

ЧЛАНЦИ И РАСПРАВЕ

Недим Филиповић

О ЈЕДНОМ АСПЕКТУ КОРЕЛАЦИЈЕ ИЗМЕЂУ ИСЛАМИЗАЦИЈЕ И ЧИФТЛУЧЕЊА

— Неке импликације исламизације у Босни и Херцеговини

Аспект поменуте корелације има једну своју садржинску компоненту феноменолошки помјерену у позадину збивања у етапи чифтлучења чија је садржина у знаку захватања хришћанске земље, тако да се та компонента демистификује и помјера на челну страну збивања тек у каснијој етапи чифтлучења, када, поред хришћанских земаља, у масован захват чифтлучења долазе и муслиманске земље. Чифтлук као установа и чифтлучење као успостављање и акумулација чифтлучких добара закономјерни су резултат развоја османског феудалног система који је у свом феудално-својинском устројству заснован на тимарском имању као досљедном оживотворењу принципа државне земље (ерази — и мири). Османско освајање Босне имало је и као мотив и као последицу успостављање османског класно-имовинског система у тој регији. Али, и ту је, као у сваком освајању хришћанских земаља, реалитет те чињенице мистификован идејом вјерског рата (сihad), то јест идејном представом о религијском неријатељству османске муслиманске заједнице према хришћанској заједници земље која постаје објекат освајања. Након освајања, идеја светог рата се у освојеној земљи рефлектује у

чињеници да владајућа религија постаје муслиманска вјера, а хришћанске и друге конфесије су, сходно историјским реалитетима, само толерисане и њихови припадници нужно дискриминирани. Та дискриминација својом збиљом пробија границе формално-правне једнакости муслимана и хришћана, обавезом џизје, као изразом друштвеног положаја хришћана, максимумом ресм-и чифта подређеног хришћанског аграрног произвођача, под именом испенде, као изразом његове личне подређености господару тимара и немогућношћу хришћанина да постане пуноправан припадник оријентално-муслиманског града. У очима хришћанина, управо због овакве дискриминације хришћана, у први план садржине освајачког карактера османске власти избија непомирљива вјерска супротност муслиманске и хришћанске вјере, помјерајући у задњи план тог садржаја њену класно-социјалну и класно-политичку суштину. Тако се у реалитету османске владавине, као у неком историјском зрцалу, ствара инверзија изворне османске идеје о светом рату, усмјерена бићем хришћанина према османској власти као њеном носиоцу, прожимајући се у свијести хришћанина с представом непосредно доживљаване вјерске дискриминације. Тако су суштински класно-имовински, класно-социјални и класно-политички односи добивали изразити вјерски аспект. Овај феномен османске освајачке владавине, иако артикулисан посебном специфичношћу турско-муслиманског Истока, није у свом суштинском језгру никакав османско-турски спецификум. Он је израз бића османске феудалне државе.

Из историјског искуства о држави као таквој зна се да је држава, као инструмент класне власти мањине над већином, по дефиницији, непотпуна и сама за себе и сама по себи недовољна творевина у функцији насиља које одржава друштвену равнотежу за рачун владајућег слоја. Инструмент људског отуђења и митизације историјске стварности, држава је од својих почетака, по логици свог бића, ради своје улоге и свог трајања, своју функцију митизације историјских реалитета не само додатно појачавала, него и изворно заснивала, наравно у идеализираном аспекту свог божанског поријекла, религијом као тоталним отуђењем човјека пројецтираним у метаисторију, у божанску сферу метафизике. Тако се религија у спознајном погледу јавља као идеолошки корелат државе, а у онтолошком погледу као њена митолошка аура. Сходно чињеници да је држава резултат реалног развитка друштва, достигнутог ступња историзације његовог бића, и религија, као попутна појава државе, слиједи њену еволуцију. У времену у коме ничу први нуклеуси примитивне државе религија има вид полиморфне митолошке представе, као инверсне али још потпуно неотуђене слике реалности, са неизбјежном тенденцијом помјерања њеног митолошког комплекса, произашлог из натурално-религијског поимања свијета, у апстрактни простор метафизике. Том процесу религијског отуђења човјека одговара у историји врхунско отуђење човјека у епохи робовласничке државе. Пароксизму отуђења човјека у реалној историји морао је слиједити пароксизам религијског отуђења човјека: прерастање политеизма у монотеизам. То је била прекретна тачка у међусобно конгруентном кретању реалноисторијс-

ког отуђења човјека и религијског отуђења човјека. Једном достигну врхунац крајњег могућег отуђења човјека у историји се не може прекорачити. Дотадашњи процес морао је узети инверсан смјер. То је назначено лаганим и мучним процесом разотуђења човјека у феудалној епохи. У апстрактном простору религијске метафизичке фантастике таква промјена смјера је немогућа. Смјер враћања у историјску реалност било је могуће остварити једино актом реалноисторијске деструкције те метафизичке фантастике. Немогућност таквог чина имала је у феудализму за основу чињеницу да је постигнути степен људске слободе био још незнатан и слабашан у односу на историјски увријежену отуђеност човјека. Али, премда још ситуиран у позадински план историјске сцене, почетак процеса разотуђења човјека унио је извјесну диспропорцију у корелацију између државе, као политичке форме постојања друштва, и религије, као његове идеологије. Као резултат тога, религија више него икада долази у први план историјске сцене. Као протутежа почетку разотуђења човјека, она се још дубље усељава у људске душе, она постаје кључни тумач постојећег поретка ствари, окрећући према метафизици историјску стварност. Она постаје моћно средство у политици државе да учврсти постојеће стање, засновано на феудалној хијерархији и патријархалним везама унутар ћелија те хијерархије, поставком о једновјерном народу, о поистовјећењу секуларног и вјерског бића феудалног друштва. Овдје је митологија у епској свеобухватности спуштена на земљу, али њене одредбе су на небу. Кичму те митологије чини бинаризам владајуће конфесије и припадништва народу-поданику државе. Ни један од тих елемената сам за себе није довољан за пуноправно учествовање у миту државе и друштва. Исто тако, у том бинаризму владајућа конфесија не може се супституирати другом конфесијом истог религијског учења, нити се припадништво народу-поданику може супституирати припадништвом сродној етници, а да се не говори о сасвим другој религији и сасвим другом етничком припадништву у односу на тај бинаризам. Тај бинаризам је логичка конзеквенца идентификације свјетовног и вјерског бића свих појединаца феудалног друштва, а његова класна функција састоји се у томе да се спонтаношћу тог бинаризма тотализују »природна права« владајућег слоја друштва и »природне дужности« подређених слојева друштва и мистификује насиље које иза тога стоји.

