

Institucionalna religioznost i personalni indiferentizam

Orhan Jašić*

orhan.jasic@fin.unsa.ba

<https://orcid.org/0000-0001-7810-7850>

Bajram Dizdarević**

dizdarevic_b@outlook.com

<https://orcid.org/0009-0006-5413-0398>

<https://doi.org/10.31192/np.24.2.8>

UDK: 2-184.3

316.42-053.81

Izvorni znanstveni rad /

Original scientific paper

Primljeno: 12. studenog 2025.

Prihvaćeno: 28. veljače 2026.



U radu smo predstavili odnos između institucionalne i personalne religioznosti motreno iz muslimanske teološke perspektive, poslije čega smo naznačili ključne izazove koji su, posebno kod mlađih, vrlo slojeviti i koji trebaju ozbiljnu analizu. Između ostalog, riječ je o djelomičnoj institucionalnoj izmaknutosti, kao i o sve razvedenijoj interpretativnoj podlozi na koju su mlađi upućeni, uslijed čega oni teško da mogu razaznati odgovarajuću duhovno-intelektualnu nit koju bi trebali usvojiti. Također, vrijeme u kojemu živimo gotovo da podrazumijeva neprestane promjene, koje u biti zbore o dubljem nezadovoljstvu, uslijed čega je institucijski format samoga razumijevanja religioznosti često u potpunosti neatraktivan, ali, ipak ga je moguće premošćivati neposrednom upućenošću na one kojima se religijska poruka ili poduka upućuje, suživljavanjem s njima te neprestanim samoispravljanjem. To je jedan od načina da se mladim ljudima »pomogne«, ali i da se postigne institucionalna relevantnost i kredibilnost.

Ključne riječi: institucionalna religioznost, personalna religioznost, religioznost.

* Izv. prof. dr. dr. sc. Orhan Jašić, Univerzitet u Sarajevu, Fakultet islamskih nauka, Katedra za akaid (dogmatiku), tesavvuf i uporedne religije; Ćemerlina 54, BA-71000 Sarajevo, Bosna i Hercegovina.

**Bajram Dizdarević, univ. mag. theol., Medresa Mehmed Fatih, Milješ b.b., ME-81206 Tuzi, Podgorica, Crna Gora; doktorand Univerzitet u Sarajevu, Fakultet islamskih nauka, Katedra za akaid (dogmatiku), tesavvuf i uporedne religije; Ćemerlina 54, BA-71000 Sarajevo, Bosna i Hercegovina.

Uvod

Ono po čemu je čovjek kao krunsko Božje stvorenje, između ostalog, karakterističan jest i njegova neponovljiva osobnost koja odsijeva i na njegovu religioznost, odnosno razumijevanje svijeta, njegove pozicije u svijetu te naposljetku i samoga Boga.¹ Naravno, religioznost kao takva vidno biva determinirana samim kontekstom, tako da je za očekivati da osoba koja odrasta u religioznom obiteljskom i društvenom ambijentu i sama bude takva i obratno,² no, to ne mora biti slučaj, što čovjeka čini još nepredvidivijim bićem.

Inače, rad je podijeljen u dva dijela. U prvom dijelu planiramo ispitati razloge koji su doveli do krize institucije³ te je li riječ o teškoćama koje treba tražiti u instituciji ili je riječ o paradigmatškoj interpretativnoj promjeni koja potječe od pojedinca, a koja prouzrokuje da odnos prema instituciji bude vidno drukčiji. Nakon toga ćemo analizirati bitnost insistiranja na personalnoj pobožnosti radi prevladavanja institucionalne krize te ćemo institucionalnu krizu motriti u suodnosu s personalnim indiferentizmom, odnosno krizom religioznosti.

Ovdje ističemo da pod institucionalnom religioznošću mislimo na organiziranje religijskog života kojeg provode zvanične vjerske zajednice (u ovom radu se bavimo primarno Islamskom zajednicom kao zvaničnom institucijom muslimana), jer upravo u takvom načinu organiziranja, i pored toga što je nužno potreban, ipak prepoznamo izvjesnu odmaknutost u odnosu na ono što su stvarne poteškoće s kojima se mlade osobe suočavaju u svojem vlastitom iskustvu religijskog, odnosno svetog. Personalna pobožnost, s druge strane, bila bi ona pobožnost koja nastaje, profilira se i usmjerava posve neovisno u odnosu na duhovno i intelektualno institucijsko zaleđe, i to u svijetu koji osoba drži relevantnim i koji prepoznaje kao najsvrsishodniji. Svrha je ovog rada prepoznati što to mladog čovjeka vodi u svojevrsno izoliranje, povlačenje i potpun izostanak želje za takoreći »institucionalnom potvrdom«, te na koje sve načine je ovo »nerazumijevanje« između institucionalnog i personalnog religijskog okruženja moguće prevladavati.

¹ Usp. Siniša ZRINŠČAK, Gordan ČRPIĆ, Stjepan KUŠAR, Vjerovanje i religioznost, *Bogoslovska smotra* 70 (2000) 2, 233-255, 241; Orhan JAŠIĆ, O religiji i religioznosti, *Logos – časopis za filozofiju i religiju*, 2 (2014) 2, 83-111, 92.

² Tako Čimić ističe da »je sva prilika da će uvijek biti ljudi koji će ostati utopljeni u empirijsko i materijalno, neposredno nezainteresirani za bilo kakvo, pa i religijsko, transcendiranje« (Esad ČIMIĆ, *Drama a/teizacije*, Sarajevo – Zagreb, TKD Šahinpašić – BTC Šahinspahić, 2007, 5). Dakle, življenje u nekoj kulturi neminovno znači i obojenost vrijednostima koje su inherentne toj kulturi, pri čemu vidokrug može biti vidno zakrivljen, odnosno reduciran, a pogled na svijet bitno usmjeren, odnosno determiniran.

³ Ovdje najprije imamo na umu Islamsku zajednicu u Bosni i Hercegovini, budući da smo upućeniji u sve ono što čini izazove koji se pred nju postavljaju, no uslijed općenitosti problema, s kojima se muslimani u Bosni i Hercegovini sučeljavaju i institucionalno i individualno, spomenute fenomene moguće je motriti i neovisno o religijskoj pripadnosti.

