

MUSLIMANI V SLOVENIJI, NJIHOVA VERSKA PRAKSA IN IZZIVI DIGITALNE DOBE



URŠKA JEGLIČ

Urška Jeglič

**MUSLIMANI V SLOVENIJI,
NJIHOVA VERSKA PRAKSA
IN IZZIVI DIGITALNE DOBE**

Znanstvena knjižnica 94

Urednik zbirke: doc. dr. Miran Špelič OFM

Recenzenta: izr. prof. dr. Aleš Maver, UM FF
doc. dr. Matjaž Celarc

Uredniški odbor: doc. dr. Matjaž Ambrožič
doc. dr. Igor Bahovec
prof. dr. Branko Klun
prof. dr. Maria Carmela Palmisano

Oblikovanje in prelom: ZBF

Fotografija na ovitku: Katja Bidovec

Izdala in založila: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Poljanska cesta 4, 1000 Ljubljana

Za založnika: doc. dr. Tadej Stegu, dekan UL TEOF

Tisk: Demat d.o.o., Ljubljana

Naklada: 200 izvodov

Cena: 15 €

www.teof.uni-lj.si/znk

CIP - Kataložni zapis o publikaciji

Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

28-4-051

28-051(497.4):005.551

JEGLIČ, Urška

Muslimani v Sloveniji, njihova verska praksa in izzivi digitalne dobe / Urška Jeglič. -
Ljubljana : Teološka fakulteta, 2025. - (Znanstvena knjižnica / Teološka fakulteta ; 94)

ISBN 978-961-7167-28-3

COBISS.SI-ID 229605635

Urška Jeglič

MUSLIMANI V SLOVENIJI, NJIHOVA VERSKA PRAKSA IN IZZIVI DIGITALNE DOBE



Ljubljana 2025

Zahvala

Tako velikega dela človek ne more narediti sam. V prvi vrsti bi se rada zahvalila vsem kolegom na Teološki fakulteti, še posebej mentorju izr. prof. dr. Mariju Jožetu Osredkarju.

Za nastanek doktorske disertacije je bilo ključno sodelovanje z Islamsko skupnostjo v Republiki Sloveniji, ki mi je tekom raziskovanja omogočala stike z imami, člani skupnosti in mi nudila dodatne informacije ter arhivske podatke. Še posebej bi se rada zahvalila dr. Nedžadu Grabusu za vse koristne napotke in usmeritve. Hvala tudi vsem imamom alternativnih muslimanskih skupnosti v Republiki Sloveniji.

Zahvala gre tudi vsem muslimanom, ki so si vzeli čas za intervjuje in reševanje anket. S podelitvijo svojih zgodb so nam odprli vrata v pogled njihovih izkušenj in življenja vere, na podlagi katerih smo prišli do orisa muslimanov v Republiki Sloveniji.

Posebna zahvala pa gre možu Simonu, za vso ljubezen, potrpežljivost in brezpogojno podporo. Hvala tudi staršema, ki sta me od malih nog vzpodbujala in podpirala na študijski poti, kakor tudi ostalim družinskim članom in prijateljem. Vsak od vas je prispeval pomemben košček v to zgodbo.

Spremna beseda

Vzporedno z večanjem števila migrantov iz islamskih držav, ki se odločajo, da bodo v Evropi »pognali korenine«, narašča tudi število muslimanskih vernikov na starem kontinentu. O tem dejstvu priča tisoče na novo zgrajenih džamij in mnogo islamskih kulturnih centrov v krščanskih zahodnih državah. Ko nam mediji poročajo o nasilju, ki je povezano z muslimani, mnogi kritiki sedanjega položaja v svetu sicer zahtevajo zaustavitev ilegalnih tokov migrantov oz. opozarjajo na nevarnost islama, ki naj bi grozila evropski civilizaciji in krščanstvu; oni bi zato vse prišleke poslali kar nazaj tja, od koder so prišli. Toda, človeka, ki se bori za preživetje, ni mogoče premagati iz udobnega fotelja tople sobe; zato se tudi »preseljevanja narodov« ne da ustaviti. V zgodovini so se ljudje vedno selili iz področji, kjer ni bilo (več) možno živeti, v kraje, ki so jim omogočali preživetje. Revščina, klimatske spremembe, vojne in politika sili ljudi, da iščejo pot v svobodne bogatejše dežele; danes, v preteklosti in verjetno v prihodnosti ne bo nič drugače. Enako so namreč storili tudi mnogi Evropejci oz. Slovenci, ki so po obeh svetovnih vojnah bežali v »obljubljene dežele«. Velika večina slovenskih beguncev je potovala ilegalno in tudi oni niso bili vedno sprejeti odprtih rok. »Na zahodu nič novega«, bi rekel Hemingway. Statistični

urad ugotavlja, da se tudi v Sloveniji povečuje število priseljencev, zlasti muslimanov. Pravzaprav oni rešujejo demografski manko v naši domovini in hkrati naše gospodarstvo.

Muslimanski priseljenci niso grožnja evropskemu krščanstvu. Upam si trditi, da so bolj kot nevarnost spodbuda kristjanom za bolj poglobljeno evangelijsko življenje. Krščanstva nihče ne more uničiti »od zunaj«, kristjani se bomo uničili sami, če ne bomo živeli po evangeliju. Srčika Kristusovega nauka pa je ljubezen do slehernega človeka, torej predvsem sprejemanje drugače mislečih in drugače verujočih. Zato je sprejemanje, dialog in spoštovanje priseljencev edina prava pot krščanskega življenja in edina možnost za preživetje v položaju, v katerem smo se znašli. V Sloveniji, hvala Bogu, obstaja kultura dialoga in ni sporov med kristjani in muslimani. Na ravni voditeljev verskih skupnosti je v naši domovini že dolga leta zgledno sodelovanje. Mufti prisostvuje pri različnih katoliških slovesnostih, predsednik Slovenske škofovske konference se vedno odzove vabilom Islamske skupnosti v Sloveniji na dogodke, ki so zanje pomembni; skupaj z evangeličani in pravoslavni so katoliški škofje in mufti podpisali nekaj skupnih izjav za obrambo družinskih vrednot, medsebojno si za praznike izmenjajo voščila... Hvala Bogu, do sedaj ni bilo sporov niti med katoliškimi in muslimanskimi preprostimi verniki, ki v naši domovini složno sobivajo.

Jaz skušam dialog živeti preko druženja z muslimani. Tudi z molitvijo. Kjerkoli imam priliko, v Ljubljani, Sarajevu, Turčiji, Ameriki ali Teheranu, grem tudi na molitev z njimi. Včasih se temu čudijo, jaz pa odgovarjam, da ne prijateljujem z verskim naukom, temveč s človekom, ki ga spoštujem in zato lahko z njim tudi molim »po njegovo«! Čutil sem, da je v Sloveniji potrebno zapolniti še eno vrzel in sem začel projekt povezovanja katoliških župnikov in islamskih imamov, ker vidim ključ za dialog v medsebojnem poznanju. To ni raziskovalni, temveč čisto osebni projekt. V to smer kaže tudi papež Frančišek, ki je katoliški institucionalni dialog z muslimani pripeljal na stopnjo podpisa skupne izjave o človeškem bratstvu. Za dialog je nujno,

da sogovornika sprejemam takšnega, kakor je, z njegovim prepričanjem vred, čeprav se razlikuje od mojega. Vsi smo Božji otroci! Res je, da se ne strinjamo glede verskih resnic, ki nas po eni strani ločujejo, po drugi strani pa nas lahko povežejo skupne vrednote. Da pa bom lahko drugega sprejel, ga moram poznati! Prvi pogoj za spoštovanje in razumevanje z drugače mislečim oz. verujočim je poznanje drugega. Človek se namreč boji neznanega. Vsak strah pred muslimani odpade, ko se z njimi začnemo prijateljsko družiti. Takrat spoznamo, da so v bistvu oni Slovenci, tako kot mi; da imajo pomembne funkcije na političnem in gospodarskem področju; ugotavljamo, da kot športniki zastopajo Slovenijo in smo ponosni na njih, ko dosega lepe uvrstitve. Skratka, zadnji vesoljni cerkveni zbor spodbuja katoličane, naj imajo prijateljske in bratske odnose s pripadniki nekrščanskih verstev. Tudi teološki profesorji se trudimo biti blizu pripadnikom drugih verstev.

Vesel sem, da Urška Jeglič to razume in tudi uresničuje. Vidim jo kot veliko pridobitev Teološke fakultete v Ljubljani. Čedalje težje je namreč v profesorski zbor pripeljati strokovnjake z močnim čutom pripadnosti ustanovi, ki jim daje kruh. Starejši vemo, da se vsega opravljenega dela ne da ovrednotiti z denarjem. Tega se zaveda tudi dr. Jeglič, ki je kljub mladosti že večča raziskovalnega dela, študenti imajo o njej pozitivno mnenje, poleg tega pa ogromno časa posveti raziskovalnemu delu in udejstvovanju na mednarodnem področju. Svoje doktorsko raziskovanje je osredotočila na islam kot največjo nekrščansko religijo v svetu in v Sloveniji in to raziskovanje nadaljuje. Prva se je lotila sistematičnega znanstvenega raziskovanja, kako muslimani v Sloveniji prakticirajo svojo vero. Šla je na teren in obiskovala imame in skupnosti; približala se jim je, da bi resnično spoznala, kako molijo, kako se oblačijo, kako se prehranjujejo. Obiskala je vse islamske skupnosti v državi predvsem pa ohranja stik z vodstvom Islamske skupnosti v Sloveniji, ki je daleč največja med njimi. Urška si postavlja tudi vprašanje, kako se muslimani pri oznanjevanju in prakticiranju poslužujejo

digitalne tehnologije. Prav tako pa raziskuje podobo, ki jo o muslimanih širijo mediji v Sloveniji. Njeno raziskovanje je pomembno za odgovorne v islamskih skupnostih v Sloveniji, za vse, ki se znanstveno ukvarjajo z islamom, predvsem pa bodo rezultati njenih raziskav ostali kot dokument za prihodnje rodove. Vsekakor lahko zaključim, da dr. Urška Jeglič postaja dobra poznavalka islama v Sloveniji.

izr. prof. dr. Mari Jože Osredkar

Uvod

Čeprav so muslimani v Sloveniji prisotni od začetkov 20. stoletja, so se jim raziskovalci začeli posvečati šele v zadnjih dvajsetih letih, prav tako pa se je v zadnjih desetletjih povečalo zanimanje za islam – tudi v Sloveniji. Razlogov za to je več, med pomembnejše pa gotovo sodijo teroristični napadi, razvoj interneta in pristranskost medijskih objav, v Sloveniji pa tudi razvoj Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji, pridobitev prve džamije, ustanavljanje novih muslimanskih skupnosti in aktualni val priseljevanja. Do danes je bilo narejenih malo raziskav, ki bi preučevale življenje muslimanov v Sloveniji. Podatkov o življenju muslimanov v Sloveniji v času Jugoslavije in prvega desetletja po osamosvojitvi skorajda ni. Do obsežnih sprememb je na omenjenem področju prišlo v začetku 21. stoletja. Leta 2005 izide delo *Islam in Muslimani v Sloveniji*, pod katerega se je podpisal jeseniški musliman Ahmed Pašić. Omenjeno delo poda osnovne zgodovinske podatke o zametkih oblikovanja Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji in statusu muslimanov v Sloveniji. Čeprav omenjenega dela ne moremo označiti kot znanstveno monografijo, je bilo prvo, ki je sistematično podalo zgodovinske

podatke¹ in je posledično služilo kot referenca prihajajočim preučevalcem islama v Sloveniji. Povečanje zanimanja za muslimane v Sloveniji je začelo počasi rasti po osamosvojitvi Republike Slovenije in vojni v Bosni in Hercegovini, ko so mnogi begunci islamske veroizpovedi našli svoje zavetišče v Sloveniji. Boljša organizacija muslimanov, ustanovitev odborov po Sloveniji in možnost nudenja uradne verske izobrazbe je muslimanom v Sloveniji vlila nove samozavesti, posledično pa še bolj nakazala problematiko vprašanja postavitve džamije. Medijsko zanimanje za muslimane v Sloveniji je naraslo po letu 2001, ko je svetovno javnost pretresel teroristični napad v New Yorku in napadi, ki so sledili. Istega leta je prišel v Slovenijo prvi mufti Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji, Osman Đogić. Skoraj dvajset let po tem, ko so se muslimani v Sloveniji ponovno resneje začeli boriti za svoje pravice, in petdeset let po tem, ko je bila na slovenskih tleh prvič izražena želja po postavitvi džamije v Ljubljani, so muslimani slednjo pod vodstvom muftija Grabusa vendarle dočakali. Džamija in Muslimanski kulturni center sta svoja vrata odprla februarja 2020.

Monografija antropologinje Špele Kalčič »*Nisem jaz Barbika*«. *Oblačilne prakse, islam in identitetni procesi med Bošnjaki v Sloveniji*, ki je leta 2007 izšla na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, je prva temeljita raziskava, ki se dotika vprašanja verske prakse muslimanov v Sloveniji. Kalčič se je pri svojem raziskovanju osredotočila na preučevanje muslimanov na Jesenicah, kar pomeni, da v njeno študijo niso bili vključeni muslimani iz drugih slovenskih krajev.

Poznavanje islama in muslimanov v Sloveniji je po naši oceni slabo. Ljudje se že v osnovi bojimo neznanih stvari, s čimer lahko povežemo tudi strah pred islamom. V našem kontekstu gre predvsem za strah pred drugim, drugačnim in neznanim. Na podlagi številnih razprav in komentarjev v spletnih forumih in vsakdanjih pogovorih z ljudmi o muslimanih

1 Nekdanji mufti Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji, Nedžad Grabus, je na skupnih srečanjih v pripravi doktorske disertacije, leta 2019, večkrat opozoril, da obstajajo v omenjenem delu določene netočnosti.

ugotavljamo, da Slovenci zelo slabo poznajo islam kot religijo, kakor tudi muslimane v Sloveniji. Kot primer navedimo prepričanje, da naj bi bili vsi muslimani teroristi. Hkrati se iz zahodnega zornega kota očita islamu prepletanje državnega in verskega prava, poligamija in obvezno pokrivanje oz. zakrivanje žensk, kakor tudi druge oblike diskriminacij.

Nasprotovanja in strah pred muslimani se je nedvomno povečal ob prehodu v novo tisočletje. Teroristični napad na World Trade Center v New Yorku je pogнал strah po žilah celotnemu svetu (Alfonseca 2021). Islamofobija v Združenih državah Amerike bi naj po letu 2001 narasla in je prisotna še danes (Samari 2016; Mineo 2021), čeprav bi se naj, po raziskavah Pew Research Centra, povišalo pozitivno mnenje o ameriških muslimanih takoj po napadu. Marca 2001 je imelo pozitivno mnenje o muslimanih v Združenih državah Amerike 45 % respondentov, decembra 2001 pa 59 %. Hkrati je potrebno poudariti, da je 40 % vprašanih menilo, da je teroriste pri izvedbi napadov 11. septembra vsaj deloma vodila vera (Pew Research Center 2001).

Odmevni teroristični napad še zdaleč ni bil edini. V zadnjih letih se je zgodilo še več tovrstnih napadov, največ v Evropi, ki poleg Združenih držav Amerike v največji meri preganja teroristične islamske organizacije, po drugi strani pa se ravno v Evropo prisiljuje največ muslimanov iz drugih celin in s tem pripadnikov islamske veroizpovedi. Spregledati ne smemo tudi dejstva, da je Evropa najbolj sekularna celina.

Z vstopom v digitalno dobo so informacije, in s tem tudi miti in lažne ali vsaj nenatančne informacije, postale dostopne vsemu svetu. Digitalna doba ima za muslimane tako pozitivno kot negativno noto. Glede na osebno analizo spletnih strani, ki jo tri leta redno opravljam v pripravi pisanja poročila za muslimane v Sloveniji za zbornik *Yearbook of Muslim*, opažam, da so Zahodni mediji prej sovražni kot podporni do muslimanov. Na spletnih straneh prednjačijo novice o terorističnih napadih, diskriminaciji žensk znotraj islama, teokratičnemu načinu vladanja in zahtevah

muslimanskih priseljencev v Evropi. Po drugi strani pa digitalizacija in globalizacija prispevata k širjenju salafističnih in vahabitskih idej islama, ki lahko nagovarjajo in vplivajo tako na muslimane kot na nemuslimane.

Problem razumevanja muslimanov in islama pa ima še en drug pomemben vzrok: slabo izobraženost slovenske (in po vsej verjetnosti tudi evropske) populacije o tem, kaj v resnici je islam, kaj uči in nenazadnje kdo sploh so muslimani. Zdi se, da imamo Slovenci pri tem še večje težave kot drugi evropski narodi, ki poznajo nekonfesionalni religijski pouk v šolah. Pomanjkanje tovrstnih predmetov tekom osnovnega izobraževanja povečuje možnost oblikovanja napačnih podob o muslimanih, ki so zreducirane na medijsko ponudbo, ki je prevečkrat nestrokovna in pristranska. Najpogostejši očitek, ki ga lahko damo medijem, je, da islam obravnavajo kot monolitno zlitino, pri tem pa spregledajo njegovo raznovrstnost, ki ni pogojena zgolj z delitvijo na večinske sunita in manjšinske, a vseeno zelo pomembne šiite, temveč tudi z delitvijo na različne pravne šole znotraj obeh večjih skupin. Islamske pravne šole in kultura določenega geografskega okolja igrajo najpomembnejšo vlogo pri oblikovanju islamske verske prakse. Islam je v osnovi en, a v svoji enotnosti raznolik, razdeljen, kdaj tudi razklan. Ravno zaradi tega je nepravilno in nepravično metati vse muslimane v en koš – in muslimane v Sloveniji ali slovenske muslimane, če vam je tako ljubše, primerjati z arabskimi muslimani ali celo teroristi.

Islam so v Slovenijo prinesli priseljenci iz Balkanskih držav, še posebej pa iz Bosne in Hercegovine. Kot bomo videli v nadaljevanju, je življenje muslimanov v Sloveniji tesno povezano s tradicijo v Bosni in Hercegovini, nekoliko manj pa s tradicijo islama v Albaniji, na Kosovem in v Črni gori. A tudi ta podoba se zna v prihodnosti spremeniti, k čemur botruje povečano število muslimanskih priseljencev albanske narodnosti.

Preden se bomo podrobneje posvetili predstavitvi muslimanov v Sloveniji in njihovi verski praksi, je potrebno razjasniti še nekaj pomembnih dejstev. Odločili smo se, da bomo uporabljali slovnično zvezo »muslimani

v Sloveniji« in ne »slovenski muslimani«. Izraz »muslimani v Sloveniji« namreč vključuje tudi muslimane s sestavljeno identiteto, ki bi bili izvzeti pri uporabi termina »slovenski muslimani«. Vsekakor pa bo v prihodnosti s porastom potomcev muslimanskih priseljencev smiselno razmišljati o uporabi termina slovenski muslimani. Glede na naše ugotovitve živijo v Sloveniji muslimani, ki se narodno in etnično ne opredeljujejo za Slovence, kakor tudi muslimani z dvojno identiteto ali zgolj slovensko narodno identiteto. Od vključno druge generacije naprej govorimo o potomcih priseljencev, ki so se v Sloveniji že rodili, imajo slovensko državljanstvo in tekoče govorijo slovenski jezik. Nekateri izmed njih se tudi narodno-etnično opredeljujejo za Slovence.²

Nekaj dodatnih pojasnil potrebuje tudi izbira slovenskega prevoda Korana, iz katerega navajamo citate in mesta iz Korana v pričujoči monografiji. Odločili smo se za uporabo prevoda Erika Majarona, ki je leta 2004 izšel pri založbi Učila International. Omenjeni prevod uporablja biblijska imenovanja za osebe. Tako namesto besede Alah uporabi izraz Bog. Glede na to, da Islamska skupnost v Republiki Sloveniji nobenega izmed slovenskih prevodov ne uporablja pri svojem pedagoškem delu, smo imeli pri izbiri različice prevoda prosto pot.

Pri pisanju monografije smo se odločili slediti pravilom slovenskega pravopisa pri pisanju imena za boga in druge preroke oz. poslane. Po nasvetu muslimanov v Sloveniji smo v prostem besedilu, ki se ne navezuje na molitve, uporabljali besedo Bog, saj jo uporabljajo tudi oni. Nenazadnje

2 Pred leti se je v akademskih krogih vnela tudi razprava o uporabi termina »evropski muslimani« ali »muslimani v Evropi«. Znotraj tega se tudi vse bolj pogosto uporablja termin »evropski islam«. Prim. je delo Mohammeda Hashasa iz leta 2018 *The Idea of European Islam: Religion, Ethics, Politics and Perpetual Modernity* (izšla pri založbi Routledge Taylor & Francis Group), kakor tudi že prej objavljena knjiga *European Islam: Challenges for Society and Public Policy* (založba Centre for European Policy Studies), katere uredniki so Samir Amghar, Chris Allen in Amel Boubekeur. Asad (1997) poudari, da je težava v tem, da se muslimanske manjšine pogosto prikazujejo kot monolitne entitete. Po njegovem mnenju so lahko Muslimani vidni kot evropski muslimani ali kot muslimani v Evropi.

je dober poznavalec Korana, Enes Karić, v intervjuju za Preporod leta 2019 dejal, da je besedo Bog sprejemljivo uporabljati tudi v prevodih Korana. »Prvič, mislim, da prevajalec Korana, ki se odloči ime Allah prevajati z imenom Bog, s tem ne naredi nič, kar bi nasprotovalo veri, znanosti, prevajalski praksi ali islamski tradiciji.« (V Karić 2021, 377). Pri transkripciji arabskih besed in molitev smo pisali besedo Allah s podvojeno črko l, saj se beseda le v tem primeru izgovori pravilno.

V monografiji najdemo tudi nekaj arabizmov. Njihova raba v evropskem prostoru ni poenotena, različni načini transkripcije se uporabljajo tudi v Bosni in Hercegovini. Po posvetu z islamskimi teologi in poznavalci arabščine iz Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji smo se odločili, da bomo uporabili prečrkovanje, ki ga uporabljajo muslimani v Bosni in Hercegovini. V tem primeru se beseda izgovori tako, kot je napisana, in jo lahko pravilno prebere tudi vsak nepoznavalec arabščine. Pri tem je vredno opozoriti na to, da zapis arabizmov v slovenskem in celo balkanskem prostoru ni poenoten. Dodajmo še, da ima veliko besed, ki jih uporabljajo muslimani na Balkanu, izvor v turščini in perzijsčini, na kar je nedvomno vplivalo večstoletno življenje pod oblastjo Osmanov.

Omenili smo že, da smo za potrebe pričujoče monografije izbrali uporabo Korana, ki ga je prevedel Majaron. Pri navajanju mest iz Korana smo se držali dogovora, ki sta ga na pobudo Marija Jožeta Osredkarja (zaradi do takrat nepoenotenga načina navajanja Korana) spomladi 2016 dorekla³ pobudnik in takratni mufti Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji, Nedžad Grabus. Osredkar (2016, 7) pravi:

Dogovorila sta se, da je sprejemljiv način citiranja, katerega bi se lahko vsi držali, tak, da veliki K za oklepajem označuje islamsko sveto knjigo, nato je presledek, kateremu sledi arabska številka, ki označuje zaporedno

3 Dela, ki jih je Islamska skupnost v Republiki Sloveniji izdala po letu 2016 se pri navajanju koranskih stihov ne držijo dogovora, uporabljajo se različne prakse, pogosto tudi izpis imena cele sure namesto številke. V prihodnje bo potrebno skleniti nov dogovor glede poenotenga citiranja Korana.

številko sure v Koranu. Za številko je vejica, nato zopet sledi presledek in ponovno arabska številka, ki označuje zaporedno številko vrstice v suri, ki je navedena. Če navajamo več vrstic, ki si sledijo, med njimi napišemo vejico ali »in«. Več različnih koranskih navedb v referenci ločimo s podpičjem. Referenco zapira zaklepaj.

Da bomo lahko sploh razumeli versko prakso muslimanov v Sloveniji, bomo na začetku na kratko predstaviti islam v Bosni in Hercegovini ter Sloveniji. Sledila bo predstavitev načinov prilagoditve življenja, predstavitev islamskih skupnosti v Republiki Sloveniji in verska praksa muslimanov v Sloveniji, ki jih bomo primerjali tudi z drugimi evropskimi muslimani. Monografijo bomo zaključili s vplivom digitalne dobe na kreiranje podobe muslimanov v Sloveniji in tem, kako digitalizacija vpliva na življenje muslimanov v Sloveniji.

Islam v Bosni in Hercegovini

Islam v Sloveniji je projekcija islama v Bosni in Hercegovini, od koder ima korenine največ muslimanov, ki živijo pri nas. Za razumevanje muslimanov v Sloveniji je tako potrebno dobro poznati zgodovinsko ozadje Bosne in Hercegovine, ki na podlagi svoje verske in etnične heterogenosti predstavlja svojevrstno izjemo v Evropi. Poleg Bošnjakov živijo v Bosni še druge etnične skupine. Popis prebivalstva Bosne in Hercegovine (2016) iz leta 2013 je pokazal, da polovico prebivalstva sestavljajo Bošnjaki. Z 31 % sledijo Srbi. Hrvatov je za 15 % manj. Podobna je tudi verska sestava prebivalstva: polovica je muslimanov, 31 % srbskih pravoslavcev in 15 % rimokatoličanov. Po 2 % predstavljajo ateisti, agnostiki in versko neopredeljeni. (v Memišević 2024, 128)

Uradno administrativno oblast so v Bosno prinesli Osmani, medtem ko je bil islam na Balkanu v manjši meri prisoten že prej (vpliv Tatarjev). Leta 1463 je sultan Mehmed II. Osvajalec okupiral Bosno, leta 1481 pa še Hercegovino. Osmansko teokratsko in nacionalno urejeno oblast je nekaj časa vodila precej strpna verska politika do drugih monoteističnih verskih skupnosti. Šele po zaustavitvi osmanske ekspanzije je prišlo do vse bolj očitnega privilegiranja islama. V mestih so živeli večinoma muslimani, na vaseh kristjani. Razlike med njimi so bile verske, etnične, kulturne, običajne in finančne. (Velikonja 1998, 73–74)

Osmani so s seboj prinesli islam, ki so ga poznali sami. Gre za hanifitsko sunistično pravno šolo. Te običaje so prevzeli tudi muslimani iz Bosne, hkrati pa so svoji verski praksi dodali primesi bogomilske tradicije. Velikonja (1998, 85) poudarja, da je boljše govoriti o sprejetju islama prebivalcev Bosne in Hercegovine kot pa o njihovi islamizaciji. Do 15. stoletja naj bi v islam prestopila že petina tamkajšnjega prebivalstva, sredi 16. stoletja pa že četrtnina ali celo tretjina (Kržišnik-Bukić 1996, 22). Ljudje so sprejemali islam iz različnih razlogov. Med najpogostejše vzroke Velikonja (1998, 85) prišteva zmedo in kompetitivnost na religijskem področju, mlačno vero in slabo poznavanje doktrine, možnost odprave suženjstva, verski pluralizem, opravičenost plačevanja davkov, možnost svobode gibanja in trgovsko zaščito, spoštovanje Bosne in Hercegovine s strani Osmanov, kakor tudi odmevne zmage Osmanov v vojnah.

Privilegiranost muslimanov v Bosni in Hercegovini se je končala z okupacijo Avstro-Ogrske (1878), ki je bila večinsko gledano rimokatoliška. Bivanje v nemuslimanski državi je med muslimanskimi prebivalci Bosne in Hercegovine prebudilo težnjo po oblikovanju nacionalne (in tudi verske) identitete. Statistični podatki kažejo, da se je v tem obdobju veliko muslimanov iz Bosne preselilo v Istanbul in druga Osmanska mesta. Maja 1909 je cesar Franc Jožef po pritisku muslimanov vendarle podpisal *Statut za avtonomno upravljanje muslimanskih verskih institucij in vakufov*. Prišlo je do reorganizacije muslimanskega verskega življenja. Muslimanska verska in kulturna združenja so bila deležna podpore, uredilo se je vprašanje šolstva. Čeprav so oblasti in nacionalnih interesi drugih narodi zatirali razvoj nacionalne identitete muslimanov v Bosni in Hercegovini, je bila toliko bolj trdna njihova verska identiteta (156).

Muslimansko prebivalstvo kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev in pozneje Socialistične federativne republike Jugoslavije (v nadaljevanju SFRJ) so sestavljali bosanskohercegovski slovanski muslimani, albanski muslimani, Turki, makedonski muslimani, slovanski muslimani, slovanski muslimani iz Sandžaka in Črne gore in muslimanski Romi.

Kraljevina Jugoslavija je bila formalno ukinjena leta 1945. Prišlo je do ustanovitve Federativne ljudske republike Jugoslavije. Nova ustava iz leta 1946 je vsebovala člen o ločitvi države in Cerkve. Hkrati je prinesla versko svobodo, prepoved zlorabe religije ali Cerkve za politične cilje in prepoved oblikovanja političnih organizacij na verski osnovi, enakopravnost vseh verskih skupnosti in njihov umik v zasebno območje (226).

V petdesetih letih se je država SFRJ začela modernizirati. Preseljevanje v mesta in nov način razmišljanja sta pripeljala do slabitve moči tradicije in religije. Sekularizacija je bila (zaradi deloma drugačnih razmer kot drugod po svetu, pa vendarle v svetovnem sekularizacijskem trendu) očitna na vseh vitalnih družbenih področjih. Verska pripadnost je bila glede na popis leta 1953 še vedno zelo pomemben dejavnik družbenega in duhovnega življenja (228).

Vprašanje identitete muslimanov v Bosni in Hercegovini

V naslednjih letih je sledil viden proces sekularizacije. Muslimani v Bosni in Hercegovini so se v času socializma srečevali tudi z vprašanjem nacionalne in etnične identitete. Bosanska identiteta se je razvila dokaj pozno, šele okrog leta 1890, ko so se sosednji narodi že identificirali. Povod za to je bila okupacija s strani Avstro-Ogrske in predhodno oblikovanje nacionalne identitete pri Srbih in Hrvatih, ki so muslimane iz Bosne obravnavali kot Srbe oz. Hrvate islamske veroizpovedi. Leta 1891 izide prva številka časopisa Bošnjak, v katerem je bila predstavljena negotovost bošnjaške identitete in težnje za njeno vzpostavitev (Mulalič 2014, 58). Bošnjaki odločno nasprotujejo označbi, da so Turki. Zase pravijo, da so potomci Slovanov, ki so se spreobrnil iz krščanstva v islam (Bringa 1997, 24–26). Danes je bošnjaška identiteta razumljena kot skupek različnih identitet, ki predstavlja bogato narodno in kulturno tradicijo, v kateri so vidne primesi slovanske, orientalske, balkanske, mediteranske in srednjeevropske kulture (Mulalič 2014, 65).

Na pozno oblikovanje bošnjaške narodne identitete je zagotovo vplivalo univerzalno prepričanje islama, ki daje verski pripadnosti bistveno večji pomen kakor vprašanju narodnosti ali etničnosti⁴ (Ivfersen in Kølvræ 2009, 49). Med drugim pa so bošnjaški muslimani v času osmanskega obdobja živeli znotraj islamske države, kjer so imeli privilegiran položaj in posledično manjšo težnjo po izoblikovanju lastne narodne identitete. V Osmanskem cesarstvu je bil kalifat razdeljen na millet sisteme, ki so sprva označevali versko skupnost, v 19. stoletju pa so začeli označevati eno nacijo, pa čeprav »nacija« ni bila integralni del pojma »država«, tako kot je bil pojem razumljen na Zahodu (Braudeau in Lewis 1982, 12). Sredstvo povezovanja je bil po drugi strani tudi enoten jezik, ki posledično ni mogel izbrisati meje med kristjani in muslimani (Todorova 2001, 271).

Vse do leta 1971 se muslimani na popisih prebivalstva niso mogli etnično opredeliti: spadali so pod kategorijo »neopredeljeni muslimani« (popis 1948) ali »Jugoslovani-neopredeljeni« (popis 1953), s čemer so se lahko opredelili zgolj kulturno-religiološko, ne pa tudi nacionalno. Popis leta 1961 je vseboval versko oznako musliman, etnična oznaka Musliman pa se je pojavila šele v popisu leta 1969. Cornelia Sorabji (1989) navaja tri razloge za uvedbo narodnostne opredelitve Musliman. Z njo so želeli prekiniti stare spore med Hrvati in Srbi ter izpolniti zahteve muslimanskega prebivalstva v Bosni in Hercegovini. Prav tako naj bi šlo za premišljeno potezo državnih voditeljev, saj naj bi si Tito na ta način prislužil več simpatij na Bližnjem vzhodu in tako pridobil nekaj uslug iz Arabskega sveta. Kakor koli že, uvedba etnične opredelitve Musliman je pomenila velik korak za vse muslimane v SFRJ, ki se po narodnosti niso identificirali kot Srbi oz. Hrvati (Davor 2009, 106).

Antropologinja Tone Bringa (1997, 174; 180) v svoji študiji omenja, da se je v predvojni Bosni veliko muslimanov identificiralo za Muslimane. A

4 Obstajajo tudi izjeme, ko je etnična pripadnost bolj pomembna kot pripadanje islamu. Slednje se najbolj pogosto dogaja v Afriki, vzorčni prikaz tega pa je Darfur in etnično čiščenje s strani Arabcev nad drugimi afriškimi plemeni, ki prav tako verujejo v islam.

tako so se lahko opredelili le verniki oziroma tisti, ki so priznavali obstoj Boga in se identificirali kot pripadnik islama, čeprav ni bilo nujno, da so redno izpolnjevali verske dolžnosti in se dosledno držali verskih predpisov. V obdobju Jugoslavije so se muslimani od drugih prebivalcev Bosne in Hercegovine razlikovali po verski praksi, ki se je še posebej v ruralnem okolju kazala v drugačni oblačilni praksi. Bringa ugotavlja, da so se nekateri muslimani držali tudi predpisov halal prehranjevanja. Najbolj pa je na identifikacijo muslimanov vplival čas ramazanskega posta, ki naj bi veljal za pravi odraz vere posameznika in njegove pobožnosti.

V tretjem desetletju 21. stoletja se muslimani v Bosni in Hercegovini še vedno identificirajo s tremi različnimi narodnostnimi kategorijami: Bošnjak, Bosanec, Musliman. V Ustavi Federacije Bosne in Hercegovine je sicer zapisano, da so njeni konstitutivni narodi Bošnjaki, Hrvati in Srbi. Bošnjakom, Muslimanom in Bosancem so skupne bosansko-hercegovske korenine. Ne moremo pa trditi, da se vsi opredeljujejo za muslimane. Javnomnenjske raziskave iz Bosne in Hercegovine kažejo, da najdemo tudi med narodno opredeljenimi Muslimani, Bošnjaki in Bosanci ateiste in agnostike, kakor tudi katoličane, pravoslavce in pripadnike drugih verskih skupnosti. Trojno imenovanje je pogojeno s preteklostjo in prihodnostjo. Avstro-Ogrska je po okupaciji Bosne poskušala oblikovati enotnost bosanskega naroda, čemur so se uprli tako katoliški Hrvati kot tudi pravoslavni Srbi. Muslimanskim prebivalcem Bosne in Hercegovine pa je bilo že od prej najbolj znano poimenovanje Musliman, s katerim so se vse do osamosvojitve Bosne in Hercegovine opredeljevali tudi etnično. Kot Bošnjaki, kar je bilo njihovo prvotno narodno poimenovanje, so se dokončno uradno in javno opredelili na prvem bošnjaškem saboru⁵ septembra 1993. Narodno ime Bošnjak je bilo 30. marca 1994 zabeleženo v Ustavi Federacije Bosne in Hercegovine, javno priznано pa s strani daytonskega mirovnega sporazuma in washingtonskega sporazuma eno leto pozneje.

