora.

<sup>23</sup> Vidjeti rezultate istraživanja u Spahić-Šiljak, Z. (2007), Žene religija, politika. IMIC, Sarajevo.

## 2.1 Vehabijski/Selefijski pokret u Bosni i Hercegovini

Oko vehabijskog/selefijskog pokreta koji se javlja sa dolaskom mudžahedina i humanitarnih organizacija sa islamskim prefiksom u periodu tokom rata 1992-1995, postoje mnoge kontroverze. Islamske zemlje, prevashodno Saudijska Arabija, Kuvajt, Iran, slale su "braći po islamu" mudžahedine, oružje i humanitarnu pomoć, čemu je obično prethodilo uspostavljanje humanitarne organizacije u Bosni i Hercegovini, najčešće u Srednjoj Bosni. Jedna od glavnih aktivnosti humanitarnih organizacija bila je da'va – misionarstvo, odnosno religijsko obrazovanje stanovništva, pri čemu se veoma vodilo računa upravo o vjerskom obrazovanju i odgoju žena. Iako je veliki broj mudžahedina napustio Bosnu i Hercegovinu sa izuzetkom pripadnika odreda El-mudžahedin kojima se pripisuje osnivanje nekoliko izoliranih zajednica poput Maoče i Bočinja, koje su funkcionalne po principu zatvorenih komuna sa strogo definisanim (religijskim) pravilima dozvoljenog ponašanja u porodici i u zajednici, mnoge humanitarne organizacije sa selefijskim predznakom su i dalje aktivne, obično preregistrovane kao vjerska ili udruženja građana, pa je vehabijsko/selefijsko učenje i dalje rasprostranjeno. Uvriježeno je mišljenje u javnosti da iza časopisa *Saff*, nekoliko internet stranica poput *Puta vjernika* i organizacija kao što je Aktivna islamska omladina zapravo stoje neki od viđenijih ljudi u selefijskoj zajednici. Pored indoktrinacijskog, pripisuje im se često i militantno djelovanje i podrivanje ustavnog poretku u periodu nakon rata.<sup>24</sup>

Selefijsko učenje ne odobrava mnoga sunitska tumačenja Kur'ana, naročito sufijska, koja su inkorporirana i u bosansku tradiciju i islamsko naslijeđe, te je primjetan animozitet između lokalnih nominalnih muslimana i pripadnika vehabijske/selefijske zajednice. Dok selefije optužuju nominalne bosanske muslimane da su odstupili od prave vjere i unijeli novotarije u islam, njih pak

---

<sup>24</sup> Nekoliko agresivnih istupa u javnosti, poput verbalnih napada na parove koji iskazuju afekciju u javnosti 2006. te na učesnike Queer Sarajevo festival 2008. godine, homofobnih plakata po Sarajevu 2009. i dr. takođe pripisuju se selefijskim organizacijama.

optužuju da su u Bosnu donijeli uvozni, retrogradni islam koji se ne smije poistovjećivati sa bosanskim, i koji šteti imidžu muslimana i Bosne. Vrlo često se u javnosti percipiraju kao fundamentalistička i seksistička sekta, a žene koje nose nikab automatski se povezuju sa vehabijskim/selefijskim pokretom i često su predmetom otvorenog zgražanja i verbalnog napada prolaznika (uobičajen pogrdni naziv za žene je "nindža"). Odnosi su postali naročito zategnuti nakon 11. septembra 2001. godine.

Zašto je njihovo učenje našlo plodno tlo u Bosni i Hercegovini izuzetno je složeno pitanje. Po nekim autorima/icama privlačnost leži u ideji o izabranoj grupi vjernika<sup>25</sup> te razočaranosti socio-ekonomskom situacijom i moralnim vrijednostima u post-ratnom društvu i zvaničnom ulemom, dok je po drugima problem što su im glavni oponenti u javnosti teološki nedovoljno potkovani o osnovnim principima i vjerovanjima wahhabi muslimana kao i o islamu općenito, da bi mogli ući u diskusije praćene adekvatnom kontraargumentacijom. Tako je, na primjer, većina onih koji stoje nasuprot selefijama slaba u akaidskoj, tevhidskoj i hadiskoj nauci i argumentiranju, te tako ne prave razliku između vjerodostojnjog i slabog hadisa, niti imaju moći za izučavanje hadiskih lanaca prenosioca, te same srži hadisa, da bi ga tako mogli valorizirati i ocijeniti vjerodostojnjim, slabim ili pogrešnim (Sekaff, 2005). Vrlo je teško generalizovati njihova učenja o ženama, jer iako veoma ulažu u vjerski odgoj žena kroz dersove (religijska predavanja za žene) organizovana kroz razne nevladine organizacije, ne postoji, ili bar nikada ispred njih ne nastupa predstavnik jedinstvene organizacije ili pokreta koja bi imala prefiks wahabbi/selefijska, a čini se i da unutar same „zajednice“ postoji više struja sa vrlo različitim shvatanjima položaja i statusa žene.

Teško je odrediti i broj žena koje podržavaju selefijsko učenje, kako i njihov status u porodici, jer uglavnom izbjegavaju pretjerano eksponiranje. Uvriježeno je mišljenje u narodu da sve žene koje nose khimar (vrlo dugi hidžab) i nikab, ili veo preko lica, spadaju u navedenu grupu iako se iz neformalnih razgovora sa ženama čak ni to se ne može sa sigurnošću ustvrditi, bilo da zaista ne pripadaju selefijama

---

<sup>25</sup> Prema hadisu „Podijeliti će se moj ummet na 73 frakcije, sve su u vatri osim jedne“ (Ibn Madže).

ili zbog negativnog imidža selefija u javnosti zbog čega nerado pominju afilijaciju te vrste. Opet, u javnosti su kružile glasine, na primjer, da su se Libija i Saudijska Arabija koristile svojom naftom i bogatstvom u Egiptu i drugim dijelovima Bliskog Istoka da bi podstakle članstvo u islamskim grupama i da bi promovisali islamski način oblačenja. Bilo je glasina i o finansijskoj kompenzaciji onima koji prihvate islamski način oblačenja i življenja, pogotovo veo. Slične glasine kruže i u Bosni i Hercegovini od pojave nikaba (*vela*) na ulicama.

Uvidom u literaturu koja tretira ženu u islamu raspoloživu isped džamije saudijskog kralja Fahda u Sarajevu i u nekoliko ženskih organizacija u kojima se okupljaju žene pod nikabom, moglo bi se zaključiti da pripadaju hanbalijskoj školi, i da učenje odgovara fundamentalističkom diskursu općenito (naročito prenaglašavanje i sakralizacija uloge majke i domaćice), no za bilo kakvo ozbiljnije zaključivanje neophodna je iscrpnija analiza dostupne literature i dubinski intervjui sa ženama i njihovim supruzima (vidjeti Zajimović, 2006, str 74). Pripadnost tradicionalnom učenju se odražava i kroz promjenu u načinu oblačenja (kod žena obično đilbab ili abaja uz nikab ili bez njega, kod muškaraca duga brada i pantalone iznad članaka), religijski govor (dosta arapskih riječi i poštupalica, bez povisivanja tona, bez pežorativnih riječi), standarde ponašanja na ulici, u kući i u društvu, porodične odnose, i nastup u javnoj sferi.

S obzirom da je u bosansko-hercegovačkom društvu pokrivanje iz religijskih razloga uvijek imalo samo formu hidžaba (marame), čak i u svjetlu "povratka korijenima" i buđenja nacionalnog i religijskog bića, te da je, iako vrlo tradicionalno u osnovi, društvo njegovalo spoljni privid ravnopravnosti te deklarativno osuđivalo svaki oblik pojavne submisivnosti, postavlja se pitanje zašto se žene odlučuju baš za fundamentalističku formu tumačenja Islama koja, bar u očima javnosti, implicira submisivan položaj žene, te koji su to motivi i uzroci internalizacije vrijednosti i stavova koje zagovara ovo učenje te kakva su iskustva i posljedice njihove spoljne manifestacije, sa naglaskom na nošenje nikaba i njegovog uticaja na učešće u javnoj sferi. Tako se u ovom radu tretira isključivo nikab, kao primjer šerijatske odjevne prakse odsutne sa ovih prostora od završetka II svjetskog rata, i njegove implikacije na život žene u njenoj porodici i bosanskohercegovačkom društvu općenito.

## IV – ŠERIJATSKE PRAKSE OBLAČENJA

### 1. Šerijatske prakse oblačenja – teološki, pravni i istorijski kontekst

Multifunkcionalnost oblačenja ogleda se u tome da pored očite utilitarnosti (zaštite tijela od različitih vremenskih prilika), ima i društvenu funkciju; u zavisnosti od istorijskih okolnosti, zadovoljava društvene norme po pitanju, religijske i etničke pripadnosti, društveno-ekonomskog statusa, rodnih i religijskih odnosa. Da bi shvatili kakvu poruku nosi odabir određene garderobe ili njene boje, značajno je biti upoznat sa genealogijom i značenjem tog komada odjeće u određenoj kulturi ili grupi, u datom društveno-istorijskom kontekstu. Pokrivanje/otkrivanje nekih dijelova tijela, nošenje nekih odjevnih predmeta samo u propisanim situacijama, boja, dezen, materijali, otkrivaju sistem vrijednosti neke osobe koji može biti istinski internaliziran ili rezultat konformizma i/ili izbjegavanja eksplicitnog ili implicitnog sankcionisanja od strane društvene grupe kojoj pripada ili sa kojom se postovjećuje ili želi poistovjećivati. Kao što antropolozi vrlo dobro znaju, ljudi nose određenu vrstu garderobe koja se smatra prikladnom u njihovoj društvenoj zajednici i vođeni su standardima koje dijele sa tom zajednicom, religijskim vjerovanjima, i moralnim idealima, osim ukoliko namjerno ne odstupe od nje da bi iznijeli neki stav ili pak ukoliko sebi ne mogu priuštiti odgovarajuću garderobu (Abu- Lughod, 2002).

Mnogi su naučnici, prevashodno etnolozi i antropolozi (npr. Crawley, Barnes, Boucher, Roche, Roach-Higgins, Echer), ali i sociolozi i psiholozi dali svoj doprinos izučavanju i razumijevanju različitih praksi oblačenja kroz razvijanje teoretskih okvira (hipoteza o zaštiti, hipoteza o ukrašavanju i dr.), koji su u fokus stavljeni određeni aspekt ili funkciju oblačenja općenito, ili konkretnog odjevnog predmeta. Objasnjenja prakse pokrivanja glave i lica najčešće se svode na „porijeklo“ i utilitarnost. Nijedno objašnjenje nije dostatno – teorije porijekla su cirkularne i lako se pobijaju u etnografiji, a utilitarne teorije nisu dovoljne same po sebi (El Guindi,

1999). Prema Rubinstein (u El Guindi, 1999) moguće je identifikovati osam različitih svrha nođenja garderobe:

- Razdvajanje pripadnika neke grupe od nepripadnika;
- Pozicioniranje pojedinca unutar neke društvene organizacije;
- Pozicioniranje pojedinca u gender kategoriju;
- Indiciranje željenog društvenog ponašanja;
- Indiciranje visokog statusa ili ranga;
- Kontrola seksualne aktivnosti;
- Unapređenje izvedbe u nekoj ulozi;
- Pružanje osjećaja aktivnosti pojedincu.

Psihološke teorije o ulozi i značaju odjeće u internalizaciji i manifestaciji religioznog ponašanja biće detaljnije obrađene u zasebnom poglavlju.

Ni za jedan odjevni predmet ne veže se toliko kontroverzi kao za hidžab, a pogotovo za veo, niti se u isto vrijeme koristi kao simbol oslobođenja i opresije žena. Historijska i etnološka istraživanja pokazuju da praksa pokrivanja nije specifično islamski fenomen, nego pripada onim mediteransko-azijskim elementima kulture čiji se zajednički korijen svodi na preislamski Bliski istok (Galter, 2005). Analizom istorijskih podataka i umjetničkih artefakata, uočljivo je da su na području Mesopotamije, skoro sve kulture (Sumeri, Asirci, Babilonci, Akadejci), iz različitih pobuda zagovarale određeni oblik pokrivanja glave i/ili lica kod žena, pa je samim tim i značenje pokrivanja variralo, te nije nužno, kako se to uobičajeno misli, uvijek imalo za cilj sekluziju žena.<sup>26</sup> Shodno tome, ni u prvoj muslimanskoj zajednici, a ni danas, nije uvijek služilo istoj svrsi. Nekada je pokrivanje bilo jednokratno (na ceremoniji vjenčanja), a nekada je odražavalo pripadnost, uglavnom višem, staležu. Grci, Rimljani, Jevreji, takođe su pokrivali velom buduće nevjeste, a od IV vijeka praksu su usvojili i hrišćani.

---

<sup>26</sup> Grci i Rimljani su pozivajući se na temelje Aristotelovih učenja zagovarali sekluziju žena, pa je pokrivanje lica i kose pri izlasku iz kuće imalo za cilj njihovu izolaciju iz javne sfere, dok je kod Asiraca veo označavao pripadnost eliti.

U jevrejskoj tradiciji žene su takođe pokrivale glavu kao znak plemićkog statusa i krepsti, dok su u prostitutke hodale otkrivene i bile bi kažnjene ukoliko bi stavile maramu jer se to smatralo obmanom i uvredom za „čestite“ žene. Čak je i danas uobičajena praksa u nekim jevrejskim zajednicama da žene nose perike da bi sakrile kosu, a kod ortodoksnih jevreja otkrivena žena ne može prisustvovati vjerskom obredu<sup>27</sup>. Kod hrišćana pokrivanje takođe ima dugu tradiciju, i spominje se još u Pavlovoj Prvoj Poslanici Korinćanima<sup>28</sup>, dok neki redovi katoličkih časnih sestara i pravoslavnih monahinja i danas pokrivaju kosu. Vrlo često se zaboravlja da su i muškarci nosili veo, a čak i danas u nekim nomadskim muslimanskim zajednicama (npr. Tuarezi ili „plavi ljudi“ u zapadnoj Africi), muškarci kada napune 25 godina pokrivaju cijelo lice, osim očiju, kao i da su hrišćanke u nekim zemljama Bliskog Istoka nosile veo i u 19. vijeku.

Jednako dugu tradiciju ima i pokrivanje glave maramom i i/ili velom u koroti, što se zadržalo i danas u mnogim kulturama i kod pripadnika sve tri monoteističke religije. Slobodne i udate žene, pripadnice elite, bile su pokrivene ili dekretom (kao na primjer kod Babilonaca<sup>29</sup>) ili svojom voljom, dok su prostitutke, seljanke i žene nižih staleža bile nepokrivene. U toku prvih vijekova hrišćanstva, sekluzija žena – arhitektonski riješena izgradnjom zgrada za žene u kojima su ih čuvali evnusi – zajedno sa stavljanjem vela i i stavovima o adekvatnoj nevidljivosti

<sup>27</sup> I Rebeka podiže oči i ugleda Izaka, spusti se brzo s deve, i upita slugu: "Tko je onaj tamo čovjek, što ide preko polja u susret nama?" Sluga odgovori: "To je gospodar moj." Tada ona uze pokrivalo i pokri se. (Postanje 24:64 i 24:65).

<sup>28</sup> "Život i rad Isusa Hrista - Četiri evanđelja" prevod i komentari Aleksandra Birviša (1987), Biblijsko društvo, Beograd. Izvodi iz Prve Pavlove poslanice (Poslanice Korinćanima).

- „I svaka žena koja se gologlava moli Bogu ili prorokuje, sramoti glavu svoju; jer je svejedno kao da je obrijana.“ (11:5).

- „Ako se dakle ne pokriva žena, neka se striže, ako li je ružno strići se ili brijati se, neka se pokriva.“ (11:6).

- „Sami među sobom sudite je li lepo da se žena gologlava moli Bogu?“ (11:3)

<sup>29</sup> U asirskoj zbirci zakona iz 12.vijeka p.n.e govori se o kažnjavanju prostitutki i robinja koje se drznu izlaziti na ulicu pokrivene velom, te o pokudi slobodnih i udatih žena ako izađu na ulicu nepokrivene bez pratnje.

žena, postale su karakteristika više klase u Mediteranskom bliskom istoku, Iraku i Perziji (Ahmed, 1999). Islam u tom smislu nastavlja predislamske tradicije kada koristi pokrivanje kao simbol pripadnosti (Galter, 2005). Korištenje vela za razlikovanje statusa i identiteta je prilično uobičajena praksa, ali se njegovo korištenje u islamu u istu svrhu moralo postepeno razvijati i usvajati, jer u doba uspona islama nije bilo značajnog bogatstva koje bi u muslimanskoj zajednici razdvajalo vjernike prema klasi (El Guindi, 1999).

Veо nije imao samo funkciju označavanja više klase već je, što je značajnije, pravio razliku između poštenih žena i onih koje su bile javno dostupne. Podjela žena na poštene i one na lošem glasu bila je od fundamentalnog značaja za patrijarhalni sistem pored činjenice da su žene zauzimale mjesto u hijerarhiji na osnovu njihovog odnosa (ili odsustva istog) sa muškarcima i na osnovu njihove seksualne aktivnosti – a ne kao kod muškaraca, na osnovu zanimanja i relacija u proizvodnji (Lerner, 1982). Kao religijski simbol, maramu i veo takođe je moguće naći kod mnogih kultura koje su procvat doživjele prije nove ere, u Talmudu i Starom zavjetu spominju se kreposne pokrivene žene (sa izuzetkom Salome), a Djevica Marija se tradicionalno prikazuje u plavom plaštu i sa dugom maramom na glavi. Sve do XII vijeka, anglosaksonke i anglo-normanke visokog staleža nosile su maramu na glav koja je pokrivala vrat do brade. Pored džamija, i u nekim crkvama, kao i sinagogama je i danas zabranjeno prisustvovanje molitvi ženama otkrivene glave.

Zarad boljeg razumijevanja šerijatske prakse oblačenja i njene povezanosti sa društveno-istorijskim datostima u Prilogu II su prikazani različiti oblici pokrivanja. Ne postoji „kanonski“, jedinstveni način pokrivanja žena u svim muslimanskim zemljama, čak ni među arapima, jer su se različite interpretacije svetih tekstova prelamale kroz prizmu lokalnih običaja i tradicija oblačenja, pa su nužno i manifestacije pokrivanja izuzetno raznolike: varijacije postoje u boji, dezenima, materijalima i načinu pokrivanja, pa postoji odjeća koja pokriva glavi i kosu (hidžab, khimar), i odjeća koja pokriva cijelo tijelo uključujući lice na kojem oči mogu ili ne moraju biti pokrivene (nikab, čador, burka). U literaturi je moguće naći različite često i oprečne nazive za isti način pokrivanja. „Raznolikost nazivlja

*hijab* (hidžab), burqa, chador (čador) itd. uvjetovana je ne samo raznolikošću običaja u odijevanju nego raznolikošću tumačenja Kur'anskih ajeta“ (Esposito, 2003, str. 102). U ovom radu se koristie nazivi uobičajeni u Bosni i Hercegovini, pa se pod velom (zar, nikab, feredža) podrazumijeva pokrivanje kod kojeg uvijek neki komad platna pokriva lice, bez obzira da li se vide ili ne vide oči, i da li je dio odjevne cjeline ili zaseban komad. Hidžab se odnosi isključivo na pokrivanje glave maramom, iako mu to nije originalno značenje. Kada citirani autori/ice govore o određenom načinu pokrivanja, budući da ne postoji terminološki koncenzus, u zagradi je kurzivom dato pojašnjenje kakav tip pokrivanja se konkretno pod datim teminom podrazumijeva.

Način oblačenja žena i muškaraca tretira se u Kur'anu vrlo uopšteno; ne postoji ni jedan ajet koji specificira obavezu nošenja nekog konkretnog odjevnog predmeta u konkretnim prilikama. I žene i muškarci, podjednako, moraju pokrivati stidna mjesta (muškarci od pupka do koljena), nositi čistu i urednu garderobu, koja ne ocrtava obrise tijela, a razlika je jedino u tome što žene mogu nositi luksuzne materijale i nakit iako to ni muškarcima nije eksplicitno zabranjeno, ali nije ni preporučeno. Khimar (duga marama koja pokriva kosu i pada do pola leđa i đilbab (dugi široki mantil/haljina) jedina su dva odjevna predmeta koja se uopšte spominju u Kur'anu, a pretpostavlja se da su bili uobičajeni među Arapima u medinskoj zajednici i u pred-islamskom periodu. Hidžab se spominje sedam puta ali nikada u kontekstu odjevnog predmeta, veo nikada. Riječ hidžab ima mnogo značenja, najčešće se prevodi kao zastor, zavjesa, razdvajanje, veo, zaštita. U Kur'anu se se najčešće spominje u kontekstu razdvajanja polariteta, dobrog od lošeg, sekularnog i sakralnog, ovozemaljskog od zagrobnog, vjernika i nevjernika.

Uleme a i mnogi muslimani se razilaze oko toga da li je pokrivanje religijska dužnost i obaveza svake muslimanke. Oponenti pokrivanju smatraju ili da Kur'anski ajeti uopšte ne govore o pokrivanju glave i lica već o pokrivanju intimnih dijelova tijela, ili da je, ako i govore, pokrivanje imalo smisla samo u određenom kontekstu u prošlosti i za strogo određenu grupu žena (Muhamedove supruge). „U Muhamedovo vrijeme, njegove supruge i pripadnice više klase nosile su veo kao oznaku njihova povlaštenoga položaja u društvu...nekoliko naraštaja potom, većina

je muslimanki prihvatile taj običaj, ponešto i pod utjecajem Perzijanki i Bizantinki više i srednje klase, koje su nosile veo kao znak njihova položaja i čime su se htjele izdvojiti od žena nižih klasa, a nije im bila nakana da se odijele od muškaraca“ (ibid., str. 103). Dakle, u početku su samo Muhamedove žene sakrivale lice đilbabom (ogrtačem) na ulici, jer je samo njima bilo propisano pokrivanje, no vremenom su pravne škole postale jedinstvene u stavu da je obaveze muslimanke pokrivanje glave, odnosno nošenje hidžaba, ali se razilaze kada je u pitanju pokrivanje lica.

Takođe, unutar pojedinačnih škola postoje struje koje smatraju veo farzom ili vadžibom. Dat je prikaz najčešćih pozicija u oviru svakog medheba sa izuzetkom šitskih zbog odsustva istih na teritoriji Bosne i Hercegovine.

- Stavovi sunitskih pravnih škola o obavezi pokrivanja

**Hanefijska pravna škola:** U osnovi je dozvoljeno da žena otkrije lice i šake (ostatak tijela je avret, odnosno spada u intimne dijelove tijela). Muškarcima koji nisu mahremi dozvoljeno je da gledaju u lica i šake žena pod uslovom da nisu motivisani požudom.

**Malikijska pravna škola:** U osnovi je dozvoljeno da žena otkrije lice i šake (ostatak tijela je avret.). Muškarcima koji nisu mahremi je dozvoljeno da gledaju u lica i šake žena pod uslovom da nisu vođeni strašću i da ne postoji strah od fitne (smutnje).

**Šefijska pravna škola:** U osnovi je dozvoljeno da žena otkrije lice i šake (ostatak tijela je avret). Muškarcima koji nisu mahremi dozvoljeno je da gledaju u lica i šake žena pod uslovom da ih ne vodi strast.

**Hanbelijska pravna škola:** Cijelo tijelo žene je avret, čak i nokti, iako postoje i pravnici koji smatraju da je avret sve osim lica i šaka.

Problematiku pokrivanja tretira nekoliko Kur'anskih ajeta:

*O sinovi Ademovi, dali smo vam odjeću koja će pokrivati stidna mesta vaša, a i raskošna odjela, ali, odjeća čestitosti, to je ono najbolje. To su neki Allahovi dokazi da bi se oni opametili (7:26).*

*O sinovi Ademovi, neka vas nikako ne zavede šejtan kao što je roditelje vaše iz dženneta izveo, skinuvši s njih odjeću njihovu da bi im stidna mjesta njihova pokazao! On vas vidi, i on vojske njegove, odakle vi njih ne vidite. Mi smo učinili šejtane zaštitnicima onih koji ne vjeruju. (7:27).*

Ova dva ajeta se odnose i na muškarce i žene, i govore općenito o potrebi pristojnog i skromnog oblačenja.

*A reci vjernicama neka obore poglede svoje i neka vode brigu o stidnim mjestima svojim; i neka ne dozvole da se od ukrasa njihovih vidi išta osim onoga što je ionako spoljašnje, i neka vela svoja spuste na grudi svoje; neka ukrase svoje ne pokazuju drugima, to mogu samo muževima svojim, ili očevima svojim, ili očevima muževa svojih, ili sinovima svojim, ili sinovima muževa svojih, ili braći svojoj ili sinovima braće svoje, ili sinovima sestara svojih, ili prijateljicama svojim, ili robinjama svojim, ili muškarcima kojima nisu potrebne žene, ili djeci koja još ne znaju koja su stidna mjesta žena; i neka ne udaraju nogama svojim da bi se čuo zvezket nakita njihova koji pokrivaju. I svi se Allahu pokajte, o vjernici, da biste postigli ono što želite. (24:31).*

*Njima nije grijeh da budu otkrivene pred očevima svojim, i sinovima svojim, i braćom svojom, i sinovima braće svoje, i sinovima sestara svojih, i ženama vjernicama, i pred onima koje su u vlasništvu njihovu. I Allaha se bojte, jer Allahu, doista, nije skriveno ništa (33:55).*

U pred-islamskoj Arabiji žene su najčešće nosile maramu na glavi više kao ukras, vezujući je pozadi tako da je slobodno padala na leđa, dok je vrat bio obnažen, a haljine su obično imale dekolte, ali su žene iz bogatih i moćnih plemena nosile velove. Bila je to kulturološki i ekonomski utvrđena demonstracija kreposti (Smith-Robertson, 1885, u Wadud, 1999). Prema nekim autorima/icama navedeni ajet treba tumačiti kontekstualno, budući da je objavljen kada i sljedeći ajet koji govori o pokrivanju Muhamedovih žena, a relativno brzo nakon „Incidenta sa ogrlicom“ kada je Aiša bila optužena za preljubu zato što je tražeći izgubljenu ogrlicu zaostala za Muhamedovim karavanom te ju je na kamili poveo jedan od vojnika. Posebni ajeti govore o njenoj nevinosti, ali jedino ovaj govori o čednom

pokrivanju i ne skretanju pažnje na sebe. Na šta se konkretno misli u dijelu „osim onoga što je ionako spoljašnje“ i šta su to “ukrasi“ je predmetom debata već petnaest vijekova, i do danas nije postignut koncenzus čak ni u okviru jedne pravne škole.<sup>30</sup>

*O Vjerovjesniče, reci ženama svojim, i kćerima svojim, i ženama vjernika neka spuste haljine svoje niza se. Tako će se najlakše prepoznati pa neće napastovane biti. A Allah prašta i samilostan je. (33:59)*

Kao i kod prethodnog ajeta postoji stajalište da je se ni ovaj ne može proučavati izdvojeno iz društveno-istorijskog konteksta njegove objave; odnosi se isključivo na Muhamedove žene, a objavljen je nakon što su u više navrata bile žrtvama provokacija i seksualnog uzinemiravanja na ulicama Medine (koju su potresali nemiri) od strane nekih Medinjana koji su, iako su prihvatili islam, nezadovoljni vojnim neuspjesima u tom periodu, podrivali Muhamedov autoritet u svakoj prilici, pa su se koristili izlikom da ih ne mogu razaznati od žena niskog staleža i robinja koje nisu izlazile na ulicu pokrivene. Robinje su često bile iskorištavane za prostituciju od strane svojih gospodara. Islam je, stavljen na kušnju vojnim sukobima i civilnim nemirima u Medini žrtvovao robinje da bi zaštitio aristokratkinje (Mernissi, 1991). Pokrivanje je i prije Muhameda postojalo u nekim staležima, u gradovima, iako je vjerovatno bilo zastupljenije u zemljama sa kojima su arapi imali kontakta, poput Sirije i Palestine (Ahmed, 1999). Jedna od interpretacija je i da se zapravo misli na duhovni „plašt čednosti“, ne (samo) na fizičko odijelo.

*... A ako od njih (žena) nešto tražite, tražite to od njih iza zastora (hidžaba). To je čistije i za vaša i za njihova srca... (33: 53).*

Ajet je navodno obajavljen nakon Muhamedovog vjenčanja sa Zejneb, kada je nakon što je završilo svadbeno veselje nekoliko zvanica ostalo do kasno u noć,

---

<sup>30</sup> Iako se najčešće smatra da u spoljašnje spadaju lice, ruke do iza članaka i noge do iza članaka (Karić, 2012)

uprkos Muhamedovoj želji da se osami sa novom suprugom. Pored navedenog, kao što je spomenuto, Muhamedove žene su često bile na meti njegovih oponenata, ili oportunistika koji su primili islam iz praktičnih razloga, a ljudi su općenito imali naviku u svako doba dana ulazili u njegovu kuću tražeći odgovore na vjerska i praktična pitanja. Ajet tako, u svjetlu spomenutog tumačenja, ima za cilj zaštitu privatnosti Muhammedovih žena kojima Kur'an daje poseban status, a ne propisivanje hidžaba ili vela njegovim ženama ili muslimankama općenito (Esposito, 2003).

Nekoliko najčešće citiranih hadisa uvrštenih u sahihske zbirke su:

*Esma, kada žena stasa do dobi kada ima menstruaciju, ne valja da joj se vidi išta osim ovoga i ovoga – pokazavši na svoje lice i šake. (Ebu Davud).*

Hadis ukazuje na obavezu nošenja hidžaba, ne i vela, no kao i kod svakog hadisa čak i onih uvrštenih u sahihske zbirke poput navedenog javlja se problem autentičnosti narativa.

*Od Safije bint Šejbe se prenosi da je rekla: "Jedne prilike dok smo sjedile kod Aiše, radijallahu te'ala anha, spominjući kurejšijske žene i njihovo dobro, Aiša, radijallahu te'ala anha, je rekla: 'Doista, kurejšijskim ženama pripada mnogo dobro, ali ja, tako mi Allaha, nisam vidjela boljih žena od ensarijki, iskrenijih prema Allahovoj knjizi i jačeg vjerovanja u ono što se objavljuje. Kada su objavljeni ajeti iz sure En-Nur: – i neka vela svoja spuste na grudi svoje –, vratili su im se njihovi muževi učeći ono što je objavljeno. Svaki čovjek učio je svojoj ženi, kćerci, sestri i svakom iz svoje rodbine. Nije bilo nijedne žene, a da nije nakon toga ustala, pocijepala svoj tkaneni ogrtač i prekrila se njime vjerujući u ono što je Allah objavio u Svojoj knjizi. Izgledale bi tako pokrivenе, iza Allahovog poslanika, sallallahu alejhi ve sellem, kao da su im na glavama gavranovi. (Ebu Davud).*

*Dvije vrste ljudi od stanovnika Vatre nikada nisam video: ljudi s kojima su bičevi poput kravljih repova, njima će udarati druge ljude; i odjevene žene koje kao da su neodjevene, koje uvijajući svojim ramenima hodaju poput bludnica, glave su im poput grba horosanskih deva. Neće ući u džennet niti će osjetiti*

*njegov miris, a doista, miris dženneta se osjeti na tolikoj i tolikoj udaljenosti."* (Muslim).

Analizom svetih islamskih tekstova uočljivo je sljedeće:

(...) 3. Odjeća igra fundamentalnu ulogu u njihovom (Adamovom i Evinom) porijeklu, ultimativnoj smrtnosti i ljudskoj smrtnosti; (4) odjeća se koristi u materijalnom i simboličkom smislu; (5) libas<sup>31</sup>, u materijalnom smislu ima funkciju odjeće, zaštite u ukrasa, i (6) libas je simbol međuzavisnosti spolova, rodne uzajamnosti, i kulturološkog značenja „poštovanja“ i privatnosti (El-Guindi, 1999).

### 1.1 Debate i kontroverze

Kroz čitav XX vijek, pitanje žena i vela, s vremenom na vrijeme i u malo drugačijem obličju, javljalo bi se u jednoj ili drugoj zemlji Bliskog istoka – a tako i u drugim muslimanskim zemljama – i uvijek je debata prožeta sa drugim pitanjima – kultura i nacionalizam, „zapadne“ naspram „autentičnih“ vrijednosti.

Stavljanje vela – viđeno zapadnjačkim očima, najvidljiviji znak različitosti i inferiornosti muslimanskih društava - postalo je simbol i opresije žena (ili današnjim rječnikom, degradacije žene u Islamu) i nazadnosti Islam, te je meta otvorenih kolonijalnih napada i općenito oštih napada na muslimanska društva (Ahmed, 1999). Dakle, u Zapadnom diskursu su marama, a pogotovo veo ili nikab najčešće sinonim za muslimanku koja je zbog prirode svoje religije podjarmljena, a podržavanje vela od strane istih tih žena objašnjava se internalizacijom patrijarhalnih vrijednosti u procesu socijalizacije. Veo je jednakopresija i antifeminizam, a skidanje vela jednako oslobođanje i feminizam (Goll, 1996, Cook, 2001, Barlas, 2004). „Nakon iskustva zlouporabe hidžaba pod talibanskom vlašću u Afganistanu gdje su žene bile primoravane na njegovo nošenje, što je bio znak

---

<sup>31</sup> Vidi 2:188, str. 21

podjarmljivanja žena i nadzora nad njima, slobodarski svijet otada na hidžab gleda kao na simbol zatočenja onih koje ga nose“ (Esposito 2003, str. 107).

U diskursima žena koje dobrovoljno nose maramu ili veo, on(a) je zaštita od nepoželjnih pogleda, trivijalizacije i komercijalizacije ženskog tijela, dio ili simbol religijskog i kulturnog identiteta, politički izričaj, sredstvo za internalizaciju i njegovanje islamskih vrijednosti poput kreposti i stidljivosti. U diskursu Zapadnog feminizma takvo korištenje vela je mač sa dvije oštice, jer „usvajanjem tradicionalnih identiteta reproduciraju nejdedenjakost.“ (El Guindi, 1999, str. 156). Hidžab, i veo od samog nastanka mijenjaju značenje i funkciju u zavisnosti od konteksta i složenog međudejstva mnogih faktora, pa u jednom trenutku zaista mogu biti sredstvo i simbol opresije a u drugom oslobođenja, čak i za istu grupu žena.

Državne reforme vrlo često počinju sa pitanjem društveno (religijski) prihvatljivog oblačenja žena. Islamski veo nekada simbolički prikazuje duhovnu zaštitu muslimana. U (Iranu) u tri istorijska momenta čador (veo) je pretvoren u simbol. U doba Reze Shaha i obaveze otkrivanja, pojavljivanje bez vela simbolizovalo je modernost i promjenu; u doba Revolucije 1979, nošenje je predstavljalo simbol otpora Shahu; i konačno, u doba izgradnje Islamske republike, njegovo nametanje značilo je progres na Islamskoj strani i unazađenje za druge. U drugim vremenim nošenje ili nenošenje čadora bilo je pitanje ličnog izbora bilo da je u pitanju religijska odluka ili siromaštvo, navika, pogodnost i tako dalje (Tapari & Yeganah 1982, u – Engineer, 2004). Hidžab nije nikada zabranjen, ali je i poslije abdiciranja Reze Shaha, percipiran retrogradnim elementom sve do sedamdesetih godina kada se javlja islamski feminism i obrazovana elita stavlja hidžab. Sa dolaskom Homeinija na vlast, i obavezom pokrivanja ista ta elita ga se odriče u znak protesta, ali bez uspjeha. Do danas ulicama Irana patroliraju policajke – „moralna policija“ koje kažnjavaju nepokrivene ili neadekvatno pokrivene žene.

U diskusijama se obično usvajanje islamskog načina oblačenja tretira kao afilijacija „konzervativnim“ etičkim i društvenim navikama, a polemičari obično prepostavljaju da ta afilijacija automatski ukazuje na podršku muškoj dominaciji i

ženskoj podređenosti (Ahmed, 1999). Rezultati nekoliko istraživanja rađenih u Egiptu (Radwan, 1987, Mahmood, 1995) ukazuju da to nije nužno i pravilo. U diskursu otpora u Egiptu, veo je počeo simbolizovati ne inferiornost kulture i potrebu da se odbace lokalni običaji u korist zapadnih, već naprotiv, dostojanstvenost i opravdanost svih lokalnih običaja, pogotovo onih koji su pod najvećim kolonijalnim napadom – običaja koji se tiču žena – i potrebu da se oni iznova učvrste kao sredstva otpora Zapadnoj dominaciji (ibid.). Savremena studentica koja usvaja konzervativan način oblačenja i ponašanja, nastavlja biti aktivna u društvu, ulazi u visoko obrazovanje, diplomira u oblastima koje se ne smatraju „mekim“, radi na svom muslimanskom obrazovanju, orijentisana je prema karijeri, moderna je i pod velom (El Guindi, 1999). „Mnoge su mlade muslimanke prihvatile islamski način odijevanja kako bi simbolizirale povratak svojim kulturnim korijenima i odbacivanje zapadnjačke imperijalističke tradicije, koja prema njihovu gledištu, pokazuje malo poštovanja prema ženi“ (Esposito, 2003, str. 102). Njihove bake su u procesu emancipacije skidale veo, a one ga u istom stavljaju. U Egiptu je u aprilu 2010. godine, prvi put poslije islamskog preporoda sedamdesetih godina i vraćanja vela na ulice i univerzitete<sup>32</sup>, Vrhovni sud zabranio studenticama koje nose veo da pokrivenog lica izlaze na ispite.

Užarene debate oko zabrane hidžaba i zara u proteklih par godina na Zapadu, u kojima su se čuli povici i zagovornika i oponenata, o kršenju ljudskih prava i ženskih ljudskih prava, prevashodno u Francuskoj i Belgiji, nisu dovele do jedinstvenog stava Komiteta za ljudska prava i Evropskog suda za ljudska prava po pitanju slobode izražavanja religioznosti kroz (šerijatsku) praksu oblačenja. Svi predmeti se tretiraju po principu pojedinačnih slučajeva iako univerzalnost Povelje o ljudskim pravima garantuje da je iznad kultura i država i da se bori protiv svakog oblika opresije građana od strane države, bilo sekularnog ili religijskog. Ironično je da se zemlje koje zagovaraju zabranu hidžaba i/ili zara i koje se ponose sekularnom tradicijom koriste istim mehanizmima kao oni protiv čijih mehanizama opresije se navodno „bore“. Čini se da sekularni fundamentalizam nije nimalo bezazleniji od religijskog. Kako to zapaža Michael Pivot u intervjuu za Le Soir (2008), “Belgija se

---

<sup>32</sup> O Egiptu će biti više govora u sljedećem poglavljiju.

sada pridružuje Iranu i Saudijskoj Arabiji u ekskluzivnom ali rijetko poželjnном klubu zemalja koje nameću kodeks oblačenja u javnom domenu.“ (...) Veo je u Evropi fetišiziran, (...) i “iskrivljen, obično od strane monopolističke elite, u mistificirani diskurs koji služi da nekritički osudi ili opravda etablirane političke sile sa ciljem da monopolizira društvene debate i zakamuflira zakone protiv kulturnih manjima, pogotovo žena (Kilic, Saharso & Sauer, 2008).

U akademskoj literaturi o propisima koji se tiču hidžaba i drugih oblika pokrivanja tijela u Evropi, identifikovana su tri modela propisa: pristup zabrane; selektivna zabrana; ne-restriktivni tolerantni modeli (Skeie, 2007).<sup>33</sup> Očuvanje republikanskih vrijednosti, prijetnja nacionalnoj sigurnosti, oslobođanje žena, samo su neke od parola pod kojima se u Evropi uvode zabrane vela i/ili hidžaba; činjenica da u svim zemljama koje već imaju ili uvode restriktivne modele manje od 1% žena nosi veo, a par procenata više hidžab, ukazuje na manipulaciju ženskim pitanjem u političke svrhe. „Islamska prijetnja“, veliki priliv imigranata iz bivših kolonija i iz novih zemalja članica, strah od gubljenja nacionalnog identiteta ulaskom u Evropsku uniju, u kombinaciji sa globalizacijom i ekonomskom recesijom dali su prostora ksenofobiji i etnocentrizmu te percipiranju religijske prakse manjine kao opšte karakteristike jedne, monolitne, muslimanske kulture.

Dat je prikaz nekoliko zemalja u kojima je pitanja vela i/ili hidžaba potresalo naciju.

U Turskoj je, slično kao u Egiptu, zabrana vela uvedena pod parolom sekularizacije i demokratije, te raskidanja sa barbarskim necivilizovanim elementima (premda se opresija žena u društvu ne može nikako svesti samo na prisilno stavljanje vela, pa tako ni riješiti zabranom nošenja) i u u cilju prezentiranja društva kao progresivnog i egalitarnog poput Zapadnog, čime su zapravo indirektno potkrepljivali sliku o nazadnom Orijentu koja je preovladavala

---

<sup>33</sup> Pod zabranom se misli na modele u Turskoj, Francuskoj koji zabranjuju sve oblike pokrivanja; pod selektivnom zabranom na one modele koji zabranjuju samo neke oblike pokrivanja, tačnije veo, kakvi postoje u Belgiji i Holandiji; pod ne-restriktivnim, tolerantnim modelom misli se na dozvolu svih oblika pokrivanja, kakvi postoje u npr. velikoj Britaniji i Danskoj.

na Zapadu (vidjeti Yegenoglu, 1999). U određenim aspektima su reforme zaista unaprijedile položaj žena u društvu ali da bi zaista imale stvarnog učinka, morale su biti puno šireg spektra i usmjerene na dobrostanje svih slojeva drustva a ne samo elite. Materijalne i socio-ekonomske nejednakosti ne mogu biti riješene onom vrstom diskursa univerzalnih ljudskih prava koji koriste pobornici zabrane hidžaba (Freedman, 2007). U Turskoj je za razliku od Egipta zakonom iz 1934. godine zabranjeno nošenje vjerske odjeće izvan bogomolja, a od 1982. godine i uskrsnućem hidžaba na ulicama, zabranjeno je studiranje na javnim univerzitetama kao i upis u većinu srednjih škola. Pokrivenе žene koje nisu imale priliku studirati u inostranstvu, nosile su perike, a tamo gdje to nije bilo dozvoljeno brijale glavu ili ostajale izvan obrazovnog sistema.

Problemi sa kojima su se suočavale žene sa hidžabom uglavnom nisu prelazili granicu Turske, sve dok Leili Sahin, studentici pete godine medicine na Medicinskom fakultetu Ćerapaša (*Cerrahpaşa*) Univerziteta u Istambulu nije zabranjen ulazak na fakultet zbog hidžaba. Sahin je podnijela tužbu protiv univerziteta prvo Upravnom sudu u Istanbulu, a zatim Vrhovnom суду Turske. Oba suda su odbacila zahtjev kao neosnovan. Nakon toga Sahin se prebacila na medicinu u Beč, i podnijela tužbu protiv Turske Evropskom суду za ljudska prava, gdje je sud presudio u korist Turske.<sup>34</sup> Slučaj je pokrenuo lavinu reakcija u Turskoj. Oni koji su za maramu vide njeno nošenje kao dužnost i/ili oblik izražavanja vezan za vjerski identitet (...), pristalice sekularizma, koji prave razliku između tradicionalne anadolijске marame, koja se nosi slobodno prebačena (*başörtüsü*) i marame čvrsto obmotane oko glave, koja krije kosu i vrat (*türban*), vide muslimansku maramu kao simbol političkog islama.<sup>35</sup> Dolaskom novog premijera Turske – Erdogana, 2008. godine, čija žena nosi hidžab, pokrenuta je na parlamentu procedura za izmjenu

---

<sup>34</sup> U presudi od 29. juna 2004. (u daljem tekstu: presuda veća) vijeće je bilo jednoglasno u mišljenju da nije bilo kršenja člana 9 Konvencije zbog zabrane nošenja marame i da nije pokrenuto nijedno odvojeno pitanje prema članovima 8 i 10, članu 14 u vezi sa članom 9 Konvencije, i članu 2 Protokola br. 1.

<sup>35</sup> Presuda Evropskog суда за ljudska prava u predmetu Lejla Šahin protiv Turske, predstavka br. 44774/98, od 10. novembra 2005. godine - Savet Evrope, Kancelarija u Beogradu, Odabrane presude III, Beograd 2008, str. 246 – 295. Preuzeto sa <http://www.bgcentar.org.rs> (pristupljeno 6.1.2011.)

Ustava, čime bi se dozvolilo studiranje ženama pod hidžabom na javnim univerzitetima, no iako je prijedlog prošao parlament, izmjene još uvijek nisu usvojene od strane Vrhovnog suda. Pored Turske, samo Albanija i Azerbejdžan imaju na državnom nivou zakon o zabrani nošenja hidžaba u javnim školama i na univerzitetima.

U Palestini u kojoj tradicionalno nije nošen veo, već samo hidžab i đilbab, i to u čitavom spektru boja, materijala i načina vezivanja, poslije Intifade, muslimanke, pogotovo mlade urbane žene, usvajaju „tradicionalniji“ način oblačenja, prethodno dominantniji u ruralnim sredinama. U cilju očuvanja nacionalnog i religijskog identiteta, razvijaju se oblici pokrivanja koji zapravo uopšte nisu svojstveni za Palestinu, ni po značenju ni po formi. To je pokret koji se razvija u kontekstu okupacije i otpora, podjarmljivanja i borbe u kojoj je *hidžab* ideologiziran i transformisan u simbol otpora (El Guindi, 1999).

