

ŠPELA KALČIČ

NA STVARI JE TREBA GLEDATI V KONTEKSTU IN NE SMEMO JIH IMETI ZA DOKONČNE

POGOVOR Z MUFTIJEM OSMANOM ĐOGIĆEM

Lanskega marca smo na Inštitutu za narodnostna vprašanja organizirali pogovor s slovenskim muftijem mag. Osmanom Đogićem, predstavnikom muslimanov v Sloveniji. Slednji v Sloveniji niso novost, prej fenomen nove družbene percepcije, saj do pred kratkim kot taki niso bili zaznavani. Pripadniki islamske veroizpovedi so iz republik nekdanje Jugoslavije pričeli v Slovenijo prihajati kot ekonomski imigranti že v petdesetih letih 20. stoletja. Njihov prihod je bil institucionalno podprt, narekovala sta ga gospodarski in deloma politični sistem, ki sta spodbujala pretok ljudi, ne pa tudi kapitala. Danes v Sloveniji živi 47.488 pripadnikov islamske veroizpovedi.

Z muftijem sem se pogovarjala, ko so v Islamski skupnosti Slovenije čakali na odgovor o tem, ali bo razpisan referendum o gradnji Islamskega kulturnega centra v Ljubljani. Takrat so se muslimani namreč soočali s številnimi predsodki in strahovi večine do islama. Ti so priplavali na površino po tem, ko se je gradnja Islamskega kulturnega centra začelo medijsko "napihovati". Dejansko življenje muslimanov v Sloveniji ostaja večini neznano, in prav to je tisti moment, ki odpira vrata morebitnim nadaljnjim manipulacijam in zlorabam. V pogovoru z muftijem smo poskušali islam in v Sloveniji živeče muslimane umestiti v širši družbeni in zgodovinski kontekst. Pogovarjali smo se o njihovi institucionalni organiziranosti, verskem izobraževanju, različnih islamskih pravnih šolah, problemih interpretacije islama in njegovi vpetosti v različne kulturne in politične sisteme.

ŠPELA KALČIČ: V Islamsko skupnost Slovenije je včlanjenih približno 26.000 oseb, ki pripadajo različnim etničnim skupinam, med njimi pa je največ Bošnjakov. Ker o muslimanih v Sloveniji ni veliko znanega, bi gospoda muftija najprej prosila, če lahko pojasni, kako so muslimani v Sloveniji organizirani in kako je tu strukturiran *ummet*?

OSMAN ĐOGIĆ: Kar se tiče organiziranosti Islamske skupnosti Slovenije, je morda smiselno najprej povedati, da ta pravzaprav izhaja iz Islamske skupnosti nekdanje Jugoslavije. Socialistična federativna republika Jugoslavija je imela svojo islamsko skupnost, Islamsko skupnost SFRJ, ki je pokrivala praktično ce-

lotni prostor nekdanje Jugoslavije. Vse do devetdesetih let, to je do osamosvojitve Republike Slovenije, in dogodkov, ki so sledili, se je tu nahajal en sam *džemat* oziroma islamska župnija, in sicer tu, v Ljubljani. Ta *džemat* se je samoorganiziral v šestdesetih letih. Pripadal je enoti znotraj Islamske skupnosti SFRJ, ki se je imenovala Starešinstvo Islamske skupnosti za Bosno in Hercegovino, Hrvaško in Slovenijo. Vrhovno starešinstvo oziroma središče Islamske skupnosti nekdanje Jugoslavije pa se je nahajalo v Sarajevu. Vzporedno z razpadom nekdanje Jugoslavije je po t. i. "političnih šivih" razpadla tudi Islamska skupnost. Formirala se je Islamska skupnost Bosne in Hercegovine, in sicer tako, da se je Starešinstvo Islamske skupnosti za Bosno in Hercegovino, Hrvaško in Slovenijo preimenovalo. Ta skupnost je tudi sicer v Islamski skupnosti nekdanje Jugoslavije predstavljala največjo enoto z največjim številom vernikov, džamij, z največ uslužbenci in največjim številom izobraževalnih institucij. Makedonija je organizirala svojo skupnost, Črna Gora svojo, v Srbiji pa je bilo stanje drugačno. Islamski skupnosti Bosne in Hercegovine so se kot njene zunajteritorialne enote pridružile Hrvaška, Sandžak in Slovenija.

V Sloveniji so se od devetdesetih let v skoraj vseh večjih ali manjših mestih formirale lokalne skupnosti. Tako se je v obdobju petih let, do leta 1995, poleg edine skupnosti, ki je obstajala v Ljubljani do devetdesetih let, pospešeno formiralo še dvanajst novih skupnosti. Temu so botrovali tako dogodki in politične spremembe, do katerih je prišlo v Bosni in Hercegovini, kot tudi fenomen stopnjevanja religiozne zavesti. Sam sicer menim, da so ti verniki obstajali že ves ta čas, le da se niso organizirali v svoje skupnosti. Skratka, med letoma 1990 in 1994 so med muslimani v Sloveniji nastali določeni dokumenti in konvencije, ki pričajo o tem, da so ti postali »posebna skupnost«, ki sicer želi »priznavati duhovno vodstvo v Sarajevu.« Ker pa so se nahajali v drugi državi in se soočali s povsem specifičnimi problemi, so potrebovali tudi drugačno organizacijo. Tako je bila ustanovljena skupnost, ki se je registrirala pri Uradu za verske skupnosti Vlade Republike Slovenije. Organizirano je bilo tudi reprezentativno, to je zakonodajno telo, a priznati je treba, da to zveni veliko bolj resno, kot je v resnici bilo. Dejansko je šlo za nekakšno konzultativno telo na delegatski osnovi vseh teh enot, imenovalo pa se je *Sabor*. Poleg tega je bil kot izvršno telo konstituiran tudi *Mešihat*, sestavljalo pa ga je pet članov. Posamezne enote so bile registrirane v lokalnih skupnostih, torej v Kopru, Mariboru itd., in v njih je bilo zaposlenih enajst *imamov*. Med letoma 1995 in 2000 so znotraj skupnosti obstajala določena razhajanja glede načina organizacije, npr. ali bo vsaka enota imela svojega predstavnika ali pa bo predstavništvo skupno itd. V tem času me pravzaprav še ni bilo tu. Stvar se je iztekla tako, da je vrhovni poglavar Islamske skupnosti Bosne in Hercegovine sklenil imenovati *muftijo*, ki bo izpolnjeval vlogo predstavnika muslimanov v Republiki Sloveniji. Torej, proces se je zaključil s popolnim konstituiranjem: sedaj imamo izvršno

institucijo *muftija*, zasebno telo *Mešihat*, ki je izvršni koordinacijski organ, in *Sabor*, ki je zakonodajni organ.