5 Beseda sabor pomeni zbor.

Baltić (2009, 29) navaja Filandra Šaćira, po mnenju katerega bošnjaška identiteta sestoji iz štirih elementov: občutka pripadnosti bošnjaškemu narodu, sprejemanje bosanskega jezika kot maternega, doživljanja Bosne kot domovine in identificiranja z islamom kot vero. Ime Bosanec pa ni primerna narodna oznaka, saj kot taka ni veljavna. Popis iz leta 2002 je zato uradno ne vsebuje, kljub temu pa je v ljudskem jeziku izraz ostal živ vse do danes. Po eni strani ga Slovenci večkrat uporabljajo za slabšalno označevanje priseljencev iz Bosne in Hercegovine, po drugi pa ga tudi nekateri priseljenci redno uporabljajo za svojo lastno identifikacijo. Trojna identifikacija muslimanov iz Bosne in Hercegovine je v vsakdanjem življenju živa še danes, kar po besedah Baltića (25) dokazuje, da bošnjaška narodna zavest, in s tem tudi identiteta, še ni dokončno razvita. Poleg tega se vsi priseljenci iz Bosne ne najdejo znotraj identifikacije Bošnjak.

O nepopolnem sprejemanju etnične označbe Bošnjak govorijo tudi besede prejšnjega reisu-l-ulema⁶ Islamske skupnosti v Bosni in Hercegovini, Mustafa ef. Cerića, ki je leta 2008 ob otvoritvi Šarene džamije, ki stoji blizu reke Pena v Tetovu v Republiki Severni Makedoniji, izrekel naslednje besede:

Mi smo Bosanci po nacionalnosti, a po etnični opredelitvi smo Bošnjaki. Ko pravimo, da smo Bosanci po naciji, to pomeni isto kot da bi vam Anglež rekel, da so oni Angleži po etnični opredelitvi, a po nacionalni in državni opredelitvi so Britanci. Mi smo Bosanci po nacionalni opredelitvi, a po etnični smo Bošnjaki. Zato so lahko Bosanci pripadniki različnih ver in različnih etničnih skupin v Bosni. Kulin-ban je bil Bosanec. Ni bil niti Hrvat niti Srb, a on je naš ded, po katerem se moramo zgledovati. (Davor 2009, 133)

Na podlagi zgoraj omenjenega se nam poraja vprašanje o tem, kako razumeti narodno-etnične opredelitve muslimanov v Sloveniji iz popisa leta 2002. Predpostavljamo, da obstajajo tri različne skupine. V prvo lahko uvrstimo tiste priseljence, ki imajo jasno izoblikovano identiteto. Druga

6 Beseda je turškega izvora in pomeni »starešina verskih učenjakov«. Gre za najvišjo versko avtoriteto za muslimane v Bosni in Hercegovini, Sloveniji, Srbiji in na Hrvaškem.

skupina je sestavljena iz priseljencev, ki ne razločujejo med omenjenimi etničnimi skupinami in so se opredelili »po občutku«. V zadnji skupini pa so tisti muslimani, ki so podlegli nasvetom in se opredelili za Bošnjake. Na Jesenicah bi naj namreč ljudi v času opravljanja popisa poučevali o izpolnjevanju obrazcev. Pri tem naj bi pomagal tudi jeseniški džemat (odbor), ki je vsem muslimanskim družinam v poštne nabiralnike nastavlil letake s sporočilom: »Vi ste Bošnjaki in ne Muslimani. Vaš jezik je bosanski in ne srbohrvaški.« (Kalčić 2005, 205)⁷

Nacionalno opredelitev Bošnjaki po besedah Anje Zalta (2014, 43) zavračajo tudi muslimani iz Sandžaka. Zalta omenja, da njihova nacionalna identiteta primarno temelji na religijski identiteti, s čimer se želijo razlikovati od Srbov in Črnogorcev. Po drugi strani pa nacionalni podatki za Srbijo in Črno goro (v Fišer 2013, 252) kažejo, da se muslimani v Srbiji skoraj v celoti izrekajo za Bošnjake. Nekoliko drugače je v Črni gori, kjer se muslimani opredeljujejo kot Bošnjaki, Muslimani in Črnogorci. Fišer (253) slednje povezuje z večjim vplivom etničnih dejavnikov in porekla muslimanov v Srbskem delu Sandžaka.

Vpliv sekularizacije in modernizacije na reislamizacijo v Bosni in Hercegovini

Dvajseto stoletje so poleg dveh svetovnih vojn in hladne vojne zaznamovali tudi pomembni družbeni procesi. Z vidika obravnavanja naše teme je potrebno posebno pozornost posvetiti sekularizaciji in modernizaciji, ki sta imeli večji vpliv v urbanem okolju in sta povzročili upad verske prakse. Velikonja (1998, 336–337) meni, da obstajajo štirje tokovi islama v Bosni in Hercegovini: sekularni, tradicionalni, modernistični in radikalni. Pri

7 Jeseniški imam Fikret Čelenka nam je v pogovoru povedal, da o teh stvareh ne ve nič in da ga je takšno vprašanje presenetilo.

sekularnem toku je vera intimna stvar vsakega posameznika, poudarjene pa so predvsem moralne vrednote. Za sekularni tok je značilno, da vera ni temelj družbenega, političnega in pravnega sistema. Tradicionalni tok zagovarja prepletanje religije in pravnega sistema. Nagovarja k vzpostavitvi šeriata in spoštovanju verskih navad in simbolov. Modernistični tok teži k posodobitvi islamskih vrednot in principov šeriatskega prava, medtem ko je pod radikalnim tokom razumljen islam, ki je vpet v vse pore posameznikovega življenja.

Razlike med življenjem na vasi ali v mestu so se na verski praksi poznale že nekoliko pred nastopom sekularizacije, ki je tovrstne spremembe le še poglobila. Za dober vpogled v primerjavo verskega in mestnega življenja v osemdesetih letih 20. stoletja v Bosni in Hercegovini se lahko zahvalimo antropologinjama. Tone Bringa (1997) omenja očitno razliko med prakticiranjem vere na vasi in v mestu. Cornelija Sorabji (1989, 49), ki je terensko delo opravljala v Sarajevu, pa opaža, da se muslimani na ulicah niso razlikovali od drugih vernikov, med tem ko je bilo njihovo življenje znotraj hiš precej drugačno kot na ulici. Jugoslovanske države je v sedemdesetih in osemdesetih letih pod socialistično oblastjo zajela sekularizacija na makro in mezzo ravni. Če pojem sekularizacije razumemo kot Jose Casanova (1994, 12), lahko trdimo, da je bila sekularizacija v SFRJ udejanjena v polni meri. Prišlo je do ločitve med državo in religijo, ki je bila izrinjena s področja javnega življenja. Religijska praksa je bila bolj ali manj živeta znotraj družine (mikro raven). Že prej omenjena modernizacija, vpliv Zahodnega sveta, verska svoboda, iskanje identitete in še številni drugi dejavniki so vplivali na vse večji pojav individualizma med muslimani v Bosni in Hercegovini. Slednje se je opazilo predvsem pri vse manjšem obiskovanju skupnih molitev, češ da molijo doma in da je vera (s tem pa tudi molitev) del človekove intimne sfere. V tem obdobju pa je moč zaznati tudi poganjke verskega pluralizma.

Spreminjanje verske prakse pri bosanskih/bošnjaških muslimanih je bilo prisotno predvsem pri mlajših generacijah. Možje so večkrat posegali po

alkoholu, prav tako se je gostom večkrat ponudila rakija ali pivo. Sporno ni bilo niti kajenje. Alkohol naj bi gostom ponujale tudi starejše muslimanke, ki svojim sinovom ne bi nikoli dovolile, da doma posežejo po alkoholni pijači (Sorabji 1989, 113–114). Sprememba verske prakse, ki je zajela muslimane v sedemdesetih in osemdesetih letih 20. stoletja, se je poznala tudi na spremembi oblačilne prakse. Muslimanke v Bosni in Hercegovini so se v tistem obdobju (in se še danes) delile na dve skupini: na tiste, ki so pazile na to, da so dovolj zakrite (nosile so dolga krila, majice z dolgimi rokavi, široke bluže, nevpadljive barve itn.), in tiste, ki so posegle po kavbojkah, kratkih krilih in oprijetih oblačilih. Nekatera dekleta so nosile tudi dolge nohte, ne vedoč, da se po *fitahu* to ne spodobi (81; 115). Z vzponom salafitov v Bosni pa je zavladal še en trend – zakrivanje z nikabom.

Vidimo lahko, da je bilo življenje muslimanov v predvojni Bosni in Hercegovini raznoliko in prežeto z modernističnimi idejami. Nekateri verniki so se bolj striktno držali izpolnjevanja verskih predpisov, drugi v tem niso videli pretiranega pomena. Sorabji (94; 181) omenja, da so si muslimani v Bosni in Hercegovini velikokrat interpretirali stvari na način, kot so si sami želeli. Hkrati ugotavlja, da je bilo njihovo poznavanje vere zelo slabo, saj je večina od svetih spisov poznala le Koran, ne pa, recimo, tudi hadisov, v katerih najdemo pomembne razlage za določene verske prakse. Posledično niso poznali učenja islamske tradicije. Skladno s sekularizacijo in modernizacijo je bilo versko življenje bolj prisotno na podeželju.

Po razpadu SFRJ se je v Bosni in Hercegovini začela vojna, ki so jo spremljali vojni zločini (npr. genocid v Srebrenici). Na plano so prišle stare strasti po prevzemu oblasti na bosanskem ozemlju. Na zunaj idilično bivanje znotraj etničnega mozaika se je čez noč spremenilo v krvave spopade med pripadniki različnih etničnih in verskih skupin na območju Bosne in Hercegovine in širše. Pomoč Bošnjaškim muslimanom je med prvimi ponudila Saudova Arabija (Alibašić 2015). Za Bošnjake se je s pridobitvijo novega nacionalnega imena začelo obdobje ponovne identifikacije in iskanja

samega sebe. V novi državi, ki je bila osnovana na demokratičnih temeljih, je vera začela pridobivati na pomembnosti. Kot ugotavljajo psihologi (prim. Kuile in Ehring 2014) je iskanje religioznega še toliko bolj značilno za ljudi s travmatično izkušnjo. Grozote vojne so pustile posledice na številnih generacijah. Henig (2020) opozarja, da je spomin na vojno še vedno živ. Posledice vojne se kažejo v porastu depresije, anksioznosti in samomorov, ki so kdaj tudi odraz velike gospodarske krize. Zanimivo je, da je podoba socialističnega sistema in vojne prisotna tudi pri najmlajših muslimanih, ki življenja v SFRJ in vojne sploh niso doživeli.

Med vojno je bilo izpolnjevanje verskih dolžnosti mnogim vernikom onemogočeno. Uničenih je bilo več kot 600 džamij, še dodatnih 307 jih je bilo poškodovanih (STA 2009). Bošnjaki so jih v večinomoma obnovili, nekaj finančne pomoči je prišlo tudi iz Saudove Arabije. Iskanje upanja, tolažbe in nove identitete je počasi odpiralo vrata reislamizaciji muslimanov v Bosni in Hercegovini, ki se je začela sicer že za časa socializma v osemdesetih letih in imela hude posledice za glavne akterje, k čemur se bomo še vrnili v nadaljevanju. Religija se je ponovno začela vračati v javno področje življenja, predvsem po zaslugi padca socializma. Razprave o religiji v medijih in organizirana javna predavanja z versko tematiko so postala del vsakdana. Omeniti je potrebno, da je na reislamizacijo v Bosni in Hercegovini vplivalo več dogodkov. Prvi zgodovinski razlog naj bi bila aneksija s strani Avstro-Ogrske, drugi socialistični režim in zadnji etnična vojna. Nedvomno so na prebujanje islamske zavesti vplivale tudi različne islamske revolucije po svetu. Vse to je pripomoglo k temu, da je recitiranje Korana, opravljanje molitev in izobešanje islamskih simbolov postalo del vsakdana med muslimanskimi vojaki (Fine 2002, 19). Sadovi reislamizacije pa so vidni v bolj doslednem izpolnjevanju verskih predpisov, ohranjanju ali celo obujanju islamskih običajev in posledično večjim obiskom skupnih molitev.

Omenili smo že, da poskusi reislamizacije v Bosni in Hercegovini segajo v konec sedemdesetih in začetek osemdesetih let 20. stoletja, ko je Alija

Izetbegović, poznejši prvi predsednik v Bosni in Hercegovini, s skupino somišljenikov opozarjal na širok pomen islama za državo in družbo. Takratna komunistična oblast je njihovo delovanje obsodila na Sarajevskem procesu leta 1983. Alibašić (2015) navaja, da je reislamizacija v Bosni in Hercegovini med 1970 in 1992 potekala pod vodstvom Islamske skupnosti v Bosni in Hercegovini. K temu naj bi pripomogla predvsem višja izobraženost mlajših generacij muslimanov, priznavanje bosanskih muslimanov kot naroda, liberalizacija jugoslovanskega režima in navsezadnje tudi iranska revolucija (1979). Reislamizacija po vojni v Bosni in Hercegovini se je kazala z odprtjem novih islamskih izobraževalnih ustanov, povečano osebno religioznostjo, financiranjem z lokalnim denarjem in povečano izdajo časopisov ter literature z islamsko tematiko.

Obdobje vračanja islama v vsakdanje življenje muslimanov v Bosni in Hercegovini je možno povezati tudi s prihodom salafitov in vahabitov, ki so bili prisotni že pred vojno. Ideje salafizma⁸ so v Bosno in Hercegovino prinašali tudi bošnjaški muslimani, ki so odšli na študij v Saudovo Arabijo in po vrnitvi začeli z versko-reformističnimi gibanji, ki imajo korenine v vahabitskem islamu. Počasi so začeli pridobivati simpatizerje. Sami zase pravijo, da so salafiti, »pobožni predhodniki« ali »pobožni sledilci«. Sledijo prvim trem generacijam islama. Salafiti v Bosni in Hercegovini se od drugih muslimanov razlikujejo po načinu oblačenja, nekoliko drugačnem opravljanju molitve in nasprotovanju verskih praks, značilnih za islam in njegovo kulturo v Bosni in Hercegovini.⁹

Čeprav so salafiji v Bosni in Hercegovini dobili nekaj simpatizerjev, predstavljajo manjšino (Bećirević 2017). Večina bošnjaških muslimanov

8 Gre za gibanje, ki se je razvilo konec 19. stoletja iz vahabizma v Saudovi Arabiji in priznava islam, ki se je oblikoval v prvih treh generacijah muslimanov.

9 Veldhuis in Staun (2009, 15) omenjata fazni model radikalizacije od spodaj navzgor, ki je sestavljen iz štirih faz: pred-radikalizacija, samoidentifikacija, indoktrinacija in džahidizacija.

je pripadnikov hanifitskega islama, ki je v Bosni prisoten že več stoletij.¹⁰ Največjo avtoriteto v Bosni in Hercegovini uživa Islamska skupnost v Bosni in Hercegovini, ki je produkt, skrbnik in hkrati »naravni« predstavnik islama v Bosni in Hercegovini. Zagovarja bošnjaško tradicijo in lokalne običaje, kar je njena ključna prednost pred drugimi skupnostmi, ki si želijo prevzeti oblast. Kot taka ima po eni strani velik vpliv na ohranjanje bošnjaške tradicije, po drugi strani pa mladi muslimani v njej ne vidijo bistvenega pomena, saj jih bolj nagovarjajo preprosti in dostopni verski voditelji (Mesarič 2020, 12; 18). V ruralni Bosni in Hercegovini so prakse in forme predajanja islamske religiozne tradicije pogosto prisotne v vsakdanjem jeziku ljudi. Slednje je v večji meri vplivalo na ohranitev verskih praks kot pa razvoj različnih verskih gibanj v posocialistični Bosni in Hercegovini, opaža Henig (2020, 12).

Posebnosti islama v Bosni in Hercegovini

Islam se je tako kot druge religije razvijal in prepletal s kulturo določenega geografskega področja. Do tega je prišlo tudi v Bosni in Hercegovini, in tako imamo še danes različne prakse, ki so značilne za »bosanski islam«, čeprav je potrebno opozoriti na to, da tovrstne delitve s strani muslimanov niso najbolj zaželenne.

Na podlagi večstoletne tradicije življenja muslimanov v Bosni in Hercegovini, so muslimani z Balkana postali avtohtoni evropski muslimani

10 Po podatkih iz leta 2007 naj bi bilo v Bosni in Hercegovini 3,3 % muslimanov salafitov, vendar naj bi se jih 12,5 % počutilo kot salafiti, čeprav naj mednje ne bi bili vključeni. Med salafiti naj bi prevladovali mladi brezposelni muslimani, revni, odvisniki in tisti, ki imajo za seboj že kriminalno preteklost (Bećirović 2007). Za širjenje salafitskih idej v Bosni in Hercegovini so si prizadevala različna združenja. Vodilna je bila Aktivna islamska omladina (1995–2006) in leta 1992 ustanovljen komite Saudove Arabije za pomoč muslimanov v Bosni in Hercegovini, ki je bil ukinjen leta 2010. Bruic (2015) omenja, da naj bi bilo za širjenje salafističnih idej v Bosni in Hercegovini odšteta vsaj milijarda dolarjev. Islamska skupnost v Bosni in Hercegovini je zaradi strahu pred salafitskimi gibanji začela z reintegracijo ilegalnih islamskih gibanj. Do leta 2018 se je reintegriralo 55 od 76 salafističnih gibanj (von der Brelie 2018).

(Bougarel 2007, 96; Šuško 2019, 11), ki se od svojih sobratov muslimanov iz drugih celin razlikujejo po unikatni tradiciji in organizacijski ureditvi. V različnih socioloških in zgodovinskih razpravah je pred desetletji začelo prihajati do primerjav življenja islama v različnih geografskih ozemljih. Tako so se začeli uporabljati termini, kot so »bosanski islam«, »arabski islam«, »evropski islam«, »afriški islam« ipd. Znotraj islama poznamo tudi delitev na sunite, šiite in sufije ter nadaljnje delitve na različne pravne šole, ki preprečujejo, da bi na islam gledali kot na monolitno zlitino. Nadalje je islam s svojim širjenjem trčil ob druge, njemu različne kulture, ki so ohranile večjo ali manjšo mero starodavnih običajev in jih na nek način povezale z islamom.¹¹ Slednje se je zgodilo tako na Balkanu kot tudi v več afriških državah, kjer je islam prežet tudi s številnimi animističnimi in šamanističnimi praksami (prim. Somalija¹²). Preplet različnih tradicij je najbolj prepoznaven pri praznovanju praznikov, porokah, pogrebih in v vsakdanjih vražah. Srečevanje islama z drugimi kulturami se nadaljuje tudi danes. Glavna razlogi za to so globalizacija, digitalizacija in migracije muslimanov v nemuslimanske države.

Bosna in Hercegovina je bila ob prihodu muslimanov pluralno okolje, kjer je delovala tudi Bosanska cerkev. Na tem področju so živele različne formacije kristjanov, kakor tudi Judje. Z namenom mirnega sobivanja so Osmani oblikovali millet sisteme, v katerih pa je bila privilegirana islamska veroizpoved. Prebivalci islamske veroizpovedi so bili oproščeni plačevanja dajatev, prav tako so dobili boljše službe.

Poudariti je treba, da je islam univerzalna religija, ki temelji na veri v enega Boga in zadnjega poslanca Mohameda. Temelj islamske veroizpovedi (*iman*) je srčika verovanja vseh muslimanov po svetu. Priznavanje islamskega nauka pa je navsezadnje pogoj, da se nekdo lahko imenuje musliman. Univerzalnost islama se kaže tudi v obveznih predpisih verske

11 Več o tem Bogomil Ferila v delu *Države afriškega islama* (2020).

12 Dober prikaz mešanja plemenskih afriških običajev z islamom opisuje avtobiografija z naslovom *Odpadnica* (2008), katere avtorica je Ayyan Hirsi Ali.

prakse, poznane pod imenom pet stebrov islama, ki jih morajo izpolnjevati vsi muslimani. Še najbolj zgovorni primer univerzalnosti je islamska molitev, ki je veljavna le v primeru, da se moli v arabščini. Z molitvijo so povezani muslimani iz celega sveta. Vidimo torej, da islam teži k univerzalnosti. Ta znotraj posameznih ločin ostaja na dogmatični ravni, med tem ko so se na podlagi različnih pravnih šol in lokalnih tradicij razvile nekoliko drugačne verske prakse, ki se danes kažejo tudi kot »specifike« določenih geografskih in kulturnih območjih. Ko govorimo o »bosanskem islamu«, imamo tako pred očmi življenje islamske vere oz. njeno prakticiranje na geografskem ozemlju Bosne in Hercegovine, kakor tudi Slovenije in Hrvaške. Segmente slednjega najdemo tudi pri Albancih iz Kosova in Republike Severne Makedonije ter makedonskih Torbeših. Opozorimo pa, da je verska praksa muslimanov iz Kosova in Republike Severne Makedonije nekoliko drugačna od verske prakse Bošnjakov. V nadaljevanju bomo videli, da imajo tudi muslimani v Sloveniji svoje posebnosti oz. značilnosti.

Omenimo še, da je največja islamska skupnost v Bosni in Hercegovini že večkrat omenjena Islamska skupnost v Bosni in Hercegovini. Dževada Šuško (2019, 15) pravi, da je v Bosni in Hercegovini prisotnih kar nekaj zaprtih skupin.¹³ Skupaj z Islamsko skupnostjo naj bi delovalo 38 različnih muslimanskih skupin, od katerih vse ne delujejo v skladu z ustavo. Izstopajoče skupnosti so Taqlidiyun, Sahwe, džahaditi in Takrists (prav tam).

Posebno vrednost bosanski islamski tradiciji dajejo razni običaji, vezani na praznovanje praznikov in obiske svetih krajev. Eden izmed takšnih dogodkov je romanje do kraja Ajvatovica, ki je v bližini Prusaca (Bosna in Hercegovina). Ajvatovica je ime dobila po Ajvaz-dedi, ki je prišel v Prusac v času turških osvajanj. Ajvaz-dedo je bil učenjak. Svoje poslanstvo je videl v razsvetljevanju ljudi in izboljševanju življenja v regiji, v katero se je priselil. Pred prihodom Ajvaz-deda so bile v Pruscu težave z oskrbo vode. Legenda

13 Poleg omenjenih skupin živi v Bosni in Hercegovini tudi nekaj šiitov (priseljenci iz Irana, Iraka), pripadniki društva Ahmadija in Bahajci ter sufiji oz. derviši (Šuško 2019, 14). Red sufijev (tarika) je del Islamske skupnosti v Bosni in Hercegovini.

pravi, da je Ajvaz-dedo nedaleč od Prusca našel močan izvir, zamašen s skalo, dolgo 74 metrov in visoko približno 30 metrov. Skala je ovirala odtok vode, zato je Ajvaz-dedo 40 dni zapored zgodaj molil k Bogu, da bi prebil skalo. Štirideseto jutro je Ajvaz-dedo po molitvi zaspal in sanjal, da sta dva bela ovna trčila in razklala skalo. Ko se je prebudil iz spanja, je zagledal v skali špiljo, iz katere je prihajala voda. Iz špilje so izklesali hodnik, vodo pa speljali v lesene cevi, po katerih odteka v Prusac. V znak božje milosti so ljudje začeli obiskovati kraj in si ogledovali skalo, iz katere je pritekla voda. Letnica prvega romanja do Ajvatovice ni znana. Zanimivo je, da praznovanje dneva Ajvatovice poteka sedmi ponedeljek po Jurjevem in ni vezano na nobenega od islamskih praznikov. Romanja se udeležujejo tako moški kot ženske in je bilo uporabljeno tudi v bošnjaških političnih razpravah, in sicer kot rodoviten nacionalni simbol v Jugoslovanskih javnih razpravah za graditev kolektivne bošnjaške oziroma muslimanske etnične identitete (Henig 2020, 139–141).

Podobno vlogo ima tudi romanje do mošeje Kariće. Gre za več kot štiristo let staro leseno mošejo, ki so jo v bosanski vojni leta 1993 zažgali. Islamska skupnost v Bosni in Hercegovini jo je po vojni prenovila. Od takrat naprej so pod njenim pokroviteljstvom vsako leto organizirane tridnevne molitve ob mošeji. Molitve (*dova* na Karićima¹⁴) se udeležijo le moški. Nekateri muslimani verujejo, da se med to molitvijo blagoslovi spuščajo neposredno iz neba. Molitve potekajo od petka zvečer do opoldanske sobotne molitve in močno spominjajo na derviško tradicijo. Poleg klanjanja in recitiranja Korana verniki prepevajo *ilahije*, berejo *mevlude* in molijo *tevhid* za pokojne. Ena izmed skupinskih molitev, ki jo molijo pri mošeji Kariće, je tudi *kijam zikr*, kar pomeni predana molitev. Zraven mošeje je vdolbina, v kateri se nabira deževnica, ki pripisujejo zdravilne učinke in jo uporabljajo za blagoslove, zdravljenje različnih bolezni, srečo itn. Verniki obišejo kraj tudi čez leto, in sicer individualno ali v manjših skupinah (136–139).

14 Imenovano tudi *dovišta*.

Pomembno vlogo v bošnjaški tradiciji ima tudi Djurdjevdan, ki se obhaja na godovni dan sv. Jurija in je kot tak krščanski praznik. V času skupne države je bil to nacionalni praznik, ki pa se je v Bosni in Hercegovini ponekod še ohranil tudi med muslimani. Na predvečer praznika ženske med večerno molitvijo trikrat obkrožijo hišo (*hajr-dova*) s čimer prosijo za blagoslov in zaščito. Ob prazniku potekajo prazne molitve za dež in druge blagoslove. Prostor, kjer molijo, je zunaj, pogosto ob grobovih mučencev, v jamah, pod drevesi itn. Molitev v omenjene namene se imenuje *dovišta*. Bringa (1997) je ugotovila, da je bila v kraju, v katerem je opravljala terensko delo, molitev za dež v domeni žensk, med tem ko Henig (2020, 96–99) ugotavlja, da je v drugem predelu Bosne in Hercegovine to naloga moških.

Struktura in organizacija islama v Bosni in Hercegovini ter verovanja bošnjaških muslimanov poglavitno vplivajo na oblikovanje islamske verske prakse muslimanov v Sloveniji, čemur se bomo posvetili v nadaljevanju.

Islam v Sloveniji

Islam je druga največja svetovna religija. Po rezultatih popisa verske, jezikovne in narodne sestave prebivalstva Slovenije (2002) muslimani predstavljajo tudi drugo največjo versko skupnost v Sloveniji. Primat pripada rimokatoliški veroizpovedi. Zadnji popis prebivalstva, v katerem so se ljudje lahko opredelili glede vere, je bil opravljen leta 2002. Pokazal je, da je v Sloveniji leta 2002 živel 47.488 muslimanov,¹⁵ kar je predstavljalo 2,4 % celotne slovenske populacije. Raziskave slovenskega javnega mnenja (v nadaljevanju SJM) iz zadnjih let (SJM 20/1, SJM 19/1, SJM 17/1, SJM 16/1, SJM 16/2,) kažejo, da se v Sloveniji za pripadnike islamske religije opredeli med 2,5 % in 4,5 % vprašanih. Kljub napovedim, ki trdijo, da število muslimanov v Sloveniji narašča, rezultati anketnega raziskovanja kažejo, da se številka v zadnjih dvajsetih letih ni bistveno spremenila. A tovrstni podatki so lahko tudi nekoliko zavajajoči, saj je iz drugih evidenc,

15 Če prištejemo še vse delavce, ki v Sloveniji nimajo stalnega prebivališča, številka po besedah Grabusa naraste na 70.000 muslimanov. Zalta (2014, 43) pa omenja, da je bilo leta 2014 v Sloveniji približno 60.000 muslimanov.

ki jih vodijo predvsem krajevni uradi in registrirane islamske skupnosti v Sloveniji, razvidno, da se število muslimanov v Sloveniji povečuje.

Prva faza priseljevanja muslimanov v Slovenijo (predvsem iz Bosne in Hercegovine) se je zgodila po avstro-ogrski okupaciji Bosne in Hercegovine leta 1878. Okupacija Avstro-Ogrske je bila za balkanske muslimane huda preizkušnja, zaznamovana z večstoletnimi nesoglasji in spopadi med Habsburžani, Madžari in Osmani. Štiri leta za tem (1882) je bil sklenjen sporazum o ustanovitvi Islamske skupnosti v Bosni in Hercegovini, ki je s tem postala tudi uradno ločena od Carigrada. Muslimanski voditelji so se konec 19. in v začetku 20. stoletja borili za avtonomijo na religijskem in izobraževalnem področju. Glede izobraževanja so jo s strani Avstro-Ogrske dobili leta 1909. Tri leta pozneje je islamska vera pridobila tudi uradni status (Grabus 2021, 2). V tem času v Sloveniji ni živelo veliko muslimanov. Prve organizacije muslimanov na slovenskih tleh segajo v čas pred prvo svetovno vojno. Po popisu iz leta 1921 je večina muslimanov, živčih na ozemlju današnje Republike Slovenije, živela v Ljubljani, Mariboru in Murski Soboti (Šircelj 2003, 69; Zalta 2005, 103). V času prve svetovne vojne so muslimani iz Bosne in Hercegovine postavili džamijo pri Logu pod Mangartom, ki so jo pozneje porušili Italijani. Arheološke najdbe kažejo, da je bila džamija postavljena tudi na Rombonu.¹⁶ Obstajajo tudi domneve, da je na soški fronti stala še ena džamija, in sicer v današnjem kraju Most na Soči (takrat Sv. Lucija). Med letoma 1917 in 1918 naj bi v Sloveniji deloval imam Muharema Hasanbegoviča iz Gecka v Bosni in Hercegovini. Verski obredi pa bi naj potekali v Križankah v Ljubljani (Križišnik-Bukić 2003, 251). Rezultati iz popisa leta 1921¹⁷ kažejo, da je takrat na ozemlju Slovenije živelo 649 muslimanov, kar je znašalo 0,06 % celotnega prebivalstva. Deset let pozneje¹⁸ je bilo muslimanov

16 Džamija je stala na nadmorski višini 1800 metrov. Po vsej verjetnosti je bila najvišje ležeča džamija v Evropi. Še danes so ohranjene štiri stene in nekateri deli notranjosti (Muratagić 2016).

17 Končni rezultati popisa stanovništva 31. januarja 1921. Sarajevo: Državna štamparija.

18 Končni rezultati popisa stanovništva 31. januarja 1931. Knjiga 2: Prisutno stanovništvo po veroizpovedi. 1938. Beograd.

v Sloveniji 0,08 % (927 oseb¹⁹). Število muslimanov v Sloveniji se do druge svetovne vojne ni zvišalo (Šircelj idr. 2003, 68).

V času kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev sta v Sloveniji delovala dva imamata – v Ljubljani in v Mariboru. Slednje nakazuje na to, da so bili ves ta čas med muslimani v Sloveniji prisotni tudi imami. O prisotnosti muslimanov v Sloveniji pred drugo svetovno vojno pričata tudi pokopališče na Žalah²⁰ in Mešihat v Ljubljani, ki je bil ustanovljen leta 1931 (Grabus 2011, 10). Pred začetkom druge svetovne vojne je živel v Sloveniji 927 muslimanov.²¹ Po vojni se je število muslimanskih priseljencev bistveno povečalo.

Kalčić (2007, 49) pravi, da je bil islam v Slovenijo »uvožen« v času socialističnega režima. Število muslimanskega prebivalstva se je povečalo za štiriinštiridesetkrat (Šircelj 2003, 74). Priseljeni muslimani so bili preprosti ljudje, ki so s seboj prinesli praktični islam. Sprva so se priseljevali predvsem prebivalci Bosne in Hercegovine,²² ki so v večini prihajali iz unsko-sanskega, banjaluskega in tuzlanskega območja, kasneje pa tudi iz Sandžaka. Muslimani iz Makedonije, Kosova in Albanije so se začeli priseljevati konec šestdesetih let 20. stoletja. Muslimanskih priseljencev se v času skupne države ni obravnavalo kot pripadnike islamske vere in kulture, ampak kot delavce iz drugih jugoslovanskih republik. Analiziralo se jih je predvsem z

19 Od tega se je 65,2 % muslimanov opredelilo, da je njihov materni jezik srbo-hrvaški. Precej manj (22,5 %) je za materni jezik izbralo albanščino. Skoraj 4 % so za materni jezik izbrali turščino. Manj kot deset oseb je za materni jezik izbralo slovenščino, ruščino oziroma nemščino.

20 Pokopališče naj bi bilo zaprte narave. Zaradi uničenja *nišanov* na grobovih so bili izbrisani materialni dokazi o več kot štiristo pokopanih muslimanih na ljubljanskem pokopališču, ki so bili pokopani med obema vojnoma in tudi po drugi svetovni vojni (Grabus 2011, 10). Pokopališče je bilo uničeno zaradi renesančnih izkopov. Trupla so zakopali v kostnici katoliške kapele na Žalah v Ljubljani (Grabus 2021, 3).

21 Podatek navaja Splošni pregled Dravske banovine, glavni statistični podatki, uprava, sodna in cerkvena razdelitev ter imenik krajev po podatkih na dan 1. julija 1939.

22 Iz Bosne in Hercegovine naj bi se preselilo 40 % vseh priseljenih iz območja nekdane skupne države. Po navedbi Dolenca (2007, 85) 30.000 oseb ni bilo prijavljenih v Sloveniji, čeprav so tu živeli več let. Največ se jih je priselilo leta 1979 (6026 oseb).

vidika ekonomskih in demografskih vzrokov in učinkov migracij. Kalčič (2007, 111–112) pojasnjuje:

Tako so bili, po vsej verjetnosti, tudi zaradi svojega precej ohlapnega prakticiranja vere, pa tudi komunističnega režima, ki je pisanje o religiji prepovedal, kljub nacionalnemu poimenovanju Muslimani, ki naravnost kliče po tem, da bi se razjasnilo, kaj ima pri vsem skupaj islam, vse prej kot to, unificirani v brezoblično maso jugoslovanskega delavstva.

Svoj prispevek k opisanemu stanju je po vsej verjetnosti imela tudi njihova verska mlačnost in dekreti socialističnega režima. Muslimanski mozaik so dodatno dopolnili še Goranci, Turki, Arabci in priseljenci iz severnoafriških držav. Število muslimanov v Sloveniji je z migracijami počasi naraščalo. Primerjava popisov iz leta 1953, 1961, 1971, 1981 in 1991 nam pokaže, da se je največ prebivalcev narodnostno opredelilo za Muslimane ravno leta 1991, tj. 1,4 % oz. 29.361 oseb.²³

Med 1991 in 2002 se je število muslimanov v Sloveniji povečalo za 62 % (Šircelj 2003, 75). V obdobju 1991–2001 se je v Slovenijo priselilo 12.661 oseb, največ leta 1991 in 1999 (Križišnik-Bukić idr. 2003, 119). Po podatkih Statističnega urada Republike Slovenije (Razpotnik 2024) smo beležili močnejše vane priseljevanja še leta 2007, v obdobju od 2017 do 2020 in nato naprej od leta 2022.²⁴ Leta 2023 se je največ tujcev v Slovenijo priselilo iz Bosne in Hercegovine (40 % vseh priseljenih tujih državljanov), med preostalimi pa so bile najpogostejše države prejšnjega prebivališča še Kosovo, Srbija, Severna Makedonija in Ukrajina. Če se vrnemo nazaj na podatke iz popisa leta 1991, je takrat v Sloveniji živelo 29.361 muslimanov, od tega skoraj 33 % v Ljubljani. Med enim desetletjem se je število muslimanov znatno povečalo (47.488). Po popisu prebivalstva iz leta 2002 se je največ muslimanov glede na etično pripadnost opredelilo za Bošnjake

23 Leta 1953 je bilo Muslimanov 0,1 %, leta 1961 0,03 %, leta 1971 0,2 % in leta 1981 0,7 % (Križišnik-Bukić idr. 2003, 115).