У структури таквог односа егзистира антагонистичко двојство стварне ситуације које спрегом религиозне мистификације и патријархалности веза у ћелијама феудалне хијерархије бива премошћено и сведено у синтезу постојећег друштвеног *status quo*-а. Чињеница да се постојећи друштвени однос надређености владајућег слоја и подређености осталих слојева друштва остварује у идентичности положаја обје поменуте стране, с обзиром на оба фактора реченог бинаризма, и поред мистификујуће улоге вјере, води, ако не докидању, а оно прозирности образине која закрива класну експлоатацију засновану на насиљу. Ту компоненту демистификације постојећег односа неутрализира захваљујући својој интимној спрези са вјером, патријархалност друштвених веза у ћелијама феудалне

структуре на тај начин што у свијести епохе ствара представу о »свом подређеном човјеку« и »свом надређеном господару«, као о »природном« начину егзистирања друштва. Тиме се феудално друштво једне државне заједнице затвара само у себе ради одбране свога начина постојања. То је, у ствари, законитост племенске структуре друштва, подигнута на један виши ниво, чији садржај представља схватање да све што је »туђе« крвној вези племена и његовој духовној вези цементираној комплексом религијске представе угрожава племенску заједницу и мора остати ван ње. Овакву слику феудалног свијета учојамо и у средњевјековљу наших народа. Отуда је застрашујућу силу потреса изазвала појава Турака у знаку њиховог завојевачког потхвата. Они из основа деструирају постојећи бинаризам наших средњевјековних држава и успостављају свој бинаризам, осадржен сасвим туђим елементима: туђом етничком припадношћу и туђом религијом. Отуда се у свијести епохе османско освајање и успостављање османске власти зрцали у двоструком виду: као друштвено-политичко поробљавање и као вјерско поробљавање. Иако се османска држава увелико развијала у свјетско царство, дакле у заједницу различитих народа и вјера, она није могла премостити свој властити бинаризам: припадност турском народу и припадност муслиманској религији. Само присутност та два елемента турског бинаризма омогућавала је крајњу пуноправност учешћа у миту османске државе. Истина, свјетски карактер Османског Царства стварао је илузију о премошћавању тог бинаризма, али његове коријене није никад докинуо. То што су на кључне положаје Османског Царства долазили људи нетурског поријекла не руши, него, напротив, потврђује ову истину. Јер, редовно су на такве положаје долазили људи који су путем девширме били у својој младости повргнути присилној етничкој асимилацији, као и трансформацији религиозног бића. Привилегија муслиманских феудалних породица у Босни да дају своју мушку дјецу у девширму, да би доспјела до највиших државних положаја, посредно указује на то, наиме да оне прихватањем ислама нису интегрално уклопљене у бинаризам османске државе. Турски израз »потур« којим се означаје босански муслиман, понајвише сељак, било да је изворно турски, са значењем: сукнене сељачке хлаче обилног и набораног тура, било да је реминисценција из нашег језика, има пејоративан призвук и упућује на горе изнесену поставку.

Не треба изгубити из вида да се исламизација на Балкану, започета, заједно са ширењем османске власти, у 14. и 15. вијеку, одвијала у сасвим другим условима и у сасвим другој историјској ситуацији него што је била епоха масовног ширења ислама која је непосредно слиједила појави ислама на свјетској историјској позорници. Док је епоха масовног ширења ислама, подударујући се са војном и етничком експанзијом Арапа са Арабијског полуострва у ближи и даљи азијски простор и средоземни појас Африке, са скоком на Пиринејско полуострво, падала у вријеме када се свијет арапског завојевања убрзано кретао у феудалну друштвену формацију, исламизација на Балкану започета је и спровођена у времену када је феудализам на Балкану улазио у зrelu фазу развитка, а хриш-

ћански монотеизам predstavљао је друштвено укоријењену и цивилизацијски засновану религиозну представу свијета. Како се види, разлика између тих двију историјских ситуација је била огромна. На Балкану се исламски монотеизам сукобио са хришћанским монотеизмом, а сукоб између та два монотеизма није у својој садржини носио елементе ријешења стварних епожалних потреба историје, замјену нижег развојног ступња религије вишим развојним ступњем религије, него су у средишту те садржине биле политичке потребе османске државе, праћене — то је неизбежно правило историје — моралним и интелектуалним увјерењем о изворној аутентичности ислама и надмоћи његове божанске истине над хришћанством. У погледу прихватања једне религије, у реалној историји свијест религије о самој себи није посљедња инстанца историјске одлуке, него ту одлуку конституишу стварне потребе историјског развика. У оваквом сукобу религија сав емоционално-интелектуални и морално-религиозни арсенал који тај сукоб прати, иако феноменолошки на просценију збивања, у самој суштини ствари пада у споредни план, а његово мјесто заузимају политичке потребе сукобљених страна, тако да политички медијум постаје критериј вјерског суђења. Од таквог стања ствари само један корак води манипулисању вјерске идеје од стране политичке идеје, травестиране религиозним аспектом. Степен агресивности манипулисања вјерском идејом од стране политичке идеје у изравној је овисности о сили која иза те идеје стоји и којој та идеја служи.

У свјетлу горњих излагања, феномен исламизације на Балкану појављује се не само као судар двије монотеистичке религије него, како је речено, и као конфронтација османског феудалног бинаризма са бинаризмом балканских средњевјековних држава. Ондје гдје је други члан бинаризма — религија, представљала монолитни конфесионални фактор, након рушења државе, није дошло до масовне исламизације, а ондје гдје конфесионални фактор није био монолитан, као у Босни и Албанији, дошло је до масовне исламизације. Манипулисање вјерском идејом од стране османске политичке идеје вршило се и према хришћанима и према прелазницима на ислам. То манипулисање вјерском идејом према хришћанима вршено је у двоструком виду. Први његов вид је вјерска, друштвена и политичка дискриминација хришћана, док је други његов вид привидно и привремено докидање дискриминације у друштвеном, имовинском и политичком погледу према припадницима затечене феудалне класе који би се укључили у тимарски систем, служили османској војној сили и османској држави, као и према старјешинском слоју влаха, војводама, кнезовима, примићурима, лагаторима, који су добијали тимаре, чифтлуке и друга добра, служећи османској војној сили, ангажовању влаха у османским војним и полувојним формацијама и остваривању крупних подухвата колонизације пустих земаља влашким масама, да би у касније вријеме и припадници феудалне класе и припадници старјешинског влашког слоја изгубили те повластице и пали под пуни удар отворене вјерске дискриминације.