U Afganistanu se veo, odnosno burka (vidjeti sliku u Prilogu II) nosila stoljećima prije dolaska talibana na vlast, i uglavnom su je nosile pripadnice srednje i više klase, da bi je od pedestih godina 20. vijeka, zamijenile nikab i „modernije“ verzije vela, a zatim hidžab. Klasične burke kakve se i danas mogu vidjeti na ulicama Kabula, do 1996. godine bile su uglavnom nošene u ruralnim sredinama. Za vrijeme vladavine talibana, veo, odnosno burka bili su zakonom propisani, i nepovinovanje naredbi o pokrivanju rezultiralo je u više slučajeva bacanjem kiseline u lice, kamenovanjem i trenutnim smaknućem. Uprkos predviđanjima Zapadnih medija i aktivistica za ženska prava, poslije silaska talibana sa vlasti veliki broj žena i dalje nosi burku, iako više nije zakonom propisana, osim u nekim dijelovima južnog Afganistana. To se nekad objašnjava socijalnim pritiskom, nekad strahom od odmazde radikalnih grupa ili slobodnim izborom. Uvriježeno je mišljenje da je RAWA (*Revolutionary Association of the Women of Afghanistan*) osnovana pod vladavinom talibana, iako njene aktivnosti datiraju još od 1977. godine, što ukazuje na činjenicu da opresija žena u Afganistanu ima puno dužu

tradiciju (koja se ne može svesti samo na pitanje obaveznog pokrivanja), samo je eskalirala u najbrutalnijem obliku u zadnjih petnaest godina.<sup>36</sup>

Uloga vela u oslobođanju Ažira od francuske kolonijalne okupacije opšte je poznata, idelaizirana, romantizirana, ideologizirana, i fikcionalizirana, ali u svakom slučaju stvarna (El Guindi, 1999). Sa dolaskom u Alžir, u nastojanjima da putem promovisanja francuskih vrijednosti i načina života, koja bi rezultirala potpunom asimilacijom i akomodacijom, ostvare potpunu kontrolu nad lokalnim stanovništvom, francuske vlasti su igrale na kartu emancipacije žena, odnosno njihovog otkrivanja. U arapskim društvima žena se smatrala bedemom porodične časti i krepsti, pa ako bi se njena uloga adekvatno izmanipulisala, sami temelji nacije i kulturnog naslijeda bi počeli pucati. U početku su imali podršku feministkinja i intelektualne elite, no poslije par decenija postalo je jasno da je „modernizacija“ zapravo sinonim za potpunu negaciju kulturnog naslijeda i legalnu okupaciju, te povratak velu dobija pored religijskog i tradicionalnog i nacionalnog naboja, te evoluira u simbol otpora okupatoru. Nakon sticanja nezavisnosti 1956. godine, veo i hidžab su do danas ostali na ulicama.

Francuska, kao i cijela Zapadna Evropa, prolazi kroz vrlo turbulentan politički i ekonomski period, s tim da nijednu drugu zemlju nisu toliko potresali problemi sa imigrantima, prevashodno muslimanskim manjinašama iz bivših kolonija Magreba. Jedan od mehanizama odbrane kojem su se Francuzi okrenuli i koji promovišu u svakodnevnom diskursu je ideologizacija i mistifikacija vrijednosti i vjerovanja Republike kojoj je sekularizam kamen temeljac. Dešavanja na globalnoj sceni, u kojoj su muslimanske države bile glavni akteri, te problemi sa imigrantima na domaćem terenu, dali su *liberté*, *égalité*, *fraternité* sasvim novi oblik. „Affaires de Foulard“ počela je 1989. godine, kada su tri djevojke izbačene iz srednje škole u Creilu, zato što su odbile da skinu hidžab. Budući da je škola mjesto gdje se usađuju ideali Republike, nakon medijske prašine i rasprava o *laïcité* (konceptu sekularnog društva koji zagovara Francuska) predmet je završio na

---

<sup>36</sup> Vidjeti Report on the Taliban's War Against Women. BUREAU OF DEMOCRACY, HUMAN RIGHTS AND LABOR. November 17, 2001 na <http://www.state.gov/g/drl/rls/6185.htm> (pristupljeno 7.1.2011.)

Ustavnom vijeću koje je presudilo u korist učenica, iznijevši u presudi stav da ga imaju pravo nositi dokle god nošenje hidžaba ne ugrožava slobodu drugih učenika, i nije „čin pritiska, provokacije, preselitizma ili propagande“, ali je ujedno dato pravo školama da same donesu odluku na nivou pojedinačnih slučajeva da li je hidžab prihvatljiv ili ne. Poslije nekoliko incidenata u narednim godinama, ministar obrazovanja Bayrou je 1994. godine donio dekret kojim se u svim školama zabranjuju upadljivi znaci religijske pripadnosti.

Na inicijativu političara u usponu Sarkozyja, tada Ministra unutrašnjih poslova predsjednik Chirac je imenovao komisiju na čelu sa Bernardom Stasijem da ispita ima li smisla predložiti zakon o zabrani religijskih obilježja u školama. „Stasi komisija“ je obavila 164 intervjuja, i otvorila on-line forum za mlade, ali sa izuzetkom dvije osobe, nisu intervjuisali akterke nejvećih kontroverzi – djevojke koje nose hidžab.<sup>37</sup> Iako je komisija kroz preporuke u izvještaju objavljenim pod nazivom *Laïcité et République* istakle značaj poštovanja duhovne različitosti, i dale prijedlog i nekih mjera o unapređenju statusa učenika muslimana/muslimanki, pozivajući se na svetost sekularnog odgoja predložena je i zabrana svih „upadljivih“ znakova religijske pripadnosti, koje zapravo najviše pogađaju upravo njih. Na osnovu preporuka, 15. marta 2004. godine donijet je zakon kojim se reguliše, u skladu s načelom sekularizma, nošenje obilježja ili odjeće kojom se ispoljava vjerska pripadnost u državnim osnovnim i srednjim školama. Univerziteti su isključeni iz zabrane.<sup>38</sup>

Zabrana hidžaba utemeljila je namjeru legislatora da održe Francusku ujedinjenom nacijom: sekularnom, individualističkom, i kulturno homogenom (Scott, 2007). Izvan vlade, pobornici zabrane zazuzeli su poziciju agenata

---

<sup>37</sup> Sestre Alma i Lila Levy, konvertitkinje sa judaizma izbačene su iz škole u Aubervillieru zbog nošenja hidžaba i čiji slučaj je bio visoko profiliran u medijima, nisu uopšte intervjuisane

<sup>38</sup> Zakonodavac je unio novi član L. 141-5-1 u Zakonik o obrazovanju kojim se predviđa sljedeće: "U državnim osnovnim i srednjim školama, nošenje obeležja ili odeće kojom učenici otvoreno ispoljavaju versku pripadnost je zabranjeno. Školskim pravilnicima se utvrđuje da će pokretanju disciplinskog postupka prethoditi razgovor s učenikom". Preuzeto sa <http://www.bgcentar.org.rs> (pristupljeno 6.1.2011.)

emacipacije, čiji je zadatak zaštitići žene koje su žrtve patrijarhalnih porodica i fundamentalističkih grupa. U septembru 2010. godine Senat je nakon Skupštine, usvojio zakon o zabrani pokrivanja lica u javnosti<sup>39</sup>, bilo da su u u pitanju javne institucije, sredstva javnog prevoza, privatne kompanije, parkovi ili ulica, a u oktobru 2010. usvojen je i na zasjedanju Ustavnog vijeća. Zakon bi trebao stupiti na snagu šest mjeseci po usvajanju, a za kršenje zabrane, zakonodavac predviđa kaznu od 150 eura ili pohađanje časova o „građanskom ponašanju“. Muškarac za kojeg se utvrdi da je natjerao ženu da nosi veo plaća globu od 30 000 eura i služi zatvorsku kaznu u trajanju do godinu dana. Tadašnji predsjednik Sarkozy je u više navrata izjavio da veo nije „dobrodošao“ u Francuskoj.

Njemačka u kojoj živi najveća turska zajednica izvan matice, do danas nije uvela opštu zabranu nošenja hidžaba ni vela. Nastavnica afganistanskog porijekla, Fereshta Ludin je 1998. godine podnijela tužbu protiv pokrajine *Baden-Württemberg* na osnovu uskraćivanja zapošljavanja u državnim školama, gdje je Komisija za zapošljavanje u odbijenici kao obrazloženje navela sumnju u njenu podobnost da obavlja funkciju državnog službenika zbog insistiranja da predaje noseći hidžab. Tužba je kao neosnovana odbačena na Upravnom sudu u više navrata. 2002. godine podnijela je tužbu Ustavnom sudu koji je 24. septembra 2003. godine iznio presudu u korist Ludin, ali je u istoj iznio mišljenje da pokrajine imaju pravo donijeti svoje pravilnike o dozvoljenom načinu oblačenja u državnim školama. Do danas je polovina pokrajina usvojila pravilnike koji regulišu način oblačenja nastavnog osoblja, sa naglaskom na religijskim obilježjima, čime je hidžab izbačen iz zbornica. Nijedan pravilnik ne govori o zabrani nošenja hidžaba ili vela učenicima, a država je do danas zadržala neutralnost po ovom pitanju. 2010. godine, njemački ministar unutrašnjih poslova De Maiziere, izjavio je da se Njemačka neće pridružiti talasu zabrane vela u javnosti koji je pokrenut u Evropi.

Belgija (i flamanski i francuski kanton) je zadržala neutralnost po pitanju zabrane vjerskih obilježja općenito sve do 2010. godine (sa izuzetkom vela koji je u

---

<sup>39</sup> U zakonu se ni na jednom mjestu eksplicitno ne govori o velu ili islamu, iako je evidentno na koga se zapravo odnosi.

proteklih par godina zabranjen u nekoliko opština i gradova, i hidžaba koji je zabranjen učenicima i/ili nastavnicima u nekim školama francuskog kantona), kada je Donji dom parlamenta usvojio zakon kojim se zabranjuje odjeća koja sakriva identitet osobe u školama, javnim ustanovama, parkovima i ulicama, na temelju ugrožavanja javne sigurnosti građana. Iako zakon još nije prošao Senat, policija ima pravo zaustaviti ili čak uhapsiti osobe na ulici koje se smatraju prekršiocima zakona. Globa iznosi 15-25 eura ili zatvorsku kaznu u trajanju od sedam dana. Hidžab nije bio predmetom rasprava ni izmjena i dopuna zakona na državnom nivou.

Iako Holandija ima epitet jedne od najliberalnijih zemalja u Evropi, jedna je od prvih koje su se pridružile nečemu što bi se već moglo nazvati zapadno-evropskom incijativom o usvajanju zakona o zabrani nošenja vela na svim javnim mjestima. Veo nije dozvoljen u školama još od 2003. godine kada je vlada dala državnim školama preporuku da usvoje pravilnike o školskim uniformama. Hidžab se toleriše i kod nastavnika i kod učenika, i općenito u javnim ustanovama. 2006. godine Vlada je dala prijedlog mjera kojim se zarad javne sigurnosti zabranjuje svaki vid pokrivanja lica ali ih je na kraju odbacila. U oktobru 2010. sa jačanjem uticaja desnice kroz koaliciju sa liberalima, Vlada je opet iznijela u javnost namjeru da pokrene proceduru oko usvajanja zakona o zabrani nošenja vela u javnosti u sklopu reforme koja donosi paketa mjera koje se tiču budžeta, smanjenja broja imigranata i povećanja policijskih snaga.

Velika Britanija je do prije par godina bila vrlo liberalnog stanovišta po pitanju hidžaba i vela. U nekoliko slučajeva tokom prethodne dvije decenije, Apelacioni sud je presudio u korist učenica kada su škole izrazile negodovanje zbog odstupanja od školske uniforme, samo jednom u korist škole.<sup>40</sup> Hidžab se općenito toleriše u školama i javnim ustanovama, s tim što je Ministarstvo obrazovanja 2007. godine dozvolilo državnim školama da ukoliko smatraju shodnim a zarad zaštite sigurnosti učenika, zabrane nošenje vela. U protekloj godini predstavnici dvije

---

<sup>40</sup> Visoko profilisani slučajevi bili su Aziz vs. Church of England School (2007) i Shabina Begum vs. Governors of Denbigh High School [2006].

stranke su tražili zabranu vela, jedni samo u školama drugi u javnosti zbog sigurnosne prijetnje i opresije žena. Tony Blair je za vrijeme svog mandata u više navrata spomenuo da veo označava separaciju žena. Ministar obrazovanja Ball je u januaru 2010. godine izjavio za medije da „nije britanski“ govoriti ljudima šta da nose na ulici, a ministar za imigracije Green u intervjuu za Sunday Times u julu rekao je da Britanija neće slijediti primjer Francuske jer je "tolerantno društvo koje poštuje različitosti". No prema on-line anketi koju je u martu 2010 sproveo Financial Times na nivou EU, na uzorku od 1023 osobe, 57% Britanaca podržalo bi zakon o zabrani vela u javnosti (što Britanci i dalje čini jednim od najtolerantnijih naroda u EU), a u julu, na uzorku od 2205 odraslih osoba u anketi koju je sprovjela Five News Television 67% ispitanika izjavilo je da bi podržalo isti zakon.<sup>41</sup>

U Italiji, Danskoj i Španiji, javile su se različite inicijative vezane za zabranu vjerskih obilježja u javnim institucijama, vela i islamskih kupaćih kostima, ali su uglavnom ostale na nivou gradova i opština. Austrija i Švicarska nisu bile poprištem debata iako su čelnici država iznijeli stav da bi se raspravljalo o velu ukoliko fenomen pokrivanja poprimi velike razmjere.

U Bosni i Hercegovini se na prijedlog SNSD-a u junu 2010 na Parlamentu BiH raspravljalo o zabrani nikaba (*vela*), no sjednicu je prekinula aktivistkinja Amnesty International Nađa Dizdarević i do daljnog je slučaj stavljen *ad acta*.

„Nesumnjivo je da dok (hidžab) ograničava neke žene, druge emancipuje legitimizirajući njihovo prisustvo u javnom životu“ (El Guindi 1999, str. 175). Donekle isto važi i za veo. Ipak, islamski preporod vidljiv i kroz novi val islamskog feminizma i povratak tradicionalnoj (re)interpretaciji islama, složen je fenomen čiji se uzroci a ni posljedice ne mogu svesti samo na pitanje garderobe. Položaj žene u društvu se ne mijenja samo kroz promjenu u praksi oblačenja, etiketiranjem prakse nošenja određene garderobe kao porobljavanjem (prema Mernissi i Sa'dawi) ili kao oslobođanjem (Bullock) (Barazangi 2004).

---

<sup>41</sup> Upada u oči vrlo mala veličina uzorka i nepouzdan način uzorkovanja te podatke treba uzeti sa rezervom.

## 2. Šerijatske prakse oblačenja u Bosni i Hercegovini

U Bosni i Hercegovini, s obzirom na njen specifičan položaj, narodne nošnje, kako gradske tako i seoske sadrže elemente autohtone balkanske, vizantijske, orijentalne i mediteranske kulture. „Na području Balkana, još od srednjeg vijeka, pa tako i u Bosni i Hercegovini, vlasti su uvijek regulisale način odijevanja propisima i odredbama“ (Bajić 2005, u Škoro, 2005, str. 193).<sup>42</sup> Sa dolaskom osmanlija u Bosnu i Hercegovinu u XV vijeku, postepeno se uvodi orijentalni – šerijatski način pokrivanja žena<sup>43</sup>, prisutan i u drugim dijelovima Balkama. Sve do aneksije Bosne i Hercegovine 1878. godine, pitanju vela ili hidžaba nije bila posvećena značajnija akademska pažnja; općenito o nošnji muslimanskih žena saznaće se na osnovu historiografskih podataka.

Početkom 20. vijeka, objavljuje se veliki broj radova koji tretiraju pitanje pokrivanja i njegove opravdanosti.<sup>44</sup> Iako su i Jevrejke i hrišćanke u gradskim sredinama nosile feredžu, odbacile su je mnogo prije muslimanki i ne postoje fotografiski zapisi ni umjetnički artefakti koji bi svjedočili o sličnosti njihove nošnje muslimanskoj. „Opšte je poznato, zbog objektivno ograničenog broja sačuvanih, odnosno objavljenih primjera gradske nošnje, da su stil i način odijevanja različitih društvenih slojeva, te vrsta i naziv materijala, kroj i ukras tokom povijesti, bili podjednako uslovljeni ekonomskim, političkim, vjerskim i kulturnim prilikama, a u vezi s tim prevashodno i načinom života određenih grupa (u ovo vrijeme pripadnika naciona koji su prolazili prve faze svog konstituisanja)“ (ibid, str. 92).

<sup>42</sup> U naredbi Husein-paše, izdatoj u drugoj polovini XVII vijeka piše: „Po visokoj carskoj i zapovijedi i senatskim pravilima: zeleno, bijelo, žuto i crveno odijelo i obuća, nošnja je muslimanska i jeničarska; dugi kapak, dal-fes, gunj zagarija i postule od kajsera naročito je nošnja jeničarska; ljubičasta, crvena, modra džoka, crne čizme ili postule i crno odijelo, nošnja je kršćanska i židovska...“. Bajić, S. Tragovi jednog vremena (kraj XIX i početak XX stoljeća), cit. u Škoro 2005, str. 93.

<sup>43</sup> Pokrivanje lica bila je uobičajena praksa i na drugim dijelovima Balkana, prevashodno Makedoniji i Albaniji.

<sup>44</sup> Iscrpna lista bosansko-hercegovačkih autora sa početka 20. vijeka koji tretiraju ovo pitanje data je u Prilogu IV.

Etnografski podaci ukazuju na postojanje dva oblika gradske nošnje; prvo se nosila feredža koju je zatim zamijenio zar. U Čulićevoj monografiji "Narodne nošnje u Bosni i Hercegovini", u izdanju Zemaljskog Muzeja Bosne i Hercegovine 1963. godine, dat je detaljan prikaz muslimanske gradske nošnje. Obje varijante su pokrivale lice žene, razlika je bila samo u modelu i materijalu. Feredža/zar nisu nošeni samo iz religijskih razloga i očuvanja čestitosti u duboko patrijarhalnom sistemu već su označavale i pripadnost staležu. Žene u ruralnim sredinama nisu ih nosile sve do kraja XIX vijeka, a čak ni tada to nije bila raširena pojava, vjerovatno zbog drugačije dinamike života, prevashodno obaveza oko stoke i obrade zemlje.

Putopisac Benedikt Kuripešić u "Putopisu kroz Bosnu, Srbiju, Bugarsku i Rumeliju 1530"<sup>45</sup> navodi da se „hrišćani obiju vjerozakona odijevaju isto kao i Turci, a razlikuju se samo po tome što ne briju glave kao Turci“, a Evlija Čevlevija u 17. vijeku opisuje muslimanskoj gradskoj nošnji u Sarajevu. Dekretom Hašamudin paše iz 1794. godine propisana je obavezna garderoba (boja, materijal i odjevni predmet) kako za muslimane tako i za hrišćane i Jevreje, koja je imala za cilj razlikovanje i „kategorisanje“ građana. Sve do dolaska austro-ugarske u Bosnu i Hercegovinu, pripadnice srednje i više klase, u urbanim područjima, pokrivale su lice, kako muslimanke tako i Jevrejke i hrišćanke (Beljkašić-Hadžidedić, 1987). Razlike u različitim nošnjama su svoju težinu imale na akcentiranje pripadnosti klasi, staležu, esnafu, a u manjoj mjeri na pripadnost naciji ili vjeri (ibid). U putopisima fra Ivana Jukića (1847), Ivana Kukuljevića-Sakcinskog (1858) i Matije Mažuranića (1848), iz 19. vijeka mogu se naći opisi gradske ali i seoske nošnje stanovništva kroz čije su krajeve prolazili, koji svjedoče o jakom orijentalnom uticaju na gradsku nošnju. Ivana Kobilca, slovenačka slikarka koja je u Sarajevu boravila od 1897. do 1906. godine piše:

*Nošnja muslimanskih žena, naročito onih iz otmjenijih krugova odlikuje se izvjesnim plemenitim luksuzom. Na ulici se one pojavljuju, prema starim običajima, u nošnji koja nikako ne otkriva bogatu raskoš kojom kod kuće pokriva tijelo. Kako nijedna muslimanska žena od svoje osamnaeste godine ne smije biti*

<sup>45</sup> Knjigu je reizdala Svjetlost iz Sarajeva 1950. godine. Izvod se nalazi na str. 23.

*izložena pogledu nepoznatih muškaraca, uvijek se pojavljuje na ulici pažljivo pokrivena. Ovaj običaj, raširen po cijelom Orijentu, danas se nigdje tako revnosno ne čuva kao u Bosni, gdje poštena žena ne smije ni ruke izložiti nepoznatim pogledima, tako da feredža ostavlja samo uski procjep, dovoljno tek da se kroz njega gleda.<sup>46</sup>*

Tekstovi sevdalinki pomažu rekonstrukciji kako rodnih odnosa tako i slike gradske nošnje, feredže i zara.<sup>47</sup> Sevdalinka „bilježi prelaze u zajednici u kojoj se žene upuštaju u kritiku, otkrivaju ambivalentnosti, osciliraju između otpora i podjarmlijenosti, i kuju nove forme saveza zasnovanih na rodnim odnosima, ali dalje štite patrijarhalne norme kakve su konsolidovane u pred-otomanskom i otomanskom periodu“ (Buturović, 2007, str. 73).

*Ograničena stogim zakonima patrijarhalnog morala, žena je bila u nepovoljnem položaju odnosu na muškarca, i u potpunosti usmjerena na kuću i djecu. Nakon postizanja zrelosti, u potpunosti je pokrivena feredžom, vrstom draperije crne ili plave boje da ne bude otkrivena sve do udaje. U dobrostojećim krugovima muslimanskog gradskog društva žena je bila potpuno odvojena od muškaraca, tako da se o njenoj ljepoti moglo znati tek iz druge ruke putem priča i glasina koje bi širile druge djevojke i žene koje su je možda vidjele (Maglajlić, 1978, str. 155-156)*

Feredža je bila vrsta širokog kaputa od crne čohe, dugih širokih rukava, uz koju su se nosila i tri pokrivača od bijelog tankog platna: čember (koji je pokrivaо glavu i čelo), jašmak (koji je se vezivao na tjemenu i pokrivaо čelo i usta) i najduži pokrivač – dušeme (koji je pokrivaо cijelu glavu pokrivaо cijelu glavu i spuštao se niz leđa). Begovske žene su nosile i feredžu tamnozelene boje i peču, tj. komad crnog tankog postavljenog platna, vezanog srmom, sa prorezima za oči (Beljkašić-Hadžidedić, 1998). Zbog svoje rijetkosti, u srednjoj gradskoj klasi, feredže su često

<sup>46</sup> Die Oster.Ung. Monarchie in Wort und Bild (1901) u Monnesland, S. (2001). 1001 dan: Bosna i Hercegovina slikom i riječju kroz stoljeća. Cypress Forlag, Oslo, str. 239

<sup>47</sup> Npr. Pošetala Hana Pehlivana//Ispred dvora Firdus-kapetana//Za njom ide Kumrija robinje, // "Kumrijice, po bogu sestrice, // Je l' mi kratka peča i feredža?// Vide l' mi se džanfezli dimije?// Vide l'mi se noge do šljanaka?// Gleda li me Firdus-kapetane, // Gleda li me i begeniše l' me?

posuđivane među srodnicama i komšinicama (ibid.). Krajem 19. vijeka feredžu zamjenjuje zar, ogrtač od svile, kasnije puplina i štofa, krojen iz jednog dijela, i cigovan u struku čiji je donji dio izgledao kao sukna a gornji se prebacivao preko glave i lica i omotavao oko ramena.<sup>48</sup> Pored zara lice žena krio je crni veo, zvani vala ili peča (Bajić 2005, u Škoro, 2005).

Modernizacija bosansko-hercegovačkog društva pod uticajem Austrougarske, reformi u zemljama Magreba i Turskoj, kao i teška ekonomска situacija u zemlji tokom prvog svjetskog rata, rezultirala je i stvaranjem dvije progresivne struje među muslimanima: sekularne, koja je zagovarala potpunu „westernizaciju“ društva, koja bi se očitovala i kroz emancipaciju žena kroz potpuno odbacivanje šerijatske odjevne prakse, i vjerske koja je pokušala obući bosanski islam u „novo ruho“ odnosno reinterpretirati islamsko naslijeđe u evropskom kontekstu ne odstupajući od šerijatskih/vjerskih vrijednosti, već samo od tradicionalnih interpretacija. Oni su takođe podržavali promjenu u oblačenju muslimanki, ali samo kad je u pitanju otkrivanje lica.

Muslimanski intelektualci, na čelu sa reisom Džemaludinom ef. Čauševićem<sup>49</sup>, školovani diljem Evrope, počinju se početkom 20. vijeka kroz javne nastupe, prevashodno članke u novinama, otvoreno zalagati za emancipaciju žena kroz reformaciju diskursa islamske zajednice, zagovarajući stanovište da feredža i zara nisu vjerska obaveza muslimanki. Islamska izborna kurija je uprkos negodovanju uleme, koja je smatrala da se skidanjem feredže i zara slabi ne samo vjera pojedinaca već cijela muslimanska zajednica u zemlji, stala na stranu Čauševića izdavanjem odluke kojom se muslimankama dozvoljava da hodaju otkrivenog lica u javnosti (Milišić, 1986).

Pitanje religijskog i nacionalnog identiteta muslimana, i isticanje stavljanja znaka jednakosti ili nejednakosti između dva pojma, i tada, prvo u okviru austro-ugarske monarhije a kasnije u Kraljevini SHS, kao i danas, bilo je predmetom gorućih debata u muslimanskoj zajednici. Dakle razlozi za stavljanje ženskog

<sup>48</sup> Vidjeti Prilog V

<sup>49</sup> Vidjeti Politiku od 9. 12. 1927

pitanja u fokus debata su prevashono bili političke prirode: da bi muslimani ostali konkurentni, ne samo u Zapadnoj Europi (kao u slučaju modernista na Bliskom istoku), ali prije svega nemuslimanima u BiH i Jugoslaviji, morali su se prilagoditi vremenu, a žene su predstavljale glavno sredstvo prilagođavanja (Mesarić, 2011).

Interesantno je da su reakcije žena bile vrlo podijeljene; dok su neke muslimanke iz viših slijeva društva vrlo rado prihvatile odbacivanje feredže i zara, kopirajući odjeću iz Zapadnih modnih žurnala dok su pak druge, bilo zbog religijskih razloga, patrijarhalnog vaspitanja ili očuvanja elitističke podjele između donjih i gornjih slojeva, zadržale feredžu i zar sve do kraja drugog svjetskog rata. Tako se na sarajevskim ulicama između dva rata susretala i jemenija, zar, feredža i dimije istovremeno sa šeširima, dugim suknjama, sakoima, prslucima, kravatama, cipelama, kamašnama, polucilindrima i žaketima (Bajić 2005, u Škoro, 2005).

U vrijeme Osmanskog carstva običajno pravo je reguliralo porodične, bračne i nasljednopravne odnose nemuslimana, dok je šerijatsko pravo reguliralo prava muslimana u ovim oblastima (Spajić 1967). Sa dolaskom austro-ugarske uveden je Austrijski građanski zakonik, kao antiteza običajnom i šerijatskom pravu koja su u kombinaciji sa patrijarhalnim tradicijskim vrijednostima legitimirala nepovoljan položaj žene u BiH društvu. „Patrijarhalna kultura u složenom međudejstvu sa religijskim normama i vrijednostima odrazila se na nepovoljan položaj muslimanki u porodici i u društvu, možda čak više nego kod jevrejki i hrišćanki koje su bile zaštićenje građanskim zakonikom“ (Spahić-Šiljak 2007, str. 137). Situacija se nije poboljšala ni u Kraljevini SHS. Pa tako, iako između dva svjetska rata u Bosni počinje djelovati nekoliko muslimanskih ženskih organizacija, osim članaka Hatidže Basare<sup>50</sup> na žalost ne postoje pisani zapisi, odnosno članci muslimanskih autorica o značaju poboljšanja položaja muslimanke u društvu općenito, a ni o stavovima i reakcijama muslimanki po pitanju skidanja zara i feredže.

Tokom II svjetskog rata, partizani su zahvaljujući činjenici da okupatorska vlast nije zabranila tradicionalnu muslimansku nošnju, pod feredžom i zarom

---

<sup>50</sup> Basara, H. (1927). 'Život i društveni položaj muslimanske žene.' *Jugoslavenski list* 11(224): 3. i Basara, H. (1928). 'Reforme kod muslimana.' *Jugoslavenski list* 11(21): 3.

izvršili bezbroj diverzantskih aktivnosti. Dakle iako nisu bili simbolom otpora, bili su *de facto* tajnim oružjem otpora. Nakon rata, postaju simbolom mizoginih, nacionalističkih, protu-narodnih, retrogradnih težnji. 1950. godine stupa na snagu Zakon o zabrani nošenja feredže i zara, čemu je prethodilo i zatvaranje šerijatskih sudova (1946) i medresa sa izuzetkom medrese u Sarajevu. Pitanje je koliko je zakon zaista imao za cilj oslobođanje žena iz stega patrijarhata koji se stoljećima legitimizirao pozivanjem na vjerske autoritete i tradiciju, a koliko su motivi bili političke prirode, prikazati Jugoslaviju kao modernu zemlju koja je raskrstila kako sa elitističkim buržoaskim, tako i sa konzervativnim, zaostalim, turskim elementima.

Obnova zemlje svakako nije mogla biti potpuna bez žena, koje su i brojno premašivale muškarce, no broj žena koje su nosile feredžu ili zar bio je zanemariv. Do tada su žene svojim angažmanom u Narodnooslobodilačkoj borbi, bilo odlaskom u partizane, radom u ilegali ili popunjavanjem radnih mjesta koja su tradicionalno bila rezervisana za muškarce, već preuzele puno aktivniju ulogu u svim društvenim strukturama, a sa osnivanjem antifašističkog fronta žena (AFŽ) i u političkim (vidjeti Cockburn, 1998). „AFŽ Bosne i Hercegovine je u prvim godinama nakon rata posebno radio na jednom vrlo važnom, ali u historiji kontroverznom pitanju; to je pitanje skidanja zara i feredže kao preduslova emancipacije muslimanki“ (Spahić-Šiljak 2007, str. 137).

Prisustvo žena u javnoj sferi ipak nije bila dovoljno afirmisano da bi se stvorila kritična masa reformatorki koje bi mogle pokrenuti inicijativu koja bi se isključivo bavila spašavanjem žena religijske i tradicijske opresije manifestovane kroz odjevnu praksu, a problemi koji su nužno potresati državu u povojima (koja se suočavala i sa unutrašnjim i vanjskim prijetnjama nacionalnoj sigurnosti i suverenitetu) morali su imati prioritet, pa se sam po sebi nameće zaključak da vladajuća ideologija na neki način mogla biti ugrožena njegovim prisustvom na ulici. Dat je pregled najznačajnijih članova Zakona o zabrani nošenja zara i feredže.

## Član 1

Izražavajući želje narodnih masa, radnih kolektiva i masovnih organizacija, a u cilju da se otkloni vjekovna oznaka potčinjenosti i zaostalosti žene muslimanke, da se olakša ženi muslimanki puno korištenje prava izvojevanih u Narodnooslobodilačkoj borbi i socijalističkoj izgradnji zemlje i da joj se obezbijedi puna ravnopravnost i šire učešće u društvenom, kulturnom i privrednom životu zemlje zabranjuje se nošenje zara i feredže i svako pokrivanje lica žene;

#### Član 2

Zabranjuje se prisiljavanje ili nagovaranje žene da nosi zar i feredžu, odnosno pokriva lice, kao i svaka druga radnja usmjerenata na podržavanje nošenja zara i feredže ili pokrivanje lice žene;

#### Član 3

Kazniće se do 3 mjeseca lišenja slobode ili novčanom kaznom do 20000 dinara: a) ko nosi zar ili feredžu, odnosno pokriva lice, b) ko od svojih ukućana zahtijeva da nosi zar ili feredžu, odnosno pokriva lice;

#### Član 4

Kazniće se lišenjem slobode sa prinudnim radom do 2 godine ili novčanom kaznom do 50000 dinara: a) ko silom, prijetnjom, ucjenom ili drugim sličnim sredstvima nastoji da se nosi zar i feredža, odnosno pokriva lice žene, b) ko, zloupotrebljavajući vjerska osjećanja, koristeći predrasude i zaostalost ili na bilo koji drugi način, vrši propagandu da se nosi zar i feredža, odnosno pokriva lice žene;

Na žalost, osim istraživanja Semihe Kačar (2000) koje je rađeno u Sandžaku, a ne u Bosni i Hercegovini, nisu zabilježene isповijesti žena koje su skinule zar i feredžu. Za očekivati je da su emocije i psihološke posljedice „otkrivanja“ morale značajno varirati (u rasponu od ekstremno pozitivnih do ekstremno negativnih), dijelom i pod uticajem percepcije reakcije okruženja, koje je vijekovima usavršavalo mehanizme socijalne kontrole žena, pa su tako neke žene sa radošću prihvatile zabranu, dok su se druge u potpunosti povukle iz javnog života, bilo zbog nedostatka adekvatne garderobe, ličnih ubjedjenja ili stavova „glave porodice“. Pristaše zakona su insistirale da nije usmjerena protiv muslimanskog življa ili islama,

nego protiv konzervativnih i reakcionarnih snaga. Dakle, pokrivanje lica je takođe imalo klasnu dimenziju, a i narušavalo bratstvo i jedinstvo izdvajanjem jedne skupine (Kukić, 1950).

Hidžab nikada nije doveden u pitanje, iako se njegovo prisustvo u urbanim sredinama drastično smanjilo, ali nikako nije nestalo. Početkom devedesetih, hidžab se na velika vrata vraća na ulice gradova, a sa njim, stidljivo, i pokrivanje lica, ali u drugačijoj formi od one koja je zabranjena 1950. godine. Forme pokrivanja variraju po pitanju boje i dezena hidžaba i odjeće, pa do načina njegovog vezivanja i pripojenosti ostale garderobe. Reakcije društva na hidžab poprilično su podijeljene; dok ga neki smatraju retrogradnim elementom, premda je primjetan porast obrazovanih mladih žena, često iz sekularnih porodica, koje se odlučuju na ovakav oblik religijskog ponašanja, drugi nemaju neki poseban stav ili ga podržavaju smatrajući ga simbolom vjerskog i nacionalnog preporoda bošnjaka. Sa druge strane, nikab, saudijski način pokrivanja lica je jedna od rijetkih stvari oko koje u duboko podijeljenom bosanskohecegovačkom društvu postoji koncensus – da zaslužuje svaku osudu. Sva složenost datog fenomena, uzroci i posljedice oživljavanja stare prakse doslovno u novom ruhu, pokušaće se donekle rasvijetliti kroz prizmu narativa žena pod nikabom u VII poglavlju.

## V– PROBLEM I CILJ ISTRAŽIVANJA

S obzirom da je u bosansko-hercegovačkom društvu dominantno sufijsko tumačenje islama, koje je stoljećima inkorporirano u lokalne tradicije i običaje, pokrivanje iz religijskih razloga uvijek je imalo samo formu hidžaba (marame), čak i u svjetlu "povratka korijenima" i buđenja nacionalnog i religijskog bića. Iako vrlo tradicionalno u osnovi, društvo je njegovalo spoljni privid ravnopravnosti te deklarativno osuđivalo svaki oblik pojavne submisivnosti. Istraživanjem se željelo kroz multidisciplinaran pristup ispitati vođeno kojim se intrinzičnim procesima i vanjskim faktorima, neke žene odlučuju pristupiti vehabijskoj/selefijskoj zajednici, te usvojiti formu religijskog ponašanja manifestovanu kroz prakticiranje, za Bosnu i Hercegovinu, nespecifične šerijatske odjevne prakse (nikaba) koja, bar u očima javnosti, implicira submisivan položaj žene. Pitanje je dakle koji su to procesi internalizacije vrijednosti i stavova koji zagovaraju ovakvo odijevanje i kakva su moguća iskustva i posljedice po žene upravo takve spoljne manifestacije religioznosti.

Cilj istraživanja bio je istražiti i identifikovati moguće psihosocijalne procese koji utiču na odluku žena o prihvatanju vehabijskog/selefijskog učenja i stavljanje nikaba, sa posebnim naglaskom na dominantni psihosocijalni proces koji objašnjava kako se prilikom odluke nose sa izazovima koje nošenja nikaba predstavlja za rodne odnose, porodični i društveni život i eventualnu marginalizaciju i diskriminaciju žena, zarad postavljanja supstantivnog teorijskog okvira koji adekvatno objašnjava dati fenomen.

## VI - METODOLOGIJA ISTRAŽIVANJA

### 1. Metoda

S obzirom na specifičnost fenomena koji se tretira u radu, njegovu psihološku, istorijsku, sociološko-antropološku, i rodnu dimenziju, bilo je nužno pristupiti mu sa interdisciplinarno pozicije i na otvoren način i doći do novih teorija koje bi dale okvir za njegovo objašnjenje. Shodno navedenom, kao metodološki okvir istraživanja uzeta je *grounded theory* ili metoda utemeljene teorije (prema Glaser i Strauss, 1967). Smatra se prigodnom metodom onda kada ne postoji teorija koja bi objasnila proces; kada teorija postoji, ali nije adekvatna ili jednostavno nije testirana na sličnom uzorku (Creswell, 2007). Karakteriše je hipotetičko-induktivni pristup, odnosno induktivno generisanje teorije. „Može se definisati kao skup tehnika koje: 1) zbližavaju istraživača sa iskustvima informatora, 2) obezbeđuju rigorozan i detaljan metod za identifikaciju kategorija i pojmove koji proističu iz teksta i 3) pomažu istraživaču da poveže pojmove u suštinske i formalne teorije“ (Fajgelj, 2004, str. 251). Umjesto verifikacije postavki postojećih teorija, istraživač indukcijom (a ne kako je to uobičajeno dedukcijom), prikupljanjem, analiziranjem i povezivanjem podataka generiše hipoteze kojima dolazi do teorije. Kreira je generisanjem empirijskih podataka, vršeći prvo kodiranje, odnosno konceptualizaciju/kategorizaciju podataka (pridruživanje pojedinih podataka određenim pojmovima), a potom utvrđivanjem nadređenih opštih kategorija sve dok ne dođe do jedne ključne teoretske kategorije koja objašnjava određeni fenomen. Dakle, „istraživač izražava svoje razumijevanje [fenomena] putem teorije imenovane pažljivo odabranom riječi ili frazom koja obuhvata iskustvo subjekata“ (Artinian, Giske i Cone, 2009, str. 3).

„Osnovni elementi u izgradnji teorije su „pojave, fenomeni, entiteti, variable, koji imaju svoja svojstva, tj. vrednosti... (...) zatim uzroci i posledice kao i akcije koje se mogu sprovesti da bi se otklonili uzroci, odnosno da bi se delovalo na fenomene i/ili otklonile posledice“ (Fajgelj, 2004 str. 252). Kod utemeljene teorije literatura se tretira kao jedan od podataka, pa se detaljnije proučava kasnije kada se otkriju

relevantni koncepti i kategorije (Glaser & Strauss, 1967), a cilj čitanja literature je njeno poređenje sa teorijom u nastajanju na isti način na koji se porede svi podaci (Dick, 2005, u Jeduđ 2007). Tako je preporučeno široko čitanje, odnosno čitanje samo u fazi kreiranja istraživačkog pitanja i to samo one literature koja nije narušena vezana za predmet istraživanja (Glaser, 1992), što je i urađeno. Za prikupljanje podataka korišten je polustrukturisan intervju, razvijen za potrebe istraživanja, budući da omogućava „digresiju od planirane teme“, a kompleksnost predmeta izučavanja može se bolje izučiti ispitivanjem konkretnih iskustava ljudi i značenja koja su imala za njih bez ograničenja koja nužno nameće strukturisani intervju (Seidman, 2006). Dakle, odabrani način prikupljanja podataka i sama metoda utemeljene teorije omogućavaju istraživaču da paralelno „operiše“ sa više teorija koje mogu proizaći iz samog intervjeta, bez nametanja ikakvih ograničenja (Yin, 2003) pa su se, kao što je već spomenuto, nametnuli kao logičan izbor u ovom istraživanju.

Značajno je napomenuti da su iz same teorije proizašle dvije metode, glaserijanska (klasična) i strausijanska (moderna) koju zastupaju Strauss i Corbinova. One dijele neke zajedničke koncepte kao što su teorijska osjetljivost ili kako je definišu Glaser i Strauss (1967) otvorenost uma za nove za podatke, teorijska intuicija i sposobnost istraživača da kodira tu intuiciju kako bi oblikovao teoriju koja će vjerodostojno objašnjavati prirodu proučavanog fenomena; zatim metodu stalnog poređenja i teorijsko uzorkovanje (inicijalno i nadodano). Pa je smjer za prikupljanje novih podataka kontinuirano oblikovan i vođen procesom analize koja prestaje tek kada dođe do teoretske saturacije (Chicci, 2000). Prema njima, „gotova utemeljena teorija objašnjava proces koji je bio predmetom izučavanja u novim teoretskim terminima, eksplicitira svojstva teoretskih kategorija, i često demonstrira uzroke i uslove pod kojima se proces javlja i varira, te ocrtava njegove posljedice“ (Charmaz 2011, str. 8). S obzirom da je epistemološki okvir koji odgovara autorinom svjetonazoru socijalni konstruktivizam<sup>51</sup>,

---

<sup>51</sup> Glaserov rad se temelji na pozitivističkoj tradiciji (iako se Glaser ograđuje od povezivanja metode sa bilo kojom paradigmom u kvalitativnom istraživanju), a Strauss i Corbinova su takođe bliži post-pozitivizmu i pragmatizmu nego konstruktivizmu.

preferirana metoda u istraživanju je najbliža onoj koju u svjetlu konstruktivističke pardigme zagovara predstavnica takozvane druge generacije istraživača teorije utemeljene metode Kathy Charmaz, po kojoj pojedinci kreiraju društvenu realnost(i) kroz individualno i kolektivno djelovanje, i kontekst u kojem se javlja i razvija određena pojava ima značajnu ulogu. Izbjegavajući jasnu dihotomiju između dva dominantna pristupa, Glaserovog i Straussovog, odabran je *način otkrivanja* (discovery mode; „koristi se kada istraživač ulazi u polje istraživanja bez prethodnih ideja šta bi mogao naći i dozvoljava varijablama da same izrone“ (Artinian, Giske, Cone 2009, str. 5)), ili još uže, *način otkrivanja dominantnog psihosocijalnog procesa* (Basic Social Psychological Process – BSPP; „koristi se da bi se opisala akcija kretanja kroz određenu situaciju; objašnjava promjene u ponašanju učesnika i predstavlja faze kroz koje prolaze u određenoj situaciji! (Holloway 1997, str. 27)<sup>52</sup>, iako, strogo uvezši, u određenim aspektima<sup>53</sup> istraživanje odstupa od same metode, odnosno samo je *inspirisano* metodom.

U načelu gradnja utemeljene teorije bazira se na nekoliko tehnika koje su vodile sam proces analize podataka:

- Otvoreno ili inicijalno kodiranje

„Kodiranje je proces kako kategoriziranja (klasificiranja) kvalitativnih podataka, tako i opisivanja implikacija i značenja tih kategorija“ (Fajgelj, 2004., str. 253). Pod otvorenim kodiranjem podrazumijeva se prvo iščitavanje teksta, red po red, te identifikacija incijalnih tema koje mogu biti dobijene *in vivo* (opravdano predstavljaju direktnе citate: to mogu biti značajne riječi, grupe riječi ili neka fraza) ili ih

---

<sup>52</sup> Dominantni socijalni proces – BSPP češće se može naći u radovima autora pozitivističkog usmjerjenja, odnosno glaserijanske metode. Iako, kako je već navedeno, autorica preferira konstruktivistički pristup, po ovom pitanju odstupa od metode Kathy Charmaz.

<sup>53</sup> Sâma metoda (bez obzira na „školu“) ostavlja prostora za interpretaciju, što je rezultiralo time da je veliki broj autora/autorica koristi potpuno različito. S obzirom da je autorica primjenjivala metodu shodno svom razumijevanju i svjetonazoru, iako su najvećim dijelom praćene smjernice Kathy Charmaz (2006), moguća su nehotična, a povremeno i namjerna odstupanja od sve tri „škole“ i/ili sinteza određenih tehnika te je adekvatnije reći da je „inspirisana“ metodom utemeljene teorije.

istraživač/istraživačica sam definiše. Kategorije su skupovi kodova koji dijele neku karakteristiku, odnosno nose određenu informaciju. Prilikom svakog sljedećeg iščitavanja teksta nastaju kodovi koji se dodjeljuju već utvrđenim kategorijama ili, ako se ne uklapaju u njih, formiraju se nove kategorije koje ih mogu obuhvatiti. „Analiza podataka predstavlja potragu za zajedničkim obrascima (sličnostima), obrascima koji nisu zajednički (razlikama), i satelitima (jedinstvenim informacijama) da bi se dobio iscrpan opis i objašnjenje predmeta proučavanja“ (Kirby, Greaves i Reid 2006, str. 220).“ Kategorije se smatraju teoretski zasićenim onda kada nova analiza daje kodove koji isključivo odgovaraju postojećim kategorijama, a date kategorije su adekvatno objašnjene u terminima njihovih karakteristika i dimenzija“ (Birks & Mills, 2011, str. 10). „Drugim riječima, dodatne informacije ne doprinose bogatstvu detelja u opisivanju kategorije“ (Kirby, Greaves i Reid, 2006, str. 229).

- Konstantno prikupljanje podataka i analiza

Analiza počinje već samim prikupljanjem podataka budući da sami podaci diktiraju dalji proces prikupljanja i analize podataka. Otvoreno kodiranje može dati informacije koje će usmjeriti istraživanje čak u potpuno drugom smjeru, bilo po pitanju odabira uzorka ili kreiranja čestica u upitniku.