24 Vmesni upad priseljevanja je po vsej verjetnosti povezan s svetovno epidemijo COVID-19.

(19.923), sledili so Muslimani (9.238), Bosanci (5.724), Albanci (5.237), Slovenci (2.804), Neopredeljeni (2.316) in Makedonci (507).²⁵ Glede na omenjene podatke prihaja iz Bosne in Hercegovine 76,3 % muslimanov, z 11,5 % jim sledijo Torbeši in albanski muslimani iz Republike Severne Makedonije, Kosova in Sandžaka ter muslimani iz Črne gore (1,3 %). V Sloveniji je bilo rojenih 6,1 % muslimanov. Kar 5,6 % vprašanih se je razglasilo za Neopredeljene. Nekoliko drugačne številke podaja Vobič Arlič (2007, 114). Na začetku svojega članka²⁶ pravi, da je kar 96 % muslimanov, ki živijo v Sloveniji, po narodnosti Bošnjakov, med tem ko v nadaljevanju navede drugačne podatke. »Približno 80 odstotkov [muslimanov] se je v Slovenijo priselilo iz Bosne in Hercegovine, so torej Bošnjaki, večina drugih pa je iz pokrajine Sandžak v Srbiji in Črni gori, Črne gore in Kosova ter iz Makedonije.« (119)

Primerjava podatkov iz popisa leta 1991 in 2002 kaže, da je le polovica vprašanih, ki so se leta 2002 opredelili za Bosance²⁷ (8.062 oseb), bila vključena tudi v popis leta 1991. Drugi so v Slovenijo prišli šele po letu 1991, ali pa so bili v času prvega popisa premladi, da bi se lahko sami opredelili, in so to namesto njih storili starši oz. skrbniki (Kržišnik-Bukić idr. 2003, 94). Zanimivo je tudi dejstvo, da so se na popisu leta 2002 za Bosance, čeprav je bil takrat že sedem let v rabi termin Bošnjak, opredelile tudi takšne osebe, ki so se na prvem popisu identificirale z drugačno narodnostjo. V večini so se prej opredeljevali za Muslimane (51,7 %), Srbe (13 %) in Jugoslovane (5,8 %). Na podlagi podatkov iz popisa leta 2002 lahko razberemo, da je bila večina anketirancev, ki so se po narodnosti opredelili kot Bošnjaki, rojena v Bosni in Hercegovini (65 %), tretjina v Sloveniji (32 %) nekaj

25 Pri tem moramo imeti pred očmi, da za 126.325 oseb podatek ni poznan oz. da 48.588 oseb na vprašanje ni želelo odgovoriti.

26 Gre za članek Slovenska nacionalna identiteta in islam.

27 Baltić (2010, 148) opozarja, da se ime Bosanci na zadnjem popisu ni prištevalo med uradne narodne oznake, saj bosanstvo ni nikjer priznано kot narodna pripadnost. Opredelitev Bosanec se tako šteje kot regionalna opredelitev, v obdelavi rezultatov anket zadnjega popisa pa se jih je obdelovalo v skupini z narodno neopredeljenimi.

pa v Jugoslaviji (3 %). Podoben vzorec opazimo tudi pri osebah, ki so se opredelile za Muslimane in Bosance. Muslimanov je bilo v Sloveniji rojenih 34 %, v Bosni in Hercegovini 61 % in v Jugoslaviji 5 %. Bosancev je bilo v Sloveniji rojenih 26 %, v Bosni in Hercegovini 73 % in v Jugoslaviji 0,4 %. Med tistimi, ki na vprašanje niso odgovorili, jih je bilo v Sloveniji rojenih 75 %, v Bosni in Hercegovini pa 12 %. Kar 87 % oseb, katerih narodnost je neznana (oz. se sami niso znali opredeliti), je rojenih v Sloveniji, 5 % pa v Bosni in Hercegovini.

Hkrati ne smemo spregledati dejstva, da v Sloveniji živijo tudi muslimani iz Albanije, Črne gore in Republike Severne Makedonije. Na popisu 2002 je 25 % vprašanih, ki so se narodnostno opredelili za Albance, izreklo, da so se rodili v Sloveniji, 52 % jih je za državo rojstva navedlo Jugoslavijo,²⁸ 20 % pa Makedonijo. Nadalje je bilo v Jugoslaviji rojenih 64 % Črnogorcev, v Sloveniji pa 32 %.

Ženski del muslimanskega prebivalstva v Sloveniji se je začel povečevati po letu 1953. Pred tem so večinoma živeli v Sloveniji le moški pripadniki islamske veroizpovedi. Šlo je za vojake²⁹ in sezonske delavce. Po podatkih popisa iz leta 2002 je bil delež muslimanov v primerjavi z muslimankami večji za 7,6 %.

28 Na tem mestu je mišljena Zvezna republika Jugoslavija (ZRJ), ki se je oblikovala po razpadu SFRJ. Leta 2003 je prišlo do preimenovanja v Srbijo in Črno goro. Črna gora se je osamosvojila 3. junija 2006, avtonomna pokrajina Kosovo pa z enostransko razglasitvijo 17. februarja 2008.

29 »Popis leta 1931 je bil namreč izveden po načelu navzočega prebivalstva. Zato je bilo k prebivalstvu Dravske banovine šteto tudi vojaštvo.« (Šircelj 2003, 70)

Identiteta muslimanov v Republiki Sloveniji

Preden se posvetimo identiteti muslimanov v Republiki Sloveniji, je treba nekaj besed nameniti identiteti slovenskega naroda. Steber slovenske identitete je kultura, kar je Slovence v zgodovini umeščalo med omikane in umirjene prebivalce Evrope. Velikonja (1996, 176–177) omenja, da je posebno vlogo pri tem imela pisana beseda, kar se v pomenu, ki ga ima, odraža še danes (Brižinski spomeniki, Celovski rokopis, reformacijske knjige).

Turki so bili vse od leta 1453 (zasedba Carigrada) veliki sovražniki Evrope, bridek spomin na turške pohode pa se je zapisal v zavest slovenskega naroda. S sovražnostjo do Turkov naj bi bile po besedah Mastnaka (1998, 201) povezane današnje nastrojenosti do muslimanov, kar pa med drugim vpliva tudi na identifikacijsko podobo muslimanov, živečih v Sloveniji, ki so v Sloveniji obravnavani kot drugi.

Na njihovo drugačnost poleg muslimanske veroizpovedi (in posledičnega enačenja s Turki), vplivajo med drugim predstave Slovencev do prebivalcev Balkana in posledično do priseljencev »iz Juga«, ki jih najbolj

pogosto imenujejo »Bosanci«, »južnjaki« in »čefurji«.³⁰ Tu je razvidno tudi jezikovno posploševanje. Čeprav smo Slovenci kar nekaj desetletij živeli v skupni državi Južnih Slovanov, je vez s srednjo Evropo ostala močnejša. Balkan je tako postal tudi v očeh Slovencev označevalec zaostanka, propada in stagnacije (Vodopivec 2001, 298).

Dejstvo je, da ima vsak človek sestavljeno identiteto. Del te se v veliki večini ohranja, drugi del identitete pa se z leti spreminja. Nagel (1986) meni, da si vsak posameznik izoblikuje svojo identiteto, če mu okolje to možnost ponuja. Na oblikovanje človekove identitete v prvi vrsti vpliva okolje, v katerem človek živi. Za oblikovanje identitete muslimanov v Republiki Sloveniji je poleg njihove narodnostne identifikacije pomembna tudi verska identifikacija, identiteta družinskih članov, družbeni krog, interesne dejavnosti, starost in stopnja izobrazbe. Zgodovina kaže, da se ljudje težko odpovemo etnični pripadnosti, ki jo dobimo z rojstvom. Tako se tudi otroci priseljencev, ki so rojeni v Sloveniji, redkeje identificirajo zgolj kot Slovenci. Med mlajšimi muslimani v Republiki Sloveniji opažamo, da je njihova identiteta pogosto sestavljena. Za muslimane z dvojno identiteto je značilno, da so se rodili in odraščali v Sloveniji, njihov prvi jezik je slovenščina, ki ga večina govori bolje kot materni jezik svojih staršev. Sestavljena identiteta je najbolj »naravna«, če sta starša različne narodnosti. Kljub temu pa ne gre za redek pojav, saj je prisotna tudi pri potomcih priseljencev, ki pripadajo dvema različnima kulturama, vodi pa lahko celo v krizo identitete. Normalno je, da se človek do neke mere identificira s koreninami svojih prednikov, prav tako pa v veliki meri velja, da se priseljenci, predvsem pa njihovi potomci, začnejo identificirati z identiteto države, v kateri živijo ali so bili v njej celo rojeni. Etnična identiteta je namreč situacijsko pogojena, lahko bi celo rekli, da je sociokulturno naučena (Vrečer 2005, 662).

30 Baskar (2002, 203) omenja zanimivo etimološko razlago besede »čefur«, ki ima svoje korenine v tur. besedi za Jude, »cühut«. SSKJ2 z besedo čefur označuje pripadnika kateregakoli naroda nekdanje Jugoslavije razen Slovencev, živečih v Sloveniji.

Vezi s koreninami svojih staršev priseljenci ohranjajo s stikom staršev in sorodnikov, nekateri tudi s pomočjo narodnih in kulturnih društev. V prvi vrsti se ohranjata verska tradicija in drugi kulturni običaji. Pritrdimo lahko tudi Lowenthalu (1998, 31–33), ki pravi, da lahko v primeru nepoznavanja enega izmed svojih roditeljev, s čimer ena polovica posameznikove identitete ostaja skrita, pride do nedefinirane identitete. Ti posamezniki naj bi se počutili prikrajšane za identiteto in kulturno zapuščino svojih staršev. Če povežemo vzporednice z muslimani v Sloveniji, lahko kaj hitro ugotovimo, da je nedefinirana identiteta danes še posebej opazna pri priseljencih, v še občutno večji meri pa pri njihovih potomcih. Če je za nekatere značilna sestavljena identiteta, drugi ne čutijo pripadnosti do nobene skupine.

Uspešnost integracije je odvisna od posameznikove identifikacije, osebnosti, značajskih lastnosti in osebne zgodovine. Med tem ko se nekateri muslimani uspešno integrirajo v slovensko okolje in se zaradi svojih korenin ne počutijo diskriminirane, pa druge muslimane dejstvo, da njihovi predniki prihajajo iz Balkana, veliko bolj zaznamuje. Priseljenjski otroci oz. mladostniki so po mnenju Razpotnikove na splošno bolj socialno prikrajšana družbena skupina, na kar vpliva poleg razpetosti med dve kulturi velikokrat tudi ekonomski status družin (Dekleva in Razpotnik 2002, 28). Priseljenci se tako nemalokrat znajdejo v kulturnem konfliktu s širšim družbenim okoljem, kar še dodatno spodbudi »potrebo po izgradnji lastne ter skupinske identitete« (Dekleva in Razpotnik 2002, 28–29). Slednje pa lahko poleg težavnejšega doseganja vidnejših sprememb in napredka vpliva tudi na »getoizacijo« posameznih skupin, kar na dolgi rok prinese še večjo »socialno razdaljo med prevladujočim prebivalstvom in določeno etnično manjšino.« (Dekleva in Razpotnik 2002, 31) Za »getoizacijo« in težavno integracijo muslimanov v Sloveniji so odgovorni tudi Slovenci, ki imajo predsodke do islamske in tudi balkanske kulture. V skrajnih primerih zasledimo primere islamofobije, ki je v mehki ali trdi obliki močno prisotna tudi v slovenskem medijskem prostoru.

Pri vprašanju identitete smo se že dotaknili problematike, vezane na nacionalno opredelitev prebivalcev Bosne in Hercegovine. Pašić (2006) opozarja, da so se z etničnim izrazom Musliman identificirali tudi Bošnjaki in Bosanci. Pri omenjeni opredelitvi moramo biti pozorni na korelacijo med veroizpovedjo in narodnostjo, na kar vplivajo predvsem trije dejavniki: svoboda izražanja narodne pripadnosti, subjektivno dožemanje narodne kategorije in aktualne družbeno-politične razmere.

Razlike v opredeljevanju so povezane z dolžino bivanja v Sloveniji, krajevno organiziranostjo (versko in politično) in (ne)zgoščenostjo poselitve (Repolusk 2006, 308). Po razpadu SFRJ je pri nekaterih prišlo do zamenjave jugoslovanske identitete z versko. Ker popisi ne ponujajo več opredelitev (veliko je takih, ki imajo korenine iz dveh ali celo več narodih), se pri vprašanju o narodni pripadnosti ljudje opredeljujejo tako, kot razumejo to vprašanje oz. preko svojih drugih identitetnih plasti, nacionalnih oz. državnih, regionalnih,³¹ etničnih itn. Pri tem želijo nekateri zaobjeti identiteto obeh staršev oz. starši želijo otrokom prenesti identiteto obeh (Lavić 2018, 137).

Večina Bošnjakov, Muslimanov in Bosancev, ki jih na podlagi dejstev (izvor iz Bosne, islamska religija, primerjava s poselitvenimi vzorci iz Srbije in Bosne in Hercegovine) lahko obravnavamo kot eno skupino, ni bila rojena v Sloveniji. Podatki iz popisa 2002 kažejo, da se je v Sloveniji rodilo 31,6 % Bošnjakov, 26 % Bosancev³² in 32,9 % Muslimanov. Med temi se je v

31 Iz popisa 2002 in analize Repoluska (2006, 311) lahko razberemo, da so se vse tri etnične kategorije v večjem številu pojavljale v upravni enoti Ljubljana, Velenje, Jesenice, Trbovlje, Maribor in Koper. V upravni enoti Kranj se je za Muslimane opredelilo malo število vprašanih. Etnična opredelitev Bosanec je v večini zastopana v upravni enoti Postojna, Nova Gorica, Škofja Loka in Celje. Bošnjaki prevladujejo v upravni enoti Izola, med tem ko se največ priseljencev znotraj upravne enote Hrastnik identificira kot Muslimani.

32 Izraz Bosanec je bila etnična oznaka za vse prebivalec Bosne in Hercegovine, in tako ne označuje zgolj bosanskih muslimanov.

kategoriji verske pripadnosti za muslimane opredelilo 92,5 % Bošnjakov, 71 % Bosancev in 89,1 % Muslimanov.³³

Do danes se je odstotek muslimanov, rojenih v Sloveniji, povečal. S tem se je povečalo tudi število muslimanov s slovenskim državljanstvom.³⁴ Nacionalni inštitut za narodnostna vprašanja je po zadnjem popisu opravil raziskavo, v kateri so priseljence iz nekdanje Jugoslavije spraševali, koliko pomena posameznim dimenzijam pripisujejo v odnosu, da se nekdo lahko opredeli za Slovence. Najpomembnejša dimenzija se jim zdi poznavanje slovenskega jezika, sledi spoštovanje slovenskih političnih institucij in zakonov, slovensko državljanstvo in subjektivni občutek pripadnosti narodu (Komac in Medvešek 2005). Etnično-nacionalna pripadnost roditeljev, rojstvo v Sloveniji in pripadnost katoliški veri se jim zdijo manj pomembni (Hafner-Fink 2005, 428). Glede na to, da pravna ureditev slovenskega državljanstva ni najvišji pogoj, se lahko za Slovence opredeljujejo priseljenci brez slovenskega državljanstva.

Izmed tistih, ki so se na popisu iz leta 2002 opredelili za Slovence, se jih je 0,2 % izreko za verske pripadnike islama. Med tistimi, ki so za narodnostno kategorijo izbrali »Musliman« je bilo 90 % pripadnikov islamske veroizpovedi. Med bošnjaškim prebivalstvom je bilo 92 % muslimanov, med albanskim 84 %, bosanskim 72 %, romskim 27 %, črnogorskim 24 %, makedonskim pa 13 % (Bešter idr. 2005, 145–156).

Na podlagi primerjave popisov iz leta 1991 in 2002 opazimo, da se je število muslimanov povečalo v vseh Slovenskih regijah, najbolj v Ljubljani z okolico, notranjsko-kraški in goriški regiji. Polovica pripadnikov vseh treh etničnih skupin je leta 2002 živela v upravnih enotah Ljubljana, Jesenice, Koper in Velenje.

33 Etnično opredeljeni Bosanci so se v 16,6 % opredelili za pravoslavce.

34 Problematiko državljanstva je po mnenju Mitje Hafner-Finka (2005, 423) možno analizirati iz politično-kulturnega vidika (pri čemer je v ospredju prakticiranje državljanov) in z vidika pravnega statusa državljana.

Nadalje so demografski podatki iz popisa 2002 pokazali, da so bile med vsemi tremi etničnimi skupinami najmočnejše generacije v intervalni starostni dobi od 35 do 54 let in od 10 do 24. Po več kot 20 letih lahko trdimo, da zdaj predstavljajo močno generacijo tudi njihovi potomci, ki pa so se že rodili v Sloveniji in se narodnostno opredeljujejo tudi za Slovence. Dobro jim je poznan tudi slovenski jezik (nekaterim celo bolj kot bosanski), ki je bil po popisu leta 2002 v ožji kvalifikaciji materni jezik 31.449 osebam (SURS 2003, 7), kar je bila ena večjih sprememb glede na prejšnje popise. Na to je vsekakor vplivalo dejstvo, da je bosanski jezik postal uradni jezik Federacije Bosne in Hercegovine. Grabus (2011, 92) opaža, da mlade generacije slabo govorijo bosansko. Omenja, da naj bi leta 2007 v Sloveniji živelo približno 20.000 muslimanskih otrok, katerih prvi jezik je slovenščina. Ob začetku svojega službovanja je povedal, da se morajo vsi imami do začetka leta 2008 naučiti slovenskega jezika; za lažje učenje jim je bil priskrbljen tudi tečaj slovenskega jezika na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Jezik kot komunikacijsko sredstvo pomaga pri posameznikovi interakciji v družbeno okolje, v katerem ta živi. Le tako bodo lahko imami mladim muslimanom in širši javnosti predali resnice islamske vere v jeziku, ki ga ti razumejo (43).

Načini prilagoditve življenja

Islam so v Slovenijo prinesli predvsem priseljenci iz Bosne in Hercegovine, Kosova ter islamskih predelov Črne gore in Severne Makedonije. Vključevanje islama v slovenski prostor, ohranjanje in negovanje islamske tradicije je pogojeno z načini prilagajanja življenja priseljencev, ki pa je kdaj bolj drugič manj uspešno. Da bomo lahko v nadaljevanju bolje razumeli versko prakso muslimanov v Sloveniji, bomo na tem mestu nekaj besed namenili različnim načinom prilagoditvam življenja. V literaturi in raziskavah najbolj pogosto zasledimo delitev na integracijo, segregacijo in asimilacijo.

Nekoliko drugače Berry (2001) razvije štiri akulturacijske strategije, in sicer že omenjeni integraciji in asimilaciji doda separacijo in marginalizacijo. Berry meni, da je to, kateri strategiji bo posameznik pripadal, odvisno od tega, kako si bo odgovoril na dve temeljni vprašanji: Ali je vredno vzdrževati kulturno dediščino prednikov in ali je vredno razvijati odnose s širšo družbo? V tem primeru je pritrdilen odgovor na obe vprašanji kazalnik integracije, dvojni negativni odgovor pa odraz marginalizacije. O separaciji govorimo pri posameznikih z močno etnično identiteto (pritrdilen prvi odgovor) in negativno držo do razvoja v novem okolju. Obraten proces pa je asimilacija.

Katero izmed poti (ne) vključevanja v novo kulturo posameznik prevzame, je odvisno od njegovih prepričanj, družinske dinamike, izkušenj in mnenj, ki jih ima o novem okolju. Odnos Slovencev do priseljencev ni vedno pozitiven. Zdi se, da Slovenci z odprtimi rokami sprejememo priseljence iz Zahodnih držav in da si šteujemo celo v čast, da se je nekdo iz bolj razvite države priselil v Slovenijo. Hkrati pa smo bistveno bolj zadržani do priseljencev iz manj razvitih okolij, še posebej, če so ti muslimani. Dragoš (2014, 71) ugotavlja, da se odnos do priseljencev z leti izboljšuje. Če je leta 1970 kar 60 % Slovencev izražalo negativen odnos do priseljencev, se je ta številka leta 2008 znižala na 39 %. Kljub temu pa v Sloveniji opazamo določeno stopnjo islamofobije, kar je značilno tudi za druge Evropske države. Rezultati ankete SJM17/1 kažejo, da 36 % Slovencev ne želi imeti muslimanov za svoje sosede, 64 % rimokatoličanov pa ne zaupa ali slabo zaupa pripadnikom drugih veroizpovedi. »Nezadostno poznavanje islamske vere in povečevanje števila muslimanskih priseljencev na Zahodu v zadnjih letih (predvsem množični pritok migrantov/beguncev islamske veroizpovedi), pa strah pred muslimani, ki ga čutijo prebivalci zahodnih držav, še povečujeta.« (Pucej 2019, 379)

Pucelj (2019, 380) nadalje ugotavlja, »da je islamofobija do muslimanov, živečih v Sloveniji, statistično značilno nižja kot do muslimanskih beguncev in migrantov z Bližnjega vzhoda ter iz severne Afrike.« Muslimani v Sloveniji se z izjemo redkih posameznikov po videzu in načinu življenja bistveno ne razlikujejo od drugih Slovencev, kljub temu pa so deležni določenih predsodkov, ki pa se v prvi vrsti navezujejo na etnično pripadnost in šele nato na versko.

Z načini prilagajanja se v največji meri srečujejo priseljenci prve generacije. Čeprav se zdi, da je prilagajanje iz generacije v generacijo lažje, pa se zaradi iskanja identitete, s katero se srečujejo predvsem priseljenci druge generacije, tudi način prilagoditve življenja večkrat zdi velik izziv.

V nadaljevanju si bomo podrobneje pogledali štiri različne načine prilagajanja življenja in jih povezali z življenjem muslimanov v Sloveniji.

Pri tem bomo uporabljali izrazoslovje, ki se v slovenskih razpravah najbolj pogosto uporablja, tj. integracija, segregacija in asimilacija. Spregovorili bomo tudi o medkulturnosti. Pred tem pa bomo še na kratko opredelili termina priseljenci in potomci priseljencev.

Priseljenci in potomci priseljencev

Na mednarodni ravni ne obstaja enotna opredelitev pojma priseljenec, zato ima vsaka država določeno svobodo pri izoblikovanju definicije tega pojma. V Resoluciji o imigracijski politiki Republike Slovenije (Uradni list RS, št. 40/49) je kot priseljenec obravnavana oseba, ki živi v Sloveniji več kot eno leto in ima prvo³⁵ prebivališče prijavljeno v tujini. Takšno opredelitev priseljencev je upošteval tudi popis prebivalstva leta 2002.³⁶ Sami bomo pod besedo priseljenci razumeli vse muslimane, ki se niso rodili v Sloveniji, ne glede na to, kako dolgo živijo v Sloveniji in kje imajo prijavljeno prvo prebivališče.

Še nekoliko težje je opredeliti pojem potomci priseljencev. Postavljajo se namreč različna vprašanja. So potomci priseljencev le tisti otroci, čigar oba starša sta migrirala, ali tudi tisti, kjer ima status priseljenca le eden izmed staršev? Bi lahko med potomce priseljencev prištevali le otroke, rojene znotraj nove domovine staršev (v našem primeru Slovenije), ali tudi tiste

35 Mednarodna priporočila za popise kot prvo prebivališče opredeljujejo dejansko prebivališče matere ob rojstvu otroka. Tako se izključita vpliv rojevanja v porodnišnicah in vpliv naključnih dejavnikov, ki bi lahko prispevali k določitvi rojstnega kraja tako, da ne bi ustrezal kraju, v katerem je oseba dejansko preživela prvo obdobje svojega življenja. Dolenc (2003, 86) omenja, da je bilo po podatkih iz popisa 2002, v drugih republikah nekdanje Jugoslavije rojenih 21.000 oseb, ki se jih ne prišteva (glede na definicijo priseljencev) med priseljence, saj so imeli kljub rojstvu izven Slovenije svoje prvo prebivališče prijavljeno v Sloveniji. Iz popisa je tudi razvidno, da je ostalih 89 % priseljencev iz republik nekdanje Jugoslavije imelo svoje prvo prebivališče prijavljeno izven Slovenije.

36 Prejšnji popisi so kot kraj bivanja priseljencev upoštevali zadnje in ne prvo prebivališče priseljenca. V to skupino so bili vključeni tudi re-emigranti. V teh popisih se ni upoštevalo, da mora oseba v Sloveniji bivati vsaj eno leto, preden dobi status priseljenca. Upoštewane niso bile niti notranje selitve (Medvešek 2007, 31–32).

otroke, ki so se sicer rodili v tujini in so v državo sprejemnico prišli v rani mladosti in v njej tudi odraščali? Mojca Medvešek (2007, 34) je na podlagi popisa prebivalstva (2002) prikazala sedem različnih podskupin, v katere se lahko uvršča potomce priseljencev, in sicer:

- ▶ »Potomci priseljencev iz nekdanje Jugoslavije, ki živijo v družinski skupnosti kot otroci, oba starša sta priseljenca z območja nekdanje Jugoslavije; njihovo prvo prebivališče je Slovenija;
- ▶ Potomci priseljencev z območja nekdanje Jugoslavije, ki živijo v družinski skupnosti kot otroci, eden od staršev je priseljenec iz nekdanje Jugoslavije, njihovo prebivališče je Slovenija;
- ▶ Potomci priseljencev z območja nekdanje Jugoslavije, ki živijo v družinskih skupnostih kot otroci, ob priselitvi so bili stari med 0 in 14 let;
- ▶ Potomci priseljencev z območja nekdanje Jugoslavije, ki živijo v družinski skupnosti kot otroci, njihova narodnost in/ali materni jezik in/ali pogovorni jezik je neslovenski (določeni kriteriji), njihovo prvo prebivališče je Slovenija;
- ▶ Potomci priseljencev z območja nekdanje Jugoslavije, ki živijo v družinski skupnosti kot otroci, narodnost in/ali materni jezik in/ali pogovorni jezik enega od staršev je neslovenski (določeni kriteriji), njihovo prvo prebivališče je Slovenija;
- ▶ Potomci priseljencev z območja nekdanje Jugoslavije, ki živijo v izven družinski skupnosti ali sami; njihova starost ob priselitvi je bila med 0 in 14 let;
- ▶ Potomci priseljencev z območja nekdanje Jugoslavije, ki živijo v družinski skupnosti kot starši (zakonec, zunajzakonski partner) v izven družinski skupnosti ali sami, narodnost in/ali materni jezik in/ali pogovorni jezik je neslovenski (določeni kriteriji), njihovo prvo prebivališče je Slovenija.«

Med potomce priseljencev iz popisa 2002 lahko prištevamo 6,5 % prebivalcev Slovenije. Na ta podatek se danes ne moremo več preveč zanašati, saj se je situacija v skoraj dvajsetih letih spremenila. Če bi se število priseljenih zmanjševalo, bi se s tem nižalo tudi število njihovih potomcev. Ker pa Slovenija v zadnjih letih vnovič beleži porast priseljencev, se s tem povečuje tudi število njihovih potomcev. Po besedah Josipoviča (2019, 82) letne vrednosti migrantov v Slovenijo dosegajo tiste iz zlatih obdobj priseljevanja v Slovenijo, med katera se šteje obdobje od 1975 do 1982.

Glede na že opravljene raziskave in različne primerjave popisov lahko trdimo, da obstajajo razlike med potomci priseljencev, ki so se v Sloveniji rodili, in med tistimi, ki so se v Slovenijo priselili do svojega štirinajstega leta starosti. Največja razlika se pojavlja pri narodnem opredeljevanju. Med tem ko se jih je med že rojenimi v Sloveniji 45,7 % opredelilo za Slovence, se je za Slovence opredelilo le 25,5 % tistih, ki niso bili rojeni v Sloveniji. Kar 28,3 % se ima za narodno neopredeljene. Narodno neopredeljenih je bilo na popisu vse skupaj 19,5 % priseljencev (Medvešek 2007, 39–40).

Na popisu leta 2002 se je za pripadnike islamske veroizpovedi izreklo 15 % potomcev priseljencev, kar je za 5 % več kot leta 1991. Pri potomcih priseljencev se je zvišal delež neverujočih (za 4 %), kakor tudi tistih, ki niso pripadniki nobene veroizpovedi, čeprav se prištevajo med vernike (za 1,9 %), in tistih, ki na vprašanje niso želeli odgovoriti (za 4,4 %) (46).

Pri razločevanju različnih kategorij priseljencev se v raziskavah pogosto omenjajo generacijski tipi oz. različne generacijske skupine. Tudi v naši raziskavi bomo uporabljali termina generacije in kategoriziranje na generacijske skupine. Kot prvo generacijo priseljencev bomo obravnavali osebe, ki so se v Slovenijo priselile iz tujine. Drugo generacijo sestavljajo otroci prve generacije. Tako kot pri definiranju potomcev priseljencev pa se nam tudi tukaj pojavljajo različna vprašanja. V prvi vrsti se postavlja vprašanje, kako dolgo sploh lahko govorimo o potomcih priseljencev. Logična razporeditev bi bila, da bi k drugi generaciji prištevali otroke

priseljencev prve generacije, k tretji generaciji pa vnuke priseljencev prve generacije itn. A že druga generacija priseljencev je po omenjeni klasifikaciji rojena v Sloveniji. Pred očmi je treba imeti tudi dejstvo, da migracijska izkušnja, ki so jo doživeli starši, na določen način še vpliva na njihove otroke (tj. drugo generacijo priseljencev). Ta vpliv pri naslednjih generacijah upade. Med izjeme prištevamo prenašanje stigmatizacije iz roda v rod, a slednje v močni meri zaznamuje le redke posameznike. Potomci druge generacije so lahko že v polni meri integrirani, njihova posebnost pa je »migracijska izkušnja«. Ta je v njihovem primeru prisotna le v družini, med tem ko je bila pri njihovih starših ali starih starših neposredna. Migracijska izkušnja lahko posameznika obogati, po drugi strani pa ga lahko tudi zaznamuje. Nemška agencija *Statistics Bundesamt* je migracijske generacije opredelila na podlagi državljanstva. K prvi generaciji prišteva le dejanske migrante, v drugo in tretjo generacijo pa so vštetí otroci in vnuki, ki nimajo nemškega državljanstva (Josipovič 2015, 152–153). Sami smo se odločili, da bomo k drugi generaciji priseljencev prištevali tiste anketirance, ki so se rodili priseljencem prve generacije, ne glede na državljanstvo. Vse ostale bomo imenovali »potomci priseljencev« in jih kot take tudi obravnavali.

Integracija

Cambridge Dictionary opredeljuje integracijo kot proces vključevanja v skupino ljudi. Ekonomski in socialni svet je leta 1952 definiral integracijo kot postopen proces, s katerim priseljenci postanejo aktivni udeleženci v socialnih, kulturnih, ekonomskih in duhovnih zadevah nove domovine. Marjan Hočevár (2020) vidi v integraciji osnovni povezovalni koncept družbe, ki navsezadnje predpostavlja njen obstoj. Dodaja, da se z integracijo srečujejo vse kulture in da je v končni fazi globalizacija integracija na svetovni ravni.

Integracija je možna le v primeru sodelovanja in povezovanja manjšinske in večinske populacije. Gre za dolgoročen in večgeneracijski proces. Zadnja faza integracije bi namreč pomenila, da bi priseljenci in njihovi potomci postali enakopravni soudeleženci na vseh področjih družbe. Na uspešnost integracije ne vpliva zgolj odprtost večinske družbe do sprejema manjšin in pripravljenost manjšin za vključitev v novo okolje, ampak je uspešna vključitev med drugim odvisna od specifik posamezne manjšinske skupine, imigrantske politike in nacionalnih ter mednarodnih kontekstov (Bešter 2007a, 112). Ožje gledano ima pomembno vlogo tudi posameznikova težnja po vključitvi, kjer ne smemo poleg značajskih lastnosti in vrednot prezreti niti njegove identifikacije.

Z integracijo priseljencev v Sloveniji se je ukvarjal tudi sociolog religije Igor Bahovec (2014, 109–110), ki je za namene svoje raziskave opravil 26 intervjujev. Eden izmed intervjuvancev je dejal,³⁷ da je druga generacija drugačna od prve, saj se poskuša čim bolj vključiti v kulturno okolje, v katerem živi, hkrati pa želi ohraniti kulturo svojih staršev. Ista oseba dodaja, da prihaja iz drugačnega kulturnega ozadja. Iz primarne kulture želi ohraniti najboljše, prav tako pa želi slednje vključiti v novo okolje. A to je le eden izmed podanih odgovorov. Bahovec (110) ugotavlja, da se manjšinski del druge generacije poskuša integrirati, med tem ko večina priseljencev druge generacije ostaja po lastni volji segregirana.

Natalija Vrečer (2004, 256) še opozarja na pomemben vpliv stopnje izobrazbe in generacijske pripadnosti. Mlajši in bolj izobraženi namreč veljajo za najbolj integrirane.

Poleg procesa vključevanja in sprejemanja priseljencev in njihovih potomcev v novo okolje integracija hkrati zajema družbeno kohezivnost

37 Dobeseden citat (v Bahovec 2014, 109–110): »We, the second generation, are different. We try to integrate as much as possible in our cultural environment, and maintain the identity of the parents. [...] People here have their own culture; I come from another culture and background. Now I try to take the best things from my culture and incorporate them into this culture and environment, to combine the two things which together can work even better.«

in povezanost v pravnih, kulturnih in družbeno-socialnih odnosih med obstoječim družbenim sistemom in priseljenci. Sad družbene povezanosti je med drugim pozitiven odnos do drugih etničnih in verskih skupnosti. Rezultat uspešne integracije pa je doseganje primerljivih položajev z drugimi člani družbe (Bešter 2007a, 108–109). Dolgoletna pogajanja o gradnji džamije v Ljubljani in različni primeri nestrpnosti in diskriminacije muslimanov v Sloveniji pričajo o tem, da Slovenska družba še ni v polni meri sprejela priseljencev.³⁸ Poleg tega rezultati raziskave *Percepcije slovenske integracijske politike* kažejo na nižjo stopnjo izobrazbe pri priseljencih (Bešter idr. 2005).

Glede na vpletenost integracije na različna področja družbenega življenja so se razvile različne dimenzije integracije. Za lažje razumevanje celotnega dela jih bomo v nadaljevanju na kratko opisali. Ena izmed prvih vrst integracije je poselitvena ali bivanjska integracija, ki priseljencem omogoča bivanje v katerem koli predelu države in posameznih krajev. Znanstveniki tako opozarjajo na pomen razpršenosti, po drugi strani pa priseljenci menijo, da jim življenje s »svojimi« ljudmi omogoča boljšo integracijo. Tako najdemo tudi v Sloveniji območja, kjer je gostota poseljenosti muslimanov večja: Jesenice, Velenje, obalni kraji in prestolnica z okolico, v kateri jih je glede na četrtne skupnosti največ v Rakovi Jelši, Mostah, Fužinah, Zeleni Jami, Litostroju in na Viču (Josipovič 2019, 35). Veliko manj pa jih je na bolj ruralnih področjih, saj so prve generacije muslimanskih priseljencev predvsem zavzemale delovne migrante. V času vojne v Bosni in Hercegovini so v Slovenijo v večini migrirali tisti muslimani, ki so imeli tukaj svoje sorodnike, znance, kar pa je še dodatno povečalo prirast muslimanov na določenem ozemlju. K slednjemu so dodatno pripomogla tudi begunska taborišča.