ŠPELA KALČIČ: Slovenska islamska skupnost spada pod Rijaset v Sarajevu. Zanima me, kakšnim pogojem je potrebno zadostiti, da neka skupnost muslimanov v okolju, ki ni večinsko muslimansko, dobi svoj Rijaset? Ali sploh obstaja možnost, da bi muslimani v Sloveniji nekoč imeli svoj Rijaset? To bi namreč verjetno pomenilo popolno avtonomnost slovenske islamske skupnosti?

OSMAN ĐOGIĆ: Islamska skupnost Slovenije je glede na ustavo Islamske skupnosti Bosne in Hercegovine sicer njen sestavni del, vendar pa je v bistvu popolnoma neodvisna. Sam lahko iz prve roke govorim o načinu komunikacije med Islamsko skupnostjo Bosne in Hercegovine in Slovenije. V treh letih, odkar delam v Islamski skupnosti Slovenije, nisem prejel še nobenega navodila od poglavarja Islamske skupnosti Bosne in Hercegovine ali kateregakoli drugega telesa. Ta komunikacija je povsem vljudnostne narave. Res je pa tudi, da ima Islamska skupnost Slovenije tri predstavnike v *Saboru Islamske skupnosti Bosne in Hercegovine*. Sam sem član *Rijaseta* po funkciji, *Rijaset* pa je izvršni organ Islamske skupnosti v Bosni in Hercegovini, tako kot je pri nas to *Mešihat*.

Čeprav sem član *Rijaseta*, se ne vmešavam preveč v zadeve, ki se tičejo odnosov v Islamski skupnosti v Bosni in Hercegovini, in obratno, tudi organi Islamske skupnosti v Bosni in Hercegovini nam ne postavljajo nobenih zahtev. Pravzaprav gre za povsem neformalno komunikacijo.

Toda zdi se mi, da je znotraj Islamske skupnosti Slovenije občutek samozavedanja slabo izražen. Osebnostno celo mislim, da primanjkuje določenih sposobnosti za učinkovito samoorganizacijo. Mislim, da je zveza z Bosno in Hercegovino dobrodošla, saj daje Islamski skupnosti Slovenije legitimnost. Islamska skupnost v Bosni in Hercegovini ima namreč dolgo tradicijo, stodvajset let institucionalnega dela, seveda pa uživa tudi velik ugled tako v Evropi kot v islamskem svetu. Zaradi tega menim, da bi bilo povsem brezpredmetno težiti k neodvisnosti in samostojnosti samo zaradi njiju samih. Verske skupnosti v diaspori so pravzaprav precej kaotične, neurejene, delujejo z veliko improvizacije ipd. Izkazalo se je, da je bila z imenovanjem *muftija* »intervencija« Islamske skupnosti Bosne in Hercegovine učinkovita.

ŠPELA KALČIČ: V Sloveniji ni izobraževalne institucije na področju islamskih ved. Dijaki in dijakinje odhajajo na šolanje v *medreso* v Zagrebu, v Sarajevu je Fakulteta islamskih ved. Zanima me, kako je strukturirano izobraževanje na področju islamskih ved, kakšni ravni je treba zadostiti za opravljanje določenih poklicev in kateri poklici to sploh so?

OSMAN ĐOGIĆ: Islamska skupnost Slovenije je majhna in ima relativno kratko zgodovino ter tradicijo, zaradi česar so se njeni kadri do sedaj bolj ali manj izobraževali v Sarajevu. Okoli leta 1994 ali 1995 je bila odprta *medresa* v Zagrebu. Zaradi geografske bližine odhaja največje število dijakin in dijakov z območja Slovenije, ki obiskujejo islamske verske šole, v Zagreb. Čeprav bi se lahko šolali tudi v Sarajevu ali Cazinu. V Bosni in Hercegovini obstaja šest *medres*, torej teoloških srednjih šol, večina je bila odprta po letu 1990. Najbolj znana je seveda v Sarajevu, to je Gazi Husrev-begova *medresa*, ki je bila od leta 1945 do 1990 edina verska islamska šola v Bosni in Hercegovini. Odlikuje jo dolga tradicija, saj je bila ustanovljena že leta 1735 in od takrat dela brez prekinitev, kar je neke vrste posebnost. Za nas je pomembno to, da se je vzpostavil trend zaposlovanja študentov, ki so, preden so odšli na šolanje v tujino, v Sloveniji končali osnovno šolo in se tako naučili slovenskega jezika. Na primer, delo sekretarja Islamske skupnosti Slovenije opravlja oseba, katere starši že dolgo živijo v Sloveniji in je tu končala osnovno šolo, nato zagrebško *medreso*, trenutno pa je absolventka Fakultete islamskih ved v Sarajevu. Trenutno imamo v Zagrebu štiri dijakinje, oziroma pet.

