

Fabio Giomi

École des Hautes Études en Sciences Sociales
Paris, France

UDOMLJAVANJE KEMALIZMA: SUKOBLJENI MUSLIMANSKI NARATIVI O TURSKOJ U MEĐURATNOJ JUGOSLAVIJI*

Apstrakt: U članku se pokušava istražiti stav jugoslavenskih muslimana o Turskoj u međuratnom periodu. Tačnije, cilj je pokazati kako doživljaj Turske predstavlja istinski transnacionalni poduhvat - to jest, konfliktni diskursi o Turskoj i njenim stanovnicima nastali su kroz interakcije među ljudima, dobrima i idejama koje se u velikoj mjeri dešavaju preko i izvan državnih granica. Tekst pokazuje kako su oblikovanje i preoblikovanje diskursa o Turskoj bili pod utjecajem pomjeranja u odnosima moći na više nivoa, posebno unutar muslimanske zajednice, na nivou Jugoslavije i na međunarodnom nivou. Na kraju, u članku se ističe kako su muslimanski uglednici proizveli predstaveo kemalističkoj Turskoj koje su u suštini bile dizajnirane za lokalne političke prilike, i na nivou jugoslavenske države i na nivou muslimanske zajednice. Trans/internacionalni i lokalni u isto vrijeme, čin predstavljanja Turske je tako postao praksa razmišljanja o nekoliko problematičnih pitanja koja utiču na muslimanske individualne i kolektivne putanje, kao i izražavanja zabrinutosti i očekivanja vezanih za mjesto muslimana u postosmanskom svijetu.

* Istraživanje za ovaj članak omogućeno je zahvaljujući podršci *Transfaire - Matières à transfaire. Espaces-temps d'une globalisation (post-)ottomane*, istraživačkom programu koji finansira Francuska nacionalna agencija za istraživanje (ANR-12-GLOB-003). Rad prvobitno objavljen na engleskom jeziku: Giomi Fabio (2018) Domesticating Kemalism: Conflicting Muslim Narratives About Turkey in Interwar Yugoslavia. U zborniku radova: Raudvere C. (urednik) *Nostalgia, Loss and Creativity in South-East Europe. Modernity, Memory and Identity in South-East Europe*. Palgrave Macmillan, Cham (str. 151-187)

Ključne riječi: kemalizam, Jugoslavija, Turska, bosanski muslimani, nacionalizam, islamski modernizam, tradicionalizam, Osmansko carstvo

Abstract: The article seeks to explore Yugoslav Muslims' view of Turkey in the interwar period. More precisely, the aim is to show how imagining Turkey was a truly transnational venture - that is to say, conflicting discourses on Turkey and its inhabitants were fashioned through interactions among people, goods, and ideas largely happening across, and beyond, state borders. The text shows how shaping and reshaping discourses on Turkey were affected by shifts in power relations at multiple levels, in particular inside the Muslim community, at Yugoslav level, and at international level. Lastly, the article highlights how Muslim notables produced representations of Kemalist Turkey that were essentially designed for local political circumstances, both at Yugoslav-state and Muslim-communal levels. Trans/inter-national and local at the same time, the act of imagining Turkey thus became a practice of reflection on several thorny issues affecting Muslim individual and collective trajectories, and of expressing anxieties and expectations concerning the place of Muslims in a post-Ottoman world.

Keywords: Kemalism, Yugoslavia, Turkey, Bosnian Muslims, nationalism, Islamic modernism, traditionalism, Ottoman Empire

Godine 1936. u Beogradu, glavnom gradu Kraljevine Jugoslavije, objavljena je knjiga intrigantno nazvana *Orijent na Zapadu: savremeni kulturni i socijalni problemi muslimana Jugoslovena*.¹ Autor ovog izdanja, finog uveza, koji se proteže na skoro 500 stranica, bio je Mustafa Mulalić (1896-1983), musliman iz Livna, gradića u zapadnoj Bosni.

Prije nego što ga je socijalistička historiografija osudila na zaborav, zbog toga što je bio jedan od rijetkih muslimanskih pristaša četničkog pokreta za vrijeme Drugog svjetskog rata,² Mulalić je bio tipičan predstavnik

1 Mustafa Mulalić, *Orijent na zapadu: savremeni kulturni i socijalni problemi muslimana Jugoslovena*, Štamparija Grafički institut knjižare Skerlić, Beograd, 1936.

2 Četnički pokret bio je srpski protuosovinski i protukomunistički pokret pod vodstvom Draže Mihailovića, aktivan u jugoslavenskom prostoru za vrijeme Drugog svjetskog rata. Bili su uključeni u aktivnosti otpora u ograničenim vremenskim razdobljima i, da bi se suprotstavili komunističkim partizanima, učestvovalisu u taktičkoj ili selektivnoj saradnji sa okupacionim snagama tokom cijelog rata.

postosmanlijskog, bosanskomuslimanskog kulturnog poduzetništva. Osnovnu i srednju školu je završio u bosanskim školama dok je pokrajina bila u sastavu Habsburške monarhije; nakon 1918. učestvovao je u jugoslavenskom javnom prostoru kroz pisanje, volontiranje u udruženjima te je čak postao i članom parlamenta 1931. i 1935. godine.³ Njegova obimna knjiga pripada žanru koji je nedvojbeno bio uspješan među muslimanskim učenjima njegovog vremena; ona osuđuje društvenu i kulturalnu "zastalost" u međuratnom periodu, koja je navodno uticala na jugoslavenske muslimane, kao i na muslimane općenito; identifikuje uzroke takvog stanja stvari u smanjenoj stopi pismenosti i ekonomskoj marginalnosti, ali i u "fatalizmu" i "bigotizmu";⁴ predlaže niz reformi koje bi omogućile muslimanima, duž Darwinove linije, da se "prilagode" i "opstanu" u trenutnim okolnostima, kao što su reforma Islamske zajednice, povećanje broja djece u srednjim školama i univerzitetima te napuštanje prakse kao što su nošenje ženskog vela i muškog fesa. Što je najvažnije, muslimani su morali da odbace identifikaciju samo po vjerskoj pripadnosti te su trebali da usvoje jasnu nacionalnu pripadnost – kao što su to već učinili "civilizovani narodi" širom svijeta. Kao i ostali obrazovani muslimanski uglednici, čini se da je Mulalić udomaćio osnovne pretpostavke zapadnog orijentalističkog diskursa, koji dijeli svijet na hijerarhijski binarni: civilizovani Zapad, sa jedne strane, i sa druge Orijent, koji nije u stanju ozbiljno napredovati.⁵

Posljednje poglavlje Mulalićeve knjige fokusira se na temu koja naočigled nema mnogo veze sa jugoslavenskim muslimanima: naslovljen "Kemalizam", ovaj dio daje čitaocu entuzijazmom ispunjen "historijski pregled kulturnog preporoda u Turskoj"⁶ od njenog osnivanja 1923. godine. No, Mulalić nije jedini koji je posvetio svoju pažnju ovoj postosmanlijskoj državi i njenom

3 Alija Nametak, *Sarajevski nekrologij*, Biblioteka Dani, Sarajevo, 2004, 311-312.

4 M. Mulalić, *Orijent na zapadu*, 115-131.

5 O muslimanskim intelektualnim debatama u Bosni i Hercegovini i Jugoslaviji vidjeti: Fikret Karčić, *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma*, Islamski teološki fakultet, Sarajevo, 1990; Fikret Karčić, *The Bosniaks and the Challenges of Modernity*, El-Kalem, Sarajevo, 1999; Enes Karić, *Prilozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini XX stoljeća*, El-Kalem, Sarajevo, 2004.

6 Ove riječi upotpunjuju naslov istog poglavlja. Vidjeti: M. Mulalić, *Orijent na zapadu*, 431.

karizmatičnom lideru Mustafi Kemal (1881-1938). Muslimani, kako u Jugoslaviji, tako i u mnogim drugim dijelovima svijeta, pokazali su najviše interesovanja za ovu zemlju i njen specifičan put ka društvenoj, političkoj i kulturnoj transformaciji.⁷ Mulalićev izbor terminologije dobro opisuje posebno mjesto koje kemalistička Turska zauzima u kolektivnoj svijesti jugoslavenskih muslimana: dok se jugoslavenski muslimani, s obzirom na stanje brojčane manjine u evropskoj državi, u tekstu nazivaju “Orijent na Zapadu”, Turska, s obzirom na impresivne napore u reformi koju provodi njeno političko rukovodstvo, naziva se “Zapad na Orijentu”.⁸ Naravno, pribjegavanje ovakvoj terminologiji ne opravdava Mulalićevo potcjenjivanje bitnih asimetrija koje postoje između ove dvije civilizacijske enklave. Nakon 1923. Turci su stekli i učvrstili svoju nacionalnu državu, dok su muslimani u Jugoslaviji živili kao brojčana manjina u većinski kršćanskoj državi. Uprkos njihovim razlikama, čini se da su oba entiteta imala moć da destabilizuju svijet koji je stvoren na strogim dihotomijama, tj. Zapad nasuprot Orijenta, Evropu nasuprot Azije, civilizacije nasuprot zaostalosti.

Mulalić nije jedini muslimanski kulturni poduzetnik koji Turskoj daje posebno mjesto u svojoj političkoj imaginaciji: čak i brzi pregled glavnih muslimanskih časopisa iz međuratnog perioda pokazuje kako je ova bliskoistočna zemlja postala najviše puta spominjana, slavljena i osporavana spoljopolitička referenca među jugoslavenskim muslimanima. Uzimajući za podloguštampane izvore, kao što su časopisi, knjige i pamfleti na srpskohrvatskom jeziku, ovaj članak želi da istraži stav jugoslavenskih

⁷ O naslijeđu kemalizma u muslimanskom svijetu vidjeti temeljno djelo François Georgeona *Kémalisme et monde musulman: quelques points de repère* (Georgeon, 1987, 1-39), te Nathalie Clayer, Fabio Giomi, Emmanuel Szurek (ur.) *Kemalism. Transnational Politics in the Post-Ottoman World*, I.B. Tauris, London & New York, 2019. Kao što pokazuju nedavna naučna istraživanja, zanimanje za kemalističku Tursku prešlo je i granice muslimanskog svijeta. Za pregled njemačke fascinacije turskim modelom u tridesetim godinama vidjeti: Stefan Ihrig, *Atatürk in the Nazi Imagination*, Harvard University Press, Cambridge, 2014. O Muslimanima Bosne i Hercegovine i kemalizmu vidjeti: Šaćir Filandra, “Bošnjaci između kemalizma i panislamizma”, *Odjek*, Udruženje za očuvanje kulturne tradicije “Odjek”, Sarajevo, 2007, br. 1, 17-21.

⁸ M. Mulalić, *Orijent na zapadu*, 440.

muslimana o Turskoj u međuratnom periodu.⁹ Preciznije, članak nastoji da pokaže kako je predstava o Turskoj zaista bila transnacionalni poduhvat – u smislu da su sukobljavajući diskursi o Turskoj i njenim stanovnicima bili oblikovani kroz interakcije među ljudima, dobrima i idejama koje su se u velikoj mjeri odvijale i izvan državnih granica. Drugo, tekst pokazuje kako su oblikovanje i preoblikovanje diskursa o Turskoj bili uzrokovani pomacima u odnosima moći na više nivoa, posebno unutar muslimanske zajednice, na nivou Jugoslavije i na međunarodnom nivou. Treće, ovaj članak nastoji da naglasi kako su muslimanski uglednici stvorili predstave o kemalističkoj Turskoj koje su u suštini bile osmišljene za lokalne političke prilike, kako na jugoslavenskom državnom, tako i na muslimanskom komunalnom nivou. Internacionalni i lokalni istovremeno, aktstvaranja predstave o Turskoj postao je tako praksa razmišljanja o nekoliko problematičnih pitanja koja su uticala na muslimanske individualne i kolektivne putanje, kao i izražavanja zabrinutosti i očekivanja vezanih za mjesto muslimana u postosmanlijskom svijetu.

Ovaj rad je sastavljen od četiri dijela, sa zaključkom. Prvi dio se bavi diskursima koje su muslimani Jugoslavije razradili o Osmanlijskom carstvu/Turskoj nakon Prvog svjetskog rata, tačnije u periodu od 1918. do osnivanja Republike Turske 1923. godine. Dva naredna dijela govore o usponu “kemalofilnog” diskursa u jugoslavenskom javnom prostoru, oprezno razvijanog u drugoj polovini 1920-ih i značajno proširenog 1930-ih, fokusirajući se na njegov razvoj među jugoslavenskim nemuslimanskim piscima općenito (drugi dio), a konkretnije na njegov razvoj među muslimanima (treći dio). Počevši od kraja dvadesetih godina prošlog vijeka, četvrti dio se bavi razvojem antikemalističke naracije, koju su razvili islamski vjerski službenici.

⁹ U članku se ne uzimaju u obzir bilo kakvi izvori koje su muslimani Jugoslavije napisali na turskom i albanskom jeziku, a koji bi mogli postojati.