38 Pri tem seveda obstajajo razlike. Med tem ko Slovenci ne čutimo zadržkov do posameznih priseljencev iz Zahoda, pa imamo po drugi strani dosti večje zadržke do Romov in priseljencev z Balkana, Afrike in Bližnjega vzhoda. Eden izmed razlogov je večja kulturna raznolikost.

Naslednja integracijska dimenzija je pravna integracija, ki se navezuje na pravno izenačevanje državljanov določene države in njenih priseljencev. Tudi pri tej integraciji je značilen postopni proces, v polni meri pa se uresniči s pridobitvijo državljanstva države gostiteljice. Muslimani, ki se rodijo v Sloveniji, samodejno postanejo slovenski državljani. »Slovensko državljanstvo lahko posameznik pridobi z naturalizacijo, pri čemer mora izpolnjevati pogoj dejanskega in neprekinjenega življenja v Republiki Sloveniji določeno obdobje ter druge zakonsko določene pogoje:

najmanj deset let živi v Sloveniji, od tega neprekinjeno zadnjih pet let pred vložitvijo prošnje;

- ▶ je že najmanj tri leta poročen s slovenskim državljanom in dejansko živi v Sloveniji neprekinjeno vsaj eno leto pred vložitvijo prošnje;
- ▶ je izgubil slovensko državljanstvo na podlagi odpusta ali odreka in dejansko živi v Sloveniji neprekinjeno vsaj šest mesecev pred vložitvijo prošnje;
- ▶ je slovenski izseljenec ali njegov potomec do četrtega kolena v ravni črti in dejansko živi v Sloveniji vsaj eno leto pred vložitvijo prošnje;
- ▶ je brez državljanstva in kot apatrid dejansko živi v Sloveniji neprekinjeno pet let pred vložitvijo prošnje;
- ▶ ima priznan status begunca in dejansko živi v Sloveniji neprekinjeno pet let pred vložitvijo prošnje;
- ▶ je v Sloveniji obiskoval in uspešno zaključil najmanj visokošolski študij in dejansko živi v Sloveniji najmanj sedem let, od tega neprekinjeno vsaj eno leto pred vložitvijo prošnje;
- ▶ je rojen in dejansko živi v Republiki Sloveniji od rojstva;
- ▶ je mladoleten, živi v Republiki Sloveniji in starša, ki sta pridobila državljanstvo Republike Slovenije, zanj vložita zahtevo za pridobitev slovenskega državljanstva.« (ZDRS, Uradni list RS, št. 24/07)

Eden izmed najpomembnejših dejavnikov za vključevanje v družbo je finančna stabilnost priseljencev. Socialnoekonomska integracija se zavzema za enake možnosti na področju zaposlovanja, pridobivanja dohodkov in koriščenja socialnih storitev.

Komac (v Kržišnik-Bukić idr. 2003, 102) ugotavlja, da priseljenci iz nekdanje Jugoslavije ne dosegajo tako visokih rezultatov na področju znanosti kot Slovenci. To še posebej velja za Bošnjake, ki v večini prihajajo iz delavskih, finančno manj stabilnih družin. Tako ne gre toliko za pomanjkanje znanja, ampak je izbira deloma pogojena z nekoliko drugačnim vrednostnim sistemom, deloma pa tudi z življenjsko situacijo. Cilj nekaterih priseljencev je tako čim prej priti do kruha, a tudi na tem področju prihaja do sprememb. Z izzivi pri šolanju se soočajo tudi šoloobvezni priseljenci, ki se morajo najprej naučiti slovenščine, da lahko sploh sledijo šolski snovi. Njihov šolski uspeh lahko tudi upade, saj je opravljanje testov v slovenskem jeziku zanje bolj zahtevno. Kljub temu pa se za nadaljevanje šolanja odloča vse več muslimanov. Slovenski izobraževalni sistem je enakovreden za vse, če imamo pred očmi možnosti brezplačnega obveznega in tudi neobveznega šolskega programa. Zatakne pa se pri možnosti učenja maternega jezika priseljencev, kar kaže na to, da slovenska integracijska politika še ni najboljše zasnovana. Posledično naj bi mlajše generacije muslimanov slabše govorile bosansko, kar naj bi bilo še toliko bolj razvidno pri muslimanih, ki so se rodili v Sloveniji (Grabus 2011). Še večjo težavo predstavlja slabo razumevanje slovenščine s strani priseljencev. Imami v Sloveniji ugotavljajo, da se nekateri zelo hitro naučijo jezika države gostiteljice, drugi pa živijo v Sloveniji tudi več desetletij in še vedno ne govorijo slovensko. Prav tako smo ugotovili, da se večina priseljencev doma pogovarja v maternem jeziku staršev.

O politični integraciji govorimo takrat, ko imajo priseljenci volilno pravico, in s tem pravico do izražanja svojega mnenja na volitvah. V Sloveniji se pridobi splošna volilna pravica skupaj z državljanstvom, med tem ko je za lokalne volitve dovolj, če oseba dlje časa zakonito prebiva v državi (Bešter 2007a, 109).

V vsakdanjem življenju priseljencev (in njihovih potomcev) imata pomembno funkcijo družbena in identifikacijska integracija. Slednja je na eni strani pogojena s posameznikovimi osebnimi težnjami po pripadnosti določeni skupini, po drugi pa s pogledom in odzivom avtohtonega okolja na priseljence. O uspešni integraciji govorimo takrat, ko se posameznik čuti del nove skupnosti, pogoj za to pa je, da ga novo okolje sprejme. Identifikacijska integracija ne izključuje občutka pripadnosti drugim skupnostim.³⁹ Družbena integracija se pri tem navezuje na posameznikovo prostovoljno druženje s pripadniki drugih etničnih in verskih skupin.

Zadnja izmed interakcijskih dimenzij je kulturna integracija.⁴⁰ Zajema različna družbena področja, med katerimi so religija (in verski rituali), norme, vrednote, vsakdanje prakse in jezik. Njen cilj je kulturni pluralizem, njeno bistvo pa ohranjanje izvirne kulture in sprejemanje nove.⁴¹ Na tem mestu je vredno omeniti, da je uspešnost kulturne integracije odvisna od vsakega posameznika posebej in od usmeritve skupine, v katero je človek vključen. Vsekakor pa ne smemo zanemariti vpliva širšega okolja, ki ima v Sloveniji velikokrat negativno mnenje o muslimanskih priseljenicah.

Življenje priseljencev je v veliki meri odvisno od državne politike države, v katero so imigrirali. Ker se v obravnavani raziskavi osredotočamo na versko prakso muslimanov v Sloveniji, se bomo na kratko ustavili le pri državnih zakonih, ki urejajo pravico do svobode veroizpovedi, in s tem tudi pripomorejo k enakopravnosti vseh religij in pravic njihovih pripadnikov. V 7. členu Ustave Republike Slovenije je zapisano, da so vse verske skupnosti v svojem delovanju svobodne, enakopravne in ločene od države.

39 O tem smo govorili tudi v poglavju o identiteti.

40 Peter Klinar (1976, 324) jo je imenoval kulturna adaptacija.

41 Slednje je moč zaslediti v pripovedih Judinje Ane Frank (2019, 86–87), ko so na nek način poleg judovskih praznikov praznovali tudi krščanske. V zapisu iz dne 7. decembra 1942 je zapisala: »Kanukka in Miklavž sta letos čisto skupaj, razlika je samo za dan. Za kanukko nismo pripravili nič posebnega, poklonili smo nekaj ljubkih stvarčic temu ali onemu in prižgali sveče ... Miklavžev večer v soboto je bil mnogo lepši ... V košari je bilo za vsakega darilo in ustrezni verzi. Miklavževe verze gotovo poznaš, zato ti jih ne bom napisala.«

S strani države je prepovedana religijska nestrpnost (63. člen) in verska diskriminacija (14. člen). Vernikom je dovoljeno, da zaradi svojih religijskih prepričanj zavrnejo sodelovanje pri opravljanju vojaških dolžnostih (123. člen) in da se jim priznava ugovor vesti (46. člen).

Glede na dejstvo, da ima večinski del muslimanskega prebivalstva korenine v Bosni in Hercegovini, je za našo raziskavo še toliko bolj zanimiva študija Admir Baltića, *Integracija bošnjaške skupnosti v Sloveniji* (2010), v kateri potrjuje tezo, da so Bošnjaki (s tem misli tudi na etnično opredeljene Bosance in Muslimane) dobro integrirani v slovensko okolje. Razloge za to vidi v jezikovnem sorodstvu, večdesetletnem bivanju v skupni državi in narodnostni podobnosti (Slovani). Stopnja integracije narašča z dolžino bivanja. Formalno pravno gledano je integracija s pomočjo verske skupnosti večja od integracije s pomočjo etnične skupnosti (150–154).

Organizacija EXYUMAK, ki se ukvarja z vprašanji narodnostnih manjšin prebivalcev iz nekdanje skupne države, je v splošni oceni leta 2010 podala mnenje, da čaka Slovenijo na področju kulturne integracije priseljencev še precej dela. Predvsem bi bilo treba urediti vključevanje na trg dela, kar bi poleg omogočene socialne varnosti hkrati »omogočilo ohranjanje matične kulture, materinega jezika in razvijanje svoje lastne identitete nasploh« (Baltić 2010, 152).

Segregacija

Izraz segregacija ima svoje korenine v lat. glagolu *segregare*, kar pomeni oddvojiti, delati razlike. *Encyclopedia Britannica* pod pojmom segregacija razume ločevanje in zapostavljanje določene skupine ljudi. V Sloveniji se tako kot v drugih evropskih državah srečujemo s segregacijo priseljencev. Ti se ne vključijo v novo okolje in živijo tako, kot so živeli v svoji domovini. Z zunanjim okoljem se povežejo zgolj toliko, kolikor je to nujno potrebno. Poseben primer znotraj tega so še sezonski delavci. Mufti Grabus meni, da je v

Sloveniji približno 20.000 sezonskih delavcev muslimanske veroizpovedi. Ti v širše okolje niso najboljše vključeni, se pa kot muslimani občasno udeležujejo verskih dogodkov. V Sloveniji se ne počutijo doma, zato se tu bolj kot ne osredotočijo na delo. Njihovo družbeno življenje je omejeno na ozek krog ljudi (večinoma sodelavce in sostanovalce). Njihov cilj je zaslužiti denar in se vrniti domov. Tako živijo tudi nekateri drugi muslimanski priseljenci.

Treba je omeniti, da vsem migrantom vrnitev v domovino ni uspela. Prisilni begunci, ki so prišli v Slovenijo v času vojne v Bosni in Hercegovini, so načrtovali, da se bodo po nekaj tednih vrnili domov. Zaradi nestabilnih razmer in pomanjkanja denarja so morali v Sloveniji ostati dlje časa. Če država nima dobro organizirane integracijske politike, se med imigranti začne aktivirati proces samosegregacije. Do te prihaja zaradi diskriminacije dominantne skupnosti, kršenja človekovih pravic, slabšega poznavanja jezika, slabega ekonomskega stanja, v primeru muslimanov pa tudi zaradi islamofobije. Za segregacijo pa ni kriva zgolj slabo urejena migracijska politika znotraj določene države in okolja, v katero se migranti priselijo, saj je ta v določenih primerih tudi lastna izbira priseljencev. Ti se zanj odločijo, ker se bojijo narediti spremembe oz. teh zaradi najrazličnejših razlogov niso zmožni narediti. Lažje jim je živeti na do zdaj poznan način. V že prej omenjeni raziskavi Bahovca (2014, 109) zasledimo tudi dober primer segregacije med priseljenci v Sloveniji. Eden izmed intervjuvanih⁴² je dejal, da njegovi starši sicer pošiljajo otroke v šolo, hodijo na delo in v trgovino. Po drugi strani pa je njihovo vsakdanje življenje podobno tistemu iz Bosne.

Segregacija muslimanskih priseljencev je pojav, s katerim se srečujejo skorajda vse Evropske države. Voas in Fleishmann (2012, 535–534) ugotavljata, da bi lahko bila druga generacija priseljencev celo bolj segregirana kot prva generacija. Slednje velja predvsem za Francijo, Švico, Švedsko in države Beneluksa, kjer je segregacija izraz upora sistemu.

42 Dobeseden citat (v Bahovec 2014, 109): »My parents sent their children to school, go to work and to the shopping, but otherwise live a life similar to the one in their home country [in Bosnia].«

Asimilacija

Pristop asimilacije pomeni vključevanje v okolje in prevzemanje značilnosti načina življenja, ki je za to okolje značilno. Gre za zlitje s kulturo države gostiteljice, pri čemer priseljenci prevzamejo poleg jezika in vedenja tudi religijo, običaje ter celo občutek pripadnosti.

Države, ki sledijo oziroma so sledile omenjenemu modelu, od priseljencev pričakujejo, da se bodo sami vključili v njihovo družbo in da se bodo v njej tudi sami znašli. Če priseljenci tega ne storijo, ostanejo tujci, kar postane za večinsko prebivalstvo motilen dejavnik v primeru velikega narastka neasimiliranih priseljencev (Osredkar 2011b, 91). Romana Bešter (2007b) omenja, da so države, ki so model asimilacije izvajale, po določenem obdobju ta način opustile zaradi stranskega učinka. Praksa je namreč pokazala, da se posamezniki niso asimilirali kot posamezniki, temveč kot skupnosti. Na podlagi nacionalne in etnične pripadnosti so ustanovili različna društva oz. združenja, v katerih so ohranjali materni jezik.

V Sloveniji se najpogosteje asimilirajo priseljenci z drugih celin in predstavljajo manjšino. Seveda je proces asimilacije možno prepoznati tudi pri priseljencih z Balkana. Pašić (2005) omenja, da se nekateri mladi muslimani samoiniciativno odločijo za asimilacijski pristop vključevanja v družbo, kar potrjujejo tudi tuji avtorji (prim. Byron 1999), ki so opazovali načine prilagajanja potomcev migrantov. Ti se običajno popolnoma asimilirajo, pri čemer nekateri ohranijo etnično identifikacijo z državo izvora (tudi če sami v njej niso bili rojeni), drugim pa se ta zdi popolnoma nepotrebna. Asimilacija je v določenih primerih pogojena z izgubo stikov s kulturo svojih prednikov, lahko pa gre za osebno odločitev posameznika, ki se preseli v drugo državo. Asimilacija je tako lahko nehotena ali hotena.

Na asimilacijo muslimanov v Sloveniji gotovo vpliva tudi odnos širše družbe do muslimanov. Teroristični napadi so povečali islamofobijo na svetovni ravni. Tudi v Sloveniji se je po tragičnem enajstem septembru

2001 spremenil odnos do muslimanskih priseljencev. Med tem ko so v začetku devetdesetih let Slovenci radodarno pomagali beguncem iz Bosne in Hercegovine ter Kosova, pa je postalo leta 2015 ob t. i. evropski begunski krizi (ki so jo sprožile poostrene razmere in vojne v Siriji, Afganistanu in Iraku) očitno, da Slovenci še nismo prerasli islamofobije. To je postalo še toliko bolj očitno ob začetku vojne v Ukrajini, ko so se srca Slovencev ponovno odprla za pomoč ljudem v stiski. Dodati je potrebno, da Slovenija po ugotovitvah Evropskega poročila za islamofobijo (Bayrakli in Hafez 2015) ni osamljen primer. Podobna slika naj bi bila značilna za večino držav Sveta Evrope in jo je možno zaznati celo v državah z zelo nizkim deležem muslimanskega prebivalstva.

Pucelj (2019) omenja, da islamofobija otežuje življenje muslimanov v Sloveniji. Vidne posledice islamofobije so pomanjkanje samozavesti, pripadnosti in samozaupanja (Ramberg 2004, 86). Podobno ugotavlja tudi Pašić (2009), po mnenju katerega nekateri muslimani doživljajo Zahod kot diskriminatoren, kar se pozna na tem, da ne čutijo nikakršne povezanosti z večinskim prebivalstvom, iščejo družbo sebi podobnih in krepijo odnose z izvorno domovino.

Interkulturnost

Zadnji način prilagoditve življenja, ki ga bomo obravnavali, je interkulturnost. Gre za prehod iz multikulturne v interkulturno družbo, ki ga je predlagal Ted Cantle (2011), in sicer na način vzpostavitve pristnega dialoga in srečanja med pripadniki različnih kultur. Bistvena razlika med interkulturnim in multikulturnim pristopom je v tem, da prvi temelji na medsebojnem spoštovanju, srečanju in dialogu, drugi pa na strpnosti in poudarjanju različnosti, pri čemer je spoštovanje drugega prav tako lahko prisotno. Cantle (prav tam) je že pred leti poročal o fizični segregaciji med prebivalci različnih kultur v Veliki Britaniji, kjer ljudje sicer živijo

vzporedna življenja, ne pride pa do konkretnega srečanja. V isti državi je bila izdelana tudi politika, ki podpira dinamiko multikulturalnosti (Bešter 2007b; 2014, 112), ne naredi pa nič v smeri, da bi se različne skupine ljudi med seboj spoznale, vstopile v dialog in tako omogočile boljše povezovanje in vključevanje v družbo.

Podobne rezultate so pokazale tudi raziskave v Franciji, na Nizozemskem in Švedskem. Za izboljšanje obstoječega stanja je bilo leto 2008 razglašeno za evropsko leto interkulturalnega dialoga. Bahovec (2014, 212–213) na podlagi rezultatov raziskave ugotavlja, da živijo ljudje različnih etničnih skupin popolnoma vzporedna življenja, kar nakazuje na multikulturalnost. Za interkulturalno družbo pa je ključno srečanje in prizadevanje za spodbujanje resničnega dialoga med pripadniki različnih kultur. Vsakdanji dialog o splošnih temah namreč ne pomeni resničnega dialoga v polnem pomenu, a tudi slednjega ne smemo zanemariti, saj služi kot osnova. Po drugi strani pa je pristen dialog, v katerem ljudje sodelujejo, večji od vsote teh dveh delov (113).

Znotraj interkulturalne družbe imajo priseljenci možnost ohraniti prvotno kulturo, kar pomeni možnost učenja maternega jezika in odpiranja šol ter vrtcev glede na kulturne posebnosti posameznikov (prim. islamski vrtci, šole), omogočanje prehrane v skladu z verskimi smernicami ipd. Hkrati pa se priseljenci in njihovi potomci vključujejo v dialog in pri skupnih stvareh sodelujejo z večinsko kulturo in tudi drugimi priseljenici.

Na koncu tega poglavja je potrebno še enkrat omeniti, da je v Sloveniji možno najti vse vrste prilagoditve življenja, pri čemer je interkulturalnost izredno omejena oz. je skorajda ni. Veliko vlogo pri integraciji muslimanov v Slovenijo igrajo muslimanske verske organizacije, še posebej Islamska skupnost v Republiki Sloveniji, ki skrbi tudi za ohranjanje kulturnih posebnosti Bosne in Hercegovine. Integracijo spodbujajo tudi različna nacionalna in kulturna društva, v katerih si prizadevajo za ohranjanje albanske, bosanske, makedonske in črnogorske kulture v Sloveniji.

Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji

Zakon o verski svobodi (ZVS) daje z 9. členom verskim skupnostim pristojnost, da se same odločajo o svoji organiziranosti. V skladu z zakonom so svobodne tudi islamske verske skupnosti, registrirane v Sloveniji, kar pomeni, da pravno gledano same oblikujejo pristojne organe, notranjo organizacijo, verske uslužbenke, pravice in dolžnosti svojih pripadnikov in povezovanje ter udeleževanje v konfesionalnih oblikah organiziranja s sedežem v Republiki Sloveniji. Omenili smo že, da je večina muslimanov v Sloveniji priseljencev z Balkana, kjer je ločitev države in religije del ustavnega prava. Glede na versko pravno ureditev pa je za balkanske države značilno sledenje hanifitski pravni šoli (Grabus 2011; Osredkar 2011a). Zanj je značilna uporaba analogije (*kijas*), individualne razlage (*raj*) in upoštevanje lokalnih običajev (Nasir 2009, 18). Priseljenci z Balkana v Sloveniji niso podvrženi tako močnemu kulturnemu šoku kot priseljenci iz drugih celin, zaradi česar se lahko lažje in hitreje vključijo v slovensko okolje. Muslimani v Sloveniji so kot ostali prebivalci Slovenije podrejeni zakonodaji in pravnemu sistemu, ki velja v Sloveniji, predpisov iz šeriata pa se držijo le v liturgiji (Osredkar 2011b).

Decembra 2024 so bile v Registru cerkva in drugih verskih skupnosti registrirane tri islamske organizacije, med katerimi je najštevilčnejša Islamska skupnost v Republiki Sloveniji, ki je razdeljena na 17 odborov. Sledita ji Slovenska muslimanska skupnost in Slovenska islamska skupnost milosti. Poleg omenjenih verskih skupnosti aktivno deluje še sunitska sekta Ahmadija, medtem ko je zgleđa, da je Društvo za promocijo islamske kulture Resnica Hak in El-iman trenutno nedejavno.

V nadaljevanju se bomo posvetili natančni predstavitvi Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji, ki velja za največjo skupnost. Temu bo sledila predstavitev alternativnih slovenskih islamskih skupnosti.

Islamska skupnost v Republiki Sloveniji

»Islamska skupnost v Republiki Sloveniji je javna, enkratna in samostojna verska skupnost vseh prebivalcev Republike Slovenije, ki sprejemajo islam za svojo vero.« (Grabus 2011, 24) Kot taka je del tradicionalne in avtohtone Islamske skupnosti v Bosni in Hercegovini, v 1. členu pravi Statut Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji (v nadaljevanju Statut IS),⁴³ sprejet 20. aprila 2019. Nadaljuje, da je poslanstvo Islamske skupnosti zavzemanje za duhovnost, človekovo dostojanstvo, osmišljanje bivanja in razvijanje vzgojnih, izobraževalnih, kulturnih, karitativnih, solidarnih in drugih dejavnosti, s katerimi se bogati nacionalna identiteta, in s tem opravlja pomembna družbena naloga. Prva dejavnost Islamske skupnosti kot verske organizacije je svobodno in avtonomno učenje o islamski veri, opravljanje obredov, versko in kulturno izobraževanje ter urejanje lastne organizacijske strukture (finančne, administrativne, lastniške) (3. člen Statuta IS). Malanović je v intervjuju z Rožičem (1999, 17) dejal: »Naš cilj, cilj islama ni v tem, da širimo islam, da bi šli onkraj svoje organizacije ...

⁴³ V nadaljevanju bomo za imenovanje Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji uporabljali zgolj »Islamska skupnost«, med tem ko bomo za Islamsko skupnost v Bosni in Hercegovini vedno izpisali celotno ime.

Razlog, da smo tukaj, je ta, da bi bili z našimi, ki tu živijo. Naša naloga je izključno moralne vsebine. Gre za najvišje vrline, za katere želimo, da jih ljudje gojijo, ohranjajo ali na novo prebudijo. To nam pomaga preprečiti alkoholizem, uživanje drog, prostitucijo ...» Grabus (2021, 51) še dodaja, da Islamska skupnost vidi samo sebe kot organizacijo, ki predstavlja islamsko kulturo znotraj širše slovenske družbe. Vse dejavnosti Islamske skupnosti se izvajajo v skladu z načeli zakonitosti, javnosti in splošne družbene ter moralne odgovornosti.

Statut IS v 7. členu pravi, da sta njena uradna jezika slovenščina in bosanščina. Med uradna koledarja se prištevata tako gregorijanski kot hidžretski, tj. islamski koledar. Slednjega določa Rijaset Islamske skupnosti v Bosni in Hercegovini⁴⁴ na podlagi astronomskega računanja časa, potrjuje pa ga svet muftijev. Objavljen je v Takvimu.

V 97. členu Statuta IS piše, da so uslužbenci Islamske skupnosti osebe, »ki opravljajo verska, versko-izobraževalna, vzgojna, znanstvena, strokovna, administrativna, administrativno-tehnična, upravnopravna, finančna, pomožna tehnična in druga dela ter naloge.« Za verska, znanstvena, izobraževalna in strokovna dela je potrebna primerna izobrazba. Nazivi, ki jih lahko imajo verski uslužbenci, so glavni imam, džematski imam, pomožni imam, mujezin, gasalka ali gasal in mualima ali mualim (100. člen Statuta IS).

Eden izmed prepoznavnih simbolov je zastava, ki je zelene barve, na njej pa sta bela peterokraka zvezda in polmesec. Zvezda je umeščena v sredino odprtega dela polmeseca, ki je obrnjen v nasprotno stran od droga zastave.

Zgodovina Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji

Zgodovino Islamske skupnosti v Sloveniji moramo začeti z opozorilom na napako, ki se je pred dvema desetletjema pojavila tudi v raziskovalnih

44 Duhovno vodstvo muslimanov v Bosni in Hercegovini.

razpravah. Navajalo se je, da začetki Islamske skupnosti v Sloveniji segajo v leto 1967, ko je bilo 12. septembra imenovano starešinstvo Islamske skupnosti za Bosno in Hercegovino, Hrvaško in Slovenijo. Prvi predsednik je bil Adil Begović. Pašić (2005, 103) omenja, da je do prvega, relativno poznega organiziranega zbiranja muslimanov v Sloveniji prišlo pet let prej, v stanovanju derviša Sivića v Ljubljani. A ti podatki niso popolnoma natančni. Omenili smo že, da so muslimani v Sloveniji živeli že pred prvo svetovno vojno, v času Avstro-Ogrske. Organizirano versko življenje muslimanov v Sloveniji je povezano s sklenitvijo sporazuma o ustanovitvi Islamske skupnosti v Bosni in Hercegovini leta 1882. Popolnoma upravičeno lahko predvidevamo, da so muslimani v Sloveniji prakticirali svojo vero tudi pred letom 1967. O tem govorijo tudi dokazi, kot sta prvi dve džamiji, omembe imamov in muslimansko pokopališče na Žalah, ki so ga oblasti pred izdajo dopisa leta 1962 uničile.⁴⁵

Javne obrede naj bi muslimani v Ljubljani začeli izvajati leta 1969, ko so 15. junija organizirali mevlud. Po tem so mevlud organizirali še na Jesenicah (13. julija), zadnjega avgusta pa še v Kranju. V arhivu Republike Slovenije lahko najdemo dokumente, ki dokazujejo prepoved opravljanja mevluda v Kopru leta 1974.⁴⁶ Ena izmed vidnejših osebnosti iz tega časa je hadži Sulejman ef. Abdić, ki se je leta 1958 pri 24 letih preselil v Slovenijo, kjer je opravljal gradbena dela. Ker si je želel, da bi se muslimani v Sloveniji lahko zbirali pri molitvah, se je vpisal na Gazi Huser-begovo medreso v Sarajevu in leta 1967 opravil imamski izpit. Istega leta je bil ustanovljen tudi odbor Islamske skupnosti Ljubljana. Med letoma 1973 in 1979 so muslimani neprekinjeno opravljali petkove molitve (džuma-namaze) v Ljubljani. Srečevali so se v hiši Alija Džinića. Eno leto so ramazansko molitev opravili v hiši Nijaza

45 Na omenjena dejstva nas je opozoril Nedžad Grabus, za kar se mu iskreno zahvaljujemo. Zavedamo se, da bi bilo treba zgodovino muslimanov v Sloveniji do leta 1962 podrobneje raziskati, a slednje presega cilje naše monografije. Islamska skupnost ne razpolaga z arhivskimi podatki iz tega obdobja, zaradi česar bi bilo treba pregledati arhive na Dunaju, v Beogradu in Sarajevu.

46 Odločba, Skupščina Koper, Oddelek za notranje zadeve, št. 09-11/74, 21/8-1974.

Šiljaka. Klanjanja naj bi se udeležilo 100 muslimanov. Islamska skupnost je bila leta 1976 vključena tudi v register verskih skupnosti v Sloveniji.⁴⁷ Vse do leta 1982, ko je bil v Slovenijo poslan prvi stalni imam, je bil Abdić edini imam v Sloveniji. V tistem času je opravljal verski pouk v Ljubljani in na Jesenicah, kjer je verouk potekal v hiši Hamdije Džamastagića, med tem ko je bil v Ljubljani kar na petih lokacijah. V centru so imeli mekteb v hiši Ibrahima Kudića, v Šiški v hiši Mušana Zukanovića in na Rudniku v hiši Ibze Zukanovića. Verski pouk je potekal tudi na Tomačevem, kjer je prostore ponudila družina Izeta Korajca, in v Trnovem pri družini Nurije Kajtezović, kjer so se eno leto tudi klanjali na *teravijah namaze*. Leta 1980 je bila v Ljubljani organizirana *hatma*, ki je bila dobro obiskana. Med prisotnimi je bil tudi takratni zagrebški imam.

Že pred osamosvojitvijo Republike Slovenije je Rimokatoliška cerkev v Sloveniji ponudila pomoč pri organizaciji verskih obredov v Kopru, Portorožu, Trzinu in Izoli (Grabus 2011, 11). Vodstvo Islamske skupnosti je kupovalo zasebne hiše in manjše poslovne prostore, ki so bili pozneje preurejeni v *mesdžid*, molitvene prostore in stanovanje za imama in njegovo družino. Prvi *mesdžid* je bil odprt leta 1981 v Ljubljani, na Grablovičevi 14, kjer so muslimani kupili stanovanjsko hišo in jo preuredili v molilnico. Iz Sarajeva so takrat poslali v Slovenijo prvega stalnega imama, Murisa ef. Hadžibaščauševića. Na čelo starešinstva je prišel Ahmed Smajlović (Đogić 2006, 11). Sedem let pozneje so si iz konjušnice na Kejžarjevi ulici 19a uredili *mesdžid* na Jesenicah. V času samostojne Slovenije so se molilnice odprle v vsakem kraju, kjer je bil ustanovljen odbor.

V večjih mestih je bilo hitro jasno, da takšni prostori ne bodo zadostovali realnim potrebam (14). V tem času je bila Islamska skupnost pod upravo zagrebškega mešihata. Glavni imam za Hrvaško in Slovenijo je imel med letoma 1988 in 1990 sedež v Zagrebu. Leta 1990 se je oblikovala

47 Islamska skupnost je bila med prvimi skupnostmi v Sloveniji, ki so se vpisale v register cerkva in verskih skupnosti. Poleg nje se je vpisalo še osem drugih cerkva oz. verskih skupnosti.

Islamska skupnost za Hrvaško in Slovenijo,⁴⁸ na čelu katere je bil mufti Ševko Omerbašić.⁴⁹ Islamska skupnost se je od Hrvaške nadoblasti odcepila leta 1994, ko je bil v Sloveniji 18. decembra ustanovljen *mešihat*, izvršni koordinacijski organ Islamske skupnosti. V tem času so se iz Bosne in Hercegovine v Slovenijo preselili tudi prvi imami, kar je pripomoglo k večji verski organiziranosti in reorganizaciji muslimanov v Sloveniji.

Med letoma 1990 in 1995 so kupili objekte za skupne prostore v Velenju, Postojni, Mariboru, Celju, Kranju in Trbovljah (11).

Muslimani so bili v Sloveniji do 21. stoletja dokaj neopazni. O njih se ni veliko govorilo in pisalo, z izjemo beguncev, ki so se v Slovenijo zatekli v času balkanske in kosovske vojne. Opaznejši so postali po letu 2001, ko se je zanimanje zanje povečalo zaradi svetovnega strahu pred terorizmom⁵⁰ in posledično vse bolj prisotne islamofobije. Istega leta so muslimani v Sloveniji dobili prvega muftija, Osmana Đogića.⁵¹ Kot verska avtoriteta si je začel resno prizadevati za gradnjo džamije v Ljubljani. V tem času bi naj po besedah Grabusa (2011) skupnost zelo slabo delovala. Glavni problem je po besedah Đogića (2006, 71) predstavljala slaba komunikacija in slaba izobrazba ljudi na vodilnih položajih, ki bi morali imeti po načelih Statuta Islamske skupnosti končano vsaj V. stopnjo izobrazbe, česar pa naj ne bi izpolnjevala četrtina članov. Đogić je leta 2003 zaposlil zdajšnjega muftija Islamske skupnosti, Nevzeta Porića,⁵² in sicer na funkciji tajnika. Že pred Đogičevim prihodom je bil oblikovan odbor za izgradnjo Muslimanskega kulturnega centra, katerega člani bi naj delovali na različnih strokovnih področjih. V odboru so bili izobraženi in mladi ljudje, ki pa svojega dela

48 Islamska zajednica za Hrvatsku i Sloveniju.

49 Po ustanovitvi Islamske skupnosti v Sloveniji je prišlo do spremembe imenovanja tudi na Hrvaškem, kjer je bila ustanovljena Islamska skupnost na Hrvaškem. Omerbašić je bil mufti vse do leta 2012, ko ga je zamenjal zdajšnji mufti Aziz Hasanović.

50 11. septembra 2001 se je zgodil teroristični napad na World Trade Center 1 in 2.

51 Ta omenja, da je bila služba imama ponujena tudi Nedžadju Grabusu, Ferhetu Šeti in Vahidu Bradru. Vsi trije so funkcijo odklonili (Đogić 2006, 13).

52 Nevzet Porić je od junija 2021 mufti Islamske skupnosti.

niso mogli opraviti, saj je mešihat odbor razpustil na seji 19. marca 2005. To le potrjuje slabe odnose med muftijem in mešihatom, kar je bilo po mnenju Đogića ključno za stagniranje Islamske skupnosti.⁵³

Slabosti v delovanju je opazil tudi Mednarodni inštitut za bližnjevzhodne in balkanske študije IFIMES (v Đogić 2006). V svojem poročilu iz leta 2005, ki so ga napisali na pobudo takratnega reisu-l-ulema, dr. Cerića, je podal rešitve za delovanje Islamske skupnosti. Omenja, da je treba izkoristiti njene potenciale in normativno urediti stanje v njej. Opozarja na potrebo po bolj izobraženem kadru in pospešitvi aktivnosti, vezanih na gradnjo Muslimanskega kulturnega centra. Spodbuja prevod Korana v slovenski jezik. Hkrati predlaga intenzivno delovanje in aktivnosti z odbori in uvajanje glavnega imama v Islamski skupnosti. Med nasveti se najde tudi velika potreba po večjem delu z mladimi in modernizaciji Islamske skupnosti, a v skladu z ohranjanjem vrednot islamske tradicije. V poročilu je med drugim predlagana afirmacija Islamske skupnosti med Albanci, Romi in drugimi Nebošnjaki, potreba po povečanju materialnih sredstev in krepitev odnosa znotraj Slovenije in Evropske Unije, kakor tudi sodelovanje z drugimi islamskimi državnimi organizacijami.