Med komunizmom *medresa*, to je srednja šola, ki sem jo končal tudi sam, ni bila priznana. Danes takšne šole delujejo v sklopu države – zagrebška *medresa* deluje v sklopu hrvaškega izobraževalnega sistema, kar pomeni, da se v njej poučuje po programu, ki je v tej državi zakonsko predpisan. Poleg slednjega obstaja tudi verski program. V Sarajevu je položaj identičen. Kar pa se tiče Fakultete za islamske vede, je slednja trenutno v procesu vključevanja v univerzitetni sistem. Trenutno sta na fakulteti dva oddelka, pedagoški in obče religijski. Študij traja štiri leta. Do sedaj je na njej diplomiralo približno 500 študentov, fakulteta pa deluje od leta 1978. Na njej predava tudi nekaj svetovno priznanih profesorjev. Študij vključuje predmete iz islamske teologije, kulture in civilizacije, angleški, turški, arabski in bosanski jezik, islamski misticizem, občo filozofijo, občo islamsko filozofijo itd. Mislim, da gre za enkratni kurikulum islamskih študij. V programu pravzaprav prevladuje profana vsebina, ne gre za izključno versko vsebino. Fakulteta je vse do danes zadržala takšno tradicijo.

ŠPELA KALČIĆ: **Kako pa versko izobraževanje vpliva na ideologijo posameznika? Menda določeni posamezniki odhajajo tudi na študij v Medino.**

OSMAN ĐOGIĆ: Vsekakor. Če sem povsem iskren, je najbolj problematično znanje v islamskem svetu prav tisto, pridobljeno v Medini, Meki in Rijadu. Ti centri so postali vplivni razmeroma pozno, in sicer v skladu s svojimi finančnimi možnostmi. V Kairu je sicer slavna Univerza Alazhar, ki je bila ustanovljena v 9. stoletju in od takrat neprekinjeno deluje. Ta univerza je v islamskem svetu znana po tem, da neguje tradicionalno usmerjeno izobraževanje. Do sedemdesetih let 20. stoletja

je bila povsem v ospredju in večina najslavnejših in najpomembnejših islamskih učenjakov, ki so se uveljavili tudi kot veliki državniki, je končala Alazhar. Eden teh je bil npr. nekdanji predsednik Indonezije Abdurahman Vahid; morda bi lahko rekli, da je prav tu pridobljena izobrazba vplivala na njegovo umirjeno politiko. Menim, da se percepcija islama vzpostavlja v odnosu do mysticizma, v prisotnosti ali odsotnosti preučevanja mysticizma znotraj določenih kurikulumov. Mislim, da tam, kjer mysticizma ni, lahko zaznamo težnjo po rigidnosti, ki islamsko ortodoksijo omejuje na zelo ozko literarno osnovo.

Tudi Alazhar v Kairu ima svoj ideološki profil, saj se čuti vpliv egiptovske vladne politike – Alazhar je namreč del egiptovskega uradnega izobraževalnega sistema. Prav tako je rektor Alazharja tudi član egiptovske vlade, a hkrati je uspel zadržati svojo znanstveno svobodo. Alazhar je mednarodna univerza in v novem času so se kot mednarodne ustanove uveljavile tudi islamske univerze v Maleziji, Pakistanu itd. Na Alazharju se je npr. šolal tudi sedanji *reis ul-ulema* v Bosni, medtem ko je doktorat opravil v Chicagu. Mislim, da ima v tem kontekstu tudi Fakulteta islamskih ved v Sarajevu pomembno vlogo.

ŠPELA KALČIČ: Tiste šole v islamu, ki so bolj liberalne, zagovarjajo tezo, da naj bi bil musliman *ibnul vakt*, torej človek svojega časa. Ljudje, ki se tega držijo, priznavajo tudi *fetve*, ki bi jih lahko interpretirali kot času primerne razlage Korana. Zanima me, ali ste pri dajanju fetev v Islamski skupnosti neodvisni od *reis ul-ulema* in s kakšnimi vprašanji se muslimani v Sloveniji ponavadi obračajo na vas?

OSMAN ĐOGIĆ: Že sama beseda označuje tistega, ki daje *fetve*. Čim dobite ta naziv, vam tega nihče več nima pravice oporekati. Sam bi lahko *fetve* izdajal 24 ur na dan. Torej, gre za teološke in pravne odločitve, ki se nanašajo na konkretna vprašanja. Pri vsem tem je morda najbolj zanimivo prav to, da imajo ti odgovori v islamskem pravu pomen Božjega prava. Gre za zelo odgovorno delo in odgovorni ljudje prav gotovo ne bodo razmetavali z izdajanjem *fetev*. Osebnost nisem izdal še nobene *fetve*, vsaj ne v obliki odgovora na konkretno vprašanje, ki bi ga nato v skupnosti razširjal kot svojo *fetvo*. Vendar pa sam to vprašanje doživljam drugače in menim, da je v islamu *fetva* vse tisto, kar človek počne. Torej, v nekem smislu je to tudi moj prihod v Slovenijo. V tem kontekstu izdajam *fetve*. Pri svojem delu naletim na različna vprašanja in v takih primerih se posvetujem z ljudmi, ki so bolj izobraženi od mene. Sicer gre predvsem za to, da odgovarjam na življenjske situacije, v katerih se znajdem. Govorim o svojih osebnih izkušnjah, kot so srečanja na visoki ravni, obiski, na primer nazdravljanje itd. Po islamskih pravilih je alkohol strogo prepovedan, prepovedano ga je uporabljati v kakršnekoli namene. Ker je torej alkohol nekaj izrazito negativnega, je seveda nemogoče, da bi skozi negativno substanco izražali nekaj pozitivnega. Tako se sam pogosto znajdem v

situaciji, ko z visokimi gosti ne morem nazdraviti. Mislim, da se *fetve* nanašajo tudi na take situacije, torej na vprašanje, kako v taki situaciji ravnati. Sam sem zadevo rešil tako, da se osebam s svoje leve in desne opravičim in jim pojasnim, da ob zdravici ne bom dvignil kozarca in naj jih to ne užali.