Манипулисање вјерском идејом од стране османске државе у односу на исламизовано становништво у нашим крајевима није имало тако отворено агресиван карактер као према хришћанима, него је та агресивност била мистифицирана спољном страном муслиманске вјерске и политичке солидарности. Користећи се митом муслиманске вјерске идеје и митом политичке идеје османске државе, Турци су наше муслимане доводили у положај средства за јачање османске власти и њеног поретка. Они су од њих стварали једну врсту протутеже према матичној хришћанској маси из које су муслимани произишли. Пошто се домаћи муслимани ни у етничком ни у вјерском погледу нису могли потпуно уклопити у бинаризам османске државе, као услов за пуноправно учествовање у миту те државе, Турци су, ослањајући се на богато искуство турско-монголске традиције и исламске традиције уопште, као и на универзалност исламске цивилизације у чији су круг домаћи муслимани ушли, створили такво историјско стање у коме су муслимани дошли у положај повијесног привјеска османске државе, неке врсте корпус сепаратума, неке врсте тампона у устројству османског поретка у нашим крајевима. У таквом стању, наши су муслимани двоструко третирани од двије стране. Турци су с њима поступали као са својеврсним етничким и вјерским хибридом, као надомјестком турског бића и продуженом руком своје моћи. Ту је долазила до израза чињеница да се исламизација у нашим земљама вршила у знаку преласка из једног облика квалитативно истог ступња еволуционог религијског развитка у други облик тог развитка у условима пуног размаха феудалне формације друштва, тако да је прелажење из хришћанства у ислам, пошто није у својој основи имало дубље историјске потребе на линији вјерско-повијесне еволуције, избацивало у први план историјске феноменологије етничко-политичку компоненту, у чијем конституирању је у феудалној епохи религија играла важну улогу, па је прелазак на ислам добивао физиономију не само напуштања старе вјере, него и одвајања од етничких и политичких основа нашег феудалног друштва. Такво историјско стање стварало је оптичку илузију о бићу наших муслимана и код Турака, и код хришћана и код самих муслимана. У лупи тог времена преламала се искривљена и мистификована представа о муслиманима као »Турцима«, чија је силуета, у заосталој и конзервативној свијести, дотрајавала до у модерну епоху. Није случајно да Турци припаднике неких муслиманских народа, на примјер Арапе и Персијанце, чије су територије временом биле или потпуно или знатним дијелом апсорбоване османском државом, нису никад етнички својатали. Ти су народи на историјски закономјеран начин прешли из једне ниже вјерске митологије у вишу вјерску митологију и њу су уградили у своје средњевјековно биће. То су исламски староставни народи, који су прије Турака ушли у круг исламске вјере и исламске цивилизације и чији су језици били основни класични медијум духовног стварања интелектуалне комуникације, а којима се у тој функцији тек касније прикључио турски језик. Ту Турци нису могли путем политичке идеје манипулисати вјерском идејом у назначеном аспектима. Они су били обухваћени јединством исламске цивилизације која

је била израз монолитности исламске вјере и то се манифестовало у чињеници да се код Турака укупна духовна дјелатност остваривала, осим турског језика, на арапском и перзијском језику, као супериорним класичним језицима исламске цивилизације. Употреба арапског и перзијског језика као средстава књижевног, научног па и административног комуницирања, само је израз феудалног универзализма чији је носилац била владајућа феудална класа. Та је цивилизацијска парадигма пренесена и у област духовног стварања код босанских муслимана, с тим да је овдје у подручју поезије, књижевне, историографске и друге свјетовне прозе доминирао турски језик, док је, захваљујући класичном образовању муслиманских теолога и правника, у области вјерске прозе преовлађивао арапски језик. Али, Турци су у односу на поменуте муслиманске народе, који су били обухваћени османском државом, манипулацију вјерске идеје путем политичке идеје спроводили на други начин. Већ у идеји светог рата (сiħад), имплициран је концепт свеобухватне муслиманске солидарности, универзалног муслиманског заједништва вјере и цивилизације у опозицији према немуслиманском свијету. Османска држава, која се развила у свјетско царство, понашајући се као представник и бранилац заједништва муслиманске вјере и цивилизације, створила је могућност манипулисања вјерске идеје од стране политичке идеје. Овај у суштини средњевјековни концепт прошао је до модерне епохе својеврсну еволуцију. Он је своју озбиљну напуклину доживио крајем 15, односно почетком 16. вијека, када је у иранском свијету коначно преовладао шиизам, што је довело до поларизације унутар ислама на његов сунитски и његов шиитски дио и када је започео дуги период конфронтације између османског царства и перзијске државе. Заједно са слабљењем османске државе и све снажнијом имплантацијом европског трговачког капитала у свијету у виду зачетака европске колонијалне моћи, као последице великих географских открића и установљења поморских комуникација између Европе и осталих дијелова свијета, у даљем току времена овај средњовјековни концепт кретао се према својој модерној акцепцији, али да притом до данашњег дана не изгуби своју изворну средњевјековну суштину.

У 19. вијеку, пред налетом свјетске експанзије европског капитализма и масовног захватања под европску власт великог броја ваневропских територија у виду завршавања свјетског процеса стварања европске колонијалне моћи, при чему је под удар тог процеса дошао значајан број исламских земаља, а Османско Царство у свом мучном дотрајавању било витално угрожено, овај концепт поприма форму панисламизма, као израза заједничких интереса исламских народа и њихове дефанзивне солидарности пред наслртајима европског капитализма и пред модерним процесима трансформације свијета, у чије је оквире улазила неизбјежност рушења дотрајалих комплекса феудалне формације и отварања путева за стварање модерних нација. Тај концепт је нову храну налазио у противрјечностима између колонијалне владавине европског капитализма у муслиманским земљама и неизбјежности поменутих процеса, које је

тај колонијализам својом капиталистичком суштином подстицао, а својом колонизаторском улогом гушио.

У 20. вијеку, у коме долази до свјетско-хисторијских промјена у виду стварања путем социјалистичке револуције, у току првог свјетског рата прве, велике социјалистичке државе, а у резултату другог свјетског рата и послје њега у виду конституисања социјализма као свјетског друштвеног система, експлозије ослободилачких покрета у колонијама, рушењу класичног колонијализма и стварања на тлу бивших колонија мноштва националних држава, као и трансформирања капитализма у његовој империјалистичкој фази у мултинационални капитализам, идеја панисламизма добија један нови валер и једну нову функцију, која треба да служи као нова дефанзивна брана, често у парадоксално агресивној, наругушеној форми, пред укупним фронтом поменутог збивања. Форсирајући овешталу идеју заједништва исламског свијета и муслимана у цијелом свијету, која превазилази границе држава и друштвених система, пројцирајући идеализирану и идеализирајућу слику улоге ислама у муслиманском средњевјековљу у простору 20. вијека, савремени панисламизам, одражавајући тешкоће и противрјечности друштвено-економских и политичких процеса у исламским земљама, притиске империјализма и за заосталу друштвену свијест забрањавајућу неумитност прогресивних кретања у свијету, развио је апсурдну тезу о универзалној надмоћности ислама као друштвеног система, о његовој супериорности над постојећим савременим друштвеним устројствима, настојећи да под тај свод подведе и укупне међународне и међудржавне односе између муслиманских земаља, као и односе између таквих земаља и земаља у којима егзистирају и муслиманске популације.