1. Uzroci krize institucije i institucionalnog gledanja na svijet

Kada govorimo o krizi institucije i institucionalnoga gledanja na svijet, najprije moramo istaći da se svojevrsna institucionalnost nužno događa nakon početne misaono vrlo sadržajne faze te da sama institucionalnost nužno ne podrazumijeva uštogljenost niti ućahurenost, mada joj uslijed etabliranja u društvu i interpretativne ukotvljenosti⁴ vidno prijete misaona jednoobraznost. Naravno, to ne znači da se ne treba institucionalno identificirati s nekim interpretativnim tijekom, odnosno da ne treba njegovati, štititi i – nadasve snagom intelektualnoga genija – nastaviti s profiliranjem upravo u svjetlu interpretativnog tijeka koji je prvotno usvojen, odnosno prihvaćen. No, i pored toga, to nipošto ne smije rezultirati osjećajem interpretativne ili, u širem kontekstu, kulturalne samodovoljnosti, kao i nedostatak hrabrosti da se fenomeni u društvu, bitno drukčiji od matičnoga tijeka koji institucija svesrdno promovira, opaze i valjano artikuliraju, pri čemu će se uhvatiti u koštac sa sržnim pitanjima njihova zvanja.

Naime, jesu li oni odgovorili zadatku, jesu li ponudili čovjeku sve ono što mu je bilo nužno, zašto to nisu učinili – ako nisu – te zašto se on radije opredijelio za alternativni tijek u odnosu na magistralni ako su mu već ponudili interpretaciju koju drže relevantnom, odnosno kontekstualnom. Uzroci koji izazivaju institucionalne krize jesu osjećaj samodovoljnosti koji je dominantan kod ljudi koji upravljaju procesima, nedostatak osjećaja da »drugi« uopće i postoji, pri čemu je osjećaj odgovornosti posve umanjen te, naravno, to što se oni koji se istinski znanstveno profiliraju radije opredjeljuju da ne budu angažirani na zadacima kojima se upravo osjećaj »institucionalnosti« snaži, pri čemu oni koji su prethodno nedovoljno znanstveno profilirani »popunjavaju« taj prostor.

Vrlo važan razlog institucionalne krize je i nekonzistentnost u djelovanju⁵ te suštinsko nepromicanje onoga tijeka kojeg se formalno drži i koji se smatra esencijalnim identitetskim čimbenikom u institucionalnom profiliranju.⁶

⁴ U ovom kontekstu valja navesti zapažanje da kur'ansku riječ '*alek* treba prihvatiti »kao kvalitet ljudskog bića. Čovjek je, prema Kur'anu, biće koje je u poziciji da traži permanentno ukotvljenje« (Enes KARIĆ, *Kako tumačiti Kur'an*, Sarajevo, Tugra, 2005, 211).

⁵ Zanimljivo je u ovom kontekstu navesti na koji način Rusmir Mahmutćehajić definira nasljeđe. On ističe da je riječ o »svemu onom što prošlost predaje živim naraštajima, a što nije, za razliku od predanja, povezano s transcendentnim izvorima, kakvi su objava i vjerovjesnici« (Rusmir MAHMUTĆEHAJIĆ, *Dobra Bosna*, Zagreb, Durieux, 1997, 184).

⁶ U intervjuu koji je za Preporod dao Samir Beglerović u svibnju 2019., govoreći o faktorima koji uzrokuju institucionalnu krizu, između ostalog, navodi i vještačko aktualiziranje duhovne i kulturalne baštine, sve radi ograde od rigidnog interpretativnog toka koji je svesrdno i finansijski podržan te koji sve više pristaša ima među bosanskohercegovačkim muslimanima. Upravo u takvom djelovanju prepoznaje se nesistematičnost, nespremnost da se rigidni interpretativni tijekovi valjano intelektualno predstave i razgolite, te da se u odnosu na njih jasno ogradi, kao i odsustvo onoga što bi moralo postojati: misli se na to da institucionalna profilacija bude plod povijesnoga kontinuiteta i istinske intelektualne i duhovne izobrazbe, a ne obično simplificiranje vrlo kompliciranoga konteksta – i to sve zato da se istinski goruća pitanja vješto izbjegnu te

Naravno, nipošto nije zanemarivo to što se i muslimanski intelektualci, posebice kada je riječ o europskom kontekstu, jednako kao i svi drugi, odgajaju i obrazuju u sekulariziranom duhovnom i kulturalnom ozračju, pri čemu su, i pored toga što vode računa o normativnim segmentima religije, izgubili dodir s ontološkom zbiljom. Ne priznaju »smrt Boga«, no sve ono što takav pristup uzrokuje oni su prihvatili, dočim su metafiziku posve potisnuli.⁷ Sve ovo itekako utječe i odražava se na odnos pojedinca prema institucionalnom promicanju religije, odnosno religioznosti. Riječ je o fenomenu kojega Adnan Silajdžić naziva »sekulariziranim tipom religioznosti«,⁸ pri čemu osoba ne nastoji da u svjetlu Tradicije⁹ motri vlastito vrijeme i aktualan trenutak,¹⁰ već sve motri kao

da se u vlastitome simulakrumu barem nakratko uživa (usp. Elvedin SUBAŠIĆ, *Beglerović: Današnja kultura temelji se na snažnom individualizmu, pojedinac znači »instituciju za sebe«*, (21.05.2019), <https://www.preporod.com/index.php/intervju/item/10791-danasnja-kultura-temelji-se-na-snaznom-individualizmu-pojedinac-znaci-instituciju-za-sebe>, (11.11.2025). Slično primjećuje i Saeid Abedpour koji ističe da »u istupima ovdašnjih intelektualaca, vjerskih i državnih zvaničnika redovno se sreće insistiranje na nužnosti očuvanja islamske duhovnosti sufijske provenijencije u Bosni i Hercegovini. Zagovaranje islamske duhovnosti opisane kao bosanski islam, koja bi trebala biti brana pred 'islamskim fundamentalizmom' i 'sekulariziranim islamom', česta je tema kod naših intelektualaca. Na različitim simpozijima i seminarima intelektualci rado govore o islamskoj duhovnosti, o ezoterijskom islamu u okrilju koga je moguć suživot različitih religija i posredstvom koga je moguće izbjeći međureligijska trvenja. Kontradiktornost se, međutim, ogleda u tome što isti ti intelektualci prvaci društva zatvaraju oči pred tesavvuфом kao suštinom i osnovom islamske duhovnosti. I nije takva stvar samo u Bosni i Hercegovini – istovjetna kriza prisutna je u većem dijelu islamskog svijeta« (Saeid ABEDPOUR, *O sufizmu. Bosanski tesavvuf*, Sarajevo, Ibn Sina, 2018, 83-84).