Zbunjujuće porijeklo

Prva jugoslovenska država, prvobitno nazvana Kraljevstvo Srba, Hrvata i Slovenaca, osnovana je 1918. godine pod srpskom kraljevskom dinastijom Karađorđevića. Novo kraljevstvo je obuhvatalo ranije nezavisne kraljevine Srbije i Crne Gore, kao i nekoliko teritorija koje su nekada pripadale Habsburškom carstvu, tj. Dalmaciju, Hrvatsku-Slavoniju, Sloveniju, Vojvodinu i Bosnu i Hercegovinu. Kao i ostatak država osnovanih i dizajniranih na Pariškoj mirovnoj konferenciji nakon Prvog svjetskog rata, Jugoslavija je bila organizovana na nacionalnom principu. Zvanična nacionalna teorija koju su vlasti u Beogradu usvojile i emitovale u dvadesetim godinama bila je prilično neobična na prostoru Balkana: Jugoslavija je država Južnih Slavena, jedinstvenog naroda podijeljenog na "tri plemena" (tzv. *tropolemeni narod*), ili, alternativno, naroda sa "tri imena" (tzv. *troimeni narod*), Srbe, Hrvate i Slovence. Nakon što su ih vijekovima ugnjetavala dva antinacionalna carstva, naime Osmanlijsko i Habsburško, jugoslavenska plemena, ujedinjena istom drevnom slavenskom prošlošću, bila su konačno spremna da dijele istu budućnost.¹⁰ Izgradnja ujedinjene jugoslavenske nacije je stoga bila eksplicitnosmatrana radom u progresu. U trenutku stvaranja države, političko vodstvo nije pridavalo nikakvu pažnju problemu prevazilaženja razlika između etničkih i vjerskih komponenti nastajućeg jugoslavenskog društva.¹¹

Vjerski mozaik prve jugoslovenske države bio je prilično složen: dvije dominantne vjerske skupine bili su pravoslavci i katolici; pravoslavci su se uglavnom identifikovali kao Srbi, dok su se katolici uglavnom smatrali Hrvatima i Slovencima. U Jugoslaviji, muslimana je bilo manje od 10% te su bili smatrani manjinom. Uglavnom su naseljavali središnje i južne oblasti zemlje, danas Bosnu i Hercegovinu, Kosovo i Makedoniju; njihovoprilstvo jednoglasno je smatranorezultatomiševijekovne osmanlijske vladavi-

¹⁰ Dejan Đokić, *Elusive Compromise: A History of Interwar Yugoslavia*, Columbia University Press, 2007.

¹¹ Ljubodrag Dimić, *Kulturna politika Kraljevine Jugoslavije 1918-1941*, Stubovi Kulture, Beograd, 1996, 213-246.

ne nad ovim zemljama.¹² Položaj slavenskih muslimana, koji su uglavnom naseljavali Bosnu i Hercegovinu, bio je nejasan. U onoj mjeri u kojoj su govorili srpskohrvatskiopćenito su bili smatrani i smatrali su se Južnim Slavenima. Istovremeno, Sanžermenskiugovor (1919.) svim je muslimanima u državi dao pravni status "manjine u pogledu rase, jezika i vjere". Pored toga, Ugovor je dodijelio i međunarodnu zaštitu nizu javnih institucija kao što su vjerske škole (*mektebi* i *medrese*), šerijatski sudovi i pobožne zadužbine (*vakufi*).¹³ Položaj slavenskih muslimana u novoj državi bio je stoga neka vrsta paradoksa: kao stanovništvo koje govori slavenskim jezikom, smatrani su (i smatrali su se) legitimnim članovima nacionalnog korpusa; kao muslimani, smatrani su (i smatrali su se) međunarodno zaštićenom manjinom.

Nakon Prvog svjetskog rata, muslimanski uglednici su istraživali različite strategije političke reorganizacije. Većina bosanskohercegovačkih muslimanskih uglednika – zemljoposjednika i vjerskih službenika, ali također i rastući sloj gradskih činovnika – okupila se 1919. godine oko Jugoslavenske muslimanske organizacije (JMO), novoosnovane stranke kojoj je polazilo za rukom prikupiti veliku većinu glasova slavenskih muslimana u međuratnom razdoblju. U kontinuitetu sa političkim iskustvima iz perioda prije Prvog svjetskog rata, stranka je imalavjerski predznak: predstavljala se kao branitelj interesa muslimana i promovisala prisutnost islama u javnom prostoru. Uprkos prvom pridjevu u svom imenu, koji je bio nacionalan, JMO je odbila da usvoji jasnu nacionalnu identifikaciju: njeni članovi su se u različitim okolnostima i periodima izjašnjavali kao "Hrvati" ili "Jugoslaveni" ili su jednostavno odbijali prihvatiti bilo kakvu nacionalnu pripadnost.¹⁴

¹² O različitim teorijama o islamizaciji jugoistočne Evrope od 19. vijeka vidjeti: Nathalie Clayer i Xavier Bougarel, *Les musulmans de l'Europe du Sud-Est. Des Empires aux Etats balkaniques*, Karthala et IISMM, Paris, 2013.

¹³ Alexandre Popović, *L'Islam balkanique: les musulmans du sud-est européen dans le période post-ottoman*, Osteuropa-Institut an der freien Universität Berlin: Balkanologische Veröffentlichungen, Berlin, 1986.

¹⁴ Za prvih deset godina rada JMO-a vidjeti Atif Purivatra, *Jugoslavenska muslimanska organizacija u političkom životu Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca*, Svjetlost, Sarajevo, 1977. O aktivnostima rukovođenja JMO-om u tridesetim godinama prošlog vijeka i tokom Drugog svjetskog rata vidje-

Istovremeno, manjina muslimanskih uglednika obilježen srednjoškolskim ili univerzitetskim obrazovanjem i snažnim nacionalnim osjećajem odbila je da se organizuje po konfesionalnim linijama, što su smatrali nepopravljivo “nazadnom” opcijom povezanom sa imperijalnom historijom. Zbog toga su se te osobe uglavnom angažovale u aktivnostima postojećih partija koje su imale nemuslimansko vodstvo i koje su promovisale srpske i jugoslavenske nacionalne ideje, poput Narodne radikalne stranke i Demokratske stranke. Budući da je JMO pobjeđivala na opštim izborima, ovi ljudi su pronašli utočište u glavnom muslimanskom kulturnom udruženju-Gajretu, čiji je primarni cilj još od osnivanja 1903. bio podržati srednjoškolsko i visoko obrazovanje muslimanskih učenika. U međuratnom periodu Gajret je pridavao sve veću važnost “buđenju” nacionalne svijesti među muslimanima u državi, kako u srpskom, tako i u jugoslavenskom smislu.¹⁵ Nekoliko godina kasnije, 1924. godine, drugi muslimanski uglednici bliski JMO-u okupili su se u suparničkom udruženju Narodnoj uzdanici; za razliku od njihovog suparnika Gajreta, ova druga muslimanska kulturna asocijacija pokušala je promovisati hrvatsku nacionalnu ideju među muslimanima, no bez znatnijih rezultata.¹⁶ U svakom slučaju, uspostavljanje ove druge kulturne asocijacije potvrdilo je dugotrajno obilježje političkog života muslimana u Jugoslaviji: raskol između intelektualaca, koji su nacionalizaciji dali ključnu ulogu u njihovoj integraciji u jugoslavensko društvo, i većine muslimanskih uglednika, koji su koristili komunitarnu strategiju za uticaj na donošenje odluka u državi.¹⁷

ti: Zlatko Hasanbegović, *Jugoslavenska muslimanska organizacija 1929. - 1941. (u ratu i revoluciji 1941. - 1945.)*, Bošnjačka nacionalna zajednica za Grad Zagreb i Zagrebačku županiju, Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, Medžlis Islamske zajednice Zagreb, Zagreb, 2012.

¹⁵ O udruženju Gajret vidjeti posebno: Ibrahim Kemura, *Uloga Gajreta u društvenom životu Muslimana Bosne i Hercegovine 1903-1941*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1986.

¹⁶ Ibrahim Kemura, *Značaj i uloga “Narodne Uzdanice” u društvenom životu Bošnjaka*, Bošnjački institut - Fondacija Adila Zulfikarpašića i Institut za istoriju u Sarajevu, Sarajevo, 2002.

¹⁷ Za pregled političkog života bosanskih muslimana vidjeti: Šaćir Filandra, *Bošnjačka politika u XX. stoljeću*, Izdavačko preduzeće “Sejtarija”, Sarajevo, 1998. O bosanskim muslimanima i nacionalnom pitanju vidjeti: X. Bougarel, “Bosnian Muslims and the Yugoslav Idea” u: *Yugoslavism: History of a Failed Idea, 1918-1992*, ed. D. Djokić, University of Wisconsin Press, Madison, 2003, 100-114.

U ovoj fazi reorganizacije političkog djelovanja novine u Jugoslaviji su davale veoma malo pažnje vojnoj i političkoj transformaciji u regionu istočnog Mediterana. Glavni fokus listova i časopisa bio je na raspravi o ustavnoj strukturi prve jugoslavenske države i prijetnjama njenoj teritorijalnoj cjelovitosti koje su dolazile iz susjednih država, dok su veoma malo pažnje posvećivali borbi turskog nacionalnog pokreta protiv savezničkih sila na tri fronta. Čini se da su časopisi objavljeni u Srbiji bili suzdržani od komentarisanja, ili, u najmanju ruku, nisu pokazivali empatiju sa obnovljenom sposobnošću Osmanlija da se uspješno nose sa evropskim snagama na bojnopolju i da konačno preokrenu ponižavajuće uslove Sporazuma u Sevru.¹⁸ Časopisi u Hrvatskoj izrazili su određenu naklonost prema Mustafi Kemalima, ali tek rijetko i samo kao protivniku italijanskih zahtjeva u istočnom Mediteranu.¹⁹ Takvo pomanjkanje simpatije daleko je od iznenađujućeg: čak i ako se izuzmu dugotrajni protuosmanlijski osjećaji koji su se razvili u Srbiji, posebno u 19. vijeku, Srbi su se u prethodnoj deceniji dvaputa suprotstavili Osmanlijama na bojnopolju, u Prvom balkanskom i u Prvom svjetskom ratu. Neočekivani uspjesi dijelova osmanlijskih snaga bili su, u konačnici, uspjesi bivšeg vojnog neprijatelja.

Kako su se bosanski muslimani ponijeli prema usponu Mustafe Kemala kao pobjedničkog komandanta? Nauka je pokazala kako su mu vojne pobjede donijele novi talas simpatije iz cijelog muslimanskog svijeta. Ulazak turske vojske u Izmir u septembru 1922. bio je praćen skupovima i mitinzima u Palestini, Damasku, Tunisu, kao i među muslimanima Indije, Jemena i Adis-Abebe.²⁰ Nakon vijeka poraza, muslimansko stanovništvo je smatralo Osmanlijsko carstvo “posljednjom muslimanskom nezavisnom državom, sposobnom da se nosi sa evropskim imperijalizmom”,²¹ u periodu u kojem

¹⁸ Mirjana Teodosijević, *Kemal Atatürk u jugoslovenskoj javnosti*, NEA, Beograd, 1998, 10.

¹⁹ Anđelko Vlašić, “The Perception of the Republic of Turkey in the Croatian Press (1923-1945)”, *Journal of Balkan and Black Sea Studies*, Mehmet Hacısalihoglu, Istanbul, 2018, br. 1, 151-176.

²⁰ “Ripercussione delle vittorie kemaliste nei paesi di lingua araba”, *Oriente Moderno*, Istituto per l'Oriente, Roma, 1922-1923, br. 2, 290-291.

²¹ F. Georgeon, “Kémalisme et monde musulman: quelques points de repère”, *Cahiers du GETC*, Fondation de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1987, br. 3, 4-5.

je gotovo svo muslimansko stanovništvo bilo kolonizirano. Neki izvori ističu kako je osjećaj simpatije bio opipljiv i među muslimanskim uglednicima u Bosni: kako je nekoliko godina kasnije primijetio Maksim Svara, nemuslimanski novinar iz Sarajeva i bliski posmatrač svojih muslimanskih sugrađana, u periodu između 1919. i 1923. “nije bilo muslimana na kugli zemaljskoj, koji nije s najvećim oduševljenjem pratio ogromna nastojanja malog i izmučenog turskog naroda da dođe do političke slobode”. Kao što je Svara naveo, “Gazi Mustafa Kemal-paša, genijalni vođa i pokretač nadčovječanskih napora, postao je ljubimac svakog muslimana i iz cijelog islamskog svijeta stizali su mu izrazi ljubavi, poštovanja, uvjerenja solidarnosti, i, često puta, vrlo uspješna pomoć. I naši muslimani govorili su s oduševljenjem o ovom velikom čovjeku, ne možda što su za njegov uspjeh vezivali kakve političke ili druge nade, nego iz čiste vjerske solidarnosti”.²² Međutim, čini se da je entuzijazam koji je Svara zabilježio za vojna postignuća Mustafe Kemala i turski nacionalni pokret općenito, uglavnom, ostao u domenu neformalnih razgovora, zauzimajući vrlo ograničen prostor u onovremenoj muslimanskoj štampi. Kako objasniti takvu javnu šutnju?