Направили смо овај дужи екскурз до у модерну епоху не да бисмо назначили на овом примјеру консеквенце у нашој савремености манипулације вјерске идеје од стране политичке идеје, јер то не улази у оквир нашег разматрања, него да бисмо у конспекту који досиже до нашег времена, вративши се феномену исламизације у нашим земљама, осветлили још једну страну тог феномена, проматрану дуж једне сагледиве ретроспективе. Горе смо назначили бит исламизације у нашим земљама и хисторијску слику степена друштвеног развитка у коме се исламизација остваривала. У Босни, гдје је у другој половини 15. вијека и у 16. вијеку дошло до масовне исламизације, друштвено-политички аспект исламизације почео је већ у 16. вијеку своју лагану еволуцију, која ће до краја тог вијека добијати извјесно убрзање, тако да ће се у 17 вијеку појавити обриси новог стања у односима босанских муслимана, прецизније, у односима босанских муслиманских феудалаца и Турака. Већ у првој половини 16. вијека, када је османска држава била на врхунцу својих снага, у регистрима одлука централне власти (*mühimme defterleri*), као и у другим актима и исправама, запажа се једна уочљива појава. Босанске спахије који су имали тимаре ван Босне, у провинцијама Румелије и Анадолије, у великом броју траже да им се тимари замјене за одговарајуће тимаре у Босни. Није потребно истицати да је такав захтјев босанских спахија имплицирао тенден-

цију да се босанске спахије концентришу у Босни и да се тиме у Босни смањи број спахија небосанског поријекла. Како смо то раније на другом мјесту назначили, бирократски апарат царевине окретао је, особито у другој половини 16. вијека ствари у другом правцу, додијељујући припадницима централне и регионалне бирократије велики број зеамета и тимара. Већ се у тој фази може назријети сукобљавање интереса босанских спахија и османске државе. Класна садржина тог сукобљавања стоји у знаку настојања босанских муслиманских спахија да они буду главни, ако не искључиви, уживаоци феудалне ренте у Босни. Заједно са слабљењем османске државе у задњим деценијама 16. вијека, овај сукоб интереса добија све јасније обресе и све јаснију класно-политичку садржину, да би после битке код Сиска 1593. г. прерастао у изричит и енергичан захтјев да се у Босни успостави установа оцаклук тимара. Чињеница да је централна власт удовољила томе захтјеву показује колико се промијенио однос снага. Већ сам израз »осак« указује на смисао те установе. Тим се изразом означавала не само породица, огњиште, него изворна укоријењеност, домаће поријекло породице. Тиме су искључивани странци из посједовања тимара у Босни. Како је посједовање тимара често било везано за вршење неке функције у регионалној власти, то је значило да је установа оцаклук тимара водила преласку таквих функција у руке босанских феудалаца. Одредба да оцаклук тимар може наслиједити сваки мушки члан једног оцака још је више сужавала могућност да спахије и функционери ванбосанског поријекла посједују оцаклук тимаре. У противном, они су морали остати у Босни, ту се укоријенити и бити на крају асимилирани.

Развој установе оцаклук тимара у Босни у 17. вијеку и у даљем времену стоји у знаку настојања османске власти да установу оцаклук тимара у Босни ограничи само на спахије босанског поријекла и упорног става босанских спахија да оцаклук тимар буде владајућа установа, да они буду једини уживаоци тимарске ренте. Оваква ситуација слабила је хомогеност спахијског реда у Босни, рађала супротности између домаћих босанских спахија и »странаца«. Дуги и неуспјешни кандидски рат и катастрофалне посљедице великог бечког рата крајем 17. вијека само су ишли на руку учвршћењу установе оцаклук тимара. Успјешна улога Босне у одбрани свог територија и својих граница у 18. вијеку потврдила је двије ствари: значај и снагу босанских муслиманских феудалаца и суштину оцаклук тимара као основе моћи тих феудалаца. У оваквом кретању ствари и чифтлучки посјед је одиграо не малу улогу. У ствари, установа оцаклук тимара и установа чифтлука у Босни се појављују као двије фацете феудалног посједа, као двије његове физиономије, једна јавно-правна, а друга приватно-правна, које се међусобно прожимају и међусобно зачају. Овакав развој који је започео крајем 16. вијека довео је до тога да се испод површине османског феудалног поретка у Босни стварала нека врста домаће, босанске субструктуре у сфери феудалног посједа, као основне анатомске окоснице тог поретка, што није могло остати без ефекта на социјални и политички простор тог поретка. Босанске спахије биле су османске спахије, босански оцаклук тимари углабали су се у режим османског тимарског система,

босански чифтлуци били су под сводом османске установе чифтлука. Речена субструктура формално је била у складу с османском структуром, тако рећи, она је била унутрашња мускулатура османске власти. Али, чињеница да су домаћи феудалци били господари тимарске и чифтлучке ренте, да су даваоци аграрне ренте били домаћи сељаци, дакле »њихови сељаци« освјетљавала је у површинском привиду суштину стања ствари, разарала илузију идентитета османске структуре и босанске субструктуре. Та капитална чињеница уносила је у основне посједовне и друштвене установе османског феудализма у Босни посебну суштину и посебни смисао. Тако је и османска установа феудалних првака и угледника (ayan ve eşraf), која се временом у Босни развила из своје стандардне османске функције, прерасла у функцију артикулације индивидуалитета и моћи босанских муслиманских феудалаца.

У Босни се унутар схеме османског бинаризма, прецизније, испод његовог површинског слоја, конституисао субструктурни босански феудални бинаризам, који је под муслиманском физиономијом евоцирао бинаризам босанске средњевјековне државе, са приближно истом или сасвим сличном структуром оба фактора бинаризма: иста етногенетска основа заједнице у њеној класној конституцији феудалне надређености и феудалне подређености и трочлани састав конфесионалне припадности, у коме је, у односу на средњевјековну босанску државу, један члан измјењен: мјесто богумилства заузела је муслиманска вјера. Ова чињеница је у свијести епохе, прије свега у класној свијести муслиманских феудалаца, створила поједностављену представу о богумилском поријеклу муслимана. Она се у спрези са реалним чињеницама о томе да су босански муслимани једним својим дијелом потицали од присталица босанског богумилства и са домишљањима која немају везе с науком, одразила и у нашој историјској науци. Спознајна и онтолошка анализа горњег факта указује на двије важне ствари. Прво, да се еволуција у положају босанских муслимана у погледу поимања њиховог бића, која је водила на путу дистанцирања од Турака, реченом субструктурном бинаризму и била њиме, узвратно, подстицана, у свијести босанских муслимана, прије свега у свијести водећег домаћег феудалног слоја, изражавала као сазнање и промишљање свог етногенетског припадништва друштвеној цјелини из које су они произишли, дакле хришћанској цјелини, чије је манифестовање у условима османске владавине тражило најпогодније и најмање разорно формулирање. Отуда истрајавање на представи о поријеклу муслимана од присталица богумилства, као типичне хришћанске херезије, осуђиване и прогоњене од ортодоксног хришћанства. Друго, услови историјске ситуације у којима је извршена исламизација босанских муслимана и из такве ситуације проистекло вјерско биће босанских муслимана одразили су се на начин, досег и ефекат учешћа религијског фактора, у медијуму исламске цивилизације који је обухваћао муслимане, у формирању њиховог етногенетског бића. Религијски фактор био је довољно јак да створи основу за промјене у њиховом етничком бићу, али недовољно снажан да разори изворну базу тог бића. То је дошло до израза у формирању поменуте босанске субструктуре. Вре-