⁷ Usp. William C. CHITTICK, »Služenje«, u: Tim Winter, *Kembridžski priručnik klasične islamske teologije*, Sarajevo, Dobra knjiga, 2016, 209-210. Tako su na Zapadu prisutni muslimanski autori koji bi htjeli ličnost blagoslovljenog Muhameda motriti kroz naočale krajnje humanističkog i racionalističkog diskursa koji su prethodno *a priori* usvojili, pri čemu bi sve one segmente koji se tiču njegove blagoslovljene ličnosti, a koji nisu sukladni toj znanstvenoj shemi odbacili ili predstavili beznačajnim. Naravno, ovo neminovno vodi do reduktivnog zahvaćanja u najčišći, nepatvoreni izvor njegove blagoslovljene ličnosti, što se naposljetku reperkutira na čovjekov vidokrug koji tako neminovno biva značajno reducirana (usp. Seyyed Hossein NASR, *Ideals and Realities of Islam*, Chicago, ABC International Group, 1994, 63-65).

⁸ »Čovjek prosvjetiteljstva nije prestao biti *homo religiosus*, već ga je ono čega se pokušao osloboditi počelo opsjedati i zahvatati u formi sinkretičke i svjetovne religioznosti koja se pojavila kao posljedica totalne subjektivizacije čovjekove osobe« (Adnan SILAJDŽIĆ, *Islam u otkriću kršćanske Evrope. Povijest međureligijskog dijaloga*, Sarajevo, Fakultet islamskih nauka, 2003, 168-169).

⁹ Pod Tradicijom mislimo na Časni Kur'an i praksu blagoslovljenog Muhameda u užem značenju, odnosno interpretiranje ili valjano intelektualno podmlađivanje i kontekstualizaciju kur'anskih stavaka i poruka blagoslovljenog Poslanika u širem značenju (usp. Adnan SILAJDŽIĆ, *Ogledi o sunnetu i hadisu*, Sarajevo, El-Kalem, 2019, 13-20). »Muslimani svoju ukupnost mogu jedino ostvariti unutar božanskoga zakona artikuliranoga u šerijatu« (Silajdžić, *Islam u otkriću kršćanske Evrope...*, 99). Dakle, puninska muslimanska samosvijest u uskoj je sprezi s Tradicijom, pri čemu sve drugo vodi otuđenju, muslimanskoj nedostatnoj intelektualnoj poziciji, duhovnom strabizmu, te svakovrsnoj, osobito intelektualnoj, inferiornosti.

¹⁰ Hafizović ističe da je »čovjek duhovne potrage, istodobno, u svojoj vanjštini biće trenutka, vlastitog prostora i vremena, i vlastite društvene zajednice u kojoj djeluje« (Rešid HAFIZOVIĆ, Bošnjakova kušnja metafizičke osame, Pogovor, u: Abdullah BOŠNJAK, *Tajna jamačnog uvjerenja*, Mostar, Baština duhovnosti, 2019, 65).

kontingentno, nešto što naprosto mora biti verificirano empirijski, odnosno pozitivistički ako se želi razmatrati.¹¹

Naravno, osim navedenoga, isuviše interpretativnih tijekova i utjecaja doprinose sveopćoj kolektivnoj zbunjenosti, kao i rastrganosti na individualnoj razini, pa osoba ne prepoznaje u kojemu se smjeru treba kretati i promišljati te naposljetku kako se postaviti pred brojnim životnim izazovima.¹² Upravo takva neodređenost čini da se čovjek osjeća nesigurnim, pri čemu u religijskom ne prepoznaje utočište niti sigurnost (ne misli se na konformizam bilo koje vrste), što znači da će sigurnost nužno potražiti negdje drugdje. Ako je i potraži, vrlo je moguće da će se opredijeliti za nedostatnu interpretaciju koja će biti porinuta u sveto i koja će upravo odatle crpiti svoj legitimitet, pri čemu će i pojedinac – barem nakratko – osjetiti dašak sigurnosti, kao i osjećaj važnosti, no ubrzo će i sama osoba opaziti da je ono s čime se prethodno identificirala supstancijalno isprazno te će se ponovno naći na vjetrometini.¹³ Upravo je, zbog nesigurnosti koju osjeća, muslimanski čovjek vidno zatvoren, ukrućen, nije spreman za dijalogiziranje zato što je svjestan da se nalazi u odveć nezavidnoj poziciji koja

¹¹ Usp. Silajdžić, *Ogledi o sunnetu i hadisu...*, 28. Dakle, riječ je o izrazito analitičkom pristupu koji je posve usredsređen na ekspanzionalni rast, a pritom potpuno nezainteresiran za kvalitativnu dimenziju zbiljnosti. Ono što takav pristup prouzročuje jest pregršt informacija koje čovjeka raspolućuju, a ne podaruju mu smisao. Nasuprot tome, u središtu islamskog pogleda na svijet jest usavršavanje ljudske duše, a ne naučni i tehnološki napredak. Naravno, te dvije inačice nisu međusobno isključive, no, ovdje govorimo o onome što u jednom pristupu čini središnju nit koja utječe na sve druge, odnosno determinira ih (usp. Sachiko MURATA, William C. CHITTICK, *The Vision of Islam*, New York, Paragon House, 1994, 258-265; Samir BEGLEROVIĆ, *Tesavvuf u vidicima Fejzulaha Hadžibajrića. Vjerski i kulturni razvoj bosanskih muslimana u prvoj polovini XX stoljeća*, Sarajevo, Bookline, 2014, 326; Orhan JAŠIĆ, *Bioetički problemi u publikacijama Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini od 1945. do 2012.*, Zagreb, Pergamena, 2019, 89-91). »Putanju svjetske historije ne određuje novac već pogled na svijet« (Nerzuk ČURAK, *Filozofija zagrljaja*, Sarajevo, Rabic, 2009, 90). Dakle, ljudi ili organizacije koje svesrdno financijski snaže neke projekte radi oblikovanja društvene svijesti, u smjeru koji se njima čini dobrodošlim, prethodno su rukovođeni vlastitim svjetopogledima. Novac im samo omogućava da svoje težnje i zamisli pretoče u stvarnost.