- Teorijsko uzorkovanje

Za razliku od drugih kvalitativnih metoda prikupljanja podataka, uzorkovanje se vrši u više navrata; incijalno i nadodano, a vođeno je prevashodno relevantnošću novih spoznaja u prvoj fazi analize koje diktiraju dalje uzorkovanje. Potreba za prikupljanjem novih informacija, samim tim i daljim uzorkovanjem završava onog trenutka kada dođe do teoretskog zasićenja – zasićenja kategorija, odnosno onda kada novi ispitanici ne znače nužno i nove informacije u odnosu na već prikupljene te ne pomažu razvijanju smislene teorije.

- Vođenje zabilješki (memoriziranje)

Zabilješke napravljene tokom istraživanja su vrlo značajan resurs tokom svih faza analize, bilo da su strukturisane i elaborirane ideje o pravcu istraživanja ill u

grubim crtama pisana opažanja na marginama trankripata i post-it papirićima. Bilo teoretske ili operativne, s obzirom da se vode tokom čitavog procesa istraživanja zapravo predstavljaju uvid u tok i način razmišljanja istraživača/istraživačice, te su svojevrstan podsjetnik, a ujedno i alatka u procesu otkrivanja odnosa među temama i njihovog značenja te samim tim i u razvijanju teorije. U kasnijim fazama istraživanja veoma su korisne i konceptualne mape pomoću kojih se vizuelno predstavljaju odnosi i dobijaju nove ideje, te se na kraju i ilustruje proces dolaska do teorije.

- Stalno upoređivanje

„Upoređivanje podataka (događaja sa događajima, događaja sa kodovima, kodova sa kodovima, kodova sa kategorijama, i kategorija sa kategorijama“ (Birks & Mills 2011, str. 11), sprovodi se tokom cijelog istraživanja, i ključni je proces u razvijanju teorije. Proces je cirkularne prirode, jer se smjer istraživanja određuje kroz stalno vraćanje i poređenje sa prethodnim nalazima.

- Fokusirano kodiranje

„Pod fokusiranim kodiranjem podrazumijeva se korištenje najznačajnijih i/ili najfrekventnijih kodova, prethodno identifikovanih, filtriranih kroz veliku količinu podataka“ (Charmaz, 2011, str. 57). U ovoj fazi, poređenjem podataka sa podacima, i podataka sa kodovima, odabiru se oni kodovi koji najbolje objašnjavaju veće dijelove teksta, odnosno koji omogućavaju kategorizaciju podataka (sintetizaciju tema).

- Aksijalno kodiranje<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> Iako nije korišteno u razvijanju utemeljene teorije (prevashodno ga koriste zagovornici metode Straussa i Corbinove), bilo je značajno spomenuti ga jer se često može naći u literaturi i u istraživačkim radovima koji spominju metodu utemeljene teorije. Sa druge strane, zagovornici čisto glaserijanske metode obično govore o inicijalnom/otvorenom kodiranju, identifikaciji ključne kategorije i selektivnom kodiranju i teoretskom kodiranju.

Nakon otvorenog kodiranja, vodeći računa o stalnom upoređivanju, kroz proces aksijalnog kodiranja povezuju se podkategorije u dobro definisane kategorije, a zatim se povezuju kategorije sa kategorijama. Često se govori da se otvorenim kodiranjem „fragmentiraju podaci, a aksijalnim ponovo povezuju na puno apstraktniji način“ (Charmaz, 2011, str. 12). U ovoj fazi nastaju i testiraju se prve hipoteze i identificuje se ključna kategorija te se podaci preslažu na novi način.

- Selektivno/napredno kodiranje

Sa identifikacijom ključne kategorije počinje proces selektivnog odnosno naprednog kodiranja tako što se sve kategorije ujedinjuju, slažu, oko ključne kategorije, odnosno kategorije koja objašnjava fenomen. „Cilj (metode) utemeljene teorije je otkrivanje ključne kategorije“ (Artinian, Giske i Cone, 2009, str. 5).

- Generisanje teorije

Rezultat procesa prikupljanja podataka i analize te ekscesivnog korištenja zabilješki je teorija koja objašnjava proces sa kojim se povezuje određeni fenomen. Teorija može biti substantivna: objašnjava fenomen koji je specifičan za određenu grupu ili okruženje, i formalna: apstraktnija, omogućava generalizaciju pa je i primjenljivija na šire područje istraživanja. U istraživanju je razvijena substantivna teorija budući da je predmet izučavanja vrlo specifičan za konketnu grupu ljudi na datom vremenu i mjestu.

Za razliku od Glassera koji smatra kontekst nevažnim za razumijevanje procesa, konstruktivisti koji se bave metodom temeljene teorije čak ističu koliko je bitno ne dozvoliti da teorija bude „diskonektovana“ iz socijalnih konteksta i situacija, pa su upravo zbog toga u teoretskom dijelu rada djelimično korišteni etnografski elementi. „Kontekstualizirana metoda utemeljene teorije može početi sa senzitizacijom koncepata koji adresiraju takve koncepte kao što su moć, globalni domet, i različitosti, a završiti sa induktivnom analizom koja teoretiše veze između lokalnih svjetova i većih društvenih struktura“ (Charmaz, 2011, str. 133).

Način prikupljanja i obrade podataka, ekspliciran je u VII poglavljtu, u okviru podnaslova Kvalitativna analiza.

### 1.1 Učesnice

U istraživanju je učestvovalo dvadeset i pet žena (N=25) u dobi u rasponu od 23 do 49 godina, nastanjenih na teritoriji grada Sarajeva, Opštine Iliča, Opštine Hadžići i grada Zenice. Uzorkovanje je započeto metodom „snježne grudve“ (snowball method), a završeno teoretskim uzorkovanjem. Demografska struktura uzorka prikazana je u VII poglavlju u okviru podnaslova Kvantitativna analiza.

### 1.2 Instrumentarij

Za potrebe istraživanja konstruisan je polustrukturisani upitnik sa 10 čestica (vidjeti Prilog VI). Pitanja su modifikovana tokom kasnije faze istraživanja shodno metodološkim smjernicama teorije utemeljene metode. Intervjui su snimljeni digitalnim diktafonom robne marke Olympus (VN - 8500).

### 1.3 Postupak

U periodu januar – februar 2010. godine, uz metodološka ograničenja koja nosi sama metoda utemeljene teorije, urađen je inicijalni pregled raspoložive literature: štampanih i elektronskih resursa. Elektronskim resursima pristupljeno je putem akademskih elektronskih baza podataka EBSCOhost i ATHENS (neke od ključnih riječi u pretraživanju: „niqab“, „muslim veil“, „social identity“, „gender and Islam“, „women rights in Islam“, „grounded theory and gender“, „psychology and veil“). Na osnovu prikupljenih podataka pristupljeno je konstruisanju upitnika. U periodu februar – juni 2010. godine, na teritoriji grada Sarajeva, Opštine Iliča, Opštine Hadžići i grada Zenice, preko društvene mreže autorice, uzorkovanjem putem metode „snježne grudve“, kontaktirano je 40 potencijalnih učesnica u istraživanju (žena pod nikabom) od čega je u konačnici sprovedeno 25 polustrukturisanih intervjeta. Originalna zamisao o vođenju tri do pet fokus grupa, pred kraj faze prikupljanja podataka promijenjena je u svjetlu dobijenih informacija o porodičnim obavezama i/ili nedovoljnog broju zainteresovanih žena (elokventnih) koje već nisu intervjuisane, pa je fokus grupa zamijenjena neformalnim razgovorima u grupi u periodu od godinu dana. „Veličina uzorka ne može se predvidjeti na početku studije budući da nije moguće znati šta će se pojaviti kao problemsko pitanje i na koji način će biti riješeno“ (Artinian, Giske i

Cone 2009, str. 9), tako se uzorkovanje nastavlja sve dok ne dođe do saturacije sadržaja. U zavisnosti od situacije, potencijalne kandidatkinje su dobile usmenim ili pismenim putem (u elektronskoj ili štampanoj formi) osnovne informacije o razlozima i ciljevima istraživanja, te o zaštiti povjerljivosti dobijenih podataka. Prikupljanje podataka nastavlja se sve dok ne dođe do saturacije kategorija i iz teksta ne proistekne ključna kategorija koja integriše većinu drugih kategorija (ibid.). Dakle, sama metoda utemeljene teorije podrazumijeva namjerno/selektivno, odnosno teoretsko uzorkovanje u kasnijoj fazi istraživanja, vođeno spoznajama dobijenim na osnovu prvih nekoliko intervjeta. Intervjui su u prosjeku trajali oko 60 minuta (minimum 40 minuta, maksimalno 130 minuta), a shodno preferencijama ispitanica, organizovani su u njihovom domu ili u prostorijama ženske nevladine organizacije „X“ u kojoj se okupljaju<sup>55</sup> bez prisustva članova porodice/organizacije.

Intervjui su uz dozvolu učesnica snimani (iako je preporuka Glasera i Starussa da se tokom intervjeta vode samo bilješke, iz praktičnih razloga većina istraživača ipak intervjuje snima, koristeći se bilješkama kao dodatnim materijalom u fazi analize), sa izuzetkom dva intervjeta kada su na zahtjev učesnica vođene isključivo bilješke. Zarad osiguranja anonimnosti, koja je većini bila izuzetno važna, ispitanice nisu potpisale obrazac pristanka na učešće u istraživanju i nisu upitane za pravo ime, osim ukoliko ga same nisu željele iznijeti (lagovremeno su informisane da njihova imena, shodno etičkim smjernicama o istraživanjima, neće biti nigdje prikazana), pa su tako vođene pod pseudonimom koji je kasnije zadržan u prikazivanju rezultata. „Budući da cilj istraživanja nije dobiti odgovor od svakog subjekta na svako pitanje, već otkriti glavne teme i i obrasce ponašanja, svako pitanje ili opservacija pogodni su ako pomažu istraživaču da shvati šta se dešava u doživljaju svijeta učesnika“ (ibid, str. 10). Tako su čestice originalnog intervjeta mijenjane u nekoliko navrata shodno novim spoznajama do kojih se došlo tehnikom stalnog upoređivanja i memoiziranjem. Po završetku intervjeta, ispitanice su simbolično nagrađene setom preparativne kozmetike u vrijednosti od 7.5 eura. U

---

<sup>55</sup> Zarad povjerljivosti podataka, u radu nije naveden naziv organizacije bez obzira na njeno javno djelovanje

julu i avgustu 2010. godine napravljeni su transkripti svih intervjeta<sup>56</sup> (sa izuzetkom prvih pet koji su transkribovani neposredno poslije intervjeta i sa kojima je počeo proces analize) i formirana je baza podataka u statističkom programu SPSS, u koju su unešeni demografski podaci izvučeni iz intervjeta. Na osnovu njih je urađena deskriptivna statistika prikazana u VII poglavljiju. Nakon toga je pristupljeno kvalitativnoj analizi intervjeta koja je rađena u nekoliko navrata između juna 2010 i juna 2012, prema koracima i preporukama definisanim samom metodom utemeljene teorije, a urađen je i novi pregled literature (ključne riječi: „transformacija“, „religijski identitet“, „proces odluke“, „internalizacija vjerskih vrijednosti“). NVivo program za kvalitativnu analizu nije bilo moguće nabaviti u trenutku započinjanja rada na analizi (tokom prikupljanja podataka) pa su svi koraci rađeni „pješice“, na hamer papiru, sa flomasterima i post-it papirićima u boji.

Bitno je napomenuti da se kod većine studija koje kao metodološki okvir koriste metodu utemeljene teorije, u pisanju finalnog rada „chronološki“ prate propisani metodološki koraci, pa se obično u uvodnom dijelu rada izlaže samo sadržaj koji je dobijen inicijalnim pregledom literature, a u diskusiji nakon analize podataka obično je dat rezultat naknadnih, opširnijih pregleda literature. Zbog preglednosti i logičke niti rada, prevashodno za čitaoca koji se nisu ranije suretali sa ovom metodom, u radu je praćena struktura klasičnog naučno-istraživačkog rada, pa je tako veći dio rezultata kako inicijalnog tako i naknadnih pregleda literature (sa izuzetkom one koja se konkretno odnosi na dobijene kategorije), dat u uvodnom dijelu. Prikupljanje podataka u studiji koja se vodi metodom utemeljene teorije nije nužno ograničeno na intervju i/ili fokus grupu već se podaci prikupljaju iz više izvora, npr. kroz neformalne razgovore, dnevnu štampanu ili elektronsku štampu i dr. Shodno tome, tokom istraživanja obavljeno je i preko trideset neformalnih razgovora sa građanima i građankama Sarajeva, kao i četiri intervjua sa islamskim teologozima, te pregledano na desetine diskusija na internet forumima na temu „nikab“, „obaveza pokrivanja muslimanke“, „vehabije“, „selefije“ i dr., zarad sticanja slike o vehabijkama/selefijkama i ženama pod nikabom u javnosti.

---

<sup>56</sup> Zbog povjerljivosti podataka, i molbe nekoliko učesnika da druge osobe, prevashodno muškarci, ne čuju njihov glas, autorica je sama radila transkripciju svih intervjeta.

Zbog značaja razumijevanja psihosocijalnih procesa u osnovi donošenja odluke o nošenju nikaba koji su pod uticajem rodnih odnosa u Islamu, percepcije muslimanke od strane zapadnog društva poslije 11. septembra, te lokalnih interpretacija (koje su rezultat ratnih i poratnih zbivanja i patrijarhalnog naslijeda ne nužno povezanog samo sa islamskom tradicijom) koji se pak reflektuju na kontroverze oko porijekla i opravdanosti nošenja nikaba, u uvodnom dijelu je takođe dat pregled istorijskog razvoja Islamskih pravila koja tretiraju pitanje pokrivanja lica, te analiza i šireg i užeg društvenog konteksta kako onog od prije 1500 godina tako i savremenog.

## 2. Obrada rezultata

U obradi kvantitativnih podataka korišten je statistički program za društvene nauke SPSS (14.00). Za potrebe kvalitativne obrade podataka razvijene su specifične tabelarne šeme i konceptualne mape.

## VII - PRIKAZ I ANALIZA REZULTATA

### 1. Kvantitativni podaci

U ovom odjeljku prikazan je niz kvantitativnih podataka koji se odnose na obim i karakter uzorka, a koji dijelom ukazuju i na određenu varijabilnost ispitanica u uzorku, naročito s obzirom na religiozne nazore porodica iz kojih potiču. Imajući u vidu da se u klasičnoj glaserijanskoj metodi demografski podaci ne smatraju značajnim, veličinu uzorka ( $N=25$ ) te način prikupljanja i analize podataka, podaci prikazani niže nemaju za cilj pomoć u generisanju teorije niti impliciranje kauzalnih odnosa već su dati samo radi sticanja boljeg uvida u strukturu i prirodu uzorka u istraživanju.

**Tabela 1.** Mjesto rođenja ispitanica.

Mjesto rođenja	Frekvencija	Procenat
Sarajevo	9	36.0
Travnik	3	12.0
Doboj	2	8.0
Banjaluka	1	4.0
Bugojno	1	4.0
G.Vakuf	1	4.0
Jablanic	1	4.0
Kljuc	1	4.0
Kozarac	1	4.0
Kraljevo	1	4.0
N.Pazar	1	4.0
Ostrožac	1	4.0
Rusija	1	4.0
Zenica	1	4.0
<b>Ukupno</b>	<b>25</b>	<b>100.0</b>

Većina ispitanica u uzorku intervjuisana je u mjestu trenutnog prebivališta: Sarajevu, Hadžićima, Vogošći i Zenici, no kao što je vidljivo iz Tabele 1. manje od polovine ispitanica je zaista porijeklom iz navedenih mjesta. Razlozi migracije prema iskazima ispitanica su uglavnom ekonomski prirode i/ili otvorenosti većeg grada za prihvatanje "drugog" i "drugačijeg".

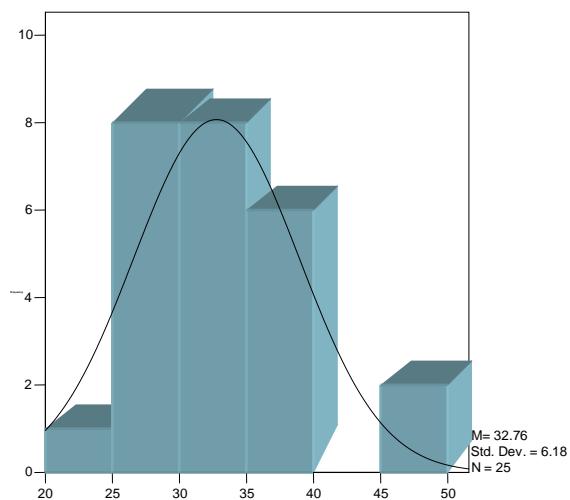
**Tabela 2.** Tip naselja u kojem su ispitanice odrasle.

Tip naselja	Frekvencija	Procenat
Ruralno	6	24.0
Urbano	19	76.0
<b>Ukupno</b>	<b>25</b>	<b>100.0</b>

Jedna trećina ispitanica dolazi iz ruralnih krajeva dok su dvije trećine odrasle u urbanim naseljima.

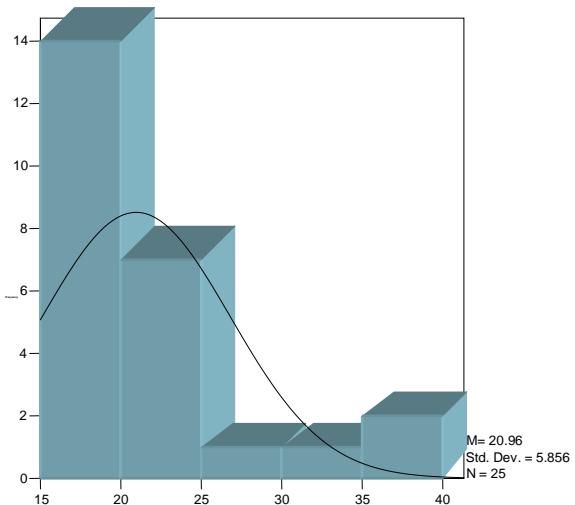
**Tabela 3.** Demografska struktura uzorka (dob ispitanice, broj djece, dob stupanja u brak, dob stavljanja hidžaba i nikaba).

Parametar	Dob ispitanice	Broj djece	Dob stupanja u brak	Dob stavljanja hidžaba	Dob stavljanja nikaba
Aritmetička sredina	32.76	3.20	20.96	18.80	22.00
Standardna greška	1.24	0.42	1.17	0.82	1.17
Medijana	33.00	3.00	19.00	18.00	21.00
Modus	28	2	18	16	18
Standardna devijacija	6.18	2.10	5.86	4.10	5.85
Minimum	23	0	16	14	16
Maksimum	49	10	40	34	40

**Slika 1.** Dob ispitanica

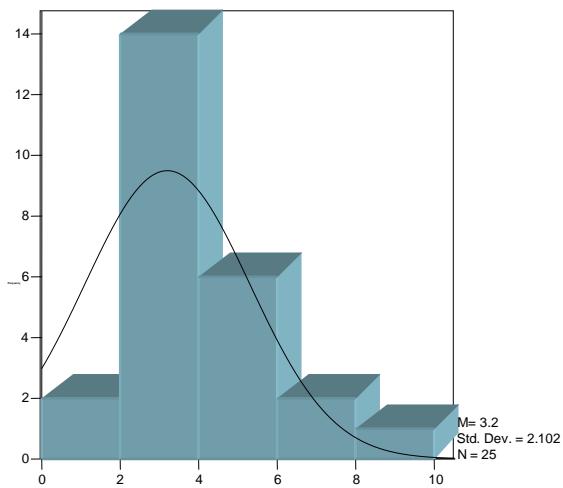
Većina ispitanica u uzorku dobi je između 25 i 35 godina. Iako je aritmetička sredina 32.76 ( $M=32.76$ ), zbog malog uzorka ( $N=25$ ) i velike standardne devijacije

( $sd=6.218$ ) kojoj doprinose najmlađa (23 godine) i najstarija ispitanica (49 godina) modus je realnija mjera centralne tendencije pa se može zaključiti da je prosječna dob ispitanica 28 godina ( $Mo=28$ ).

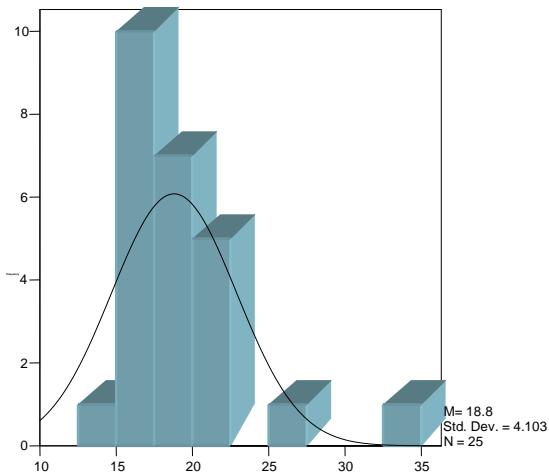


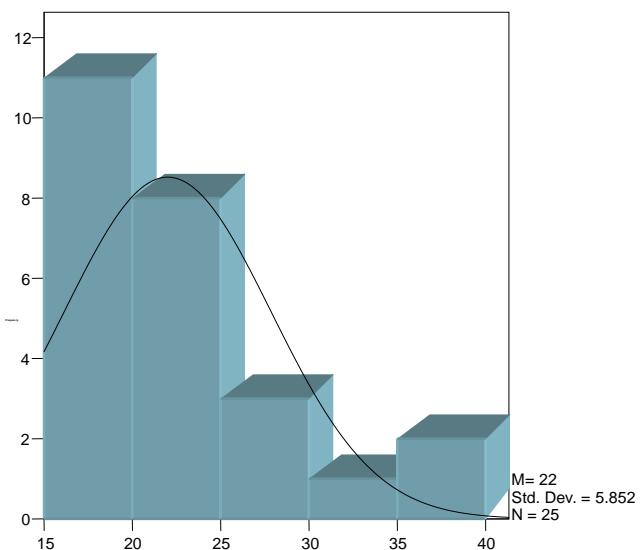
**Slika 2.** Dob stupanja u brak ispitanica

Sve ispitanice su u bračnom odnosu. Većina ispitanica je stupila u brak u vrlo ranoj dobi ( $M=20,96$ ;  $sd=5,86$ ), no kao i u prethodnom slučaju zbog malog uzorka i velikog raspršenja rezultata modus je prikladnija mjera pa se može zaključiti da je prosječna dob stupanja u brak 18 godina.

**Slika 3.** Broj djece ispitanica

Sve ispitanice, sa izuzetkom jedne, imaju djecu, minimalno jedno dijete, maksimalno 10 djece, pri čemu najčešći broj djece u porodici iznosi dvoje, odnosno troje djece ( $M=3,2$ ;  $sd=2,10$ ,  $Mo=2$ ),

**Slika 4.** Dob stavljanja hidžaba

**Slika 5.** Dob stavljanja nikaba

Hidžab su ispitanice u prosjeku počele nositi u 18. godini ( $M=18,8$ ;  $sd=4,10$ ), no opet uvezši u obzir veličinu uzorka i značajno raspršenje rezultata ( $\min=14$ ;  $\max=34$ ) značajno je uzeti u obzir i modus ( $Mo=16$ ), pa se može zaključiti da su ispitanice stavile hidžab najčešće u dobi između 16 i 18 godina. Nikab je u prosjeku stavljen sa 22 godine ( $M=22$ ). Takođe je uočljivo veliko raspršenje rezultata ( $sd=5,85$ ;  $\min=16$ ;  $\max=40$ ), pa je nužno uzeti u obzir i modus ( $Mo=18$ ) koji ukazuje na to daje dob stavljanja nikaba zapravo dosta niža.

**Tabela 3.** Status po pitanju zaposlenja.

Status	Frekvencija	Procenat
Zaposlena	3	12.0
Honorarno zaposlena	4	16.0
Nezaposlena	18	72.0
<b>Ukupno</b>	<b>25</b>	<b>100.0</b>

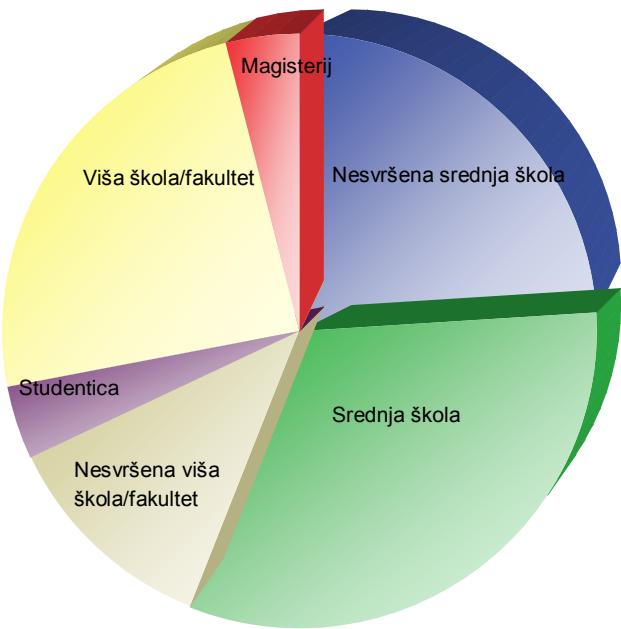
**Tabela 4.** Školska spremna u odnosu na status po pitanju zaposlenja.

<b>Školska spremna</b>	<b>Status po pitanju zaposlenja</b>			<b>Ukupno</b>
	Zaposlena	Nezaposlena	Honorarno zaposlena	
Nesvršena srednja škola	0	5	1	<b>6</b>
Srednja škola	0	6	2	<b>8</b>
Nesvršena viša škola/fakultet	0	3	0	<b>3</b>
Studentica	0	0	1	<b>1</b>
Viša škola/fakultet	2	4	0	<b>6</b>
Magisterij	1	0	0	<b>1</b>
<b>Ukupno</b>	<b>3</b>	<b>18</b>	<b>4</b>	<b>25</b>

**Tabela 5.** Školska spremna u odnosu na to da li je ispitanica ikada bila u radnom odnosu.

<b>Školska spremna</b>	<b>Radila ikada</b>		<b>Ukupno</b>
	da	Ne	
Nesvršena srednja škola	1	5	<b>6</b>
Srednja škola	7	1	<b>8</b>
Nesvršena viša škola/fakultet	1	2	<b>3</b>
Studentica	1	0	<b>1</b>
Viša škola/fakultet	4	2	<b>6</b>
Magisterij	1	0	<b>1</b>
<b>Ukupno</b>	<b>15</b>	<b>10</b>	<b>25</b>

Vezano za školsku spremnu, većina ispitanica ima nesvršenu ( $N=6$ ) i svršenu srednju školu ( $N=8$ ) iako ne treba zanemariti činjenicu da sedam ispitanica ima višu i/ili visoku stručnu spremu. Uglavnom su nezaposlene. Svega su tri ispitanice, i to sa visokom školskom spremom, u stalnom radnom odnosu iako ih je čak 15 (uglavnom sa srednjom stručnom spremom, odnosno sa nesvršenim fakultetom) u jednom periodu života imalo zasnovan radni odnos. Honorarno su zaposlene četiri žene pri čemu se pod honorarnim zaposlenjem podrazumijeva izrada nakita, šivenje i podučavanje u okviru ženske organizacije u kojoj se okupljaju.

**Slika 6.** Školska spremna ispitanica**Tabela 6.** Socio-ekonomski status primarne porodice.

SES	Frekvencija	Procenat
Nizak	11	44.0
Srednji	8	32.0
Visok	6	24.0
<b>Ukupno</b>	<b>25</b>	<b>100.0</b>

Najveći procenat ispitanica dolazi iz primarnih porodica koje su nižeg ili srednjeg socio-ekonomskog statusa, u kojoj je najviši stupanj obrazovanja jednog od roditelja srednja stručna spremna.

**Tabela 7.** Nikab stavljen u braku.

	Frekvencija	Procenat
Da	22	88.0
Ne	3	12.0
<b>Ukupno</b>	<b>25</b>	<b>100.0</b>

**Tabela 8.** Slobodna volja ispitanice pri odluci za stavljanje nikaba.

	Frekvencija	Procenat
Da	24	96.0
Ne	1	4.0
<b>Ukupno</b>	<b>25</b>	<b>100.0</b>

Većina ispitanica nikab je stavila prilikom stupanja u brak ili tokom braka, no čak 24 ispitanice izjavile su da su nikab stavile svojom voljom te da muž nije imao upliva u njihovu odluku čak i kada je eksplicitno izrazio želju da ispitanica nosi nikab.

**Tabela 9.** Nošenje nikaba tokom školovanja na visokoškolskoj ustanovi

	Frekvencija	Procenat
Da	8	32.0
Ne	17	68.0
<b>Ukupno</b>	<b>25</b>	<b>100.0</b>

Nijedna ispitanica nije imala iskustvo pohađanja srednje škole noseći nikab, no njih osam je nosilo nikab ili dijelom ili tokom cijelog školovanja na nekoj visokoškolskoj ustanovi u Bosni i Hercegovini. Tri ispitanice su se upisale na fakultet ili višu školu noseći nikab, dok je preostalih pet stavilo nikab tokom školovanja.

**Tabela 10.** Diskriminacija u zajednici zbog nikaba.

	Frekvencija	Procenat
Da	6	24.0
Ne	19	76.0
<b>Ukupno</b>	<b>25</b>	<b>100.0</b>

Sve ispitanice su imale loše iskustvo sa okolinom zbog nošenja nikaba, no samo se šest osjeća ili osjećalo diskriminiranim zbog ovakvog načina odijevanja.

**Tabela 11.** Nikab vadžib/farz ili sunet.

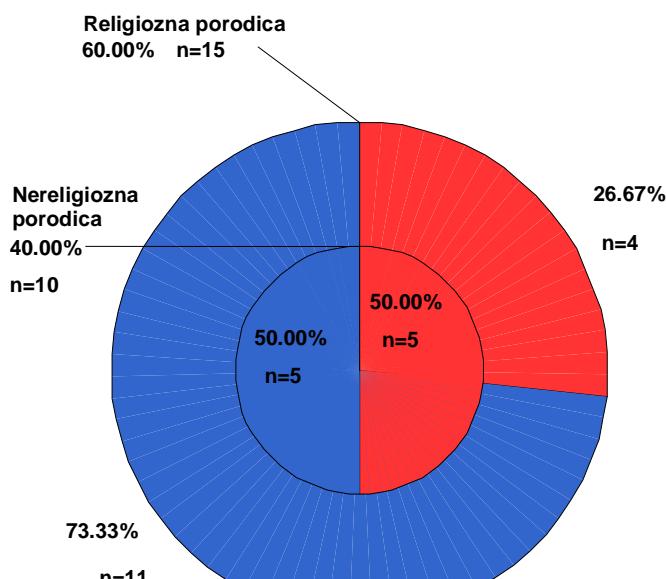
	Frekvencija	Procenat
Vadžib/farz	2	8.0
Sunet	23	92.0
<b>Ukupno</b>	<b>25</b>	<b>100.0</b>

Većina ispitanica ne smatra nošenje nikaba striktnom vjerskom obavezom (vadžibom/farzom), već preporučljivim činom (sunetom).

**Tabela 12.** Otpor primarne porodice odluci o stavljanju hidžaba u odnosu na to da li ispitanica dolazi iz religiozne porodice.

Nazor porodice	Otpor primarne porodice odluci o stavljanju hidžaba		Ukupno
	Da	Ne	
Religiozna	4	11	15
Nereligiozna	5	5	10
<b>Ukupno</b>	<b>9</b>	<b>16</b>	<b>25</b>

Kod svih ispitanica je stavljanju nikaba prethodilo stavljanje hidžaba. Razlike se javljaju samo u vremenskom intervalu koji je protekao između stavljanja hidžaba i nikaba.

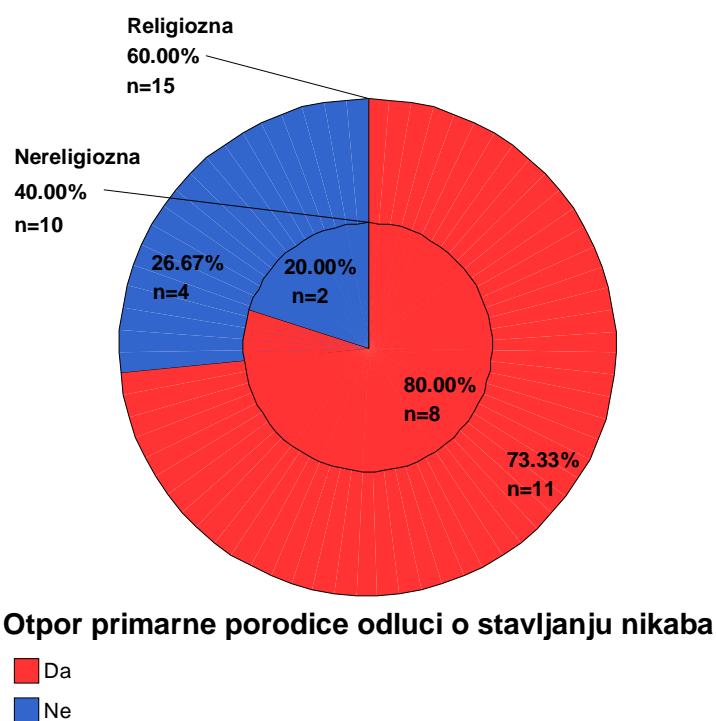


**Slika 7.** Otpor primarne porodice odluci ispitanice da stavi hidžab u odnosu na religioznost porodice

Devet ispitanica se suočilo sa otporom primarne porodice njihovoj odluci o stavljanju hidžaba, iako njih četiri dolaze iz religioznih porodica, dok sa druge strane pet ispitanica iako dolaze iz nereligioznih porodica nisu imale problema sa porodicom vezano sa svoju odluku.

**Tabela 13.** Otpor primarne porodice odluci o stavljanju nikaba u odnosu na to da li ispitanica dolazi iz religiozne porodice.

Nazor porodice	Otpor primarne porodice odluci o stavljanju nikaba		Ukupno
	Da	Ne	
Religiozna	11	4	15
Nereligiozna	8	2	10
<b>Ukupno</b>	<b>19</b>	<b>6</b>	<b>25</b>

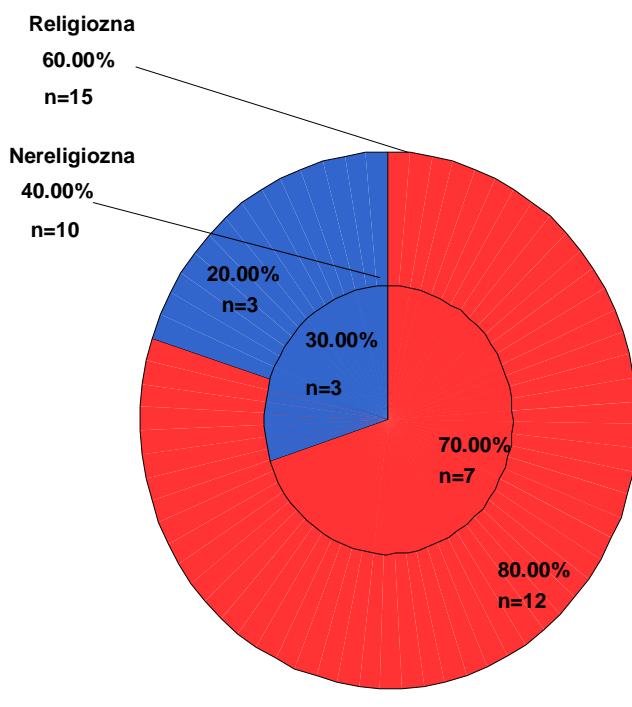


**Slika 8.** Otpor primarne porodice odluci ispitanice da stavi nikab u odnosu na religioznost porodice

Devetnaest ispitanica je naišlo na neodobravanje primarnih porodica vezano za njihovu odluku da stave nikab, i to jedanaest iz religioznih porodica i osam iz nereligioznih.

**Tabela 14.** Konačno prihvatanje odluke o nošenju nikaba u odnosu na to da li ispitanica dolazi iz religiozne porodice.

Nazor porodice	Prihvatanje primarne porodice odluke o stavljanju nikaba		Ukupno
	Da	Ne	
Religiozna	12	3	15
Nereligiozna	7	3	10
<b>Ukupno</b>	<b>19</b>	<b>6</b>	<b>25</b>



**Porodica u konačnici prihvatile odluku ispitanice o stavljanju nikaba**



**Slika 9.** Prihvatanje odluke ispitanice da stavi nikab u primarnoj porodici u odnosu na religioznost porodice

Zanimljivo je da je većina primarnih porodica, opet čak devetnaest, podjednako religioznih i nereligioznih, u konačnici prihvatile odluku ispitanica da nose nikab. Razlozi mogu biti dvojaki, no o njima će biti više riječi u kvalitativnoj analizi podataka.

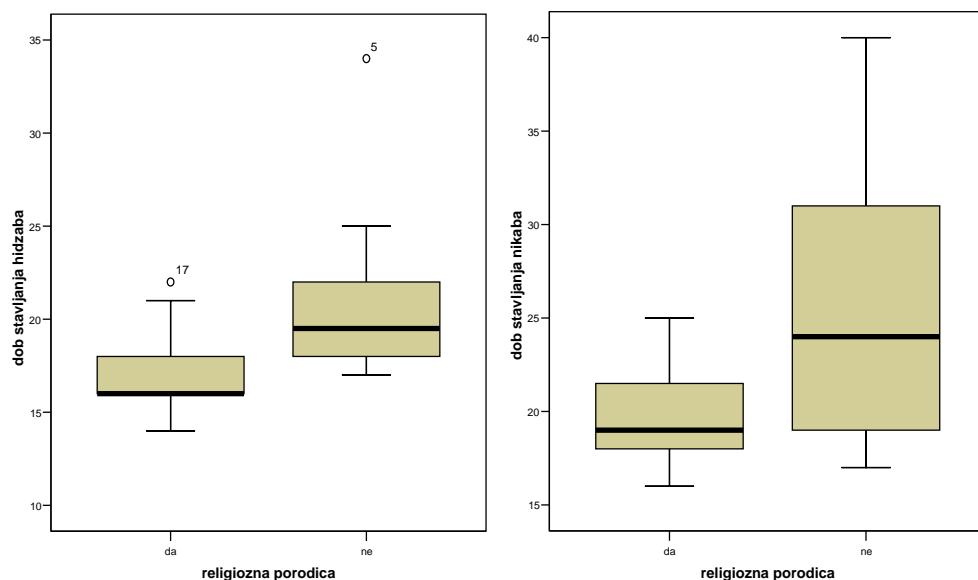
**Tabela 15.** Podržavanje supruge u odluci o nošenju nikaba u odnosu na to da li je nikab stavljen u braku.

Nikab stavljen u braku	Suprug podržava nikab			Ukupno
	Da	Ne	Podržavao ranije a sada ne	
Da	20	1	1	22
Ne	3	0	0	3
<b>Ukupno</b>	<b>23</b>	<b>1</b>	<b>1</b>	<b>25</b>

Samo dva supruga ne podržavaju ispitanicinu odluku da nosi nikab, pri čemu jedan suprug nije nikada podržavao nošenje nikaba i dosljedno ne podržava ni danas, dok je drugi promijenio mišljenje i sada više ne podržava supruginu želju.

**Tabela 17.** Dob stavljanja hidžaba, odnosno nikaba u odnosu na religioznost porodice.

Nazor porodice	Dob stavljanja hidžaba	Dob stavljanja nikaba
	M ± SD	M ± SD
Religiozna (N=15)	17.13 ± 2.17	19.60 ± 2.67
Nereligiozna (N=10)	21.30 ± 5.10	25.60 ± 7.50

**Slika 10. i 11.** Dob stavljanja hidžaba/nikaba u odnosu na religioznost porodice

Ispitanice iz religioznih porodica u prosjeku su stavile i i hidžab i nikab ranije od ispitanica iz nereligioznih porodica, iako podatke treba uzeti sa rezervom s obzirom

na veliko raspršenje rezultata pogotovo kada je u pitanju dob stavljanja nikaba u nereligijskoj porodici ( $M=25.60$ ;  $sd=7.50$ ).

## 2. Kvalitativna analiza

*Konstruktivistička metoda utemeljene teorije pravi distinkciju između istine i realnosti. Konstruktivističkim pristupom ne pokušava se naći jedna, univerzalna, vječita istina. Ipak, on ostaje i realistički jer adresira ljudske realnosti i prepostavlja postojanje stvarnih svjetova. (Charmaz 2000, u Denzil & Lincoln, 2000, str. 523)*

Proces prikupljanja i analize podataka je cirkularne prirode i počeo je već tokom prikupljanja podataka. Prvih pet intervjua transkribovano je neposredno nakon vođenja intervjuia i sa tim je započeta prva faza analize – otvoreno kodiranje. Transkripti su iščitavani red po red, i na marginama su bilježeni prvi komentari, odnosno kodovi. „Kodiranje znači kategoriziranje segmenata podataka njihovim imenovanjem u kratkoj formi koja simultano sumira i objašnjava svaki podatak“ (Charmaz 2011, str. 43). Kodovi su uglavnom zapisivani *in vivo* ali je zabilježeno i nekoliko komentara za koje je smatrano da adekvatno ilustruju narative učesnika te nekoliko apstraktnih, generičkih kodova koji su više reflektivali tok misli autorice. „Inicijalni kodovi su provizorni, komparativni, i utemeljeni u podacima“ (ibid., str. 48). Paralelno sa navedenim, a i tokom samog intervjuia, u posebnom planeru su vođene bilješke, prevashodno opažanja i napomene za buduću analizu i prikupljanje podataka, koje su bile od ključnog značaja u kasnijim fazama istraživanja. „U utemeljenoj teoriji, vođenje zabilješki oslanja se na tretiranje pojedinih kodova kao konceptualnih kategorija za analizu“ (ibid., str. 91). Stalno su upoređivani događaji sa sličnim događajima, ali i sa potpuno suprotnim, kako unutar jednog narativa tako i između njih više. Razlike među incidentima su smatrane značajnim jednakim jednako kao i sličnosti.

**Tabela 18.** Primjer otvorenog kodiranja

Nisam nikome htjela reći da klanjam, ne znam... nekako k'o da me bilo stid, još u mene u porodici ima mješoviti brak, nevjesta mi je katolkinja i bila sam – joj kako će ona reagovati, kako ovi, kako oni.	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Sakrivanje</li> <li>▪ Stid, strah od reakcije (međunacionalni odnosi u porodici) porodice i zajednice</li> <li>▪ Spoznaja snahe o obrednim ritualima</li> </ul>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Mada mislim da je ona prva skontala, jer naveće ja u isto vrijeme idem u banju, umivam se, a nisam rekla da abdestim i klanjam, mada je mojim roditeljima bilo drago da klanjam nisam imala hrabrosti da kažem. I onda kad sam čula za te vrijednosti koje pokrivena ima na sudnjem danu, onda sam se i ja pokrila. Malo, ono, ko malo mjesto, selo, pa što si, šta ti bi, nisi trebala, ali ja sam se fino osjećala. Ma happy skroz! (M, 37 godina)	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Uobičajenim radnjama pred spavanje sakriva religijsko ponašanje</li> <li>▪ Nedostatak hrabrosti, iako očekuje prihvatanje od porodice</li> <li>▪ Spoznaje o nagradi na Sudnjem danu</li> <li>▪ Pokriva se zbog spoznaje</li> <li>▪ Neprihvatanje u selu (zbog mentaliteta malog mjesta)</li> <li>▪ Sreća zbog pokrivanja</li> <li>▪ „Happy skroz!“</li> </ul>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

**Tabela 19.** Primjer bilješki

Zašto stid od snahe?

Zna da bi im bilo drago ali nema hrabrosti da im kaže? (sram, stid, strah...)

Kakve vrijednosti? (Kad dobijaju na značaju? Zašto su presudne?) Istražiti proces odluke!

Nakon otvorenog kodiranja kodovi su prepisani na veliki komad hamer papira dimenzija 1mx1m. Ključne riječi i fraze su zabilježene na šarenim post-it papirićima (svaka boja reflektovala je određenu temu) i zalijepljene na hamer papir pored odgovarajućih kodova. Po završetku ostalih dvadeset intervjuja i njihovog transkribovanja i otvorenog kodiranja, te stalnog poređenja sa prethodnim kodovima i temama (kao i događaja sa događajem) na hamer papir su dopisani novi kodovi i zalijepljeni novi post-it papirići sa temama i frazama koje ih ilustruju u boji. Budući da je dobiten jako veliki broj kodova (preko 100 kodova samo u prvih pet intervjuja), pored onih kodova koji su se ponavljali u identičnoj formi u zagradi su zapisane frekvencije, dok su se slični kodovi zapisivali jedni pored drugih. Teme su se zapisivale na istoj boji post-it papirića pa su se na kraju vizuelno grupisale po

bojama post-it papirića. Po završetku procesa fokusiranog kodiranja cijeli hamer papir je bio ispunjen kodovima (212 kodova) i temama (20 tema) iz kojih su se izdvojile prve kategorije.