менска линија исламске митологије у њеној функцији мистифицирања друштвеног бића, у правцу наметања вјерског фактора као основне одредбе тог бића, била је код босанских муслимана много краћа него код народа који су примили ислам у раној ери ширења ислама. Тиме се не жели рећи да је муслиманска вјера босанских муслимана и у ком погледу била друкчија по бићу и аутентичности од муслиманске вјере код тих и других народа. Овдје се посматра ислам, као и свака друга вјера, у његовој историјско-друштвеној функцији митизирања друштвеног бића. У резултату горе наведене чињенице, та митизација друштвеног бића босанских муслимана није унијела у конституцију тог бића преваленцију исламског универзализма и универзалности муслиманског заједништва који би код њих потисли или деструирали смисао за секуларну представу историје и свијета и осјећање етногенетске повезаности и заједништва са средином из које су произишли и у којој су живјели. Испољаванье те компоненте бића босанских муслимана било је спутано и закривено природом и дугим трајањем османске власти. Тек ће се у револуционарним условима модерне епохе показати да она није била историјски уништена. Њена спутаност у епохи османске владавине добијала је израз троструке противрјечности. Прва противрјечност била је противрјечност историјске ситуације у којој је извршена исламизација и противрјечност положаја исламизованих у османском феудалном поретку. Друга противрјечност која се до краја 16. вијека почела експлицитно испољавати јесте противрјечност османског бинаризма и субструктурног босанског бинаризма, чија је вањска ознака чињеница да се и босански феудалци и сељаци и други подвргнути друштвени слојеви јављају у двострукој улози: и као фактори структуре османског бинаризма и као фактори субструктурног босанског бинаризма. Језгро противрјечности ту чине двије ствари. Прво, да муслимани дјеломично, а хришћани тотално не задовољавају схему бинаризма османске државе, што се код муслимана изражава у томе да су објект дјеломичне манипулације османске државе, а да су хришћани објект тоталне манипулације османске државе. Друго, да ти исти фактори у исто вријеме задовољавају субструктурни босански бинаризам, да они, у ствари, конституишу тај бинаризам. Трећа противрјечност лежи у начину класног испољаванья субструктурног босанског бинаризма. Та противрјечност је концентрирана у двоструком положају и двоструком понашању босанских муслиманских феудалаца. С једне стране, они субструктурни босански бинаризам заснивају по обрасцу бинаризма босанске средњевјековне државе: на истој етногенетској основи првог фактора тог бинаризма и трочлавној конституицији другог фактора тог бинаризма. С друге стране, босански муслимански феудалци, као носиоци босанског субструктурног бинаризма, поред тог бића, носе у себи биће османских феудалаца и понашају се унутар тог субструктурног бинаризма потпуно на линији османске идеологије спровођења вјерске дискриминације као средства појачања класне експлоатације. У том свјетлу, одржавања представе о богумилском поријеклу босанских муслимана појављује се као средство да се овај противрјечан положај босанских муслиманских феудалаца превазиђе. То премоштава-

ње омогућује чињеница да је богумилство било не само једна хришћанска херезија, него и једна конфесија која је била докрајчена и ишчезла под османском влашћу. Наравно, босански феудалци у премоштавању назначене противрјечности понашају се као османски феудалци и користе се османском идеолошком представом о универзалности муслиманске вјере, која вреовлађује етничко и друштвено биће босанске заједнице и конфронтира се са православном и католичком конфесијом у виду дискриминације тих двију конфесија. У духу такве идеологије све је досљедно и све је у реду: ислам заузима мјесто нестале богумилске конфесије, као прогоњене и дискриминоване херезије, од стране католичанства и православља и тај однос, у инверсном смјеру, тотализује у виду османске верзије дискриминације према католицима и православним. Природно, у цијелом горе изложеном комплексу улога вјерске муслиманске интелигенције, као духовног дијела феудалне класе, била је значајна. Духовни слој феудалне класе имао је у Босни двије специфичне ознаке. У почетку османске владавине он је био ванбосанског и у већини ванбалканског поријекла и одиграо је значајну улогу у ширењу и стабилизовању исламизације у Босни. Временом, његов етнички састав се знатно измјенио уласком у његове редове људи босанског поријекла. Ипак, до краја османске владавине он никад није имао хомоген домаћи састав. У том се тенденције његове еволуције нису подударале са тенденцијама развитка свјетовног дијела босанске феудалне класе. Таква особеност развитка духовног дијела феудалне класе у Босни давала је наглашено обиљежје његовој другој специфичној ознаци, која је проистицала из његовог бића представника вјерске и духовне мисли ислама. У том се друштвено биће духовног феудалца у односу на принцип релације вјерског и секуларног фактора, разликовало од бића свјетовног феудалца. Док је биће свјетовног феудалца у религијском фактору видјело метафизичку снагу која идеолошки мотивише и друштвено јача његову моћ, биће духовног феудалца видјело је у феудалном устројству објекат аспирације религиозна идеје да своју метафизичку надмоћ преведе у хисторијски реалност супрематије религије над друштвом. Са таквим саставом и са таквом класно-идеолошком усмјереношћу, духовни дио феудалне класе у Босни био је нужно њен најконзервативнији дио, а на линији односа бинаризма османске државе и субструктурног босанског бинаризма његов положај био је оптерећен дубоком противрјечношћу, а његово биће флагрантном хибридношћу, тако да привид његове ситуираности у простору субструктурног босанског бинаризма није могао заклонити његово стварно убјежиште у бинаризму османске државе. Такав, он је све до у модерну епоху остао чврст ослонац мита османске државе и протагонист универзализма исламске религије. Уосталом, назначена противрјечност бића босанске феудалне класе и њеног свјетовног и њеног духовног дијела, само је наглашени израз хибридног положаја босанских муслимана под османском влашћу.

И субструктурни босански бинаризам који се почиње оформљавати од краја 16. вијека је не само хибридан, него је и мистифициран. Хибридан је јер се остварује унутар једне туђе, освајачке др-