Torej, če poskušam povzeti, fetva pomeni odgovor na situacije, ki jih v Koranu ali praksi Božjega poslanca ne najdemo. Ta praksa je šla v dve smeri. Eni odgovarjajo z upoštevanjem tega, da smo "otroci svojega časa", odgovori drugih pa težijo k nekemu zelo rigidnemu, dobesednemu dojemanju islama in islamskega sporočila, ki trdi, da je vse, kar je bilo v 7. stoletju, popolnoma univerzalnega pomena. Zanimivo je, da je danes potreba po odgovarjanju na določena vprašanja vedno večja, saj se je korpus islamske pravne prakse, tako znanosti kot teologije, v mnogočem oblikoval v prvih treh stoletjih islama in danes doživlja zelo velike izzive.

ŠPELA KALČIČ: Islamska skupnost Slovenije in Islamska skupnost Bosne in Hercegovine naj bi sledili šoli Ebu Hanife?

OSMAN ĐOGIĆ: Da.

ŠPELA KALČIČ: Ta šola naj bi bila najbolj liberalna islamska pravna šola na svetu, bosanska islamska skupnost pa je bila pred zadnjo vojno v svetu znana kot najbolj liberalna islamska skupnost. Zanima me, ali se je po vojni glede tega kaj spremenilo in tudi, če bi lahko na kratko podali glavne značilnosti *hanefitske* šole?

OSMAN ĐOGIĆ: Začel bi na koncu. Islamska skupnost je kot skupnost ostala takšna, kot je bila. Njena politika se ni spremenila, ohranila je isto tradicionalno dimenzijo, ki jo je imela že prej. Vendar je resnici na ljubo treba povedati, da se je celoten kontekst in profil življenja v Bosni in Hercegovini spremenil. Stopili smo v nov politični sistem, kar je prav gotovo vplivalo tudi na Islamsko skupnost. Med letoma 1945 in 1990 je bila Islamska skupnost, tako kot tudi vse druge verske skupnosti v takratnem sistemu, precej marginalizirana, vendar avtonomna. Kdor je želel biti član te skupnosti, je to tudi bil. Navznoter so bile, zaradi samega družbenega konteksta, te skupnosti zelo monolitne. Kajti, če ste vstopili v Islamsko skupnost, je to pomenilo, da ste določenega profila in da imate določene psihološke predispozicije. Na neki način je to morda odražalo družbeno podobenstvo. Po letu 1990 se je seveda vse spremenilo. Do takrat je bilo za tistega, ki je bil znotraj skupnosti, bogokletno govoriti, da npr. *reis ul-ulema* ni njegov *reis ul-ulema*. Ko je zavladal pluralizem, je ta zavladal tudi znotraj same skupnosti. Danes npr. ne morete več reči, da nekdo, ki v Sloveniji govori slabo o *muftiju*, ni musliman. Vendar je Islamska skupnost kot skupnost ostala enotna. In kot vsaka druga verska institucija, je seveda konzervativna, s precejšnjo mero konformizma in vsega tistega, kar se lahko reče za verske institucije.

Torej, v Bosni in Hercegovini obstaja devet *muftijev* ter deseti, *reis ul-ulema*, kot »vrhovni mufti«. Pojem *reis ul-uleme* je edinstven naziv za poglavarja islamske skupnosti v vsem islamskem svetu. Tega izraza ne uporabljajo nikjer drugje in kadar se prevaja v angleščino, se prevaja z »grand mufti«, saj se ga drugače ne da prevesti. V dobesednem pomenu *reis* pomeni poglavar, *ulema* pa so učenjaki. Dobeseden prevod te besedne zveze bi se glasil »poglavar učenjakov«. Naziv *reis ul-ulema* je uvedla Avstro-Ogrska leta 1882, ko je bila ustanovljena institucija *reis ul-uleme*, vodje muslimanov, z namenom, da se bosanske muslimane loči od tedanjega centra v Istanbulu. Čeprav ta namera ni bila iskrena, se je na koncu izkazala za pozitivno. Gre pravzaprav za najstarejšo institucijo v Islamski skupnosti Bosne in Hercegovine, za institucijo z najdaljšo tradicijo. To bi bila torej smer, ki se v bosanskem islamu ni spremenila.

Za islam je značilno, da je znotraj samega sebe, z vidika svojih izraznih oblik, zelo fleksibilen. Če ga primerjamo s krščanstvom, islam notranjih delitev, razen delitve na šiizem in sunizem, ne pozna. Vendar to ne pomeni, da je islam monolitni. Tudi islam ima svoje lastne šive in neenotnosti, vendar pa v primerjavi s krščanstvom deluje monolitno. V krščanstvu so npr. obstajale različne cerkve še pred veliko shizmo. Npr. koptska, sirijska itd. Velika shizma je pripeljala do nastanka pravoslavne cerkve in katoličanstva, nato še protestantizma. Znotraj islama ni tako ostrih rezov, ni sindroma protestantizma, vendar, če sem čisto iskren, določene razlike vseeno obstajajo.

In kakšne so značilnosti *mezheba* Ebu Hanife? Ebu Hanifa je bil Arabec, toda Arabci iz ortodoksnih krogov o njem nimajo najboljšega mnenja, saj je kot vir *šerjatskega* prava uporabljal takoimenovani *rej*, kar pomeni svobodno presojo. Deloval je nekako takole: Koran je nedotakljiv, vendar o mnogih stvareh, ki vendarle zahtevajo odgovor, ne govori. In ko se uporabijo vsi viri – Koran, *suna*, *idžma* (konsenz islamskih učenjakov), *kijas* (analogijo), *urf* (lokalno pravo), pa še vedno nimamo pravega odgovora, je treba uporabiti nekaj drugega. V takšnih situacijah je Ebu Hanifa uporabljal svobodno presojo. Ker je živel v času, ko se je korpus tradicije šele oblikoval, je lahko za katerokoli tradicijo, ob katero je trčil in se mu je zdela nelogična, preprosto izjavil: "Prerok tega že ni rekel." In nato sam postavil odgovor na zastavljeno vprašanje. Seveda sedaj zelo poenostavljam. Liberalnost Ebu Hanife leži prav v svobodni presoji. Obenem bi rad poudaril, da je njegov *mezheb* v islamskem svetu najbolj razširjen, na kar se pogosto pozablja. Otomanski imperij je ta *mezheb* inavguriral za uradni, kar pomeni, da je po njem organiziral svoje pozitivno pravo.