**Tabela 20.** Primjer fokusiranog kodiranja

<p>Samo što sam legla, meni srce, duše, otkucaji ubrzali, ubrzali, i ti otkucaji su išli tom brzinom i osjećam ja iziđe, mojom dušom, mislima, fizički ostajem u dušeku, a brzinom idem prema nebesima, u podsvijesti ja mislim, to je to, umirem. I sjetim se da izgovaram šehadet. Ono, ja sam išla u mekteb i slušala hodžu i ostalo mi ja da ono kome zadnje riječi budu šehadet, ući će u dženet kao musliman. Odlazim ja, umirem i samo šehadet govorim, nije to strašan san bio i nikog ja sada ne vidim, osjećam samo da idem kroz neke oblake i neko govori dženet, ali ne vidim nikoga. Gledala sam sa oblaka iz ptice perspektive, neka lijepa šuma, kuća, ovo svjetska, ništa nešto izvanredno, ali taj san je mene preokrenuo 100 posto. Ja sam se trznula i govorim prijateljici, ja sam umrla, ja sam umrla, sva drhtim. Ona meni (prijateljica na noćenju, op.a) – šta ti je, nisi, sad smo legle, pričale, Kažem ja njoj smijem li ja kod tebe leći i ja nju prigrlim i tresem se sva. A ona meni – šta ti je, boj se samo Allaha. E kad je ona meni spomenula ime Allaha, smirim se ja, ozbiljno, dođoh sebi i molim Allaha da prođe ta noć i da ja ustanem ujutro zdrava i živa pa ču ja početi sutra po svom. I ustala sam, prije sam se naravno voljela sezati, 17</p>	<p>Prelomni trenutak (san o smrti i uzdizanju na nebo)</p> <p>Memo: Rezultat prethodnog intenzivnog mentalnog previranja? Ide u Raj! San je strašan ali pozitivan ishod po nju.</p> <p>„Taj san je mene preokrenuo 100 posto“.</p> <p>Transformacija ličnosti (povlačenje i preusmjeravanje fokusa)</p> <p>Memo: PONOVLJENA TEMA! Proces u</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

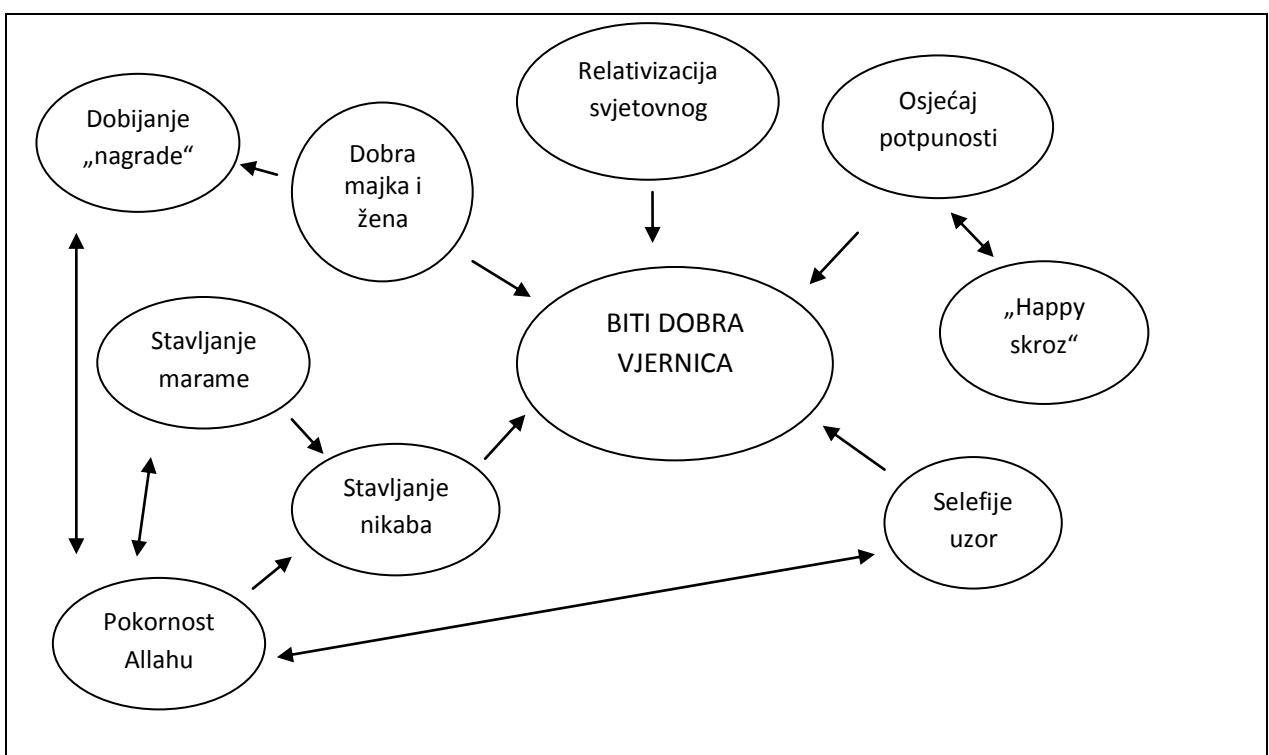
godina, sa tim vojnicima, nije me mogo niko, ako on neku foru, ja će njemu veću, ali taj dan ustajem i ja sam druga osoba jer ja više ne razmišljam...samo razmišljam šta je sevap uraditi dok si živ. (MZ., 36 godina)	osnovi transformacije uporediti sa drugim kodovima i vratiti se narativima!
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------

„Definicija kategorije počinje ekspliziranjem njenih svojstava ili karakteristika“ (ibid, str. 82). Naglasak je stavljen na identifikaciju aktivnosti, odnosno procesa, a ne na čistu deskripciju. Kao rezultat fokusiranog kodiranja prvih pet intervjua izdiferenciralo se dvadesetak fokusiranih kodova, odnosno tema, od kojih se izdvojilo poređenjem i konsultovanjem bješki trinaest kategorija, a sa kodiranjem ostalih dvadeset intervjuva, dodato je još pet kategorija. Formirana je i zasebna kategorija „nedefinisano“ koja je obuhvatila nekoliko značajnih kodova/tema koji se nisu mogli svrstati ni u jednu kategoriju. Bitno je napomenuti da su neki intervjuvi poprimili formu lične istorije te su doveli do potpuno novih kategorija. „Intervjueri se koriste dubinskim intervjuom da bi istraživali, ne isljeđivali“ (ibid., str. 29), pa se digresije u razgovoru nisu prekidale ni preusmjeravale kada to nije bilo zaista neophodno. U ovoj fazi analize identifikovane su sljedeće kategorije:

- Zaštitići (sebe)
- Zaštitići (druge)
- Izgraditi identitet vjernice
- Živjeti po islamskim načelima
- Istraživati socijalni identitet
- Biti iznad drugih (duhovno)
- Dobiti nagradu
- Izbjeći kaznu
- Imati duševni mir
- Slomiti nef
- Tražiti smisao
- Relativizirati svjetovno
- Biti slobodna
- Ne biti ljuštura (forma bez sadržaja)

- Ne biti roba (tijelo bez duhovnog)
- Postići cilj
- Biti dobra majka i pokorna supruga
- Biti uzor u vjeri

Kategorije su još jednom „revidirane“, ponovnim međusobnim poređenjem i poređenjem sa podacima i kodovima te je urađeno klasterovanje sa nekoliko kategorija koje bi mogle biti ključne, odnosno kategorija koje su se u ovoj fazi analize nametnule kao potencijalno centralne za objašnjenje BSPP procesa. Oko njih su slagane druge kategorije. Slika 12 dole, ilustruje jednu od nekoliko klaster mapa razvijenih u procesu analize. „Konfiguracije klastera daju sliku o tome kako se tema uklapa i odnosi prema drugim fenomenima“ (ibid, str. 87). Pored nekoliko mapa sa „centralnim kategorijama“ isprobano je i nekoliko varijanti klasterovanja oko iste centralne kategorije.



**Slika 12.** Primjer klastera

Svaka od tih kategorija konceptualizirana je tako što joj je u bilješkama dodijeljena definicija, eksplisirana svojstva, uzroci i posljedice nastanka i

eventualne promjene, te odnosi sa drugim kategorijama. U ovoj fazi istraživanja bilješke su postale sofisticiranije i poprimile formu kakva će djelimično biti preuzeta i u okviru narednih poglavlja u radu. Primjer bilješki je dat u Tabeli 21.

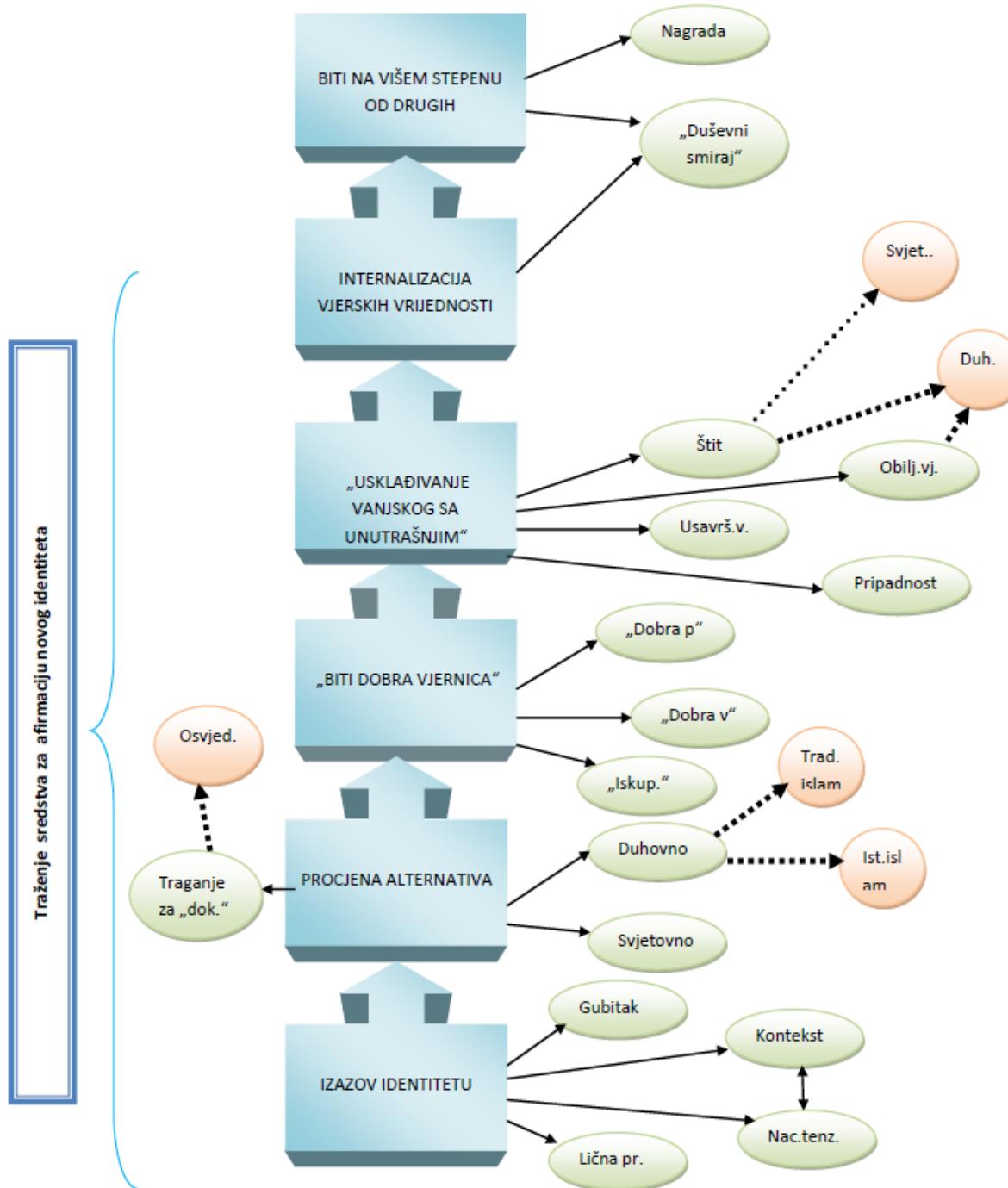
**Tabela 21.** Primjer detalja bilješki iz faze teorijske konceptualizacije kategorija

BILJEŠKE: ŠTIT
<p>Čini se da za žene nikab kao „štít“ ima dvojaku formu i dvojako značenje; formu zaštite sebe i zaštite drugih te duhovno i svjetovno značenje. Pod zaštitom se prevashodno misli na zaštitu od moralnog posrtanja jer нико не ne prilazi ženi pod nikabom „bez potrebe“ jer njegova forma „fizičkog zastora“ jasno poručuje da znanje da se ne želi uspostaviti kontakt bez sopstvene incijative. Time žena ne pada u iskušenje da joj se dopadne neko ko ne bi trebao i učini nešto protivno striktnim vjerskim načelima, a muškarci sa druge strane ne mogu biti „grešni“ jer bez vizuelne stimulacije i/ili fizičkog kontakta ne mogu učiniti „blud“ te naškoditi i sebi i ženi, te njegovoj i svojoj porodici, te poslati lošu sliku o ženi vjernici. Kontradiktorno, iako je „sredstvo samizolacije“, „tvrdava koja brani srcu dragu“, prema narativima žena, omogućava slobodu, lakšu komunikaciju i izgradnju jer se žena u (ograničenim) kontaktima ne tretira „kao roba“ već „ličnost i znanje dolaze do izražaja“... Po nekim samo „krpa“ koja štiti od „stida“, po drugima štiti čitav „sistem života“...</p>

Nekoliko kategorija nije moglo biti adekvatno konceptualizirano pa su preispitane u ponovnim neformalnim susretima sa učesnicama u istraživanju, kao rezultat čega je nekoliko kategorija izbačeno jer su vodile u „slijepu ulicu“ a nekoliko preimenovano i redefinisano u svjetlu novih podataka. Naročita pažnja je posvećena kategorijama koje su prestavljale prelomni trenutak u narativu, vezano za odluku o nošenju nikaba. Na primjer, na početku analize „prelomni trenutak“ je identifikovan kao zasebna kategorija oko koje su slagani primjeri kodova koji su ilustrovali taj trenutak, no vremenom se uvidjelo da je ta kategorija deskriptivna i ne objašnjava adekvatno fenomen pa je zamijenjena istim onim kodovima koji su

doveli do njenog generisanja, a od kojih su se sada izolovale dvije kategorije: *traženje dokaza* i *procjena alternativa*. Na hamer papiru su napisane ključne kategorije iz mapa i taksativno navedene operativne definicije iz bilješki sa primjerima procesa, te je još jednom urađena reorganizacija, novo mapiranje i poređenje sa originalnim tekstom. Bilješke su integrisane i reintegrисane shodno novim nalazima.

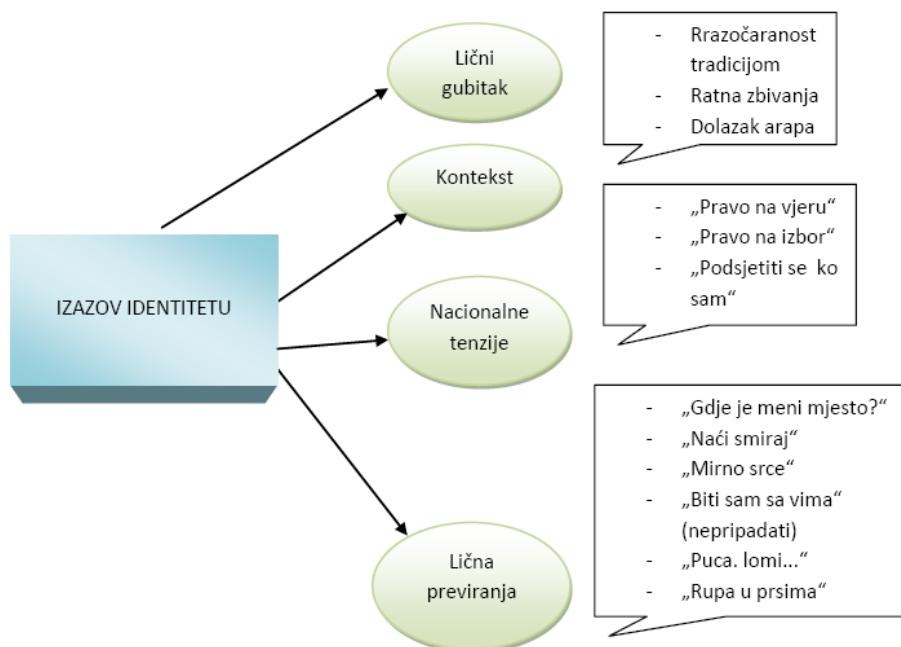
Teoretske kategorije su one kategorije koju imaju svojstva da generišu i nose značenje i drugih (podređenih) kategorija i na najbolji način objasne procese u osnovi izučavanog fenomena, ili (ukoliko je to moguće) kako je nastao, razvijao se i mijenja dominantni psihosocijalni proces (BSPP). Saturacijom kategorija je u konačnici izolovano sedam teoretskih (pod) kategorija ili koncepata i jedna ključna kategorija – dominantni psihosocijalni proces (BSPP) *traženje sredstva za afirmaciju novog identiteta*. Ključna kategorija koja se javlja tokom konstantnog kodiranja, analiziranja i teoretskog uzorkovanja treba biti dosljedno u vezi sa mnogim drugim kategorijama i svojstvima koja se ponavljaju (Glaser, 1998). “(Saturacija) je konceptualizacija poređenja onih incidenata koji nose različita svojstva obrasca, sve dok se ne prestanu pojavljivati novi obrasci” (Glaser 2001, str. 191). Proces dolaska do dominantnog psihosocijalnog procesa u pojednostavljenoj formi ilustruje konceptualna mapa na Slici 13 dole.



**Slika13.** Dominantni psihosocijalni proces: Traženje sredstva za afirmaciju novog identiteta

Zatim je urađen komparativni pregled literature te je svaka od navedenih teoretskih kategorija konceptualizirana/operacionalizirana u narednim podpoglavlјjima. U objašnjenju kategorija korišteni su i rezultati naknadnog, komparativnog pregleda literature. Teoretičari metode utemeljene teorije – konstruktivisti, prepostavljaju da su i podaci i analiza društveni konstrukti koji odražavaju i ono što njihov nastanak povlači za sobom. „(...) svaka analiza je kontekstualno smještena u vremenu, mjestu, kulturi i situaciji“ (Charmaz 2011, str. 131), pa tako i dobijene kategorije reflektuju taj stav.

## 2.1 Tenzija: Izazov identitetu



**Slika14.** Izazov identitetu

Kategoriju *izazov identitetu* određuju tri podkategorije: *lična previranja, nacionalne tenzije, i kontekst*.

- *Lična previranja*

Iz narativa mnogih žena uočljivo je da ih je negativno lično iskustvo (vezano isključivo za svjetovni život), nezadovoljstvo tadašnjim duhovnim statusom i

sopstvenim mjestom u (mikro)kosmosu dovelo do unutrašnjih previranja koja su se manifestovala u različitim formama: od nedefinisanog nemira do ozbiljne kontemplacije o bitku i smislu života. Osjećaj (ne)pripadnosti je tema koja se ponavlja u velikom broju narativa. Samo jedna žena je stavila nikab zbog želje svog supruga dok su sve druge prošle određeni put, nekada kraći, nekada duži, u traganju za razrješenjem unutrašnjeg konflikta i/ili rekonstrukcijom socijalnog identiteta. Kod nekoliko žena su bolest ili iskustvo gubitka voljene osobe bili okidač za dublje preispitivanje postojećih religijskih stavova i ponašanja.

*...tada sam bila u drugom stanju, bila sam jako bolesna i čitajući neke knjige, islamske, vjerske knjige, gdje ide ajet, recite ženama svojim da puste velove niz grudi svoje, e sad, kad kaže veo ja mislim da pokrije lice svoje, a neko to ne misli...a ja sam u tim trenucima pošto sam jako bolesna bila, mislila o tome, ako preselim, kako će ovakva pred gospodara svog. I gdje je moje mjesto? Onda, kad mi je dijete preselilo...ja često kazem da mi nije bilo vjere, ja bih završila tamo gore, kako se kaze u Sarajevu, za umno bolesne, toliko je meni bilo teško... jedinu utjehu sam tada našla učeći Kur'an i klanjajući, jedina utjeha.... (UF, 37 godina)*

*Kada mi je brat poginuo, ja sam sama bila kod kuće i baš sam, pošto mi je džamija tu preko puta učio je poslijepodne namaz, ja sam se nekako pripremala prostrla sam serdžadu i vidjela sam da su ušli. Odmah kada sam ih vidjela bilo mi je sve jasno, i ona mi djevojka prišla da mi da neku injekciju za smirenje, reko' : „Dečuvaj ti to za nekoga drugog nemoj da meni to daješ, nema potrebe.“ Nije da nisam plakala, nije da nisam, ljudi smo. Ali kažem ti mnogo sam lakše prihvatile. U odnosu na neke ljude koji se nadaju nekim stvarima poslije ovoga svijeta i koji ne oslanjaju na svog gospodara, ono ja zaista ne razumijem kako rješavaju sve svoje probleme. Čemu se nadaju? Kome se jadaju? Mislim kada danas ni za koga nemaš vremena. Ovaj, ali eto meni je to dosta pomoglo i to me je još više nekako lansiralo dalje da ostanem danas takva kakva jesam. (UJ, 34 godine)*

*...znaš bili smo...normalna tinejdžerka kao što su sve danas tinejdžerke iz bogate porodice. Trenirala tenis i ovaj...tako sam ja uzela tu knjigu da uzmem da pročitam, međutim, ovaj, kada sam počela da čitam ja sam tek tada počela da*

*razmišljam. A ne, klanjala sam i prije kad bi trebala da imam ispit, kad bi trebala nešto, jer sam znala da postoji Allah znaš? I ovaj, tad sam ono klanjala i to kad to završi ja bi prestala gotovo i ja sam počela tako da čitam i to knjigu ne razmišljajući ništa. Počela sam poslije da kontam, da razmišljam kojim putem u stvari ja idem, jer u stvari taj put kojim ja idem, takav, nije u redu. I onda sam počela tako malo po malo, i onda sam počela sa namazom...znači kuda u stvari vodi ovaj život? Zna (čovjek) da će umrijeti, zna da će jednom prestati da živi šta poslije. O tome sam i ja moj poticaj kad sam ja počela da razmišljam, a sve dok čovjek ne počne da razmišlja ne može da shvati smisao života. To je to. (ET, 24 godine)*

*Ja sad kad gledam sa ove vremenske distance ovaj svjesna sam u stvari da me je gospodar pripremao za ovo kako sada živim. I ovaj, jer nekako imala cijeli život tad osjećaj da sam neshvaćena u sredini u kojoj živim da sam, da nisam za ovo vrijeme u kojem sam rođena da nisam i nisam se puno mogla snalaziti nekako u sredini i vremenu kojem sam živila (...), kao većina ljudi u svom životu se pitaju takve stvari i onaj ko je ustvari i zašto je i tako... uvijek sam se osjećala nekako poluprazno. (L, 51 godina)*

*...viđala sam fratre, i časne sestre po gradu, mislila sam kako je to divno, biti posvećen jednoj stvari, dati čitav život toj duhovnosti...odudarala sam od svoje generacije...tražila sam nešto što mene ispunjava... (UI, 33 godine)*

*Ne znam, potrudiš se da se uklopiš u društvu, da budeš kul da budeš nešto, ne znam nešto drugo te zanima. Pa muzika, pa ne znam pozorište, tad su bili ono u fori koncerti tad smo puno putovali od Zagreba, Ljubljane, Beograda. Gdje god čuješ neki koncert, dolazilo je grupa tih stranih puno, u neko doba, ne znam, ti si mlađa generacija, ne znaš ono Hipodrom, koncert na hipodromu u Beogradu pa to traje po tri, četri dana, pa se skupe iz cijele Jugoslavije bivše... (smijeh) Sve je to bilo nekako kratkog daha, dobro muzika jest' me držala dugo ali još uvijek sam se osećala nekako poluprazno znaš? Nije me ispunjavalo, stvarno nisam osećala potpuno zadovoljstvo kojem sam stremila u životu i onda, tako sam se počela malo zanimati za neke religije uglavnom za istočnjačke jer je to bilo kul. Hare Krišna i ti folovi... (smijeh). Onda sam počela da učim staroindijski jezik, onda počela sam da pjevam te njihove pjesmice da, da... počela da se hranim, ono hranom onom što su*

*oni jeli, poslije nabavljala knjige posjećivala ih u Beogradu, u Zagrebu. I opet sve mi je izgledalo nekako površno i sa moje i sa njihove strane znaš ono? Zaista nešto što nisam mogla nešto potpuno, nekako potpuno da se predam. I ovoga bila sam jako nesretna zbog toga. Kažem pa šta je sa mnom? Nešto sa mnom nije u redu? Ljudi se nađu uživaju u onom i ovom ja nikako ne mogu. Ne mogu ja recimo pet, šest godina sam proučavala gitove i slušala sam i dođem slušam njih – jel' oni foliraju ili su oni stvarno nešto našli što ja nisam? Jel' sam ja toliko glupa da ja to ne mogu da nađem, da vidim da osjetim i ovoga... i tako uglavnom tako se živjelo. Međutim ovaj za vrijeme rata su se počele dešavati neke stvari, u duši sam nešto osjećala da će se nešto desiti, da kod mene dolazi neka velika, velika promjena. (L, 51 godina)*

*...ja u stvari nikada nisam znala, šta je to što meni fali, šta je to zbog čega se ja razlikujem od svojih vršnjakinja. Ja sam se jako uvijek nekako osećala sama, ja sam se osećala sama sa svima. Sama u razredu, sama u porodici, mada u nas je uvjek bilo bučno, harmonično. Ko god nam je došao u goste bi reko' jes' u vas fino. Vazda se šalite, vazda nešto...mislim nije bilo nikakvih problema u porodicama. Sve to nešto čemu su svi težili, što je svima bilo interesantno, nešto meni to bilo, joj, nešto bezveze i uvjek tako nekako. Kaže ti si vazda nekakav kontraš. (UAb, 40 godina)*

*Znaš kako je ja sam ti inače, ko djevojčica, ko bila mal ... ovaj...malo nemirnije prirode tako da kažem ... Pa šta, ovaj, znam, nije mi se sviđalo kako žive drugi neki .... kako da kažem... Htjela sam biti ...Malo nešto drugačije. Jednostavno, moja okolina i oko mene znaš ... Ne znam bila sam, baš kao djevojka i prije ko dijete ... Nije mi se sviđalo što ljudi jedno pričaju, a drugo rade... ko' da sam lagala samu sebe, ko da sam varala samu sebe ja sam se tako osjećala , nisam bila kompletna osoba. (UN, 34 godine)*

*Ta globalna pitanja, meni je to uvijek bilo interesantno. Uvijek sam pokušavala, na svaki način da dođem do odgovora. (UT, 34 godine)*

*Upoznam fine djevojke, u vjeri, pokriveni, i osjetim e sad ja tu pripadam! (UU, 31 godina)*

*Osjetila sam da mi nešto puca, nešto se lomi...ja sam nešto osjeća ovdje u grudima, to je preokret totalni... (Ajna, 42 godine)*

*Voljeli su me svi, ali kada osjećaš rupu u prsima, nije to to...(...) srce je bilo zaprljano...ali kad sam čula to (vjersko predavanje), da si vidjela taj doživljaj u meni, to se ne može opisati, sve se okrenulo, kao da me podsjetilo ko sam! Ja sam bila duša koja je bila sva usplahirena, i žena muslimanka, tu sam se našla, to je to! (AM, 32 godine)*

*Osjećala sam se sa ove distance kao zaljubljen čovjek! (LA, 30 godina)*

- *Kontekst*

One žene koje su odrastale u okruženju u kojem je religija bila dio lokalne tradicije i kulture, preispitivale su postojeći religijski identitet u odnosu na nove alternative. Nekoliko žena je imalo problema u primarnoj porodici koja nije religiozna ili je praktikovala formu islama koju su percipirale kao nedovoljno striktnu, pa je izlaz iz „života laganja sebe“ u nekoliko slučajeva bio brak sa osobom koja bi dijelila ista religijska uvjerenja, čak i onda kad je to dovelo do potpunog prekidanja porodičnih veza i gubitka stare socijalne mreže.

*Praktički ono ne bih mogla definisati to, jer sam nekako od malena nekako vjerski usmjerena. Živim znači ono u mahali gdje je, blizu džamije ono to nekako podrazumjevalo od malih nogu. Naravno nije bilo nametnutno, nego eto jednostavno je bilo lijepo da sva djeca pohađaju ovaj mektebsku nastavu neke osnove. Tako da je to jednostavno kako sam ja rasla to je u meni jel' raslo. (UJ, 34 godine)*

*Imam sestru stariju što je moj život dosta vezan za nju jer je ona bila pjevačica. Narodne muzike, počela je sa 15 godina. Bila je prelijepa, i gledala sam njen život kao dijete, ona je bila starija od mene 6 godin, a i gledala sam kako je ona, pravo da ti kažem propala, i propala i propatila...možda je to isto ostavilo da ne idem njenim stopama, ja sam više imala odbojnost prema muškarcima, sestra i rodice, i*

*svi su smatrali djevojku kao robu, samo iskoriste i ostavi! I onda sam počela da čitam i odbojnost sam stekla prema svim muškarcima jer su mislili isto – iskoristi djevojku i onda je ostavi! I kad pričaš sa njima, nije mi se sviđalo da on mene odmjerava.. i ti razvodi, raskidi, plač... sestra moja pogotovo... još je bila pjevačica i mogla je nešto postići, a vraćala se uvijek tužna i razočarana, roditeljima sikiracija, ostajala bi kasno do veče, kafana, to moj babo nije mogao podnijeti ali uvijek majka: „neka je sa svijetom, ako nismo mi proživjeli neka ona, neka vidi svijeta...“, međutim na kraju je skroz propala i psihički... bila je u bolnici. U ratu je doživjela slom, pjevala po Srebrenici i Goraždu pa su je maltretirali, uperili pištolj pa pjevaj... po čitavu noć, početak rata je to bio. (UAb2, 35 godina)*

Žene koje dolaze iz Srednje Bosne u koju su tokom rata došli arapski vojnici te sa njima i vjerski učitelji koji su radili na proselitizaciji, prevashodno u ruralnim sredinama, uglavnom su se upoznale sa islamskim propisima, koje i danas praktikuju, putem predavanja redovno organizovanih isključivo za žene. Budući da nisu imale kontakta sa većim centrima bile su usmjerenе na lokalnu zajednicu i edukaciju vjerskog sadržaja.

*Bilo je za vrijeme tog nekog kažem „buđenja“, tog našeg za vrijeme rata prvo vrijeme ono nekako kad smo saznavali. Da kažem i kroz tu mederesu mi smo saznavali što nismo znali prije. Što ne znaš, imaš priliku u mektebu naučiti, a dolazilo nam je više informacija a nije bilo ni toliko knjiga koliko sada ima prevedenih da ti sada možeš nešto pročitati. (...) ono nešto čisto vjerski da se ti upoznaš sa svojom vjerom. Zašto ti vjeruješ u Allaha? Zašto ti klanjaš namaz? Zašto postiš? Zašto treba bit pokrivena žena? Mislim sve te odgovore nisi znao, nisi znao toliku dubinu ti si znao da to treba da to tvoja vjera zahtjeva od tebe ali zašto, kako i zbog čega te same neka dubine i razloge nismo znali stvarno. napravi se taj jedan kurs gdje se baš objašnjavaju propisi vjere. Ne znam to neko duhovno jel čovjek da zna zašto i zbog čega obavlja ibadete i tu sam se dosta okoristila, znači bilo je baš smo bile nas 4 većinom obilazile ta mjesta ako čujemo da će biti neki kurs nečega neko predavanje mi se sastanemo onda biti kviz pitanja. Bilo je baš, baš i za nas ono sve i zato kažem nije bilo teško odlučiti se za nikab. Jer baš sam kroz to imala sam toga za sobom od malena što su me odgajali roditelji, kako*

*vjerskog e sad uz to više neko svoje duhovno zadovoljstvo da nađeš u tome onaj smisao vjere. I ono čovjek baš bukne, procvate jednostavno, skontaš se. Jednostavno baš ubijedi te u neke stvari koje ti se dešavaju koje shvatiš dnevno nalaziš dokaze u tebi oko tebe i u stvarima koje ti se događaju sve to nekako ti se poveže. Tako da kažem nije uopšte teško bilo odlučiti se absolutno baš me još više nekako učvrstilo i ono približilo gospodaru i ono da znaš zašto živiš na ovom svijetu i tako je to u glavnom to je to. Ono najviše što nas je postaklo je baš u tom periodu nekako ratnom, čućeš ove sve žene sa kojima ćeš pričati da su većinom iz tog perioda. Već u današnje vrijeme ima njih koji danas okreću se ka tome pa traže pa ispituju, propituju, ali ne onaj period i one žene koje su u tom se periodu već raspoznaće se čvrstina, i osećaj, volja i bez obzira na prepreke na koje nailazimo ti vidiš da to ima da ti se to mora desiti. Nešto što mi ne znamo nešto skriveno i zbog stvari koje je nama Allah dao tako. Poslije se uspostavi razlog i zašto je i nađeš mudrost u tome u glavnom kažem ti ono... (UA, 35 godina)*

*Prvo što ti oni kažu je da tradicionalni Islam koji se praktikuje u Bosni nije ispravan, navedu ti neke knjige, oni tebe razumiju, ti si pun energije ti bi nešto da uradiš za tu vjeru, da ne budeš pasivan i onda te oni gurnu u neku bitku tvoju, ili pokrivanje ili neka druga stvar, dadnu ti taj neki adrenalin koji ti je potreban u tim godinama, a ako ako praktikuješ Islam, nećeš ići na derneke, nećeš piti, sve je to u tebi u neku ruku sputavano, i onda ti oni daju ventil gdje se ti boriš, pun si poleta, nečega... Malo je i egzotično i došlo je od arapa, a sve je vezano za arape, naš je Poslanik od tamo, i odmah dobiješ neku vezu, ako je Poslanik bio od njih, onda je to to, to je ispravno. Drugačije se oblače, đilbab, haljine, nikab, sve je to interesantno, ti bi to da probaš, novo je, vjerovatno je to to što nas je privuklo. (LA, 30 godina)*

*Normalno čovjek nije znao neke stvari dok nam nije došlo u ratu sa Arapima, sa istoka, tim stvarima čovjek nije pridavao pažnju, možda smo znali... naše nene su nosile zarove i feredže, ali se nije pričalo o bitnosti toga i zašto je to propisano, i zašto to žena treba da nosi, nismo znali dosta stvari... (UAb, 40 godina)*

*Islamsko buđenje u globalu me fasciniralo, pa sam se počela okretati vjeri. (UA2, 35 godina)*

*Kod nas je bila osnovana medresa kada su došli arapi, i moj muž je stranac iz Egipta je. Bile su tu mualime, naše iz medrese, bule, rijasetove, one su nam predavale, imale smo arapski, po pitanju vjere, odgoja, svih tih stvari. Pošto su one bile pokrivenе pričale su nam o pokrivanju. Bilo nas je oko 15-16 godina a bilo je i starijih. Pričale su nam da žena kada dobije prvu menstruaciju mora da nosi maramu, to joj je obaveza, bez obzira kakva je prilika nego to Allah naređuje, kao što i ima puno ajeta gdje Allah naređuje da se pokrivaju žene kada postanu punoljetne. iz dana u dan sam slušala predavanja i odlučila sam da se pokrijem. (EG, 35 godina)*

- *Nacionalne tenzije*

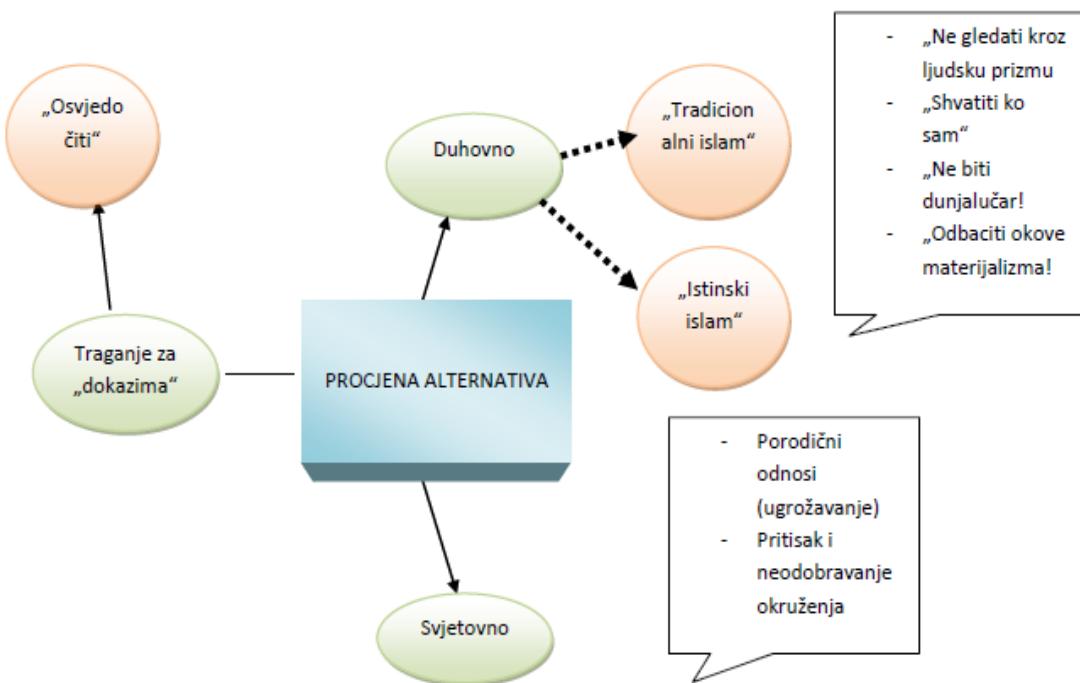
Svijest o (ne)pričadanju javila se i tokom ratnih zbivanja, samoodređenjem u odnosu na drugog i drugačijeg ili određenjem od strane drugog i drugačijeg, odnosno pratila je uobičajeni obrazac: kategorizacija-identitet-društveno poređenje (prema Tajfel & Turner, 1982).

*Tako da sam ja odrasla u suštini neznajući ništa o Islamu, apsolutno blank, ni šta je džamija, ni šta je Allah, ni šta je to musliman, znala sam dobiti batine pred rat 1991 dok sam bila pravo mala, devet godina, jer sam muslimanka i dođem kući i kažem da su me prebili jer sam ja nešto. (LA, 30 godina)*

*Rat... moraš imati svoj identitet. Čovjek bez vjere je čovjek bez identiteta! (UU, 31 godina)*

*Svi smo bili u jednoj školi, nije se niko razlikovao. Mene je to zbumjivalo, počela sam ja, ja sam iz muslimanske porodice, babo kaže mora se klanjati akšam i večera iza akšama a da mi je neko objašnjavao nešto iz Islama ili da me je na nešto tjerao, znala sam samo ono, musliman sam, ramazan, hajde postilo se babo i mama oni klanjaju sa akšama, sabah, nisu ni oni znali, to su one generacije koje su odrastale u komunizmu i ...rat je, tad počinjem razmišljati ko sam, rat je to uzrokovao. To što smo prognani kao muslimani, pa onda počenemo i razmišljati kao muslimani. (MZ, 37 godina)*

## 2.2 Pokušaj razrješenja: Traganje za alternativama i traženje dokaza



**Slika15.** Procjena alternativa

- *Procjena alternativa*

Procjena alternativa se dešava u dvije faze. Prva faza se odnosi na procjenu svjetovnog svijeta naspram duhovnog, a druga na procjenu postojećih formi tumačenja islama.

### I faza – Svjetovno vs. duhovno

S obzirom da je u islamu ortopraksija od izuzetne važnosti, donošenje odluke o posvećivanju duhovnoj sferi nosi sa sobom potpuno novi način života sa strogo

regulisanim pravilima ophođenja te samim tim zahtijeva striktno prodržavanje određenih vjerskih obaveza, kao i odricanja. U procesu procjene alternativa svjetovno i duhovno se polariziraju, svjetovno je efemerno, izjednačava se sa težnjom ka sticanju materijalne dobiti i time degradira, postavši potpuno irelevantno u odnosu na nagrade u zagrobnom životu. Problem se javlja kako balansirati između dva svijeta ako porodica i prijatelji žene „ostaju“ u svjetovnoj sferi; sve žene koje ne dolaze iz religioznih porodica imale su određenih problema ili nisu imale podršku bliskih osoba vezano za ono što se percipiralo implicitnim i eksplicitnim znacima buduće transformacije.

*Strašna previranja se dešavaju u meni...znam šta novi svijet u koji ulazim traži od mene, a opet treba živjeti u ovom svijetu. (UI2, 33 godine)*

*Znaš kad ti toliko želiš nešto, i kad te neko sputava, ti imaš još veću želju za tim...„Babo, ako reko moram birati između islama i tebe, izabraću islam! I pobjeću i uđaću se ako ču tako moći da praktikujem“...i onda su krenuli preko socijalnog da me proglaše ludom.... (ET, 24 godine)*

*Nisu mogli da shvate otkud sad ja tako, a nijedan party u gradu nije mogao proći bez mene, mislili da je to samo moja furka. (ES, 24 godine)*

*Mama ne dolazi, ja odem tamo kad nema babe, ali rijetko, neću da joj pravim probleme... (ET, 24 godine)*

*Svim bićem sa osjetila da je to ono što želim, da prvi put u životu čujem ono što me ispunjavava...kada odbacimo okove materijalizma koje prostranstvo znanja dolazi, kada se oslobođimo toga da smo mi najpametniji, gledanja kroz ljudsku prizmu! (L, 51 godina)*

*Šta ja imam od toga, da živim na ovom dunjaluku, patim se i mučim a da nemam nagradu? Radim dobar posao, dobar stan, djeca i šta onda ušuškati se sa nekom knjigom i čekati da umreš...meni je to patnja, to iščekivanje, da umreš. Nije stvar u 10, 50, 70 godina na ovom svijetu... umrijeti, istruhnuti, meni je sve to mizerno, živjeti za*

*taj trenutak da me crvi pojedu. Nemam šta izgubiti, i da nema ničega, a ne vjerujem, opet nisam ništa izgubila, a ovako znam-čeka me nagrada! (ES, 24 godine)*

*Treba malo vremena da se svari, da te nešto ubijedi da ti to stvarno želiš... svako ko nije saznao Allah ga neće kazniti, ali ako jeste i čuje nešto od vjere i ne uradi to, biće grešan. (UU, 31 godina)*

*Nisam ja plaho ni govorila okolini, mene ne interesuje okolina, ja samo razmišljam kako biti u vjeri (MZ, 37 godina)*

## II faza – tradicionalni vs. istinski islam

Žene koje dolaze iz religioznih porodica uglavnom su imale problema sa njihovim prihvatanjem onoga što žene smatraju istinskim islamom. Žene pod „tradicionalnim“ islamom podrazumijevaju lokalnu varijantu islama koja se razvijala pod sufijskim uticajem i sadrži dosta elemenata tradicije i kulture, a koja se, po njima, pod uticajem komunizma svela na samo na folklor, pokazivanje nacionalnog identiteta ili praktikovanje „iza zatvorenih vrata“, dok pod „istinskim“ islamom smatraju ortodoksniju saudijsku varijantu islama koja je došla sa arapima početkom ratnih dejstava.

*Kada sam rekla šta hoću, roditelji su me se odrekli, nećeš ti nama u kuću...mislili da je to bauk neki... nisu shvatali da ako su vjernici da treba to da upotpune još... (UF, 37 godina)*

*Svaki put kad odemo kod mojih roditelja i danas, kao i tada, ja pokušam da im objasnim da mi samo pokušavamo da slijedimo nešto više od onog tradicionalnog bosanskog, iako ja to ne pobijam, bilo bi glupo, odrasla sam uz to, ali hajde da malo dodamo na to... (UT2, 36 godina)*

*Ja sam znala samo ono što je meni nana pričala, teško je praktikovati kada ti nemaš znanja a svi znamo da je najčistija voda kod izvora... pa sam se vraćala na Poslanikov sunet, pitala sam se da li bi to on uradio. (AM, 33 godine)*

*Na fakultetu sam imala priliku da se družim sa djevojkama koje su orijentisane više prosufijski, htjeli da me vode u tekije, predavanja neka, ali ne znam, ja nisam nekako bila zadovoljna sa tim... bila sam razočarana tradicionalnim poimanjem islama, mislila sam da je to sve nekako komercijalizovano, nema tu srži, one suštine, ono što bi islam trebao da bude (...), mene je babo zamišljao u parlamentu, pokrivena ali moderna... profesor mi je nudio da mu budem demonstrator, mogla sam nastaviti, postdiplomski, ali sam osjećala da to nije za mene, da više volim ovu stranu. (UI, 33 godine)*

*Čitav život sam proučavala, inače nisam površna osoba, i onda kada uzimam nešto onda uzimam skroz ili ostavim ako vidim da se ne mogu pridržavati svega, i tako posmatram i Allahov zakon i zato me zovu fundamentalistom, pa me nazivaju radikalnim muslimanom. (L, 51 godina)*

*Tu su jasna pravila, jer čim ti malo dunjaluka povučeš... Allah zna dokle sve to ode... (UT, 31 godina)*

Paralelno se procjenjuju i „dokazi“ (o postojanju Allaha i formi islama koju treba slijediti) i vagaju razlozi za i protiv. Osvjedočenje, odnosno spoznaja primata duhovnog spram svjetovnog i „istinkog“ spram tradicionalnog je prelomni, katarzični trenutak koji vodi ka sljedećoj fazi – donošenju odluke „biti dobra vjernica“.