жаве и представља домаће издање друштvenог поретка те државе. Мистифициран је јер представља оживљавање бинаризма средњевјековне босанске државе тако што етногенетско заједништво, као први члан тог бинаризма, бива у историјском аспекту своје социјалне и политичке бити потиснуто и закривено муслиманском вјерском дискриминацијом, то јест апсолутном доминацијом муслиманске вјере као искључивом основом другог члана тог бинаризма. Та антагонистичка противрјечност два члана субструктурног босанског бинаризма откривала је илузорност настојања муслиманских феудалаца да у његовој историјској истинитости оживе бинаризам босанске средњевјековне државе. У логику тог субструктурног босанског бинаризма могли су се уклопити само босански муслимански феудалци, муслиманско сељаштво и муслимански грађани. Стога је од степена и обима исламизације зависио настанак и кретање субструктурног босанског бинаризма. Није случајно да је његов настанак везан за врхунску фазу исламизације у Босни, то јест за крај 16. вијека. Тај аспект исламизације открива постојећу противрјечност између бинаризма османске државе и субструктурног босанског бинаризма као његовог историјски оствареног корелата. Свако убрзано гibaње процеса масовне исламизације у даљем времену продубљавало би ту противрјечност, јер би такав процес приводио субструктурни босански бинаризам фази у којој би, остајући и даље у условима османске власти, корелат бинаризма османске државе, али ослобађајући се антагонистичке противрјечности своје структуре, развио своју кохерентну органску физиономију и у бити би изишао из положаја хибридног привјеска османске власти. А то би било у непомирљивој супротности са суштином устројства османске државе и освајачком природом њене власти, која се у нашим земљама, па и у Босни, ослањала на вјерске подијељености и на манипулацију религиозним митом. Тај аспект природе османске власти не може се занемарити ни при проучавању феномена исламизације. Успостављање босанског пашалука, у љето 1580. године, појављује се у том погледу под занимљивим свјетлом. У својој појавности тај ејалет изгледа као геополитички оквир у коме почиње кристализација субструктурног босанског бинаризма крајем тог вијека, јер су се у њему нашле сврстане поново у једну велику управну цјелину све земље које су улазиле у састав босанске краљевине. То је био јединствен примјер у историји османске власти на Балкану. Све остале земље средњевјековних балканских држава биле су распарчане у санџаци и биле подвргнуте румелијском ејалату. Слично је било и са муслиманским земљама на Истоку, које су ушле у оквир Османског Царства. Чак и Албанија, у којој је дошло до масовне исламизације, доживјела је исту судбину. Објашњење успостављања босанског ејалета војно-стратешким потребама османске државе изазива питање о томе зашто Турци у историји свога завојевања на Балкану нису из стратешких потреба, особито у тешкој борби са Мађарима, често помаганим европским крсташима, у другој половини 15. вијека и у првим деценијама 16. вијека нигдје успоставили веће војно-административне цјелине које би се подударале са територијама бивших балканских средњевјековних држава, на примјер у Бугарској или у

Србији. У земљама са етнички и вјерски хомогеним становништвом, стварање ејалета чији би се териториј подударало са земљама бивших средњевјековних држава представљало би за покорене народе оживљавање реминисценције на њихову некадању државност, од чега су Турци највише зазирали. Из реченог произилази да су Турци успоставом босанског ејалета ради задовољења својих војно-стратешких потреба били свјесни да тиме стварају војно-административну цјелину која се подударала са територијем једне бивше балканске средњевјековне државе. За разлику од осталих балканских земаља, са изузетком Албаније, Босна није имала вјерски хомогено становништво, а такво стање није измјењено ни масовном исламизацијом која је тамо усљедила под османском влашћу. Та је исламизација била довољно широка да се, ради потреба османске државе, могла у османско-муслиманској верзији експлоатисати традиција средњевјековне босанске државе, али недовољно свеобухватна да би се створила вјерски хомогена популација као носилац традиција средњевјековне босанске државе. Излази да је и при стварању босанског ејалета дошло до израза манипулисања религијом и религијским митом. Другим ријечима, исламизација у Босни је послужила Турцима да се, под вођством слоја домаћих муслиманских феудалаца који су улазили у склоп османске феудалне класе, ставе у интегралну функцију војно-стратешких и политичких потреба османске државе људски, друштвени, политички, морални, психоментални и цивилизацијски потенцијали баштињени из круга друштвеног бића босанске средњевјековне државне заједнице и њених предања, без опасности да једна таква историјска пројекција, у условима продубљене вјерске и цивилизацијске подијељености Босне под османском влашћу, доведе у питање интересе Царевине.

Да је у позадини оснивања босанског ејалета стајао назначени историјски концепт, показује примјер Албаније, гдје је такођер остварена масовна исламизација, али није дошло ни до успостављања ејалета, ни до стварања оцаклук тимара. Исламизација у Албанији одвијала се под друкчијим историјским условима и имала је другојачију резонанцу у друштвеном бићу Албанеза. Иако су у Албанији постојале двије хришћанске конфесије, православна и католичка, и биле важан конститутивни елемент друштвеног бића Албанеза, у Албанији је медијум историјског кретања стајао у знаку одсуства пуног ендогеног развитка феудалне формације и на њој засноване државне творевине. Албанско подручје било је у сталном захвату страног феудализма, балканског или средоземно-европског, упркос чијим наизмјеничним имплантацијама се одржавала велика маса племенско-родовских сточарских заједница, све до османског освајања. Такав медијум историјског развитка није могао ни онтолошки ни спознајно породити тип друштвеног бића као у Босни, а и исламизација у Албанији и као друштвени форманс, и као психоментална и морална компонента носила је дубоки печат наглашене патријархалности. Ту није било, као у Босни, ни феудалне-државне ни својинско-феудалне традиције која би, у условима масовне исламизације, могла послужити као арматура организационе структуре османске моћи.

Успостава оцаклук тимара у Босни је други елеменат апликације поменутог османског концепта. Она под сводом интереса османске државе одржава улогу босанских феудалаца у ширењу и учвршћењу османске моћи, посебно у гравитационој зони босанског подручја и османској експанзији према средњој Европи, па је, према томе, аутентичан израз односа снага. Остварење реченог концепта потврдило је свој реализам у даљој историји османске владавине у Босни. Два дуга рата у 17. вијеку, неуспјешан кандидјски рат и катастрофичан велики бечки рат, нису довели до губитка основних матичних цјелина босанског територија, а у 18. вијеку, када се османска моћ налазила на рапидној инклинали, Босна је успјешно бранила своје границе. На површини историјских токова изгледало је да субструктурни босански бинаризам непрестано јача, да се релација између њега и бинаризма османске државе окреће у његову корист. Илузорност таквог историјског тока, на који су се ослањали босански феудалци потврдили су догађаји у 3. деценији 19. вијека. Покушај Хусеин-капетана Градашћевића да, супротстављајући се реформним модификацијама османског феудализма, субструктурни босански бинаризам преведе у статус аутономног босанског бинаризма пропао је због своје промашене анатомије и своје ураслости у биће османске државе.

Ипак је горе назначено кретање ствари породило један историјски реалан резултат. Од средњевјековне босанске државе, па кроз цијело вријеме трајања османске власти, до у модерну епоху, све матичне босанске земље остале су окупљене у једну цјелину. Иако су у другој половини 15. вијека успостављена три санџака, босански, херцеговачки и зворнички, а њима се од 1537. године придружио клишки санџак, још прије успостављања босанског ејалета 1580. године, све те војно-управне цјелине биле су међусобно тијесно повезане доминантном улогом босанског санџака, као матичног санџака, а ни један педаљ босанског земљишта није ушао у састав неког другог санџака на осталим, сусједним, нашим етно-политичким подручјима, него су, напротив, дијелови таквих подручја улазили у састав постојећих санџака у Босни. Премда је Босна за вријеме османске власти доживјела велике демографске промјене и значајну еволуцију у саставу и односу својих етногенетских компонената, масовна база структуре друштва и окосница осјећања друштвене заједнице, земљодјелско сељаштво, ојачано великом трансформацијом влашких сточара у земљораднике, остало је и даље стварни аутентични представник историјског континуитета и изворна снага друштвене заједнице, изворни носилац осјећања заједнице и окосница континуитета њеног историјског трајања. Из његовог повијесног битка зрачила је исконска снага асимилације која је остале дијелове друштва, укључујући и популацију муслиманско-оријенталних градова, интегрирала у круг свијести о цјеловитом заједничком учешћу на попришту историје. У свом испољавању та свјест није имала идеолошку наметљивост класно-политичких реминисценција босанских феудалаца, већ епску панорамичност преобличавања свих аспеката вјековног тока живота у самородно предање о повијесном бићу Босне и њених људи. Та реална компонента босанске историје надживјела

је класно-идеолошке илузије муслиманских феудалаца и урасла је у кретање модерног времена.