Odgovor na ovo pitanje vjerovatno proizlazi iz specifičnosti muslimanskog položaja unutar arhitekture formirajuće jugoslavenske političke scene. U prvim godinama djelovanja, JMO kao glavna muslimanska stranka često je bila u opoziciji prema najznačajnijim srpskim strankama i zbog toga je redovito napadana u štampi i parlamentarnim debatama. Zanimljivo je da su konkurenti JMO-a stalno koristili odnos prema Turskoj u cilju dovodenja u pitanje lojalnosti muslimana jugoslavenskoj državi. Kad su poslanici JMO-a ušli u Ustavotvornu skupštinu 1920. godine, srpske kolege su im se obraćale kao “pristašama Lenjina i Kemal-paše”,²³ čime su naglašavali njihovu navodnu odanost stranim silama. Godine 1923., kada je JMO bio u savezu sa hrvatskom opozicijom, list *Srpska riječ* nije oklijevao da musli-

manske poslanike u parlamentu proglasi “kemalističkim i panislamskim”.²⁴ Takve optužbe u novinama praćene su obilnim protumuslimanskim nasiljem širom zemlje, koje je rezultiralo sa oko 2.000 smrtnih slučajeva samo između 1919. i 1922. godine.²⁵ Iako su posmatrači povremeno spominjali muslimane i njihovo javno iskazivanje simpatija prema muslimanskom oružanom pokretu kao reakcije na decenije vojnih poniženja, ova manifestacija simpatije jedva da je bila vidljiva u novinama: najviše razloga za to nosila je opasnost da budu optuženi i proganjani zbog protujugoslavenskih osjećaja. Pristaše JMO-a su radije izbjegavali izražavanje suosjećanja prema stranom nacionalnom pokretu, jer su tražili svoje mjesto u jugoslavenskom društvenom tkivu, suočavajući se sa protumuslimanskim nasiljem i optužbama da su strani i neloyalni element.

Nedavni vojni uspjeh Mustafe Kemala bio je još manje dobrodošao među muslimanskim kulturnim uglednicima, osobito među pristašama Gajreta. Već u novembru 1923. godine Edhem Miralem, muslimanski politički aktivista i pisac prohrvatske orijentacije, izrazio je žarki entuzijazam za hrabrog Mustafu Kemala, koji je uspio osloboditi svoj narod od stranih sila i steći reputaciju diljem svijeta.²⁶ Međutim, bilo je vrlo malo ovakvih vrsta pohvalnih izjava. Sa obzirom na važnost koju su pridavali nacionalnom buđenju muslimanskog stanovništva u Jugoslaviji, odnosno asimilaciji muslimanskog stanovništva u srpski/jugoslavenski narod, pristaše Gajreta su u svojim spisima naglašavali izraženo neprijateljstvo prema Osmanlijama. Takvo neprijateljstvo je bilo smatrano općenito protuimperijalnim, a posebice protuosmanlijskim. Bilo je smatrano općenito protuimperijalnim, jer se odnosilo na sva carstva koja su vladala jugoslavenskim prostorom tokom posljednjih nekoliko vijekova (npr. Bizantsko, Osmanlijsko i Habsburško) kao različite manifestacije iste represivne sile protiv

²⁴ A. Purivatra, *Jugoslavenska muslimanska organizacija*, 141.

²⁵ Mustafa Imamović, *Bosnia and Herzegovina. Evolution of Its Political and Legal Institutions*, Magistrat, Sarajevo, 2006, 275-276.

²⁶ Edhem Miralem, “Turska republika”, *Slobodni dom*, Glavne novine hrvatske republikanske seljačke stranke, 1923, br. 17, 3.

autohtonih slavenskih naroda.²⁷ U kontekstu tog protuimperijalnog stava, najčešće napadane zemlje bile su, po svemu sudeći, “bolesna Turska pa Austrija”, tj. one zemlje koje su najizravnije i posljednje dijelile svoje vladavine nad regijom. Istovremeno, Osmanlijsko carstvo je bilo predmetom posebnog neprijateljstva: u časopisima bliskim ovom društvu redovito se opisivalo kao bastion “konzervativizma” i pristaša najreakcionarnijih elemenata muslimanskog društva, tj. vjerskih službenika (ilmije) i zemljoposjedničkih obitelji (begovata).²⁸ Pokrećući argumente koji su uglavnom cirkulisali u zapadnom i srpskom javnom diskursu,²⁹ ovi časopisi su redovno predstavljali Osmanlijsko carstvo u stanju slabosti, bez mogućnosti za reformu. Okrećući se popularnim darvinističkim retoričkim repertoarima, neki nacionalistički muslimani opisivali su Osmanlije kao nesposobne da prežive u “nacionalnoj selekciji” i tako ih osudili na brzo izumiranje.³⁰ U takvoj dihotomnoj reprezentaciji, suprotnost između nacionalnih (naprednjačkih) i anacionalnih (konzervativnih) snaga redovno je korištena kako bi se odrazio Gajretov sukobsa JMO u pogledu izbora za Ustavotvornu skupštinu.

Držanje “bolesnih” i “ugnjetačkih” Osmanlija na distanci nije bila jedina svrha Gajretovih pristaša. Kao žestoki nacionalisti oni su također, i uglavnom, osjećali potrebu za popularizacijom srpskog nacionalnog narativa među muslimanima. U tu svrhu, pristaše Gajreta počeli su da objavljuju tekstove u kojima slave herojstvo i žrtvu srpskih ratnika u balkanskim ratovima 1912.-1913. i u Prvom svjetskom ratu. Primjerice, između 1924. i 1925. godine službeni časopis *Gajret* objavio je feljton rječito nazvan “Srpska epopeja”,³¹ anonimni tekst objavljen u Beogradu 1915. godine, koji

²⁷ Tanović, Jusuf, “Očevi i deca.”, *Budućnost*, Organ naprednih nacionalista za rad među muslimanima, Sarajevo, 1920, sv. 57-58.

²⁸ Velija [Sadović], “Konzervativnost i naprednjaštvo”, *Budućnost*, Organ naprednih nacionalista za rad među muslimanima, Sarajevo, 1919, sv. 6, 73-74.

²⁹ Thierry Hentsch, *L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*, Éditions de Minuit, Pariz, 1987, 196-208.

³⁰ V. P., “Nacionalna selekcija”, *Budućnost*, Organ naprednih nacionalista za rad među muslimanima, Sarajevo, 1919, sv. 5, 57-58.

³¹ Za prvu epizodu u serijalu pogledati: “Srpska epopeja”, *Gajret*, Sarajevo, 1924, br. 9, 151-159.

slavi – kako to piše u podnaslovu – srpske “heroje i mučenike” protiv Osmanlija.³² Ispostavilo se da su pristaše Gajreta bile još ambicioznije: pokušale su da u srpski nacionalni narativ upišu muslimane kao hvale vrijedne likove. Glavna prepreka ovom ambicioznom intelektualnom projektu proizašla je iz ustaljenog kreda srpske nacionalne naracije, koja nije bila samo protuoosmanlijska, nego i živopisno protuislamska. Kao što je pokazala obimna historiografija, u srpskom hegemonijalnom nacionalnom narativu Slaveni koji su prešli na islam u osmanlijskom periodu učinili su to radi osobne koristi, npr. radi održavanja ili sticanja prava na zemljište, izgradnje uspješne karijere u osmanlijskoj administraciji, plaćanja manjeg poreza, itd. Zbog ovakvih materijalnih razloga, nisu oklijevali da sarađuju sa ugnjetačem i da se odreknu kršćanske vjere. Tako su slavenski muslimani odigrali ulogu unutarnjih neprijatelja, koji se nisu libili izdati naciju i okrenuti leđa otadžbini.³³ Kako je onda bilo moguće preobraziti izdajnike u nacionalne heroje?

U prvoj polovini dvadesetih dva muslimanska kulturna radnika pokušala su riješiti ovaj narativni zastoje. Prvi je bio Šukrija Kurtović, musliman porijeklom iz Sarajeva, koji je dobrovoljno služio u srpskoj vojsci u Odesi za vrijeme Prvog svjetskog rata.³⁴ Bio je blizak Demokratskoj stranci i postao je jedna od vodećih ličnosti Gajreta nakon Prvog svjetskog rata. U tekstu objavljenom 1919. godine u časopisu *Budućnost* Kurtović je izjavio da Slaveni koji su prešli na islam nisu izdali naciju; naprotiv – oni su je spasili. Prema Kurtovićevim riječima,

“I muslimanski deo našega naroda, koji je u Bosni i Hercegovini bio važan socijalni i politički činilac, imao je u historiji svoju ulogu i sigurno je, da nije bez zasluga naših dedova Bosna ostala nacionalno

³² Feljton je vjerovatno preuzet od Georgesa A. Ghentchitcha, *L'Épopée serbe. Héros et martyrs*, Beograd, 1915, 12-13.

³³ Edin Hajdarpašić, *Whose Bosnia? Nationalism and Political Imagination in the Balkans*, Cornell University Press, Itaka, 2015.

³⁴ I. Kemura, *Uloga Gajreta*, 76.

čistom zemljom i doživela sudbinu Trakije i Makedonije u nacionalnom pogledu od invazije Turaka”³⁵

Kurtovićeva teorija – njegov pogled imao je malo veze sa historijskom stvarnošću – imala je eksplicitan cilj da se u srpski nacionalni narativ upiše prelazak lokalnih Slavena na islam. Prema njegovim riječima, prelaskom na islam Slaveni su spriječili Osmanlijsko carstvo da dovede turske (a time i strane) ljude iz Anadolije na područje koje su uglavnom naseljavali Slaveni. Ovdje je prelazak na islam, koji se obično smatra izdajom “srpstva”, pretvoren u službu nacionalnoj svrsi. Kurtovićev kolega i pristaša Gajreta Hasan Rebac još dublje je razvio ovaj argument. Biografske i političke putanje ove dvojice ljudi slične su u nekim aspektima. Nakon što je završio studije u Beogradu, Beču i Parizu, Rebac je volontirao u srpskoj vojsci tokom Prvog svjetskog rata. Zahvaljujući političkim vezama sa Nikolom Pašićem, dobio je dužnost državnog službenika u Ministarstvu vera, a zatim i u Ministarstvu pravde. Godine 1921. oženio se Anicom Savić (1892-1953), istaknutom srpskom spisateljicom i prevodiocem, kćerkom urednika *Letopisa Matice Srpske*, jedne od najprestižnijih srpskih kulturnih institucija.³⁶ Na stranicama feminističkog časopisa *Ženski pokret* Rebac je 1920. dao rodnu dimenziju Kurtovićevoj tezi.³⁷ Tvrdio je da su, uprkos njihovom prelasku na islam, slavenski muslimani, a posebice žene, “ostali [...] uvek naši sinovi, mislili uvek na svoj narod i svoju otadžbinu”.³⁸ Njihova odanost nacionalnom porijeklu uglavnom je potvrđivana njihovim jezikom. Uprkos njihovom prelasku na islam – koji se naziva turskom vjerom – slavenski muslimani su ostali srpski sinovi. Prema Repcu, ako je nacionalni identitet bio održan među muslimanima u Bosni, zasluge za to ne mogu se pripisati nikome drugom osim “njihovim majkama, Srpkinjama muslimanske vere.”

³⁵ Šukrija Kurtović, “Prva reč”, *Budućnost*, Organ naprednih nacionalista za rad među muslimanima, Sarajevo, 1919, sv. 1, 1-2.

³⁶ Za biografiju Hasana Repca vidjeti: I. Kemura, *Uloga Gajreta*, 160-161.

³⁷ Hasan Rebac, “Naša muslimanka”, *Ženski pokret*, I; br. 8, Beograd, novembar 1920, 13-16.

³⁸ Isto, 14. Iste ideje su izražene i nekoliko godina kasnije u: Hasan Rebac, *Početak emancipovanja Srpkinje muslimanske vere*, Društvo Gajret, Beograd, 1925.

U privatnosti svojih domova, te žene su održavale srpske običaje živim kroz pjesme i poeziju. Prema Repčevim riječima,

“Naše muslimanke nisu se nikada mešale s tuđinkama, nisu nikada učile, niti htele da nauče tuđi jezik, a udavale su se redovno i samo za sinove svoga naroda. Ima i danas Jugoslovenki muslimanske vere, koje su provele dvadeset godina među Turcima u Turskoj sa svojom decom, pa ne znaju ni reči turski da progovore.”³⁹

Osmanlijska vjerska i rodna segregacija tako su postale oruđe za održavanje slavenskih nacionalnih kvaliteta, što je integraciju muslimana u osmanlijskoj državi učinilo samo površnom. Da bi potkrijepio svoju tvrdnju, Rebac je iznio priču o susretu srpskog popa i osmanlijskog valije (gubernera), muslimana hercegovačkog porijekla, u prvoj polovini XIX stoljeća u valijinoj kući u Prizrenu. Nakon prijateljskog razgovora, gospodar kuće časti svog gosta čitajući mu pjesmu srpske nacionalne epske tradicije.