ŠPELA KALČIČ: Vrnimo se še malo k strukturi islamske skupnosti in njenega delovanja. Službeni jezik Islamske skupnosti Slovenije je bosanski, v islamu pa naj

ne bi delali razlik med pripadniki različnih etničnih skupnosti. Med člani Islamske skupnosti Slovenije je največ Bošnjakov, lansko leto ste na predavanju na Filozofski fakulteti omenili, da predstavljajo 90 odstotkov vseh članov. Poleg njih so tu še pripadniki drugih narodov. To naj bi bili posamezniki iz bližnjevzhodnih in severnoafriških držav, Slovenci, ki so prevzeli islam, in Albanci. Glede na prevlado Bošnjakov v tej skupnosti in glede na rabo bosanskega jezika me zanima, ali ni Islamska skupnost Slovenije na neki način vseeno bolj bošnjaška islamska skupnost, ali pa slednja kljub vsemu predstavlja neki transnacionalni organ, ki regulira življenje muslimanov v Sloveniji. Ali zadošča potrebam vseh muslimanov?

OSMAN ĐOGIĆ: Islam je vsekakor transnacionalen, tako kot vse velike svetovne religije. Pravzaprav se religiozne in nacionalne ideje v svetu idej med seboj izključujejo. Religiozne ideje so bolj univerzalne zaradi tega, ker se ne vežejo na raso, barvo kože ali nacijo. Mislim, da islam kot ideja ne priznava nacionalnosti. Položaj znotraj Islamske skupnosti Slovenije vsekakor odslikava stanje, ki izhaja iz nekdanjega sistema: 99 odstotkov muslimanov prihaja z območja nekdanje Jugoslavije, od tega jih je 90 odstotkov s področja Bosne in Hercegovine in morda 90 odstotkov od tega iz zahodne Bosne. Če vemo, da je Kladuša oddaljena od Ljubljane le dve uri vožnje, se to zdi povsem logično. Obstaja tudi precejšnje število Romov islamske veroizpovedi. Tudi v arabski skupnosti, ki šteje 130 članov, je določeno število muslimanov. Vsi Arabci namreč niso islamske veroizpovedi, temveč pripadajo tudi krščanstvu in drugim skupnostim. Arabci v Sloveniji so bolj ali manj nekdanji študentje, ki so se odločili tu ostati in nekateri med njimi so prav tako člani naše skupnosti. Tu je tudi določeno število Turkov, ki pa ne prihajajo iz Turčije, temveč iz Makedonije. In vsi ti ljudje razumejo bosanski jezik, v njem se tekoče izražajo in v njem komunicirajo.

Vendar pa je treba razlikovati med rabo bosanskega jezika nasploh in v islamskem bogoslužju. Za islamski bogoslužni jezik veljajo določeni dogmatski principi. Nekateri deli bogoslužja se morajo namreč izgovarjati v arabščini. Ravno ko govorimo o molitvi, lahko jasno vidimo problem tega, da se na Zahodu, pa tudi v Sloveniji kot delu Zahoda, islam predstavlja skozi krščansko vero in kulturo. Koncepta molitve v islamu in krščanstvu sta popolnoma različna. V Koranu se molitvi reče »slavljenje Boga« in beseda *salat* v dobesednem pomenu ne pomeni molitve. Imamo torej *salat*, ki je arabska beseda za molitev, vendar imamo v islamu tudi nekaj, kar spominja na krščansko molitev. Poleg molitve, ki se odvija v cerkvi, oziroma v džamiji, obstaja tudi molitev, ki je podobna krščanski. Mislim predvsem na situacije, kadar se ljudje v težavah zatečejo k molitvi. Takšne molitve ni treba izvajati v arabščini, ker ljudje arabščine ne znajo in morajo to narediti v svojem jeziku. In najboljša takšna molitev je tista, ki je najbolj iskrena, torej jezik pri tem ni pomemben. Kar se tiče obredne prakse, te ni mogoče spremeniti. Prva stvar, ki se je mora musliman naučiti, je par stavkov iz Korana, zato, da jih lahko uporablja v

molitvi. To je nekaj, kar se tako prakticira od same objave islama do danes. Prav zaradi tega so zahteve po izvajanju bogoslužja v slovenskem jeziku tako površne! So popolnoma nesmiselne. Obstaja pa tudi vrsta molitve, ki dopušča vključitev domicilnega jezika ljudi, ki molitvi prisostvujejo. Enkrat na teden se izvaja tako imenova *hutba*, oziroma pridiga. Pridiga je sestavni del molitve in v tem delu molitve se sme uporabljati domači jezik. Torej, nekega dne se bodo, po Božji volji, *hutbe* izvajale v slovenskem jeziku. To nikakor ni nemogoče ali proti dogmi. Seveda pa je trenutno, glede na lingvistično situacijo, znotraj Islamske skupnosti nemogoče uporabljati katerikoli drugi jezik razen bosanščine, ker ljudje slovenščine ne razumejo. Ljudje, ki sodelujejo v verskem življenju, se povečini tudi med seboj pogovarjajo bosansko, zaradi tega bi bilo povsem neprimerno uporabljati drug jezik. Seveda pa je Islamska skupnost pravni subjekt, zaradi tega se morata iz objektivnih razlogov vsa korespondenca in dokumentacija voditi v slovenščini. Če sprejem na primer neki odlok, se ta, namesto da se prevaja, piše neposredno v slovenščini.