¹² »S pluralizmom pravila (a naše je doba vrijeme pluralizma) moralni izbori (i moralna savjest iza njih) ukazuju nam se intrinzično i neizlječivo ambivalentnima. Naše vrijeme karakterizira snažno osjećana moralna dvojakost. Ova vremena nude nikada ranije iskušanu slobodu izbora, ali nas i bacaju u nikada ranije toliko bolno stanje nesigurnosti. Čeznemo za vodstvom kojem možemo vjerovati i osloniti se na nj da bi se dio proganjajuće odgovornosti za naše izbore mogao skinuti s naših ramena. Ali, svi su autoriteti kojima se možemo povjeriti osporavani, i nijedan se ne doimlje dovoljno moćnim da bi nam udijelio stupanj sigurnosti koji trebamo. Na kraju, ne vjerujemo uopće autoritetu, u najmanju ruku nijednome ne vjerujemo sasvim i nijednom zadugo: ne možemo ne biti sumnjičavi spram svakog proglašavanja nepogrešivosti. Ovo je najosjetljiviji i najpoznatiji praktični aspekt onoga što se s pravom opisuje kao 'postmoderna moralna kriza'« (Zygmunt BAUMAN, *Postmoderna etika*, Zagreb, AGM, 2009, 31).

¹³ »Žudnju za izgnanjenom utemeljenošću pojedinci nalaze u raznovrsnim fundamentalizmima, budući da autentične religije ne pronalaze put do konzumerističke kulture« (Samedin KADIĆ, *Mali leksikon velikih tema*, Sarajevo, Centar za napredne studije, 2019, 77).

mu onemogućava da se izbori za ono što bi želio, a i više nego primjetnom rezistentnošću prikriva sve ranjivosti kojima je iznutra pogođen.¹⁴

I suprotno, kada god su muslimani pokazivali otvorenost, spremnost za dijalogiziranje s drugima bez bilo kakve bojazni kulturološke ili ideološke premoći drugoga, to je bio jasan pokazatelj njihove nadmoći i intelektualne konzistentnosti.¹⁵ Sve to, naravno, utječe i odražava se na interpretiranje religijskog, budući da je sama interpretacija uvijek vidno determinirana osobnim uvidima i navlastito proživljenim iskustvom.¹⁶ Također, otpor prema institucionalizaciji mišljenja možemo promatrati kao svojevrsnu potrebu za samopotvrdom, ne u smislu osvjedočenja (*shahādah*) i kušanja (*dawq*) religijskih istina, već naprosto egzistencijalne potvrde u rudimentarnom značenju te riječi. Dakle, upravo zbog toga što mislim, posebice ukoliko drukčije promišljam, tada i jesam. U tom kontekstu bi prihvaćanje prethodno oformljenog mišljenja koje je prošlo tzv. »institucionalnu provjeru« značilo svojevrsno nijekanje vlastite moći da se promišlja i iznese sud.¹⁷ Ovdje prepoznajemo snažno načelo individuacije, koje Dragan Prole naziva »gordom subjektivnošću«. Osoba vlastitu posebnost želi izgraditi protivljenjem institucijama, a bilo koji vid tzv. poslušnosti smatra duboko kompromitirajućim za svoju ličnost.¹⁸ Ovdje je važno primijetiti da je radikalan individualizam osnažen i nametnut kulturalnim dezintegrirajućim tijekom, a da osoba to prepozna kao vlastitu nužnost koja ga jedino u svijetu snažno utemeljuje. Zapravo, riječ je o prividnoj slobodi i lažnoj umnosti, budući da je riječ o protivljenju koje nije dozrelo niti osvijesteno, već samosvrhovito.

Naravno, ipak, treba istaknuti da i ovakav pristup ima pozitivnih strana i pored toga što katkada zna biti nesuvisao i samonametljiv uslijed nedostatka

¹⁴ »Psihologija žrtve pred modernizacijom osuđuje muslimanski svijet na beznađe, razočaranje i mržnju« (Ibrahim KALIN, *Ja, Onaj drugi drukčiji svijet. Uvod u historiju odnosa islama i Zapada*, Sarajevo, Dobra knjiga, 2019, 36). Interesantno je na koji način Ibn Haldun piše o poniznosti u kontekstu nemoći odupiranja snažnijoj te najprije kulturi koja ne skriva hegemonističke sklonosti. On ističe da »čim se naviknu na poniznost (misli se na narode, op. a.) postanu nesposobni za odbranu, a ko nije sposoban za odbranu, tim više neće biti sposoban da se odupire i postavlja svoje zahtjeve« (Ibn HALDUN, *Mukaddima*, Sarajevo, El-Kalem, 2007, 240). Slavoj Žižek, u kontekstu kulturalne hegemonije i misaone jednoobraznosti, ističe da i »oni koji se protive globalizaciji u ime tradicije koja je njome ugrožena čine to u obliku koji je već moderan« (Slavoj ŽIŽEK, *Islam, ateizam i modernost. Neka bogohulna razmišljanja*, Novi Sad, Akademska knjiga, 2015, 18).

¹⁵ Usp. Amin MALOUF, *Ubilački identiteti. Nasilje i potreba za pripadanjem*, Beograd, Laguna, 2016, 69-71. Zapravo, muslimani su u srednjovjekovlju pokazali dotad nezapamćenu intelektualnu raskoš i kulturalnu širinu. Tako Kalin *konvivenciju* definira kao »najsveobuhvatnije iskustvo suživota koji je evropska historija zapamtila« (Kalin, *Ja, Onaj drugi drukčiji svijet...*, 209).

¹⁶ »Svaki misaoni proces, ma koliko on sezao, uhvaćen je u školjku svoga povijesnog vremena i one društveno-kulturne zbilje iz koje je potekao« (Čimić, *Drama a/teizacije...*, 106).