“Kad je jednom valija čitao pesme iz III Vukove [Stefanović Karadžić] knjige, njegova majka, stara Hercegovka, čuje, pa sva radosna sa suzama u očima prekine sina u čitanju i nastavi sama da recituje tu pesmu onako kako je čula od svoje majke.”⁴⁰

Ukratko: nakon Prvog svjetskog rata, željni da pokažu svojim nemuslimanskim sugrađanima legitimnost njihovog prisustva u jugoslavenskom prostoru i da učestvuju u izgradnji jugoslavenskog društva, muslimanski uglednici svih političkih orijentacija javno su umanjivali svoju bliskost sa Osmanlijskim carstvom, Turskim nacionalnim pokretom i njegovim priznatim liderom Mustafom Kemalom. I pristaše JMO-a i muslimanske progresivne opozicije željele su da izbjegnu povezanost sa stranom političkom

³⁹ H. Rebac, “Naša muslimanka”, *Ženski pokret*, 14.

⁴⁰ Isto, 14.

silom i da pokažu svojim nemuslimanskim sugrađanima njihovu odanost novonastaloj jugoslavenskoj državi. Doksu prvi izabrali šutnju, drugi su napali Osmanlijsko carstvo kao državu osuđenu na historijsko izumiranje, zanemarujući značaj vojnih pobjeda Mustafe Kemala. Da bi se upisali u srpsku nacionalnu historiju, pristaše Gajreta supokušale i da izmisle novu historijsku priču u kojoj su se Slaveni koji su se preobratali na islam transformisali od izdajnika u heroja, od osmanlijskih lopova do bastiona protiv turcifikacije jugoslavenskog prostora.

Jugoslavija postaje kemalistička

Brzi slijed događaja koji se odvijao u jezgru osmanlijskog prostora u periodu od 1922. do 1924. godine progresivno je stvarao okolnosti za značajan pomak u spomenutim predstavama. Ukidanje dviju najvažnijih osmanlijskih institucija – sultanata (1. novembra 1922.) i halifata (3. marta 1924.) – i osnivanje Republike Turske (29. oktobra 1923.) trebalo je Mustafu Kemala i njegovu političku pratnju staviti u centar pažnje na globalnoj razini. Kako je izjavio François Georgeon, u muslimanskom svijetu kao i drugdje, nakon 1924. godine, Mustafa Kemal je progresivno prestao biti slavljn kao *gazija*, pobjedonosni borac za islam protiv kršćanskih sila, i progresivno postao prosvijetljeni otac turske nacije.⁴¹ Dakako, ovakav pomak u percepciji Turske i njenog političkog vođe postepeno se odigrao u jugoslavenskoj štampi. Nemuslimanski časopisi pružili su opsežan prikaz političkih i diplomatskih događaja koji su se odvijali u regionu istočnog Mediterana, povremeno izražavajući simpatije prema smionosti i težnji Mustafe Kemala da transformiše ostatke osmanlijskog teritorija u modernu, zapadnjačku državu. Uostalom, u nemuslimanskim jugoslavenskim novinama sve je do kraja dvadesetih godina prevladavalo stajalište “čekaj i vidi”.⁴²

⁴¹ F. Georgeon, “Kémalisme et monde musulman: quelques points de repère”, *Cahiers du GETC*, 17-25.

⁴² A. Vlašić, “The Perception of the Republic of Turkey in the Croatian Press (1923-1945)”, *Journal of Balkan and Black Sea Studies*.

Propast Osmanlijskog carstva i njegovih viševijekovnih institucija imala je velik uticaj na muslimansko stanovništvo Jugoslavije. Iako se odvojila od Osmanlijskog carstva 1878., i dalje je imalo veoma jake kulturne, političke i emocionalne veze sa ovim dijelom muslimanskog svijeta. U Bosni, kao i u većini muslimanskog svijeta, upravo je ukidanje halifata izazvalo naj-snažnije zaprepaštenje, ogorčenje i iznenađenje. Razlog je lako razumjeti, ako uzmemo u obzir da su muslimani u ovim dijelovima Evrope, još od Berlinskog kongresa, faktički živili kao vjerska manjina u kršćanskoj državi. Za bosanske muslimanske uglednike, čak i nakon habsburške aneksije pokrajine 1908. godine, halifat je još uvijek davao formalnu saglasnost za imenovanje bosanskog *reisul-uleme*, čime je, iako simbolično, garantovana veza između bosanskih muslimana i ostatka *ummata* – globalne zajednice vjernika.⁴³ Kao što je Svava primijetio, 1924. godine te narednim slijedom reformi slika Mustafe Kemala među bosanskim muslimanima bila je suštinski razbijena: za mnoge muslimanske uglednike “tada su se simpatije okrenule najprije u čuđenje, pa u razočaranje – i najzad u otvoreno odbijanje. Kod nas, u Bosni, među našim muslimanima, mogao se ovaj razvoj pratiti na oči. Od ljubimca najširih slojeva postao je Gazi-paša odjednom ‘Dönme’ [posprdnno ime za Židove u Turskoj koji su samo prividno primili Islam] i ‘framason’”.⁴⁴

Ipak, institucionalne promjene od 1922. do 1924. nisu izazvale samo nesigurnost i zaprepaštenje. Posebice je među muslimanskim intelektualcima u Jugoslaviji bilo onih koji su počeli da mijenjaju svoj pogled na kemalističku epopeju. Šemsudin Sarajlić (1887-1960), poznati sarajevski

⁴³ Međutim, abolicijaove institucije nije potaknula muslimanske uglednike da se priključe skupu iz 1924. godine u Meki za obnovu halifata, pokrenutom četiri mjeseca nakon ukidanja. Vjerski i politički lideri bosanskih muslimana prisustvovali su dvjema od pet najznačajnijih panislamskih konvencija održanih u periodu između dva svjetska rata - onima u Jeruzalemu 1931. i Ženevi 1935. godine. Željeli su prisustvovati kongresu u Kairu 1926., ali su ih jugoslavenske vlasti spriječile. Vođe bosanskih muslimana nisu prisustvovali dvjema konvencijama održanim u Meki 1924. i 1926. godine. O ovoj temi vidjeti: Fikret Karčić, “The Bosnian Muslims and Islamic International Networks: The Age of Conventions”, *Bosnian Studies: Journal for research of Bosnian thought and culture*, Bošnjačka zajednica kulture Preporod, Sarajevo, 2007, br. 1, 114-121.

⁴⁴ M. Svava, *Emancipacija muslimanke u svijetu i kod nas*, 7.

muslimanski pisac, objavio je 1926. *Novu Tursku*,⁴⁵ vjerovatno prvu knjigu u Jugoslaviji posvećenu novoosnovanoj turskoj državi. Aktivan još i prije Prvog svjetskog rata kao novinar i prevodilac, Sarajlić se školovao u Habsburškoj Bosni i Istanbulu, čime je stekao poznavanje pitanja i tema koje kruže u habsburškim i osmanlijskim kulturnim prostorima. Ovakva specifična edukacija u dvije imperije omogućila mu je pristup vrlo različitim izvorima: kako je navedeno u uvodu, Sarajlić je koristio dva njemačka izvora – posebno knjigu Waltera Lieraua iz 1923. *Die neue Türkei* (“Nova Turska”)⁴⁶ i stariju knjigu Edwalda Bansea iz 1915. godine pod nazivom *Die Türkei* (“Turska”) – kao i “nekoliko više novijih izvora, turskih i evropskih”.⁴⁷

Kao i kod većine autora koji su se u međuratnom periodu posvetili ovoj temi, Sarajlićeva percepcija Republike Turske je izuzetno pozitivna. Knjiga se ne fokusira samo na Mustafu Kemala, opisanog kao odličnog vojnog vođu i izvanrednog državnika i diplomata, već i na tursku politiku u domenu ekonomije, poljoprivrede i obrazovanja. Uspon novog lidera, zajedno sa skupovima reformi u vitalnim oblastima te države, omogućio je Sarajliću da pokrene ideju o “novoj Turskoj”, suprotnoj staroj, tj. suprotnoj Osmanlijskom carstvu. Ono što je zanimljivo jeste da Sarajlićeva knjiga, čini se, daje marginalno mjesto osporavanim mjerama ukidanja halifata i nacionalizmu pri formiranju nove države, što je spomenuto samo usputno i na vrlo neutralan način. Ovo posljednje je očito teško razumljivo, s obzirom na uobičajenu pozdanost ovog autora. Takvo degradiranje nacionalizma vjerovatno je povezano sa Sarajlićevom ličnom borbenošćukao člana jedne nenacionalističke organizacije i protivljenjem muslimanskim nacionalističkim organizacijama, posebice Gajretu. Moguće je da ga je vlastita borbenost u JMO-u mogla naterati da umanjí važnost nacionalizma u tkivu nove turske države.

U svakom slučaju, Sarajlićeva “anacionalna Turska” ostat će iznimkom. U jugoslavenskom javnom prostoru čini se da su najosjetljiviji posmatrači, komentatori i pristaše novoosnovane turske države od sredine dvadesetih

⁴⁵ Šemsudin Sarajlić, *Nova Turska: sa više tabela i 1 kartom*, Hrvatska tiskara d. d., Sarajevo, 1926.

⁴⁶ Walter Lierau, *Die neue Türkei, Wirtschaftl. Zustände u. Aussichten*, Mittler, Berlin, 1923.

⁴⁷ Š. Sarajlić, *Nova Turska*, 2.

godina prošlog stoljeća bili muslimanski nacionalisti, koji su sebe nazivali naprednjacima. Zahvaljujući naporima ovog kruga, za otprilike pola decenije Turci su prestali da budu simbol dekadencije i zaostalosti i postali suprotnost: mlada nacija koja ide ka napretku i međunarodnom priznanju. Bogatstvo nove Turske postajalo je sve više i više vidljivo kroz muslimansku štamputokom dvadesetih godina, dostižući svoj vrhunac krajem decenije. Dževad Sulejmanpašić, muslimanski novinar i žarki nacionalist iz Sarajeva, mogao je, primjerice, u novinama 1926. proslaviti Republiku Tursku kao “najbolji primjer za sve nas”.⁴⁸ Isto se desilo i na stranicama časopisa *Gajret*, gdje je nekoliko pristaša proslavilo predanost Turske na poljima obrazovanja, korištenja vjerskih zadužbina kako bi se ispunile stvarne potrebe opšte populacije, odlučne politike ciljane na iskorjenjivanje tradicionalnih običaja kao što je nošenje hidžaba i fesa, te na polju pravnih reformi i novog društvenog položaj žena. Osman Nuri Hadžić (1869-1937), etablirani muslimanski pisac obrazovan u Sarajevu, Beču i Zagrebu, naglasio je da su “reforme Gazi Mustafa Kemal Paše toliko [...] zamašne, i mudre, toliko su obuhvatile sve grane duhovnog i kulturnog života da su iz temelja porušile i samu uspomenu»Bosforskog bolesnika”.⁴⁹ U tom smislu Mustafa Kemal više nije smatran gazijom, pobjedničkim muslimanskim vojnim liderom protiv kršćanskih sila: on je postao prosvijetljeni reformistički državnik, motor ambicioznog projekta nacionalnog preporoda.

Uprkos drugačijem nagovještaju u idejama koje su izrazili, čini se kako svi do sada citirani muslimanski prokemalistički uglednici imaju zajedničku sociološku crtu: svi su bili dijelom muslimanske inteligencije, što je zajednički naziv za one muslimanske muškarce koji su imali sekularno obrazovanje. No, do kraja dvadesetih simpatije za kemalistički režim neznanto su nadmašile uske granice ovog kruga, uključujući čak i manjinu ilimije, islamskih vjerskih službenika. U sve većem broju članaka objavljenih u muslimanskoj naprednjačkoj štampi ličnosti koje su dolazile iz vjerske hijerarhije izražavale su javnu znatiželju, a ponekad čak i simpatiju, prema

⁴⁸ Privremeni Ekzekutivni odbor “Reforme”, “Naša prva riječ”, Reforma, Sarajevo, 1928, br. 1, 1.

⁴⁹ Osman Nuri Hadžić, “Nova Turska”, *Gajret*, Sarajevo, 1930, br. 5, 74.

politici koju je provodila vlada u Ankari. Časopis koji je ubrzo postao vodi-lja za ove pojedince bio je *Novi Behar*, koji je počeo sa izlaženjem u Sarajevu 1928. godine. Ovaj časopis, koji se otvoreno bavio islamskim modernističkim idejama, posvetio je brojne članke kemalističkim reformama, posebice reformi pisma i poboljšanju položaja žena, dok je još više pažnje posvetio modernizaciji turskog društva i Mustafi Kemal, čovjeku koji je “pokazao cijelom svijetu da ima i muslimana, koji hoće moraju samostalno živjeti”.⁵⁰ To je bilo smatrano znakom da ljudi svih vjera, a ne samo sekularni muslimani, mogu da se poistovjećuju sa kemalističkim reformizmom.