Nedžad Grabus je ob prihodu v Slovenijo in nastopu muftijske službe leta 2006 v Sloveniji požel veliko zanimanja. Kot predavatelj islamske dogmatike na Fakulteti islamskih ved v Sarajevu je s svojo razgledanostjo in odprtostjo do sprejemanja drugačne kulture hitro pridobil naklonjenost tako med verniki kakor tudi v medijih. Takoj ob prihodu je postavil visoke cilje, s katerimi bi se lahko izboljšalo delovanje skupnosti, in s tem tudi življenje muslimanov v Sloveniji – in to mu je tudi uspelo. Začel je s spodbujanjem k učenju slovenskega jezika in z menjavami na vodilnih mestih, pri čemer je kot pomembno merilo upošteval islamsko izobrazbo. Zavedal se je pomena dela z mladimi in ostarelimi ter vpeljevanja novih

53 Predloge za izboljšanje delovanja Islamske skupnosti je izdal v knjigi *Zauatavite Izlazim*, ki je bila v prvotni obliki napisana kot poročilo Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji za takratnega reisu-l-ulema v Sarajevu.

pedagoških in andragoških metod. Kot profesor je poudaril pomen lastne založbe Islamske skupnosti. Najpomembnejša naloga, s katero se je ob začetku delovanja soočil, pa je bila postavitve džamije in Muslimanskega kulturnega centra v Ljubljani, za kar so si muslimani prizadevali več kot trideset let. Nasprotovanja postavitvi džamije v Sloveniji so kazala na islamofobijo (Dragoš 2014). Da bi rešili začasno prostorsko stisko, je Islamska skupnost kmalu po Grabusovem prihodu v Slovenijo kupila objekt v Pržanu. Objekt so preuredili v molilnico, učilnice za verski pouk, pisarne in mladinske prostore. Omenjeni projekt je zelo dobro vplival na versko življenje Islamske skupnosti (Grabus 2011, 176–177).

Pomemben mejnik za Islamsko skupnost v Republiki Sloveniji se je zgodil 9. julija 2007, ko je bil z Vlado Republike Slovenije podpisan Sporazum o pravnem položaju Islamske skupnosti v Sloveniji, s čimer je bil določen njen okvir delovanja in razvoja. Porić je v pridigi (hutbi) 13. julija 2007 zapisal, da je Islamska skupnost v Sloveniji s tem priznanjem pridobila svojo pravno in subjektivno integriteto v slovenskem pravnem sistemu. S podpisom Sporazuma je bilo Islamski skupnosti omogočeno, da doda svoj prispevek k spoštovanju različnosti v Sloveniji. Ena izmed njenih nalog je pomoč vernikom pri uveljavljanju njihovih verskih prepričanj, v skladu z Ustavo in pravnim redom Republike Slovenije. Sporazum o pravnem položaju Islamske skupnosti v Sloveniji je islam konkretno postavil v slovensko družbo in tako omogočil muslimanom svobodno prakticiranje in življenje svoje vere v Sloveniji.

Članstvo v Islamski skupnosti v Republiki Sloveniji

V 13. členu Statuta je zapisano, da je član Islamske skupnosti lahko vsaka polnoletna oseba, ki sprejema islam za svoj način življenja. Za pridobitev naziva člana se je treba včlaniti v Islamsko skupnost, kar pa je mogoče le pod pogojem, da član živi znotraj območja, kjer ta deluje, torej v Sloveniji.

Od aktivnih članov se zahteva redno plačevanje letne članarine, ki znaša 120 EUR (Statut Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji). Z vplačilom postanejo člani tudi vsi člani skupnega gospodinjstva, kljub temu pa je priporočljivo, da članarino plača vsak zaposleni. Oktobra 2024 je Islamska skupnost štela pribl. 8.000 članov, ki pa ne smejo pripadati nobeni drugi verski skupnosti v Sloveniji.⁵⁴ V primeru javnega sramotenja Islamske skupnosti s strani njenih članov so ti lahko iz nje izključeni.

Vsi člani imajo volilno pravico, s katero volijo člane v odbore; če izpolnjujejo pogoje, pa so lahko vanje tudi sami izvoljeni. Hkrati imajo pravico do prakticiranja islamske vere, vzgoje otrok po islamskih predpisih in urejanja družinskega življenja po načinu, ki ga zapoveduje religija. Članom je dovoljena uporaba verskih objektov, ki so last Islamske skupnosti. Imajo pravico do aktivnega sodelovanja znotraj Islamske skupnosti in do dodatnega verskega izobraževanja. Organom Islamske skupnosti lahko dajejo predloge za izboljšave in člane organov spodbujajo k rednemu in sprotnemu delu. V primeru posebnega udejstvovanja za delovanje Islamske skupnosti imajo za svoje delo pravico prejema pohval in nagrad. Vsi člani morajo biti seznanjeni z delom Islamske skupnosti, finančnim in materialnim poslovanjem ter so povabljeni k sodelovanju pri izdelavi programov in pravno-normativnih aktov. V primeru kršitve verskih pravic se lahko obrnejo na Islamsko skupnost.

Dolžnost članov je poleg spoštovanja islamske vere (z vsemi predpisi) tudi varovanje interesa, ugleda in enotnosti Islamske skupnosti. Prav tako so dolžni spoštovati člane v odborih in verske avtoritete. Njihova dolžnost je redno plačevanje članarine in plačevanje drugih obveznosti, ki se navezujejo na premoženje. Obnašati se morajo v skladu z načeli in pravili islama ter skrbeti za objekte.

54 Osman Đogić mi je v pogovoru povedal, da so nekateri člani Slovenske muslimanske skupnosti tudi člani Islamske skupnosti.

Nacionalna in jezikovna sestava članov Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji

Število članov Islamske skupnosti je razvidno iz plačila letne članarine. Največ muslimanov v Sloveniji plača članarino v času meseca ramazana. Mnogi verniki so hkrati tudi člani Islamske skupnosti v Bosni in Hercegovini, na kar velikokrat vpliva želja po pokopu v domovini (torej v Bosni in Hercegovini), kakor tudi dejstvo, da se nezanemarljiv odstotek muslimanov odloči, da bo praznike preživel v Bosni in Hercegovini. V skladu s tradicijo tako plačajo letni prispevek tudi v Bosni in Hercegovini. Aktivnih vernikov je šest desetlin muslimanov, ki imajo stalno prebivališče v Sloveniji. Če bi se člani vedno v takem številu udeleževali obredov, kot se jih v času praznikov, bi zgolj v Ljubljani potrebovali 15 imamov, meni Grabus (2011, 196–197). Hkrati omenja, da se je članstvo družin med letoma 2006 in 2009 povečalo za 430 družin (187).

Člani Islamske skupnosti so v veliki večini muslimani in potomci muslimanov, ki so se v različnih migracijskih valovih priselili v Slovenijo. Med njimi prevladujejo Bošnjaki (90 %), sledijo jim Albanci (8 %), Makedonci, Črnogorci, Kosovarji in Romi. Delež muslimanov z Bližnjega vzhoda in Severne Afrike je zanemarljiv. Vidimo, da je Islamska skupnost v Sloveniji večnacionalna in večkulturna. Večina krmari med dvema kulturnima identitetama (islamska in evropska), pri čemer se islamska v večini ohranja znotraj družine. Ohranitev tradicionalne religioznosti je za muslimane v Sloveniji poseben izziv (20; 33). Grabus (33) pravi, da glede na to, da so muslimani z Balkana Evropejci, so predani demokratskim vrednotam in so odprti za dialog. Ker so muslimani v Sloveniji del evropskih narodov, jim je sekularna delitev posvetnega in svetnega življenja domača in jo spoštujejo. Na slednje je poleg integracije v evropskem prostoru, ki jo kot njeni prvotni prebivalci dosega v polni meri, prispevala tudi njihova »islamska« zgodovina. Sunitsko razumevanje islama, tj.

znotraj hanifitskega *mezheba*, je bilo zgodaj soočeno z ločevanjem med sekularnim in verskim vplivom. V Osmanskem cesarstvu je bil kalif zgolj politični vodja, glavna verska in pravna avtoriteta pa je bil šejhu-l-islam (112). Mnogi balkanski muslimani se strinjajo, da se religija in politika ne smeta mešati (Bartulović 2013).

Vodstvo Islamske skupnosti si prizadeva, da bi muslimani v Sloveniji ohranili svojo muslimansko identiteto⁵⁵ (Grabus 2011, 104), pri čemer jim v pomoč lahko služi ohranjanje domače kulture, verskih tradicij in jezika. Uradna jezika sta slovenščina in bosanščina. Slovenščina se bolj uporablja za delo z mladino, bosanščina pa za delo s starejšimi. Po besedah Grabusa (72) je razvidno, da ima vodstvo določene težave z albanskim prebivalstvom, ki zelo slabo govori slovensko in bosansko. Rešitev vidi v vsesplošnem poznavanju slovenskega jezika. Na ta način se bodo muslimani lahko še bolj integrirali v slovensko okolje, poleg tega pa bi verski nauk lahko razumeli tudi pripadniki mlajših generacij, ki se slovenskega jezika učijo že v šoli. Pri tem opozarja na pomanjkanje slovenske literature o islamu, ki postaja nujna za potomce priseljencev (156). Grabus je v času svojega muftijstva spodbujal imame k uporabi slovenščine. V pogovoru z njimi pa smo ugotovili, da je ne uporabljajo vsi imami. Opažamo, da obstajajo tri skupine: a) pretežna raba slovenščine; b) pretežna raba bosanščine; c) kombinacija slovenščine in bosanščine. V prvo kategorijo bi od imamov, ki smo jih spoznali, lahko uvrstili le imama v Novem mestu in Mariboru, ki pa imata to prednost, da sta v Sloveniji preživela svoje otroštvo. Največ imamov uporablja kombinacijo bosanskega in slovenskega jezika, nekateri pa kljub večletnemu bivanju v Sloveniji ne govorijo dobro slovensko, zaradi česar je jezik njihove komunikacije bosanščina.

55 Grabus (2011, 141) hkrati poudarja, da njihov namen ni širjenje islamske vere v Sloveniji, ampak nudenje verske oskrbe muslimanom, ki živijo v Sloveniji. Spreobračanja v islam so v Sloveniji zelo redka. Muslimanske pogrebe vedno izvajajo le za muslimane, ki so bili že rojeni kot pripadniki Mohamedove vere.

Bošnjaška in bosanska identiteta sta povezani tudi z islamom, predvsem s hanifitskim mezhebon in posebnimi oblikami derviške prakse. Po številčnosti so Bošnjaki zelo majhen narod, njihova enotnost pa se je med zgodovino ohranjala tudi s prakticiranjem vere (83). O verski identiteti in praksi slovenskih muslimanov bomo več zapisali v nadaljevanju.

Organiziranost Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji

Islamska skupnost je največja slovenska islamska skupnost. Po Statutu Islamske skupnosti iz leta 1997 je podrejena Islamski skupnosti v Bosni in Hercegovini, ki ima oblast tudi nad muslimani v Sandžaku in na Hrvaškem. Pod njenim okriljem najdemo skupnosti tudi v drugih evropskih državah, med drugim v Nemčiji. Na čelu Islamske skupnosti v Bosni in Hercegovini je reisul-ulema,⁵⁶ kar v dobesednem prevodu pomeni »poglarar učenjakov«.⁵⁷ Gre za edinstven naziv, ki ga je leta 1882 uvedla Avstro-Ogrska, ko je želela z ustanovitvijo institucije reisul-ulema pretrgati stike bosanskih muslimanov z Istanbulom. Tako muftije na ozemlju tedanje Avstro-Ogrske niso več postavljali Osmani (Kalčić 2004, 278).

Islamska skupnost v Bosni in Hercegovini je del svetovne islamske skupnosti (*umme*). Njeno delovanje temelji na učenju Korana in *sun*i poslanca Mohameda, na islamski tradiciji Bošnjakov in izzivih, ki jih prinaša sodobna družba. Gre za samostojno, neodvisno organizacijo, ki sama ureja svoje cilje, pravne akte in raznovrstne dejavnosti. Volilni postopki so prav tako vezani na določila znotraj Islamske skupnosti v Bosni in Hercegovini, katere središče je v Sarajevu. Prepoznavni simbol je zelena zastava, na kateri je beli polmesec, odprti na desno stran, in bela peterokraka zvezda, ki leži v

56 Trenutni reisul-ulema Islamske skupnosti v Bosni in Hercegovini je Husein ef. Kavazović. Izraz so obdržale tudi novoustanovljene skupnosti, kot so Islamska skupnost Srbije (od 2007), Islamska skupnost v Črni gori in Islamska skupnost v Makedoniji.

57 Angleščina uporablja izraz »grand mufti«.

oboku polmesca. Isti simbol uporabljajo tudi druge »nacionalne« skupnosti, ki so pod Rijasetom Bosne in Hercegovine. »S priznavanjem sarajevskega rijaseta je slovenska Islamska skupnost obdržala duhovno, pa tudi politično zvezo z Bosno in Hercegovino. Zaradi tega nedvomno drži, da pri konstituciji Islamske skupnosti v Slovenije sarajevski rijaset igra pomembno vlogo in da je v institucionalnem pogledu slovenska Islamska skupnost pravzaprav bošnjaška,« pravi Kalčič (2007, 57).

Najvišja islamska avtoriteta v Sloveniji je mufti, ki je hkrati tudi član Rijaseta.⁵⁸ V Sloveniji sta do leta 2001 delo v. d. muftija opravljala Muris Hadžibaščajušević in Ibrahim Malanović. Za prvega muftija je bil 5. oktobra 2001 imenovan Osman Đogić, ki je bil vloge muftija razrešen 3. maja 2005. Za leto dni je vlogo v. d. muftija ponovno prevzel Malanović, 29. aprila 2006 pa je bil za novega slovenskega muftija imenovan Nedžad Grabus. Ta je konec marca 2021 na zasedanju zbora članov Islamske skupnosti naznanil, da s 30. junijem 2021 zaključuje službovanje. Zbranim članom zbora in mešihata je sporočil novico z besedami: »Danes s polno vestjo, svobodno voljo in brez kakršne koli prisile izjavljam, da se 30. junija 2021 končuje moj položaj predsednika mešihata Islamske skupnosti v Sloveniji. Hvala vsem za sodelovanje, razumevanje in bratsko podporo, ki ste jo pokazali v preteklih letih.« (Islamska skupnost v Republiki Sloveniji 2021a)

Glasovanje za novega predsednika mešihata v Sloveniji (in s tem muftija) je potekalo 19. junija 2021. Po 53. členu Statuta Islamske skupnosti (2019) imenuje muftija v Sloveniji reisu-l-ulema, potrdi pa ga zbor Islamske skupnosti v Bosni in Hercegovini. »Na seji Zbora Islamske skupnosti v Bosni in Hercegovini, ki je potekala v Sarajevu, 29. maja 2021, je vrhovni poglavar, reisu-l-ulema, dr. Husein Kavazović, predlagal Zboru imenovanje mag. Nevzeta Porića na mesto ljubljanskega muftija, kar je bilo s strani članov Zbora tudi potrjeno.« (Islamska skupnost v Republiki Sloveniji 2021b)

58 Izvršni organ Islamske skupnosti v Bosni in Hercegovini.

Muftijev mandat traja pet let, imenuje ga reisu-l-ulema, potrdi pa zbor Islamske skupnosti v Bosni in Hercegovini. Mufti je član sveta muftijev. Hkrati predseduje mešihatu, ki v svojem delu sledi načelu »islamske šure«. Mandat traja štiri leta, predstavnike izvolijo iz vseh odborov. Število predstavnikov v zboru je vezano na število članov odbora. Če je številka članov manjša od 500, se v zbor izvoli en predstavnik. Če je število članov odbora med 501 in 1000, se v zbor izvolita dva predstavnika oz. trije, če je članov v odboru več kot 1000. Poleg izvoljenih članov imenuje dodatna dva predstavnika mufti. Kandidati za predstavnike so lahko polnoletni slovenski ali tuji državljani s stalnim prebivališčem v Republiki Sloveniji. Vsaj dve leti morajo biti člani Islamske skupnosti. Pogoj je tudi dosežena V. stopnja izobrazbe. Ta je lahko nižja, če so kandidati več kot štiri leta aktivno delovali v drugih organih Islamske skupnosti. Člani zbora ne smejo biti člani izvršnih organov Islamske skupnosti.

Pomembno vlogo ima prav tako mešihat, najvišji, administrativno-upravni organ Islamske skupnosti in izvršni kolegijski organ. Gre za zbor največjih učenjakov v regiji, ki skrbi za organizacijo verskega življenja na nekem območju. Predseduje mu mufti, skupaj s podpredsednikom in tremi člani. Člane *mešihata* imenuje zbor. Podpredsednik mora biti verski uslužbenec, star vsaj 35 let, z vsaj desetletnimi delovnimi izkušnjami verskega uslužbenca. Drugi člani se volijo iz vrst drugih vidnih članov znotraj Islamske skupnosti. Vsak izmed njih je zadolžen za določeno delovno področje. Prizadevajo si, da vsaj en član po narodnosti ne bi bil Bošnjak. Mešihat vodi vse posle, ki so vezani na versko in premoženjsko dejavnost, izvršuje odločitve zbora in odločitve, ki so sprejete znotraj mešihata. V njegovi pristojnosti je nadzor nad nižjimi organi in ustanovami Islamske skupnosti ter številne druge naloge.

Naloge in cilji Islamske skupnosti so:

- »prizadevanje, da vsi pripadniki živijo v skladu z islamskimi normami;
- razvijanje in ohranjanje islamske zavesti, morale ter človeškega dostojanstva;

- ▶ razvijanje islamske kulture in tradicije v duhovnem in materialnem življenju muslimanov;
- ▶ vodenje poslov, vezanih na versko in premoženjsko dejavnost Islamske skupnosti;
- ▶ nadzor nad delom nižjih organov, ustanov in organizacij Islamske skupnosti;
- ▶ pripravljanje strategij, vodenje in sprejemanje aktov in evidenc, ki se navezujejo na administrativno, finančno in strateško delovanje;
- ▶ izdajanje murasele reisu-l-ulemi;
- ▶ organiziranje zbiranja zekata, sádekatu-l-fitra in drugih dohodkov Islamske skupnosti;
- ▶ organiziranje in nudenje verskih uslug muslimanom;
- ▶ predstavljanje islama kot vere, islamske zgodovine, kulture in civilizacije širši družbeni javnosti Republike Slovenije v kontekstu islamskega kulturno-zgodovinskega izročila ter širšega evropsko-kulturno-civilizacijskega prostora;
- ▶ spodbujanje, razvijanje ter podpiranje verske in širše družbene enakopravnosti muslimanov v Republiki Sloveniji;
- ▶ humanitarno in socialno delovanje tako znotraj Islamske skupnosti kot tudi širše na družbenem področju;
- ▶ predstavljanje muslimanov v Sloveniji na ravni družbenega življenja (ob verskih priložnostih);
- ▶ poučevanje islama in versko usposabljanje pripadnikov Islamske skupnosti in širše zainteresirane javnosti;
- ▶ skrb za versko in moralno vzgajanje muslimanov v Republiki Sloveniji;
- ▶ skrb za ohranjanje družine kot osnovne družbene celice;
- ▶ skrb za ohranjanje islamskih vrednot in morale v družini;

- ▶ ustanavljanje, graditev in vzdrževanje mesdžidov, džamij, verskih šol in drugih vzgojno-izobraževalnih, vzgojnih in kulturnih ter humanitarnih organizacij in društev ter zagotavljanje pogojev za ohranjanje islamske dolžnosti svojim članom;
- ▶ skrb za zagotavljanje verskih pravic muslimanov Republike Slovenije;
- ▶ zaposlovanje in izobraževanje uslužbencev Islamske skupnosti;
- ▶ ohranjanje in razvijanje materialnih dobrin Islamske skupnosti;
- ▶ vzpostavljanje in ohranjanje stikov z drugimi islamskimi skupnostmi, organizacijami in ustanovami po svetu, še posebej z Islamsko skupnostjo v Bosni in Hercegovini, Makedoniji, Črni gori, Srbiji in na Kosovem;
- ▶ sodelovanje z drugimi verskimi skupnostmi v Republiki Sloveniji in širše, ki naj prispevajo k miru, družbeni pravičnosti, medkulturnemu in medverskemu dialogu, razumevanju, obćemu dobremu in splošni blaginji ustanov.« (48. člen Statuta Islamske skupnosti 2019)

Znotraj *mešihata* delujejo strokovne službe, in sicer Služba za verske in izobraževalne zadeve, Služba za administrativno-pravne zadeve in tajništvo Islamske skupnosti ter Služba za ekonomsko-finančne zadeve.

Prvi Statut Islamske skupnosti je bil sprejet leta 1994, 29. januarja 2007 pa dopolnjen. Dodatne spremembe so bile sprejete 20. aprila 2019.

Odbori znotraj Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji

Znotraj Islamske skupnosti deluje 17 odborov ali džematov. Njihovo delovanje je odvisno od *mešihata* Islamske skupnosti. Delujejo kot interni sestavni deli Islamske skupnosti in niso pravni subjekti zasebnega prava. Obsegajo najmanj 200 muslimanskih gospodinjstev. V primeru, da je članov gospodinjstev znotraj Islamske skupnosti manj, deluje odbor po posebnem pravilniku. Vsak odbor mora imeti zagotovljene prostore za opravljanje molitev in *mekteba*. Većina odborov v Sloveniji ima džamijske imame.

Imami so pod muftijevo nadoblastjo in nimajo mandata. Izjema je glavni imam, katerega mandat traja štiri leta, z možnostjo ponovnega imenovanja. Trenutno deluje glavni imam le v Ljubljani. Znotraj vsakega odbora delujeta še izvršni odbor in skupščina odbora, ki jo sestavljajo vsi člani Islamske skupnosti s prebivališčem na geografskem območju posameznega odbora. Ti na volitvah voljo predstavnike izvršnega odbora in predstavnike v zbor Islamske skupnosti. Hkrati so s strani mešihata seznanjeni z delovanjem izvršnega odbora (30., 32. in 33. člen Statuta Islamske skupnosti 2019).

Znotraj vsakega odbora deluje izvršni kolegijski organ Islamske skupnosti, imenovan izvršni odbor. Število članov izvršnega odbora je odvisno od števila gospodinjstev v posameznem odboru. Če je znotraj odbora več kot 600 gospodinjstev, je članov izvršnega odbora osem, če jih je do 600, je znotraj izvršnega odbora šest članov, če odbor šteje manj kot 200 gospodinjstev, pa se v izvršni odbor imenuje tri osebe. Imam je po svoji funkciji samodejni član izvršnega odbora. Vse člane potrjuje mešihat Islamske skupnosti, in sicer za mandatno obdobje štirih let. V Statutu Islamske skupnosti so zapisane naloge izvršnega odbora, med katerimi poudarimo izvrševanje odločitev in izpolnjevanje navodil *mešihata* in zbora Islamske skupnosti. Poleg tega morajo vernikom znotraj odbora zagotoviti prakticiranje verskih obredov in izobraževanja, vzdrževati molilnice in druge objekte, ki so v lasti odbora. Izvršni odbor je zadolžen za zbiranje letne članarine in drugih finančnih prispevkov članov Islamske skupnosti, upravljanje »vakufov«⁵⁹ in izpeljavo volitev predsednika, podpredsednika, blagajnika in tajnika izvršnega odbora. Poleg tega so svojim uslužbencem dolžni izplačevati finančna sredstva, ki jim pripadajo, in dajati predloge o imenovanju in razrešitvi verskih uslužbencev ter odgovornih oseb za ženski

59 Beseda vakuf pomeni v arab. zadržati, posvetiti. Gre za že predislamsko pravno prakso, ki pa po trditvah Ozarala (2012, 30) ni skladna s šeriatskim pravom. Slednji hkrati omenja, da je ob koncu 18. stoletja na ozemlju Osmanskega imperija delovalo 20.000 vakufov. Ti igrajo pomembno vlogo pri ohranjanju socialne stabilnosti in zagotavljanju prostovoljstva s strani civilne družbe. Z darovanjem vakufa se vernik počuti povezanega s svetim, hkrati pa vakuf odraža njegovo dobrodelnost.

del odbora in oseb, ki so poklicane k delu z mladino. Izvršni odbor je dolžan mešihatu poročati o svojem delu in najmanj enkrat letno članom podati finančno poročilo o delovanju odbora (34.–36. člen Statuta IS 2019).

Prvi mufti je ob svojem odhodu večkrat poudaril, da je delovanje imamov znotraj posameznih odborov neusklajeno, povezano s konflikti in neprofesionalnim delom. Med drugim je omenil, da si imami v odborih ne želijo imeti izobraženih ljudi (Đogić 2006, 145–146). Dodati je potrebno, da se je stanje znotraj Islamske skupnosti po Grabusovem prihodu zelo spremenilo. V pogovoru z imami smo razbrali, da se ti med seboj dobro poznajo, da med seboj sodelujejo, nekateri izmed njih pa se družijo tudi v zasebnem življenju.

V Sloveniji trenutno deluje 17 odborov. Do danes o njih ni bilo veliko napisanega. Glede na to, da se večina verskega življenja dogaja znotraj posameznih odborov (obredi, verska izobrazba, povezovanje vernikov), smo se za potrebe boljšega razumevanja verske prakse muslimanov v Sloveniji odločili narediti intervjuje z imami. Intervjuji so bili po dogovoru z vodstvom Islamske skupnosti narejeni z imami največjih slovenskih odborov (Ljubljana, Jesenice, Velenje, Koper, Postojna, Maribor, Kranj) in z imami nekaj manjših odborov (Trbovlje, Celje in Novo mesto). Vse intervjuje smo naredili med junijem in oktobrom 2020. Preostale informacije smo pridobili iz arhivskega gradiva, v katerega sicer nismo pridobili neposrednega vpogleda. Vodstvo Islamske skupnosti je priznalo, da je arhiv neurejen, na kar je vplivalo neredno vodenje arhiva v preteklosti in selitev v nove prostore. Pri iskanju podatkov je pomagal nekdanji tajnik Islamske skupnosti, zdajšnji mufti Nevzet Porić. Pomoč so ponudili tudi nekateri imami, ki so poslali arhivske podatke za svoje odbore.

Prvi odbor Islamske skupnosti je bil ustanovljen v Ljubljani, 12. septembra 1967. V ljubljanskem odboru je do danes delovalo osem imamov. Prvi imam je leta 1981 postal Muris Handžibašćaušević. Vlogo imama je opravljal do leta 1986 in nato 1989–1995. V vmesnem obdobju je bil ljubljanski imam

Ishak Alešević (1986–1989). Nasledili so ga Vahid Brdar⁶⁰ (1995–2005), Sifet Suljić (2006–2008) in Špendi Fidani (2011–2017). Ljubljanski odbor ima trenutno tri imame. Glavni imam je Senad Karišik, ki deluje od leta 2008, pomožna imama pa sta Nevres Mustafić in *hafiz* Ahmed Alili.

Odbor v Mariboru deluje od leta 1988. S 1. septembrom leta 1992 je tamkajšnji imam postal Ibrahim Malanović. Pozneje je opravljal tudi nalogo muftijevega namestnika. Od leta 2011 je funkcijo imama v Mariboru prevzel takrat štiriindvajsetletni Zinaid Mahmutagić, ki se je v Slovenijo preselil v zgodnjem otroštvu.

Eden izmed največjih odborov je odbor na Jesenicah, ustanovljen leta 1989, ko je »skupina entuziastov leta 1989 na čelu z *rahmetli* (pokojnimi) Selimom Idrizijem, *rahmetli* Hamdijo Džamastagićem, *rahmetli* Nešatom Havzijo, *rahmetli* Elkazom Sinanovićem, *hadžijem* Esadom Mahmutovićem in Ramizom Rekićem začela s projektom nakupa objekta na Jesenicah,« so zapisali na spletni strani Islamske skupnosti (2014b). Prvi džuma-namaz, ki ga je vodil Nedžad Grabus, je potekal 10. avgusta 1990. Ker se je ta zaradi študija moral vrniti v Sarajevo, ga je kot imama za nekaj časa nadomestil Sakib Halilović. Leta 1992 se Grabus vrne in na Jesenicah ostane leto in pol. V tem času skupaj z aktivnimi verniki obnovi stavbo, ki so jo za namen molitev kupili nekaj let prej. Objekt na Ulici Viktorja Kejžarja 19a je dobil modernejšo podobo. Po Grabusovem odhodu so delo imama opravljali še Hikmet Kaltak (1993–1997), Ihsan Hadžimejlić (1997–2003) in Sead Karišik (2004–2011),⁶¹ ki je začel z iskanjem nove lokacije. Nove prostore so kupili na Skladiščni ulici 5. Stroške sta v veliki meri krili Eman in IDB Džedde. Seada Karišika je leta 2011 nasledil imam Munzir Členka, ki funkcijo opravlja še danes.

60 Po mnenju vernika Rasija Šehovića, ki ga je v pismu izrazil Đogiću 10. decembra 2001, naj bi bil ta aroganten, nemoralen, nekorekten in agresiven (več o tem v Đogić 2006, 52–54; 210–211).

61 Leta 2004 je bilo za službo imama na Jesenicah osem kandidatov. Sead Karišik naj bi službo dobil, ker prihaja iz revnejše družine (Đogić 2006, 64).

Za Islamsko skupnost je pomemben tudi kranjski odbor, ki deluje od 9. maja 1992, a so se verniki v njem samoiniciativno zbirali že pred tem. Prvi imam je postal Sakib Began, ki je v Kranju ostal do leta 1996, nato pa se je vrnil v Bosno in Hercegovino. V obdobju, ko odbor v Kranju ni imel stalnega imama, je molitve opravljal študent zagrebške medrese, Sifet Suljić. S 1. junijem 1997 nastopi kot imam Ramo Muzaferović, ki se je prijavil na objavljeni razpis. V Kranju ostane osemnajst let. Vse do upokojitve opravlja vlogo imama, hatiba in muallima. Zamenja ga Sead Karišik. Muslimani v Kranju so imeli svoje verske prostore na Tavčarjevi ulici. Junija 2015 so s pomočjo muftijevega odobranja kupili nove prostore in jih obnovili. Od leta 2017 imajo prostore na naslovu Sejmišče 2 (Karišik 2016a, 26–27).

Leta 1992 je bil ustanovljen tudi odbor v Kopru. Pod njim deluje tudi enota v Izoli. Prostore za opravljanje verskih dolžnosti je v Izoli in Portorožu odstopila Rimokatoliška cerkev. Obnovljeni so bili leta 2010. Šest let pred tem je s strani 200 članov odbora prišla pobuda o ustanovitvi samostojnega džemata v Izoli. Prostore je kupila Islamska skupnost. Verniki iz koprskega odbora se bodo v prihodnjih letih selili v nove prostore. Lokacija je že pridobljena, a financiranje še ni zagotovljeno (A.P. 2024). Prvi koprski imam je bil Harun Malić (1991–1993), nasledil ga je Derviš Dervišević (1993–1996). V Kopru je kot imam dolga leta deloval Redžep Hodžić (1996–2008), z delom katerega pa se verniki naj ne bi najbolj strinjali.⁶² Po njegovem odhodu so koprski muslimani dobili novega imama, najprej za pol leta Adnana Merdanovića, nato pa Nevresa Mustafića (2008–2017). Od leta 2017 je imam v Kopru Samir ef. Jusić, pri delu mu občasno pomagata še njegova žena in pomožni imam za Izolo.

Eno izmed večjih slovenskih »muslimanskih« središč je Velenje. Začetki organiziranega zbiranja muslimanov v Velenju segajo v leto 1991. Na otvoritveni skupščini SDA Velenje, ki je potekala 19. maja 1991, je bilo zbranih več kot tristo ljudi. Odbor v Velenju je bil ustanovljen 3. septembra

62 Več o tem Đogić (2006).

1991. Ker skupnost takrat še ni imela svojih prostorov, so teravijah namaze organizirali v hiši hadžija Muradifa Imširovića. V času ramazana leta 1992 so muslimani v Velenju dobili prvega imama, študenta Harisa Grabusa, ki je hkrati zaslužen za začetek organiziranja *mekteba*. Naslednje leto bi vlogo imama moral opravljati upokojeni Hamid Ahmedbašić. Ker mu bolezen ni dopuščala aktivnega sodelovanja s skupnostjo, ga je kmalu nadomestil Mustafa Aganović. Stalnega imama so muslimani dobili šele leta 1994, ko je v Velenje prišel imam Nijaz Salkić. Ta je kljub nekaterim nesporazumom v Velenju ostal do leta 2009. Omenjeni nesporazumi v skupnosti naj bi se začeli že leta 1997 in so pripeljali do pogovorov o razrešitvi Salkića kot imama. Spori so bili med predsednikom odbora in imamom kakor tudi znotraj samega odbora, ki je bil glede Salkića razdeljen. Salkićevi podporniki so leta 2002 med verniki v Velenju izvedli peticijo, po kateri naj bi tri četrt tamkajšnjih vernikov glasovalo za menjavo imama. Leta 2002 je bila proti njemu vložena odločba o zamenjavi, a sam tega ni želel. Dosežen je bil dogovor z vodstvom Islamske skupnosti, da njegovo pogodbo podaljšajo za tri leta in da nato zapusti Slovenijo (Đogić 2006, 63; 219–225). Slednje se ni zgodilo. Odbor v Velenju je novega imama dobil šele leta 2009, ko je dvoletno službovanje prevzel Munzir Čelenka. Med letoma 2011 in 2015 je v Velenju deloval imam Sead Karišik, tega pa je v začetku septembra 2015 nadomestil Bilal Efendić.

Med starejše odbore spada odbor v Trbovljah, ustanovljen 31. oktobra 1993. Že pred uradno ustanovitvijo odbora, je svoje službovanje v Trbovljah 12. septembra 1992 začel imam Ismail Redžić. Kot imam je deloval do leta 2007, zadnja leta honorarno, kot upokojenec. Po njegovem odhodu je kot študent tri mesece deloval Emir Omanović, oktobra 2008 pa je službo imama v Trbovljah začel zdajšnji imam, Mustafa Gavranović. Na mestu, kjer ima odbor svoje prostore, je nekoč stala stara hiša, ki so jo kupili leta 1994, osem let pozneje pa zaradi slabega stanja porušili. Dela so potekala osem let, razlog je bil v nesoglasjih s sosedi. Svečana otvoritev novih prostorov je potekala

2. oktobra 2010. Na 300 kvadratnih metrih so poleg molilnice še pisarna, kuhinja, prostori za obredno umivanje, veroučna učilnica in stanovanjski objekt. Po besedah imama si želijo rešiti vprašanje s parkiriščem, a jim trenutno finančno stanje tega ne omogoča.

Odbor v Postojni je bil osnovan 30. januarja leta 1994, registriran pa nekaj mesecev pozneje, 4. marca 1994. Muslimanski verniki so se samoiniciativno organizirali že prej. Ob smrti enega izmed muslimanov se je razvedelo, da je v begunjskem centru v Postojni nastanjen tudi imam. Šlo je za Redžepa Hodžića, ki je od leta 1992 do 1996 opravljal nalogo imama. Ko je bil postavljen za imama v Kopru, so muslimani v Postojni za nekaj let ostali brez imama. Leta 2000 nastopi današnji imam Fahrudin Smajić.

Odbor v Celju velja za enega izmed manjših odborov. Ustanovljen je bil leta 1992. Po osmih mesecih delovanja odbora se je v Celje iz Bosne in Hercegovine preselil imam Nazif Topuz, ki kot imam deluje še danes.

Med mlajše odbore prištevamo odbor v Novem mestu. Začetki odbora segajo v čas osamosvojitve Slovenije. Muslimani, ki so živeli na območju današnjega novomeškega džemata, so takrat prvič začutili potrebno po organiziranju. Prej so zaradi neposredne bližine z domovino (Bosna in Hercegovina je od Novega mesta oddaljena dve uri vožnje) in skupne države svoje verske obveznosti opravljali v Bosni in Hercegovini. S priložnostnimi srečanji so se ljudje začeli povezovati, leta 2006 pa je bil odbor uradno ustanovljen. Sprva je deloval na kulturni bazi. Z letom 2012 je službo imama začel opravljati zdajšnji imam, Adnan ef. Merdanović. Leta 2015 so se preselili v nove prostore. V teh je ob molilnici še prostor za obredno umivanje, veroučna učilnica, kuhinja (služi kot družabni prostor) in pisarna. V zgornjem nadstropju je urejeno stanovanje za imama in njegovo družino.