Glede na opisano situacijo je lingvistična podoba znotraj Islamske skupnosti precej pisana. Imamo npr. tudi drugo generacijo muslimanov, ki ji je za razliko od prve generacije slovenski jezik bližji kot bosanski. Sam se zaenkrat ravnam glede na večino, vendar pa se dela na tem, da se prične uporabljati slovenski jezik v situacijah, ki z vidika islamskega prebivalstva to dopuščajo. Položaj slovenskega in bosanskega jezika je, kar se islama tiče, popolnoma enak.

ŠPELA KALČIČ: Prej ste omenili, da se na islam vedno gleda skozi krščansko optiko. Podoba islama je bila velikokrat predstavljena tudi skozi podobo muslimanske ženske, njenega položaja v družbi in v družini, in v tem kontekstu se največkrat govori o nevidnosti ženske, njeni omejenosti na prostor doma in o zakrivanju. Ena najbolj popularnih orientalističnih podob o islamu in Orientu je bila že od 18. stoletja podoba harema. Večinoma je šlo za moške reprezentacije haremov, te pa so pravzaprav odslikavale seksualne fantazme zahodnega moškega o haremu kot prostoru, kjer bivajo na pol oblečene ženske, vedno na voljo moškemu itd. Zanimivo pa je, da so te podobe nastajale na podlagi literarnih predlog ženskih popotnic, ki so dejansko imele vstop v hareme. Se pravi, da je vedno šlo za reprezentacije islama in Vzhoda za zahodne potrebe. Danes je med medijsko najbolj podprtimi podobami o muslimankah podoba zakrivanja. Tudi nekatere muslimanke v Sloveniji se pokrivajo. Pravijo, da nosijo *hidžab*, se pravi, da pokrivajo vse, razen obraza in dlani do zapestij. Pred kratkim so iz Gazi Husrev-begove *medrese* izključili dijakinjo, ki je nosila *nikab*. Ker po mojem mnenju v Koranu ni tako jasno določeno, kakšna naj bi bila obleka muslimanke, me zanima, kako vi gledate na kontekst ženske islamske obleke in zakrivanje obraza.

OSMAN ĐOGIĆ: Glede vprašanja statusa ženske v islamu je najpomembneje, da islam razumemo kot nekakšno religijo družine. Islam je vera z močnim poudarkom na zakonskem stanu, ki je v islamu ena od tradicionalnih vrednot. Če to vzamemo kot postulat, torej osnovo, na kateri islam prinaša rešitve statusa ženske, potem je veliko lažje razumeti položaj ženske v islamu. Zakonska zveza je dogovor, ki regulira določene pravice in dolžnosti, in se v določenem smislu zoperstavlja konceptu svobode, ki predpostavlja neprevzemanje obveznosti. Normalno je, da se vam bodo, če bi na primer vi prevzeli tak koncept, zdele tiste ženske, ki so, revice, pristale na zakonski stan, nadvse podrejene, njihova svoboda pa bo videti ogrožena. Lahko bi rekli, da je njihova svoboda de facto ogrožena, čim vstopijo v zakonsko zvezo. To velja tako za ženske kot tudi za moške. Svoboda vsake strani, ki vstopa v zakonsko zvezo, je ogrožena. Če torej sprejmemo ta tradicionalni postulat, ki pa ni izključno stvar islama, temveč tudi krščanstva in vseh protestantskih gibanj ter drugih religioznih in kulturnih sistemov, je imela zakonska zveza bolj ali manj povsod isti pomen. Ta se ne razlikuje. In naj bom takoj jasen in povem, da nikakor ne menim, da bi bila ženska v islamu podrejena. Meni samemu, ki sem se opredelil za islam, je nepojmljivo, da bi bil islam izvor neenakosti in neetičnih norm.

Ortodoksni islam pravi, da je pot, na katero se moramo podati, če hočemo doseči Božjo nagrado, življenje v zakonski zvezi, torej življenje z ženo oziroma žene z možem. Če se torej zakonska zveza šteje kot del, naj tako rečem, paketa islam, mislim, da potem ostrina, po kateri naj bi bile muslimanke žrtve, postaja vse bolj topa. Če že so, potem so žrtve družinskih dolžnosti, žrtve načela, da morajo pozornost posvečati samo svojim možem ... V imenu Boga, kako pa naj bi sploh bilo drugače.

Kar pa se tiče zakrivanja obraza, je to prav tako zelo resno znanstveno vprašanje. Moje osebno mnenje je, da ima kulturološko dejstvo lahko zelo velik vpliv. Islam se je torej širil na različne načine. Po pravici povedano, da ne bom zvenel preveč islamocentrično, se je širil tudi z vojnimi osvajanjem. V Indonezijo, na primer, ki je praktično največja islamska država, ga paradoksalno niso prinesli ne misijonarji ne mistiki, temveč trgovci. Podobno je bilo z Malezijo, Južno in Srednjo Afriko. In spoj s kulturo tamkajšnjega naroda, plemena, skupnosti, ki je sprejel islam, je imel velik vpliv. Tudi laiki lahko vidijo, da zakrivanje obraza dominira v arabski coni islama. Tam je zakrivanje obraza najbolj dominantno.

ŠPELA KALČIČ: **Kaj pa poligamija? Na Zahodu mnogi mislijo, da je poligamija tista, ki ženske v poligamnem zakonu postavlja v neenakopraven položaj.**

OSMAN ĐOGIĆ: Kar se poligamije tiče – pravna norma poligamije ter razlog, zakaj je vpeljana, sta prav tako v službi zaščite ženske. Vprašanje poligamije je

pravzaprav akademsko, torej strokovno vprašanje. Danes se pojavljajo avtorji, ki trdijo, da islam prepoveduje poligamijo. Seveda se vam mora to zdeti nadvse paradoksalno. Vzemimo na primer enega ključnih *ajetov*, oziroma stavkov v Koranu, ki govorijo o poligamiji. Preprostega bralca bo ta stavek šokiral. V določenem pogledu se lahko ta stavek interpretira, kot da je proti poligamiji, saj pravi: "Če ste lahko enakopravni, kolikor imate isti emotivni odnos z dvema, potem se oženite z dvema, tremi ali štirimi." Torej, po šerijatu je število omejeno na štiri.