¹⁷ Kadić tvrdi da je u »umreženom svijetu sveopće povezanosti bitno istaći svoju individualnost, svoju razliku« (Kadić, *Mali leksikon velikih tema...*, 73).

¹⁸ Usp. Dragan PROLE, *Sedam smrtnih grehova. Ogledi iz uporedne fenomenologije*, Sremski Karlovci – Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2022, 254-255.

razvijenije samopotvrde stoga što se upravo njime djelomično snaži kritički pristup, promišljanje, te naposljetku njegovano iznošenje mišljenja. Ne samo uslijed toga što se njime snaži sasvim razložna i opravdana kritička pozicija, već što se upravo njime sprečava birokratizacija institucije te se naprosto instituciju primorava da veći krug ljudi sudjeluje u njezinu svakovrsnom profiliranju, osobito intelektualnom, budući da ta vrsta profilacije utječe i određuje sve druge. Ovo je posebno bitno upravo uslijed načina na koji bi muslimanska zajednica trebala biti organizirana, pri čemu »muslimansko svećenstvo« nipošto ne može biti izjednačeno sa svećenstvom na način na koji se razumijeva(lo) u zapadnjačkom kontekstu (misli se na rimokatoličanstvo) te stoga što teokracija nije islamski model upravljanja, budući da je spomenuti pojam u bitno drukčijem religijskom i kulturalnom ozračju ponikao i nijansiran te što pretpostavlja vladavinu 'ulamā odnosno religijskih učitelja, dočim je islamski ideal nomokracija, vladavina Zakona Božjeg, pri čemu se svako krunsko Božje stvorenje ima potruditi da doprinese sveopćoj univerzalizaciji božanskih naputaka te revitalizaciji Muhamedovog, blagoslovljen neka je, nasljeđa, bez obzira na njegov, odnosno njezin životni poziv, odnosno znanstvenu profilaciju.¹⁹

Naravno, tu je riječ o načinu na koji se znanje, odnosno spoznaja kao takva, poima te vještačkoj podjeli znanja na sveto i svjetovno, što uzrokuje muslimansku otuđenost, ontološku porobljenost, epistemološku fluktuaciju te nemogućnost da se izmire muslimanska ukupnost i znanstvena fragmentarnost, što muslimanskog čovjeka vidno rascjepljuje budući da nije u stanju da se u svim životnim kontekstima, odnosno segmentima, ponaša onako kako bi želio, dočim se njegov znanstveni vidokrug bitno reducira, što se na koncu reflektira i na njegov svjetonazor. Naravno, samo etiketiranje znanosti kao svjetovne implicira da svi oni koji se budu profilirali u tim znanostima ne mogu s punim pravom sudjelovati u svemu onome što se uglavnom tiče teologā, odnosno doktorā prava, što je u suprotnosti s razumijevanjem znanja kao sveobuhvatnog atributa Božjeg,²⁰ atributa kojim su sva stvorenja Božja obgrljena i u kojemu s punim pravom mogu i trebaju sudjelovati. To stoga što islam ne prepoznaje drukčiju podjelu znanja, osim one na korisno i beskorisno, odnosno svrhovito i nesvrhovito, te ono koje je poradi Božjeg Lica i onog koje je samosvrhovito – sve druge podjele su same po sebi ništavne i nesuvisle.²¹

¹⁹ Usp. S. H. NASR, *Srce islama. Trajne vrijednosti za čovječanstvo*, Sarajevo, El-Kalem, 2002, 190-195.

²⁰ Muslimanska teologija je od najranijih dana bila zaokupljena pitanjem Božjih atributa, toliko da je spomenuto pitanje zasjenilo mnoga druga pitanja, kao što je naprimjer pitanje vođstva i tome slično. Tu se posebno izdvojilo Božje ime Sveznajući (al-'Alīm), budući da su muslimani predodžbu o Božjem sveznanju uvijek imali na umu, bez obzira na to u koje su intelektualno područje bili uključeni (usp. Franz ROSENTHAL, *Knowledge Triumphant. The concept of knowledge in medieval Islam*, Leiden – Boston, Brill, 2007, 108-129).

²¹ Usp. Rešid HAFIZOVIĆ, *Spoznaja – prva vrijednost islama. Prilog spoznajnoj teoriji u islamu*, Sarajevo, Ibn Sina, 2007, 96-98. Annemarie Schimmel navodi podatak da je oko 1850. godine jedan južnoindijski muslimanski dobrotvor i utemeljitelj koledža u Madrasu u kome su se,

Ono što također držimo izuzetno bitnim kada je posrijedi institucionalna kriza jest i »duh našeg vremena«, pri čemu se prema svemu iskazuje krajnje nepovjerenje te se prema svemu zauzima prethodno snažno etabliran sumnjičav stav.²² Pored toga, krizi vodi snaženje alternativnih tokova koji ne prolaze bilo kakvu institucionalnu provjeru, odnosno ne pokazuju svoju historijsko-kulturalnu (ne)relevantnost te uslijed toga nastupaju iz pozicije ugodnosti i moći budući da se od njih i ne traži išta konkretno, što sve dovodi do snaženja nepovjerenja kod ljudi kada je posrijedi odnos prema instituciji. Naravno, budući da živimo u vremenu kada se u svim domenama društva nerijetko populistički nastupa,²³ pri čemu se i religijske konstrukcije često upotrebljavaju radi pobuđivanja emocija kod slušatelja s nakanom snaženja vlastite pozicije, neophodno je istupati posve transparentno, da bi se dugo njegovane predodžbe pokazale nesuvislim, ako ih već i sami držimo neutemeljenim. Takvo nastupanje ne može potjecati od individue, treba ga inicirati sama institucija. Ona mora pokazati spremnost i htijenje da prihvati sugestije, kritike, primjedbe, da ih adekvatno razmotri, uvaži ili odbaci, pri čemu će trajno osluškivati što se to o njoj misli i govori te će na istinski dosljedan i moralno besprijekoran način sve učiniti na snaženju vlastite pozicije, da bi čovjeku, koji je kruna Božjeg stvaranja, bila u stanju ponuditi odgovore, odnosno smjernice za brojne dileme i pitanja koja ga pritišću.