- *Osvjedočiti*

*...malo se mi... koje ime, daj mi dokaz, evo daj citiraj mi nešto? Nemoj pričat' ima! Mogu i ja tebi reći ima, ali evo ja tebi nalazim dokaze ati meni ne znaš reći ni jedan! (UA, 35 godina)*

*Lako ti se držati nečega, svoja ubjedjenja kada imaš argumente. Ne vraćaš se na to jesam li nešto dobro ili nisam? (UM, 31 godina)*

*Mora biti za sve što se kaže dokaz, bez toga se ne može! Šta god ti meni pričao, tamo-vamo, daj mi dokaz! Pročitala sam par knjiga, upoređivala... moram da znači vidim ovu stranu za i protiv, razumjeti dokaz! (UT, 34 godine)*

*Ja sam uzela sama, pa išla na predavanja, pa čitala knjige da vidim šta je bolje... svaki čovjek kroji svoju sudbinu i slobodne je volje da uzme šta hoće i ostavi šta neće. (MZ, 37 godina)*

*Pogrešno bi bilo, po mom mišljenju, zauzeti stav i reći drugome to nije ovako ili onako... ukoliko to nekome godi i ne kosi se sa vjerskim propisom... i u tome je bogatsvo islama, upravo zato se razvilo da je tradicija u jednoj zemlji za nijansu drugačija od one u drugoj, jer različiti smo ljudi, različiti temperamenti, različito naslijede. (UAb2, 35 godine)*

*...krenula sam po predavanjima, mama se boji granata ali ti kad počneš spoznavati vjeru... ništa ti nije teško, koraci su laki, hoćeš i nešto naučiš. (UA, 35 godina)*

*...lakše mi je bilo nego prije, zato što sam shvatila da mogu naći utjehu u Kur'anu, u svojoj vjeri. (UU, 31 godina)*

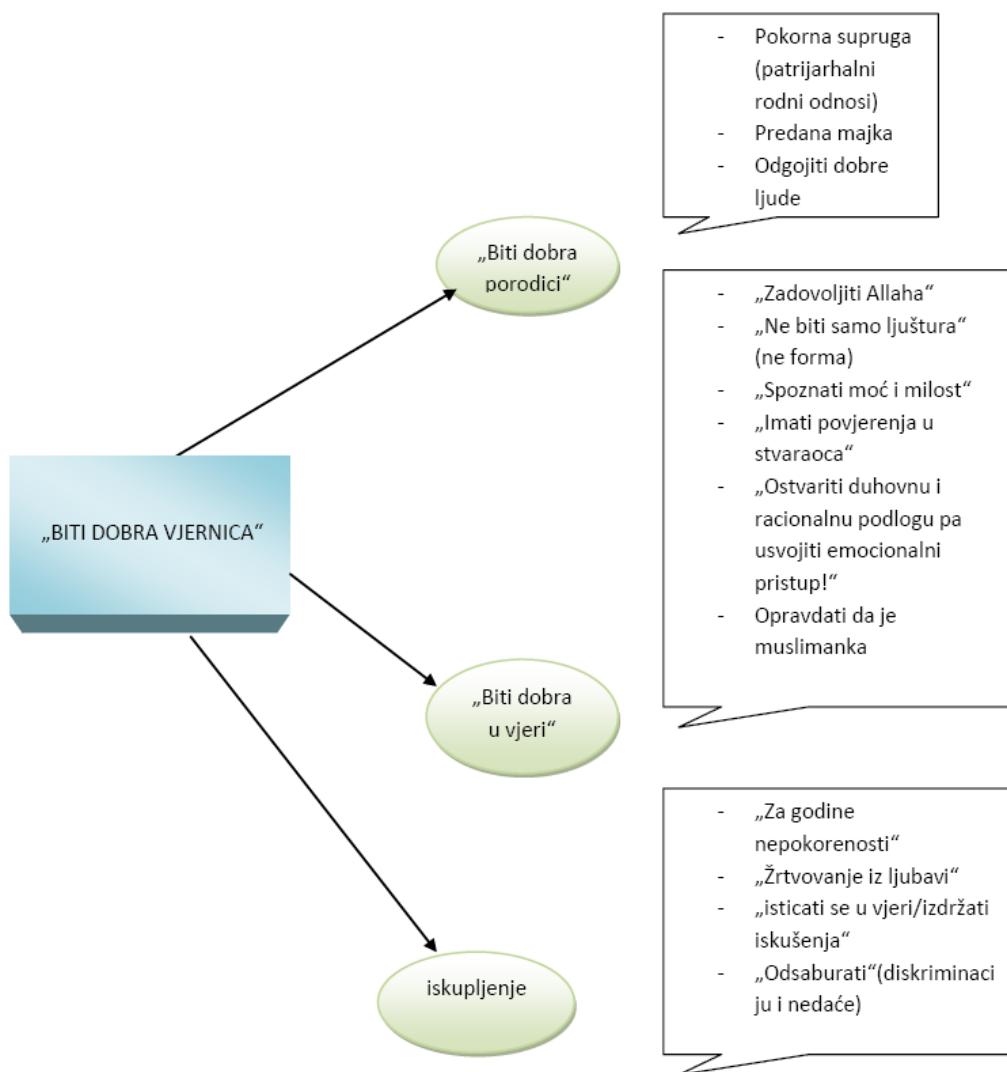
## 2.3 Donošenje odluke: Biti dobra vjernica

Donijeti odluku za rad na izgradnji identiteta *dobre vjernice* obuhvata nekoliko podkategorija: *biti dobra prema porodici, biti dobra u vjeri i iskupiti se za godine nepokorenosti Allahu.*

- *Biti dobra prema porodici*

Odnosi u porodici i uloga žena su prevashodno definisani načinom tumačenja islamskih propisa, pa tako u podkategoriji *biti dobra prema porodici* vidno dominiraju patrijarhalni rodni odnosi iskazani kroz teme kao što su pokornost

suprugu, obaveza podizanja djece spram građenja karijere, veličanje uloge majke i samoaktualizacije kroz ulogu majke. Veliki naglasak se stavlja na dosljedno pridržavanje propisa koji, prema narativim učesnicima, jasno definišu rodne uloge i ne ostavljaju prostora za interpretaciju koja bi vodila onom što se smatra „iskorištavanjem žene“. Objasnjenje je u osnovi cirkularne prirode jer se pod iskorištavanjem žene podrazumijeva ne ispunjavanje propisanih vjerskih obaveza. Budući da se propisi smatraju božijim, njihovo nepoštivanje ima ozbiljne reperkusije po izgradnju identiteta dobre vjernice te u konačnici može umanjiti šanse za nagradu u zagrobnom životu, ili umanjiti stepen same nagrade.



Slika 16. Biti dobra vjernica

Pokornost mužu se ogleda u dotjeranosti u kući, spremnosti na seksualne odnose kada to partner očekuje i općenito prihvatanju njegovog autoriteta kao neprikosnovenog u svim stvarima koje se ne kose sa vjerskim propisima. Očuvanje tradicionalnih porodičnih vrijednosti porodice i odgoj djece u vjerskom duhu neke su od najznačajnijih obaveza žene.

*Muslimanka je dužna da bude uredna to joj je obaveza. Dužna je da bude mužu dotjerana da se lijepo oblači. Recimo ja u kući kad mi je muž nikada ne oblačim trenerku i tako neke stvari. Zaista kad je on tu onaj šta ja znam nekako trudim se onaj da koliko toliko izgledam pristojno, fino i pogotovu kada dođem u situaciju kad me vidi neko, neko od žena, isto da ne ostavaljam utisak zapuštene osobe koja ne vodi računa o svom izgledu. (L, 51 godina)*

*Ne možeš sve, ali normalno se ponašaj kao žene. U nas je samo obrnuto, kod naših žena, posebno se sređiva za ulicu a nije bitno kakva ćeš biti za muža, nacifrana ili ne, a mi ćemo se posveti ti da se dotjeramo za muža. Koja bi to uradila. Sređiva se da je drugi vide. A prvi Poslanik i Allah u mnogo hadisa i ajeta govore da se posvetiš prvo mužu i porodici, jer ti je najbitniji on, da te on vidi najljepšu, da nije naređeno Allahu sedžda da se čini, morala bi žena čovjeku da je čini, iz tolikog poštovanja. U nas je malo drugačije, naše žene su hajde nije bitno kakva ćeš hodati po kući on mene vidi svaki dan, a kad ideš sa nekim da se sastaneš, frizure, sve moguće, mnogi ne shvataju da mi ljepotu koja izlazi napolje skrivamo, za svoju porodicu, kuću. Nama nije haram, mi žene između žena, kako hoćeš osim da se stidna mjesta ne ocrtavaju, nije lijepo ali ti obuci šta želiš i sredi se kako želiš i pred ženama i pred onima koji su halal za tebe, koji te mogu vidjeti, a pred onima koji ne trebaju pred njima se sklanjaš. (EG, 35 godina)*

*Ko mladi, on 20 ja 18, ali hvala Allahu, odmah uzmeš knjigu i piše – prava žene u islamu, prava muža u Islamu. Puno stvari riješiš. Ženu ne smiješ udarati, ne smiješ varati, gledati druge žene. I to te smiri, e sad imaju tu i druge strane, moraš ga slušati, biti mu lijepa,...ne smiješ ga odbiti u postelji. Što su uostalom i razlozi zbog kojih ljudi idu drugim ženama. (AM, 33 godine)*

Kod odabira partnera irelevantno je da li postoji kompatibilnost na nivou ličnosti dokle god postoji slaganje po pitanju vjerskih dužnosti i obaveza jer je cilj braka

božije zadovoljstvo, koje se postiže i kroz očuvanje čednosti i rađanje i odgoj budućih vjernika.

*Posebna je ta ljubav koju osjeća vjernik prema vjerniku. To je ljubav, ne znam, da li ti to možeš shvatiti, to su neke stvari koje se shvate, tek kada se udje u vjeru. To je ljubav samo u ime Allaha. Znači, volim te samo zbog tvoje vjere. Ne zato što si ovakav ili onakav, nego te volim zbog tvoje bliskosti s Gospodarom. To je nešto, ne znam. Ja njega prvi put kada sam čula, kada sam pričala s njim, ta njegova iskrenost i otvorenost, mene je paralizovala. Što se kaže, nisam vjerovala, ljubav na prvi pogled. Odmah sam ga zavoljela. Odmah! Ne znam šta bi to moralo biti, da ostavi vjeru, ne daj Bože, da prestane klanjati, to bi jedino moglo uticati da se nas dvoje razdvojimo. Ali ništa drugo ne bi moglo uticati. (AJ, 30 godina)*

*Nije samo ljubav dovoljna da ti voliš nekoga. Ja kada sam se udavala, mi smo se poznavali i ranije, ne mogu da kažem da nisam voljela mog muža i ranije, jesam, ali kada smo počeli da klanjam, da praktikujemo vjeru, to nas je još više povezalo, bez obzira na ono ranije. Imam osjećaj sad da bi naš brak bio upitan, bez obzira na svu tu ljubav i na djecu, na sve, kad bi se tako nešto dogodilo. Jer, ne znam kako bih nastavila život, da recimo ja klanjam, a on u kafani. To mi nema nikakve logike. Ili ja klanjam na namazu, a on dodje pijan. To mi ne ide jedno s drugim nikako. I preko toga ne bih mogla preći. Opet, neke druge stvari, možda i bih. Možda bi neka druga žena rekla, da se muž oženi još jednom, ne bi mogla preći. Ne bi mi bilo jednostavno, ne bi mi bilo drago, ne bi bila happy, ali ono što Allah dž.š dozvoljava ko sam ja da branim. To je jedan propis, jer kaže, negiranjem jednog propisa iz Kur'ana, negiraš ono za čim je došao Poslanik a.s. da zaštiti. Znači, čitavo vrijeme se trudim i tim jednim činom sve upropastim. Nas će Allah osaburiti, pa ćemo se mi pred Allahom dž.š. svi naći. (UF, 37 godina)*

*Znate ne možete vi tek tako izaći iz braka, zato što nemate šta sa kim progovorit'. Da li zbog toga što smo mi različitim mentalitetima, moj muž je sa sela ja sam odavde iz Sarajeva. I u samoj prirodi stvari... ovaj različiti smo mentaliteti... Ali nije to meni tol'ko strano pošto je moj babo bio sa sela pa sam ja nekako popola... ovaj... dam se ovaj, prilagoditi onaj ali... dokle god o vjeri bude mogao pričat sa mnom... dokle god o vjeri bude mogao pričat o vjeri, onaj, imaće šta pričati sa mnom. Onda, onda stepen obrazovanja... recimo on je završio trgovačku, e sada, tu je to*

*negdje. Pa jedino jedan od krupnijih razloga bi bio da sam ja...naišla da on mene recimo kao ženu ne poštuje... da on meni neke principe vjerske koje ja mislim sprovoditi... ovaj, ja sam stavila recimo nikab prije udaje. On to nije znao, da ja nosim nikab, e onda da je on reko', e sad ja imam namjeru ovaj, recimo... e ja recimo nisam zadovoljan da meni žena nosi nikab. Ja bi ga njega samo... jednostavno odmah ugasila mislim, ne bi se udala pod tim uslovima. Ili recimo da je tražio nešto od mene da ja nešto uradim i da nešto izdržavam što nije po mojoj vjeri, e onda se ne bih dogovorili. Ali to se sve dogovori prije braka. ovaj ja sam iznijela njemu svoj stav. Ja imam namjeru da živim jedan lijep brak, islamski brak i kad me neko pita kako ti je u braku da ja mogu fino kazat da mi je lijepo a da ne lažem...tako da smo se svega dva puta vidjeli, treći put je došao po mene. I dogovorili smo se. Meni je bilo najbitnije da ja nekom objasnim, da neko ima prema braku jedan ozbiljan stav, jer kad dvoje uđu u brak onda treba da zaborave svoje ja, onda više nisam ja nego smo mi. U braku smo mi, pogotovu kad dođu djeca. Tad smo i mi na drugom mjestu. Jer to je jedna što je rekla neki dan na televiziji, to je jedna država u malom. Šerijat u malome. Zajednica u malome, i to je ta čelija izrodila sjeme iz koje treba da nikne zdrava zajednica, zdrav plod. To je to, a taj plod to je islamsko društvo.... Jer ja sam prije braka dovila i činila dobra Allahu dž.š. da on meni da supruga koji je dobar za moju porodicu, koji je dobar za moju vjeru, koji je dobar za moju djecu. E dobar, ... e dobar ne znači da ima dobru platu. To nikako, to ja mislim ni jednoj ženi, ni jednom braku, ni jednoj kući, ne bi bilo viška para ali dobar čovjek, dobra žena, dobro dijete to je pravo bogatstvo koje čovjek može imati na ovom dunjaluku. Znači da je muž, onaj, obazriv, da je nježan, da nije nasilan, da nije ono kako da kažem... u nas se jako često navodi kao neka... primitivna porodica – patrijhalna porodica. Kao neka porodica u kojoj je život otežan za ženu. Ali prava patrijarhalna porodica nije to, prava patrijhalna porodica je porodica gdje čovjek zna koja je njemu obaveza prema toj porodici. On se ponaša odgovorno kada treba... kad treba donijeti sredstva za život. On se ponaša zaštitnički i ponaša se nježno prema kome? Normalno prema ženi i djeci. I to je prava patrijhalna porodica. Naše društvo ne poznaje pravu patrijhalnu porodicu, uopšte. Jer jer ne znam imam osjećaj u svakoj drugoj kući nasilje u porodici. Patrijhalna porodica je ja mislim skroz nekako... mislim, svakakva se porodica zove patrijhalna. Nije patrijhalna porodica, gde ukućani drhte od*

*babe kad dodje u kuću. Patrijarhalna porodica je ... gdje muž pazi sigurnost svoje porodice, na uslove u kojima porodica živi, pazi na obrazovanje i pazi da ništa ne fali. E normalno zbog toga što je on odgovoran mora se i pitati, mislim mora se pitati, jer ja da budem iskrena da, da... ja ne bi ni voljela da budem ta koja se za sve pitam. Mnoge bi stvari bile na mojim plećima, ovako kažem babo brani to i to. Ne smije se palit televizija, palit' računar tol'ko i tol'ko, može pola sata ne može više. Ja sam ograđena automatski nema onda mama ovakva, mama onakva. Ja sam se ogradila zaštitila sam se od toga da mene djeca gledaju kao neku čangrizavu mamu koja im svašta brani. Babe su ti koji se pitaju to je prirodno. To je prirodno to je nekako više u prirodi nego da je obrnuto. Meni je to normalno, meni je to normalno, jer ako vi dođete u porodicu gdje... muž ne zna napraviti granicu, pa se raskalaši pa onda mora ona dođe da mora i tog supruga odgajati umjesto djece... to je već previše. (UAb, 40 godina)*

Uloge su jasno podijeljene: na muškarcu je da skrbi za porodicu finansijski dok žena brine o odgoju djece. Vjerskim propisima je zagarantovano da muškarac mora skrbiti o ženi i porodici te ukoliko on ne želi da mu supruga radi ili pak ona ne to ne želi, dužan je obezbijediti joj finansijsku kompenzaciju. On je racionalniji (iako paradoksalno robom strasti) dok je žena emocionalno i duhovno superiornija. Žene ne smatraju svoj položaj inferiornim jer smatraju da ih uloga majke, supruge i stuba porodice čini boljim vjernicama te tako stiču određenu moć i samopouzdanje. Uprkos ekonomskoj ovisnosti o partneru, percipirana dobit u vidu nagrada u zagrobnom životu za uzorno ponašanje mnogo su značajnije.

*Nema isprobavanja nisam ja roba ja sam žena! Danas je vrijednost žene izgubljena, danas je smije neko maltretirati. Ma ko će mene maltretirati! Što bi naš narod rekao, izvini, i mene je moja majka rodila! Nema niko pravo da digne ruku na svoju ženu ili da to što ti je Allah dao da si stepen iznad žene jer u Kur'anu se kaže da je muškarac stepen iznad žene, to je jedan stepen u smislu da si glava porodice, da si odgovoran, a ne to što si ti jači pa da na ženu, izvini ali idi svojim putem. Ja sam karate trenirala, ja sam rekla mužu da on mene udari ne bi se lako proveo... Miris, ukus, svaki pokret koji napravimo, svaki korak, sve je to milost od Allaha, i to tebi smekšava srce, kako ti onda možeš imati silu, i napasti nekoga, kako se usuđuješ. Zlo slama nekoga ali žena je zlo u pozitivnom smislu koja te*

*može slomiti kao čips! Da samo krcneš! (smijeh) Jeste vi snažni, ali bogami smo mi snažnije! Žene su spremnije, više mogu trpjeti, više mogu izdržati, više mogu podnijeti na njima je više obaveza, da bogdo imate vi snage kao mi, oni imaju snagu vidljivu ali mi imamo snagu nevidljivu. I kad pogledaš mišićavog muškarca ti misliš slomiće te, ali kad pogledaš karakternu ženu ti misliš da će te ona slomiti. Zašto? Jer je ona u duhovnom smislu jača! (UR, 24 godine)*

*A recimo ljudi u Islamu ako žele da budu dobri vjernici, ma moraju biti dobri prema svojim ženama, prema svojim porodicama. Moraju biti odgovorni za njih. Na primjer, ja sam radila, moj muž je rekao ti nećeš više raditi, Ok neću raditi, ali zato da sam bilo koju stvar ovako pokazala, ako ne može sada sljedeci put se to kupuje. Znači prstom, mora se kupiti (...) Ti kažeš, Ok, ja onda neću raditi, ali sam mu onda rekla: „Dobro, nije uredu da ja radim ali zato kada ja pokažem nešto ili moje dijete to zatraži, ja neću da ti kažeš ja nemam, nego se potrudi dragi moj, jer ti hoćeš takve uslove, neću ja!“ (UF, 37 godina)*

*Kad smo se upoznali moj muž i ja, on kaže ja imam samo jedan uslov ne bih htio da mi žena radi. Kažem hvala Allahu ... (smijeh). Iskreno da ti kažem ne bih mogla sebe da zamislim da radim. Mene uzruja kad izadem u kupovinu ta negativna energija i sve to. Sada kada kaže žena zatvorena u kući, pa stiče se dojam da smo u zatvoru. Da nekako nemamo slobode da smo robinje svojim muževima, a u stvari ja kad pogledam kako je to. Ja u Holandiji dok smo bili, hladan vjetar duva, tamo se ne možeš obući da ti bude toplo jer takav vjetar duva leden da šta god obučeš malo je. Muž mora da ustane ujutru u 6 sati, on ide na posao. Neće čak ni da me probudi da mu doručak napravim ako ima nešto da pojede poješće. Ode po onakom vremenu ja ostanem u toploj kući. Ako hoću da mu skuham ručak, ako neću, ako mora da donese da kupi da zaradi sve to. Dođe jadan umoran smrznut, nikakav joj a meni se plače ja cijeli dan spavala do 12. Čitala, malo se zabavljava, malo se šminkala i tako mi vrijeme prošlo. Moj muž došao sa posla sav nikakav e sada ja moram da ispunim moj hir ja bi negdje večeras. Hajd' vozi me negdje, i on takav umoran će da vozi mene. (L, 51 godina)*

*Ne moram moliti muža da mi da 10 maraka za karmin ili maskaru ili da dam svojim roditeljima jer je moje pravo šerijatom da ja to dobijem, ne moram moliti*

*ni tražiti. Zna se moj imetak, za sebe i odjeću, bez obzira radila ja ili ne...niučemu nisam ograničena. (ES, 24 godine)*

Ipak, evidentne su razlike među ženama: dok neke nikada ne bi zapustile porodicu zbog tražanja zaposlenja, druge smatraju da je moguće uspješno balansirati porodicu i posao sve dok porodica dolazi na prvo mjesto i ne trpi. Kao primjer navode Fatimu i Aišu koje su imale aktivnog učešća u životu prve muslimanske zajednice. Ono što je zajedničko svima je da ne bi radile na poslovima koji „umanjuju ženstvenost“ i ukoliko okolnosti nisu takve da im garantuju ne miješanje sa osobama suprotnog spola. Učestali kontakti mogu dovesti do fitne (pomutnje), navesti nekoga na grijeh i samim tim ugroziti status dobre vjernice. Postoje razlike i u odlascima na javna mjesta; nekoliko žena smatra da je čak i glas potencijalni izazov muškarcima pa izbjegavaju izlaska na javna mjesta na kojima skreću pažnju na sebe kao i svaku vrstu „nepotrebne“ komunikacije sa muškarcima, dok druge rado odlaze u kupovinu, pa čak i u lokale u kojima se sluša muzika pod uslovom da se ne toči alkohol.

*Ne vidim zapravo da ti kažem ne vidim razlog zašto žene ne bi izašle znaš. Kao prvo žena treba da izade na planinu, da izvede svoje dijete, onda za sve to imaš u islamu nagradu. Za sve to imaš nagradu. Samo zato što za sve to imaš hadise gdje je Aiša bila toliko učena, žena od poslanika Sallallahu alejhi ve sellem, ona je bila toliko... ne samo da je prenijela tolike hadise nego je bila i u književnosti je bila učena. Ljudi su kod nje dolazili znači za hadise, a ona je, a ista ta Aiša i Ashabijke su jahali deve. Naša deva je naše auto danas, one su izlazile u prirodu. To ti je obaveza ti je u islamu da ti čuvaš svoje zdravlje i da vodiš brigu o sebi, o svojoj djeci, o svojoj kući o svome mužu, a za sve to imaš u islamu nagradu. Ja dan danas kažem ne može žena koja je zatvorena u kući, pogotovo pogotovo ona koja je u islamu da odgaja svoje dijete ovaj kako treba. Pa ne može jer pogotovo u naše vrijeme danas ti moraš da učiš moraš da stičeš znanje ako bi nekome htjeo nekome da objasniš šta je islam. Ti moraš da znaš Kur'an napamet, da znaš hadise, znači te citate toga da bi ljudi vidjeli da je to u stvari istina. (ET, 24 godine)*

*Nema kontakta, nema ni zaljubljivanja! (AJ, 33 godine)*

*Nije njoj naređeno da radi, nije njoj Allah naredio da ona... onaj. Da traži nafaku da zarađuje za porodicu da izdržava, nego je naređeno mužu... Dok je ženi naređeno... Mislim ne može tebi biti naređeno, jedino žena ima matericu da rodi djecu. Žena rađa i ona je dužna da tu djecu odgaja, i bolje onda da odgaja djecu nego da daje tamo nekom lijevom djecu njenu da odgaja. A sada tako isto poso', ako misli da radi treba da vidi da li će to biti loše po porodicu, po kuću. Da li će kuća svaki dan biti u haosu, dođe čovjek kući nema ručka, kuća hladna, nigdje ništa djeca ne zna se gdje su? .... Znači tu nema fajde od toga da žena ide da radi. Možda i koristi. A u današnje vrijeme ko ima, možda bogataši imaju neku pomoćnicu, neku ženu sluškinju da... rijetko ko radi ko sad ima malo više para. I tako da žena treba u biti malo više da dok odgoji svoju djecu ... da budu ljudi, veliki, da rade. A kad zaradi neku penzijicu ima nekoliko stoja od te penzije. Čitav život i tako radi, radi, radi ... nema tu fajde od toga ako će porodica trpiti nešto. Od čega se društvo sastoji? Od dobrih porodica da se odgoji ako treba. (UU, 31 godina)*

*Kakva je to borba za ženska prava? Žena radi, muž radi. A imaš dosta slučajeva kod nas, što sam slušala. Dodje muž, izvrne se na kauč, a ženu čekaju i djeca i kuhinja i sve. Je li to pravo žene? To je maltretiranje žene! Pa dobro, ako ja radim, radiš i ti, hajde onda da poslove u kući zajedno obavljamo. Ili zašto se ne bi, to mi se jedna ideja svidjela, zašto se ženi, kao majci, a to je najteži posao, ja mogu to reći, znači, tvrdim da je to najteži posao. S djecom moraš imati i mašte i biti dobar psiholog i pedagog i ne znam šta sve ne moraš znati, da bi djecu odgojio kako treba, pogotovo u društvu u kakvom živimo, ako hoćeš da dijete izgradiš. Evo, žene koje nisu u vjeri, kojima je stvarno stalo do njihove djece, svaka zna koje su to vrijednosti. Da ne kradeš, da ne lažeš, bez obzira čovjek bio vjernik, ne bio vjernik, želi takvo dijete. Da se ne drogira...kako je to teško postići u ovakvom društvu! Koji je to posao! I zašto se ženi, kao majci, koja odgaja društvo, zašto joj se ne bi dala plata? Zašto se za to ne borimo? Da ne moramo izaći iz kuće, zato što odgajamo ljude, koji će poslije učestvovati u izgradnji ovog društva, da budu bolji ljudi. Zašto mi se za to ne da plata? Zašto se za to ne boriti? (AJ, 33 godine)*

*Koliko god to drugim ljudima zvučalo, ne znam, staromodno ili ne znam zatucano. Ja mislim da je zaista zaista veliki uspjeh odgojiti jedno dijete da ono bude*

*normalan čovjek, da on bude uspješan čovjek u životu. Da...da se ne ponaša prema nikome agresorski, ni napadno, ne daj Bože sutra da maltretira svoju ženu, svoju djecu, razumiješ, da nije kakva prijetnja društvu po pitanju alkohola i droge i svih tih poroka ni po pitanju nečeg drugog. Mislim da je danas to veliki uspjeh pogotovu u ovakvom vremenu kada je nedostatak i financija i živaca i vremena i svega što je nametnutno kroz ovaj život. (UJ, 34 godine)*

Ono što ženu čini ženstvenom su između ostalog blagost, nježnost, smirenost, sposobnost trpljenja (saburanja), pokornost suprugu, slušanje roditelja i samoedukacija (prevashodno po vjerskim pitanjima ali i ona koja će joj omogućiti da odgaja djecu na pravi način). Prenaglašava se međusobna ovisnost, te ukoliko je supruga ta koja unosi razdor u porodicu ne pridržavajući se svojih obaveza, riskira da poremeti dinamiku porodice i dobije kaznu (na Sudnjem danu) za svoje ponašanje. Naglašava se rad na sebi po pitanju duhovnog ali i svjetovnog obrazovanja. Materijalne stvari su poželjne ali ne i nužne za porodični sklad i duhovna emancipacija je česta tema; oslobađanje od materijalnog, tretiranje žene kao ravnopravne muškarcu u vjeri i isticanje duhovnih kvaliteta spram čistog manipulisanja fizičkom ljepotom.

*Ako si stariji, pa ti nije dijete tu, rijetko ko će ti doći u kuću, i ja recimo sad kad se razbolim, neće mi doći ni mama ni babo, nego muž. Zašto da ja u nekim stvarima ne budem poslušna njemu, zašto da slušam roditelje ako će to dovesti do sukoba između nas dvoje? Ne postoji to što bi mi neko rekao na dunjaluku, osim Allaha dž.š, tih stvari vjerskih, da bi mi mogao reći ako je on rekao drugačije. Idem onako kako mi je on rekao. Jer i moja majka, i moj babo, i brat i djeca, svi ce oni otici i tražiti nekoga sa kim će živjeti, samo će mi on ostati, osim smrti...Jer on kad dođe kući on i usisa, i prostre veš i nahrani djecu...znaš. Recimo naš klasični bošnjak to ne bi uradio, rijetko. Rijetko koji bi pristao na tako nešto...Ili recimo kad ja nešto ne mogu, njemu nije ništa da pospremi, da napravi ručak, jer recimo ja sam bila bolesna, pola godine i on je sve bukvalno radio, i spremao i kuhao mi donosio mi. Pola godine i nije mi reko, meni je teško, a išao je i na posao, i oko djece i mene, i nikad nije rekao meni je teško, ja to ne mogu. Jer dosta imaš slučajeva gdje kad se žena razboli na takav način na kakav sam ja bila bolesna, da je muž ostavi. I za manje stvari su ostavljadi, kao na primjer ne može da mu rodi dijete i on je ostavi.*

*Zašto? Jel' to ti daješ djecu? Allah daje djecu. Možda je do tebe, otkud znaš da si ti uredu? Što mora žena uvijek biti kriva? Takve su te sredine, seoske, neću reci da su takvi seljaci, jer nije seljak onaj koji je rođen na selu nego onaj koji je u mozak seljak, koji ne razumije stvari. (UF, 37 godina)*

Biti dobra svojoj porodici podrazumijeva i ne ostati u braku sa čovjekom koji može uticati na identitet vjernice.

*On sada bi da mi npr. izademo, pod nikabom ne mogu izaći, ali eto, da izadjemo na kafu negdje, na kolače sa djecom. Pa onda, pošto mi je stariji dječak sada u školi, ja kad tamo dodjem, sama sam, jer niko od mama nije pod nikabom. I kada dodjem, kako sad to njegovo dijete gledaju zbog tog. Ali, ja to moram reći, takve su posljedice. I razvest ću se sad, baš zbog toga. Jer, neću da me više neko ponižava zbog mog nikaba, zbog mog vjerskog opredjeljenja, mog načina oblačenja. Ja sam takva, to sam, bujrum, ko hoće, hoće, ko neće, šta ja mogu. Mislim, ne može čak ni muž, a ja nisam stavila nikab zbog muža, nije on rekao: „Ti stavi nikab i udaj se za mene“, ne! Stavila sam ga iz ubjedjenja, zato što mislim da tako treba, da tako Alah Uzvišeni od nas traži i da ja to trebam uraditi. Ne zbog njega, ne u inat, što su možda mislili moji roditelji. Bože sačuvaj! Zašto? Jednostavno sam takva i hoću takvu da me prihvate. Ko hoće, hoće, ko neće, ne moraš biti u mom životu, pa bio toj moj muž, otac moje djece ili bilo ko drugi (...) I kad neko kaže: „Preče ti je čuvati brak“. Mislim, velik je ulog. Brak, porodica, dvoje djece, gdje, kud? Nemam podrške od svojih roditelja, gdje ću posao naći, gdje ću da živim, sve to, ali nikab, vjera, ovaj sistem, meni je vrjedniji od svega toga. I sekunde mi nije žao što ću izgubiti brak zbog toga. Jer i djeca, muž, porodica...sve je to nekako relativno. (UI, 33 godine)*

*Ono recimo što je ženi zabranjeno, da radi po njenoj vjeri to je ... muž mora zabraniti. To joj jednostavno muž mora zabraniti, jer to je u stvari mjerilo dal' je muž dobar ili nije. Ako ne, on njoj nije dobar prijatelj. Ako je on recimo,... meni bi moj muž nekad rekao - Ako se ti bolje osećaš bez nikaba, ti svakako skin! Ovaj... on mi automatski nije prijatelj. Ne bi se smatrao da mi je prijatelj, jer on meni nešto halali što meni sam Allah nije dozvolio. (UAb, 40 godina)*

- *Biti dobra u vjeri*

Biti dobra u vjeri podrazumijeva kako ortopraksiju tako i ortodoksiju odnosno autentičnost i iskrenost u odnosu sa bogom koja se ogleda u potpunom podređivanju života vjerskim obavezama i odgovornostima. Ispunjavanje forme *per se* ne ne čini dobru vjernicu, već namjera da se bude dobra vjernica i postigne božije zadovoljstvo. Iako muslimanka može imati i ime koje se nominalno povezuje sa drugom konfesijom dokle god je „lijepog značenja“, nekoliko žena, uglavnom konvertita, se odlučilo i na promjenu imena, ali i muslimanki koje su smatrале da njihovo ime ne odražava dovoljno njihovu transformaciju u bolju vjernicu.

*Znači vjera i sve ono što je u interesu vjere i ono što će naš gospodar biti zadovoljan takva treba... to treba da bude misija jedne porodice. Mi smo stvorenici za to... Zbog toga da činimo vjeru, to je suština života. Ne bitno je onaj, šta mi vidimo. Šta je smisao našeg... šta mi vidimo, u čemu mi vidimo smisao. Nego bitno je u čemu vidi naš gospodar smisao. (UAb, 40 godina)*

*Nikab je samo jedan propis. Ono što tebe tjera da ispuniš taj propis, to je tvoj odnos prema Alahu. Znači, prema tvom Gospodaru. A nije i samo klanjati namaz! Na primjer, ljudi kažu: „On klanja.“ Kako on klanja? To nije samo klanjati. Ti moraš skrušeno taj namaz obavljati. Da si prisutan, a ne samo pokretima, formalno i gotovo. Da osjetiš bliskost svog Gospodara... (AJ, 33 godine)*

*Na kraju krajeva šta ti znači namaz ako ne staneš srcem na taj namaz? Što kažu kod nas možeš fiskulturu raditi, gore dole, ali ako nisi srcem stao na namaz... (UF, 37 godina)*

Sve što se smatra božijom objavom ne može se dovesti u sumnju, jer je božija namjera uvijek čista i donešena je radi zaštite vjernice i njenog uzdizanja u vjeri. Bezuslovno povjerenje ogleda se u striktnoj ortopraksiji.

*Neko islam gleda kao samo zabranjeno dozvoljeno. Samo imaju te dvije komponente, ovo je dozvoljeno, ovo je zabranjeno i nema druge. Međutim upravo*

*je islam sredina, islam i vjera naša nije nešto što ide iz krajnosti u krajnost nego baš neka sredina što ti daje mogućnosti znači zabranjeno ti jeste jedna stvar, ali ti je druga dozvoljena slična toj ako ćemo gledati tako. Ili, ne znam, zabranjeno ti je u određenim situacijama, ali u drugim ti je dozvoljeno gdje nemaš druge mogućnosti i tako. (...) čovjek uvjek nađe onaj tu neku ako je nešto zabranjeno imaš neku drugu dozvoljenu gdje se ti možeš popuniti i naći neki smiraj. Tako da kažem nema sa te strane, mislim nema nešto šta ti možeš uraditi, a ja ne mogu osim tih stvari da ja sada npr. čisto da ja odem u kafić, gdje se toči alkohol, gdje se sluša muzika, gdje se mijesha, gdje... Ta neka razgolićenost nešta, normalno mi nije dozvoljeno otići na takvo mjesto. (UA, 35 godina)*

*Na javni bazen neću otići ali imam more, ostavim više para pa će svake druge godine zakupiti brodicu i otići na otvoreno more da se kupam. Za svako haj'mo reći ograničenje pod navodnim znacima ja imam alternativu koja je sigurno bolja. Zašto da se kupam na bazenu, konzerve, cigare, a ja sama plivam na moru kao filmske zvijezde, što ja sebi ne mogu taj luksuz priuštiti i da mi bude super... (ES, 24 godine)*

*Allah ne čini nepravdu absolutno nikom ni onom crvu u zemlji ni čovjeku na zemlji ni ptici u nebesima, znači nikom. Sve je stvorio sa skladom, nema nereda, nema nesklada, kad vidiš kako sve funkcioniše u našem organizmu dovoljno je dokaz čovjeku i onda kada čovjek zna da meni moj gospodar ne želi mi зло ni sa čim, znači nije mi propisao absolutno ništa da nije u mojoj vjeri, a da nije dobro za mene, niti je zabranio išta a da to nije loše za mene. (UA, 35 godina)*

Lični stavovi i preferencije su u potpunosti na drugom planu u odnosu na odgovornost vjernice prema Allahu i sticanje njegove milosti. Religijsko ponašanje kroz usvajanje šerijatske prakse u odijevanju dolazi sa spoznajom o grijehu.

*Jednostavno sam sa tim osjetila da sam znači bar pokorila Allahu, razumiješ znači? I da sam od sada imam veliku odgovornost znaš kao muslimanka, od sada počinje drugi život. (UT, 34 godine)*

*Stvarno ko od njih nije saznao, Allah ga neće kaznit za to ... Ali ako neko čuje nešto od vjere, za način oblačenja i to ne uradi biće grešan za to. Znači znao si a nisi se pokorio Allahu. (UU, 31 godina)*

*Nije to običan čovjek smrtnik pa da prevari, ja sam ti obećao pa će te iznevjeriti, to je gospodar on je nama obećao da će nas nagraditi na onome svijetu. Kad vi spoznate kol'ka je njegova moć vi se njega morate bojat', kad spoznate kolika je njegova milost vi morate voliti gospodara... kad spoznate znate da on svoje robe nije nikada iznevjerio od poslanika prvog do običnih ljudi vi morate njemu vjerovati kad on kaže: Ako to i to bude radio rob ja će mu kuću u dženetu pripremit'... I naše su kuće već pripremljene, mi samo treba da uradimo, da dođemo do njih. Da uradimo ono što on naredio. Vi morate njemu vjerovati na riječ. Čitavo vrijeme dok mi živimo nekako nam je većinom na pameti taj drugi svijet, u koji mi treba da se preselimo. I da završimo ovaj život na ovom svijetu, ovdje jednostavno si kako da kažem,... ovaj dunjaluk kao neko nužno zlo. Nešto ... Morate živit' to vam je isto kao da negdje putujete, negdje putujete i sad su vam jako ružni uslovi u tom prevoznom sredstvu. Ne znam, jako velika gužva u tramvaju, eto kazaću u tramvaju jer zna biti jako krcat jako velika gužva, ali vi znate da ćete otići ne neko mjesto gde će vam biti jako fino... i vi ćete ono odsaburati, što se kaže, pritrpiti tu gužvu zato što će vas ne znam sada lupam na Bembašu. Vi ćete se raskomotiti gore i eto tako to... (EG, 35 godina)*

*Znaš šta, ljudi porede ono što je nekad bio i ono što sad je nikab. To dvoje nikakve veze nema. Zar i nikab je totalno drugačiji. Zar su žene nosile iz tradicije, iz nekih običaja... Npr. ona pred kim njen muž da ona će dići zar, a pred kim ne ona će spustiti. To nema veze sa vjerom, to je neka tradicija neki običaj znaš ovo... Ne kažem, nemam ništa protiv tih zarova, ali nikab i zar to skroz drugačije. Jes' i tad da je bilo pokriveno zar, ali je bio cilj, eto razlog tog pokrivanja je bio drugačiji. Nikab je baš drugačiji. Nikab je baš u ime Allaha ko hoće. (UN, 44 godine)*

Žene su vrlo često žrtve diskriminacije i/ili stereotipija u svakodnevnom ophođenju sa drugim ljudima ali to smatraju iskušenjima koja Allah stavlja pred prave vjernice i tako ih jača u vjeri. Mehanizmi suočavanja se pak razlikuju od osobe do osobe.

*Nekad sam odgovarala, ali ne više, iz razloga što sam bila na jednom predavanju i jedna sestra je rekla: „Ko kabuli, ono što će se prvo uzdići pred Alaha dž.š. i uvesti čovjeka u dženet.“ I ja sam odlučila da osaburim. Osim fizički, a nikad nisam to imala, ali naravno da bih se branila, to samo budala može reći da ne bi. Ali sve ove riječi, što neko kaže...ti sebi, ja sebi. (UF, 37 godina)*

*Vidjela si kad si došla ovamo da smo mi žene koje znaju plakati i zagalamiti, da smo sasvim normalne, ne znam šta oni misle, da smo mi androidi! (AM, 33 godine)*

*Eto to mi je interesantno, ljetos kada sam izvodila djecu tamo na Alipašino polje u park, možda 3-4 g zaredom idem tamo, i jedan dječak, sada možda ima 6 g., znam ga, i taj dječak je i prije govorio uvijek: „Nindže, nindže!“ Priđe nama i govorí nam. I jednom sam ja baš bila nešto neraspoložena i rekla sam mu: „Idi tamo babi i kaži mu da je nindža. Ili mami.“ I dijete se valjda iznenadilo te moje reakcije, a onda, poslije mjesec dana, došao i rekao: „Gospođo, gospođo, je li ovo vaše?“ E sad sam gospođa. Super. Sad nisam više nindža. I msilim, zaista, da nekada moramo da reagujemo. Ja sam odlučila da reagujem, na sve diskriminacije, tamo gdje imam pravo, da me neko bespravno diskriminiše, zašto bih ja to dozvolila? I ja imam svoje vrijeme, svoje obaveze. I ako ja cijenim nečije tuđe vrijeme, hoću da i taj neko cijeni moje. Počev od toga hoće li neko primiti nekoga prije mene, hoće li mi dobacivati i tako to. (UI, 33 godine)*

*To je moj izbor, moje glavno pravo, ljudsko i svako drugo, koje priznaju i ovi neki zakoni. Moje osnovno pravo. Pravo na vjeru, pravo na izbor, sve dok ne ugrožavam druge, normalno. To se podrazumijeva. Da neću nikom silom namećati, da to ti moraš. Jer, od toga nema ništa. Mi zaista ne tražimo puno. Samo da nas se prihvati takve kakve jesmo, da to što jesmo, da nas niko nije natjerao na to, da nas niko ne plaća za to. A šta će ljudi misliti, kako će postupati sa nama, to je, opet, njihova stvar. (UR, 24 godine)*

*Ja sam muslimanka, ja nastojim da to opravdam pred svojim gospodarom. Znači da ovaj, da to što sam posvjedočila što sam prihvatile sebi kao svoj cilj opravdam i ne želim da me iko kao ping – pong lopticu svrstava u bijele, žute, zelene, vehabije, sufije, ne znam ni ja islamske zajednice. Ovaj i to me najviše, to nejedinstvo muslimana... što dozvoljavaju te neke grupacije. (UJ, 34 godine)*

*Dok, s druge strane, borba dobra protiv zla, ne mislim bukvalno na borbu, puške, topove, tenkove, nego borba argumentima, borba na sve to ismijavanje, ruganje, potcjjenjivanje, i borba dobra protiv zla je šerijatska... Neće ništa postići time, što će mi neko dobaciti da sam nindža ili šator. Samo Alah ponižava i užvisuje, oni ne mogu, ako im je to cilj, to sigurno ne mogu da urade. (UI, 33 godine)*

*Možda, i taj neki primitivizam kod našeg svijeta. Ne znam zašto, zbog čega. Mislim da u tome veliku ulogu igra naš kućni odgoj. Kako smo mi odgojeni kao djeca. Da li prihvatom drugačije? Mi jesmo sada drugačiji, htjeli priznati ili ne. Drugačiji smo. I da li ću ja, a ja sam bila takva uvijek, i prije nego što sam praktikovala islam, ja sam čula za ovo. Nikad ja to nisam nešto...pa šta, izabrali su tako, žive svoj život, mene ne diraju. Šta ja imam tu da komentarišem? Ili bilo koji drugi, tamo neki punker...pa šta, oni su izabrali tako! To je njihov izbor, tako žive i zašto da ja to nešto ne prihvativim? Druga je stvar, da li ću ja nekoga takvog prihvatići za bliskog prijatelja. Da li ću ja s njim razvijati neke odnose prisne. (UM, 29 godina)*

*Da...jedna situacija, žena rekla – „vidi te kakva si, kao prikaza!“ Kažem: „Pa jel' bi tebi bilo lijepo da ti neko pride ili muž i kaže... uvrijedila bi se“. Kaže: Bježi od mene, bježi od mene!“ A ja njoj: „Samo sam te lijepo pitala, kao žena ženu, valjda bi mi žene trebale jedna drugu da pomognemo, da budemo solidarni. Ako se ja solidarišem sa tobom u minjaku, i da te neko napadne ja bih te zaštitala, a što ti mene vrijeđaš, nema potrebe, nisam ti ništa uradila, prošla pored tebe, a ne smeta ti neki tamo sa krestom, na glavi, sav izbušen, nenormalno ga gledati, ne možeš ručati poslije toga, a smeta ti žena koja je pokrivena od glave do pete!“ (ES, 24 godine)*

*Čovjek nađe na neprijatnost ono bude ti nekad neprijatno ono zbog situacije od drugog doživiš a nije mene pokolebalo u mojoj odluci il da me je čak što više, mene je to učini ponosom, jer znam kroz istoriju islama. Kroz ono što je prošao naš poslanik Muhamed... Kroz što je on prolazio da bi jednostavno Allahova riječ došla do ljudi, mislim ovo danas je ništa što će neko dobaciti nindža, vidi to meni više ne ulazi u uši ne para mi... (UAb, 35)*

Interesantno je da uprkos uvriježenoj slici javnosti sve žene ističu značaj pridržavanja svjetovnih zakona te da se oni ne kose sa vjerskim. Komunikacija sa muškarcima u slučaju kada to okolnosti zahtijevaju i obnaživanje zarad medicinskih razloga ne ugrožavaju identitet dobre vjernice već ga učvršćuju jer slanjem poruke u svijet rade na informisanju javnosti o otvorenosti islama te potencijalnom širenju.