Toda, kot sem že rekel, je za nekatere učenjake prav stavek, ki odobrava poligamijo, tudi stavek, ki naj bi definiral naravo islamske zakonske zveze kot monogamne. Namreč, pravijo, kako imamo lahko enak odnos do dveh oseb – torej isti moralni in psihološki odnos? Govorimo pa lahko tudi o sledečem: poligamija ima v veliki meri opraviti s kulturo. Tako poligamija v Bosni in Hercegovini ter v bosanskem islamu ni nikoli zaživela kot sestavni del, pa čeprav je islam v BiH prisoten že 500 let. Bilo je nekaj posameznih primerov, toda kot kulturna usmeritev ni zaživela. To je dejstvo. Prav tako pa je dejstvo tudi to, da je Koran precej neroden glede definiranja krvnih vezi. Na primer, v strogem šerijatu se moj sin in hčerka moje tete ne obravnavata kot sorodnika. Šerijatsko pravo v tem ni izjema. Ista situacija obstaja v rimskem pravu.

Kar pa se tiče harema, so ti plod zahodne domišljije. Objektivno gledano muslimane vprašanje harema sploh ne zanima. Sam ne poznam primera, da bi se islamski učenjaki kdaj ubadali s tem vprašanjem.

ŠPELA KALČIČ: V sodobni literaturi je harem definiran kot prostor, del hiše, kjer prebivajo ženske, ta definicija pa ne vključuje nujno tudi poligamije. Dejstvo je, da so na Balkanu haremi bili, konec 19. stoletja jih je opisovala srbska pisateljica Jelena Dimitrijević. Res pa je, da harem ni islamska institucija, temveč je institucija, ki so jo Turki, Otomani, prevzeli od Bizantinцев in priredili za svoje potrebe. V zvezi s poligamijo pa me zanima še vprašanje interpretacije. Sura, ki obravnava poligamijo, je bila objavljena po bitki pri Uhudu, ki se je končala z velikimi izgubami in po kateri je ostalo veliko sirot in vdov. Takrat je bilo razodeto, da naj se moške poročajo z dvema, tremi, štirimi ženami (opredelitve, ali gre za naštevande navzgor, ni). Glede tega prvič ni jasno, ali se ta sura veže konkretno na neki zgodovinski dogodek in ali je univerzalnega pomena tudi v sodobnosti. Če je povezana s konkretnim zgodovinskim dogodkom, bi jo lahko interpretirali tudi obratno. V primeru manjšega števila žensk od moških bi se lahko tudi ženske poročale z več moškimi, ali ne?

OSMAN ĐOGIĆ: Vprašanje interpretacije je eno pomembnejših vprašanj, ko imamo opraviti s katerokoli religijo, torej tudi islamom. Težko je racionalizirati vse religiozne odredbe. Nekatere se dajo racionalizirati. Kakorkoli, kar je pomembno

pri poligamiji, je to, da ta ni obvezna. Poligamija je dopuščena kot možnost, ob določenih pogojih, ki jih Koran postavlja, v katerih so postavljeni parametri za institucijo poligamije. Poligamija torej ni obveznost in ne predstavlja osrednje preokupacije islama. Kaj pomeni obveznost? Islam pozna celo vrsto norm, ki imajo različno stopnjo obveze. Poligamija je torej prepuščena kot možnost določeni osebi v določenih pogojih. Te stvari je zelo pomembno razumeti. Te vrste vprašanj se znotraj islamskega sveta postavljajo od 19. in 20. stoletja in so sestavni del intenzivnega srečanja z Zahodom, ki je te vrste debat vedno provociral. Še danes nekateri trdijo, da je islam primarno monogamen, medtem ko drugi trdijo, da je poligamen. Vendar se vsa ta vprašanja skozi srednji vek niso postavljala. In to, kako boste določeno stvar razumeli, je danes nedvomno med ključnimi vprašanji pri razumevanju islama. Že na začetku sem povedal, da ne smemo pozabiti, da govoriva o islamu, ki se je konstituiral v prvih treh stoletjih, torej v 8., 9., in 10. stoletju. Islamski avtorji radi rečejo, da so muslimani zgodovino prespali. To je dejstvo. Šele po tem pride do kodifikacije, kajti tudi te štiri pravne šole, *mezhebi*, o katerih govorimo, so nastali v teh prvih treh stoletjih. V webrovskem smislu je to otroško obdobje civilizacije. Po tem pride do dozorevanja, to je, do kodifikacije, to pa ne pomeni nič drugega kot poliranje tistega, kar je bilo ustvarjeno v prvih treh stoletjih.

Če želimo islam razumeti bolj, kot to potrebujemo za svoje verniško življenje, moramo študirati sodobne islamske učenjake. Odgovori na vprašanja, o katerih razpravljamo, niso tako enostavni in enoznačni. Ves srednji vek je npr. veljala institucija *daru-harb*, *daru islam*, to je teorija mednarodnega islamskega prava, ki je delila svet na islamski in neislamski. *Harb* pomeni vojno, *daru-harb* pa hišo vojne. Če bi sam danes uporabil takšno tradicionalno šeriatsko teorijo, torej imel teritorij Slovenije za *daru-harb*, bi s tem pooblastil organe oblasti v Sloveniji, da mene in ostale muslimane, "sovražnike Slovenije", preženejo. Še mnogo drugih stvari je, ki jih je treba redefinirati. Na stvari je treba gledati v kontekstu in ne smemo jih jemati kot dokončne. Če rečemo, da *daru-harb* spada v islamsko pravo, ni s tem nič narobe, saj to drži. Vendar, če ste to že rekli, je pomembno ugotoviti tudi, o katerem *šeriatu* in o katerem islamu govorimo. Kje je ta islam kulturno konstituiran in kje prebiva? Koliko norm šeriatskega prava je v rabi in kako se te norme izrabljajo v dnevno-politične namene? Ko je Gadafi razglasil svojo islamsko *džamahirijo*, je bila prva stvar, ki jo je uvedel, sekanje prstov in roke tatovom. In to običajnemu svetu zveni zelo islamsko, medtem ko se na tisoče drugih stvari ne gleda in se jih enostavno zaobide. Ali je islamsko, če se nekdo razglasi za poglavarja za 20 let?