2. Važnost personalne pobožnosti u prevladavanju institucionalne krize

Čini se da je neophodno najprije razjasniti što se to uopće misli pod institucionalnom religioznošću. Je li moguće da netko prihvati prethodno razrađene konstrukte, odnosno religijsku paradigmu, te da snagom vlastitog intelektualnog genija i duhovnog pregnuća istu paradigmu internalizira? Sve i da se osoba potruži da to učini, je li tu riječ o potpunoj istovjetnosti onoga što ta osoba proživljava i paradigme onako kako ju je prethodno razumijevala, odnosno onoga što ta religijska paradigma u biti jest. Naravno, nameće se i pitanje je li metodološki slijed poučavanja onih koji su za religijsko zainteresirani dobrodošao te je li on uopće prihvatljiv, budući da se u našem vremenu uglavnom ustraje na marginalnim pitanjima, čiji se značenje odveć ističe, dočim se posve

osim tradicionalnih izučavale i »moderne znanosti«, bio primoran od strane uleme da zatvori svoju »svjetovnu« instituciju. Naravno, sve je to uslijed fragmentarnog i vrlo ukrućenog razumijevanja znanja kao takvog (usp. Annemarie SCHIMMEL, *Odgonetanje Božijih znakova. Fenomenološki pristup islamu*, Sarajevo, El-Kalem, 2001, 231-232).

²² Zanimljivo bi bilo ispitati uslijed čega je to tako, zašto je čovjek u našem vremenu preplavljen sumnjom, što je takav odnos uzrokovalo. Je li riječ o nutarnjem instinktu ili nečemu što je izvana isprovocirano. Naravno, nemoguće je na ovo pitanje odgovoriti kjerkegorski.

²³ Usp. Kadić, *Mali leksikon velikih tema...*, 120-121.

zanemaruju istinski njegovan odnos prema Bogu i vlastiti duhovni put: čišćenje duše (*taḍkiya al-nafs*) i glačanje srca (*taṣfiya al-qalb*).²⁴ Tako se često govori o dogmatskim pitanjima, uz ideološke uplive i nastojanja da ih se i politički uobliči, dočim se pitanja koja se tiču odnosa između čovjeka i Boga posve zanemaruju, što sve dovodi do ostrašćenosti i isključivosti u kakvom-takvom misaonom pregnuću, nehtijenja da se drugi i drugačiji sasluša i uvaži te naposljetku aktualiziranja i samog pitanja »pravovjernosti«,²⁵ čime se napada na ono što je kod čovjeka najvrjednije, a to je njegova osobna vjera (*īmān*).²⁶

Smatramo da i pored toga što je religija manifestacija unutarnjih osjećanja, odnosno vjere kao dara koji Bog daruje svakom čovjeku (*īmān*), pri čemu je riječ o manifestnim postupcima koji se daju analizirati, budući da su zamjetljivi i perceptibilni, ipak uslijed neprekinutog suodnosa s unutarnjom ravni koja je u srcu (*qalb*) usredištena niti vanjski postupci ne mogu biti dokraja analitički iscrpljeni, budući da uvijek ostaje ravan koja je nepoznanica svima, osim osobi koja konkretnom činu pristupa.²⁷ Ako religioznosti pristupimo na prethodno spomenuti način, onda je moguće govoriti o individualiziranom fenomenu budući da, jednako kao što se Bog nikada dva puta u svom tvoračkom pregnuću

²⁴ »Ideologijska tumačenja religije insistiraju na obrnutom procesu: oni koji se tek uvode u osnovne islamske doktrine prvenstveno se bombardiraju brojnim informacijama sekundarne važnosti (detaljno izloženi propisi, razilaženja religijskih učenjaka po religijskim i političkim osnovama i sl.), a tek se, rekli bismo, usputno podučavaju metodama čišćenja duše koje jedino i mogu dovesti do stepena spoznaje smisla Religije« (Adnan SILAJDŽIĆ, Samir BEGLEROVIĆ, *Akaidiska učenja Ebu Hanife. Hanefijska tradicija tumačenja osnova islamskog vjerovanja*, Sarajevo, El-Kalem, 2016, 23. Samir Beglerović i Kenan Čemo jasno prave razliku između posve racionalnog pristupa u stjecanju znanja, pri kojemu se informacije u umu pohranjuju, o njima se promišlja, gdje su organi duhovne spoznaje posve potisnuti, i pristupa koji se usredsređuje na duhovne organe spoznaje čiji će rast i valjano njegovanje dovesti do istinskog buđenja i otrijeznjenja, pri čemu će se u srcu kao sveobuhvatnom egzistentu (*al-kawn al-jāmi*) i duhovnom organu spoznaje jasno zrcaliti Božanska svojstva. Tako spomenuti autori ističu da »na Zapadu učeni naučavaju da moraš shvatiti stvar kako bi od nje nešto dobio. Derviški mudraci se ne oslanjaju na jednu tako nespretnu stvar kao što je tvoja površna sposobnost. Bereket (blagoslov) procuruje unutra, često usprkos tebi, radije nego bivajući prinuđen na čekanje, na ulazak kada mu tvoj »intelekt« dozvoli da se uvuče u jednom razblaženom obliku« (Samir BEGLEROVIĆ, Kenan ČEMO, *Zbirka hikaja tarikatskih prvaka*, Sarajevo, Samir Beglerović, 2004, 242). Čini nam se zanimljivim u ovom kontekstu navesti da Rešid Hafizović glagol *abada* – *ya'budu* prevodi kao »štovanje Boga prisebnim srcem koje umije da sluša« (Hafizović, *Spoznaja – prva vrijednost islama...*, 18).

²⁵ »Koncept pravovjerja, ortodoksije, definira se, zapravo, uvijek u odnosu na neku drugu, rivalsku zajednicu, a ne u odnosu na same izvore vjere, budući da se na autentične izvore pozivaju i te druge, rivalske škole« (Silajdžić, Beglerović, *Akaidiska učenja Ebu Hanife...*, 20).

²⁶ Iman je »oznaka za vjeru kao takvu ili za vjeru kako je osobno osjeća svaki pojedinac« (Nedžad GRABUS, *Šejh-Fujino tumačenje temeljnih tema maturidijskog akaida*, Ljubljana, Avveroes, 2020, 163).