Poleg že omenjenih odborov sta bila leta 1992 ustanovljena še odbor v Škofji Loki in Kočevju. V Škofji Loki deluje od samega začetka imam Ifet Suljić. Takratni mufti Grabus je njegovo delovanje opisal z besedami: »Ifet Suljić je edini imam, ki ima kontinuiteto imamskega dela v Sloveniji. V obdobju

dvajsetih let ni nikoli zapustil svojega dela in svojega džemata. Nikoli v Škofji Loki ni bilo nikakršnih problemov. Ta džemat je vedno deloval vzorno. Imam Ifet Suljić pozna vse člane džemata Škofja Loka. Obiskal jih je neštetokrat. Delil z njimi vesele in žalostne trenutke skozi obdobje dvajsetih let.« Suljić je prišel v Škofjo Loko kot begunec. Odbor v Škofji Loki je na začetku obstajal brez lastnega prostora. Z dejavnostmi so začeli takoj po ustanovitvi, a so jih vse do leta 1995 izvajali v prostorih Gobarskega društva Škofja Loka. Nato so bili do leta 1998 v prostorih begunskega centra vojašnice v Škofji Loki. Po več letih zbiranja denarja jim je uspelo kupiti hišo na Šolski ulici 7, kjer so še danes (Islamska skupnost v Republiki Sloveniji 2012).

Nekoliko drugačno zgodbo pa imajo kočevski muslimani, ki so kar devet let čakali na prihod prvega stalnega imama. Med letoma 2003 in 2004 je tam služboval Huran Bišić. Po ponovnem večletnem »premoru« je službo imama v Kočevju sprejel današnji koprski imam, Samir Jusić. Deloval je do leta 2017, ko ga je zamenjal Nuriya Ičanović.

Leta 1996 sta bila ustanovljena odbora v Ajdovščini in Trziču. Na območju ajdovskega odbora so živeli muslimani že v času soške fronte. Službo imama tam opravlja Zikrija Hodžić. Nasledil je imama Abdulamika Husića in Amira Hasanovića. Leta 2003 so kupili del stavbe v ajdovskih Palah, kjer so organizirali molilnico. Trinajst let pozneje so kupili dodatne prostore, v katerih bo poleg veroučnih učilnic tudi prostor za druge izobraževalne dejavnosti (Stožinič2019). Drugače je bilo v Trziču, kamor je prvi imam prišel šele leta 2008. Eno leto je bil v Trziču Redžep Hodžić. Ker pa gre za manjši odbor, z manjšim številom članov, stalni imam tam ni potreben. Med letoma 2015 in 2019 je odbor v Trziču pokrival Sead Karišik, imam v Kranju. Leta 2019 je to vlogo prevzel jeseniški imam, Munzir Čelenka.

Med manjše odbore spada še sežanski odbor. Deluje od leta 2006, službo imama pa je leta 2008 prevzel Šaban Kaziomski. Štiri leta pozneje sta bila ustanovljena še dva odbora, in sicer v Krškem in Novi Gorici. Prvi imam krškega odbora je bil Adnan Merdanović (2010–2013). Leta 2016 je vlogo

imama prevzel Redžep Hodžić, ki tam deluje od leta 2016. V vmesnem obdobju so obveznosti v odboru opravljali drugi imami. Hodžić je bil pred tem imam v Novi Gorici. Nasledil ga je Amir Hasanović, od leta 2017 pa tam deluje Hamza Muratspahić.

Zavodi in društva

Znotraj Islamske skupnosti so se v času dveh desetletij ustanovili Kulturno-izobraževalni zavod Averroes in različna društva, ki muslimanom v Sloveniji pomagajo pri ohranjanju tradicije (predvsem bošnjaške), prav tako pa vernike med seboj povezujejo in imajo kot taka nezanemarljiv pomen pri graditvi islamske skupnosti (*umme*).

Kulturno-izobraževalni zavod Averroes je aprila 2008 ustanovil Nedžad Grabus, ki je vlogo direktorja opravljal do leta 2012. Nasledil ga je Nevzet Porić, od leta 2021 pa je direktor zavoda ponovno Grabus. Namen zavoda Averroes je širšemu krogu ljudi približati različne kulture, predvsem pa (bošnjaško) muslimansko kulturo. Znotraj zavoda deluje tudi knjižnica. Zavod je do danes uspešno izpeljal štiri projekte: 1001. knjiga, Bošnjaki med nami – usposabljanje za sožitje kultur, Umetnost multikulturnosti – usposabljanje manjšinskih skupnosti na področju filma in fotografije in Bosansko-slovenski slovar. Organizirana sta bila tudi dva mednarodna simpozija. Društvo se ukvarja tudi z založniško dejavnostjo, saj izdaja zbornike in glasilo Amber. Ukvarjajo se tudi z založniško dejavnostjo in organizacijo kulturnih dogodkov.

Znotraj ljubljanskega odbora Islamske skupnosti deluje žensko združenje Zemzem. Začetki srečevanj segajo v leto 2005. Društvo je bilo uradno registrirano avgusta 2007 in šteje več kot 100 članic, starih od 25 let naprej. Okrog 90 % članic je Bošnjakinj, ostale so Albanke. Med članicami naj bi bila polovica rojenih v Sloveniji. Od leta 2019 je predsednica društva Izudina Karišik. Društvo organizira vzgojno-izobraževalne aktivnosti, tematska

druženja, simpozije, ekskurzije, predavanja s področja vzgoje, medicine, psihologije, islamske teologije itn. Članice društva so aktivno vključene v projekte. Eden izmed najbolj odmevnih projektov društva je Festival balkanske hrane, ki se odvija vsako pomlad v Ljubljani. Sodelovale so tudi na festivalu LIPA. Poleg tega se lahko članice društva udeležijo različnih delavnic, nekatere izmed njih pa se še posebej angažirajo v humanitarnih dejavnostih: obiskujejo bolnike v bolnišnicah, invalide in starostnike v domovih za ostarele. Cilj društva je izobraževanje o islamski kulturi, graditev spoštovanja in medkulturnega dialoga. Predsednica društva pravi, da so ženske dobre promotorke islamskih vrednot in imajo ključno vlogo pri organiziranju različnih dogodkov znotraj Islamske skupnosti.

Ženske se srečujejo tudi v ostalih odborih Islamske skupnosti v Sloveniji, a njihove skupine niso registrirane kot društva.

V Sloveniji od leta 1992 deluje tudi Humanitarna organizacija Merhamet. Prvotni namen je bila pomoč beguncem, ki so v Slovenijo množično prihajali zaradi vojne v Bosni in Hercegovini. Danes pomaga različnim posameznikom in družinam. »Cilj delovanja Humanitarne organizacije Merhamet je oskrba in dvig materialnega, duhovnega in kulturnega standarda ljudi ne glede na njihovo versko, politično, narodnostno ali kakršnokoli drugo pripadnost,« piše na njihovi spletni strani (Merhamet 2020).

Mekteb

Mekteb je izraz za verski pouk muslimanov. Udeležujejo se ga otroci od prvega razreda naprej, z njim pa lahko nadaljujejo tudi v času srednješolskega izobraževanja. Izvaja se ob koncih tedna. Obiskovanje verskega pouka je prostovoljno, udeležba na tem pa ni predpogoj za kakršno koli drugo versko udejstvovanje.⁶³ Grabus je v intervjuju za Delo leta 2014 povedal, da je verski

63 V Katoliški cerkvi je obisk verskega pouka obvezen za vse, ki želijo prejeti določene zakramente.

pouk najbolj organiziran v Ljubljani, kjer ga obiskuje približno 600 otrok. V vsej Sloveniji naj bi se verskega pouka udeleževalo med 1500 do 2000 otrok in mladostnikov (Grah 2014). Nevzet Porić je v govoru na 30. obletnici ustanovitve Mešihata Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji⁶⁴ dejal, da je v šolskem letu 2024–2025 v *mekteb* vpisanih 3.300 otrok. Približno toliko jih je bilo tudi pred desetimi leti, ko je Porić (Mihelič 2005) dejal, da verski pouk obiskuje 2039 otrok. Kljub temu Grabus (2011, 95) meni, da se je število otrok v *mektebih* povečalo. Leta 2007 naj bi ga v Ljubljani obiskovalo 270 otrok. Takrat verski pouk ni bil organiziran v Tržiču, Ajdovščini, Sežani in Novem mestu, razlog za to pa je bilo pomanjkanje imamov. O povečanem vpisu otrok v *mekteb* govorijo tudi imami. Zdi se, da je Islamska skupnost naredila velik napredek glede poučevanja otrok in mladostnikov o islamski veri.

Med raziskavo smo ugotovili, da se verski pouk po odborih nekoliko razlikuje, način dela je odvisen od števila vpisanih otrok in pedagoškega pristopa, ki ga izbere *muallim* oz. *muallima*. V grobem se verski pouk v islamu deli na tri stopnje: poznavanje osnov, učenje osnov arabščine, branje Korana. Največ razlik je pri jeziku poučevanja. Ponekod se izvaja zgolj v bosanskem jeziku (Trbovlje), med tem ko ga drugje kombinirajo s slovenščino, oziroma pri mlajših otrocih uporabljajo slovenski jezik. Takšen primer najdemo v Ljubljani.

V *mektebu* dobijo udeleženi poleg formalne islamske izobrazbe tudi druge pomembne prvine vzgoje. Veroučitelji jih poučujejo o pomembnosti dela in slabostih lenobe, o bontonu, oblačenju, pomenu izobrazbe, marljivosti in radodarnosti. Ela Porić (2016b, 14) je v nagovoru vernikov v Amberju zapisala, da bodo otroke v *mektebu* naučili, s čim se začne vsako dobro delo, o pomembnosti pozdrava, s katero roko ter nogo se vstopi v hišo in izstopi iz nje. Hkrati se otroci v *mektebu* učijo o pomenu spoštovanja staršev in starejših ter o pravilih primerne oblačenja ter obnašanja. »V *mektebu* se bodo naši otroci naučili, da ne smejo biti skopi, pa tudi ne

64 Slavnostna akademija je potekala 17. oktobra 2024.

preveč razsipniški, naučili se bodo, da ne smejo biti leni in je delo ibadet (bogoslужje).« (Porić 2016, 14)

V Ljubljani je za otroke med odmori od leta 2014 odprta *mektebska* knjižnica, ki ponuja pestro literaturo za otroke z islamsko tematiko. Literatura je v veliki meri zapisana v bosanščini. Otroci se poleg pouka pripravljajo tudi na praznovanje islamskih praznikov. Islamska skupnost med drugim ponuja otrokom inštrukcije za predmete, ki jim v osnovnih šolah povzročajo težave (Islamska skupnost v Republiki Sloveniji 2014a). Od leta 2023 je v Ljubljani v sklopu Muslimanskega kulturnega centra organizirano tudi občasno branje pravljic pod minaretom.

Džamija in muslimanski kulturni center

Pridobitev džamije in muslimanskega kulturnega centra je za muslimane v Sloveniji pomembna pridobitev. S tem niso dobili le svojega »pravega« svetišča, ampak tudi priznanje, da so del slovenske družbe in slovenskega okolja, za kar so si prizadevali več desetletij.

Začetki gradnje džamije⁶⁵ segajo v leto 1969, ko je takratni reisu-l-ulema *mešihata* za Bosno in Hercegovino, Naim Hadžiabić, pri Komisiji za odnose z verskimi skupnostmi v Republiki Sloveniji vložil prošnjo o dodelitvi lokacije za gradnjo džamije (Grabus 2011, 97). Predsednik odbora Islamske skupnosti v Bosni in Hercegovini je bil Adil Begović (Grabus 2020, 35). Takrat je muslimane v Sloveniji obiskal tudi jugoslovanski reisu-l-ulema, Sulejman Kemura (35). Eden izmed prvih idejnih projektov je bil izdelan že leta 1971, a so mestni urbanisti nasprotovali gradnji džamije na Dečkovi

65 *Džamija* (arab. جامع, »ğāmi«) pomeni v izvirniku shajališče, zbirališče, kakor tudi univerza, kjer so se ljudje nekoč zbirali in prebirali verska besedila. Danes se izraz uporablja za glavno molilnico. V JV Evropi se džamija imenuje verski objekt z minaretom, objekt brez minareta pa je *mesdžid* (arab. مسجد, »masğid«). *Mesdžid* je prostor, pri katerem se opravlja molitev in v arabskem kulturnem območju predstavlja džamijo. Iz tega se je tudi v modernejšje jezike prenesel izraz mošeja. Molilnica se v arab. imenuje *musalla* (arab. مصلّى »mušalla«). (Grabus 2011, 29; 2020, 32)

cesti v Ljubljani. Zahtevali so namreč izdelavo predlogov še za ostali dve lokaciji. Islamska skupnost je leta 1973 podala predlog za gradnjo na Tomačevski cesti, ki pa je bil vnovič zavrnilen. Naslednje leto je ljubljanski mestni svet takratni Islamski skupnosti ponudil tri nove lokacije, ki pa so bile precej sporne. Na lastne stroške bi morali izseliti ljudi, ki so tam živeli, zaradi česar so se muslimani pritožili. Nova lokacija je bila predlagana leta 1976, na stičišču med Šmartinsko in Pokopališko ulico. Tokrat je postala problematična bližina Plečnikovih žal Kljub natečaju, v katerem so zbirali najboljšo arhitekturno rešitev za vizualno podobo ljubljanske džamije, ki bi se lahko približala Plečnikovemu slogu, zavrnil. (Zalta 2005; Bobnič in Vezovnik 2013, 34; Grabus 2020, 36)

Nov projekt z idejno rešitvijo, ki ga je pripravil Fedje Košir, je bil oddan leta 1982. A zemljišče ni bilo dodeljeno, saj je temu nasprotoval Zavod za varstvo kulturne dediščine. Muslimani so počasi izgubili upanje, tudi moči so počasi pojenjale. Ponovno se je o džamiji začelo govoriti leta 1997. O iskanju ustrezne lokacije za gradnjo na predelu Viča v Ljubljani so mestni svetniki razpravljali 21. maja 2001. Ker so se ljubljanski meščani na Mestno občino Ljubljana obrnili s številnimi vprašanji, je takratna ljubljanska županja, Vika Potočnik, poslala vsa vprašanja muftiju Đogiću. Iz teh je bilo razvidno, da se spraševalci bojijo islama. Danica Simšič je bila prva ljubljanska županja, ki si je prizadevala za dokončno rešitev gradnje džamije v Ljubljani.⁶⁶ Odločitev za gradnjo džamije v Ljubljani je mestni svet sprejel 9. decembra 2003. Istega leta je bil sprejet urbanistični načrt na lokaciji Cesta dveh cesarjev, čemur pa je nasprotovalo Ministrstvo za okolje.⁶⁷

Pobudo za spremembo lokacije je dal takrat na novo izvoljeni ljubljanski župan, Zoran Jankovič. S podpisanim pismom med Mestno občino Ljubljana in Islamsko skupnostjo, je 30. maja 2007 mestna uprava jamčila, da bo

66 Graditev džamije je napovedala že v predvolilnem boju. Županja Mestne občine Ljubljana je bila med letoma 2002 in 2006.

67 Naravovarstveniki so nasprotovali zaradi močvirskega področja na tamkajšnjem predelu Ljubljane.

Islamski skupnosti prodala zemljišče za džamijo. Zemljišče bi moralo biti prodano brez javnega razpisa, do česar pa ni prišlo. Razpis, objavljen julija 2008, je bil časovno kratek, cena previsoka. Vrednost celotne investicije je znašala več kot 35 milijonov evrov. Viri pravijo, da je imela Islamska skupnost takrat na računu 220.000 EUR, vendar so že za prigrasitev in konkuriranje morali plačati 10 % polne cene, tj. 456.832,80 EUR. Mufti si je 200.000 EUR sposodil od prijateljev slovenske skupnosti iz tujine. Poleg tega je Islamska skupnost vzela kredit pri UniCredit bank v vrednosti 2.659,696 EUR. Do decembra se je s pomočjo donacij nabralo 1,6 milijona EUR, preostalih 400.000 EUR je posodil *rijaset* Islamske skupnost v Bosni in Hercegovini in *medžlis* Islamske skupnosti Sarajevo (Grabus 2011, 14–17).

Leta 2003 so v oddaji Trenja, katere gost je bil takratni mufti Islamske skupnosti Osman Đogić, gledalce v telefonskem glasovanju pozvali, da se opredelijo o graditvi džamije. Število klicev je bilo v omenjeni oddaji (do takrat) rekordno. Mnenje 185.873 glasovalcev se je razdelilo na dva pola, med katerimi je bilo 61 % proti gradnji Muslimanskega kulturnega centra v Ljubljani⁶⁸ (Bećirović 2007, 42). Slovenska javnost je z leti začela spreminjati mnenje o graditvi džamije.⁶⁹

68 V času debatiranja o postavitvi džamije in kulturnega centra v Ljubljani, je celoten »objekt« postal znan pod imenom Islamski verski kulturni center. Islamska skupnost se je naposled odločila, da bi bilo boljše ime Muslimanski kulturni center (MKC).

69 Nasprotovanja o gradnji džamije so temeljila na argumentu tujosti, argumentu domoljubja in argumentu večine. (Več o tem v Bobnič in Vezovnik, v članku Diskurz o islamu ali dispozitiv izjav in objekta. Primer islamsko versko-kulturnega centra.) Ustvarilo se je tudi prepričanje, da so džamije kraji, v katerih se zbirajo teroristične skupine. Kot primer navedimo citat Vinka Vodopivca, ki je v prispevku za Delo 22. januarja 2004 dejal: »Džamija ni muslimanska molilnica, temveč versko-politični objekt, kakršni so se v Evropi že večkrat izkazali za prostore, ki se bore za delovanje terorizma in v katerih se neti sovraštvo.« Sovražna podoba do muslimanov je dodobra zapisana v kolektivnem spominu slovenskega naroda še iz časa turških vpadov. Vasko Simoniti (1990, 94) je prepričan, da je to, kar je zaznamovalo eno generacijo, zaznamovalo še vrsto naslednjih. Med tem so zagovorniki džamije opozarjali na demokratičnost in pravico do svobode vesti in veroizpovedi. Nekatere je skrbelo tudi mnenje Evrope o Sloveniji (Vobič Arlič 2007, 123).

Med letoma 2007 in 2008 so pozitivno mnenje o gradnji džamije podali tudi državni predstavniki, med katerimi so bili takratni predsednik Danilo Türk, premier Borut Pahor in zunanji minister Dimitrij Rupel. Po tem, ko je Ustavno sodišče Republike Slovenije zavrnilo pobudo za referendum na predlagano temo, so muslimani v Sloveniji dobili upanje v postavitvev džamije. Velik vpliv je imela tudi pozitivna izjava vodilne verske organizacije v Sloveniji, Rimokatoliške cerkve.⁷⁰ Nova lokacija za džamijo je bila dodeljena za Bežigradom. Glede na prej predlagane lokacije (Šmartinska in Pokopališka ulica zraven Žal, Cesta dveh cesarjev) je bila nova lokacija ljubša tudi muslimanom, saj ima bližina središča številne prednosti. Grabus je v svoji knjigi leta 2011 (91) dejal, da bo Ljubljana dobila podobo modernega evropskega mesta šele s postavitvijo džamije, za katero je prav tako pomembno, da stoji v središču mesta, ne na obrobju.

Po tem, ko je bilo sprejeto, da bodo muslimani v Sloveniji vendarle dobili džamijo in da več manjših molilnic ne more nadomestiti pomena džamije, so se odprla vprašanja o velikosti objekta. Dodatne polemike je vzbudila postavitvev minareta, ki se je zdel za mnoge nepotreben. Novembra 2008 je Miha Jarc, ljubljanski svetnik, dal pobudo na Ustavno sodišče o izvedbi referenduma o minaretu. Razprava o tem je potem potekala tudi v oddaji Trenja, kjer je bilo rečeno, da je minaret simbol zmage oziroma zmagoslavja, s tem pa tudi širjenja islama. Postavitvev minareta v Ljubljani bi po njegovih besedah lahko pomenila zmago islama na slovenskih tleh. Ustavno sodišče je vlogo o referendumu zavrnilo.⁷¹ Srečo Dragoš (2014, 64–65) je odpor

70 Slednje je pomembno zaradi tega, ker je Katoliška cerkev pod takratnim vodstvom dr. Franceta Rodeta sprva nasprotovala graditvi džamije, kar je bilo opazno tudi v oddaji Trenja leta 2003. Predlagali so, da se namesto džamije zgradi večje število manjših molilnic in prostorov za *mekteb*, s tem pa bi se izognili minaretu in kupoli. Đogić (2006, 21) omenja, da je imel 17. januarja 2002 sestanek s takratnim ljubljanskim nadškofom dr. Francem Rodetom, ki naj bi sestanek zaključil po tem, ko je prvi slovenski mufti omenil gradnjo džamije.

71 Več o tem v Grabus, Nedžad. 2021. *Annotated Legal Documents on Islam in Europe. Slovenia*. Leiden; Boston: Brill, str. 97–124.

slovenske javnosti do izgradnje džamije razdelil na pet obdobj.⁷² Pri tem omenja, da »neskončne birokratske procedure v prvem obdobju kažejo na latentno navzočnost ksenofobije.« Ta postane v drugem obdobju (2001–2004) eksplicitna, kaj kmalu pa preraste v islamofobijo (tretje obdobje).

Graditev Muslimanskega kulturnega centra je bila velik finančni zalogaj. Po podatkih sodeč je projekt finančno podprlo 10–15 % muslimanov, ki živijo v Sloveniji. Vsote so bile zelo različne. Kakor koli že, Islamska skupnost je v petih mesecih zbrala petkrat več sredstev kot v preteklih desetih letih, ko je bilo med letoma 1998 in 2008 zbranih 220.000 EUR. Omenili smo že, da je dobrodelnost ena izmed petih stebrov islama. Grabus (2011, 179; 189) pravi, da moramo že v času zemeljskega življenja misliti na »ahiretsko zavarovanje« oz. na bivanje v raju, pri čemer bodo naša dela igrala pomembno vlogo. Donacije za gradnjo džamije so prišle tudi iz tujine, največ iz Bosne in Hercegovine. Sledila je finančna podpora iz Švice, Nemčije, Združenih držav Amerike, Danske, Norveške in Švedske (80). Pozneje, ko so bile vse uradne stvari že urejene, so denar prispevali tudi iz Katarja, kot je bilo leta 2010 tudi obljubljeno s strani takratnega katarskega emirja Hamada bin Kalifa al Tanina. Katar je na začetku prispeval 15 milijonov EUR. Zaradi drage parcele in postopkov urejanja potrebne dokumentacije je za prvo fazo gradnje ostalo le 11 milijonov EUR. Spomladi 2015 je na natečaju za podobo centra zmagal arhitektski biro Bevk in Perović.⁷³ Cena projekta je bila ocenjena na 18 milijonov EUR brez DDV. Prvotni projekt biroja Bevk

72 Prvo obdobje traja od 1969 do 2001 in označuje zaplete, ki so se dogajali od prve vložitve prošnje za gradnjo džamije, in »neuspešno iskanje« lokacij. Zapleti postanejo bolj vidni v drugem obdobju (2001–2004), ko postane nasprotovanje gradnji džamije tudi javno. Leta 2004 postanejo argumenti proti gradnji džamije še ostrejši, prisoten je sovražni govor, tema o gradnji džamije pa postane med drugim del razprav znotraj političnih strank in verskih organizacij (predvsem RKC). Četrto obdobje naznani preklic referendumu in postopno sprejemanje možnosti o gradnji džamije v Ljubljani, ki se konča z dovoljenjem za gradnjo džamije in realizacijo gradnje (peto obdobje).

73 Leta 2020 sta arhitekta za načrt Muslimanskega kulturnega centra prejela Plečnikovo nagrado.

in Perović je presegal 30 milijonov evrov, je za Večer povedal Grabus (2018). Celotni projekt naj bi stal približno 35 milijonov EUR.

Temelji džamije so bili postavljeni leta 2013. Do pomladi 2016, ko je bil v mesecu maju postavljen tudi minaret, so bile v grobem stanju dokončane umivalnica, izobraževalni, upravni in stanovanjski objekt ter vsi podzemni deli, kjer so parkirišča, telovadnica in restavracija. V začetku leta 2017 se je zaradi pomanjkanja financ celotno delo ustavilo za leto in pol. Z delom so nadaljevali poleti 2018, ko so po dolgih pogajanjih s Katarjem vnovič dobili donacijo, tokrat v višini 10,8 milijona EUR (Mlinarič2018). Od tega so en milijon namenili gradnji ploščadi in dokončanju izolacije, preostanek denarja pa za dokončanje druge faze. Treba je bilo dokončati še obrtniška dela, zgraditi javno in gospodarsko infrastrukturo ter kupiti vso potrebno opremo. Ostali denar so muslimani pridobili od donacij vernikov iz Slovenije in Bosne in Hercegovine.

Muslimanski kulturni center je bil uradno odprt 7. februarja 2020, kar je veliko kasneje, kot so na začetku napovedovali. Ljubljanski župan Zoran Janković je bil leta 2011 prepričan, da bodo dela dokončana v letu 2014 (STA 2009). Grabus (2011, 133) je bil leta 2008 bolj realističen, ko je v intervjuju z Mašo Jesenšek za Delo dejal, da bo džamija odprta čez deset let.

Muslimanski kulturni center se nahaja med Parmovo ulico in železniško progo v Ljubljani in je sestavljen iz štirih objektov, ki skupaj zavzemajo več kot 12.000 kvadratnih metrov prostorov med Parmovo in Kurilniško ulico. Kompleks je za 70 cm dvignjen od cestišč in železniške proge. Džamija je zgrajena iz jeklene konstrukcije in obdana s steklom.⁷⁴ V višino meri 24 metrov, s svojo podobo pa spominja na Kabo, glavno svetišče v Meki, ki je

74 Bobnič in Vezovnik (2013, 48) poudarjata, da gre pri Muslimanskem kulturnem centru za »odstiranje notranjosti in zastiranje zunanosti, transparentnost, prehodnost, vidnost, dostopnost, arhitekturno sodobnost oz. modernost, lahkotnost, detradicionalizacijo ornamenta in kastracijo minareta.« Vse skupaj poimenujeta s pojmom normalizacijski dispozitiv.

kockaste oblike. Znotraj džamije⁷⁵ se poleg molitvenega prostora, ki je za moške v pritličju, za ženske pa na balkonu, nahaja tudi prostor, namenjen obrednemu umivanju. Posebnost ljubljanske džamije je »skrita« kupola, ki je znotraj prostora. Vstavljena je v stekleno kocko, narejeno iz modrega tekstila. Jeklene vrvi omogočajo, da kupola visi s stropa molilnice. Betonski minaret, katerega vrh je stožčaste oblike, je visok 40 metrov.⁷⁶ Stoji zraven džamije, izdelan pa je iz poliranega belega betona, ki ima v površino vgrajene krožne bele marmorne diske. Na vrhu stožca je polmesec. Ob vstopu v džamijo se razgrne velik prostor, ki izgleda nekoliko prazen. Slednje je v stilu z arhitekturno razporeditvijo džamije. Džamija s svojo praznino afirmira glas Korana preko naučene božje besede na pamet. »V džamiji božja beseda nagovarja vernike, predvsem pa njihove avditivne predispozicije in sposobnosti.« (Karić 2021, 302)

Ločeno od džamije so še trije drugi objekti. Na južni je objekt, namenjen servisnim prostorom in garaži. Drugi objekt zajema telovadnico, ki stoji neposredno pred vzhodnim delom džamije. V ločenem prostoru so pisarne, učilnice in velika dvorana. Prostori četrtega objekta so namenjeni izobraževalnim prostorom in knjižnici. Grabus je na ogledu džamije zaupal, da želijo v prihodnosti opremiti sobe za bivanje gostov. Restavracija je namenjena uporabi širše javnosti. V parku naj bi bilo po prvotnih željah zasajeno avtohtono drevje in rastline, ki jih omenja Koran, a zaradi neustreznega podnebja slednjega ni bilo možno izvesti. Južni park služi

75 Arhitekt džamije, Matija Bevk, pravi, da je džamija zgrajena v postmodernističnem stilu, s čimer so želeli doseči, da se stavba dobro zlije z evropskim okoljem. Minaret je zato majhen, neizstopajoč. Kupola je v notranjosti zgradbe, narejena iz blaga, skozenjo pa prodira svetloba (Štok2020). Matija Bevk, Vasa J. Perović in Christophe Riss so leta 2020 dobili Plečnikovo nagrado za Muslimanski kulturni center. Študentka Fakultete za gradbeništvo Univerze v Mariboru, Anja Patekar, je leta 2015 izdelala načrt za Islamski versko-kulturni center v Mariboru. Najustreznejše področje za postavitev naj bi bilo v okrožju Tezno.

76 Marija Cerkvénik iz oddelka za urbanizem pri Mestni občini Ljubljana je leta 2003 muftiju Đogiću napisala elektronsko sporočilo, v katerem je bilo zapisano, da lahko minaret meri v višino največ 27 metrov in kupola v premeru 18 metrov, med tem ko je molilnica lahko visoka največ 11 metrov, ostali deli objekta pa morajo biti 3 metre nižji.

kot zaščitna cona pred železniško progo. Kvadrati povzemajo vtis vzorca iz molitvenih preprog.

Kompleksa stoji ob Džamijski ulici, katere imenovanje je ljubljanski mestni svet odobril na seji 25. septembra 2017, ko se je 24 svetnikov s predlogom strinjalo, devet pa jih je bilo proti.

Džamija je za muslimane v Sloveniji velika pridobitev. V islamu džamija velja za kraj srečevanja in dogovarjanja, zaradi česar ima pomembno sociološko dimenzijo. Islamski voditelji so prepričani, da bodo molitve v džamiji bolj obiskane, kot so bile poprej. Če bo tako, se bo krepila tudi religiozna zavest muslimanov v Sloveniji. Po prvih letih delovanja džamije lahko rečemo, da so petkove in praznične molitve zelo dobro obiskane in da je prostora ob večjih praznikih še vedno premalo.

Dodajmo, da ima Islamska skupnost dodatne še dodatne ambicije in načrte. Tako je 25. januarja 2021 na svoji spletni strani objavila razpis za zbiranje ponudb za izgradnjo muzeja Islamske skupnosti. Z njim bi obiskovalcem predstavili islamsko kulturo, civilizacijo in zgodovino. Obiskovalcem želijo ponuditi pogled tako v islamsko skupnost v Sloveniji, kot tudi v islam, je za medije povedal Porić (D.K. 2021).

Alternativne islamske skupnosti v Sloveniji

V Register cerkva in drugih verskih skupnosti so vpisane tri različne muslimanske verske skupnosti. Poleg Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji sta v registru zavedeni še Slovenska muslimanska skupnost in Slovenska islamska skupnost milosti. Poleg tega deluje v Sloveniji tudi Društvo Ahmadija, ki je del svetovne organizacije Ahamdija, ki ima sociološko strukturo sekte. V Sloveniji je prisotnih tudi nekaj sufijev, ki pa niso organizirani in so po vsej verjetnosti pripadniki Islamske skupnosti ali Slovenske muslimanske skupnosti oz. niso včlanjeni v nobeno izmed naštetih muslimanskih skupnosti v Sloveniji. Zbirajo se po domovih.

Islamska skupnost uporablja za druge muslimanske skupnosti v Sloveniji izraz »alternativne islamske skupnosti«. Odločili smo se, da bomo to terminologijo uporabljali tudi mi.

Obstajata dva razloga za nastanek različnih muslimanskih skupnosti: pravni in organizacijski. Pod pravnim razhajanjem imamo v mislih sledenje različnim pravnim šolam. Člani Islamske skupnosti in Slovenske muslimanske skupnosti so pripadniki hanifitske pravne šole. Njihov nauk in verska praksa se ne razlikujeta. Edina razlika je, da v Slovenski muslimanski skupnosti ne pripravljajo *mevludov*, kar pa je bolj stvar bošnjaške tradicije. Obe skupnosti v skladu z načeli hanifitske pravne šole priznavata kot pravne

vire Koran, hadise, idžmo in kijas. Analogna razlaga Koranskih besedil in priznavanje komentiranja svetih besedil hanifitskim muslimanom omogoča, da islamsko versko prakso prilagajajo okolju, v katerem živijo, in da jo razvijajo v koraku s časom. Pri obema skupnostma najdemo običaje, ki so značilni za bosanski islam, je pa slednje nekoliko bolj vidno pri Islamski skupnosti, ki je tudi administrativno povezana z Islamsko skupnostjo v Bosni in Hercegovini. Razlog za razvoj dveh različnih skupnosti, ki se po svojem nauku ne razlikujeta, je administrativne narave. Do ustanovitve Slovenske muslimanske skupnosti je prišlo leta 2006, po tem, ko je bil njen voditelj, Osman Đogić, odstavljen z mesta muftija Islamske skupnosti. S skupino somišljenikov si je prizadeval za samostojno versko muslimansko skupnost, ki ne bi bila podrejena Islamski skupnosti v Bosni in Hercegovini. Več o tem bomo zapisali v nadaljevanju.

Do pravnih razhajanj pa prihaja med Islamsko skupnostjo in Slovensko muslimansko skupnostjo na eni strani in Slovensko islamsko skupnostjo milosti na drugi. V opisu temeljev verovanja omenjene skupnosti sicer piše, da sprejemajo učenje Korana, sune, idžme in kijasa in da njihov nauk vsebuje vero v iman, islam in ihsan (dobrodelnost). Vendar pa ta skupnost sledi salafitskemu pravnemu izročilu, ki priznava le prve tri generacije muslimanov, kar je v Opisu temeljev (2018, 2) opisano z besedami: »Vsi nauki temeljijo na izvornih izročilih in ne vključujejo tradicionalnih običajev, ki izvirajo iz muslimanskih držav. Vse takšne tradicije so verske inovacije, ki so bile brez dokazov vpeljane v vero. V primerih pa, ko odgovor na neko vprašanje iščemo v običajih, potem odgovor iščemo v običajih Slovenije.« Konkretno to pomeni strogo sledenje prvi tradiciji in zavračanje tako kulturnih običajev, značilnih za islam na Balkanu, kakor tudi modernizacije. Dodajajo, da zagovarjajo nauk pluralnosti in tako vključujejo »vse, ki prakticirajo katerokoli izmed štirih priznanih pravnih šol v islamu« (Opis temeljev 2018, 2).

Slovenska muslimanska skupnost

Nekdanji slovenski mufti, Osman Đogić, je skupaj s somišljeniki 8. maja 2006 registriral Slovensko muslimansko skupnost. Rodil se je v Bosni in Hercegovini. Končal je petletno Gazi Husrev-begovo medreso. Ob delu je nadaljeval šolanje na Fakulteti islamskih ved v Sarajevu. Kot imam je deloval v džematu Škrobučani, občina Prozor (1985–1988), džematu Ščipe, občina Prozor (1988–1990) in 1990–1992 v džematu Aneks Sarajevo. Leta 1992 se za osem let preseli v Avstralijo, kjer je končal podiplomski študijski program. Med letoma 1992 in 1994 je bil imam za islamsko skupnost Islamic Society of South Australia Adelaide, naslednje leto pa v skupnosti Islamic Society of Rochedale Brisbane Australia. V Slovenijo se je preselil leta 2001, po tem, ko je bil s strani Skupnosti organov v Sarajevu imenovan za muftija Islamske skupnosti. Svoje izobraževanje je med leti nadaljeval, a magistrskega naslova zaradi sporno obravnavane tematike ni pridobil.