Dvadesetih godina, kako smo do sada vidjeli, jugoslavenska “kemalofilija” smatrana je uglavnom pojavom među muslimanskim muškarcima sa višim, uglavnom sekularnim, obrazovanjem. Međutim, 1930-ih, ova pojava je postala međuvjerska i jugoslavenska. Na ovaj proces uticale su promjene u odnosima između Beograda i Ankare. Godine 1925. jugoslavenska i turska vlada su prvi put uspostavile diplomatske odnose.⁵¹ Njihov se odnos polako poboljšavao tijekom druge polovine 1920-ih, a znatno se ubrzao u 1930-im. Otvaranje zadivljujuće zgrade ambasade Jugoslavije u srpsko-vizantijskom stilu u četvrti Çankaya u Ankari, 1926. godine, osvjetlilo je početak nove era bliskijih odnosa dviju zemalja i naroda.⁵² Također, u ranim tridesetim godinama, niz balkanskih konferencija na kojima su učestvovali predstavnici zemalja jugoistočne Evrope, s ciljem poboljšanja njihovih međusobnih odnosa, podstaknuo je zblizavanje Beograda i Ankare. Konferencije, koje su se održavale svake godine između 1930. i 1933. godine, bile su barem djelimično uspješne u pokušaju “promocije balkanske saradnje u ekonomskom, socijalnom, intelektualnom i političkom od-

nosu”,⁵³ te su dovele do bliže saradnje između dvije vlade. U februaru 1934. godine, ovakva kooperativna klima je dovela do potpisivanja Balkanskog pakta, sporazuma kojim su se Jugoslavija, Turska, Rumunija i Grčka obavezale na održavanje geopolitičkog statusa quo nakon Prvog svjetskog rata.⁵⁴ Među plodovima ove nove ere međunarodne saradnje bio je, primjerice, odlazak jugoslavenskog kralja Aleksandra u Tursku u oktobru 1933. godine, događaj koji je bio široko praćenu jugoslavenskim medijima i koji je inicirao prijateljstvo između Aleksandra i Mustafe Kemala. Jugoslavenski časopisi posebno su naglašavali prijateljski odnos između dva čovjeka, prijateljstvo koje je omogućila njihova zajednička vojna prošlost; njihove napore da promovišu međunarodno pomirenje, nacionalno jedinstvo i integritet države; i, općenitije, njihove autoritarne i paternalističke uloge. U međunarodnom okruženju kojeg karakteriše uzdizanje ratobornih ličnosti kao što su Mussolini i Hitler, ova dvojica muškaraca na čelu svojih država bili su opisani kao ljudi mira, očinski zabrinuti da sačuvaju svoje podanike od rizika novog rata.⁵⁵ I praktični plodovi su proizašli iz jugoslavensko-turških odnosa, posebice u domenu naučne saradnje; od 1937. godine jugoslavenski turkolozi i turski slavisti redovno su bili dijelom studentske razmjene između dvije zemlje, a od 1939. godine jugoslavenska vlada je počela davati stipendije turskim studentima da dolaze i studiraju u Jugoslaviji.⁵⁶

U toj novoj međunarodnoj klimi u jugoslavenskom prostoru procvjetalo je nekoliko knjiga i na stotine članaka. Godina 1931. i 1932., u Skoplju i Sarajevu, novinari Stevan Simić i Maksim Svara objavili su dvije knjige u cijelosti posvećene Mustafi Kemal.⁵⁷ Entuzijazam za turskog političkog

⁵³ Stavros Stavrianos, *Balkan federation. A history of the movement toward Balkan unity in modern times*, Mass., Dept. of History of Smith College, Northampton, 1944, 230-231.

⁵⁴ Dilek Barlas, “Turkey and the Balkans: Cooperation in the Interwar and Post-Cold War Periods”, *Turkish Review of Balkan Studies*, OBIV, Istanbul, 1999, br.4, 65-80.

⁵⁵ O interesovanju jugoslavenskih časopisa za ličnu vezu Mustafe Kemala i kralja Aleksandra vidjeti: Mirjana Teodosijević, *Kemal Atatürk u jugoslovenskoj javnosti*, NEA, Beograd, 1998, 17.

⁵⁶ Arhiv Jugoslavije, 66-451-710. Ministar prosvjete ministru vanjskih poslova (10. 06. 1939).

⁵⁷ Stevan Simić, *Najveći reformator sadašnjice*, “Nemanja”, zadužbinska štamparija Vardarske banovine, Skopje, 1932; Maksim Svara, *Gazi Mustafa Kemal-paša: njegov život i djela*, Komisiona naklada J. Studnička i dr., Sarajevo, 1931.

⁵⁰ Abdurahman Mešić, “Kemal Paša i Islam”, *Novi Behar*, Sarajevo, 1932, br. 7-8, 94.

⁵¹ Desanka Todorović, “Pitanje uspostavljanja diplomatskih odnosa između Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca i Republike Turske (1923-1935)”, *Balkanica*, Balkanološki institut SANU, Beograd, 1973, I, 263.

⁵² Aleksandar Kadrijević, “On the Architecture of the Yugoslav Diplomatic Mission in Ankara as a Result of Collaboration between Two Balkan Leaders and Countries”, *Journal of Social Sciences*, SDU Faculty of Arts and Sciences, Isparta, 2012. Special Issue on the Balkans, 97-106.

lidera koji su pokazali ovi autori je bezgraničan: prema Simiću, Kemal je “najveći reformator svih vremena”, a prema mišljenju Svare, njegov politički uspjeh je “grandiozan, bez presedana iz svake tačke gledišta”.⁵⁸ Oba autora pribjegavaju – kako kaže Svara – “zapadnim izvorima” koje su napisali evropski naučnici na francuskom, njemačkom i engleskom jeziku, jer – kako Svara ističe – “već postoji ogromna bibliografija na ovu temu na evropskim jezicima”.⁵⁹ Istovremeno, Svara priznaje da je koristio i istočne izvore, koje su mu preveli prijatelji muslimani iz Bosne. Jedna od mnogih tema proslavljenih u tekstovima nemuslimanskih autora bila je pitanje rod-nih odnosa, ili – kako su to izrazili savremeni autori – “muslimansko žensko pitanje”. Jedan takav slučaj je bio Ane Delijanić Mirit, novinarka i slikarice iz porodice ruskih emigranata. Kada su Turkinje 1934. dobile pravo glasa na općim izborima, Mirit je bila u Istanbulu kao dopisnik srpskog časopisa *Ilustrativni list nedjelja*, a u svojim je tekstovima podržavala kemalističke reforme “od vrha do dna” u pogledu pozicije žena.⁶⁰ Tiraž međunarodnih bestselera napisanih i objavljenih izvan jugoslavenskog prostora također je doprinio rastu i cirkulaciji informacija na ovu temu. Primjerice, svjetski poznato djelo Harolda Courtneyja Armstronga (1891.-1943.) *Kemal paša, Sivi vuk, bliska studija diktatora* iz 1932. godine prevedeno je na srpskohrvatski i ponovno tiskano najmanje dva puta prije Drugog svjetskog rata; kao što će ovaj prilog pokazati, knjiga je bila široko čitana (i kritikovana) u međuratnom razdoblju.⁶¹ Knjige i članci lokalnih autora brzo su se pridružili cirkulaciji međunarodnih bestselera.

Smrt Mustafe Kemala 1938. godine uzrokovala je širenje “kemalofilije” u jugoslavenskom prostoru. Nakon njegove smrti, u narednim mjesecima objavljeno je na stotine članaka u kojima se proslavljao Atatürk, “otac Turska”, a objavljena su i saučešća jugoslavenskih političkih vođa. U Hrvatskoj su čak i katolički časopisi posvetili mnogo pažnje smrti turskog političkog

⁵⁸ M. Svara, *Gazi Mustafa Kemal-paša*, 8.

⁵⁹ M. Svara, *Gazi Mustafa Kemal-paša*, 4.

⁶⁰ M. Teodosijević, *Kemal Atatürk u jugoslovenskoj javnosti*, 10-17.

⁶¹ Harold Courtney Armstrong, *Kemal paša, Sivi vuk*, Narodna kultura, Beograd, n.d.

vođe, iskazujući veliko poštovanje i naglašavajući važnost njegovog nasljeđa.⁶² Muslimani su, naravno, bili veoma aktivni u ovom kontekstu. Dvojica bosanskih muslimanskih pisaca i političkih aktivista, prosrpski Edhem Bulbulović i prohrvatski Munir Šahinović Ekremov objavili su knjige o Turskoj i Turcima. Bulbulovićeva knjiga bila je kupljena i distribuirana u bibliotekama studentskih domova Muslimanskog kulturnog društva Narodna uzdanica kao vrijedan alat za obrazovanje muslimanske omladine.⁶³ I ovdje se može vidjeti kako su Tursku, koju je oblikovao njen politički vođa, progresivni muslimanski uglednici smatrali jednim modelom, ili čak najboljim modelom za nove generacije muslimana u Jugoslaviji. Muslimanski autori, naravno, nisu bili sami u ovom posljednjem talasu “kemalofilije” u međuratnoj Jugoslaviji. Novinar Miodrag Mihajlović-Svetovski i diplomata Zoran Tomić objavili su još dvije knjige o istoj temi u Beogradu 1938. i 1939. godine.⁶⁴ Fokusirajući se ili na čovjeka (Mustafu Kemala) ili na zemlju (Tursku), ove knjige imaju zajedničku osobinu: slave politiku koju sprovodi turska vlada u oblastima obrazovanja, državne uprave, ekonomske politike i društvenih običaja, dodjeljujući Mustafi Kemalu ulogu primarnog izvora političke transformacije. Nemuslimanski autori, posebno srpski, otvoreno su se divili i turskoj državi zbog njenih vojnih i ekonomskih uspjeha i zbog naglašavanja nacionalnog jedinstva u zvaničnoj retorici. Ova posljednja tačka bila je prilično relevantna za ljude koji žive u zemlji kao što je Jugoslavija, sa dramatičnim nedostatkom nacionalnog jedinstva i bez mogućnosti da pokrenu radikalne reforme u mnogim strateškim oblastima. Glavni prosvjetni sabor, institucija zadužena za obrazovanje u jugoslavenskoj državi, donio je 1939. odluku da se Tomićeva knjiga o Mustafi Kemalu distribuiše u svakoj školskoj biblioteci u zemlji.⁶⁵

⁶² A. Vlašić “The Perception of the Republic of Turkey in the Croatian Press”.

⁶³ Historijski arhiv Sarajevo, Narodna uzdanica Sarajevo, sign. NU-14, 96/1939, Centralni odbor Narodne Uzdanice Edhemu Bulbuloviću, 06.03. 1939.

⁶⁴ Miodrag Mihajlović-Svetovski, *Ataturkova Turska*, Balkanski Institut, Beograd, 1938; Zoran Tomić, *Kemal Atatürk: tvorac nove Turske*, Planeta, Beograd, 1939.

⁶⁵ M. Teodosijević, *Kemal Atatürk u jugoslovenskoj javnosti*, 12.

Kovanje islamskog kemalizma

Da li je muslimanski prokemalistički diskurs razrađen od kasnih 1920-ih imao neke specifičnosti? Autori koji su oduševljeno pisali o Republici Turskoj u međuratnoj Jugoslaviji izrazili su kaleidoskop naracija koje se ne mogu svesti na samo jednu. Ipak, detaljno istraživanje ove tekstualne produkcije omogućava nam da vidimo veliku razliku između tekstova koje su napisali nemuslimanski i muslimanski autori. Nemuslimanski, koji su također bili inspirisani cirkulacijom bestselera, kao što je Armstrongova knjiga *Sivi vuk*, težili su kvalificiranju kemalističkog iskustva kao izrazito protuislamskog. Nasuprot njima, kao što će se pokazati u nastavku, muslimanski autori su pokušavali da osporavaju ovu ideju i naglašavaju kompatibilnost kemalističkih reformi i islama, gledajući u Mustafi Kemalu istaknutog islamskog političkog lidera.