Če odgovorim povsem konkretno, ženska po islamskem pravu v prav nobeni situaciji ne more biti poročena z več osebami, torej ena ženska ne more imeti več mož.

MARTIN BERIŠAJ: Rad bi se ustavil pri vaši izjavi, da so muslimani zgodovino prespali. Vendar, kot posledica te teorije bo izpadlo nekaj, kar imenujemo liberalni pogled religije v cerkvenem smislu. Tako kot se je med katoliki pojavilo nekaj, kar se imenuje reformizem ali protestantizem itd. Ali po tem spanju pričakujemo nek reformizem znotraj islamskega sveta, in če je tako, ali se bo v islamskem svetu poleg teh dveh glavnih struj, sunitske in šiitske, pojavila tudi tretja?

OSMAN ĐOGIĆ: Odgovor gre v dve smeri. Na eni strani je radikalizem skozi fenomen Talibanov in različna gibanja v islamskem svetu, v Egiptu, Pakistanu in drugod. Na drugi strani umirjena struja, ki je daleč prevladujoča, vendar na Zahodu tudi veliko manj znana.

Obstaja zelo veliko učenjakov, ki ne delijo mišljenja s Talibani. To so npr. Hussein Nasr, intelektualci, ki že leta predava na Harvardu. Taki intelektualci so tudi dr. Enes Karić in dr. Fikret Karčić, sedanji *reis ul-ulema* itd. Vendar se za njih ne ve. Na Zahodu so znani le tisti, ki so na površino priplavali ob političnih dogodkih.

Islam v Afganistan ni prišel s Talibani. Tu dominira že stoletja in pred Talibani Budini kipi niso nikogar motili. Nato so se pojavili slednji in rekli, da je to neislamsko in da so oni pravi muslimani. Torej, mislim, da radikalizem 19. in 20. stoletja nedvomno lahko povezujemo z islamskim prebujanjem. To obstaja. Obstaja tudi islamski reformizem, vendar je to tema, ki zahteva veliko časa za elaboracijo. Ali se bo pojavila neka tretja opcija, pa je za zdaj prezgodaj govoriti.

BORIS JESIHI: Gre za razkorak med teorijo in prakso, kar velja tudi za krščanstvo. V Sloveniji poznam veliko muslimanov, ki so verjetno člani vaše skupnosti, vendar so se prilagodili načinu življenja tu, se pravi ženske se ne zakrivajo, moški spi-jejo pivo, otroci se obnašajo drugače, rokujejo se s sosedmi ipd. Se pravi, da živijo, če se lahko tako izrazim, neko mehko obliko islama. Ali je to znak, da se islam spreminja tudi v svojih ideoloških koreninah?

OSMAN ĐOGIĆ: Moja definicija muslimana je, da je to nekdo, ki po svoji volji, zavestno in duhovno veruje v obstoj enega Boga in poslanstvo preroka Mohameda. Vse ostalo, kar sledi, je pravzaprav njegov osebni odnos med njim in Bogom. To je moja definicija islama in pri tem seveda ne mislim, da nekdo, ki uživa alkohol, ali ženska, ki ne nosi rute, nista muslimana. Vendar prav tako ne morem reči, da verjamem, da to ni del islama, torej islamskega pogleda na te stvari. Ne morem reči, da islam alkohola ne prepoveduje. To so različne stvari. Torej, govorimo o praksi. Islam doživlja isto situacijo kot vse druge religije, samo da površno gledano to ni tako opazno, ker je islam bolj odporen.

Zame kot muslimana so pojavi in dogajanja, povezana s Talibani, čisti šok. To so tipični pojavi 20. stoletja. Če jih analiziramo, vidimo, da se vračamo k situaci-

jam iz prvih dveh, treh stoletij islama. Talibani se recimo vežejo na sekto Haridžijev, ki so trdili, da vernik, ki ne prakticira islamskih predpisov, ni vernik. Držali so se pravila, da je treba nevernike uničiti in preganjati. Po drugi strani je ortodoksni islam osvojil pravilo, da nikomur, ki zase trdi, da je vernik, tega ne gre zanikati. Njegova praksa pa naj ostane za sodni dan. To seveda naprej vpliva na pravne norme, ki se v tem primeru na neki način relativizirajo. Imate namreč ljudi, ki bi sekali roke ne nemuslimanom, temveč predvsem muslimanom. Radi bi izvajali islamizacijo muslimanov in ne nemuslimanov. In politični problemi, ki so redko povezani z islamom v Egiptu, so v bistvu odraz lokalnega družbenopolitičnega stanja, prikritih napetosti med naseristično politično opcijo in mladimi muslimani kot masovnim družbenim gibanjem. In ko vse to opazujemo z Zahoda, pravzaprav opazujemo od daleč in rečemo "aha, poglejte, kakšni radikalci so to, ubili so Sadata!" itd. Vendar se resnici na ljubo pozablja, koliko ljudi je umrlo v političnih čistkah Naserjevega in Sadatovega režima. Tudi Bush je nastopal na podoben način, ko je nepremišljeno dejal, da se je pojavil tip muslimanov, ki niso nič drugega kot rojeni morilci, ki jih je vzgojil islam. Mislim, da je kaj takega zelo težko dokazati. Kaj hočem povedati? Gre za konkretne politične situacije, ki zahtevajo konkretno politično analizo. In skozi zgodovino lahko zaključimo, da radikalizem znotraj islama ni prevladujoča opcija.

Spraševala in za objavo pripravila Špela Kalčič