*Ja nisam pokrivena, samo mahramu imam na ličnoj karti. Nenormalno bi bilo da me sada policija zaustavi, da nemam dokumente. Jer, ipak je ovo neki drugačiji*

*zakon, u odnosu na vjernički. Ti se moraš držati tog zakona, u nekim stvarima. Moraš shvatiti da te zakone, koje kršiš, ti ćeš samo imati problema. Neću imati ja. I zbog takvih slučajeva, svi su na isti način obilježeni. Jer, nenormalno mi je, ako sam došla doktoru, npr., opšte prakse, ako nisam toliko bolesna, ok, birati će, ali ako sam ja došla pod upalom pluća, nisam munjena, što kažu, luda, pa da... pregledat će me, dat mi uputnicu i hajde u bolnicu, ženo! Ili recimo moje dijete ili bilo šta. Recimo, neću ući u ordinaciju, zato što je doktor. Pa nisam s Marsa sletila! To ti ne nalaže ni vjera, da se tako ponašaš. Prvo, ne smiješ ugrožavati svoje zdravlje, na takav način. Ti ako imaš izbor... ja, recimo, lično, kada idem ginekologu, biram ženu, jer imam pravo da biram, jer se ja normalnije osjećam. E, sad, da imam i žensko i muško, i da namjerno idem mušku, pa nisam izgorila po glavi... Šta sam ja trebala? Reći neka ona umre. Kako će ja doći pred svog Gospodara tako? Prvo, On je meni povjerio nečiji život, da ja pazim na to dijete, a ja će tako reagovati. Mislim, to mi je nepojmljivo. To mi graniči sa zdravim razumom. Jedno je kada imaš sve normalno, sve moguće, pa ti biraš ženu. Ali, sad ti u nemogućim uslovima tražiš ženu... Jer, mi smo ipak svi ljudi, nismo mi životinje. A zbog pojedinih slučajeva nas tretiraju kao životinje. (UF, 37 godina)*

*Muslim ne živiš ti u šerijatskoj državi da ti možeš zahtijevati, čuj, neću ja ovaj zakon. Kako nećeš ovaj zakon? Ti se moraš povinovati zakonu, to je od naše vjere razumiješ, ako živiš u toj državi moraš poštovati zakon, ne možeš ti svoj zakon nametati a nisi u šerijatu, nema veze sa vezom da si ti u šerijatskoj državi, da ti možeš zahtijevati neke stvari. E na žalost od tih takvih koji to rade nas ove proglašavaju nevjernicima to sada dolazi u jedan veliki konflikt i normalno da je narod zbumen ne zna kome bi, koga bi gdje prišao, nažalost od tih takvih ali svugdje ih u svijetu ima. Ulema upozorava svugdje na njih i u Saudijskoj Arabiji ima takvih, upravo tih što prave razne akcije, što ne znam razvale restoran il bombu podmetnu. Te apsolutno veze sa vezom nemaju sa vjerom takve stvari. To poslanik kaže... Ne do Allah da vidi nešto... to veze sa vjerom nema. Kakav je on bio blag. Živio sa kršćanima i jevrejima, muslim u istom gradu i davao im njihova prava i da imaju bogomolju. Razumiješ, niko ne smije dirati! Muslim to je tolika tolerancija da... da danas malo ćeš naći takve tolerancije u svijetu među samim nevjernicima, a ne samo li od islama prema kršćanstvu ili židovima i tako dalje. (UA, 35 godina)*

Znači sve zavisi kako se ti postaviš. Ima nekih žena koje su baš rigorozne i možda baš zbog tih par slučajeva, onda i nas tako gledaju znaš? Ima žena koje su čisto takve prirode zatvorene i ne smeju ni skidati progovorit, ne smije je niko vidjet, ne smije ništa, nije to tako. Onda ljudi naprave sebi pogrešnu sliku da smo mi aman bauk zatvorene. Ja vjeruj gdje god uđem, ako uđem u trgovinu, zavisi ko bude ako bude žena ja se uvjek dignem nikab i kupujem i pričam sa njima, meni se one onda otvorene Zar može ova pričat', može ovako, a može ona i tu se raspričati. Treba samo razbiti tu neku predrasudu kod žena, kod naroda inače i onda one vide da to nije to, da ne smijem ni sa kim progovorit'. (Uab2, 35 godina)

Hvala Allahu, ima se internet pa možeš i ti kući nešto učiti, treba da znaju da nismo mi žene iz nekog lijevog vijeka, nego da smo savremene, da i da imamo internet i da učimo, obrazuješ se, islam traži znanje... pusti me da živim svoj život, ja poštujem svakog, žene dođu kod mene i pokrivene i otkrivene i sa njima pričam... uvijek sam fina, mogu sve pitati... (UA, 35 godina)

- Iskupljenje (za godine nepokorenosti Allahu)

Žene koje smatraju da nisu bile dovoljno dobre vjernice nakon spoznaje grijehova iz prošlosti sada ih nastoje kompenzirati uzdizanjem na veći nivo u ortopraksiji, odnosno usvajanjem ponašanja koje implicira veći trud i odricanje.

Ja sam inače stideći se svog prijašnjeg života i tih stvari koje sam i kako sam bila rasipnik i nezasita. Sad se trudim da što skromnije živim stvarno. Da ne treba mi ništa. Baš ono nemam tih nekih prohtjeva. (L, 51 godina)

Ja sam plakala, plakala sam zapravo ... ovaj koliko... Zbog toga što nisam prije to saznala što sam sad saznala. Šta sam propustila i šta sam mogla propustiti da sam nastavila onakim načinom života. Bes ciljan način života u stvari, gdje čitavo vrijeme idete za nečim što ćete ostaviti na ovom svijetu. Vi težite da imate dobar stan, dobru platu, dobar posao...dobre prijatelje, fine prijatne prijatelje, e sada to je upitno koliko je ko kome prijatelj i sve to ćete ostaviti iza sebe. A ono što stvarno

*čovjek nosi sa sobom to je vjera. To je namaz. To je ono, ono ... da ti imaš povjerenje u onog ko te stvorio. (UAb, 40 godina)*

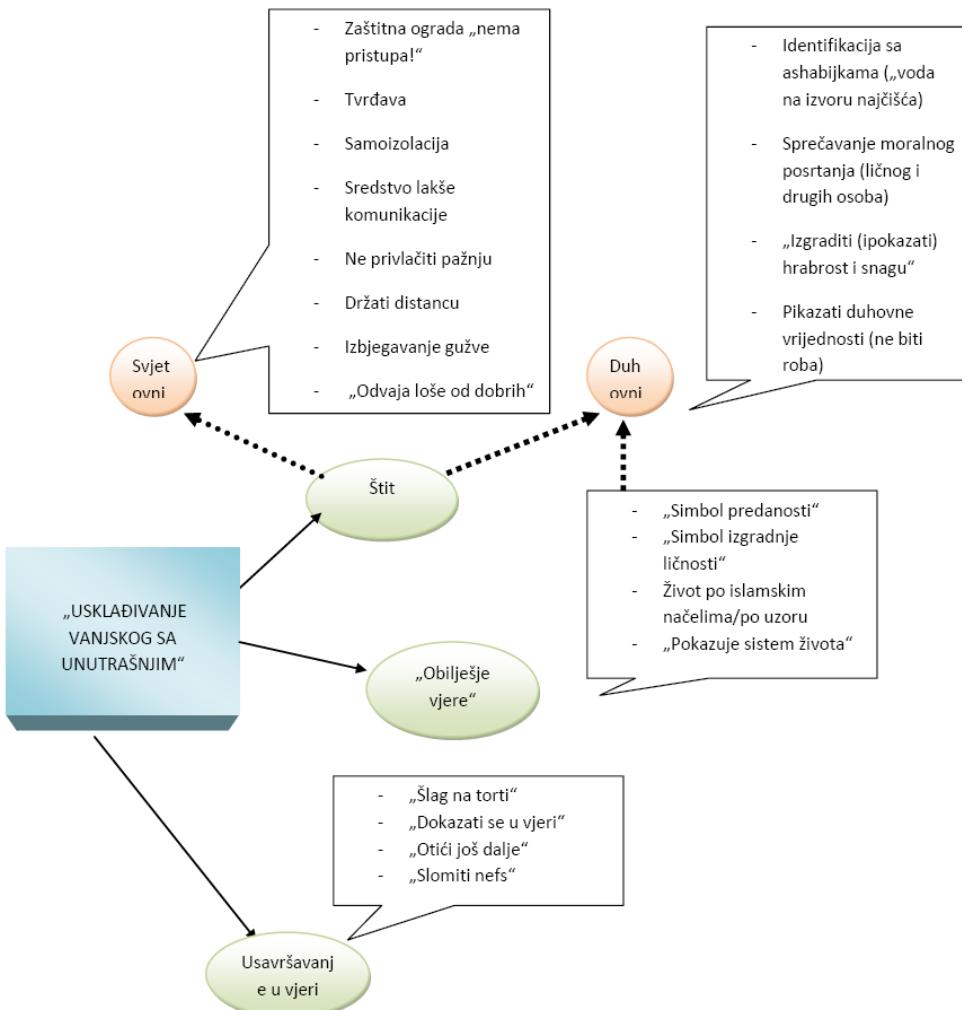
*To je iskup za godine koje sam hodala nepokrivena.. "(AJ, 33 godine)*

*Čovjek mora vjerovati da je Alah dž.š. milostiv, bez obzira, koliko god ti radiš, ako ti se On ne smiluje, ti nećeš u dženet. Jer kaže, ono što je nama Allah dž.š. dao, sav naš vid, da klanjamo non-stop, ne bi se odužili Njemu samo za vid, a ne sve ostale stvari što nam je dao. Kaže Poslanik, to je jedan jedini insan na dunjaluku, koji je hodao zemljom, koji je toliko vjerovao i bio ubijedjen u svoje vjerovanje, u Allaha dž.š., kaže: „Neću ja ući po svojim zaslugama, nego zato što će se Alah smilovati“. I šta smo mi, u odnosu na njega? I kakvi smo mi muslimani, kakvi treba da budemo? Koliko treba da se trudimo, kad je on, recimo, znao klanjati, da mu noge oteknu klanjajući? A gdje smo mi? Šta mi to toliko praktikujemo, koliko vjeru praktikujemo, da bi... Allah zna, ako nam se ne svidi... Ali čovjek se trudi i radi. Kaže, čovjek uvijek mora biti izmedju straha i nade. Straha od džehenema i nade za dženet, ipak. Jer, bilo je ljudi prije nas. Puno su bolji vjernici bili i puno su više davali za vjeru nego mi danas. (UF, 37 godina)*

*Ne mogu reći da mi je svejedno, kada me neko nazove nindžom. Lagala bih samu sebe. U našoj prirodi je da voliš da neko lijepo s tobom postupa, a ne obratno. I ne mogu reći da mi je svejdeno, kada mi neko nešto kaže. Ali se nadam! Nadam se da će me Allah zbog toga nagraditi. " (UI, 33 godine)*

## 2.4 Sredstvo: Usklađivanje vanjskog sa unutrašnjim

Kategoriju *usklađivanje vanjskog sa unutrašnjim* određuje odluka o stavljanju nikaba kao sredstva za usklađivanje vanjskog (spoljašnjeg izgleda) sa unutrašnjim (nutrinom). Formiraju je tri podkategorije koje ilustruju instrumentalnu funkciju nikaba: *štit, obilježje vjere i usavršavanje u vjeri.*



**Slika 17.** Usklađivanje vanjskog sa unutrašnjim

- *Štit*

Nikab kao „štít“ ima dvojaku formu i dvojako značenje; formu zaštite sebe i zaštite drugih te duhovno i svjetovno značenje. Pod zaštitom se prevashodno misli na zaštitu od moralnog posrtanja budući da muškarci ne prilaze ženi pod nikabom „bez potrebe“ jer njegova forma „fizičkog zastora“ jasno stavlja na znanje da se ne želi uspostaviti kontakt bez sopstvene incijative. Time žena ne pada u iskušenje da joj se dopadne neko ko ne bi trebao, i učini nešto protivno striktnim vjerskim načelima, a muškarci sa druge strane ne mogu biti „grešni“ jer bez vizuelne stimulacije i/ili fizičkog kontakta ne mogu učiniti „blud“ te naškoditi i sebi i ženi, njegovoj i svojoj porodici, te poslati lošu sliku o ženi vjernici. Kontradiktorno, iako

je „sredstvo samizolacije“, „tvrdava koja brani srcu dragu“, prema narativima žena, omogućava slobodu, lakšu komunikaciju i izgradnju jer se žena u (ograničenim) kontaktima ne tretira „kao roba“ već „ličnost i znanje dolaze do izražaja“... Po nekim ženama nikab je samo „krpa“ koja štiti od „stida“, po drugima štiti čitav „sistem života“.

a. Svjetovno značenje

*Taj nikab je meni odvojio ljude koji su bili iskreni prema tebi i ljude koji su se samo pretvarali. (AJ, 33 godine)*

*To je jednostavno srestvo lakše komunikacije, da kada recimo uđem u mesnicu ili samoposlugu mogu lakše komunicirati sa muškim prodavačima. (UAb, 40 godina)*

*Meni je nikab jednostavno neki štit, neka zaštita jer ja sebe ne smatram dovoljno jakom, da će moći odoliti ovim ili onim iskušenjima, nego mi je to štit, zaštita. (UI, 333 godine)*

*To je tvrdava koja mi brani sve što je meni drag i štiti ono što mi puno znači. (UM, 30 godina)*

*...sad se osjećam toliko zaštićeno, vjeruj, jer uvijek mi je u životu smetalo da budem onako kako se danas gleda na ženu, da budem jeftina roba... malo kome je stalo da li ti imaš mozga u glavi. (L, 51 godina)*

*Sa maramom su muškarci nekako slobodniji. Mogu ti prići. Ali kad staviš nikab odmah se stvori neka distanca.... to je krpica koja meni daje slobodu, znači ja se osjećam nekako ljepše, smirenije, kada izađem na ulicu, slobodnije, eto tako se osjećam. (AJ, 33 godine)*

*Šta ima ljepše kod žene od lica? Kaže jedan je od ljudi, od ashaba, prijatelja Poslanika: „Pa kad vidim ženu da je lijepog lica, ja se razbolim. Ako vidim njeno lice onda ostalo sve mi je jasno!“ Znaš ako u licu nije ljepa ili nije onda ... o ... tako da je, mislim tako da*

*je ... I lice prokriveno sa nikabom i stvarno svaka žena je zaštićena sa nikabom, nema govora ti izadeš na ulicu ... Ja gledam neki dan, mi smo išli sa autom ide djevojka u miniću, ide auto što smeće vozi znači njih trojca, četverica vise, njoj dobacivaju, nema šta njoj ne govore... Ja baš pokazujem vidi reko' pogledaj ... Ona jadna ide sva se... i valjda je i stid... i znaš kako je i u... u... Ali tako se obukla da jednostavno sa njom, da iza nje zviždu ili nešto šta ja znam... Nama neće, nas mogu možda pljuvati', il' mogu reći vidi je kakva je... nindža ili to... Ali neće... i nije bilo slučajeva ... da neko svoju primitivnost pokazuje ili tako nešto... Nisam nikad čula da je bio neki slučaj, da je neko pošao' da siluje ženu sa nikabom... i... Stvarno što se tiče... Što je sestra ova rekla to jest... sa nikabom... Žena se baš osjeća ono... zaštićena... (UN, 44 godine)*

*Predstavlja mi vjeru, znači čuva me, čuva me kao člana ove porodice. (MZ, 37 godina)*

*Pokrivaš se radi kontakta, da bi postojao vjerski sklad, da ne bi došla u neugodnu situaciju kao žena i kao osoba. (UM, 30 godina)*

*(Muškarci) onda shvataju da sam se ja zaštitila tako, stavila da kažem zastor, ne prilazi i gotovo. (UU, 31 godina)*

*Znači mi skrivenost i intimu... (UT2, 36 godina)*

*Žena treba da ne skreće pažnju na sebe svojim tijelom, oblinama, glasom i to je suština svega, hoću da zaštitim sebe i da ne ne uitičem ni na koga ni da ne skrećem pažnju na sebe. (UT, 31 godina)*

*Muškarcima je jači nagon, kod žene taj nagon nije izražen, naravno imaš muškaraca koji su iznimni slučajevi, zato je ženi naređeno da se pokrije. (Ajna, 42 godine)*

*Veliki štit i veliko olakšanje... (ET, 24 godine)*

*U svjetovnom značenju, pa moram priznati da stvarno imam neki osjećaj zaštite, taj osjećaj uvijek dominira... pametnim ženama nikab može pomoći da zadrže svoje dostojanstvo i da postignu neke stvari... (M, 35 godina)*

b. Duhovno značenje

*Kada sam se pokrila strašno sam uživala u tom osjećaju, ne mogu to upšte opisati, to ushićenje, niko me ne gleda onako kako ja ne želim, mrzite me ali me ne gledajte onako kako ja to ne želim! Ne želim da me iko gleda kao ljušturu, nego da gleda moju unutrašnju ljepotu, da me gleda kao „srce“! (UI2, 33 godine)*

*Slušajući iz dana u dan o životu tadašnje generacije i tako da jednostavno čovjek želi da bude kao i oni kao što su. To je jedina generacija koja je bila spomenuta kao primjer, kao uzor čitavome svijetu. To je jedina generacija koja je ispravna bila, ni jedine generacija nije bilo večito generacija je bila ispravna, to je bila ispravna generacija ljudi koja je nama ovaj ostavljenia ... i pripovijetke i pričanja o njima ostavljene su nam upravo zbog toga da bi se mi ovaj poredili sa tim islamskim ženama, koje su nosile nikab, sa islamskim ... kako da kažem ... vojskovođama, očevima i tako sve što su oni tada bili, ... da bi mi sebe ravnali po njima, po njima, to je neka apsolutna vrijednost. (Uab, 40 godina)*

*Taj nikab treba da ti pomogne da te ljudi sagledaju kakva u stvari jesи. (...) osjećala sam se prelijepo, sojećala sam se potpunom. (ES, 24 godine)*

*Svak' svoje fine stvari čuva sakriveno, i biser u školjci je duboko i da bi ga izvadio moraš se namučiti pa tako i svaki čovjek i žena svoje najbolje čuvaju sakriveno. Ja se osjećam dobro pod nikabom, ja se osjećam vrednjom. (H, 40 godina)*

*Nije to samo nikab, komad platna koji će ja staviti. Meni nikab znači čitav sistem života. Znači život, ja ne kažem da ja uspijevam u tome 100%, ali pokušaj da sprovedem islamska načela u svom životu. Nije komad platna nego čitav život! (UI, 33 godine)*

*U stručnom smislu moraš ogoliti svoju struku, i svoje znanje i svoju ličnost, i nemaš nikakve mogućnosti da se u nešto pretvoriš, i mislim da mi je to pomoglo da se izgradim i da postanem čvršća osoba, da nema nikakvih mogućnosti neverbalnih, nego sve na osnovu informacija...ne može čovjek svoje neuspjehe u životu kriviti nikab, kao, nisam mogla završiti fakultet - nisi ga završila jer nisi htjela da učiš! ( M, 35 godina)*

- *Obilježje vjere*

Nikab je dvosmjerno sredstvo komunikacije pripadnosti i vjerskih vrijednosti; kavani šalje poruku da je osoba muslimanka, ortodoksna vjernica, dok se povratnom spregom, kao rezultat reakcija iz vanjskog okruženja (kako pozitivnih tako i negativnih), potkprepljuje identitet vjernice te dodatno učvršćuju religijski stavovi.

*To je komad platna koji ima simboličko značenje...nije to kao zar što je bio, kada su žene nosile iz tradicije i običaja, bilo je i prisile, ali nikab je drugačiji, on je u ime Allaha, ko baš hoće. (UN, 44 godine)*

*Nikab je obilježje vjere, da se sa tim razlikuješ od drugih... (UT, 34 godine)*

*Znaš kada oni pokazuju prilog o selefijski nastrojenim ljudima, djeca (žena sa nikabom) bolesna, zapuštena...(...) meni je to teško jer udara na moj identitet! Mene strašno ubija što ja moram biti izuzetak od naroda, ja sam dio naroda! Meni kažu: „Vi vеhabije!“ Ja nisam vеhabija, ja se vrijedам na to, ja sam žena muslimanka, bosanka, koja je smogla snage da se držim vjerskih propisa možda više nego ti, ali to je moja stvar, ne da ti namećem, niti bi ti nametala, to je između Allaha i mene! (UR, 24 godine)*

- Usavršavanje u vjeri

Percipiran kao kruna požrtvovanosti, istrajnosti i posvećenosti bogu, nikab pomaže povećanju samopouzdanja i izgradnji pozitivne slike o sebi kao vjernice na višem stepenu duhovnosti.

*Kada sam sazrela u islamu stavila sam nikab... bitan je čist nijet, da je u ime Allaha! (MZ, 37 godina)*

*Problem je kada ganjaš samo neku vanjštinu a nikab nije nešto što nosiš samo tako, iza toga mora da postoji ličnost izgrađena...tokom nošenja nikaba se pokažeš (UR, 24 godine)*

*Ljudi misle ovo, ono...žena se pokriva radi sebe i koliko ona želi da onda nešto da postigne za sebe....( ...) formalnost nema smisla ako nema duhovnog stepena koji mora ići uz to..vjerovatno zavisi i od internaliziranja vjerskih propisa....( ...) pokrivanje nije uniforma, nije to plava kecelja za školu. To je jedan vjerski propis koji ima za cilj podići ženu na veći duhovni nivo, da bi mogla u tome ustrajati. (M, 35 godina)*

*Nošenjem nikaba ja ispunjavam obavezu, jer smatram da je obaveza, i na taj način stičem zadovoljstvo svog Gospodara....( ...) sve je neizvjesno, jedino je smrt izvjesna, a tako je sve ništavno u odnosu na Gospodara svih svijetova, a ja znam da se tim, nikabom približavam Njemu. (UI, 33 godine)*

*„Kao kad se školuješ, pa na kraju taman završiš, eto, nikab je kao šlag na torti (smijeh)....( ...) to je jednostavno nadograđivanje....( ...) ti moraš biti jaka osoba, jaka i hrabra, da bi čovjek mogao... (UN, 34 godine)*

*Kad saznaš koje vrijednosti imaš na sudnjem danu, onda sam se pokrila.(...) kažem ja njima nisam se ja pokrila jer sam ružna nego što mi je Allah naredio! (H, 40 godina)*

*Taj kontinuitet nisam htjela da razbijem, da pokvarim dobro djelo, jer ja imam ubjedjenje da sam se pomoću njega usavršila u vjeri, kao šlag na tortu. Da sam se upotpunila... (UJ, 34 godine)*

*Moja vanjština nije bila u skladu sa onim unutrašnjim osjećajem. (UI, 33 godine)*

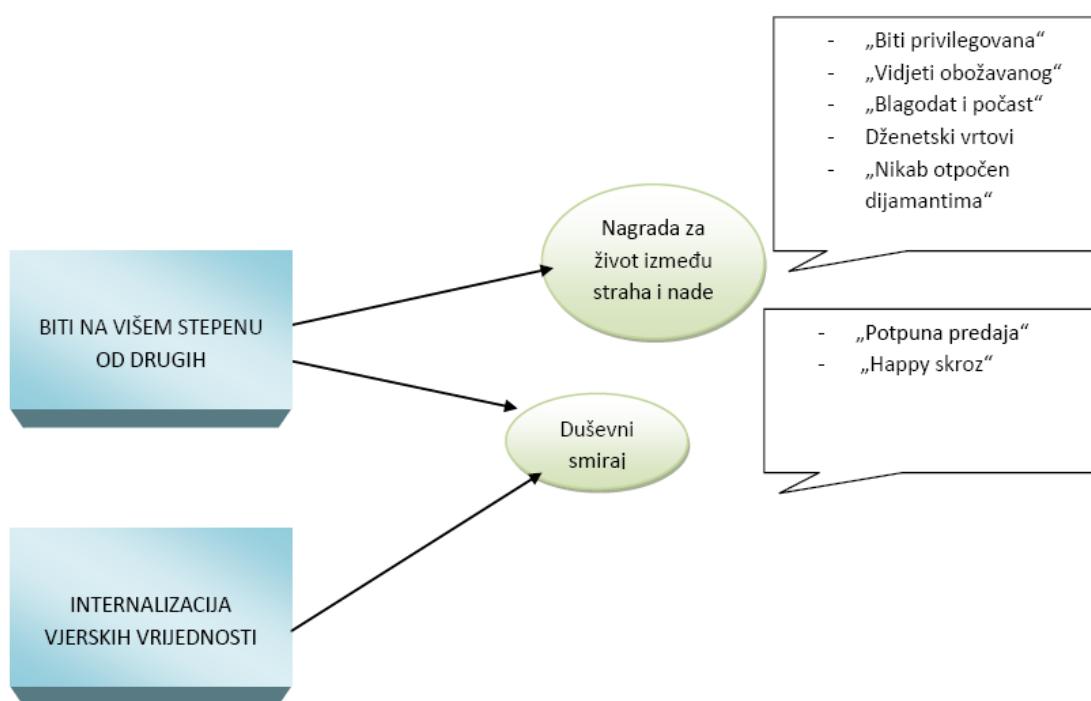
*Pokazuješ istinsku pokornost Allahu. (UT2, 36 godina)*

*Dodeš na neki stepen, cijeli život se brusiš, usavršavaš svoju misao koju si od početka shvatio kao takvu.(UJ, 34 godine)*

*Zato što ga nosiš ti moraš biti bolja od drugih, stalno se dokazivati, da možeš sve uraditi, sama sam sebi rekla, ako si to uradila zbog Allaha, ti ćeš to nositi, ako nisi, čim te spopadnu iskušenja, ti ćeš to odbaciti. (MZ, 37 godina)*

## 2.5 Transformacija: Internalizacija vjerskih vrijednosti

Završenom internalizacijom vjerskih vrijednosti putem stavljanja nikaba kao demonstracija snage volje i požrtvovanosti i simbola posvećenosti višim ciljevima, žene se, u svojim očima, (re)afirmišu kao vjernice na višem stepenu duhovnosti i dolazi do konačnog razrješenja tenzije i izlaska iz identitetskog „limba“ koje vodi „smiraju duše“ odnosno duhovnom ekvilibriju.



**Slika 18.** Internalizacija vjerskih vrijednosti i biti na višem stepenu

*Meni je osnovna stvar bila da osjetim taj, ne znam da li ćeš me shvatiti, taj duševni smiraj, da postigneš to savršenstvo duše. (Ajna, 42 godine)*

*...osjećala sam se prelijepo, osjećala sam se potpunom. (ES, 24 godine)*

*Ma ono, happy skroz!“ (H, 40 godina)*

*Potpuna predaja, nevjerovatan osjećaj...ta ljubav prema Allahu...(L, 51 godina)*

*Najbitnije je uraditi ono pri čemu ti je srce mirno na kraju,a meni je sad mirno. (UN, 44 godine)*

- Biti na višem stepenu

Kategorija *biti na višem stepenu* podrazumijeva dakle postizanje ovozemaljskog cilja, odnosno potvrdu identiteta bolje vjernice koji vodi nagradi za život između straha od božije kazne i nade za dobijanje nagrade. Neke žene smatraju najvišom nagradom mogućnost upoznavanja boga, druge pak govore o rajske vrtovima i kućama iz snova. Paradoksalno, nikab se percipira i kao instrument za postizanje nagrade kroz život u skladu sa striktnim vjerskim principima, a i privilegija; samo istinska vjernica zaslužuje da ga nosi jer samo ona na višem stepenu duhovnosti može izdržati sva iskušenja.

*Isto kao na ispitu, ideš na veći stepen...da bi došao do stepena da mu je sve čisto, kao ovo što je čisto treba mnogo vremena da prođe, iskušenja, da ja tebi želim više nego sebi... (UA, 35 godina)*

*Osjećam se ispred drugih, nekako ispred obične porodice, u smislu da sam uspjela ne samo u ovom svijetu, nego da radim za naš cilj, onaj svijet. (UN, 44 godine)*

*Ja ga shvatam kao blagodat. Ogorčnu blagodat i počast. Počašćena sam da ga nosim, jer se ja samo približavam Allahu i kada tako gledaš nije ti teško. (MZ, 37 godina)*

*...na današnjem vremenu, uvjetima, u sredini u kojoj živimo, ne možeš opstati da ga nosiš a da ne bude ruglo neko bez duhovne neke podloge, racionalne podloge, mislim da ne može opstati. Bez odgovarajućih informacija, i usvajanja emocionalnog pristupa tome...za mene je to pitanje emocija, identifikacije. (M, 35 godina)*

*Ideš spram onoga što hoćeš, pa ako hoćeš veću nagradu više se i trudiš. (...)uvijek moraš biti između straha od džehenema i nade za dženet, jer bilo je ljudi prije nas,*

puno su bolji vjernici i više davali za vjeru nego mi danas. (...) mada oni su imali živog Poslanika, a mi imamo samo priču, i samo ubjedjenje da je tako. (UF, 37 godina)

Takva stvar se ne radi, ne trpi se osim radi neke stvarno velike stvari, velike nagrade kojoj se mi nadamo, samo radi toga. Milion puta sam ja čula kao plaćaju im arapi, pa ko bi to mogao platiti? Šta će mi svi ti milioni ako ču ja biti zatvorena a ne nadati se nekoj stvari većoj, a kad čovjek čvrsto vjeruje da će doći to čemu se nada i zbog čega to nosi onda je lahko izdržati. (UT2, 36 godina)

Nije sad bitno jel farz ili sunet. Još bolje ako jeste jer je znači više u moju korist, a ako nije znači ja nosim nešto što je teško što drugi ne nose, pa ču po tom pitanju opet biti nagrađena, privilegovana. (UJ, 34 godine)

Mislila sam prvo da je to za bolje vjernice, da se nisam izgradila...(...) Kad saznaš za Allaha, kad saznaš za nagradu koja te čeka kod Allaha što više njegovih dobrih naredbi i suneta Poslanika, znači ne ono što je Kur'anom naređeno nego što su njegove žene radile. Sve što radiš od toga, imaš nagradu, a kada saznaš o dženetu, kad vidiš koje su to ljepote, krošnje, rijeke koje ćeš ti usmjeravati, ti bi onda stavio bure na sebe samo da to doživiš i kao vrhunac – da vidiš onoga kojeg čitav život obožavaš! I nikab je ništa kad pogledaš šta ljudi rade, živote žrtvuju samo da bi vidjeli gospodara jer neće svi, džaba...Ti bi za te ljepote, za sve to, kad Allah kaže selam alejkum, stavio kamen na glavu. Ali, u Kur'anu se kaže vi u Poslaniku mate najbolji uzor a njegove žene su njega slušale. A kad su one slijedile najbolje stvorenje na svijetu onda mi trebamo isto slijediti. Ako Allaha volite, mene slijedite pa će i vas Allah voliti. I onda insan slijedi što više može, koliko može, jer Allah nije nikoga opteretio, sve prema mogućnosti. Allah obećava sretan život i na dunjaluku a ono što dođe posle je još ljepše. I ovaj, onda što više možeš to bolje, neko sebe jednostvano ne može...možeš šamiju nositi i to je sve, i neka je. (AM, 30 godina)

Kaže baš učenjak jedan Albani, nisu grešne žene koje nose samo maramu, inšalah, ali one koje vole, koje nose nikab, koje to vole, bolje, jer će u dženetu imati svjetlucave nikabe, kao dijamante to će isto biti nagrada za žene koje su saburale, koje su nosile crno, i po vrućini i po hladnoći i po uvredama samo da bi se Allahu dodvorile, neće

*Allah nikome dužan ostati. Taj razlog, to je meni, da ispoštujem Poslanikov sunet i da se približim gospodaru, to je meni. To je nikab. (AM, 30 godina)*

## VIII – DISKUSIJA

*Dokle god postoji moderni svijet naoko karakterisan haosom, postojaće i vjernici koji će reagovati na taj svijet na način da mu uskrate legitimnost. Iako će to neki uraditi kroz vlastita premišljanja, većina će potražiti društvene strukture u kojima izvjesnost zamjenjuje sumnju, u kojima jasna pravila i autoritet zamjenjuju subjektivnost, i gdje je istina istina, bez kompromisa (Ammerman, 1987, str. 212).*

U posljedne tri decenije religioznost je u značajnom porastu na prostoru bivše SFRJ, pa tako i Bosne i Hercegovine. „Galupovo istraživanje na Balkanu, rađeno na 7.000 ispitanika starijih od 15 godina, ukazuje da je Crkva na prvom mjestu kada je reč o poverenju građana“ (Balkan Monitor 2008: 26-28, u – Kuburić, 2009, str. 222). „Iako nesavršene (vjerske institucije), njihova moć je ponovo zaživila, zahvaljujući i nemoći ostalih institucija da odgovore na potrebe, čak i one koje su u opisu njihovog posla“ (Kuburić, 2009, str. 225). Kao što je već spomenuto, u brojnim istraživanjima, kako stranih, tako i domaćih autora (vidjeti npr. Kuburić, 1996, 2006 i 2009, Pantić, 1988, Pajević, 2005 i 2007, Dušanić, 2005) pokušao se dati odgovor na pitanje koji su to prediktori religioznosti, no nijedan rad nije posvećen religijskom fundamentalizmu.

Poistovjećivanje vrlo karakterističnog religijskog ponašanja – šerijatske prakse oblaženja sa religijskim fundamentalizmom, bar u očima javnosti, zahtjevalo je detaljnije objašnjenje značaja praksi odijevanja u manifestaciji (i internalizaciji) religioznosti i „fundamentalizma“ te su zasebno tretirani u narednom dijelu rada. Opet, nužno je napomenuti da ni tu stavovi citiranih autora nisu bili uzeti u obzir pri razvijanju teoretskog okvira istraživanja niti kod analize rezultata, već su dati isključivo radi sticanja uvida u percepciju i objašnjenje datog fenomena u naučnoj zajednici.

Sam termin „religija“ odnosi se na stotine, čak hiljade, tradicija (...) nedavna terenska istraživanja postala su osjetljivija na različitosti religijskih tradicija,

različite setove kulturoloških vjerovanja i ponašanja u kojima se odražavaju te tradicije, te svakako i na kompleksnost pronalaženja zadovoljavajuće definicije termina (Main, 2006). Tokom vijekova, riječ „religija“ značajno je evoluirala...od toga da je označavala nešto što je neko lično percipirao, osjetio ili uradio, riječ je dobila veliki broj alternativnih značenja (Wulff, 1997). Bezbroj je socioloških i psiholoških definicija religije, poput: „Religija je sustav shvaćanja, vjerovanja, ponašanja, obreda i ceremonija, pomoću kojih pojedinci ili zajednica stavljuju sebe u odnos s Bogom ili s nadnaravnim svijetom i često u odnos jednih s drugima, te od kojega (sustava) religiozna osoba dobiva niz vrednota prema kojima se ravna i prosuđuje naravni svijet“ (English & English, 1997 u Ćorić 1998). Religija i religioznost su predmetom zanimanja psihologa (iako se pihologija religije kao zasebna poddisciplina izdvojila tek prije par decenija) još od formalnog odvajanja psihologije od filozofije krajem XIX vijeka, pa su tako svoje stavove o religiji općenito, i objašnjenja religioznosti dali mnogi značajni teoretičari poput Wundta, Jamesa, Freuda, Junga, Allporta, Bowlbyja i mnogih drugih, svaki iz perspektive svoje škole/pravca.

Na primjer, William James (1890; 1950) ima pozitivan stav spram religije, smatra je korisnom za razvoj jedinke i društva u cjelini, ali ističe da se ne može govoriti o jednom činiocu koji je ključan za razumijevanje religioznosti već se mora uzeti u obzir specifična situacija svakog pojedinca. Za Sigmunda Freuda (1913; 2000) je religioznost rezultat opsessivne neuroze, koja je pak uzrokovana percepcijom Boga kao autoritarnog i omnipotentnog bića koje zapravo predstavlja personifikaciju na pijedestal podignutog Oca, pa tako odbacivanjem iluzije o Bogu, pojedinac kreće na put oslobođenja. U kasnijim radovima govori o religiji kao iluziji koja ima funkciju zadovoljenja i kanalisanja potreba na prihvatljiv način. Za Victora Frankla (1947; 2001), shodno logoterapiji, njegovom učenju o značaju pronalažanja smisla u životu, religioznost, u zavisnosti od ličnog izbora pojedinca, može biti vrlo korisna kao instrument u nalaženju smisla. Smatra je urođenom za razliku od na primjer, B.F. Skinnera (1948) koji je smatra isključivo rezultatom instrumentalnog učenja, odnosno socijalizacije. Prema Gordonu Allportu (1950), religioznost je

jedan od šest tipova vrijednosti značajnih za formiranje jedinstvenog ličnog stila pojedinca, i rezultat je djelovanja bioloških faktora i rane socijalizacije.

Dakle, po nekim autorima/icama (npr. Bandura, 1977) religioznost je rezultat socijalizacije, bilo rane, putem djelovanja porodice, ili kasne, kroz dejstvo vršnjaka i drugih agenasa društva. Za druge (npr. Freud, 1914; Adler, 1935, Spilka & Schmidt, 1983) je pak posljedica određene patologije i/ili pokušaja jedinke da kompenzira sopstveni osjećaj inferiornosti, anksioznosti, alienacije, ili zadovolji određenu potrebu bilo da je u pitanju socio-ekonomска potreba, potreba za pronalaženjem identiteta, pripadanjem, moći, ali i suočavanjem, pronalaženjem smisla i sreće u životu (npr. Frankl, 1947; Maslow, 1963; Seligman, 1975).

Autori/ice poput Piageta (1948), Kohlberga (1984), Goldmana (1964) i Fowlera (2001) ističu razvojni aspekt religioznosti, odnosno značaj određenog stepena kognitivnog razvoja na usvajanje i ispoljavanje religioznosti. Freud (1914), Adler (1935), From (1985), Glock i Stark (1965) funkcionalni (bilo da je u pitanju funkcija zadovoljenje neke potrebe ili izbjegavanje/prevazilaženje frustracije) dok se prema Boyeru (1994) religijska uvjerenja mogu objasniti evolucijom ljudskog mozga, odnosno adaptacijskom ulogom kognicije. U sociološkoj teoriji razlikuju se supstativne i funkcionalne teorije religije. Prve (npr. Otto, 1917, 1958; Eliade, 1983, Luckmann, 1967, Luhmann, 1977), imaju za cilj nači zajednički činioc, odnosno element koji karakteriše sve religije (uključuje institucije, praksu, vjerovanje, jezik, simbole), dok funkcionalne (npr. Marks, 1845; 1964, Weber, 1922, 1963, Durkheim 1982) pokušavaju odgovoriti na pitanje koja je funkcija religija, za pojedinca ili religijsku grupu, a najčešće joj se pripisuju integrativna, normativna i regulatorna funkcija.

Predmetom istraživanja su obično priroda mističnih iskustava, stvaranje slike Boga, fenomeni vjerskog obraćanja, različiti uticaji religije na integraciju ličnosti, odnos religioznog i kognitivnog razvoja čovjeka, te povezanost religioznosti sa raznim stavovima i ponašanjima i osobinama ličnosti (Ćorić, 1998). Važan doprinos psihologije u izučavanju religije je u sprovođenju istraživanja koja

pokušavaju odgovoriti na pitanje zašto uprkos različitim religijsko-kulturološkim iskustvima ljudi iz različitih kultura razviju vrlo slična religijska uvjerenja, i *vice versa*, zašto uprkos kognitivnim-psihološkim sličnostima kao i kulturološkim uticajima usvajaju različita religijska vjerovanja i prakse (Petrovich, 2007).

U zavisnosti od polaznog teoretskog okvira, često su rađene studije (vidjeti npr. Feltey i Paloma, 1993., Spilka et al., 2003, Beit-Hallahmi, Argyle, 1997, Bao et al., 1999) koje su se bavile prevashodno „socijalnim“ determinantama religioznosti (rod, spol, socio-ekonomski status, stepen obrazovanja, odnosi sa roditeljima i vršnjacima), kao i one (vidjeti npr. Adorno et al., 1950; Kahoe, 1974; Costa et al., 1985; Wulff, 1991; Ellison, 1991.) koje su pokušale naći vezu između neuralnih faktora, kognitivnih faktora, osobina ličnosti i sklonosti ka religioznosti. No, i dalje ne postoji koncenzus po pitanju nalaza istraživanja, budući da rezultati u velikoj mjeri zavise od instrumenta i uzorka na kojem je rađeno istraživanje. Ispitivan je i uticaj religioznosti na mentalno i fizičko zdravlje zdravlje, zadovoljstvo životom, seksualno ponašanje, predrasude, zadovoljstvo životom i dr. Dosljedni rezultati su dobijeni jedino kada je u pitanju povezanost religioznosti sa tradicionalnim vrijednostima, i onim vrijednostima poput spasenja duše koja su pak povezana sa većim zadovoljstvom životom (vidjeti npr. Shwartz, 1991, i Emmons & Crumpler, 1999).

Kada je u pitanju priroda religioznosti najveću podršku čini se imaju hipoteze o projekciji (vidjeti Beit-Hallahmi i Argyle, 1997, str. 255) koja može imati različite forme pa tako „religijski fenomen može biti projekcija individualnih faktora, poput ranog odnosa sa skrbnicima, ili socijalnih faktora, poput načina organizacije društva“ (Main, 2006, str. 163). Općenito, kada se u psihologiji govori o religioznosti, obično se spominju religijsko vjerovanje (kognitivna komponenta), manifestovano kroz vjerovanje u natprirodno biće ili bića, religijska osjećanja (emocionalna komponenta), manifestovana kroz određeni afekat, odnosno ljubav, strah, divljenje, poniznosti i drugo, spram natprirodnog bića, i religijsko ponašanje (konativna komponenta) manifestovano kroz jezik, obrede, odnosno ritualno ponašanje, i način oblaženja. Budući da je u ovom istraživanju fokus na vrlo

specifičnoj zajednici vjernica, karakterisanoj prema specifičnom načinu ispoljavanja religijskog ponašanja – manifestovanom pak kroz nošenje šerijatskog odjevnog predmeta nikaba, nijedna postojeća teorija nije se pokazala adekvatnom za razvijanje metodološkog okvira istraživanja (zbog čega je, kao što je već ranije navedeno, korištena metoda utemeljene teorija), te su date vrlo šturo i isključivo radi pregleda postojećeg korpusa znanja o religioznosti i njenim determinantama.

Kako je prikazano u prethodnom poglavlju, proces donošenja odluke o nošenju nikaba je vrlo kompleksan i dešava se u nekoliko sukcesivnih faza u čijoj je osnovi identifikovan dominantni psihosocijalni proces - *traženje sredstva za afirmaciju novog identiteta*. Datim procesom ilustruje se dvosmjernost religijskog ponašanja koje ima za cilj ne samo ostavljanja utiska na "druge" već i na sebe samog. Odluka o nošenju nikaba se tako javlja kao rezultat potrage za sredstvom internalizacije religijskih vrijednosti, definisanja i realizacije preferiranog religijskog identiteta kroz potkrepljenje ili promjenu postojećeg religijskog selfa, u ovom slučaju - vjernice na višem stepenu duhovnosti. Proces potrage za instrumentom afirmacije sadašnjeg ili željenog identiteta se ne dešava iznenada i u vakuumu već je rezultat interakcije i interpretacije iskustva u spoljašnjem svijetu, u datom društvenom i istorijskom kontekstu; za neke je ta potraga kao i sam željeni identitet eksplicitna za neke implicitna. Kompleksnost procesa dolaženja do odluke o stavljanju nikaba ukazuje na značaj ortopraksije za ispitanice, odnosno na instrumentalnu jačinu odjevnog predmeta u izgradnji religijskog identiteta.

Budući da se nošenje nikaba najčešće poistovjećuje sa pripadnošću vjehabijskoj/selefijskoj zajednici, odnosno religijskim fundamentalizmom, nužno je osvrnuti se na neke osnovne karakteristike religijskog fundamentalizma. „Fundamentalizam“ kao koncept, često je rastegnut u vremenu i prostoru ne bi li uključio savremene religijske pokrete aktivne na različitim kontinentima i obuhvata ne samo hrišćansku tradiciju već i muslimansku, jevrejsku, siksku i hindusku“ (Weinberg & Pedahzur, 2004, str. 4). „Smislenije je prihvatići fundamentalizam kao fenomen kojeg, iako je do određenog stepena univerzalan, treba posmatrati u

terminima konkretnog društva, teologije i kulture u kojoj je nastao i u kojoj igra aktivnu ulogu“ (Ben-Dor & Pedahzur, 2004, u Weinberg & Pedahzur, 2004. str. 74).

20. i 21. vijek obilježile su velike društvene promjene i u razvijenim i nerazvijenim zemljama; kao posljedica, u nekim zemljama su se javili novi fundamentalistički pokreti, ili su stari doživjeli preporod, a u drugim su potpuno nestali. Fundamentalisti su često opisani kao pojedinci koji se osjećaju ugroženim i preziru pozni kapitalizam, urbanizaciju, industrijalizaciju i moderne sekularne vrijednosti koje vode ka alienaciji i akumulaciji materijalnog na račun duhovnog. Sve dok njihova ideologija nema vidljive političke ili društvene posljedice i dok je god u sferi religijskog i ograničena na relativno malu grupu ljudi, ne predstavljaju trn u oku društva, no problem nastaje kada njihova prisutnost u javnosti dobije veće razmjere ili kada se, kao u slučaju Bosne i Hercegovine, povezuju sa terorističkim djelovanjem i društvenim nazadovanjem. „Karakteriziranjem islamskog fundamentalizma samo kroz odbacivanje sekularnog moderniteta zapravo se negira da u određenom stepenu islamistički pokreti zapravo artikulišu težnje koje su artikulisali sekularni nacionalisti“ (Munson, 2006, str. 265).

Ključna karakteristika religije su religijske grupe. Poput drugih grupa religijske grupe imaju eksplisitne i implicitne funkcije, vođe i članove koji imaju određene uloge, norme i standarde, i načine razvijanja i održavanja tih standarda (ibid). Jedna od najbitnijih uloga religijskih grupa, iako se metode i ciljne grupe značajno razlikuju, je proselitizacija koja se vrši regrutovanjem novih članova ali i zadržavanjem postojećih. Implozija je proces u kojem se, članovi (nove) religijske grupe, postaju ovisniji jedni o drugima, dok slabe njihove veze sa širom društvenom mrežom, stvarajući uslove za vjerovanja i prakse koja nisu povezana sa normama šire društvene zajednice (Bainbridge, 1997).