Razlozi zbog kojih je nastalo tako osebujno tumačenje kemalističke politike mogu su vjerovatno naći u dinamici unutar muslimanske zajednice u Bosni i Jugoslaviji krajem dvadesetih godina. U to vrijeme muslimanski kulturni poduzetnici koji su bili okupljeni oko kulturnog udruženja Gajret pokušali su uspostaviti snažniju vezu sa naprednjačkim islamskim vjerskim službenicima, a posebice sa određenim kadijama i ulemom pod uticajem ideja islamskog modernizma. Plan premošćivanja jaza između muslimanskih uglednih naprednjaka sekularnog i religijskog porijekla potaknut je čelnikom tadašnje Islamske zajednice Bosne i Hercegovine Mehmedom Džemaludinom Čauševićem (1870-1938). Rođen u zapadnoj Bosni, studirao je na prestižnom *Mekteb-i hukuku* (Pravnom fakultetu) u Istanbulu, a zatim u Kairu, gdje je zatekao ideje jednog od najvećih islamskih reformatora svoga vremena Muhammeda Abduhua (1849-1905). Vrativši se u Bosnu, imao je bitnu ulogu u nekoliko islamskih institucija, kao i u osnivanju kulturnih udruženja – poput samog Gajreta – kao i književnih časopisa.⁶⁶ Konzervativizam “ahmedijaša” i neznanje ruralnih hodža osudile su obje struje, i sekularni i vjerski reformatori. Savez ovih dviju struja

⁶⁶ Enes Karić i Mujo Demirović, *Džemaludin Čaušević, prosvjetitelj i reformator*, II izdanje, NIPP, Ljiljan, Sarajevo, 2002.

muslimanskih učenjaka trebala je zapečatiti organizacija dvodnevnog Kongresa muslimanskih intelektualaca u Sarajevu, u septembru 1928. godine. To je ujedno bila i proslava prve dvadesetpetogodišnjice Gajreta, koju je predvodio Čaušević. Kongres je imao ambicioznu agendu: da sakupi sekularne i religiozne uglednike i da predloži niz reformi koje utiču na muslimanski društveni život, kako u Zajednici (reforma vakufa – pobožnih zadužbina i islamskih škola, kodifikacija šerijatskog zakona, itd.), tako i u jugoslavenskom društvu (jačanje školovanja, jačanje ekonomske uloge muslimana, širenje nacionalne svijesti, itd.).⁶⁷ Na jednom od javnih skupova u pripremi za konferenciju, krajem 1927. godine, Čaušević je izjavio da je nedavno posjetio Tursku i da se vratio sa “najljepšim impresijama”, posebno u pogledu tema koje se dotiču reforme pobožnih zadužbina, kampanje protiv fesa i ženskih velova.⁶⁸ Ovakva legitimizacija kemalističke Turske, koja je došla od najvišeg vjerskog službenika Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini – legitimizacija koja je, kako je prikazano u sljedećem dijelu članka, izazvala oštre reakcije u redovima ilmije – uveliko je potaknula sekularne naprednjake. Za ova dva kruga muslimanskih uglednika, islamski, ili islamu kompatibilan, kemalizam je tako postao osnova za izgradnju zajedničkog fronta koji uključuje različite reformističke projekte unutar muslimanske zajednice u Jugoslaviji.

U cilju jačanja ovog političkog saveza ugledni muslimanski jugoslavenski naprednjaci stvorili su novo lice kemalizma, koje je bilo sinonim ili barem kompatibilno sa islamskim modernizmom. Kako bi naglasili ovu činjenicu, mnogi su muslimanski autori u svojim člancima primijenili ono što se može nazvati “strategijom dvostruke argumentacije”: svaka reforma koja je provedena u Turskoj, a koja je kasnije istaknuta kao model za muslimane u Jugoslaviji, legitimisana je sa dvije paralelne linije rasuđivanja, jednom “sekularnom” i hranjenom socijalnim darvinizmom, i jednom “religioznom”, razvijenom rječnikom i alatima islamske egzegeze. Ovu strategiju dvostruke

⁶⁷ Ibrahim Kemura, “Kongres Muslimana intelektualaca u Sarajevu 1928. godine”, *Prilozi*, Institut za istoriju, 980, br. 17, 312-337.

⁶⁸ “Važne izjave Reis-ul-uleme”, *Jugoslavenski list*, X; br. 282, Sarajevo, 10.12.1927, 3.

argumentacije su, primjera radi, često koristili prokemalistički autori koji su objavljivali u *Gajretu* i *Reformi*, kratkotrajnom časopisu objavljivanom u Sarajevu koji se definisao kao “organ naprednih muslimana”. Na taj način muslimanski uglednici legitimizirali su kemalizam putem islamske perspektive: kako su se stručnjaci poslužili modernističkim tumačenjem Kur’ana, koje je dopuštalo “brisanje” svega “što nije u skladu sa duhom vremena», kemalističke reforme su time kvalifikovane da su “potpuno u skladu sa principama islama [...]. Jasno se vidi, da je slobodno provagjanje reformi u duhu čovječnosti, pa makar se tim reformima srušilo hiljadu nepotrebnih džamija i harema”.⁶⁹

Ova ideja o usklađenosti politike Republike Turske i islama pojavljuje se i u spomenutoj knjizi Edhema Bulbulovića, muslimanskog pisca i političkog aktiviste iz Sarajeva, koji se školovao u Istanbulu, Solunu i Zagrebu. Izraziti prosrpski nacionalista, Bulbulović je, nakon Prvog svjetskog rata, izabran u Ustavotvornu skupštinu ispred redova komunista, prije nego što je napustio sve oblike političkog aktivizma nakon zabrane partije u decembru 1920. godine. Njegova knjiga *Turci i razvitak turske države*, objavljena 1939. godine, predstavila je uspješno iskustvo turske nacionalne države i kao turski i kao muslimanski uspjeh. Kao što Bulbulović navodi u uvodu svoje knjige, savremena Turska je preteča “muslimanske renesanse”; Turci, zahvaljujući svojoj “nacionalnoj svijesti i islamskoj savjesti” u stanju su da spoje socijalistički kolektivizam i nacionalistički individualizam, gledajući istovremeno i ka istoku i zapadu Evrope.⁷⁰ Prema Bulbulovićevim riječima, zahvaljujući plodnoj sintezi između islamske i turske svijesti, Turska je tako bila u stanju da dostigne i nadmaši razne političke projekte koji su se razvijali u međuratnoj Evropi, to jest, liberalnu demokratiju, desničarski autoritarizam i komunizam. Kako bi dodatno ojačao svoju tvrdnju, Bulbulović upisuje priču o Republici Turskoj u dugogodišnju historiju, kako turskog, tako i muslimanskog svijeta.

Muslimanski autori u Jugoslaviji također su težili poimati reforme koje

⁶⁹ Mehmed Salim Spahić, “Men tereke salaten fekad keferi”, *Reforma*, Sarajevo, 1928, br. 9, 1.

⁷⁰ Edhem Bulbulović, *Turci i razvitak turske države*, Štamparija “Bosanska pošta”, Sarajevo, 1939, 208-210.

su se sprovodile u Kemalovoj Turskoj u kontinuitetu sa islamskom i osmanlijskom historijom, radije nego li kao iznenadni raskid sa uniformiranom mračnom prošlošću. Pažnje vrijedan primjer nastojanja da se kemalističke reforme upišu u dugoročnu povijest islamske i osmanlijske civilizacije predstavlja spomenuti Mustafa Mulalić. U svojoj knjizi *Orijent na Zapadu* iz 1936. godine on ne samo da je koristio strategiju dvostruke argumentacije, već je i pokazao jednu od najspornijih reformi kemalističke ere, zabranu fesa, kako slijedi:

“Muhamed nije poznao fesa, nosio je ovakav turban [...]. U Alhambri, gde je isl[amska]. kultura bila na vrhuncu sjaja nije bilo fesa, no se nosili vešto savijeni turbani. Turci nam sultani nisu doneli fes sa Istoka. Murat je doneo na Kosovo ovaku kupolu na glavi, a Mehmed Fatih je u ovakoj čalmi osvojio Carigrad i Bosnu [...]. Sulejman Veličanstveni sa ovakim čudom dođe do Beča, a naš Sokolović nije također nosio fesa ali je ipak je bio najčvršćistub Islama. Janičari su nosili i kamilavke i šešire [...]. Gradašević sa bosanskim bezimakrv proliše za turban. Tek Mahmut pronade fes kod grka – najbližih Evropljana – koga posle potoka krvi, obuče Rizvanbegović. I svi državni službenici, a kad se posle okupacije [Bosne i Hercegovine 1878.] pojavio šešir onda i narod. Ali opet omatajući oko fesa turban dok naposletku ne postade crveni simvol Islama. Međutim, vreme donosi svoje najpre šubare i gole glave, malo zatim i šešire dok se naposletku ne zasjaše i cilindri.”



Slika 1: Od Muhammedovog turbana do šešira: islamsko-osmanlijska genealogija kemalističkih reformi.

Izvor: M. Mulalić, *Orijent na zapadu: savremeni kulturni i socijalni problemi muslimana Jugoslovena*, 210.

Ovaj slikovni zapis povezan je sa islamskom i osmanlijskom vremenom skalom muških pokrivala za glavu, koja kreće od proroka Muhammeda do 1930-ih. Mulalić u svom tekstu i slikama spominje nekoliko glavnih likova islamske historije (Muhammed, prve halife) i osmanlijske historije (Mehmed Osvajač, Sulejman Veličanstveni, itd.), kao i važne političke i vojne vođe bosanskih muslimana (Sokolović, Gradaščević, itd.). Takav genealoški pregled ima za cilj da pokaže kako su kemalističke reforme u domenu odjeće bile ništa više od najnovije epizode u dugotrajnoj historiji transformacije, historiji koja je počela sa samim Muhammedom.

Mulalićeva knjiga je također zanimljiva zbog načina na koji on opisuje Mustafu Kemala, koji je predstavljen kao sami izvor reformi. U njegovoj knjizi Kemal se istovremeno čita na dva različita načina. Prvo, on pripada globalnom pejzažu reformi koji nastanjuje nekoliko “velikih ljudi” koji su, u različitim vremenima i kontekstima, radikalno transformisali živote svojih sugrađana/podanika. U jednoj od mnogih slika koje obogaćuju njegovu knjigu, pod nazivom “Velika tri reformatora”, Mulalić trasira svojevrsni panteon, od ruskog cara Petra Velikog od Romanovih (1672-1725) do japanskog cara Mutsuhita (1852-1912) i konačno do Mustafe Kemala.

Međutim, pripadnost Mustafe Kemala takoširokoj sferi velikana ne sprečava da ga Mulalić snažno drži islamskim reformatorom. Kemalistička Turska, njezina ideologija i njezin vođa, u tekstu su evocirani kao “klasični primjer”⁷¹ za svako muslimansko stanovništvo u svijetu u tom periodu. Naglašavajući ovu tačku, autor ne oklijeva da napadne Armstrongovo shvaćanje Mustafe Kemala kao antireligioznog vođe. Kao što je autor naglasio, “ulazeći u proučavanje današnjeg stanja u Turskoj, mi u njenom kemalizmu ne smemo gledati pokret protiv Islama, niti u vođi toga pokreta, velikom islamskom reformatoru Gazi Kemal, bezverca, usprkos takvih tendencioznih sugestija Armstrongovih”.⁷² I ovdje se Mulalić, čini se, slaže sa onim što je Bulbulović izjavio o uzornom karakteru turske republike i njenom vođi za muslimane širom svijeta da “kao kulturni reformator Gazi Kemal

71 M. Mulalić, *Orijent na zapadu*, 439.

72 Isto.

za nas Jugoslovene Muslimane izlazi iz uskih granica svog turskog nacionalizma. Ako ne možemo u ime drugih da kažemo da pripada čitavom Islamu, a ono je sigurno pozitivan uzor svim islamskim narodima, prvenstveno nama Jugoslovenima kao prijateljima i saveznicima.⁷³



Slika 2: “Veliki ljudi” globalnog reformskog pejzaža. Izvor: M. Mulalić, *Orijent na zapadu: savremeni kulturni i socijalni problemi muslimana Jugoslovena*, 337.

⁷³ Isto.

Drugi muslimanski pisac iz Jugoslavije razvio je odnos između islama i kemalizma: Munir Šahinović Ekremov (1910-1945), muslimanski pisac i novinar, obrazovan u Hrvatskoj i Švicarskoj, blizak muslimanskom prohrvatskom kulturnom društvu Narodna uzdanica. Nakon što je pisao o Turskoj najmanje deceniju, Šahinović je sistematizirao svoja razmišljanja u knjizi *Turska, danas i sutra*, objavljenoj u Sarajevu 1939. godine.⁷⁴ Kao i Mulalić prije njega, nije oklijevao da Mustafu Kemala okarakterizuje kao “islamskog reformatora” i opiše “ankarski recept” kao da je “na putu istinskoga islama”. U svojoj knjizi autor polazi od zasluga kemalističkog iskustva: “Turska je prva islamska država koja je izabrala nov životni put, koji ju je riješio balasta pseudoislamskih okova i predrasuda i koja je prva uspjela otresti se tutorstva izrabljivačke Evrope”.⁷⁵ Ovdje se opet može vidjeti ono što je Tursku učinilo zanimljivom u očima bosanskomuslimanskih naprednjaka: činjenica da je muslimanska zemlja sposobna da se uspješno nosi sa Zapadom. Turska je na taj način postala “uzor po kom islamski narodi žele urediti svoje države, svoj život i svoju budućnost. Smije li se, dakle, nama muslimanima hrvatskog porijekla, zamjeriti ako u određenoj mjeri pokazujemo zanimanje i simpatije za Novu Tursku u kojoj Islam doživljuje sudbonosan preobražaj?”⁷⁶

Kako je izjavio Šahinović, “za reforme koje provodi režim Ankare u domenu turskog islama ne može se reći da ne pripadaju pravom islamu. Vlada Ankare nije bezbožna već islamska”.⁷⁷ Šahinović u svojoj knjizi eksplicitno osporava zapadne izvore o kemalističkoj Turskoj koji su smatrali takav režim protuvjerskim. Glavna tema rasprave je bila Armstrongova knjiga, koja je imala veliku cirkulaciju u Jugoslaviji i koja je tvrdila da “novi režim ima otvorene i izrazite antiislamske tendencije”.⁷⁸ Šahinovićev cilj je bio ambiciozan: ispraviti zapadnjačku percepciju kemalističkog režima i

⁷⁴ Munir Ekremov Šahinović, *Turska, danas i sutra: prosjek kroz život jedne države*, Muslimanska svijest, Sarajevo, 1939.