Назначено разматрање о повијесном бићу исламизације у Босни, са њеним етногенетским и друштвено-политичким импликацијама, изведено на уопштеној линији еволуције османске власти у тој регији до граница новог времена, омогућује методолошку перспективу за просуђивање неких важних чињеница и појава на релацији између османског феудалног поретка и босанске друштвене структуре морфологизираним тим поретком, као и за могуће промишљање исходног резултата таквог стања ствари у погледу бити историјског положаја Босне у новом времену. Како је речено разматрање произишло из потребе да се, у оквиру приказивања исламизације и чифтлучења, освртом на повијесно биће исламизације у Босни створи прилаз освјетљавању корелације између исламизације и чифтлучења са гледишта улоге чифтлучења не само у пропулзији исламизације, него и са гледишта значаја посједовног битка установе чифтлука у стварању претходне основе за настајање босанског субструктурног бинаризма, као и мјеста те установе у том бинаризму, остаје да се то питање овдје изложи. У ранијим излагањима је утврђено да и исламизација и чифтлучење напредују у међусобно корелативном односу. Исламизација се показује као фактор друштвене снаге који поспјешује чифтлучење, а чифтлучење као материјално-посједовна сила чији притисак убрзава исламизацију. Исламизовани сељак у тој етапи чифтлучења не само да није масовно захваћен чифтлучењем, него је, у симулантној спречи са чифтлучењем, бенефициран могућношћу да у врло широкој мјери долази у посјед веома бројних хришћанских баштина.

Иако су и исламизација и чифтлучење феномени османске владавине у нашим крајевима, те обје појаве у Босни попримају посебна обиљежја. Доминантна црта те етапе чифтлучења јесте чињеница да класно-феудалну садржину процеса чифтлучења закрива и мистификује вјерско-идеолошки постулат османске државе, вјерска дискриминација хришћана, тако да се чифтлучење у својој појавности испољава као масовно губљење хришћанске земље. У тој етапи чифтлучења, спровођење вјерске дискриминације према хришћанима одговарало је класним интересима босанских муслиманских феудалаца, јер је убрзање чифтлучења јачало материјалну основу њихове моћи, а у исто вријеме је давало нови подстрек процесу исламизације која је не само у вјерској него и у социјалној сфери јачала њихове позиције, како у односу према османској власти, тако и у односу према хришћанској раји. Отуда врло активна улога слоја босанских феудалаца и у исламизацији и у чифтлучењу, при чему су кориштена сва расположива средства, па и одредбе османског законодавства о сељачкој баштини. Већ је раније истакнуто да је чифтлучење добро постало моћно средство у рукама босанских феудалаца да се парира у току друге половине 16. вијека навали представника централне и регионалне бирократије у стицању тимара на рачун домаћих људи. Укидање категорије хасса земље у тимарима, која је вукла свој коријен из установе личне земље (*terra indominita*) из босанског средњевјековља, а која је у режиму тимарске земље била

несигуран посјед, везан за уживање датог тимара, довело је до тога да се у свијести тих феудалаца почело увријежавати схватање да је чифтлучко добро нека врста надокнаде за хасса земљу, па на основу тога нека врста оживљавања, у другим условима, установе личне земље феудалаца и њихових породица из наше средњовјековне државе. У тој логици, и установа оцаклук тимара у свијести тих феудалаца попримала је значење неке врсте обнове феудалних добара у породичном наслеђу из босанске средњовјековне државе. Након успоставе оцаклук добара, однос између тимара и чифтлука се у неку руку помјерио, јер су посједници оцаклук тимара, располажући тимаром у сталном породичном посједовању и задржавајући у руци право давања сељачке земље под тапију, могли да своје чифтлуке углабају у своје оцаклук тимаре. Тиме је само још више слика односа чифтлука и тимара личила слици односа установе *terra indominita* и породичног феуда у средњовјековној босанској држави.

Ова хисторијска реминисценција која је досегла модерно вријеме није рецентни продукт залазног доба османског феудализма у Босни. Она је одиграла у сфери феудалног посједа улогу важног идеолошког сегмента у заснивању босанског субструктурног бинаризма. Није случајно да се вријеме успоставе оцаклук тимара подудара са временом етапе чифтлучења у којој отпочиње масовно захватање земље муслиманских сељака од стране чифтлучара. Иако је почимање масовног улажења земље муслиманских сељака у феудалне чифтлуке посљедица опадања ритма исламизације и досегнуте границе у захватању хришћанских земаља, која се није могла осјетљивије прекорачити без опасности разарања привреде хришћанских села, ипак основни разлог за то треба тражити у дубљој логици класно-феудалне суштине чифтлучења. Корелација исламизације и чифтлучења носила је, управо због класне суштине чифтлучења, противрјечност која је могла бити закривена док су та два процеса текла у уравнотеженој и конгруентној пропорцији. Свако кидање равнотеже у тој корелацији, нагло повећање исламизације или нагло повећање чифтлучења, откривало је ту противрјечност. Уосталом, у природи је свих класно-друштвених појава да се њихова суштина може религијом мистификовати, али да се њоме не може угушити. Тако је и масовно захватање земље муслиманских сељака у чифтлуку почело разоткривати класну суштину чифтлучења и уклањати привид сагласности интереса муслиманских сељака и муслиманских феудалаца под сводом заједничке вјере. Тај процес ће доћи до пуног израза током 17. вијека и значајно ће утицати на даље токове исламизације. Али, тај процес није дериват само подручја чифтлучења, већ улази у шири склоп класно-друштвених помјерања и учествују у извјесним видовима тих помјерања, чији оквир чини стварање субструктурног босанског бинаризма и његов однос према бинаризму османске државе. Класно-политичка садржина тог односа стајала је у знаку јачања положаја босанских муслиманских феудалаца који, премда и даље задржавају статус саставног дијела османске феудалне класе, у посједовном, друштвеном и политичком погледу израстају у неку врсту партнера османске државе, сходно реалном односу снага и

заједничким интересима обје стране тог партнерства. Темељни камен тог партнерства јесте одржавање османског друштвеног поретка у Босни, њеног територијалног интегритета, њене безбједности и њене улоге унутар великог комплекса османских посједа у Европи. У том свјетлу, установа босанског пашалука појављује се као оличење заједничких интереса двију страна, док установа оцаклук тимара осигурава материјално-посједовну, друштвену, војну и политичку улогу босанских феудалаца у таквој констелацији. Сходно томе, долази до конституирања улоге двију страна у војно-административној управи и тврђавско-територијалном систему босанског пашалука и његових санџака. Османска власт остварује крупне и кључне послове војно-административне и судске управе који, као и раније, обухватају подручје посједовних односа, управне и судске организације, војних снага, система тврђаве, унутрашње сигурности, спољне безбједности, политичке и војне активности сходно политици, смјерницама и потребама централне власти, али се у ту структуру уграђује једна нова установа која ће одиграти важну улогу у учествовању босанских феудалаца у војно-административном и територијално-тврђавском систему босанског пашалука. То је установа капетаније, која своје зачетке има на крају 16. вијека, да би се у току 17. вијека развила у комплетан и регуларан систем.