²⁷ Usp. Abū Manšūr al-MĀTŪRĪDĪ, *Kitāb al-tawhīd*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2017, 487-495; Abū al-Mu'īn an-NASAFĪ, *Tabşira al-adilla fī uşul al-dīn*, Bejrut, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2020, 650-655; Abū al-Yusr al-BAZDAWĪ, *Uşul al-dīn*, Kairo, Al-maktaba al-azhariyya li-t-turāt, 2003, 156-157.

ne ponavlja, jednako tako ne postoje dvije osobe koje na posve identičan način kušaju istine koje su opet posve istovjetno teorijski elaborirane.²⁸

To bi značilo da bi radi revitalizacije pobožnosti trebalo inzistirati više na personalnoj negoli na institucionalnoj religioznosti, jednako kao i na moralnim načelima, kako smo prethodno istakli, u odnosu na dogmatska pitanja, budući da institucionalna religioznost nije odjelit fenomen u odnosu na personalnu pobožnost. Naprotiv, riječ je o zbiru personalnih pobožnosti te jedino valjanim usmjeravanjem individualne, personalne pobožnosti i institucionalna kriza religioznosti može na odgovarajući način biti prevladana, pri čemu će pomak u kvaliteti religioznosti biti i više nego zamjetljiv.²⁹

Ono što je karakteristično za sve religije jest da se u samome začetku insistira na iskustvu, dočim ono naposljetku biva opredmećeno, uslijed čega se spomenuta opredmećenost drži svetošću, a čemu umnogome doprinose oni koji sveto interpretiraju. U prvom redu mislimo na religijske učitelje. Naravno, islam s drugim religijama ovdje nije usporediv, budući da snažno promiče insistiranje na personalnoj pobožnosti³⁰ te uslijed toga što se religijski učitelji u islamu ne percipiraju na način na koji je to slučaj u kršćanstvu. No i pored toga, pukog birokratiziranja nije pošteđena nijedna religijska zajednica.

Nakon početnog iskustva i potonje formalizacije ili opredmećenja spomenutog iskustva religijski učitelji insistiraju na strogom slijeđenju određenih formi, koje bi dovele u pitanje samu ljudsku pravovjernost kada bi se iznevjerile. Naravno, u svemu ovome možemo prepoznati i opravdanu potrebu da se kontekstualno interpretativno određenje zaštititi te da se brojna izvan kontekstualna interpretiranja religijskog onemoguće. No upravo premetanje religijskog u najobičniji diktat svodi dragog Boga na puki matematski izraz ili osjećaj, uslijed čega ne da ljudsko kušanje religijskog nije poticano, ono je čak takvom jednom krutom i užtogljenom predodžbom onemogućeno. Sve ovo skraćiva dubokom otuđenošću te ontološkim odsustvom iz svijeta, uslijed toga što je

²⁸ Al-Ġazzālī je sufizam definirao kao kušanje (*dawq*) (usp. Martin LINGS, *Šta je sufizam*, Zagreb, Kuća bosanska, 1994, 46).

²⁹ Usp. Čimić, *Drama a/teizacije...*, 284-290.

³⁰ Ovdje je vrlo važno istaknuti da pod personalnom pobožnošću ne podrazumijevamo religioznost karakterističnu za nove religijske pokrete, gdje je istina posve potisnuta, odnosno relativizirana, te u kojima je naglasak na čovjekovom iskustvu kao takvom, dočim je Bog Objavitelj posve zaklonjen. Unutar takve percepcije pobožnosti, samo ljudsko iskustvo mjera je svemu, dočim je u muslimanskom razumijevanju duhovnosti čovjek rezerviran i u odnosu na vlastito iskustvo, odnosno i vlastito iskustvo podvrgava kritičkoj procjeni, da bi se zaštitio od mogućnosti da uобрази nešto što ne postoji. Na koncu, naglasak, u muslimanskom razumijevanju pobožnosti, nije na samoj radnji, odnosno obrednom činu, već na odgajanju duha, dočim je u novim religijskim pokretima sva pažnja usmjerena na ritualni čin koji jedino može čovjeku priskrbiti spoznaju inicijacijskog karaktera. Dakle, i pored toga što je personalno iskustvo u pobožnosti vrlo važno, ipak, u kontekstu muslimanskog razumijevanja koncepta religioznosti, to nema dodirnih točaka s individualizmom, niti spoznajnim ili dogmatskim relativizmom bilo koje vrste (usp. Samir BEGLEROVIĆ, *Geneza i razvoj moderne evropske ezoterijske tradicije*, Sarajevo, El-Kalem – Fakultet islamskih nauka, 2022, 39-45; Samir BEGLEROVIĆ i dr., *Religija i teologija pred izazovima novog svjetskog poretka*, Tuzla, Off-set, 2023, 51-55).

osoba u prilici sebi priuštiti jedino kvazireligijsko iskustvo. Naravno, osoba ne može niti razaznati da nije riječ o autentičnom religijskom iskustvu, budući da je taj vid iskazivanja štovanja prema svetom apsolutiziran te se bilo što drukčije čini nezamislivim.³¹

Naravno, ako samo razumijevanje institucionalne religioznosti bude zama-gljeno i nejasno, te – i pored toga što u kontekstu konkretnih obrednih praksi vrlo važan segment čini kolektivno pristupanje vršenju obreda³² – ravan bitno drukčija u odnosu na posve zasebno činjenje obligatnih djela, to će najvjerojat-nije imati za posljedicu da se ono što je u svojoj biti neuhvatljivo posve formali-zira, svede na nešto proračunano, nešto što može biti podložno mnogovrsnim projekcijama, pri čemu će opet esencijalni egzistencijalni uvidi i odbljesci biti zanemareni, a čovjek ponovno prepušten samome sebi u vlastitom traganju za životnim smislom.