⁷⁵ Isto, 7.

⁷⁶ Isto.

⁷⁷ Isto, 169.

⁷⁸ Isto, 9.

ukazati na specifičnu ulogu islama u modernom turskom društvu. Čineći to, on se osvrnuo na pojam laiciteta (*laiklika*). Koncept je ušao u zvaničnu formulu kemalizma sa šest strijela početkom 1930-ih. Na ovu temu autor je ponudio originalnu interpretaciju, koja razlikuje zvanični kemalistički diskurs, propagandu njihovih neprijatelja i praksu na terenu:

“Po Laicističkoj teoriji nije važno kojoj vjeri pripada Turčin. To je službeno gledište. On može izabrati kakvu hoće ili nikakvu vjeru. Ali praksa je posve drukčija. Svi su Turci muslimani. [...] I najgrlatiji kemalist tužit će vas sudu ustvrdite li da nije musliman. Nekoliko slučajeva prelaza na kršćanstvo, što ih učiniše žene u Istanbulu radi braka s Europejcima, označeni su sramotom za tursku naciju.

[...] Teorija o konsekvencijama laicizma u javnom životu ostala je samo teorija. Praksa je potpuna negacija te teorije. Islam je ostao, unatoč svim Kemalovim željama, državna vjera države Turske.”⁷⁹

Ovaj autor se ne ograničava samo na raskrinkavanje antikemalističke propagande, pozivajući se na neutemeljenost navodno antireligijskog karaktera turskih reformi. Također naglašava da je laicistički princip, koji je teoretski predstavljao jedan od samih stubova kemalističkog režima, bio potpuno fiktivan: turska nacija je bila suštinski muslimanska – a islam, iako implicitno, i dalje je bio religija turske nacije.

Takva specifična percepcija kemalističkih reformi vidljiva je i na naslovnici knjige. Slika koju je izabrao autor, kolaž slika iz *La Turquie kemaliste*, časopisa kojeg je 1934. godine uspostavio turski režim za promovisanje kemalizma u inostranstvu – uključivala je mapu Anadolije sa novom prijestolnicom Ankarom; moderno stanovanje; mašine za industrijalizaciju i disciplinovane i otkrivene gimnastičarke u središtu slike, kao uvjerljivu metaforu za potpunu promjenu turskog društva. Zanimljivo je da je autor u ovaj kolaž uključio i dvije džamije: islam je time i dalje ostao vidljiv element u arhitekturi “Nove Turske”.

⁷⁹ Isto, 56-57.

U zaključku svoje knjige Šahinović opisuje kemalističku Tursku kao zemlju u tranziciji između Istoka i Zapada: “Turska još nije moderna evropska država, ali ona je na sigurnom putu da to postane”.⁸⁰ Takva civilizacijska migracija, sa Istoka na Zapad, teška je, ali i neophodna, jer – kao što je istakao autor – “da se islamski narodi oslobode Europe, moraju i sami postati Europa”.⁸¹ Što se tiče otvaranja puta, Turska mora biti vođa takve civilizacijske mutacije koja se poklapa sa emancipacijom muslimanskih naroda od evropskog starateljstva. U skladu sa ovim argumentom, Šahinović je u svojoj knjizi Ankari dodijelio “dodatnu misiju, pored nacionalne misije”:

“Tu bi misiju mi nazvali panislamskom u modernom značenju te riječi. Ankara je probudila islamski Istok, ona mu je dala mogućnost i primjer jednog novog životnog puta. Misija Ankare leži, htjela ona to ili ne htjela, u buđenju islamskih naroda svojim primjerom. I još dalje. Ankara se je već stavila na čelo nekoliko islamskih država, one je bez prigovora u svemu slušaju. To nenametnuto pokoravanje idejama iz Ankare je najočitije u naše vrijeme. Turska je postala vodeća država u islamskom svijetu.”⁸²

U Šahinovićevom diskursu, Turska nije samo (najbolji) primjer za sve muslimane. Idući korak dalje od svojih muslimanskih naprednjačkih kolega, on od Turske traži da preuzme ulogu vodiča muslimanskih naroda i da ih vodi “bilo putem saveza islamskih država, bilo putem konfederacije, bilo putem jednog novog hilafeta”⁸³ – stvarajući tako neku vrstu postosmanlijskog ili čak muslimanskog Commonwealtha pod nadzorom Ankare, kako bi se muslimanski narod doveo na put napretka i političke emancipacije. U periodu u kojem su na svakom koraku kolonijalne sile ugnjetavale muslimane, suprotstavljanje kemalističkoj Turskoj značilo je osuditi muslimanska

⁸⁰ Isto, 191.

⁸¹ Isto, 192.

⁸² Isto.

⁸³ Isto.

društva na vječnu bijedu: kako Šahinović upozorava, “Svaki musliman koji ustaje protiv Kemalove Turske zaista ustaje protiv samog Islama, protiv njegove budućnosti. NoviIslam traži i nove muslimane. Novi Islam to je današnja Turska, to će ona, još više, biti u sutrašnjaci. Mi smo posljednji koji će u to posumnjati”⁸⁴



Slika 1. Turška danas i sutra (Sarajevo: Muslimanska svijest, 1939.)

Nastanak Kemalistana

Napori naprednjačkih kulturnih poduzetnika da premoste jaz sa slojem vjerskih službenika nisu izazvali samo entuzijazam. Naprotiv, većina vjerskih službenika u Bosni i Jugoslaviji snažno je reagovala protiv Čauševićevih modernističkih izjava iz 1927. godine, posebno protiv onih u kojim je izrazio popustljiv odnos prema kemalističkim reformama. U narednim mjesecima, ugledni muslimanski učenjaci iz Bosne i šire, ponekad podržani od strane lokalnih ogranaka Islamske zajednice, javno su se distancirali od Čauševićevih modernističkih izjava, proglašavajući da je islam u Bosni “u opasnosti”. Konkretno, oprost, pa čak i simpatija bosanskog vjerskog vođe prema kemalističkoj Turskoj te izbor te zemlje kao pozitivnog modela za muslimane u Jugoslaviji, izazvali su najteže kritike. Tako je, na primjer, mostarski muftija optužio Čauševića za uspostavljanje “petog kemalističkog *mezheba*”⁸⁵, tj. nove pravne škole nespojive sa svim prihvaćenim interpretacijama islama.

U julu 1928. godine, uprkos entuzijastičnoj podršci koju su dobili od uglednih muslimanskih naprednjaka, Čauševićeve naprednjačke izjave Islamska zajednica je zvanično osudila službenom deklaracijom, što je predstavljalo ozbiljnu prepreku širenju islamskih modernističkih ideja u zemlji.⁸⁶

Polemike oko Čauševićevih izjava, kontroverza koja je uključivala muslimanske uglednike tokom 1928. godine, stvorile su novu struju u jugoslavenskoj javnoj sferi: konzervativne muslimanske vjerske službenike. Neki od onih koji su bili upadljivi u napadu na Čauševića odlučili su nakon nekoliko mjeseci da pokrenu časopis *Hikmet* (Mudrost), sa sjedištem u Tuzli i sa eksplicitnom svrhom pokazivanja “mudrosti i dobre strane islam-

⁸⁵ Ali Riza Karabeg, *Rasprava o hidžabu (krivenju muslimanki)*, Hrvatska tiskara F.P., Mostar, 1928, 17.

⁸⁶ X. Bougarel, “Le Reis et le voile: une polémique religieuse dans la Bosnie-Herzégovine de l’entre-deux-guerres” u: *L’autorité religieuse et ses limites en terre d’islam*, urednici N. Clayer, B. Fliche i A. Papas, Brill, Leiden, 2013, 109-157.

⁸⁴ Isto.

skih propisa i ustanova”, “i to braniti – naravno – prema našim silama”.⁸⁷ Časopis je vodio muftija Ibrahim Hakki Čokić (1871?-1948.), koji se školovao u lokalnoj medresi i u Šerijatskoj sudačkoj školi u Sarajevu. Čokić je završio studij arapskog jezika i književnosti na Sveučilištu u Beču, prije nego što je postao učitelj istih predmeta u srednjoj školi u Tuzli. U sedam godina rada (1929-1936) *Hikjmet* je postao vodilja za one konzervativne muslimanske vjerske službenike u Jugoslaviji koji su otvoreno odbacili modernističku interpretaciju islamskih izvora.⁸⁸

Štampan na srpskohrvatskom jeziku sa naslovom pisanim na turskom jeziku arapskim pismom, *Hikjmet* je imao za cilj da ospori monopol muslimanskih naprednjaka u javnoj sferi, kao i njihovo samoproglášeno pravo da predlažu “adaptacije” postosmanlijskim prilikama. Preciznije, vjerski službenici koji su se okupili oko *Hikjmeta* otvoreno su osporili ideju da je moguće reformisati društvene prakse muslimana izvan granica šerijata, prilagođavajući se navodnim potrebama modernog vremena. Samo ljudi sa solidnom vjerskom obukom i islamskom egzegezom, smatrali su, imali su pravo da predlože postepene promjene u životu muslimanskog stanovništva. Imajući u vidu značajnu zaslugu koju su uticajni muslimanski uglednici iz Bosne pripisali kemalističkim reformama, skupina oko *Hikjmeta* za prioritet je imala da sa islamske tačke gledišta obznani nelegitimnost politika koje je sprovodila Ankara. Da bi se to postiglo, časopis nije bio ograničen na objavljivanje originalnih tekstova lokalne uleme, već je redovno prevodio članke (češće odlomke iz njih) koje su napisali politički protivnici Mustafe Kemala u Bugarskoj i, češće, Egiptu. Časopisi kao što su *El-Feth*, *El-Mukatam* i *Intibah* predstavljali su veoma bitne izvorne materijale za

⁸⁷ Chamerani Posavina, “Pravac Hikjmeta”, *Hikjmet*, Tuzla, 1347, [1929], br. 1, 3.

⁸⁸ O djelovanju *Hikjmeta* vidjeti: Adnan Jahić, *Hikjmet - riječ tradicionalne uleme u Bosni i Hercegovini*, BZK Preporod – Općinsko društvo Tuzla, Tuzla, 2004. O ulozi *Hikjmeta* u životu bosanske/jugoslavenske islamske zajednice vidjeti: Adnan Jahić, *Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini za vrijeme monarhističke Jugoslavije (1918-1941)*, Bošnjačka nacionalna zajednica za Grad Zagreb i Zagrebačku županiju, Islamska zajednica u Hrvatskoj - Medžlis Islamske Zajednice u Zagrebu, Zagreb, 2010.

uspostavljanje muslimanskog protukemalističkog narativa u Jugoslaviji.⁸⁹ Kritike usmjerene protiv politike sprovedene u Turskoj bile su praćene i isprepletene kritikama kako sekularnih, tako i religijskihuglednika u Bosni i Jugoslaviji koji su povoljno gledali na kemalističke reforme, “jer i među nama ima kjemalističkih ašika.”⁹⁰ Kritika usmjerena na politiku strane države tako je išla ruku pod ruku sa kritikama usmjerenim na političke protivnike u Bosni i Jugoslaviji.

Protukemalističke izjave se nalaze na svim stranicama *Hikjmeta*. U 1929., tekst iz pet dijelova istraživao je i kritikovao trinaest pojedinačnih reformi koje je sproveo Mustafa Kemal od osnivanja republike, fokusirajući se posebno na ukidanje halifata 1924. godine, zamjenu osmanlijske *Medželle* zakonima inspirisanim Zapadnom Evropom, zatvaranje vjerskih škola, centralizaciju vakufske uprave, zabranu nošenja muškog fesa i obeshrabrivanje nošenja ženskog vela.⁹¹ Tačka koja je predstavljala suštinu *Hikjmetove* kritike bila je jedan od teoretskih stubova novog kemalističkog političkog poretka – laicizam. Kako bi ojačalo kritiku ove političke ideje, uredništvo časopisa objavilo je nekoliko tekstova znamenitog Šakiba Arslana (1869-1946). Prema mišljenju ovog političara i intelektualaca, ambicija Mustafe Kemala da izgradi Tursku na “razdvojenosti između religije i politike”⁹² predstavljala je potpuni prekid sa Osmanlijskim carstvom i stavila svoje političke akcije izvan bilo kakve moguće islamske legitimnosti. U *Hikjmetovoj* semantici, politička akcija nove republike nije bila samo “bezbožna”, već i eksplicitno “protuislamska”, dok je sama srž kemalističkog političkog dizajna smatrana inkompatibilnom sa religijom. Kao što je jedan od urednika časopisa energično izjavio u seriji članaka iz 1933. o “satanskom kemalizmu”, “potpuno je jasno da takva borba [kemalistička]

⁸⁹ A. Jahić, *Hikjmet*, 175.