Овако крупне промјене у положају слоја босанских феудалаца од краја 16. вијека имале су за посљедицу стварање још наглашенијих класних разлика између тог слоја и муслиманске раје, која, заједно са хришћанском рајом, путем тимарских и чифтлучких добара долази скоро под искључиви патронат босанских феудалаца. Тако се захватање земље муслиманских сељака од стране феудалних чифтлучара појављује као израз погоршаног положаја муслиманских сељака у односу на босанске феудалце и као вид приближавања класног положаја тог сељаштва положају хришћанског сељаштва. Тако се назначена класно-друштвена помјерања с краја 16. вијека кристализују у току 17. вијека у виду, на новим основама учвршћене, сталешке солидарности слоја босанских феудалаца са цјелином османске феудалне класе, с једне стране, и тренда приближавања класних позиција и класних интереса муслиманског дијела сељаштва и хришћанског дијела сељаштва, с друге стране. Другим ријечима, вјерски привид одредбе класних односа почиње потискивати реалнодруштвена садржина тих односа. Стога се успостављање, у току и подвргнутих сељака (*tabiiyyet*) не може друкчије схватити него као настојање владајуће класе да се вјековно укоријењеним патријархалним обликом локалних веза између феудалаца и сељака замагли класна суштина њиховог стварног односа и учврсти везаност подвргнутих, прије свега муслиманских, сељака за њихове феудалне господаре.

Овакво кретање друштвених односа, сагледано је у конспекту дугих и неуспјелих ратова османске државе, у којима је босански ејалет био у исцрпљујућој мјери ангажован, већ након првих деценија 17. вијека доводи до наглог успоравања исламизације у Босни. Док је у успонској фази османске државе исламизација представљала

друштвени i moralno-politički akt određjeња za prednosti koje pripadništvo muslimanskoj vjери donosi u cinovskoj feudalnoj strukturi osmanskog društvenog uстројства, na silaznoj liniji tog uстројства, опште слабљење економске и војне моћи османске државе, растући терети, контрибуције и војне обавезе све су више притискивали муслиманске плебејске масе у Босни и у току 17. вијека постепено смањивали предности исламизације, разоткривајући класно-социјалну суштину исламизације као морално-идеолошку парадигму којом се, под видом одбране муслиманске вјере, проширује учешће популације у исцрпљујућим напорима за очување османског феудалног поретка. Овакво стање ствари, и поред заједничке опасности за муслимане од спољне агресије и растућег отпора хришћанског становништва и харања ускока, пратиле су појаве резистенције муслиманских плебејаца у виду учествовања муслимана у хајдучији и, поткрај 17. вијека, у отвореним локалним побунама. Овакв ток развоја у даљем времену илуструју побуне муслиманских сељака у првој половини 18. вијека, посебно у зворничком санџаку.

ZUSAMMENFASSUNG

UBER EINEN ASPEKT DER KORRELATION ZWISCHEN ISLAMISIERUNG UND »ČIFTLUK« — SCHAFFUNG

In dieser Schrift legt der Verfasser einige Momente dar, die die Islamisierung in Bosnien und der Herzegowina implizierte. Zu Beginn blickt er auf die Korrelation zwischen Staats — und Religionsidee zurück, um diese Korrelation auf den Binarismus des religiösen und volkshaften Seins zu projizieren, auf den sich der vonkapitalistische Staat gründete. Eine solche Situations — struktur spiegelte sich auch beim Islamisierungsprozeß in Bosnien und der Herzegowina wider. Mit der Errichtung osmanischer Macht in Bosnien und der Herzegowina wurde der Binarismus des vorgefundenen Staates destruiert, und die Islamisierung verstärkte und bestätigte diese Destruktion. Als Resultat davon hatte die Konfrontation mit dem osmanischen Eroberer nicht nur säkulären, sondern überwiegend religiösen Charakter. Das brachte die Islamisierten in eine spezifische Lage. Sie befanden sich, im tiefsten Kern der historischen Realität, zwischen Hammer und Amboß. Dadurch, daß sie sich islamisieren ließen, wurden sie keine Türken, befriedigten nicht das Binarismus-Schema des osmanischen Staates, und zur selben Zeit konstituirten sie sich, in den Augen der Christen, als ein Faktor der Destruktion früherer Werte der bosnischen gesellschaftlichen und religiösen Gemeinschaft. Außerdem war das Sein der Islamisierten in Bosnien und der Herzegowina in seiner geistigen Sphäre gespalten, denn in Bosnien und der Herzegowina kam es zur Islamisierung nicht durch die Logik tiefer Gesetzmäßigkeit der historischen Entwicklung, durch den Übergang von einer niedrigeren zu einer höheren Stufe der Religionsevolution, sondern durch die Ablösung einer Form monotheistischer Religion durch ihre andere, was nach der Definition auf die ent-

scheidende Rolle des außer-religiösen Faktors in dieser Transformation hinweist.

Das zweite wichtige Problemgebiet, das die Rolle der Islamisierung in Bosnien und der Herzegowina impliziert, ist die Rolle der Islamisierung in einigen kardinalen Skizzen der Entwicklung Bosniens und der Herzegowina unter osmanischer Herrschaft, mit weitreichenden Reperkussionen bis in die moderne Epoche hinein. Am wichtigsten ist hier auf jeden Fall die Frage nach dem Versuch der mohammedanischen Feudalherren, im Rahmen einer mobilen Kräftebeziehung zwischen Bosnien und Herzegowina und der Zentralbehörden des Osmanischen Kaiserreiches, eine Art von substruktueller Physiognomie des bosnischen Ejalets auf dem Wege zur Schaffung einer besonderen Position dieses Landes im Rahmen des genannten Kaiserreiches herzustellen. Diese besondere Position Bosniens bis zur Schwelle der modernen Epoche war eine bedeutende Errungenschaft, die sich aber in moderner Zeit als chimärische Illusion erwies, die, neben anderen Faktoren, eine Bremse bei der Europäisierung der bosnisch-herzegowinischen Mohammedaner, bei ihrer Einstellung zur Frage der kulturellen und gesellschaftlichen Homogenisierung der Gemeinschaft der Völker Bosniens und der Herzegowina und bei der Entwicklung ihres Bewußtseins davon war, daß die globale Korrespondenz der bosnisch-herzegowinischen Mohammedaner gegenüber der Welt, auch gegenüber nichtmohammedanischen Ländern, in ihrer realen und progressiven Dimension undenkbar und nicht realisierbar ist, ohne die Vermittlung der Gemeinschaft unserer Völker als Erkennungswerte, ohne die es keine auf Dauer gegründete zivilisatorische Relationierung zur Solidaritätseinheit der modernen Menschheit gibt.