Slovenska muslimanska skupnost je bila ustanovljena z namenom, da se prekine nadvlada sarajevskega rijaseta. Je avtohtona skupnost, ki bi naj bila bolj slovenska in predvsem ne toliko bošnjaška v primerjavi s Islamsko skupnostjo. Đogić (2006, 147) v svojem delu navaja podatek, iz katerega je razvidno, da četrtna muslimanov, ki živijo v Sloveniji, ne prihaja iz Bosne in Hercegovine. Za Bošnjake, Bosance in Muslimane se po njegovem mnenju opredeljuje skupaj 74 % muslimanov, kar je primerljivo s podatki iz popisa. Novo nastalo skupnost poimenujejo Slovenska muslimanska skupnost, čeprav se je za Slovence leta 2002 razglasilo le 6,2 % vprašanih muslimanov. Vsekakor pa se bo število avtohtonih slovenskih muslimanov z leti povečalo, saj se potomci priseljencev popolnoma integrirajo, če ne celo asimilirajo v slovensko okolje.

Po Đogićevem (148) mnenju bi morala biti verska skupnost nadetnična. K prekinitvi z *rijasetom* ga je nagovorilo dejstvo, da so vsa vodilna mesta na čelu Islamske skupnosti v času njegovega službovanja v vlogi muftija

prevzemali zgolj Bošnjaki. Sodelovanje z nekdanjim okoljem razume kot zapiranje skupnosti, ki preprečuje integracijo muslimanov v slovensko družbo. Meni, da bodo muslimani na tak način vedno ostali drugi. Sam si želi, da bi bili muslimani del tradicije slovenske države in družbe. V intervjuju nam je zaupal, da znotraj odbora⁷⁷ Slovenske muslimanske skupnosti prevladujejo Bošnjaki, v njem pa deluje tudi nekaj Albancev. Ker je Đogić leta 2006 javno nasprotoval temu, da so na vodilnih mestih znotraj Islamske skupnosti zgolj Bošnjaki, nas je zanimalo, kako zdaj razume situacijo znotraj »svoje« skupnosti. Dejal je, da težava ni toliko v sami narodnosti, ampak v načinu delovanja. Sam trdi, da je duh delovanja odbora Slovenske muslimanske skupnosti nadnacionalen, kar pomeni, da se nobena nacionalnost ne povzdiguje.

Zdi se, da je Đogić čez leta tudi nekoliko spremenil svoje razmišljanje. V intervjuju s Kalčić (2004, 274) je namreč dejal:

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, sto dvajset 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.

Na spletni strani Slovenske muslimanske skupnosti je zapisano, da je njen glavni cilj doseči, da bi muslimani v Sloveniji sami volili svojega muftija. S tem bi prešli na že utečen model, ki ga uporabljajo tudi v Sandžaku in Zagrebu. Razlika je v tem, da v tem primeru Sarajevo le potrdi izvoljenega muftija, med tem ko se mufti Islamske skupnosti že voli v Sarajevu, člani Islamske skupnosti pa lahko zgolj predlagajo kandidata. Razlogov za to je zagotovo več. Eden izmed njih je, da Islamski skupnosti primanjkuje izobraženih ljudi. Grabus (2011) omenja, da so se v Zagreb zaradi možnosti

77 Član odbora je fizična oseba (musliman/muslimanka), ki je član upravnega organa Skupnosti.

izobraževanja in džamije priseljevali izobraženci in ljudje, ki so slednje želeli postati. V Slovenijo pa se je priseljeval delavski razred, čigar znanje o islamu je bilo skromno. Slednje potrjujejo tudi statistični podatki, saj je izobrazba muslimanov v Sloveniji nekoliko pod državnim povprečjem, a se izboljšuje⁷⁸ (Đogić 2006).

Rijaset je Đogića leta 2005 odstavil z mesta muftija, s čimer se omenjeni ni strinjal. Čeprav se zdi, da je težko obiti dejstvo, da se je Đogić za ustanovitev nove islamske skupnosti odločil tudi iz tega razloga, se je ta z leti dobro organizirala in postala druga največja muslimanska skupnost v Sloveniji. Omeniti pa je treba, da število njenih članov bistveno ne narašča. Đogić jo v intervjuju imenuje opozicijska muslimanska skupnost. Njen znak je v kufski pisavi zapisano ime Slovenske muslimanke skupnosti in prava osemkraka zvezda, vgrajena v bel polmesec. Obroba zvezde je bela, med tem ko je njena notranjost zelene in modre barve. V zvezdi sta dve beli valoviti črti.

Organiziranost Slovenske muslimanske skupnosti

Đogić opravlja vlogo imama,⁷⁹ med tem ko je bil leta 2024 predsednik skupnosti Muhamed Čerkez. Podpredsednik je Redžo Marošilić, tajnik⁸⁰ Edin Kumalić, vlogo blagajnika⁸¹ pa opravlja Enes Durić.

Znotraj skupnosti deluje odbor, ki ga sestavljajo funkcionarji skupnosti (predsednik, podpredsednik, tajnik in blagajnik) in trije člani, ki se jih

78 IFIMES je že v prej omenjenem Poročilu omenil, da je izobrazba med člani Islamske skupnosti slaba. Med drugim so opozorili tudi na prevlado srednje in starejše generacije ter na dejstvo, da veliko število muslimanov romske in albanske narodnosti Islamske skupnosti ne doživlja kot svoje verske organizacije.

79 Službo imama lahko opravlja le oseba z končano visoko islamsko šolo. Imam je hkrati glavna verska oseba Slovenske muslimanske skupnosti. Pogodbo z njim sklene in prekine odbor. Končna potrditev o potrditvi imamske službe se zgodi na letni skupščini (29. člen Statuta SMS).

80 Naloga tajnika je skrb za arhiv, pisanje in urejanje zapisnikov na vseh sestankih odbora in skupščin ter obveščanje Urada za verske skupnosti o kakršni koli spremembi podatkov. Slednje mora Uradu sporočiti v roku 14 dni (27. člen Statuta SMS).

81 Vodi računovodske knjige in skrbi za natančen prikaz finančnega poslovanja Skupnosti z vplačili in izplačili ter zbira vse pomembne dokumente (28. člen Statuta SMS).

vsako leto izbere na letni skupščini. Vsak član odbora ima tako kot vsak funkcionar možnost ponovne kandidature, njihova naloga pa je, da dobro opravljajo svoje dolžnosti. Če kateri član odbora predčasno izstopi, ima odbor pravico imenovati člana skupnosti, ki bo zapolnil prosto mesto. Enako velja za vsakega funkcionarja. Volitve v odbor potekajo tako, da vsak kandidat odda nominacijo v pisni obliki, ki mora biti podpisana s strani dveh članov Slovenske muslimanske skupnosti in kandidata. Nominacija se vedno izroči v roke tajniku, najkasneje sedem dni pred zasedanjem letne skupščine. Kadar vsa mesta niso zasedena, se rok za oddajo nominacij podaljša v čas zasedanja letnih skupščin. Če je nominacij več kot prostih mest, se kandidate izglasuje s tajnim glasovanjem. Nominacija je mogoča le za tiste osebe, ki so prisotne na zasedanju letne skupščine. Izjema velja le, kadar oseba tajniku pred samim zasedanjem pošlje pismo, v katerem je jasno opredeljena želja po nominaciji (22.–24. člen Statuta SMS).

Odbor se sestaja vsaj štirikrat na leto. Da se sprejme kvorum, so potrebni vsaj štirje člani. Odbor sprejema odločitve z glasovanjem, ki se ga izvaja z dvigovanjem rok. Predsedujoči lahko na pobudo članov sprejme tudi drugačen način glasovanja. V primeru, da je glasovanje neodločeno, lahko predsedujoči ponovi glasovanje (26. člen Statuta SMS).

Nacionalna in jezikovna sestava članov Slovenske muslimanske skupnosti

Največ članov prihaja iz Bosne in Hercegovine, sledijo Albanci iz Severne Makedonije. Kar nekaj je takšnih, ki že desetletja živijo v Sloveniji. Molitev se redno udeležujejo tudi priseljenci z Bližnjega vzhoda in Severne Afrike. Đogić pritrjuje, da je delo v manjših skupnostih lažje in da se veliko članov pogosteje srečuje, kar pomeni, da se med seboj tudi bolje poznajo. Gre za tipičen vzorec povezovanja med člani manjših verskih skupnosti, kar na neki način krepi tudi pripadnost in predanost določeni skupnosti.

Član⁸² Slovenske muslimanske skupnosti je fizična oseba (musliman/ka), ki je vključen v skladu s 6. členom Statuta SMS, ki pravi, da mora vsak musliman/ka, ob plačilu letne članarine podpisati tudi pristopno izjavo. Pogoj za slednje pa je polnoletnost. Vpisni obrazec nato s podpisom potrdi tajnik Slovenske muslimanske skupnosti, katerega dolžnost je tudi arhivsko vodenje pristopnih izjav. O novih članih je tajnik dolžan poročati članom odbora, ki prevzamejo pristopnico, jo pregledajo in odločijo, ali bo član sprejet v Slovensko muslimansko skupnost ali ne. Omenjen člen Statuta SMS določa, da mora tajnik najkasneje v 28 dneh od prejete pristopnice člana obvestiti o odločitvi odbora. Če je odgovor pozitiven, tajnik kandidata seznani s plačilom članarine in vsebino Statuta SMS.

Članstvo začne veljati s plačilom članarine, višino članarine pa po 7. členu Statuta SMS vsako leto določi odbor. Tajnik novega člana vpiše v register članov, članstvo pa poteče s smrtjo, izpisom ali prenehanjem plačevanja članarine. Članarino lahko plača le en član družine. Otroci so samodejno vključeni po starših. Pravijo, da gre za nadnacionalno skupnost. Ob začetku delovanja je štela približno 100 članov, vsi med njimi naj ne bi plačali članarine ali pa niso podpisali pristopne izjave, ki je pogoj za članstvo. Kljub temu naj bi bilo uporabnikov storitev petkrat več, kot je uradnih članov, predvsem če upoštevamo dejstvo, koliko posameznikov nakaže letni prispevek. Đogić prizna, da so nekateri člani hkrati tudi člani Islamske skupnosti, kar ga ne moti. Prav tako jih verjetno kar nekaj plačuje svojo članarino v lokalnih skupnostih prvotne domovine, predvsem zaradi lokalnih pravil. Ta so v bosanskih vaseh zelo mila in tako islamski pogreb ni problem. Težava pa se pojavi v večjih krajih, kot sta Sarajevo in Mostar, kjer je pogoj za pokop na muslimanskem pokopališču redno plačevanje članarine.

82 Dolžnosti članov so spoštovanje pravil Skupnosti, skrbeti za njen ugled in delovati v interesu celotne Skupnosti. 9. člen Statuta SMS zahteva od članov redno plačevanje letne članarine in spoštovanje odločb, ki jih sprejmejo odbor in drugi pododbori, ki delujejo znotraj skupnosti. Pravica vsakega člana je, poleg koriščenja verskih storitev in aktivnega sodelovanja znotraj Skupnosti, tudi pravica do informiranja o dejavnostih in dogodkih, ki jih Skupnost organizira. Vsak član lahko predlaga Skupnosti izboljšave, lahko kandidira za člana in voli člane v organe Skupnosti (8. člen Statuta SMS).

Prostori Slovenske muslimanske skupnosti so v središču Ledina v Ljubljani. Poučevanje in molitve potekajo po besedah Osredkarja (2011b, 92) v bosanskem jeziku, pri preučevanju pa uporabljajo Majaronov prevod Korana. Dogić pravi, da je poučevanje v *mektebih* zadnja leta v slovenskem jeziku. *Hutbe* so vedno v arabskem in slovenskem jeziku, člani skupnosti pa se med seboj najpogosteje pogovarjajo v bosanščini, kar skupnosti na določen način ne ustvarja toliko »slovenske«, kot je to bil prvotni namen. V začetku leta 2010 so sprejeli Statut Slovenske muslimanske skupnosti, kjer so med cilji navedli, da želijo omogočiti prakticiranje in izpovedovanje vere, nuditi verske usluge in primerno obeleževanje islamskih praznikov in dogodkov. Širši javnosti želijo predstaviti islam in spodbuditi islamski način življenja. Prav tako si želijo prizadevati za medreligijski dialog in na praktičen način doseči, da se bo življenje muslimanov v Sloveniji lahko razvijalo na duhovni, socialni, družbeni, kulturni in ekonomski ravni.

Eden izmed ciljev Slovenske muslimanske skupnosti je založniška in uredniška dejavnost, kakor tudi izvajanje različnih razpisov z namenom zbiranja sredstev. Žal jim prostorska stiska in finančna nesposobnost tega ne omogočata. Zaradi prostorske stiske znotraj ne deluje nobeno društvo.

Omenili smo že, da se doktrina Slovenske muslimanske skupnosti ne razlikuje od doktrine Islamske skupnosti. Izpovedujejo vero v istega Boga, prav tako pripadajo hanifitski pravni šoli, kar se kaže v precej podobni verski praksi. Edina vidnejša razlika je, da znotraj Slovenske muslimanske skupnosti ne praznujejo *mevluda* v spomin na rojstvo poslanca Mohameda, kar je praksa pri Islamski skupnosti. Dogić je v intervjuju leta 2016 dejal, da je prednost Slovenske muslimanske skupnosti v tem, da poudarja individualni pristop in da vernikom želi ponuditi duhovno podporo. Njihovo delovanje temelji na skromnosti, zaradi česar je gradnja Muslimanskega kulturnega centra po njegovem mnenju preveč razkošna (Halilović 2016, 35).

Slovenska islamska skupnost milosti

Kot zadnja od treh islamskih skupnosti v Sloveniji je bila 6. 4. 2014 ustanovljena Slovenska islamska skupnost milosti, ki so jo ustanovili člani Kulturnega društva Srednja pot (registrirano 26. 6. 2014). Predsednik društva je islamski pravnik Ermin Tarik Džaferović, v Ljubljani rojen »slovenski Bošnjak«, ki se je med drugim izobraževal v Egiptu. Člani skupnosti imajo svoje prostore v Rakovi Jelši v Ljubljani (N.Ž. 2018). Na začetku so bili v najetih prostorih, od novembra 2021 pa imajo svoje prostore v novo zgrajenem centru, ki so ga poimenovali Islamski center in *mesdžid* milosti. Džaferović nam je v intervjuju povedal, da so novo skupnost ustanovili zaradi potreb vernikov, ki želijo biti včlanjeni v skupnost, ki sledi osnovnim vrednotam Korana in sune. Glavni imam v Skupnosti milosti je Sejfullah Ervin Džaferović.

Starostna sestava skupnosti je mlajša v primerjavi z ostalima dvema muslimanskima skupnostma v Sloveniji. Njeni člani so predvsem muslimani, stari do petdeset let, a prevladujejo mlajši. Skupno jim je spogledovanje z izvornim islamom in doslednejše izpolnjevanje verskih predpisov. Džaferović pravi, da večina članov prihaja iz muslimanskih družin z ohlapnim izpolnjevanjem verskih predpisov. Spreobrnjencev v islam je malo (približno 30 članov). Društvo si je za prvotno nalogo izbralo širjenje znanja o islamu med muslimani v Sloveniji, ki so po njihovih besedah versko slabo podkovani. Zavračajo mlačno vero, kakor tudi verski fundamentalizem. Obsojajo tudi vsakršno nasilje, saj je v nasprotju z islamom, ki ga razumejo kot religijo miru. Njihov namen je spodbujati muslimane k dialogu, sobivanju z drugimi in temu, da bi znali razmišljati s svojo glavo (Opis temeljev Slovenske islamske skupnosti milosti 2018, 1). Kot pove že ime društva, so pri svojem delu ubrali srednjo pot, tisto, ki ji je sledil sam poslanec Mohamed.

Slovenska islamska skupnost milosti se spogleduje s salafitsko smerjo islama, ki izhaja iz vahabizma in je značilna za Saudovo Arabijo. Tako kot člani Islamske skupnosti in Slovenske muslimanske skupnosti priznavajo obstoj enega Boga, poslancev, angelov, svetih knjig, sodnega dne in verujejo v vnaprejšnjo določenost stvari. Do bistvenih razlik pa prihaja pri verski praksi. Salafiti se ne prilagajajo novemu okolju in zagovarjajo načelo, da mora musliman narediti vse, da bo opravil verske dolžnosti. Za salafite je prav tako značilno zavračanje *kijasa*, ki ga člani Slovenske islamske skupnosti milosti sicer upoštevajo, če morajo svojo versko prakso in stališča »uskladiti z ustavnim in pravnim redom Republike Slovenije ter vrednotami in načeli svobodne in demokratične družbe.« (Opis temeljev verovanja Slovenske islamske skupnosti milosti 2018, 1) So nasprotniki sekularizacije in modernističnih idej. Njihov cilj je ozaveščanje »pravega« islamskega nauka in širjenje islama. Prizadevajo si za vzpostavitev šeriatskega prava tudi izven družine. Pripadniki omenjene skupnosti zavračajo versko prakso, značilno za balkanske muslimane. Molijo petkrat na dan po *vaktiji*, držijo se islamskih predpisov oblačenja, prehranjevanja in praznikov, praznujejo petkov praznik, ramazan⁸³ in kurban bajram.⁸⁴ Velik pomen pripisujejo tudi dobroti.

V intervjuju s predsednikom Slovenske islamske skupnosti milosti smo izvedeli, da skupnost šteje čez 300 družin in da je udeležba na petkovih molitvah številna. Aktivna je večina članov, drugim pa redno aktivnost preprečuje narava njihovih služb in pomanjkanje razumevanja delodajalcev za utrjevanje duhovne komponente delavcev. Več vernikov namreč ne dobi prostih ur, da bi se lahko udeležili petkove opoldanske molitve, čeprav so za to pripravljeni delati nadure ob sobotah.

83 Imenujejo ga Ramadanski Eid.

84 Imenujejo ga Hadždž Eid.

Uradni jezik skupnosti je slovenščina, v kateri poteka tudi verski pouk. Na petkovih molitvah najpogosteje uporabljajo bosanščino in arabščino, saj je veliko število prisotnih priseljencev iz balkanskih držav.

Skupnost milosti organizira različne izobraževalne programe. Ponujajo učenje arabskega jezika, Korana in komentarjev k hadisom. Poleg tega organizirajo različna predavanja in koristne programe za muslimane, s katerimi želijo muslimanom v Sloveniji približati osnovno islamsko obredje, kakor tudi razširiti znanje o splošnih tematikah. Na spletni strani Kulturnega društva srednja pot je objavljena foto galerija iz prvega obiska znanega bosanskega predavatelja, mag. Elvedina Pezića.⁸⁵ Ta je Slovenijo prvič obiskal julija 2016, predavanja se je udeležilo več kot 300 poslušalcev. Prevladovala je moška populacija.

Mektebski pouk izvajajo za osnovnošolske otroke in mladince. Obiskuje ga približno sto otrok. Na prvi stopnji se soočijo z osnovnimi islamskimi predpisi, učenjem arabskih črk, uvodnim branjem Korana, učenjem življenjepisa Mohameda in učenjem Korana na pamet. Na drugi stopnji nagradijo osnovno znanje, k temu pa dodajo še učenje o drugih poslancih, obravnavajo hadise, se poglobijo v islamske predpise in spregovorijo o islamski morali ter etiki. Džaferović v intervjuju poudarja pomembnost dela z mladimi, s katerimi delujejo na dveh ravneh. Pravi, da je cilj njihovega dela z mladino usmerjen v vzgojo, saj želijo, da bi postali vzorni ljudje in koristni člani družbe. V ta namen prirejajo delavnice in različna druženja znotraj in izven skupnosti, nagovoriti pa jih poskušajo tudi na socialnih omrežjih (imajo svojo Facebook stran in YouTube kanal). Z mladimi sodelujejo tudi na individualen način, saj ima vsak posameznik svoje težave in potrebe.

85 Elvedin Pezić je priljubljeni bosanski predavatelj, ki po mnenju nekaterih precej simpatizira z vahabizmom. Študiral je v Saudovi Arabiji. S prepričljivo karizmo mu vedno znova uspeva napolnjevati predavalnice, zelo je priljubljen predvsem pri mlajši populaciji. Mlade nagovarja, po mnenju nekaterih na fundamentalističen način, k moralnemu življenju po islamskih vrednotah in nasprotuje modernizaciji, pitju alkohola, igram na srečo ter drugim nesposodobnostim (Između dva islama 2018).

Člani Slovenske islamske skupnosti milosti se lahko tudi versko poročijo in imajo verski pogreb. Število porok in pogrebov ne beležijo, zaradi tega nismo mogli pridobiti nobene evidence. Kdor je član skupnosti, nima stroškov plačila verske poroke in pogreba, za druge pa so pripravljeni v primeru opravičljivih razlogov narediti tudi izjemo.

Kulturno društvo Resnica-Haq in El-iman

Začetki delovanja Kulturnega društva Resnica-Haq in El-iman segajo v leto 2002, ko so se »radikalni verniki z ljubljanskega področja začeli zbirati na petkovih molitvah na Vrhnikih, z gorenjskega okrožja pa na Jesenicah« (Osredkar 2011a, 360). Po tem, ko so prebirali islamske spise, so namreč ugotovili, da so v Koranu napisana določena pravila, ki jih (enako kot ostali člani skupnosti) ne izpolnjujejo. Tako so si moški začeli puščati dolge brade, ženske pa so se začele striktno pokrivati, nekatere celo dosledno zakrivati.

Leta 2006 je Alim Hasanagić, islamski teolog, na lastno željo podal pobudo o ustvarjanju internetne strani, s katero bi širšo slovensko javnost ozaveščali o islamu. Januarja 2007 so sprejeli odločitev in ustanovili društvo, ki so ga poimenovali Društvo za promocijo islamske kulture El-iman. Datum uradne ustanovitve je 22. februar 2007. Društvo ima dva sedeža – v Ljubljani in Jesenicah. Člani Društva se imajo za fundamentaliste in salafite, saj priznavajo in prakticirajo islam prvih treh generacij, ki temelji na Koranu in suni. Pravijo, da jim vahabizem ni blizu (Osredkar 2011b, 93).

Kot narekuje tradicija, ki ji sledijo (*al-salaf al-salih*), se dosledno držijo islamskih verskih prepisov. »Zunanji izrazi verovanja, torej verska praksa, so zanje bistvo islama,« ugotavlja Osredkar (2011a, 362). Poleg oblačilne prakse se strogo držijo pravil prehranjevanja. Nasprotujejo instrumentalni glasbi in plačevanju članarine, saj je religija brezplačna. Z dobesednim razumevanjem Korana zavračajo razlago besedil. Lahko bi celo rekli, da se bistveno ne razlikujejo od članov Slovenske islamske skupnosti milosti

oz. da so nekateri člani društva včlanjeni tudi v slednjo. Nenazadnje se je skupnost rodila iz društva.

Slovenski mufti Porić meni, da Islamska skupnost in Slovenska islamska skupnost milosti nimata istih stališč. Hasanagiću naj bi zaradi napada uslužbencev Islamske skupnosti in groženj po spletnih portalih prepovedali vstop v njene objekte. Osredkar (2011a, 362) slednje povzame z besedami: »Ko so mladi prerokove besede začeli uresničevati, so postali Islamski skupnosti nezaželeni, zato so ustanovili neodvisno skupnost.« V Društvo Resnica-Haq El-iman bi naj bilo včlanjenih okrog 100 članov, med katerimi prevladujeta mlajša in srednja generacija.

Na spletni strani so navedeni njihovi cilji, med katere prištevajo, poleg že omenjene predstavitve islama širši javnosti, tudi premostitev tabujev in popačenih predstav, ki so se zaradi različnih razlogov oblikovale o muslimanih. Njihov cilj je nagovoriti muslimane v Sloveniji, da se vrnejo k izvornemu islamu in da v islam privedejo čim več nemuslimanov. Po besedah Hasanagića naj bi v Sloveniji islamsko vero vsak mesec sprejeli vsaj dve osebi, prevladujejo ženske.

Glede na to, da je življenje po verskih predpisih pogojeno z zakoni, ki veljajo v državi, bi bilo članom Društva Resnica-Haq El-iman zadoščeno, če bi šeriatsko pravo veljalo tudi v Sloveniji. Leta 2018 so na svoji spletni strani začeli z razpravo o možnih načinih vzpostavitve šeriatskega prava v Sloveniji. Avtor prispevka je zapisal, da bi do tega lahko prišlo na štiri različne načine. Prvi od teh je, da bi oblast nad slovenskim ozemljem prevzela Islamska država. Druga metoda je džihad, saj je v praksi z vzpostavitvijo šeriatskega prava povezano tudi branjenje lastnega življenja, vere in časti. Pod tretjo metodo je omenjen padec režima, ki ga povzročijo določena območja družbe. Zadnja metoda omenja mirno sprejetje islama s strani prebivalcev države (v tem primeru Slovencev), s čimer bi pobuda o vzpostavitvi šeriatskega prava postala del njihove pobude. (Resnica-haq.com 2018)

Zanimivo je, da so se zadnje objave na spletni stran Društva Resnica-Haq El-iman pojavile leta 2018. Letnica sovpada z ustanovitvijo tretje islamske skupnosti v Sloveniji, kar še toliko bolj nakazuje na to, da je društvo preraslo v novo islamsko skupnost in da so člani društva po vsej verjetnosti sedaj aktivni znotraj Slovenske islamske skupnosti milosti.

Muslimanska skupnost Ahmadija

Ahmadija

Muslimanska skupnost Ahmadija se opisuje kot dinamično, hitro rastoče mednarodno gibanje v islamu, ki si prizadeva za njegov preporod. Na mednarodni ravni je bila ustanovljena leta 1889 v Pandžabu in je navzoča v 200 državah. Uradna spletna stran svetovne skupnosti Ahmadija navaja, da ima skupnost več kot deset milijonov članov. Njen sedež je v Veliki Britaniji, kar je povezano z dejstvom, da je bila pokrajina Pandžab (danes del Indije in Pakistana) do leta 1947 britanska kolonija. Ker gre za reformirano muslimansko gibanje oz. sekto, so njeni člani v »domovini« pogosto tarče preganjanj. Veliko Mahdijevih privržencev se je tako izselilo, precej od njih v Združeno kraljestvo. Začetnik reformiranega islamskega gibanja je Mirza Ghulam Ahmad (1835–1908). Rodil se je v plemiški družini v Kidanu in se je že kot otrok poglobljaj v religijske spise. Preučeval je arabščino, Koran, hadise in drugo versko literaturo. Bil je apologet in ploden pisatelj, kar dokazuje osemdeset knjig, v katerih je širil svoj nauk in poglede, ki so še danes del verovanja skupnosti Ahmadija. Njegovo najbolj znano delo je »*Barahin-e-Ahmadiyya* 2⁸⁶«, v katerem razlaga svoje reformistične trditve.

Zgodovina Muslimanske skupnosti Ahmadija v Sloveniji

Muslimanska skupnost Ahmadija je prvič prišla v Slovenijo v času vojne v Bosni in Hercegovini. Njen namen je bila humanitarna pomoč beguncem. Za uradno letnico ustanovitve skupnosti v Sloveniji se šteje leto 1996. Sprva so delovali v Velenju, od koder so jih lokalne oblasti »pregnale«. Bolje so bili sprejeti v Mariboru, kjer so se leta 2003 tudi registrirali kot Društvo za informiranje o islamu. Društvo je leta 2008 dobilo prvega imama, Mubsahara Butta. Po treh leti ga je za dve leti zamenjal imam Wasim Ahmad. Od leta 2013 je imam in predsednik društva Talha Ahmad,⁸⁷ Nizozemec s pakistanskimi koreninami.

Življenje in delovanje Muslimanske skupnosti Ahmadija

Društvo danes šteje osem članov, od tega polovica živi v Ljubljani, polovica v Mariboru. Prihajajo iz različnih držav, njihove korenine so večinoma pakistanske, je pa med člani tudi potomka iz Jemna. Njihovo poslanstvo je seznanjanje ljudi o pravem islamu in nudenje humanitarne pomoči. Poleg tega ponujajo tečaj arabskega jezika. Člani društva poskušajo izpolnjevati vseh pet stebrov islama, prav tako se dosledno držijo predpisov halal prehranjevanja. Priznavajo tudi vseh šest počel imana, od drugih muslimanskih verskih skupnosti v Sloveniji pa se razlikujejo predvsem po verovanju v Mesijevo vrnitev na zemljo. Zanimivo je, da se štejejo za sunita, čeprav je pričakovanje drugega prihoda skritega imama značilno za šiitski islam. Ne uvrščajo se v nobeno sunitsko pravno šolo, priznavajo pa tako Koran kakor tudi hadise. Ukvarjajo se z razlaganjem svetih spisov, ki jih primerjajo z besedili drugih religij, predvsem krščanstvom. Člani gibanja Ahmadija priznavajo preroke drugih religij in iščejo vzporednice z njimi. Pri njih opažamo veliko odprtost, ki na določenih mestih spominja na verski sinkretizem.

87 Pogovor z njim je bil opravljen 8. 9. 2020, v prostorih Muslimanske skupnosti Ahmadija v Mariboru.

Njihova verska praksa je bolj podobna članom Slovenske islamske skupnosti milosti, kar pa je v veliki meri pogojeno z nacionalno in kulturno identiteto članov, ki prihajajo v večini iz pakistanskih družin. Posledično versko pripadnost bolj vidno izražajo v javnem življenju in so bolj dosledni pri izpolnjevanju verskih predpisov. Slednje je odraz kulture, kjer vera predstavlja pomemben del izražanja in ni nujno povezano z osebno vernostjo.

Talha Ahmad samega sebe ne dojema kot imama, čeprav to funkcijo na nek način opravlja. Članov skupnosti je namreč premalo, da bi se tudi počutil kot imam. Preprosta molilnica je namenjena internim namenom, sam pa je že obiskal in molil tudi v ljubljanski džamiji. Kot vodja skupnosti nagovarja k zglednemu življenju po Koranu in o njem uči, poleg tega pa dopušča, da se vsak posameznik sam odloči, kako bo živel. V isto smer razmišlja tudi glede islamskih določil oblačenja. Prizadevajo si za odpravo diskriminacije žensk in zavračajo džihad kot sveto vojno, saj je v nasprotju z dejstvom, da je islam religija miru.

Omenimo še, da je Muslimanska skupnost Ahmadija naklonjena ločitvi državne in verske oblasti. Čeprav je naloga njenih članov v Sloveniji misijonske narave, si ne prizadevajo spreobračati ljudi. Talha Ahmad meni, da mora vsak sam spoznati resnico, oni pa lahko o njej le pričujejo. Slednje uspešno počnejo s prevajanjem muslimanskih knjig v slovenski jezik. Zdi se, da je tovrstna promocija islama njihovo glavno poslanstvo v Sloveniji.



Organizirana izobraževanja v Muslimanskem kulturnem centru (foto: Katja Bidovec)



Molitev pred džamijo za ramazanski bajram 2024 (foto: Katja Bidovec)



Uporaba digitalnih naprav (foto: Katja Bidovec)



Muslimanki v vsakdanjih oblačilih, brez naglavne rute (foto: David Kraner)



Pokrivanje z naglavno ruto (hidžab) (foto: David Kraner)



Branje slovenskega prevoda Korana (foto: David Kraner)



Muslimanka med molitvijo (foto: Katja Bidovec)



Molitvena preproga (foto: Katja Bidovec)

Verska praksa muslimanov v Republiki Sloveniji

Predstavitev verske prakse muslimanov v Republiki Sloveniji je glavni cilj pričujoče monografije. Rezultati raziskave temeljijo na empirični študiji, ki je temeljila na kvantitativnem (vprašalniki) in kvalitativnem načinu raziskovanja (polstrukturirani intervjuji, fokusne skupine in opazovanje brez udeležbe). Večina raziskave je bila narejena v letu 2020 in 2021 in z željo po boljšem poznavanju verske prakse muslimanov v Sloveniji, saj slednja do sedaj še ni bila temeljito raziskana. S pomočjo empirične raziskave smo želeli raziskati doslednosti in odstopanja glede upoštevanja islamske zakonodaje, vezane na versko prakso v vsakdanjem življenju (obrednem, družinskem in socialnem), in tako razbrati, na katerih področjih je verska praksa izrazitejša in na katerih manj. Del empirične raziskave so bili tudi intervjuji z imami. Hkrati smo želeli ugotoviti, kako močno vplivajo na izpolnjevanje predpisov islamske verske prakse družina, identiteta in pripadnost določeni generaciji, kakor tudi stopnja izobrazbe, spol, narodnost in življenje v urbaniziranem oz. perifernem okolju. Na podlagi pridobljenih rezultatov smo prav tako poskušali ugotoviti, katera izmed razsežnosti religioznosti je pri naših anketirancih najbolj prisotna in katera najmanj.

Raziskovalna metoda

Za namen natančnejšega pogleda v izpolnjevanje verskih predpisov muslimanov v Sloveniji smo se odločili za kombinacijo kvalitativne (intervjuji) in kvantitativne (anketni vprašalnik) raziskovalne metode. Načrtovali smo tudi delo na terenu, in sicer opazovanje brez udeležbe, ki pa je bilo zaradi več drugotnih dejavnikov precej okrnjeno.⁸⁸ Udeleženci raziskave so bili muslimani, ki živijo v Sloveniji. Obe metodi dela bomo bolj podrobno opisali v nadaljevanju.

Anketni del raziskave

Kvantitativni del empirične raziskave smo izvedli z anketo. Ta je bila zasnovana na podlagi že sestavljenih vprašalnikov in vprašanj, ki smo jih s pomočjo teh oblikovali sami.⁸⁹ Raziskovanje specifične skupine, še posebej manjšinske, je za raziskovalca lahko velik izziv. Tudi v tem primeru se je izkazalo, da je težko dobiti udeležence za sodelovanje v raziskavi, in to kljub temu, da je anketa anonimna. Zaradi nižjega števila rešenih anket nam rezultati ankete služijo kot preliminarne študije, s pomočjo katere smo izoblikovali tipologijo muslimanov v Republiki Sloveniji glede na njihovo versko prakso.

Anketiranci so anketo izpolnjevali na dva načina: reševanje vprašalnika v spletnem orodju 1KA in ročno. Anketa je bila aktivna od junija do novembra 2020.⁹⁰ Udeležence smo poskušali pridobiti na različnih kanalih

88 V času izvajanja empirične raziskave je potekala selitev Islamske skupnosti v nove prostore. Z vodstvom smo se dogovorili, da bo resnejše delo opazovanja z udeležbo v večji meri možno od marca 2020, ko pa nam je raziskovanje preprečila razglasitev epidemije in z njo povezani ukrepi. Del raziskovanja je bil tako opravljen še poleti 2022, ko je bilo že možno opraviti raziskovanje na terenu in epidemija več ni omejevala udeležbe vernikov pri verskih obredih.

89 Več o tem v nadaljevanju.

90 Anketa je bila sprva aktivirana od 11. junija 2020 do 11. septembra 2020. Zaradi premajhnega števila vzorcev in večjega odziva muslimanov proti izteku prvega roka ankete, smo anketo podaljšali za dva meseca.