Mnoga istraživanja su pokušala dati odgovor na pitanje zbog čega se neki ljudi, pogotovo žene, odlučuju za pridruživanje religijskim grupama, pogotovo onima koje se čine vrlo radikalnim u eksplisitnim ali i implicitnim zahtjevima koje stavljuju pred svoje članove poput vehabijskih/selefijskih grupa. Po nekim

autorima/icama (Lofland & Skonovd, 1981) fenomen se ne može objasniti grupisanjem u određene tipove motiva već samo kombinacijom različitih motiva, pa tako razlikuju intelektualne (čitanje svetih tekstova), mistične (posljedica mističnog religijskog iskustva), eksperimentalne (osoba isprobava različite alternative) i socijalne (osobu uvodi u grupu prijatelj ili član porodice) motive, pri čemu su najčešći intelektualni i eksperimentalni motivi. Uprkos percepcije javnosti da se se ljudi „okrenu vjeri“ preko noći, većina ljudi, pogotovo onih koji su odrasli u religioznom okruženju, posvećeni su razmišljanju o konverziji dugo vremena, vjerovatno se bore i sa previranjima, prije nego što se ozbiljno posvete religiji (Loewenthal, 2008).

Dakle, iznenadne konverzije su obično izuzetak a ne pravilo, kao i usvajanje religijskog vjerovanja kod osoba odraslih u nereligioznom okruženju (vidjeti Altemeyer i Hunsberger 1997). U pozadini donošenja odluke često su intenzivna emotivna iskustva na što ukazuju i rezultati ovog istraživanja. Samo su dvije žene imale prelomno mistično iskustvo (kroz snove), dok dominiraju eksperimentalni i intelektualni, ali i socijalni motivi, pogotovo u ruralnim područjima srednje Bosne gdje su arapski misionari radili na proselitizaciji. Budući da deset žena od njih dvadeset i pet ( $N=25$ ) dolazi iz nereligioznih porodica, „stavovi i vjerovanja fundamentalista mogu se razumjeti samo ako se proučavaju unutar društveno-istorijskog konteksta tradicije“ (Hood, Hill, i Williamson, 2005. str. 9) ali ne zanemarivši značaj ličnog iskustva.

Učesnice su se u velikom broju zainteresovale za usvajanje ovakve interpretacije islamskog učenja, te donijele odluku o nošenju nikaba, upravo u adolescenciji, najturbulentnijim periodu u razvoju ličnosti. „Dokazi ukazuju na to da su presipitivanja i dileme u vezi religije ubičajena stvar (iako u prosjeku sigurno ne tako intenzivna) tokom adolescencije i rane odrasle dobi, te da one osobe koje su u većoj nedoumici imaju češće razmišljaju u kompleksnijim terminima o religijskim sumnjama i konfliktima“ (Spilka et al. 2003, str. 46).

U literaturi je dato i više teoretskih objašnjenja sklonosti ka „radikalnoj“ konverziji, od stilova privrženosti u ranom djetinjstvu (Kirkpatrick, 1992), do visokog nivoa anksioznosti i stila prilagođavanja (Witzum et al. 1990), ali kao i kada je u pitanju religioznost općenito, uprkos brojnim pokušajima utvrđivanja veze između određenih tipova i crta ličnosti, prevashodno autoritarnosti i sklonosti ka pripadanju, odnosno pridruživanju religijskim grupama (pogotovo radikalnijim, koje često imaju predznak fundamentalističke), nije pronađena značajna korelacija, ili su rezultati nedosljedni, često kontradiktorni. Isto se odnosi i na promjenu ličnosti uslijed pripadanja određenoj grupi. Uprkos uvriježenom mišljenju ne postoje naučni dokazi da su fundamentalisti neobrazovani, militantni, rigidni, konzervativna desnica, iako se dosljedno, ali ne nužno i bukvalno, pridržavaju Svetog slova. Raznolikost uzorka u ovom istraživanju potkrepljuje takve navode: nekoliko žena je fakultetski obrazovano, a više žena je iznijelo gotovo ljevičarske stavove i prezir prema nacionalizmu, rasizmu i ksenofobiji. Jedan od razloga za ovakvu percepciju je i nedovoljno poznavanje samih grupa.

Konverzija ima minimalan uticaj na elementalne funkcije ličnosti (karakter i „Big five“ crte ličnosti), ali može rezultirati dubokim transformacijama koje mijenjaju život iz temelja u funkcijama srednjeg nivoa, ciljevima, osjećanjima, stavovima i ponašanju, kao i u samoodređujućim funkcijama ličnosti kao što su identitet i smisao života (Paloutzian, Richardson i Rambo, 1999). „Odnosno, jedini dosljedni empirijski nalazi u psihologiji religije nisu dati u terminima osnovnog funkcionisanja ličnosti već identiteta, smisla, i osjećaja svrhe u životu“ (Paloutzian et al. 1999 u Hood, Hill, i Williamson 2005, str. 4). Razlog za različit način razmišljanja ne može se dakle pripisati kognitivnim specifičnostima već direktnoj posljedici specifičnog sistema vjerovanja koji su internalizirali (Herriot, 2008). U ovom istraživanju je kroz narative žena vidljivo da su u fokusu konverzije pitanje identiteta i egzistencijalistička preispitivanja bitka koja su razriješena i/ili iskristalisana usvajanjem sadašnje forme religijskog ponašanja te u konačnici i identiteta. Nekoliko žena je istaklo kako su uspjele „slomiti nefs“ sa promjenom ciljeva u životu, dok je promjena ponašanja nužno uslijedila stavljanjem nikaba koji

automatski uvodi određene restrikcije i obaveze, kako u svjetovnom, tako i duhovnom životu.

Po nekim autorima/icama (vidjeti Hood, Hill, i Williamson, 2005) nemoguće je zaista razumjeti fundamentalizam bez proučavanja svetih tekstova. Oni smatraju da je intratekstualnost oblik kognicije koju kontroliše sveti tekst te da bi zaista shvatili fundamentaliste nije dovoljno samo čitati njihov sveti tekst, već ga čitati sa njima, onako kako ga oni čitaju. U terminima sistema značenja, fundamentalistički pokret daje svojim sljedbenicima jedinstvenu životnu filozofiju (sveti tekst jasno govori o tome kako i kakav život treba voditi), osjećaj koherentnosti (iako tekst može zvučati zbumujuće on sam po sebi ne može biti kontradiktoran ni nejasan) i zadovoljava ličnu potrebu za pronalaženjem smisla u životu (svrha, vrijednost, efikasnost i samopouzdanje) (ibid). Uočljivo je da su učesnice usvojile strukturu i pravila ponašanja koja jasno definišu njihova djelovanja u javnoj i privatnoj sferi i ne ostavljaju prostora za preispitivanja.

Može se reći da je fundamentalizam racionalni odgovor tradicionalno religioznih ljudi na društvene, političke i ekonomске promjene koje degradiraju i ograničavaju ulogu religije u javnoj sferi (Bruce, 2000). Općenito, karakteristike fundamentalističkih pokreta su (prema Herriot, 2008):

- Reaktivnost (reakcija na stvarnu ili percipiranu prijetnju iz spoljašnjeg svijeta)
- Dualizam (dobro u borbi protiv lošeg)
- Autoritet Svetе knjige
- Selektivna interpretacija Svetе knjige (na način da potvrđuje sopstvene svjetonazole)
- Milenijalistički pogled na istoriju (sudnji dan, dolazak carstava nebeskog)
- Pokreti XX vijeka

Osim navedenih zajedničkih karakteristika, pokreti se međusobno razlikuju prema načinu djelovanja u/prema javnosti; od potpunog povlačenja iz javne sfere do njenog potpunog preuzimanja. Postoji veliki broj različitih fundamentalizama i njihovo poređenje može dati odgovor na značajno pitanje zbog čega se određena forma pojavljuje samo na određenom mjestu i u određeno vrijeme, manjeg ili višeg intenziteta, dok na drugom mjestu u isto vijeme nestaje (Ben-Dor, Pedahzur, 2004. u Weinberg i Pedahzur, ur. 2004).

Razviti sveobuhvatnu definiciju fundamentalizma je vrlo teško budući i da u okviru jedne religijske tradicije može postojati više pokreta sa prefiksom „fundamentalistički“ čija se stanovišta dijametralno razlikuju. „Teologije unutar iste vjerske zajednice nisu iste... stoga se raslojavanje vernika događa ne samo usled različitog stepena prihvatanja određenih učenja već i po vrsti učenja kojem se više veruje“ (Kuburić, 2010, str. 18). Pa tako, iako im stavovi i način života, prema gore navedenom, imaju fundamentalistički prefiks, same učesnice u istraživanju u više navrata ističu individualne razlike, negiraju pripadnost bilo kojem formalnom pokretu (iako dosljedno ističu značaj slijedenja selefija, odnosno pravovjernih pripadnika prve generacije muslimana) te napominju da ne žele biti svrstavane u „isti koš“ sa onim koji ne poštuju državu u kojoj žive, iako se same ne slažu sa načinom života u bosanskohercegovačkom društvu i ne izlaze na izbore. „Iako su religijska iskustva i osjećanja privatna, i mogu se javljati – premda ne uvijek - kada je osoba sama, religija je u osnovi društvena koliko i privatna stvar“ (Loewenthal 2008, str. 43).

Privlačnost drevnih svjetonazora „fundamentalista“ odraslim u modernom svijetu, ček i sekularnim porodicama, zapravo i nije toliko neočekivana pojava. Savremeni svijet karakteriše konzumerizam, izražen individualizam, borba za materijalnim, raspad primarne porodice i institucija društva, alienacija, i više paralelnih sistema vrijednosti, uključujući i religijske. „Vjerovanja, vrijednosti i norme fundamentalista mogu se činiti iracionalnim ali...vjerovatno konstituišu moćnu ideologiju, koja je u stanju pružiti smislen svjetonazor za borbu protiv neizvjesnosti i rizika modernog iskustva“ (Hogg & Mullen, 1999, u Herriot, 2008,

str. 43). „Iz psihološke perspektive, privlačnost religije leži u tome što pruža moralnu sigurnost i stabilnost, čime doprinosi osjećaju koherentnosti u haotičnom svijetu“ (Hood, Hill i Williamson 2005, str. 19). Veliki broj intervjuisanih žena iznad 30 godina, usvojilo je novi način razmišljanja ili obnovilo stari, upravo tokom ratnih dejstava, dok su žene ispod 30 godina u više navrata siticale nezadovoljstvo današnjim bosankohercegovačkim društvom i vrijednostima koje propagira. „Svako ko ponudi ubjedljivu i sveobuhvatnu priču koja ima smisla u nečijem životu i njegovoj poziciji u društvu i istoriji, predstavlja konkureniju „izaberi i kombinuj“ konzumerističkoj kulturi...poslušnost jednom autoritetu može osobu riješiti problema izbora“ (Herriot 2008, str. 21).

Identitet vjernika/ce je najvažnija forma socijalnog identiteta, i njime se zadovoljava potreba za pronanalaženjem smisla u životu jer ga prevashodno određuje odnos sa bogom. Svjetonazor koji osoba usvaja jednostavan je i beskompromisan, i ne ostavlja prostora za duhovno lutanje koje potencijalno povećava nivo anksioznosti. Jedan od načina za usvajanje vjerskog svjetonazora i identiteta je i religijsko ponašanje manifestovano kroz religijski jezik, rituale i oblačenje. Takođe, jednostavniji način za kreiranje granice između sakralnog i sekularnog od života u enklavama je upravo putem religijskog ponašanja, prevashodno oblačenja. Tako nikab, po narativima žena, u funkciji zastora ili štita predstavlja ne samo fizičku nego i metafizičku granicu.

Jedan od najbitnijih demografskih faktora kada je u pitanju religioznost je rod. Istraživanja (Gallup & Lindsay, 1999 u Hood, Spilka, Hunsberger & Gorusch 2003) dosljedno pokazuju da žene imaju izraženija religijska uvjerenja i da se dosljednije drže religijskog ponašanja, između ostalog češće učestvuju u vjerskim obredima (Beit-Hallahmi & Argyle, 1997) i imaju veći osjećaj bliskosti sa bogom (Feltey & Paloma, 1997). Žene su „konzervativnije“ ili ortodoksnije u u religiji, odnosno češće izjavljuju da se pridržavaju tradicionalnih uvjerenja u boga i zagrobni život, a boga percipiraju kao zaštitnika, onog koji tješi i opršta, za razliku od muškaraca koji ga percipiraju kao omnipotentnog, višu silu koja sve kontroliše i planira (Beit-Hallahmi & Argyle, 1997).

Antropolozi često zagovaraju stanovište da su ovakvi rezultati zapravo rezultat evolucije pa se kao i kod drugih primata od žene očekuje sklonost za saradnju, veća brižnost prema porodici i drugima, ali i podložnost muškoj dominaciji. Sociolozi i psiholozi veću pažnju posvećuju procesu socijalizacije i osobinama ličnosti. Religioznost žena se objašnjava socijalnom ulogom žene u društvu koja je često kompatibilna raznim religijskim vrijednostima i normama (Dušanić 2005), kao što su poslušnost, odgovornost i brižnost, ali i preko veze sa određenim osobinama kao što su zavisnost, osjećaj krivice, submisivnost, a koje se u većoj mjeri pripisuju ženama (Garai & Scheinfeld 1968, u Dušanić 2005.)

Mnoge od „ženskih crta ličnosti“ mogu voditi ka izraženijoj religioznosti...ovisnost o bogovima i svecima je dio religijskog stava, brižnost je osnovna religijska vrijednost...osjećanje krivice se često izaziva na vjerosluženjima, koja onda pružaju oslobođanje od istog (Belt-Hallahmi & Argyle, 1997). Takođe (Miller & Hoffman 1995, McGuire 1992, i Pargament 1997, u Hood, Spilka, Hunsberger & Gorsuch, 2003), žene su sklonije izbjegavanju rizika, češće su nezaposlene (čime su obično nižeg statusa u društvu), te nisu podržavane u izražavanju seksualnosti, pa je utočište u vjeri logičan i društveno prihvatljiv izbor i/ili utočište kada su svi ostali zatvoreni. Bolje su socijalizovane, sklonije prihvatanju društvenih, a samim tim i religijskih normi, i glavni su agensi socijalizacije, odnosno njihovog prenosa i očuvanja u društvu putem uloge majke (Beit-Hallahmi & Argyle, 1997). Većina žena u istraživanju je nezaposlena, ima dobru socijalnu mrežu sa istomišljenicama i veliča ulogu majke i pokorne žene; pokorne bogu i pokorne mužu, „dobre za vjeru“ i „dobre za porodicu“.

Uloga žene u društvu se značajno promijenila u posljednjih par decenija; val feminizma nije zaobišao ni vjerske zajednice, pa su žene prvo progovorile o nezadovoljstvu svojim statusom u vjerskim zajednicama, a zatim počele i preispitivati tradicionalna tumačenja osnovnih vjerskih postulata koja nisu išla u prilog ženama, jer iako su one tradicionalno bile angažovanije u bogomoljama od muškaraca, sveštenstvo je bilo isključivo muška privilegija što je moglo rezultirati

održavanjem i podržavanjem podređene slike žene u porodici i pred bogom. No, uprkos nekim promjenama po pitanju ordinacije žena u protestantskim i judaističkim redovima, žene i dalje mnogo češće imaju i što je vrlo zanimljivo, podržavaju svoju tradicionalnu ulogu kako u vjerskoj zajednici tako i u kući, što ilustruju i narativi žena u ovom istraživanju. „Dok se žene bore za jednakost u samoizražavanju i mogućnostima izvan konzervativnih vjera, čini se da su ambivalentne kada je u pitanju liberalizacija njihovih uloga u crkvi ili kod kuće“ (Spilka et al. 2003, str. 156). „Majke podsvjesno, intuitivno, vijekovima vaspitavaju svoje sinove za dominaciju muškarca“ (Kuburić 2001, str. 186).

Iako paradoksalno, čini se da što više napora i lične žrtve određeno religijsko ponašanje zahtijeva, pogotovo u religijama poput islama koje poklanjaju izuzetnu pažnju ortopraksiji, bilo to molitva ili nošenje nikaba, ljudi ga se više pridržavaju jer je ulog – identitet istinskog vjernika/ce, odnosno u ovom istraživanju vjernice na višem stepenu duhovnosti, vrlo veliki. Tako nikab, sredstvo opresije za mnoge žene drugačijih svjetonazora, postaje omnipotentno oruđe u rukama vjernice vahabijske/selefiske provinijencije; sredstvo verifikacije mikrozajednice zasnovane na religijskim vrijednostima i samoizgradnji, za koju u konačnici slijedi nagrada kako u smanjenju anksioznosti zbog razrješenja dileme svjetovno *versus* sekularno, tako i veće nagrade na Sudnjem danu.

## IX - ZAKLJUČAK

Teško je dati izravan odgovor zašto je vеhabиjsko/selefijskо učenje privlačna opcija određenoj grupi mladih žena u Bosni i Hercegovini, te zašto je vrlo specifična šerijatska praksa odijevanja, našla plodno tlo baš ovdje. Motivi za prihvatanje takvog islamskog učenja i nošenja nikaba, garderobe slične onoj prije 1500 godina, višeslojni su i izuzetno kompleksni, počevši od iznošenja političkog stava pa do internalizacije religijskih vrijednosti i izgradnje (promjene i/ili potkrepljenja) religijskog identiteta, stavljanjem jasne barijere mi-oni. U pluralističkim društvima gdje su međugrupne granice obično zamagljene, što doprinosi nesigurnosti ko je ko i kako se treba ponašati, visoka diferencijacija je privlačna opcija (Hogg, 2001). Javno religijsko ponašanje je dakle simbolički čin koji je lični, društveni i politički jednakо kao i religijski (Herriot, 2008).

Tokom istraživanja obavljeno je i preko trideset neformalnih razgovora sa građanima i građankama, četiri intervju sa islamskim teologima i pregledano je na desetine diskusija na internet forumima, zarad sticanja slike o vеhabиjkama/selefijkama i ženama pod nikabom u javnosti. Podaci nisu uzeti u analizu jer nisu bili fokusom istraživanja već su imali za cilj pomoći autorici u sticanju uvida u prezentaciju i percepciju javne slike i uloge žena koja je često negativna a nerijetko i pogrešno interpretirana za šta su često krive i same žene pod nikabom koje ne istupaju dovoljno u široj zajednici već to u njihovo ime čine muškarci koji sa kontroverznim stavovima o položaju žena u islamu potkrepljuju negativan stav javnosti.

„Iako je bez ikakve sumnje religija društvena institucija, čiji se mnogi aspekti mogu steći tek kroz društveni život pojedinca, religija je prije svega mentalno iskustvo koje ne mora imati manifestno društveni izričaj“ (Petrovich 2007, str. 351). Dakle, iako se može polemisati o mogućim psiho-socijalnim i rodnim uzrocima i posljedicama donošenja odluke o usvajanju uvjerenja i praksi ponašanja koja bi se po svojim karakteristikama mogla svrstati u fundamentalistička, kada je u pitanju konkretno nikab koji se, kao što je već spomenuto, u javnosti percipira

„manifestom“ vehabijskog/selefijskog pokreta (pa je tako svaka žena koja nosi nikab vehabijka/selefijka iako sve vehabijke/selefijske ne nose nužno nikab niti se sve žene koje ga nose smatraju vehabijkama/selefijkama) ne smije se zanemariti lično iskustvo žena, te velike individualne razlike u poimanju i primjeni učenja u svakodnevnom životu u mikro i makrozajednici, koje pak vode različitim posljedicama po njih lično i njihove porodice. Iako se nikab, naravno, u ovom slučaju ne može nikako promatrati izolovano od datog društveno-istorijskog konteksta. Kao što je već spomenuto, bliska povezanost islama i svih aspekata društvenog života općenito, učinila je pitanje šerijatskog načina oblačenja, prevashodno nikaba izuzetno osjetljivim političkim pitanjem pogotovo u bosanskohercegovačkom društvu.

Ono što je ipak vidljivo u osnovi duboko patrijarhalnom bosanskohercegovačkom društvu, a naročito izraženo u vehabijskoj/selefijskoj zajednici je muška dominacija i eksplisitna i implicitna kontrola javnog nastupa žena putem propisanog načina oblačenja i segregacije spolova u javnosti, kao i uloge u javnoj sferi. Činjenica da se i određeni broj maloljetnih žena bez poznavanja teološke doktrine odlučuje za neke radikalne forme islama, one koje su u osnovi mizogine i zahtijevaju i puno više odričanja od stavljanja nikaba, je alarmantna, pogotovo u društvu u kojem ravnopravnost i jednakost polova, zagarantovana zakonom, vrlo često prestaje da važi iza porodičnog praga.

Kada je u pitanju konkretno odluka o stavljanju nikaba, bitno je napomenuti da nošenje nikaba nužno ne ukazuje na afilijaciju žene sa vehabijskom/selefijskom zajednicom ali je indikator prihvatanja teološke doktrine (u manjem ili većem stepenu, u zavisnosti od ličnih interpretacija) koju *de facto* dijele sa tom zajednicom ljudi, bili njeni nominalni pripadnici ili ne, a koja implicitno ima elemente maskuline preokupacije sa kontrolom, kaznom, čistotom, ortodoksijom i ortopraksijom.

U osnovi procesa odluke o nošenju nikaba kao centralan za objašnjenje fenomena, identifikovan je proces *traženje sredstva za afirmaciju novog identiteta*. Dominantnim psihosocijalnim procesom *traženje sredstva za afirmaciju novog identiteta* objašnjavaju se uzroci i poljedice traženja sredstva koje pomaže jasnoj diferencijaciji (iako često vodi i segregaciji), vjernica i nevjernica, lošijih i boljih vjernica, sekularnog društva, koje negira ili čak krši božije zakone, i religijske enklave ispod zastora od platna. Instrumentalna vrijednost nikaba ogleda se u tome što u funkciji samorelizacije i samoafirmacije, uz potkrepljenje iz okoline postaje najmoćnije sredstvo za izgradnju identiteta vjernice na višem stepenu duhovnosti, ne u njegovoj javnoj prezentaciji. Nijedna intervjuisana žena ne smatra da je grijeh ili pokuđeno djelo ne nositi nikab, ali nekoliko žena u narativima spominje da im je najgora moćna mora skidanje nikaba u javnosti. Dakle, nije dominantan strah od gubljenja kreposti, već gubljenja identiteta dobre vjernice koji je dijelom afirmiran upravo kroz nošenje nikaba. Nalazi istraživanja donekle potkrepljuju i nalaze etnografske studije Sabe Mahmood (2001): šerijatski način oblačenja i stavljanje vela koje su usvojile mlade žene u Egiptu percipira se kao način kultivisanja vrline, ishod njihove duboke želje da budu bliže bogu.

„Niti iz Kur'āna (kao ni iz Hadisa) mi ne dobijamo zaokruženu sliku u vezi sa specifičnim i strogim oblicima ili kodeksima odijevanja u islamu, bilo za muškarce ili za žene“ (Karić. 2012, str. 46). Bilo da je u pitanju veća religioznost, prijemčiv sistem vrijednosti, socijalni pritisak ili osjećaj zaštićenosti, činjenica je da žene čine veliki broj sljedbenika pokreta koji podržavaju i veličaju patrijarhalne vrijednost i subordinaciju žena, te u kojima se nikab smatra najboljim sredstvom za manifestaciju istinske religioznosti, zahtijeva studiozan i otvoren pristup u izučavanju, jer se objašnjenje ne može svesti samo na internalizaciju patrijarhalnih vrijednosti u procesu socijalizacije. U svijetu androcentrične dominacije, mnoge žene danas pokrivaju lice zato što su na to prisiljene, ali ga mnoge i otkrivaju, opet zato što su na to prisiljene; bez obzira na floskule u oba slučaja se nad ženama se vrši nasilje jer im je uskraćeno pravo na ličnu odluku. „Čak i kada žene same donesu svoje odluke u vezi sa pokrivanjem, te odluke drugi mogu iskoristiti u druge svrhe“ (Cooke, 2001, str. 132).

- Ograničenja istraživanja i implikacije za buduća istraživanja

Problem kod istraživanja religioznosti proizilazi prevashodno iz kompleksnosti operacionalizacije apstraktnih koncepata, te samih metoda prikupljanja podataka; da bi se dobili odgovori na pitanja koja se tiču prakse, vjerovanja i iskustava, od učesnika/ca se očekuje visok nivo introspekcije za koju u većini slučajeva nisu obučeni/e, pa se sve više istraživača okreće onim kvalitativnim metodama istraživanja koje dozvoljavaju da se istraživačeva subjektivnost čak koristi i kao instrument u istraživanju (Main, 2006). Potencijalna graničenja ovog istraživanja konkretno proizilaze iz ograničenja i kompleksnosti same metode, specifičnosti uzorka, te dešavanja u bosanskohercegovačkom društvu u periodu prikupljanja podataka. Metoda utemeljene teorije porazumijeva otvorenost uma i selektivno čitanje literature u fazi izrade nacrta istraživanja u cilju izbjegavanja objašnjenja fenomena validacijom postojećih konceptata.

Početna pretpostavka da sve žene koje nose nikab pripadaju vekhabijskoj/selefijskoj zajednici, odnosno da je stavljanje nikaba isključivo direktna posljedica pridruživanja zajednici, pokazala se neosnovanom što je rezultiralo proširivanjem istraživanja na eksploraciju novih aspekata u procesu donošenja odluke. Dakle, ono što je prednost metode utemeljene teorije ujedno je mogao biti i njen nedostatak; ograničeno poznavanje predmeta istraživanja odnosno ulazeњe u proučavanje fenomena bez prethodnih jasno definisanih ideja o tome šta bi se moralo naći na terenu (iako podstiče kreativnost i donekele kontroliše lične predrasude), te različite preporuke za prikupljanje i analizu podataka, u zavisnosti od „škole“, mogu eventualno rezultirati previđanjem kategorija značajnih za objašnjenje fenomena.

Iako metoda utemeljene teorije podrazumijeva teoretsko uzorkovanje koje obično započinje putem „snježne grudve“ ono, kao i svako drugo neprobabilističko uzorkovanje, nosi i određene probleme - karakteristike uzorka zavise od inicijalnog

odabira ispitanika. Takođe, teoretsko uzorkovanje nije moglo biti u potpunosti ispoštovano zbog zatvorenosti kruga u kojem je pristup dobijen isključivo na osnovu preporuke i prethodnog pozitivnog iskustva sa intervjuiima istaknutijih žena u „zajednici“, odnosno autorica nije u svakom trenutku imala slobodu odabira sljedeće ispitanice. Po narativima samih ispitanica, postoje značajne razlike među ženama koje nose nikab, čak i u njihovim porodicama, pa neke ne bi htjele razgovarati sa osobom koja nije islamske vjerosipovijesti niti bi skinule veo u njenom prisustvu. Upravo te žene koje žive vrlo segregisan život bi bilo zanimljivo intervjuisati.

U periodu kada su rađeni intervjui, svi bosanskohercegovački mediji (a i oni u regionu), objavili su prilog o hapšenjima u Maoći što je pokrenulo lavinu priloga o vekhabijama/selefijama i ženama pod nikabom, pa su potencijalne učesnice zazirale od zloupotrebe njihove priče u javnosti. Autorica je samo zahvaljući stečenom povjerenju i pomoći određenih žena u „zajednici“ uspjela nastaviti sa istraživanjem, iako nekoliko interesantnih kategorija koje su se pojavila tokom inicijalnog kodiranja nije moglo biti praćeno do kraja jer nije bilo dovoljno žena koje su mogle dati konkretne odgovore (sa izuzetkom nekoliko prethodno intervjuisanih) koji bi omogućili dalju eksploraciju tom linijom istraživanja. Takođe, veliki broj intervjua se održavao u prostorijama organizacije „X“ pa je sama blizina drugih žena, iako je prostorija fizički odvojena i zvučno izlovana, mogla uticati na davanje socijalno poželjnih odgovora.

Na kraju, ne treba zanemariti ni lične pogreške u istraživanju; iako su svjetonazori autorice sasvim drugačiji od onih učesnica, lične simpatije prema nekim intervjuisanim ženama nastale tokom učestalih susreta, te poštovanje, empatija (povremeno i reaktivna formacija), kao i podsvjesna očekivanja, mogле su dovesti do pozitivne diskriminacije te uticati na smanjenu objektivnost u svim fazama istraživanja. „Ljudi i njihove interakcije su više od puke zbirke objektivnih, mjerljivih činjenica; oni se percipiraju i interpretiraju kroz istraživačev okvir odnosno kako ona ili on organizuju detalje interakcije, kako im dodjeljuju značenje,

i kako odlučuju (svjesno ili nesvjesno) šta je bitno, šta je od sekundarnog značaja,a  
šta je nebitno“ (Brown, 1996, str. 16).

U svakom slučaju zarad boljeg rasvjetljavanja ovako složenog fenomena i, u konačnici, borbe protiv svakog oblika diskriminacije žena te boljeg suživota sa „drugim“ i „drugačijim“, bilo bi značajno nastaviti sa istraživanjima, sa multidisciplinarnim timovima i možda sa potpuno drugim metodološkim okvirom gdje bi se pokušalo doći i do žena u najzatvorenijim zajednicama.

Abrams D., Wetherell M., Cochrane S., Hogg MA & Turner JC. (1990). Knowing what to think by knowing who you are: Self-categorisation and the nature of norm formation, conformity and group polarization. *British Journal of Social Psychology* 29, 97-119.

Abu-Lughod, L. (1991). Writing Against Culture. U Fox, R.G (ur.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. (str.137-162). School of American Research Press.

Abu-Lughod, L. (1993). *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.

Abu-Lughod, L. (1998). Feminist Longings and Postcolonial Conditions. U Abu-Lughod, L (ur.), *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East* (str. 3-31). Princeton: Princeton University Press.

Abu-Lughod, L. (2001). Orientalism and Middle East Feminist Studies. *Feminist Studies*, 27(1): 101-13.

Abu-Lughod, L. (2002). Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and its Others. *American Anthropologist* 104(3), 783-790

Adler, A. (1935). Introduction. *Journal of Individual Psychology*, 1, 5-8

Afary, J. (2005). 'The War against Feminism in the Name of the Almighty: Making Sense of Gender and Muslim Fundamentalism. U Moghissi, H. (ur.) *Women and Islam: Critical Concepts in Sociology*, Vol. 3. (str.233-257) London i New York: Routledge.

Afsahari, R. (1994). Egalitarian Islam and Misogynist Islamic Tradition: A Critique of the Feminist Reinterpretation of Islamic History and Heritage, Critique: *Journal of Critical Studies of Iran and the Middle East* 4, 13-33

Ahmed, A.M. (2007). Group identity, social distance and inter-group bias. *Journal of Experimental Social Psychology*, 43:39–47.

Ahmed, L. (1982). Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem, *Feminist Studies*, 8(3), 521-534

Ahmed, L. (1999). *Women and Gender in Islam: Historical Roots of Modern Debates*. New Haven: Yale University Press

Al Hibri, A. & El Habza, R. (2006). Islam. U Browning, Green & Witte Jr. (ur.) *Sex, Marriage, and Family in World Religions*. (str. 150-225). Columbia University Press: New York

Al-Hibri, A. (1982) A Study of Islamic Herstory: Or How Did We Ever Get into this Mess? *Women's Studies International Forum*, 5(1), 212-215.

Al-Hibri, A. (2000). Deconstructing Patriarchal Jurisprudence in Islamic Law: A Faithful Approach. U Wing, AD. (ur.) *Global Critical Race Feminism: An International Reader*, (str.221) New York: New York University Press.

Ali, K. i Leaman, O. (2008), *Islam: The Key Concepts*, London: Routledge.

Allen, V L & Wilder, D A (1979). Group categorization and attribution of belief similarity. *Small Group Behavior*, 10, 73-80.

Alloula, M. (1987) *The Colonial Harem*. Manchester: Manchester University Press.

Allport, G.W. (1950). *The individual and his religion*. New York: Macmillan

Allport, G.W., Ross, J.M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality & Social Psychology*, 5, 432-443.

Allport. G. (1954). *The Nature of Prejudice*. Reading, MA: Addison-Wesley

Almond, G.A., Appleby R.S. & Sivan, M. (2003) *Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms around the World*. Chicago: University of Chicago Press

Al-Nowaihi (1975). Problems of Modernization in Islam. *The Muslim World*, 65, 174-85.

Altemeyer, B.,& Hunsberger, B. (1997). *Amazing conversions: Why some turn to faith and some abandon religion*. Amherst, NY: Prometheus Books.

Ammerman, (1987). *Bible Believers. Fundamentalists in the modern world*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Antunez, J.C. (2009). Integracija i sigurnosne perspektive administriranja islamskih pitanja u sekularnim državama: slučaj Bosne i Hercegovine. *Novi Muallim* 10(38), 111-120.

Arnold, W.T. (1989) *Povijest islama – historijski tokovi misije*. El – Kalem, Sarajevo

Artinian, B., Giske, T., & Cone, P. (2009). *Glaserian Grounded Theory in Nursing Research: Trusting Emergence*. Springer Publishing Company, New York

Ashmore R.D, Jussim L & Wilder D. (2001). *Social identity, inter-group conflict, and conflict reduction*. Oxford University Press, New York

Awde, N. (ur.) (2000). *Women in Islam: An Anthology from the Qur'an and*

*Hadiths*. New York: St. Martin's Press.

Back, K.W. (1951). Influence through social communication. *Journal of Abnormal and Social Psychology* 46, 9-23.

Badran, M. (1996). *Feminists, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton: Princeton University Press.

Badran, M. (2005). Understanding Islam, Islamism, and Islamic Feminism. U Moghissi, H. (ur.) *Women and Islam: Critical Concepts in Sociology, Vol. 3*. (str. 258-263). London in New York: Routledge.

Badran, M. (2009). *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. Oxford: Oneworld.

Badran, M. *Islamski feminizam: šta taj pojam predstavlja*, preuzeto sa <http://www.znaci.com> (pristupljeno 11.3.2011.)

Bainbridge W.S. (1997). *The Sociology of Religious Movements*. New York and London: Routledge

Bajić, S. (1996) Gradski kostim i društvene promjene. U Imamović, E. (ur.), *Urbano biće Bosne i Hercegovine* (str. 121-127). Sarajevo: Međunarodni centar za mir.

Bajić, S. (2005). Tragovi jednog vremena (kraj XIX i početak XX stoljeća), u Škoro, M.(ur.) Pozdrav iz Sarajeva, Graphic Car: Sarajevo

Bandura, A. (1977). Social Learning theory. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall

Bao, W.N., Whitbeck, L.B., Hoyt, D.R., & Vonger, R.D. (1999). Perceived parental acceptance as a moderator of religious transmission among adolescent boys and girls. *Journal of marriage and the Family*, 61, 362-374.

Barazangi, H.N. (2004). *Woman's Identity and the Qur'an: A New Reading*. University press of Florida

Barlas, A. (2004). „Believing Women“ in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an. Austin: University of Texas Press.

Bartels, E. (2005). “Wearing a Headscarf is my Personal Choice’ (Jasmina, 16 years). *Islam and Christian-Muslim Relations*, 16 (1), 15–28.

Basara, H. (1927). Život i društveni položaj muslimanske žene. *Jugoslavenski list*, 11(224), 3.

Basara, H. (1928). Reforme kod muslimana. *Jugoslavenski list*, 11(21), 3.

Begović, M. (2003). O položaju i dužnostima muslimanke prema islamskoj nauci i duhu današnjeg vremena. U E. Karić (ur.), *Bosanske muslimanske rasprave: hrestomatija II*. (str. 5-101). Sarajevo: ITD Sedam.

Beiser NMN & Feng Hou (2006). Ethnic identity, resettlement stress and depressive affect among Southeast Asian refugees in Canada, *Social science and medicine*, 63(1), 137-150.

Beit-Hallahmi, B. & Argyle, M. (1997). *The psychology of religious behaviour, belief and experience*. London, Routledge.

Beljkašić-Hadžidedić, Lj. (1967). Dimije, haljetak orijentalnog porijekla, u nošnjama Bosne i Hercegovine. *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine*, 22, 161-175.

Beljkašić-Hadžidedić, LJ. (1987). *Gradska muslimanska tradicijska nošnja u Sarajevu: Priručnik za rekonstrukciju narodne nošnje*. Zagreb: Kulturno prosvjetni sabor Hrvatske

Beljkašić-Hadžidedić, Lj. (1988/89). Prilog poznavanju seoske muslimanske nošnje u Bosni Hercegovini. *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu (Etnologija)* 43/44, 95-148.

Beljkašić-Hadžidedić, LJ. (1998). *Gradske nošnje u Bosni i Hercegovini u 19. vijeku*. Sarajevo: Savez za kulturu SDA

Ben-Dor, G. i Pedahzur, A. (2004). The Uniqueness of Islamic Fundamentalism and the Fourth Wave of International Terrorism. U L. Weinberg & A. Pedahzur, (ur.) *Religious Fundamentalism And Political Extremism* (str.74-78). Frank Cass Publishers, London.

Birks, M, Mills, J.(2011). *Grounded theory: A practical guide*. London: Sage

Bougarel, X. (1997). „From „Young Muslims“ to the Party of Democratic Action: the Emergence of a Pan-Islamist Trend in Bosnia-Herzegovina. *Islamic Studies* 36(2-3), 533-549.

Bougarel, X. (2004) *Bosna: anatomija rata*. Beograd: Fabrika knjiga.

Boyer, P. (1994). The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion. Berkely, University of California Press.

Brewer M.B. (1991a). In-group bias in the minimal intergroup situation: A cognitive-motivational analysis. *Psychological Bulletin*, 86, 307-324.

Brewer M.B. (1991b). The social self: On being the same and different at the same time. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 17, 475-482.

Brock T.C. (1965). Communicator-recipient similarity and decision change. *Journal of Personality and Social Psychology*, 1, 650-654.

Brown L.M. (1998). Ethnic stigma as a contextual experience: A possible selves

perspective. *Personality & Social Psychology Bulletin*, 24, 163-172.

Brown R. (2000). Social Identity Theory: Past achievements, current problems, and future challenges. *European Journal of Social Psychology*, 30, 745-778.

Brown, J. R. (1996). *The I in science: Training to utilize subjectivity in research*. Oslo: Scandinavian University Press (Universitetsforlaget AS).

Brown, L. (1988). *The psychology of religion: An introduction*. SPCK.

Brown, M.D. (2001). Multiple Meanings of the Hijab in Contemporary France. U W.J.F. Keenan (ur.). *Dressed to Impress: Looking the Part*. Oxford i New York: Berg.

Bruce, S. (2000). *Fundamentalism*. Cambridge: Polity Press.

Bullock, K. (2001). *Rethinking Muslim Women and the Veil*. CA: Sociology Press.

Buturović, A. (2007) Love and/or Death? Women and Conflict Resolution in the Traditional Bosnian Ballad. U A. Buturović & C.I. Schick (ur.). *Women in the Ottoman Balkans: Gender, Culture and History*, (str.73-98). London i New York: Tauris Academic Studies.

Buturović, A., Schick, C.I. (ur.). (2007). *Women in the Ottoman Balkans: Gender, Culture and History*. London i New York: Tauris Academic Studies

Charmaz, K. (2011). *Constructing grounded theory: A Practical Guide Thhrough Qualitative analysis*. Sage: London.

Chicchi, F. (2000). Grounded Theory and the Biographical Approach: an Attempt at an Integrated Heuristic Strategy, *International Review of Sociology*, 10(1)

Choueiri, Y.M., (1990). *Islamic Fundamentalism*, Boston: Twayne publishers.

Coakley, S. (2006). Body, U A.R. Segal (ur.). *The Blackwell Companion to the Study of Religion* (str. 213-229). London: Blackwell Publishing.

Coakley, S. (ur.). (1997). *Religion and the Body*. Cambridge: Cambridge University Press

Cockburn, C. (1998). *The Space Between Us: Negotiating Gender and National Identities in Conflict*. London i New York: Zed Books.

Cook, M. (2001) *Women Claim Islam*. New York: Routledge

Ćorić, Š.Š. (1998). *Psihologija religioznosti*. Jastrebarsko. Naklada Slap

Cott, F.N. (1987). *The Grounding of Modern Feminism*, New Heaven: Yale University Press

Crawford, M. (2006). The re-negotiation of social identities in response to a threat to self-evaluation maintenance, *Journal of Experimental Social Psychology*, 42, 753-767.

Creswell, J.W. (2007). *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing among five approaches*. London: Sage Publications

Delong-Bas, N. (2009). *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*. New York: Oxford University Press

Dirkem, E. (1912/1982). *Elementarni oblici religijskog života*. Beograd: Prosveta.

D'Onofrio, B. M., Eaves, L. J., Murrelle, L., Maes, H. H., & Spilka, B. (1999). Understanding biological and social influences on religious affiliation, attitudes, and behaviors: A behavior genetic perspective. *Journal of Personality*, 67, 953-984.

Đozo, H. (2003). Da li je problem otkrivanja žene vjerskog ili socijalnog karaktera? U E. Karić (ur.). *Bosanske muslimanske rasprave: hrestomatija I.*(str. 93-102). Sarajevo: ITD Sedam.

Đumišić, A. (2003). Ko smeta napretku i prosvjećivanju muslimana, a osobito muslimanki? U E. Karić (ur.). *Bosanske muslimanske rasprave: hrestomatija I.* (str. 41-59). Sarajevo: ITD Sedam.

Dušanić, S. (2005). *Religiozna orijentacija i naučena bespomoćnost adolescenata.* Magistarski rad. Banjaluka: Filozofski fakultet.

Dušanić, S. (2005). Religiozna orijentacija i naučena bespomoćnost adolescenata. Magistarski rad. Banjaluka: Filozofski fakultet.

Dušanić, S. (2007). Prediktori religioznosti mladih. U M.Biro, S. Smederevac (ur.), *Psihologija i društvo*, (str. 133-150). Novi Sad: Filozofski fakultet

El Guidi, F. (1999) *Veil. Modesty, Privacy and Resistance*, Berg: Oxford and New York

El Guindi, F. (1999). Veiling Resistance. *Fashion Theory*, 3(1), 51-80.

El Saadawi, N. (1980). *The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World.* London: Zed Press.

El-Buhari, M (2008). Sahihu-el-Buhari: Buharijeva zbirka hadisa, (prevod Hasan Škapur i grupa prevodilaca). Sarajevo: Visoki saudijski komitet

El-Hašimi, M. (2000). *Ličnost žene muslimanke onako kako je prikazuju Kur'an i sunnet.* Sarajevo: Kulturni centar Kralja Fahda u Sarajevu

Eliade, M. (ur.). (1989). *Encyclopedia of Religion*, vol.12 New York: Macmillan;

London: Collier Macmillan.

Elijade, M. (1983). *Istorija verovanja i religijskih ideja* (vol.3). Beograd: Prosveta

Ellison, C.G. (1991). Religious involvement and subjective well-being. *Journal of Health and Social Behavior*, 32, 809-89

Emmons, R.A., & Crumpler, A. (1999). Religion and Spirituality?:The roles of satisfaction and the concept of God. *International Journal for the Psychology of Religion*, 9, 17-24

Engineer, A.A. (2004). *The Quran, Women and Modern Society*, New Dawn Press, Illinois

English i English (1997). Uvodne postavke psihologije religioznosti. U Š.Š. Ćorić, (ur.). *Psihologija religioznosti*. Jastrebarsko. Naklada Slap

Ernst, W.C. (2003). *Following Muhammed: Rethinking Islam in the Contemporary World*. Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press.

Esposito, J.L. (2003). *Što bi svatko trebao znati o islamu* (američki stručnjak odgovara na često postavljana pitanja o islamu). Zagreb: Filozofsko-teološki institut družbe Isusove. (Biblioteka Religijski niz ; knj. 3)

Esposito, L. J. (2001). *Islamska prijetnja, mit ili stvarnost?* Živinice: Selsebil

Esposito, L.J. (1998). *Islam: the Straight Path.* (3rd ed). New York: Oxford University Press.

Esquer, G. (1959). *L'Algerie vue par les ecrivains*. Oran:Simoun.

Fajgelj, S. (2004). *Metode istraživanja ponašanja*. Beograd: Centar za primenjenu psihologiju

Fareed, M. G. (2004) Muhammed. U R.C. Martin (ur.) *Encyclopedia of Islam and the Muslim World, 2 vol.* (478-483). New York: Macmillan.

Feltey, K. M. & Paloma, M. M. (1991). From sex differences to gender-role beliefs: Exploring effects on six dimensions of religiosity. *Sex Roles, 25(3/4)*

Fetzer J.S., and C.J. Soper. (2005). *Muslims and the state in Britain, France, and Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fowler, J.W. (2011). Faith development theory and postmodern challenges. *International Journal for the Psychology of Religion, 11*, 157-172

Frankl, V. (2001). *Bog podsveti: psihoterapija i religija*. Beograd: Žarko Albulj

Freedman, J. (2007). Women, Islam and Rights in Europe: beyond a universalist /culturalist dichotomy. *Review of International Studies I*, 29–44.

Freud, S. (1914/2000). Totem i tabu: neke podudarnosti u društvenom životu divljaka i neurotičara. Zagreb: Stari Grad

From, E. (1950). *Psychoanalysis and religion*. New Heaven, CT: Yale University Press

Galter, H.D. (2004). *Mahrama ili zar: historija kulture jednog orijentalnog fenomena*. Sarajevo: Ljiljan.

Glaser B.G. (1978). *Theoretical Sensitivity: Advances in the methodology of Grounded Theory*. Sociology Press, Mill Valley

Glaser, B., & Strauss, A. (1967). *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*. Chicago: Aldine.

Glaser, B.G. (1992). *Basics of grounded theory analysis*. Mill Valley, CA: Sociology

Press

Glaser, B.G. (1998). *Doing Grounded Theory: Issues and Discussions*. Mill Valley, CA: The Sociology Press

Glaser, B.G. (2001). *The grounded theory perspective: Conceptualization contrasted with description*. Mill Valley, CA: The Sociology Press

Glock, C.Y., & Starck, R. (1965). Religion and society in tension. Chicago: Rand McNally.