⁹⁰ Chameran, “Jedan pogled na turske protuislamske reforme”, *Hikjmet*, Tuzla, 1348 [1929], br. 4, 143.

⁹¹ Isto, 116-119.

⁹² Šakib Arslan, “Je li moguće dovesti u sklad sadašnju tursku politiku sa njenom politikom o rastavi vjere od politike?”, *Hikjmet*, Tuzla, 1351. [1933.], br. 47, 324-330. Na istu temu vidjeti također: Isto, 312-314.

uopće nije nacionalna, već otvoreno protuislamska.”⁹³ Razlika između njihove percepcije kemalističke politike od benevolentnih gledišta Čauševića i sekularnih intelektualaca nije mogla biti radikalnija.

Još jedno zanimljivo obilježje intelektualnog usmjerenja ljudi okupljenih oko *Hikjmeta* bio je njihov lament usljed kraja Osmanlijskog carstva kao religijskog, političkog i kulturnog prostora. Kao što je gore istaknuto, ukidanje sultanata, a potom i halifata, ostavilo je bosanske vjerske službenike – živeći u zapravo manjinskom statusu od Berlinskog kongresa 1878. – bez ikakve poveznice sa onim što su smatrali svojim centrom. Prema *Hikjmetovim* saradnicima, Mustafa Kemal je bio odgovoran za brisanje sa mape grada koji je bio “centar duhovne kulture islama”⁹⁴, pretvarajući ga u periferni grad neislamske države. Dalje se navodi da su “kemalisti uništili sve ono, što je na se svraćalo pažnju oko 400 miliona islamskog svijeta, a uz to mu je još i Ankara kao nova prestonica otela jače interesovanje i samih Turaka...”⁹⁵ Uništenje Carstva i uspostavljanje nacionalne države nije se stoga smatralo modernizacijskim, već provincijalizacijskim procesom: ovaj dio svijeta, nekada predstavljajući centar jedne od većih i dugotrajnijih imperija u ljudskoj historiji, zamijenjen je manjom nacionalnom državom, samo jednom od mnogih, ništa posebnijom od drugih. Idiosinkratični stavovi i razočarenje novim turskim postignućem doveli su do toga da su mnogi saradnici, uz otvorenu porugu, stvorili neologizam *Kemalistan*, “Kemalova država”⁹⁶, naglašavajući time ograničenost i zavisnost Turske od volje jednog čovjeka.

Da li je bilo neophodno, *Hikjmetovim* saradnicima, smatrati novoosnovanu Republiku Turskuu cijelosti zapadnom zemljom? Ili, uprkos tome što je navodno vođena protuislamskom klikom, može li se Turska i dalje smatrati dijelom ogromnog muslimanskog svijeta? Za saradnike časopisa postavljanje Turske u bilo koje od suprotstavljenih polja i dalje je bilo teško pitanje. Dokaz te poteškoće proizlazi iz same strukture *Hikjmetovih* pojedinačnih rubrika.

⁹³ Chameran, “Iz turskog svijeta”, *Hikjmet*, Tuzla, 1351 [1933], br. 45, 285-288.

⁹⁴ Chameran, “Iz turskog svijeta”, *Hikjmet*, Tuzla, 1352 [1934], br. 52, 191.

⁹⁵ Chameran, “Iz turskog svijeta”, *Hikjmet*, Tuzla, 1352 [1934], br. 52, 192.

⁹⁶ Chameran, “Turkologija mjesto teologije”, *Hikjmet*, Tuzla, 1352 [1934], br. 52, 127.

Završna rubrika bila je posvećena vijestima “Iz islamskog svijeta”, koje su sadržavale vijesti iz muslimanskih društava širom svijeta. Vijesti predstavljene u ovoj rubrici ne odnose se samo na zemlje u kojima su muslimani predstavljali većinu stanovništva, već i na regije u kojima su muslimani živjeli u manjini, uključujući Evropu. Interesantno je da za novosti u vezi sa Republikom Turskom – sve to predstavljeno u negativnom svjetlu – uredništvo je napravilo posebnu rubriku pod nazivom “Iz turskog svijeta”. To je bio znak da je politička putanja Turaka nakon 1923. godine krenula u drugačijem smjeru u odnosu na njihovu braću muslimane, stavljajući ih u “odvojeni prostor” koji više nije istinski muslimanski, ali i ne potpuno izvan sfere interesovanja muslimanskih čitalaca. Gubitak osmanlijskog prostora, a posebno gubitak Istanbula, opterećivao je konzervativne vjerske službenike teškim zadatkom da ih zamijene novim referencama. U takvom promjenjivom scenariju, željeni surogatni osmanlijski centar pronađen je na Arapskom poluostrvu, tačnije u ličnosti Ibn Sauda (1876- 1953), Kraljevstvu Nedžd i Hidžaz. Tridesetih godina prošlog vijeka, saradnici *Hikjmeta* objavili su mnoge entuzijastične tekstove koji su se fokusirali na uspon državnika koji je, otvoreno inspirisan vehabijskim tumačenjem islama, postao kralj Saudijske Arabije 1932. godine. Na stranicama *Hikjmeta* ovaj muslimanski i arapski politički vođa bio je jasno oblikovan kao protukemalista, a njegovo novopriznato kraljevstvo predstavljeno kao protutursko. Prema urednicima ovog bosanskog časopisa, Ibn Saudove glavne ljudske i političke kvalitete mogle su se vidjeti u njegovoj odlučnosti “da se ne otkučuje od Kur-ana, hadisa i islamske nauke”⁹⁷. Za razliku od Mustafe Kemala, kralj Ibn Saud je bio uspješan politički vođa koji nije podlegao sirenama zapadne savremenosti. Kako je izjavio još jedan saradnik *Hikjmeta*,

“Vehabija nije ‘moderan’ i neće da bude moderan. I neka nije. On je time ukinuo ‘slobodu’ pojedinaca, da rade šta hoće, ali je oslobodio cijeli narod od brojnih zala, koja otud dolaze i od kojih ‘moderni’ i modernizirani mnogo - mnogo pate i stradaju.”⁹⁸

⁹⁷ A. Jahić, *Hikjmet*, 179.

⁹⁸ *Hikjmet*, Tuzla, 1348. [1929.], br. 5, 143.

Uspjeh ovog političkog vođe izgleda da govori da je bilo moguće imati moćnu i pobjedničku muslimansku državu, odbijajući zapadnu formulu razdvajanja religije i politike. Osim toga, taj uspjeh je implicirao da je moguće živjeti u modernim vremenima, preživjeti u njima, čak i pobijediti, bez uvođenja novotarija koje su muslimanski naprednjaci promovisali u to vrijeme u Bosni i cijelom svijetu.

Zaključak

U bliskoj identifikaciji sa Mustafom Kemalom, čovjekom koji je smatran njenim tvorcom, Republika Turska je igrala ključnu ulogu u imaginaciji muslimana u međuratnoj Jugoslaviji. Uglednici svake političke orijentacije i obrazovne pozadine posvetili su mnogo energije razumijevanju, podršci ili osporavanju kemalističke Turske. Razlog takvog posebnog odnosa bio je eminentno postosmanlijski po svojoj naravi: uprkos naporima Mustafe Kemala i njegovih pristaša da se ograde od bilo kakve veze sa svijetom prije 1923., “nova Turska” je bila odlučno shvaćena kao najizravniji nasljednik “stare Turske”, tj. Osmanlijskog carstva. Nekako su Ankara i Mustafa Kemal postali surogati Istanbula i osmanlijskog sultana/halife, te su tako i dalje bili temeljna politička, vjerska i kulturna referenca muslimana koji tamo žive. Takav ponavljajući čin “doživljavanja Turske” pokazao se kao izrazito transnacionalni poduhvat: ako se obrati pažnja na tekstove muslimanskih kulturnih poduzetnika, čini se da su različiti narativi proizašli iz kompleksnih interakcija ljudi, prijevoda tekstova i kolaža koji su se često odvijali i van granica država i imperija. Prateći nastanak drugačijih narativa o Turskoj, moguće je obuhvatiti šire područje cirkulacije, obuhvatajući i postosmanlijski prostor (Balkan i Bliski istok) i Zapadnu Evropu.

Ipak, postosmanlijsko gledište ne može dati sveobuhvatno objašnjenje. Nakon 1923. godine, a posebno nakon što je turska vlada pokrenula impresivan niz reformi s ciljem zamašne transformacije turskog društva, kemalistička Turska postala je živi dokaz da dihotomija Zapad/Orijent, koja je muslimane Jugoslavije stavila u neugodan položaj zaostalosti i inferiornosti,

sti, konačno može biti zamagljena. Za muslimanske naprednjake, priča o uspjehu kemalizma postala je najbolji historijski dokaz da je biti musliman i moderan moguće te da muslimani mogu biti kreatori vlastite historije, biti punopravni dio nacije, bez uplitanja i uticaja zapadnjačke kolonizacije. Sa druge strane, muslimanski konzervativci su radikalno odbili ovaj put i počeli da traže daleko izvan Ankare, sve do Saudijske Arabije, uspješan islamski politički model koji je odbio, kako je rekao Šahinović, “da postane Evropa”.

Pored razlika, ugledni muslimanski naprednjaci i konzervativci, ipak, imaju zajedničko obilježje: poteškoće u definisanju Turske – “zapada na Istoku”, “turskog svijeta” odvojenog od ostatka “islamskog svijeta”, nacije na pola puta između dvije civilizacijske polutke – koja nije više istočnjačka, ali još uvijek nije ni zapadnjačka. Ova nevolja je imala svoj eho u poteškoći muslimana da lociraju sami sebe u novonastalom jugoslavenskom okviru i da trasiraju svoju vlastitu političku putanju u postosmanlijskom svijetu.

DOMESTICATING KEMALISM: CONFLICTING MUSLIM NARRATIVES ABOUT TURKEY IN INTERWAR YUGOSLAVIA

Summary

Closely identified with the man who was considered as its designer, i.e. Mustafa Kemal, the Republic of Turkey played a crucial role in the imagination of the Muslims in interwar Yugoslavia. Notables of every political orientation and educational background devoted a great deal of energy in understanding, supporting, or contesting Kemalist Turkey. The reason of such a special relationship was eminently post-Ottoman in nature: despite the efforts of Mustafa Kemal's entourage in denying any link with the pre-1923 world, "New Turkey" was resolutely perceived as the most direct heir of the "Old Turkey", the Ottoman Empire. Somehow, Ankara and Mustafa Kemal became thus the surrogates of Istanbul and the Ottoman Sultan-Calif, thus continuing to be a fundamental political, religious and cultural reference for the Muslim living there. Such a reiterate act of "Imagining Turkey" turned out to be an eminently transnational venture: looking closely to the text produced by Muslim cultural entrepreneurs, it appears that the different narratives were produced through complex circulations of peoples, translations of texts, collages of pictures, often happening across state and imperial borders. Tracking the production of the different narratives about Turkey it is possible to embrace broader spaces of circulation, encompassing both the post-Ottoman space - the Balkans, and the Middle East - and behind - Western Europe.

Nevertheless, the post-Ottoman dimension does not explain everything. After 1923, and especially after that Turkish governments launched an impressive set of reforms aiming to transform in deep the Turkish society, Kemalist Turkey became the living evidence that the West/Orient dichotomy, that put the Muslims of Yugoslavia in the uncomfortable posi-

tion of backwardness and inferiority, could finally be blurred. For Muslim progressives, the kemalist success story was the best historical proof that being Muslim *and* modern was possible at last, and that even Muslim people could be actors of their own history, fully become national subjects, without necessarily be trapped in the gauntlet of Western colonization. On the other hand Muslim conservatives radically refused this path and started to look well beyond Ankara, to Saudi Arabia, in order to find a successful Islamic political model who refused, as Šahinović said, «to become Europe». Besides their differences, Muslim progressives and conservative notables seem nevertheless to share a common feature: the difficulty in locating Turkey - «the west in the East», a «Turkish world» separate from the rest of the «Islamic World», a nation halfway between two civilization-al poles - not any more Eastern not yet Western. A trouble that refers to Muslim's difficulty to locate themselves in the newly established Yugoslav framework, and to trace their own political trajectory in a post-Ottoman world.