Tu se nameće vrlo osjetljivo pitanje koje se tiče onoga što je pojedincu po-trebno u njegovu duhovnom rastu, odnosno zrenju. Je li dovoljno da se zado-volji obrednom praksom ili mu je potrebno nešto više da bi zadovoljio vlastitu intelektualnu radoznalost i utažio duhovnu žeđ? Ako pretpostavimo da je riječ o ovome drugome, pitanje je tko će čovjeku sve to pružiti, budući da ih osoba nije u stanju ni pronaći ni prepoznati. Naravno, ovdje ne govorimo o tome da obredna praksa, odnosno ono što – shodno poznatoj izreci blagoslovljenog Muhameda – odgovora inačici koju je oslovio s *al-islām*, nije dovoljna za čovje-kovo (samo)razumijevanje i razumijevanje svijeta, već o tome da je kognitivni aspekt tih dužnosti posve zanemaren, a što se naposljetku reflektira na čovje-kovu indiferentnost, kako prema metafizičkim obzorjima, tako i prema onome što je društveno-politički aspekt njegova vidokruga.³³ Sve je ovo, smatramo, uslijed toga što osoba ono što joj se čini ne proživljava, a to dovodi u proturječje ljudske težnje s aktualnom zbiljom te stvara u čovjeku osjećaj rascijepljenosti i nesigurnosti.³⁴

Da bi se stanje sigurnosti doseglo (*wiṣāl*), odnosno realiziralo (*taḥqīq*),³⁵ isti-na, duhovna vrlina i moralna krepost moraju biti posve podudarne, pri čemu će čovjek biti okićen božanskim kvalitetama. U suprotnom, ako u svojem osob-nom životu ne bude držao do onoga čime je misaono okupiran te, ako uz to ne

³¹ Usp. Erich FROM, *O neposlušnosti*, Čačak – Beograd, Branko Kukić – Gradac K, 2019, 14-15.

³² Ćimić navodi da je »individualni napor upravo obredom potvrđen kao objektivno kolektivno vrijedan« (Ćimić, *Drama a/teizacije...*, 21).

³³ Na vrlo zanimljiv način Esad Ćimić analizira fenomen koji je dakako prisutan i u naše vrijeme, a odnosi se na mlade koji su istodobno religiozni i apolitični. Takva pojava je »posredna kritika socijalnog života koji nije duhovno artikuliran na način koji odgovara izvornoj ljudskoj prirodi« (Ćimić, *Drama a/teizacije...*, 175).

³⁴ Proživljena situacija je »bitno hermeneutička, to znači situacija iz koje se za vjernika razvija pravi smisao koji samim time čini njegovu egzistenciju istinskom« (Henry CORBIN, *Historija islamske filozofije*, Sarajevo, Vasein Masleša, 1987, 13).

³⁵ Annemarie Schimmel *taḥqīq* razumijeva kao »direktno iskustvo« (Schimmel, *Odgonetanje Božijih znakova...*, 280).

vodi računa o duhovnoj vrlini, trajno će biti pogođen nutarnjom raspršenosti, odnosno podvojenosti (*shirk*).³⁶

Dakle, uvažavanjem ukupnosti ljudskog postojanja, razumijevanjem njegovih patnji, stremljenja i sreće te istinskom empatijom i spremnošću da ga se sasluša jedino je moguće načiniti poveznicu između onoga što čini institucionalnu i individualnu religioznost. Odnos drukčiji od navedenog imat će za posljedicu trajno nepovjerenje, suštinsko delegitimiranje autoritetā koji će činiti najobičniju formalnost te neprepoznavanje konteksta u kojemu se djeluje i nemoć da misao u pravom smjeru bude artikulirana na njegovan način.

Zaključak

U radu smo samo nakratko naslutili probleme koji su i više nego očigledni kada je posrijedi institucionalno pozicioniranje, odnosno institucionalna religioznost u merkantilnoj eri kojom smo svi manje ili više pogođeni, barem djelomično određeni, kada je čovjek gotovo posve pomjeren iz svoga središta te kada i on sámoga sebe motri kroz kategoriju imanja, a ne bivanja, što je posve nasuprotno tradicionalnoj religijskoj izobrazbi. Naravno, istaknuli smo samo neke od razloga koji doprinose čovjekovu (samo)otuđenju, njegovoj nutarnjoj duhovnoj raspršenosti, što se naposljetku manifestira i u njegovoj izvanjskoj indiferentnosti i suštinskom nepripadanju nijednoj religijskoj zajednici. Smatramo da tema koju smo tretirali u ovom radu, zbog svoje neupitne relevantnosti i punovažnosti, zaslužuje biti još ozbiljnije i dublje istražena, pri čemu će za probleme s kojima se suvremeni čovjek suočava na svom putu vlastitoga traganja za životnim smislom, biti ponuđene i konkretne smjernice i uputstva koja su još i danas čovjeku »našega vremena« prijeko potrebna.

³⁶ Usp. Hafizović, *Spoznaja – prva vrijednost islama...*, 102.

Orhan Jašić* – Bajram Dizdarević**

Institutional Religiosity and Personal Indifference

Summary

The paper presents the relationship between institutional and personal religiosity from the perspective of Muslim theology after which the key challenges are specified which, particularly among the youth, are rather layered and require a thorough analysis. The paper deals with the partial institutional deviation and increasingly dispersed interpretative foundation to which the youth are directed, which is why they have little chance to recognize the appropriate spiritual and intellectual matter they should adopt. In addition, the time we live in sets constant changes as a default, the changes that essentially speak of a deeper disappointment, due to which the institutional format of the very understanding of religiosity is often completely inactive albeit possible to overcome by direct reliance on those receiving religious message or teaching, coexistence with them, and constant self-correction. It is one of the ways for »helping« young people while achieving institutional relevancy and credibility.

Keywords: institutional religiosity, personal religiosity, religiosity.

(na engl. prev. Tanja Pavlović)

* Orhan Jašić, ThD et PhD, Assoc. Prof., University of Sarajevo, Faculty of Islamic Studies, Chair of 'Aqā'id (Dogmatics), Taṣawwuf and Comparative Religion; Address: Ćemerlina 54, BA-71000 Sarajevo, Bosnia and Herzegovina; e-mail: orhan.jasic@fin.unsa.ba.

**Bajram Dizdarević, ThM, Mehmed Fatih Madrasa, Milješ bb, ME-81206 Tuzi – Podgorica, Montenegro; ThD Candidate, University of Sarajevo, Faculty of Islamic Studies, Chair of 'Aqā'id (Dogmatics), Taṣawwuf and Comparative Religion; Address: Ćemerlina 54, BA-71000 Sarajevo, Bosnia and Herzegovina; e-mail: dizdarevic_b@outlook.com.