Goldman, R. (1964). *Religious thinking from childhood to adolescence*. New York: Seabury Press.

Göle, N. (1996). *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Göle, N. (1997). The Gendered Nature of the Public Space. *Public Culture*, 10(1), 61-68.

Gole, N. (2003). The Voluntary Adoption of Islamic Stigma Symbols. *Social Research: An International Quarterly of Social Sciences*, 70(3), 809-828.

Hallaq, W. (2001). *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*. New York: Cambridge University Press.

Hallaq, W. (2005). *The origins and evolution of Islamic law*. New York: Cambridge University Press

Hećimović, E. (1950). Istorjsko zasjedanje narodne skupštine NR Bosne i Hercegovine: Usvojen je zakon o zabrani nošenja zara i feredže. *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u FNRJ* 8-10, 278-306.

Hećimović, E. (2006). *Garibi: Mudžahedini u BiH 1992-1999*. Zenica: Fondacija Sina.

Herriot P. (2008). *Religious Fundamentalism: global, local, personal*. London: Routledge.

Hogg, M.A. (2001). Sel-categorization and subjective uncertainty reduction: Cognitive and motivational facets of social identity and group membership. U M.R. Leary, & J.P. Tangney, J.P. *The Social Mind: Cognitive and Motivational Aspects of Interpersonal Behavior*. New York: Cambridge University Press.

Holloway, I. (1997). *Basic Concepts in Qualitative Research*. Blackwell Science

Hood, R., et al. (1996). *The Psychology of Religion: An Empirical Approach (2<sup>nd</sup> edn)*. New York: Guilford Press

Hood, R.W, Hill, P.C., & Williamson W.P. (2005). *The Psychology of Religious Fundamentalism*. Guilford Press, New York

Iveković, I. (2002). Nationalism and the Political Use and Abuse of Religion: The Politicization of Orthodoxy, Catholicism and Islam in Yugoslav Successor States. *Social Compass*, 49(4), 523-536.

James W. (1890/1950). *The varieties of religious experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press

Jeđud, I. (2007). Alisa u zemlji čuda – kvalitativna metodologija i metoda utemeljene teorije. *Hrvatska revija za rehabilitacijska istraživanja*, 43(2), 83-101.

Jenkins, R, (1998). *Social identity: Key ideas*. Routledge, London

Jonte-Pace, D. (2001). Analysts, Critics, and Inclusivists: Feminist Voices in the Psychology of Religion. U D. Jonte-Pace, & W. Parsons (ur.), *Religion and*

*Psychology: Mapping the Terrain* (str.129-46). London: Routledge.

Jonte-Pace, D., & Parsons, W. (ur.). (2001). *Religion and Psychology: Mapping the Terrain*. London: Routledge

Juergensmeyer, M. (2006). Nationalism and Religion, U A.R. Segal (ur.), *The Blackwell Companion to the Study of Religion* (357-368). London: Blackwell Publishing.

Jukić, I.F. (1847). *Putovanje po Bosni godine 1843.* Kolo 3, Zagreb

Jusić, M. (2005). *Islamistički pokreti-reprezentativan pregled*. Zenica: Emanet

Kačar, S. (2000). *Zarozavanje zara: ženske isповijesti*. Podgorica: Udruženje Almanah.

Karabeg, Ali Riza (2003). Rasprava o hidžabu (krivenju muslimanki). U E. Karić (ur.), *Bosanske muslimanske rasprave: hrestomatija II*, (str. 61-92). Sarajevo: ITD Sedam

Karić, E. (2003) Bosanske muslimanske rasprave za i protiv obnove i reforme u XX stoljeću. U E. Karić (ur.), *Bosanske muslimanske rasprave: hrestomatija I*, (str. 5-82). Sarajevo: ITD Sedam

Karić, E. (2012). Ljudsko lice u izvorima islama. Besjeda. *Preporod*, 10/927, 46-47

Kesić, V. (2004) Gender and Ethnic Identities in Transition: The Former Yugoslavia - Croatia. U R.Iveković & Mostov J. (ur.). *From Gender to Nation*. (str. 63-80). New Delhi: Zubaan.

Kilic, S., Saharso, S. & Sauer, B. (ur.). (2008). The Veil: Debating citizenship, gender and religious diversity. Special issue *Social Politics. International Studies*

in *Gender, State and Society* 16(4), 397-410 (preuzeto sa [www.oxfordjournals.org](http://www.oxfordjournals.org), (pristupljeno 11.1.2011)

Kirby L.K, Greaves, L., & Reid, C. (2006). *Experience, research, social change: Methods beyond the main stream.* Broadview Press

Kirkpatrick, L.A. (1992). An attachment theory approach to psychology of religion., *International Journal for the Psychology of Religion*, 992; (36), 207-212.

Kohlberg, L. (1984). *Essays on moral development; Vol.2. The psychology of moral development: the nature and validity of moral stages.* San Francisco: Harper & Bow.

Kohlmann, E. (2004). *Al-Qaida's Jihad in Europe: The Afghan-Bosnian Network.* Oxford in New York: Berg

Korostelina KV. (2007). *Social Identity and Conflict: Structure, Dynamic and Implications.* Palgrave Macmillan, New York

Kuburić, Z. (1996). *Religija, porodica i mladi.* Beograd: Teološki institut za obrazovanje, informaciju i statistiku.

Kuburić, Z. (2001). Muškarac i žena u religiji i realnom životu. U B. Jovanović, (ur.). *Muškarac i žena.* Gutenbergova galaksija, Beograd

Kuburić, Z. (2006) Naučno proučavanje religije i verska tolerancija, *Religija i tolerancija*, VIII(6), str.53-72.

Kuburić, Z. (2008). *Religija, porodica i mladi (drugo izdanje).* Novi Sad: CEIR; Beograd: Čigoja štampa.

Kuburić, Z. (2009). Religija i mladi. *Religija i tolerancija*, VII(12), .217-233.

Kuburić, Z. (2011). Varijeteti vere na Balkanu. *Religija i tolerancija*, IX(15), 17-30.

Kukić, H. (1950). Pitanje zara sazrelo je za konačno rješenje. *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u FNRJ* 4-7, 144-145.

Kukuljević-Sakcinski, I. (1858). *Putovanje po Bosni*, Zagreb

Kulanić, M. i Čajlaković, H. (2011). *Širenje islama u Bosni i Hercegovini za vrijeme Osmanlja*. Sarajevo: Bošnjačka asocijacija 33

Kulenović, E. (2007). Ljudska prava i kulturni relativizam, *Vijenac*, br.357

Kulenović, T. (2008). *Politički islam: Osnovni pojmovi, autori i skupine jednog modernog političkog pokreta*. Zagreb: V.B.Z.

Kur'an. (Prevod Besima Korkuta), (2001), VII izdanje, Sarajevo: El - Kalem

Lawrence, B. (1994). Woman as Subject/Woman as Symbol: Islamic Fundamentalism and the Status of Women. *The Journal of Religious Ethics*, 22(1), 163-85.

Lazreg, M. (1994). *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question*. New York: Routledge.

Lerner, G. (1987). *The Creation of patriarchy; Women and History*. New York: Oxford University Press.

Lewis, R. (1996). *Gendering Orientalism: Race, Femininity and Representation* London and New York: Routledge

Loewenthal, K.M. (2000). *The psychology of religion: a short introduction*.

Oxford: Oneworld publication.

Lofland J. & Skonovd N. (1981). Conversion motifs. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22, 1-14.

Luckmann, T. (1967). *The invisible religion: the problem of religion in modern society*. MacMillan Publishing Company

Luhmann, N. (1977). *Religious Dogmatics and the Evolution of Societies*. New York/Toronto: Edwin Mellen Press

Mabro, J. (1996). *Veiled Half-truths: Western Travelers' Perceptions of Middle Eastern Women*. London in New York: I.B. Tauris.

Macmaster, N., & Lewis, T. (1998). Orientalism: From Unveiling to Hyperveiling. *Journal of European Studies*, 28(1-2), 121-135.

Maglajlić, M. (1978). *101 Sevdalinka*. Mostar: Prva Književna Komuna

Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press

Main, R. (2006) Psychology of Religion. U A.R. Segal (ur.) *The Blackwell Companion to the Study of Religion* (str.147-170). London: Blackwell Publishing

Martin, R.C. (ur.). (2004). *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. 2 vol. New York: Macmillan.

Marty, Martin E., and R. Scott Appleby, (ur.). (1993). *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*. Chicago: University of Chicago Press

Marty, Martin E., and R. Scott Appleby, (ur.). (1995). *Fundamentalisms*

*Comprehended*. Chicago: University of Chicago Press

Maslow, A.H. (1963). The need to know and the fear of knowing. *Journal of General Psychology*, 68:111-125.

Mažuranić, M. (1842/1938). *Pogled u Bosnu ili kratak put u onu krajinu učinjen 1839-40. po jednom Domorodcu* (2.izd.), Zagreb

McAuliffe J. (ur.). (2001-6). *Encyclopedia of the Qur'an*. Leiden: Brill.

McGoldrick D. (2006). *Human Rights and Religion. The Islamic Headscarf Debate in Europe*. Oxford and Portland: Hart-Publishing.

Melman, B. (1992). *Women's Orients: English Women and the Middle East, 1718-1918*. Basingstoke and London: Religion and Work.

Mernissi F. (1987). *The political harem: The Prophet and the women*, Paris: Albin Michel

Mernissi, F. (1991), *The veil and the male elite: A feminist interpretation of women's rights in Islam*. New York: Addison-Wesley Publishing Company.

Mernissi, F. (2005). *Zaboravljene vladarice u svijetu Islama*. Sarajevo: Buybook

Mesarič, A. (2011). *Oblačenje muslimank in muslimanov v Sarajevu kot vidik njihovega medsebojnega razločevanja in reislamizacije sodobne Bosne in Hercegovine*. Neobjavljena doktorska disertacija, Univerzitet u Ljubljani

Milišić, S. (1986). *Emancipacija muslimanske žene u BiH nakon oslobođenja 1947-1952: poseban osvrt na skidanje zara i feredže*. Magistarski rad, Filozofski fakultet u Sarajevu.

Milišić, S. (1996). Emancipacija muslimanske žene u Bosni i Hercegovini

(Poseban osvrt na skidanje zara i feredže). U E. Imamović (ur.). *Urbano biće Bosne i Hercegovine*. (str.137-143). Sarajevo: Međunarodni centar za mir.

Moghissi, H. (2002). *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*. London in New York: Zed Books.

Molyneux, M. (1985). Mobilization without Emancipation? Women's Interests, the State, and Revolution in Nicaragua, *Feminist Studies*, 11(2), 227.

Monnesland, S. (2001). *1001 dan: Bosna i hercegovina slikom i riječju kroz stoljeća*. Oslo: Cypress Forlag

Montgomery W. (1968). *What is Islam?* London: Longmans.

Morris, B. (1987). *Anthropological studies of religion: An introductory text*. Cambridge: Cambridge University Press.

Munson, R. (2006). Fundamentalism, U A.R. Segal (ur.) *The Blackwell Companion to the Study of Religion* (str. 255-271).

*Muslimova zborka hadisa: sažetak* (prevod Muhamed Mrahorović et al). (2004). Sarajevo: El – Kalem.

Okuka, M. i Šoše M. (1999). *Bosna i Hercegovina prije 100 godina u riječi i slici*. Sarajevo: WOH

Oliver, J.H. (2002) *Wahhaby Myth: Dispelling Prevalent Fallacies and the Fictitious Link with Bin Laden*. Trafford Publishing

Otto, R. (1917/1958). *The idea of the holy*. London: Oxford University Press

Pajević, I. (2005). Religiosity and Mental health. *Psychiatria Danubina*, 17(1-2)

Paloutzian, F. R., & Park, C. L. (2005). *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York: The Guilford Press.

Paloutzian, R. F., Richardson, J. T. & Rambo, L. R. (1999). Religious Conversion and Personality Change. *Journal of Personality*, 67, 1047–1079

Pantić, D. (1988). *Klasična i svetovna religioznost*. Beograd: Institut društvenih nauka.

Parsons, W. (2001). Themes and Debates in the Psychology – Comparativist Dialogue. U D. Jonte-Pace & W. Parsons (ur). *Religion and Psychology: Mapping the Terrain* (str.229-53). London: Routledge.

Perdue CW, Dovidio JF, Gurtman MB & Tyler RB. (1990). Us and them: Social categorization and the process of intergroup bias. *Journal of Personality and Social Psychology*, 59, 475–486.

Petrovich, O. (2007). The key psychological issues in the study of religion, *Psihologija*, 40(3), 351-363.

Piaget, J. (1936/1948). *The Moral judgment of the child*. Glencoe, IL: Free Press

Pletikosić, S. (1911). *Pisma u obranu muslimanskog ženskinja*. Sarajevo: Izdanje uredništva Muallima.

Poole, E. (2002) *Reporting Islam: Media Represenatation of British Muslim*. I.B.Tauris & Co. Ltd.

Raday, F. (2003). Culture, Religion and Gender, *International Journal of Constitutional Law*, 4:663-715.

Rippin, A. (2006). *Muslims: their religious beliefs and practises*. London:

Routledge

Rožajac-Zulčić, M. (2008). *Šerijatske odjevne prakse: kulturološki i pravni prijepori*. Neobjavljeni magistarski rad. Sarajevo: Centar za interdisciplinarne postdiplomske studije, Univerzitet u Sarajevu.

Said W.E. (1995). *Orientalism*. London: Penguin.

Sansarian, E. (1982). *The Women's Right Movement in Iran: Mutiny, Apreasement and Repression: from 1900 to Khomeini*. New York: Preager

Schimmel, A. (1997). *My Soul Is a Woman: The Feminine in Islam*. New York: Continuum.

Scott J. W. (2007). *The Politics of the Veil*. Princeton NJ:Princeton University Press.

Seidman, (2006). *Interviewing as Qualitative Research: A guide for Researches in Education and the Social Sciences (3 izd.)*. New York: Teachers College Press.

Sekaff, A.H.(2005). *Vehabizam/selefizam: ideološka pozadina i historijski korijeni*. Sarajevo: Srebreno pero.

Seligman, M.E.P. (1975). *Helplessness: On Depression, Development and Death*. San Francisco: Freeman-

Seligman, M.E.P. (1991). *Learned Optimism*. New York, NY: AA Knopf.

Sharabi, H. (1988). *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society*. New York and Oxford. Oxford University Press.

Sharma, A & Young, K. (ur.). (1999). *Feminism and world Religions*. State University of New York press, Albany

Shehadeh, L. (2003). *The idea of women in fundamentalist Islam*. Gainesville: University Press of Florida.

Silverstein, A. J. (2010). *Islamic History: A Very Short Introduction*, Oxford University Press

Škaljić, A. (1966). *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*. Sarajevo: Svjetlost.

Skinner, B.F. (1969) . New York: Appleton-Century-Crofts.

Skjeie Hege (2007). Headscarves in schools. European comparisons. U J. Goldschmidt & M.L.T. Loenen (ur.). *Religious Pluralism and Human Rights in Europe. Where to draw the Line* (str.129-46). Antwerp and Oxford: Intersentia..

Smailagić, N. (1990), *Leksikon islama*. Svjetlost, Sarajevo.

Smith ER & Henry S. (1996). An in-group becomes part of the self: Response time evidence. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 22, 635–642.

Spahić-Šiljak, Z. (2002). Žena u islamu. *Magazin Habitus, Centar za multikulturalnost, Novi Sad*, februar-mart, 71-86.

Spahić-Šiljak, Z. (2004). Žena kroz prizmu interpretacije islama. *Glasnik Helsinškog komiteta za ljudska prava u BiH*, br.4, Sarajevo

Spahić-Šiljak, Z. (2007). *Žene, religija, politika*. Sarajevo: IMIC.

Spahić-Šiljak, Z. i Anić, R.J.. (2009). *I vjernice i građanke*. Sarajevo: TPO fondacija i CIPS Univerziteta u Sarajevu.

Spajić, V. (1967), *Nasljednopravni običaji u BiH nakon austrougarske okupacije, Radovi*, Knjiga XXXII. Sarajevo: Odjeljenje društvenih nauka ANUBiH.

Spectorsky, S. (1993). *Chapters on Marriage nad Divorce: Responces of Ibn hanbal and Ibn Rahwayh*. Austin: University of Texas Press.

Spilka, B. & Schmidt, G. (1983). General attribution theory for the psychology of religion: the influence of event-character on attributions to God. *Journal for Scientific Study of Religion*, 22:326-339.

Stark, R. (2002.), Physiology and faith: Addressing the "universal" gender difference in religious commitment. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41, 495-507.

Tajfel H. (1982). *Social Identity and Intergroup Behaviour*. Cambridge University Press, Cambridge UK.

Taylor G & Spencer S (ur.). (2004). *Social Identities: Multidisciplinary Approaches*. London: Routledge.

*The Blackwell Companion to the Study of Religion* (2006). Segal, A.R. (ur.) Blackwell Publishing.

*The Qur'an: An Encyclopedia*. Leaman, O. (ur.). (2006). London: Routledge.

Tibi, A. (2002). *Islam between Culture and Politics*. New York, NY: Palgrave

*Tirmizijin džami'-sunen: Tirmizijina zbirka hadisa* (1999), (prijevod i komentar Mahmut Karalić). Travnik: Ibrahimpašina medresa.

Tucker, J.E. (1983). Problems in the Historiography of Women in the Middle East, The Case of Nineteenth-Century Egypt", *International Journal of Middle East Studies*, 15:3.

Turner J.C. (1982). Toward a cognitive redefinition of the social group. U H. Tajfel (ur.) *Social identity and inter-group behaviour* (str. 15-40), Cambridge:

Cambridge University Press.

Wadud, A. (1999). *Quran and woman*. New York: Oxford University Press.

Wadud, A. (2006). *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld.

Weber, M. (1922/1963). *The sociology of religion*. Boston: Beacon Press.

Weinberg, L., Pedahzur, A. (ur.) (2004). *Religious Fundamentalism And Political Extremism*. London: Frank Cass Publishers.

Wilder DA & Shapiro PN. (1984). Roles of out-group cues in determining social identity. *Journal of Personality and Social Psychology*, 47(2), 342-348.

Witzum et al. (1990). Mental illness and religious change, *British Journal of Medical Psychology*, 63, 33-42

Woodhead, L. (2008). "Secular privilege, religious disadvantage." *The British Journal of Sociology*, 59 (1), 53-58.

Woodlock, R (2004). Muslim Feminists and the Veil: To Veil or Not to Veil—is that the question. *Islam for today*. Preuzeto sa [http://www.islamfortoday.com/feminists\\_veil.htm](http://www.islamfortoday.com/feminists_veil.htm) (pristupljeno 4. 3. 2011.)

Wulff, D. M. (1997). *Psychology of religion: Classic and contemporary* (2 izd.). New York: John Wiley

Yavuz, H. M. (2003). The Political Discourse of the Headscarf. U H. M. Yavuz, (ur.) *Islamic Political Identity in Turkey* (str. 99-101). New York: Oxford University Press.

Yeğenoğlu, M. (1998). *Colonial Fantasies: Toward a Feminist Reading of*

*Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Yin, R, K, (2003). *Applied social research method series: Case study research design and methods* (3 izd. Vol. 5). Thousand Oaks, California: Sage Publications.

Zajimović, S. (2006). *Odijevanje muslimanki: Moda za sva vremena*. Visoko: Medresa Osman-ef. Redžović.

'Zakon o zabrani nošenja zara i feredže.' Službeni list NR BiH 33 1950. Preuzeto sa <http://www.hayat.ba/distribution/viewtopic.php?f=10&t=233>. (pristupljeno 20.3.2011.)

**Elektronski izvori:**

<http://www.rijaset.ba/>

<http://www.muslim-media.org>

<http://www.islambosna.ba>

<http://www.buharijevazbirka.ba>

<http://www.el-tewhid.com>

<http://www.nur-islam.com/>

<http://www.islamika.net>

<http://www.sehur.net/>

<http://www.islamizena.blogspot.ba>

<http://www.islamskibrak.super-forum.net/>

## Prilog I



Slika. 1 i 2. Iranski propagandni posteri za promociju šerijatskog oblačenja<sup>57</sup>

<sup>57</sup> Preuzeto sa <http://www.hijab-poster.ir/>



Slika 3. Egipatski propagandni poster<sup>58</sup>



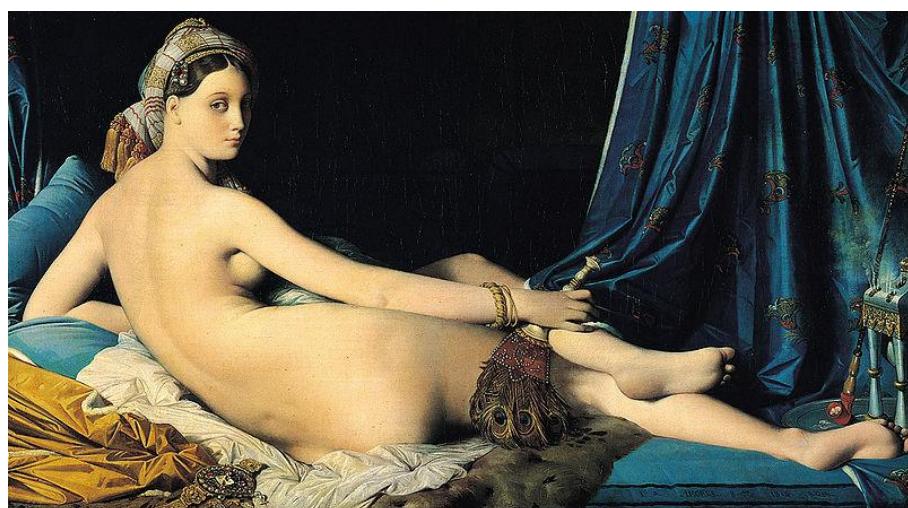
Slika 4. Kolonijalna razglednica iz Alžira, početak XX vijeka<sup>59</sup>

<sup>58</sup> ibid

<sup>59</sup> Preuzeto sa <http://www.annedarlingphotography.com/muslim-women-dress.html> pristupljeno 12.12.2010.



Slika 5. Veliko haremско kupatilo u Bursi (1885) Jean-Léon Gérôme, ulje na platnu, privatna kolekcija



Slika 6. Velika Odaliska (1814), Jean Auguste Dominique Ingres, ulje na platnu, Louvre, Pariz



Slika 7. Posteri korišteni u kampanji International Service for Human Rights (ISHR)

## Prilog II



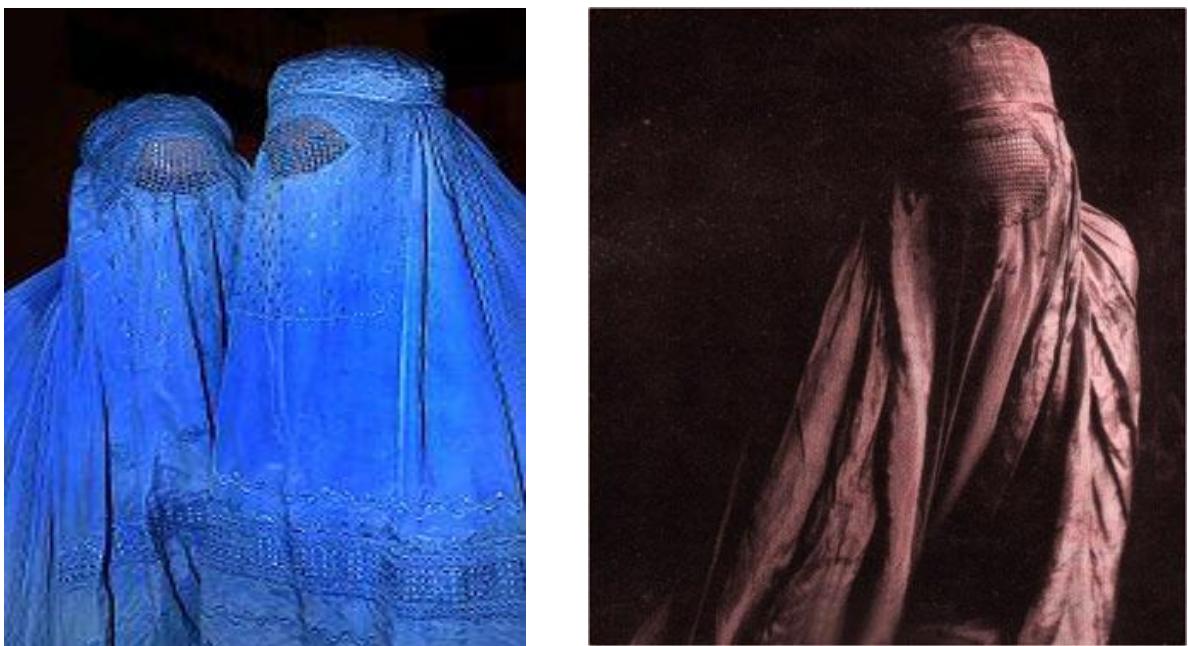
Slika 8. Hidžab



Slika 9. Khimar



Slika 10. Đilbab/abaja



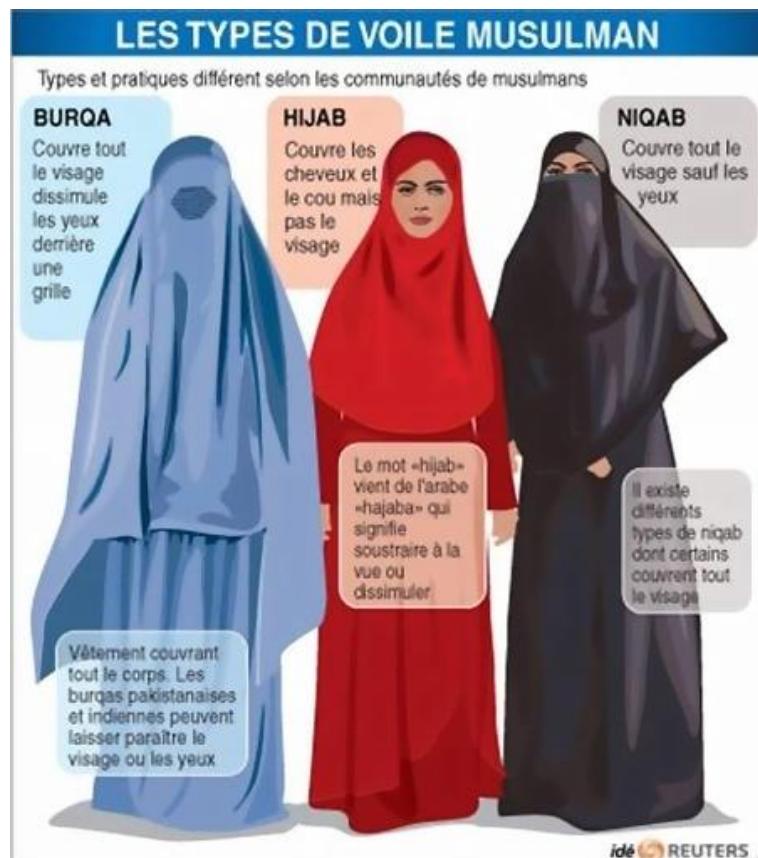
Slika 11. Burka (Afganistan)



Slika 12. Čador (Iran)



Slika 13. Nikab<sup>60</sup> (Saudska Arabija)



Slika 14. Poređenje tri dominantna načina pokrivanja<sup>61</sup>

<sup>60</sup> Slike 8-13 preuzete su sa komercijalnih internet stranica koje prodaju muslimansku garderobu pa zbog toga nisu dati izvori

<sup>61</sup> Preuzeto sa <http://www.boursier.com/vals/ALL/I-idee-d-une-interdiction-du-voile-integral-progresse-en-france-feed-52286.htm> (pristupljeno 7.1.2011.)

## Prilog III

Lista odabralih djela koja govore o pokrivanju muslimanki u Bosni i Hercegovini s  
početka 20. vijeka:

- Begović Mehmed "O položaju i dužnosti muslimanki prema islamskoj nauci", Beograd 1931.god. str. 94.2.
- Bušatlić Abdullah Ajni "Pitanje muslimanskog napretka u Bosni i Hercegovini" Sarajevo, 1928. Str. 36.
- Cokić Ahmed Lutfi "Prikaz i ocjena rada g. Dra. Mehmeda Begovića o njegovu naziranju na islamsku ženu i njen položaj po islamskoj nauci" Tuzla, 1931. Str. 32
- Cokić Ibrahim Haki "O tesetturu". Tuzla, 1929. Str. 80.5.
- Dizdarević Abdullatif "O muslimanskoj ženi i njenoj emancipaciji. Odgovor gospodinu dr. Mehmedu Begoviću" Sarajevo, 1933. Str. 79.
- Džafić Ibrahim "Uzroci propadanja muslimanskog ženskinja" Banja Luka, 1919. Str. 15.
- Umišić Ahmed "Ko smeta napretku i prosvjećivanju muslimana a osobito muslimanki" Banja Luka, 1919. Str. 24.
- Forto Mustafa "Otkrivanje muslimanskog ženskinja" Sarajevo, 1925. Str. 16.
- Karabeg Ali Riza "Rasprava o hidžabu (krivenju muslimanki)" Mostar, 1928.
- Karamehmedović Hamdija "Odgovor na pisma "Safija hanume". Sarajevo, 1911. Str. 30.
- Prohić Ali Riza "Šta hoće naša muslimanska inteligencija?" Sarajevo, 1931. Str. 61.
- Sulejmanpašić Dževad "Muslimansko žensko pitanje" Sarajevo, 1918. Str. 36.

- Safija hanuma (Pseud. Sofija Pletikosić) "Pisma u obranu muslimanskog ženskinja" Sarajevo, 1911. str. 90.
- Safija hanuma "Polemika o emancipaciji žene" U obranu muslimanskog ženskinja. Opatija, 1911. Str. 90.
- Alagić Šukrija "Pokrivanje žene po Islamu" Narodna uzdanica, kalendar za 1934. Godinu, str. 41-53.
- Ozo Husein "Da li je problem otkrivanja žene vjerskog ili socijalnog karaktera? Gledište Mesihatul-Ezhera o tom pitanju" Novi Behar, X/1936-1937, br. 6-9, str. 78-80.
- Svara Maksim "Emancipacija Muslimanke", Sarajevo, 1931.

## Prilog IV

Zar i feredža u Sarajevu, reprint razglednica sa kraja XIX i iz prvih decenija XX vijeka.<sup>62</sup>



<sup>62</sup> Razglednice su preuzete iz Škoro, M.(2005) Pozdrav iz Sarajeva, Graphic Car, Sarajevo i Okuka, M. i Šoše M. (1999). Bosna i Hercegovina prije 100 godina u riječi i slici. WOH, Sarajevo



SARAJEVO U ĆARŠIJI 1926. GODINA





## Prilog V

## **Protokol za intervju**

Pitanja i potpitanja dole predstavljaju samo okvir tj.natuknice za vođenje intervjeta, kojeg se ne treba striktno pridržavati jer je intervju polustrukturisan a može se pretvoriti u intervju otvorenog tipa ukoliko to okolnosti nalažu, zavisno od dobijenih informacija.

### **I – Demografski podaci**

- Dob?
- Stepen obrazovanja/zanimanje?
- Zaposlenje?
- Bračni status?
- Broj djece?
- Aktivno (odlazak u džamiju, namaz, post, uzdržavanje od alkohola itd.) prakticira religiju od...?
- Nikab nosi od...?

### **II – Uzroci**

- Od kada datira vaš interes za religiju/vjeru?

*Kao potpitanja npr.*

- ✓ Religiozni odgoj u porodici?
- ✓ Potraga za smisлом, odnosno odgovorima na pitanje bitka?
- ✓ Da li je tome prethodio neki značajan događaj ili iskustvo?
- ✓ Da li je tome prethodio interes porodice/prijatelja/partnera? I sl.
- Zašto baš ova „verzija“ islama?
- Da li ste prije nego što ste odnijeli odluku o nošenju nikaba nosili hidžab?
- Šta je najviše uticalo na vas da donesete odluku o nošenju nikaba?

*Kao potpitanja npr.*

- ✓ Koliko vremena ste razmišljali o odluci?
- ✓ Šta vam se dešavalо u tom periodu?

- ✓ Šta vas je najviše motivisalo? Da li ste se sa nekim konsultovali (porodica, prijatelji, partner) oko svoje odluke? Ako da sa kim, i da li je ta osoba ili pak neka druga osoba imala značajan ili presudan uticaj na vašu odluku?
- ✓ Imate li prijateljice ili članove porodice koji nose nikab? Ako DA, da li ste se poznavali i ranije? Koliko ga dugo nose (tj. da li su ga nosile i prije nego što ste vi odlučili da nosite nikab)?
- ✓ Da li ste imali ikakvu dilemu vezano za odluku – Ako DA, razlozi za i protiv? Šta je prevagnulo?
- Na kakve je sve reakcije u vašoj okolini naišla vaša odluka da nosite nikab?
- Ukoliko ste naišli na nerazumijevanje, kako je to uticalo na vas i kako ste se nosili sa tim?

### **III – Značenje i prakticiranje**

- Šta za vas znači vjera/vaša religijska uvjerenja, odnosno prakticiranje vjere? Na koja područja života se ona sve odražava?
  - ili
- Koliko se trudite da svoju vjeru prenesete i na sva druga područja svog života?
- Šta za vas znači nikab? Za vašu užu i širu porodicu i prijatelje?
- Koliko je bosanskohercegovačko društvo otvoreno za žene pod nikabom?

### **III – Posljedice**

- Da li ste se promijenili otkada ga nosite? Ako DA, objasnite u kojoj mjeri, i na koji način se vaš život promijenio nakon odluke da nosite nikab (dodatno U kojoj mjeri se vi lično i vaš život razlikuje od onoga prije odluke da nosite nikab? U kojim aspektima?).
- Na koje se sve aspekte društvenog života pozitivno odražava nošenje nikaba (npr. porodični život, druženje, zaposlenje, školovanje...) i na koji način?
- Da li se nošenje nikaba negativno odražava na neke aspekte društvenog života? Ako DA, na koje (npr. porodični život, druženje, zaposlenje, školovanje...) i na koji način?

- Osjećate li se diskriminiranom u nekom aspektu života zbog nošenja nikaba? Ako Da u kojem i na koji način? (elaborirati, potkrijepiti primjerima ukoliko je to moguće)
- Da li ste nakon odluke ikada bili u dilemi da skinete nikab? Ako Da zbog čega? (npr. pritisci javnosti, porodice...)
- Ukoliko se osjećate diskriminiranom u nekom aspektu života zbog nošenja nikaba, kako se nosite sa tim (mekhanizmi suočavanja)? Šta vam daje snagu da ustrajete u svojoj odluci?
- Postoje li neke aktivnosti koje bi željeli da ste u mogućnosti raditi ali niste zbog nikaba (bilo zbog religijskih razloga ili pritiska javnosti)?
- Postoje li neke aktivnosti koje možete obavljati upravo zahvaljujući nikabu? Koje?
- Imate li neko pitanje za mene?

HVALA NA SARADNJI!

## Prilog VI

MANJE POZNATE RIJEČI I POJMOVI KORIŠTENE U RADU<sup>63</sup>

**Abdest**; *m* (perz.) *ritualno pranje izloženih dijelova tijela, ruku, lica, stopala itd. u cilju vršenja molitve (namaza)*

**Adet**; *m* (ar.) *navika, običaj; tradicija*

**Ahiret**; *m* (ar.) *onaj svijet, zagrobni život, u kojem će nakon Sudnjeg Dana boraviti duše svih ljudi, muškaraca i žena*

**Ahkam**; *m* (ar.) *pravilo. Prema islamskom zakonu, djelo može biti obavezno (vadžib ili farz), pohvaljeno (mustehab), dozvoljeno (mubah), pokuđeno (mekruh) i zabranjeno (haram). Svako od ovih pravila jeste ahkam.*

**Ashabi** (sing. **ashab**); *m* (ar.) *drugovi Muhamedovi*

**Ajet**; *m* (ar.) *znak, dokaz, objava, kur'anska rečenica, odnosno redak Kur'ana*

**Akida (akaid)**; *m* (ar.) *nauka o propisima islamskog vjerovanja, islamska dogmatika*

**Alim**; *m* (arap.) *učenjak, naučnik*

**Ansar (Ensar)**; *m* (ar.) *pomoćnik, 'Ensarijama' se nazivaju žitelji Medine koji su prihvatili i pomagali Muhameda nakon njegovog napuštanja Meke*

**Avret**; *m* (ar.) *stidni dio tijela kod žene ili muškarca koji se treba pokriti*

**Bajram**; *m* (tur.) *muslimanski vjerski praznik; u godini su dva; Kurban-bajra i Ramazanski Bajram*

**Bismila (Bismillah)**; *f* (ar.) *'u ime Boga'; njome počinje svako poglavje u Kur'anu*

**Ders**; *m* (ar.) *nastava, predavanje, lekcija*

**Dova**; *f* (ar.) *molba upućena bogu*

---

<sup>63</sup> Indeks je formiran na osnovu *Leksikona islama* (Smailagić, 1990) i *Turcizama u srpskohrvatskom jeziku* (Škaljić, 1965)

**Džahilijet** ; m (ar.) *neznanje, neprosvijećenost, riječ koja se najčešće upotrebljava za period prije objave Kur'ana. Tako bi 'džahilijet' označavao 'vrijeme neznanja'*

**Džamija** ; f (arap.) *muslimasnak bogomolja sa jednim ili više minareta. Za razliku od riječi mesdžid (masgid) koja označava svaki objekat u kojem se redovno obavlja namaz*

**Džebrajl. Džibril** ; m (jevr.) *anđeo (kod kršćana Gabrijel, kod hrišćana Gavrilo) melek/anđeo koji je poslanicima od Boga prenosio objavu*

**Džehenem** ; m (jevr.) *pakao, mjesto u kojem će nakon Sudnjeg dana završiti oni na koje se zbog svojih nedjela zaslужili kaznu*

**Džemat**; m (ar.) *skupina vjernika; dok se riječ 'ummet' odnosi na sve muslimane, termin 'džemat' može označavati nekoliko domaćinstava koji gravitiraju oko jedne džamije kao i grupe vjernika koji se okupljaju oko zajedničkih interesnih sfera*

**Dženaza**; f (ar.) *muslimanski sprovod.*

**Dženet**; m (ar.) *rajski vrt; mjesto kojim će nakon Sudnjeg dana vjernici biti nagrađeni.*

**Džuma** ; f (ar.) *zajednička molitva (namaz) koja se održava svakog petka umjesto uobičajenog 'podne namaza'*

**Ezan**; m (ar.) *najava, poziv na molitvu (namaz) od strane mujezina sa džamijske munare. Mujezin uči ezan na arapskom jeziku, pet put puta dnevno.*

**Farz**; m (ar.) *strogo obavezujuće, strogo naređeno djelo čije se neizvršavanje kažnjava; stroga islamska vjerska zapovijed koja ne bi smjela biti neizvršena (npr. klanjanje namaza, ramazanski post itd.)*

**Fetva**; f (ar.) *pravno rješenje ili uputa dana u obliku odgovora kako da se riješi neko pravno pitanje*

**Fikh**; m (ar.) *šerijatsko pravo*

**Fitna**; f (ar.) *smutnja, spletka, intrig, kušnja, nered*

**Hadis**; m (ar.) *govor, izreka Muhameda, usmena tradicija od Muhameda. U širem smislu hadis je išto što i sunet, dakle sve ono što je Muhamed govorio, radio, preporučio ili odobrio da se radi. hadis je uz Kur'an glavni vjerski i pravni izvor islama.*

**Hadž; m** (ar.) hodočašće u Meku u svrhu posjete Ćabe (Kabe).

**Hafiz; m** (ar.) osoba koja je napamet naučila Kur'an

**Halifa; m** (ar.) namjesnik, nasljednik, vrhovni poglavar globalne islamske zajednice

**Hidžra; f** (ar.) seoba; migracija Muhameda iz Meke u Medinu; polazna tačka islamskog kalendara

**Hodža; m** (tur.) muslimanski sveštenik; vjeroučitelj; profesor u medresi

**Hutba; f** (ar.) vjersko izlaganje, govor imama pred džuma namaz petkom  
**Ibadet ; m** (ar.) bogoslužje, molenje bogu, učenje i čitanje; aktivnosti koje se rade s ciljem postizanja božijeg zadovoljstva

**Idžtihad; m** (ar.) trud s ciljem derivacije određenog pravnog rješenja u šerijatskom sistemu : samostalno rješavanje pitanja na osnovu šerijatsko-pravnih izvora Kur'ana i hadisa, ne povodeći se za mišljenjem drugih vjerskih učenjaka.

**Iman; m** (ar.) vjerovanje u jednog boga.

**Indžil; m** (grč.) evanđelje; sveta knjiga.

**Insan; m** (ar.) čovjek, ljudsko biće.

**Inšalah; m** (ar.) akobogda..

**Kafir (ćafir); m** (ar.) onaj koji pokriva; onaj koji sakriva; odnosi se na nekog koji sakriva istinu; nevjernik

**Kibla; f** (ar.) smjer prema Meki (tačnije prema Kabi u Meku) prema kojem se muslimani okreću prilikom klanjanja namaza (molitve).

**Kitab (ćitab); m** (ar.) knjiga

**Medresa; f** (ar.) muslimanska vjerska škola (srednja) u koju se stupa po završetku mekteba

**Mehr; m** (ar.) bračni dar

**Mahrem; m** (ar.) onaj koji sa ženom ne može stupiti u brak, s kojim se može osamljivati

**Mekteb; m** (ar.) muslimanska osnovna vjerska škola

**Melek;** m (ar.) melek, anđeo. Duhovna bića nevidljiva ljudskom oku koja su od Allaha zadužena da izvršavaju razne zadatke

**Mezheb(i);** m (ar.) pravne škole, pravni sistemi u šerijatskom pravu. Imaju četiri glavna mezheba: hanefijski, malikijski, šafijski i hanbelijski, nazvanih po svojim utemeljiteljima; Ebu Hanifi, Maliku, Šafiji i Ahmedu ibn Hanbelu.

**Minaret;** m (ar.) toranj koji je sastavni dio džamije a s kojeg se vjernici pozivaju na namaz

**Minber ;** m (ar.) povиšeno mjesto u džamiji s kojeg se petkom drži hutba

**Mušrik;** m (ar.) neznabožac

**Mualima:** f(ar.) nastavnica mekteba

**Namaz:** m (ar.) muslimanska molitva koja se obavlja pet puta na dan

**Nefes;** m (ar.) dah, dušak

**Nefs:** m (ar.) strast, seksus.

**Nijet;** m (ar.) nakana, namjera, naum.

**Pejgamber,** m (pers.) božji vijesnik, božji poslanik

**Sabah;** m (ar.) jutro: jutarnji namaz (molitva).

**Sabur;** m (ar.) strpljenje; saburati znači strpljivo podnosići životne nedaće

**Sadaka;** m (ar.) milostinja

**Sedžada, serdžada;** m (ar.) prostirka ili tepih na kojem se čini sedžda (klanjanje pred Allahom)

**Sedžda;** f (ar.) sagnuti se; dio namaza (molitve) kada je tijelo u položaju dubokog naklona tj. kada klanjač čelom, dlanovima, koljenima i nožnim prstima dodiruje tlo; to je jedan od sastavnih dijelova namaza

**Selam alejkum;** (ar.) muslimanski pozdrav; skraćeno od “pozdrav i božija milost neka je na vas”

**Selef;** m (ar.) prethodni, ispravni prethodnik

**Sihir;** *m* (ar.) *opsjena, magija*

**Sira;** *f* (arap.) *biografija Muhameda.*

**Sunet;** *m* (ar.) *običaj, način života; ono što je Muhamed govorio, radio, preporučio ili odobrio da se radi, a što inače nije u Kur'etu spomenuto.*

**Sura;** *f* (ar.) *poglavlje Kur'ana. Ima ih 114.*

**Šart;** *m* (ar.) *uvjet, uslov: osnovi islama i islamskog vjerovanja.*

**Šehadet;** *m* (ar.) *iskaz svjedoka, svjedočenje*

**Šejtan;** *m* (jevr.) *Sotona. įdavo.*

**Šerijat;** *m* (arap.) *izvorno: 'put ka pojilištu', 'put koji se slijedi'. Tehnički: 'vjerozakon islama'*

**Širk;** *m* (ar.) *mnogoboštvo, bilo kakav vid politeizma.*

**Taklid;** *m* (ar.) *oponašati, imitirati. U pravnom sistemu islama, termin označava prihvatanje mišljenja nekog učenjaka bez analiziranja argumenata. Odnosi se na totalno povjerenje u autoritet nekog učenjaka.*

**Tefsir;** *m* (ar.) *tumačenje, komentar Kur'ana*

**Tekbir;** *m* (ar.) *učenje (izgovaranje) po više puta 'Allahu ekber' što u prevodu znači 'Allah je najveći'*

**Tespih;** *m* (ar.) *brojanica, niska zrnaca kojima se olakšava zikr, ponavljanje izraza 'Allahu ekber', 'Suphanila', 'Elhamdulillah'.*

**Tevhid;** *m* (arap.) *jednoća, monoteizam: vjerovanje u jedinstvo božije*

**Tevrat:** *m* (jevr.) *Tora, Stari zavjet*

**Ulema;** *f* (ar.) *množina od alim (učenjak); muslimanski vjerski učenjaci; muslimansko učeno sveštenstvo*

**Umet;** *m* (ar.) *narod, u islamskom miljeu taj izraz označava sve muslimane: sljedbenici jednog pejgambera*

**Umra;** *f* (ar.) *'malo hodočašće' koje musliman obavlja posjetom Meke.*

**Zekat;** *m* (ar.) *milostinja, ‘obavezna milostinja’ koju je dužan dвати svaki imućniji musliman svake godine. Godišnji vjerski porez u korist siromaha.*

**Zikr;** *m* (ar.) *pobožno spominjanje Allaha; invokacija božijeg imena.*

**Zina;** *f(ar.)blud*