(elektronska pošta, Instagram, Facebook, Viber, WhatsApp, pošiljanje vprašalnikov po fizični pošti), pri čemer je veliko vlogo imela pomoč vodstva Islamske skupnosti, ki je z anketo seznanila svoje člane. Največ udeležencev, ki je rešilo anketo po spletnem orodju 1KA, je pristopilo do nje s povezavo, objavljeno na Facebooku. Od 162 prostovoljcev, ki so se odzvali povabilu za reševanje vprašalnika, ga je do konca rešilo 128. Od teh jih je 89 rešilo anketo po spletu, 39 pa ročno. Ročno izpolnjene ankete smo naknadno vnesli v spletni vprašalnik.⁹¹ Večina je rešila vprašalnik v slovenskem jeziku. Anketne vprašalnike smo poslali v elektronski in fizični obliki tudi vodjem alternativnih islamskih skupnosti v Sloveniji, aktivnim bošnjaškim, albanskim in črnogorskim društvom v Sloveniji in znancem. Odziv na anketne vprašalnike je bil precej manjši, kot smo pričakovali.⁹² Nekaj anket smo opravili tudi v živo, na srečanjih z muslimani, ki smo jih organizirali z namenom reševanja vprašalnika.⁹³ Sprva smo načrtovali, da bomo s tovrstnimi organiziranimi srečanji lahko pridobili večje število odgovorov, česar pa zaradi epidemije COVID-19 nismo mogli izvesti.

Sestava vprašalnika za merjenje verske prakse muslimanov

Za ustrezno merjenje verske prakse muslimanov v Sloveniji smo morali prilagoditi obstoječe merske instrumente za potrebe raziskave, ki jo izvajamo. Upoštevati je bilo treba specifičnost slovenskega okolja in zavedanje, da živijo v Sloveniji predvsem muslimani, ki imajo svoje korenine na Balkanu. Anketni vprašalnik smo sestavili z upoštevanjem vprašanj iz različnih že obstoječih preverjenih vprašalnikov (European/World Value Survey – EVS, European Social Survey – ESS, International Social Survey Programme – ISSP, Slovensko javno mnenje – SJM, Aufbruch in Vprašalnik za merjenje sekularizacije in desekularizacije za muslimane,

91 Ankete je v spletno orodje 1KA ročno vnašala avtorica raziskave, ki jih tudi hrani.

92 S podobno situacijo se je pred leti soočila tudi sociologinja Anja Zalta. V članku *Muslims in Slovenia* razloži, da je bila odzivnost na poslane vprašalnike zelo slaba – zgolj 20-odstotna (Zalta 2005, 108).

93 Omenjen pristop se je sicer izkazal za zelo učinkovitega, a je bil zaradi že omenjene situacije izveden v omejenem obsegu.

živeče v Bosni in Hercegovini⁹⁴), k temu pa smo dodali še nekaj dodatnih vprašanj, s katerimi smo pridobili bolj natančne informacije s področij, ki so nas zanimala. Pri oblikovanju dodatnih vprašanj smo se navezali na že obstoječe izvedene ankete o verski praksi v Bosni in Hercegovini in raziskave EVS, ESS, Aufbruch in ISSP.

Anketni vprašalnik je bil sestavljen iz petih delov: I. nacionalna in konfesionalna identifikacija, II. verska praksa, III. religijsko verovanje in doživljanje božje prisotnosti, IV. vpliv religije na življenje v družbi in kulturi. Na koncu vprašalnika smo merili tudi osnovne socio-demografske karakteristike (V. del)⁹⁵.

Vprašanja, ki smo jih vključili v sestavljen vprašalnik, so bila večinoma že vključena v pomembne raziskave o vernosti populacije. Kot že zapisano, smo uporabili vprašalnike iz raziskav EVS,⁹⁶ ESS,⁹⁷ ISSP,⁹⁸ Aufbruch⁹⁹ in iz vprašalnika za merjenje sekularizacije in desekularizacije za muslimane, živeče v Bosni in Hercegovini.¹⁰⁰ Za namen natančnejšega vpogleda v versko prakso muslimanov v Sloveniji smo osnovali še nekaj dodatnih vprašanj.¹⁰¹

94 Vprašalnik najdemo v delu: Dina Abazović. 2012 *Bosanskohercegovački muslimani između sekularizacije i desekularizacije*. Synopsis: Zagreb-Sarajevo.

95 Celotni vprašalnik je objavljen v doktorski disertaciji avtorice.

96 Mednarodna raziskava vrednot (European/World Value Survey – EVS). Po njej smo prevzeli vprašanja Q1, Q9, Q24, Q25, Q26 in Q43. Nekatera vprašanja smo zaradi raziskovanja verske prakse muslimanov dodatno prilagodili na islamske verske predpise. Prilagojena vprašanja so Q11, Q12, Q35 in Q37.

97 Evropska družboslovna raziskava (European Social Survey – ESS). Po njej smo prevzeli vprašanje Q4.

98 Mednarodni družboslovni anketni program (International Social Survey Programme – ISSP). Po njem smo prevzeli vprašanje Q33.

99 Po njej smo prevzeli vprašanja Q6, Q7, Q8, Q23, Q38, Q39, Q41, Q42 in Q44.

100 Avtor raziskave je Dino Abazović. Iz omenjene raziskave smo prevzeli vprašanja Q13, Q14, Q15, Q16 in Q22.

101 Gre za vprašanja Q3, Q5, Q17, Q18, Q19, Q20, Q21, Q27, Q28, Q29, Q30, Q31, Q32 in Q34.

Analiza kvantitativnega dela raziskave

Analizo anketnih rezultatov smo izvedli s programsko opremo IBM SPSS Statistics. Za obdelavo podatkov smo uporabili Mann Whitneyev in Kruskall-Wallisov statistični test (za podatke, ki so porazdeljeni normalno) in Kullbackov test (za podatke, kjer hi-kvadrat ni izpolnjen).

S pomočjo omenjenih testov smo primerjali različna vprašanja. Rezultate bomo prikazali v tabelah ali z opisno statistiko. Omenimo še, da so vse tabele narejene tako, da so podatki združeni. Pri hi-kvadratu je združena kontingenca tabele in vrednost ter signifikacija testa. Pri Mann-Whitneyevem testu pa so združeni povprečni rangi in vrednost ter signifikacija testa.

Udeleženci

V raziskavi je sodelovalo 162 udeležencev, med katerimi je anketo do konca izpolnilo 128 udeležencev. Za končno analizo smo uporabili le tiste ankete, ki so bile rešene do konca. Končno število rešenih anket je nižje od pričakovanega (300), kar pripisujemo različnim razlogom. Nedvomno je na nižje število udeležencev vplivalo epidemiološko stanje v Sloveniji, ko so bili odpovedani množični dogodki (predavanja, verski obredi, odprtje džamije, kulturni dogodki, srečevanje različnih skupin, društev itn.), ki smo se jih imeli namen udeležiti. Drugi razlog za manjše število rešenih anket se skriva v sami »občutljivosti« teme, saj se je na našo pobudo odzval manjši del muslimanov. Približno polovica vprašanih (N=25) je dejala, da se ne želijo izpostaviti, ali pa so zaključili s stavkom: »Jaz ne izpolnjujem redno predpisov.« Opazili smo, da je nekatere intervjuvance strah in da se ne želijo izpostavljati. Zagotovili smo jim, da je reševanje ankete anonimno, a se večina kljub temu ni odzvala na prošnjo za sodelovanje pri izpolnjevanju vprašalnika. Vse skupaj potrjuje tudi dejstvo, da je na nagovor kliknilo 542 oseb, 70 % (380 oseb) pa se nato za izpolnjevanje vprašalnika ni odločilo. Pri tem je še treba poudariti, da smo anketne vprašalnike po elektronski in fizični pošti (deset na ovojnico)

poslali desetim bošnjaškim, črnogorskim in albanskim kulturnim društvom, ki delujejo v Sloveniji. Bošnjaškim društvom smo poslali vprašalnike v slovenščini in bosanščini, albanskim pa samo v slovenščini.¹⁰² Po pošti smo nazaj prejeli zgolj en vprašalnik. Iz dveh društev smo prejeli pozitiven odziv, kjer smo se v enem primeru dogovorili tudi za intervju.

V nadaljevanju sledi predstavitev demografskih podatkov anketirancev.

Anketni vprašalnik je izpolnilo 55 % moških in 45 % žensk. Največ anketirancev spada v starostno skupino 24–30 let (22 %), nekoliko manj (18 %) v starostno skupino 37–42 let. Podobno velika deleža anketirancev sodita v skupino 18–23 let oz. 31–36 let (ok. 15 %). Najmanj anketirancev je bilo starih do 18 let oz. 77 let in več. Povprečna starost anketirancev je 37 let.

Tabela 1: Starostne skupine anketirancev

Odgovori	Frekvenca	Odstotek
do 18 let	1	0,8 %
18–23 let	20	15,6 %
24–30 let	28	21,9 %
31–36 let	19	14,8 %
37–42 let	23	18 %
43–49 let	13	10,1 %
50–56 let	11	8,6 %
57–62 let	7	5,5 %
63–69 let	2	1,6 %
70–76 let	3	2,4 %
77 ali več	1	0,8 %
Skupaj	128	100 %

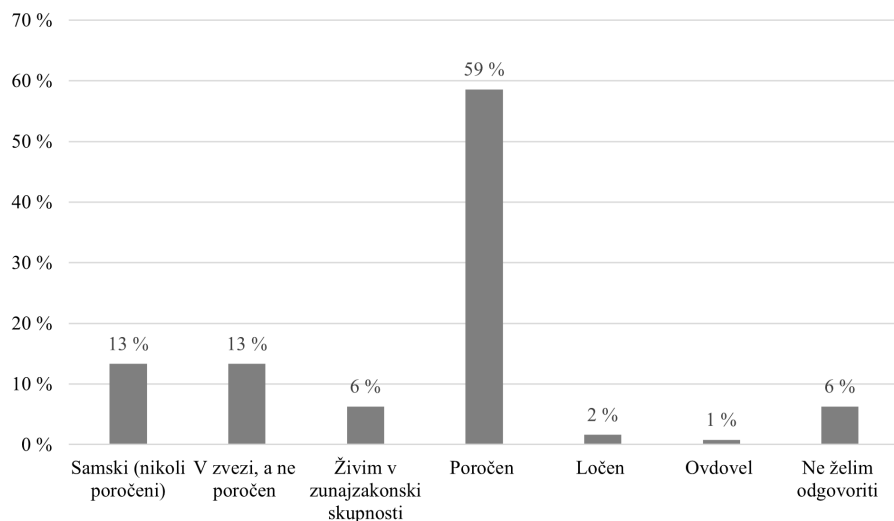
Največ anketirancev (30 %) je kot svojo izobrazbo navedlo gimnazijsko, srednje poklicno-tehniško izobraževanje, srednje tehniško ali drugo izobraževanje. Enaka deleža anketirancev (15 %) sta kot izobrazbo navedla specializacijo po višješolskem programu, visokošolski strokovni program

¹⁰² Dejstvo, da vprašalnika nismo prevedli v albanski jezik, je lahko vplivalo na manjši odziv s strani albansko govorečih muslimanov v Sloveniji. Ravno ti imajo največ težav s poznavanjem slovenskega jezika.

(1. bolonjska stopnja) oz. srednje poklicno izobraževanje (3-letno). Specializacijo po visokošolskem strokovnem programu oz. univerzitetni program je kot najvišjo doseženo izobrazbo navedlo 14 % anketirancev, višješolski program (do 1994) oz. višješolski strokovni program pa je kot najvišjo stopnjo izobrazbe doseglo 9 % anketirancev. Magisterij znanosti je najvišja stopnja izobrazbe za 6 % respondentov, enak delež je dosegel nižje poklicno izobraževanje (dvoletno). Z »drugo« je odgovorilo 2 % anketirancev, prav toliko jih je izreklo, da je njihova najvišja dosežena izobrazba osnovnošolska. Doktorat znanosti ima odstotek anketirancev. Kot drugo pri izobrazbi so vprašani navedli: specializacije, zdravnik, nadgradnja fakultetne izobrazbe z dodatnimi izobraževalnimi programi.

Zanimal nas je trenutni zaposlitveni status anketirancev. Večina anketirancev je zaposlena za nedoločen čas, sledijo tisti, ki so zaposleni za določen čas, 14 % anketirancev je šolajočih. Manj kot 10 % anketirancev je samozaposlenih, nezaposlenih ali upokojenih.

Spodnji graf (graf 1) prikazuje zakonski stan udeležencev.

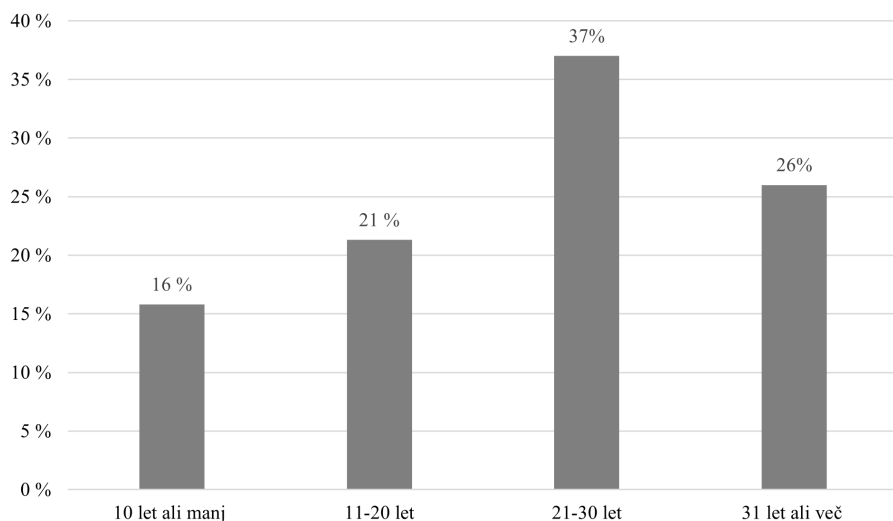


Graf 1: Zakonski stan anketirancev

Zanimalo nas je število članov v gospodinjstvu anketirancev. Največ (34 %) jih je odgovorilo, da so v njihovem gospodinjstvu štirje člani. Pri 20 % število članov gospodinjstva obsega dva ali pet članov. V gospodinjstvu s tremi člani živi manj kot petina anketirancev. Manj kot 10 % anketirancev živi samih oz. v družini z več kot pet člani. Anketiranci, ki so odgovorili z »drugo«, so pojasnili, da je v njihovem gospodinjstvu šest oz. sedem članov. Povprečna vrednost znaša 3,5 za število članov v gospodinjstvu, s standardnim odklonom 1,3.

Največ anketirancev živi v Ljubljani, najmanj v Mariboru. Nekaj manj kot tretjina jih prihaja iz naselja z več kot 10.000 prebivalci, približno petina pa iz naselja, ki šteje 2.000 do 10.000 prebivalcev. V vaškem naselju z manj kot 2.000 prebivalci živi manj kot 10 % anketirancev.

Za potrebe analize smo leta življenja v Sloveniji prekodirali v štiri skupine: 1–10 let ali manj, 11–20 let, 21–30 let in 31 let ali več. Zanimalo nas je, kako dolgo anketiranci živijo v Sloveniji. Rezultati so prikazani v grafu 2.



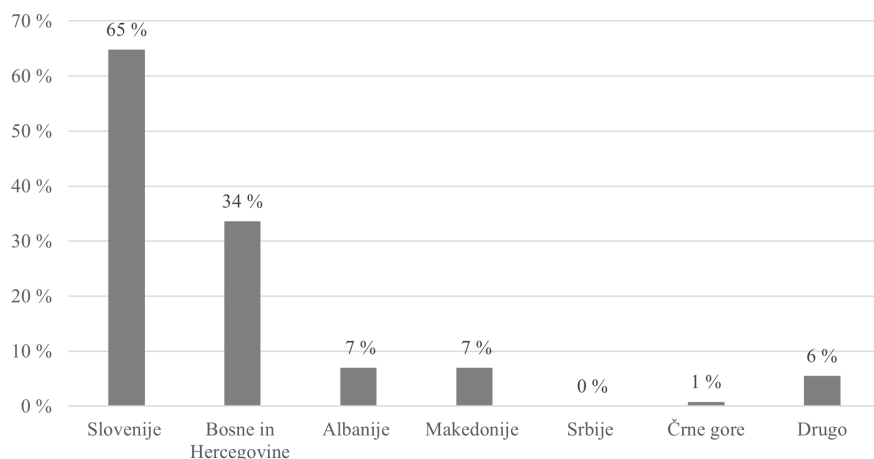
Graf 2: Leta življenja v Sloveniji

Tabela 2: Opisne statistike za leta življenja v Sloveniji

Aritmetična sredina	24,5
Mediana	25
Modus	20
Standardni odklon	12,4
Minimum	2
Maksimum	60

Večina anketirancev (39 %) se je po narodno-etični pripadnosti opredelila za Bošnjake. Približno enaka deleža anketirancev sta se opredelila za Slovence (19 %) in Muslimane (16 %). Manjši deleži anketirancev se je opredelil kot Albanci, Makedonci ali pa na vprašanje niso želeli odgovoriti. Za »drugo« narodno-etično pripadnost se je opredelilo 16 % anketirancev. Kot narodno-etnično pripadnost so navedli sirijsko, pakistansko, jemensko, arabsko ali pa so navedli več narodnih pripadnosti. Na tem mestu je zanimivo primerjati podatke iz raziskave Dina Abazovića (2012, 122), ki jo je med oktobrom 2007 in junijem 2008 opravil med muslimani v Bosni in Hercegovini. V Sloveniji se je največ muslimanov opredelilo za Bošnjake (39 %), med tem ko je v Bosni in Hercegovini več kot polovica (56 %) vprašanih dejala, da so Muslimani. Narodno-etnično opredeljenih Bošnjakov v Bosni in Hercegovini je bilo 23 %. Sledijo Bošnjak/Musliman (17 %), Bosanec in Hercegovec (4 %) in drugo (1 %).

Graf 3 prikazuje državljanstvo anketirancev. Možnih je bilo več odgovorov.



Graf 3: Državljanstvo anketirancev

Iz grafa 3 razberemo, da ima 6 % anketirancev državljanstvo drugih držav. Med njimi so državljani Kosova, Nizozemske, Jordanije, Nemčije, Saudove Arabije, Italije in Jemna. Tudi po podatkih iz raziskave ESS 2016 (Toš 2017, 135) je največ priseljencev prihajalo iz Bosne in Hercegovine (36 %). Makedonija je bila država rojstva za 6 %, še manj priseljencev pa je prihajalo iz Kosova (5 %) in Črne gore (3 %).

Približno tretjina anketirancev iz naše raziskave (34 %) se je rodila in odrasčala v Sloveniji, kar kaže na to, da je bil v raziskavo vključen znaten delež potomcev priseljencev. Nekoliko manjši delež (31 %) je bil rojen izven Slovenije. Manj kot četrtina anketirancev (22 %) se je v Slovenijo preselila v času otroštva. Pri manj kot 10 % anketirancev so se v Slovenijo preselili stari starši oz. so se sami priselili v času mladosti (do njihovega dvajsetega leta).

Analiza intervjujev

Kvalitativni del raziskave, pri katerem smo za metodo izbrali intervju, je bil opravljen z željo, da dobimo globlji vpogled v razumevanje verske prakse pri muslimanih v Sloveniji. Kvalitativni del je sestavljen iz intervjujev s štirimi različnimi skupinami intervjuvancev, pri čemer so bila

vprašanja prilagojena sogovornikom. Predstavitev udeležencev bo sledila v nadaljevanju (po sklopih intervjujev), na tem mestu pa omenimo, da smo intervjuje razdelili v naslednje skupine:

- ▶ intervjuji z muslimani in muslimankami v Republiki Sloveniji, ki ne opravljajo verskih služb;
- ▶ intervjuji z imami Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji;
- ▶ intervjuji z imami alternativnih muslimanskih skupnosti v Republiki Sloveniji;
- ▶ intervju z doktorjem islamskih ved, predavateljem Raidom al-Dagistanijem.

Sklop intervjujev z muslimani v Republiki Sloveniji, ki niso neposredno vključeni v delovanje odborov različnih muslimanskih skupnosti v Sloveniji, smo opravili z željo, da bi bolje razumeli versko prakso muslimanov v Sloveniji, kakor tudi njihovo razmišljanje. Prav tako smo z intervjuji poskušali pridobiti odgovore na zastavljeni hipotezi. Uporabili smo metodo delno strukturiranih intervjujev. Devet intervjujev smo opravili v živo, dva pa po elektronski pošti. Intervjuji, opravljeni v živo, so bili delno strukturirani,¹⁰³ med tem ko sta bila intervjuva, opravljena po elektronski pošti, strukturirana. Pri opravljanju intervjujev smo stremeli k temu, da imajo vsi intervjuji enako kakovost. Tako smo si z intervjuvancema, ki sta intervju rešila po elektronski pošti, dopisovali in na takšen način pridobili še dodatne informacije.

Intervjuvance smo pridobili na različne načine. Pogoj za sodelovanje je bil, da intervjuvanec živi v Sloveniji in da je musliman oz. ima muslimanske korenine, ki jih ne skriva, pa če tudi vere ne prakticira. Pri izboru kandidatov smo bili pozorni tudi na to, da ti ne opravljajo verskih služb in da niso bili

¹⁰³ Delno strukturirane intervjuje smo v tem primeru izbrali zaradi želje po boljšem razumevanju muslimanov v Republiki Sloveniji in zaradi želje po vpogledu v razloge, zaradi katerih je njihova verska praksa takšna, kakršna je. Hkrati so nam delno strukturirani intervjuji omogočili vpogled v težave, s katerimi se soočajo muslimani v Sloveniji in ki posredno ali neposredno vplivajo na izpolnjevanje verske prask. Kordeš in Smrdu (2015, 40) poudarjata, da so delno strukturirani intervjuji bolj osebni in konkretni, intervjuvanci se v njih bolj odkrijejo, hkrati pa nudi takšna oblika intervjuja bolj spontane odgovore.

predlagani s strani verskih avtoritet. Na takšen način smo se izognili temu, da bi bili naši intervjuvanci zgolj iz vrst tistih muslimanov, ki so bolj vpeti v življenje muslimanskih skupnosti v Sloveniji in katerih verska praksa je lahko posledično bolj dosledna. Do ustreznih kandidatov smo prišli s pomočjo osebnih poznanstev in metode snežne kepe. Intervjuji so bili opravljeni med majem 2019 in novembrom 2020.

Glede na to, da je versko življenje vsaj delno povezano z delovanjem islamskih verskih skupnosti, smo se odločili, da bomo pridobili nekoliko bolj natančen vpogled v njihovo delovanje. Muslimanske verske skupnosti prevzemajo skrb za izobraževanje vernikov, poleg tega pa nudijo različne verske storitve za svoje člane. Ker obstaja premalo oz. skorajda nič literature, v kateri bi lahko pridobili podatke o delovanju odborov znotraj Islamske skupnosti, smo se odločili, da bomo opravili intervjuje z izbranimi imami. Glede na dogovor z vodstvom Islamske skupnosti¹⁰⁴ smo opravili intervjuje s predlaganimi imami iz desetih odborov. Metoda, ki smo se je posluževali, je bil delno strukturirani intervju, saj smo želeli dopustiti možnost obogatitve vnaprej pripravljenih vprašanj. Posledično so nekateri intervjuji vsebinsko bogatejši oz. vsebujejo vprašanja, ki jih drugi ne. Vse intervjuje z imami smo opravili v živo, med junijem in oktobrom 2020.

Ker so bili v našo raziskavo vključeni muslimani iz vseh muslimanskih verskih skupnosti v Sloveniji, se nam je zdelo pomembno, da opravimo intervjuje tudi s predstavniki alternativnih muslimanskih skupnosti v Sloveniji. Ta korak smo izbrali tudi zaradi pomanjkanja primarnih virov, ki bi govorili o muslimanskih skupnostih v Sloveniji. Ker so nam pridobljeni podatki služili za namen predstavitve alternativnih skupnosti, teh intervjujev v analizi podatkov ne bomo predstavili. Uporabili smo metodo strukturiranih intervjujev, med katerimi smo dva intervjuja opravili v živo, dva pa na željo intervjuvancev, zaradi epidemioloških razmer, po elektronski pošti.

104 Islamsko skupnost je v času opravljanja raziskave še vodil mufti dr. Nedžad Grabus. Tajnik Islamske skupnosti je bil Nevzet Porić.

Med raziskavo se nam je ponudila priložnost intervjuja z islamskim teologom, dr. Raidom al-Daghistanijem, ki ima slovenske, iranske in srbske korenine. Strukturirani intervju, ki smo ga opravili po elektronski pošti,¹⁰⁵ nam je zaradi njegove strokovnosti služil kot dopolnilna literatura, zaradi česar ga prav tako ne bomo predstavili znotraj predstavitve in analize rezultatov kvalitativne raziskave.

Sestava polstrukturiranega intervjuja za merjenje verske prakse pri muslimanih, živečih v Republiki Sloveniji

Delno strukturirani intervju, ki je bil pripravljen za muslimane, ki živijo v Sloveniji, so sestavljala vprašanja, ki se navezujejo na versko prakso muslimanov v Republiki Sloveniji, njihovo osebno dožemanje in doživljanje Boga v vsakdanjem življenju, in na to, kako praznujejo praznike ter kakšno je njihovo mnenje o pokrivanju in zakrivanju muslimank. Intervjuvancem smo postavili tudi vprašanja, s katerimi smo preverili, če so člani katere muslimanske skupnosti in kako so v primeru pritrdilnega odgovora s slednjo tudi povezani. Prav tako smo jih povprašali o tem, kako so versko pripadnost izražali njihovi starši, kje so pridobili temeljno versko izobrazbo, in če je na njihovo versko življenje bolj vplivala družina ali okolje, v katerem so odraščali. Zanimalo nas je tudi, kako dobro so po njihovem mnenju integrirani v slovensko okolje in kakšna so njihova stališča o moralnih vprašanjih. Zaradi narave intervjuja in dejstva, da so se intervjuvanci med seboj razlikovali, smo med intervjujem postavili določenim intervjuvancem tudi bolj specifična vprašanja. Tako smo se v intervjuju 8 (I8) nekoliko bolj osredotočili na intervjuvankino spreobrnitev, pri I5 pa na intervjuvankino obiskovanje medrese. Dodajmo še, da je vsak intervju kodiran s svojo številko. V nadaljevanju bomo tako za intervju številka ena napisali I1, za intervju dve I2 itn. Imena intervjuvancev, ki niso zahtevali anonimnosti, so na voljo pri avtorici pričujoče monografije.

105 Intervjuvanec živi v tujini.

Sestava intervjuja za imame

Intervju za imame je bil delno strukturiran. Vprašanja so se navezovala na delovanje odborov. Po kratki predstavitvi vsakega imama in zgodovinskega razvoja odbora, v katerem deluje, smo imame povprašali o statističnih podatkih, vezanih na število članov, število udeležencev pri petkovih molitvah in otrok, ki so vpisani v *mekteb* oz. ki *mekteb* dejansko tudi obiskujejo. Zanimalo nas je tudi število verskih porok in pogrebov ter problematika islamskih pokopališč. Imame smo vprašali o njihovem delu z mladimi in oskrbovanjem v bolnišnicah in zaporih ter o tem, kako se počutijo sprejeti med verniki in kako znotraj lokalne skupnosti. Intervjuvanci so nam zaupali, kako vidijo svoje poslanstvo imama in kakšni so njihovi načrti za prihodnost. Kot je bilo že omenjeno, smo se z nekaterimi imami pogovarjali tudi o drugih problematikah, s katerimi se soočajo muslimani v Republiki Sloveniji (prim. halal prehrana v šolstvu, vzgoja otrok v nemuslimanskem okolju, mnenje o pridobivanju verske izobrazbe zgolj od sorodnikov itn.)

Sestava intervjuja za predstavnike alternativnih muslimanskih skupnosti

Z imami alternativnih muslimanskih skupnosti v Sloveniji, ki smo jih predstavili v prejšnjem poglavju monografije, smo opravili strukturirani intervju. Z vprašalnikom smo izvedeli o začetkih delovanja njihove skupnosti in o samem namenu. Zanimala nas je pravna ureditev, njihovi člani in organiziranost. Imame smo povprašali tudi o statističnih podatkih, vezanih na število članov, število vernikov pri skupinskih molitvah in na število otrok, ki obiskujejo *mekteb*. Intervjuvanci so odgovorili tudi na vprašanja, vezana na verske poroke in pogrebe. Tudi njih smo povprašali o njihovem delu z mladimi, bolnimi in zaporniki. Na koncu nas je še zanimalo, kako dobro se počutijo sprejete znotraj okolja, v katerem delujejo, v čem vidijo smisel svojega delovanja in kakšne cilje imajo za prihodnost.

Analiza intervjujev

V nadaljevanju se bomo posvetili analizi intervjujev. Analizo kvalitativnega dela raziskave smo opravili za tiste intervjuje, ki so bili narejeni z muslimani v Republiki Sloveniji in za intervjuje, ki smo jih naredili z imami Islamske skupnosti. Postopek je vključeval naslednje faze. V prvi fazi smo sestavili vprašalnike. Ko smo zaključili z opravljanjem intervjujev, smo se posvetili drugi fazi, v kateri smo izbrali relevantne dele besedila. To pomeni, da smo v intervjujih označili tiste izjave, ki so pomembne za odgovore na naši raziskovalni vprašnji in hipotezi. Kot merilo je služila relevantnost pojma in kategorije glede na raziskovalni pojav (Vogrinc 2008). Naslednja (tretja) faza kvalitativne vsebinske analize je bila metoda odnosnega kodiranja,¹⁰⁶ v kateri smo prej označene izjave združili pod skupno kategorijo. V zadnji fazi smo izvedli interpretacijo podatkov po postopku, ki jo podrobno opiše Mesec (1998, 75). Analizo po zgoraj omenjenih fazah smo naredili posebej za intervjuje, ki smo jih opravili z muslimani, in posebej za opravljene intervjuje z imami.

Izvedba delno strukturiranih intervjujev z muslimani v Republiki Sloveniji in interpretacija podatkov

Za namen raziskave smo izvedli delno strukturirane intervjuje z 11 muslimani, ki živijo v Sloveniji in so privolili v intervju. Glavni cilj analize delno strukturiranih intervjujev je prikaz in interpretacija podatkov, iz katerih lahko razberemo osebne pripovedi muslimanov o njihovem verskem življenju, prepričanjih in doživljanjih vere. V interpretacijo so tako vključeni odgovori, ki nam prikazujejo njihovo versko prakso in doživljanje religije, kakor tudi njihovo dojemanje integracije in pomena religije za vsakdanje življenje, tako v zasebnem kot v javnem prostoru.

Intervjuje smo izvedli z desetimi muslimankami in enim muslimanom, ki so podrobneje predstavljeni v spodnji tabeli. V Sloveniji se je rodilo pet

106 Tudi selektivno kodiranje (Glasser in Strauss 1999).

intervjuvancev, drugi so se v Slovenijo preselili kot otroci in so bili v večini rojeni v Bosni in Hercegovini. Zgolj ena intervjuvanka, ki ni bila rojena v Sloveniji, je prihajala iz Črne gore. Omenimo še, da so vsi intervjuvanci tekoče govorili slovensko. Med intervjuvanci je bilo osem zaposlenih, dva intervjuvanca se šolata, ena oseba pa je nezaposlena. Med zaposlenimi sta dve osebi samozaposleni. Razen ene intervjuvanke so bili vsi intervjuvanci rojeni v družini z islamsko tradicijo.

Tabela 3: Predstavitev intervjuvancev pri delno strukturiranih intervjujih z muslimani v Republiki Sloveniji

VERSKA PRAKSA/ INTERVJUVALECI	SPOL	STAROST	KRAJ	STOPNJA IZOBRAZBE	NACIONALNOST
I1	ženski	35	Šoštanj	Magisterij znanosti	Bošnjakinja, Slovenka, Muslimanka
I2	ženski	24	Velenje	Srednja poklicna	Bošnjakinja
I3	ženski	27	Zagorje ob Savi	Magisterij (2. bolonjska)	Slovenka, Bošnjakinja
I4	ženski	50	Ljubljana	Visokošolski strokovni program	Slovenka
I5	ženski	25	Koper	Gimnazija	Bošnjakinja
I6	ženski	29	Kamnik	Magisterij (2. bolonjska)	Črnogorka, Slovenka
I7	ženski	39	Ljubljana	Magisterij (2. bolonjska)	Bošnjakinja
I8	ženski	19	Domžale	Srednja tri letna	Slovenka
I9	ženski	25	Ljubljana	Gimnazija	Slovenka, Bošnjakinja
I10	moški	42	Domžale	Srednja poklicna	Bošnjak
I11	ženski	29	Ljubljana	Magisterij (2. bolonjska)	Slovenka in Bošnjakinja

»Islam bi se lahko, v najširšem smislu, razdelil na dva dela: tistega, ki ga lahko opredelimo z verskimi odredbami ali doktrinarni, in praktičnega, ki razume vse, kar se od nekega muslimana zahteva, da dela. To označuje praktično smer, proti kateri mora vernik uskladiti svoje življenje.« (Ali 1995, 9) Mi se bomo posvetili predvsem drugemu delu. Verska praksa je najpomembnejši izraz vere v vsakdanjem življenju vernikov. Izraža se z izvajanjem verskih predpisov in udeleževanjem verskih obredov. Ker je religija spremljevalka prehodnih življenjskih dogodkov (rojstvo otroka, poroka, smrt itn.), so tudi ti zaznamovani z določeno versko prakso. Nemalokrat prihaja do povezovanja verske prakse s tradicijo. Tako tudi pri muslimanih v Sloveniji opazamo podoben vzorec kot pri drugih večjih verskih skupnostih. Ohranjanje verske prakse je tesno povezano z ohranjanjem tradicije. V našem primeru gre predvsem za vpliv bošnjaške tradicije. Ker ima večina muslimanov v Sloveniji korenine v Bosni in Hercegovini, je za poznavanje islamske verske prakse v Republiki Sloveniji ključno poznavanje razmer v Bosni in Hercegovini. Grabus (2011, 21) pravi, da je verska praksa muslimanov v Sloveniji prenesena iz Bosne in Hercegovine. Po njegovem mnenju se lahko verska avtentičnost in avtonomnost ohrani le z vezjo z Bosno in Hercegovino.

Islam je univerzalna religija, ki od vseh muslimanov zahteva enako – poslušnost in izpolnjevanje verskih predpisov (Küng 2007). Po drugi strani pa je islam s širjenjem, hitro vstopil v stik z drugačnimi kulturami in običaji. Danes lahko tako popolnoma mirno trdimo, da je vsaka kultura dodala svoje primesi islamski verski praksi, ki je povezana z obredi prehoda (rojstvo otroka, poroka, pogreb), oblačilno prakso, navadami prehranjevanja in drugimi pomembnimi rituali. Muslimani so si še najbolj podobni po izpolnjevanju verske prakse, ki se navezuje na pet stebrov islama, a tudi tukaj obstajajo vidne in pomembne razlike. Obredne molitve za vse muslimane potekajo na popolnoma enak način, obstajajo pa razlike pri priložnostnih molitvah, molitvah za določene namene itn. V opisovanju

islama v Bosni in Hercegovini smo omenili pomen posebnih islamskih tradicij. Med njih prištevamo recimo *dovište*, osebne molitve za različne blagoslove. Bošnjaki tako poznajo *dovište* za dež, dobro letino, zdravje itn. Čeprav za vse muslimane veljajo enaka določila glede opravljanja posta, romanja v sveto mesto in dajanja miloščine, se praksa razlikuje, na kar ne vplivajo zgolj različne islamske pravne šole, ampak tudi drugačno okolje in kultura.

Islam je v osnovi univerzalen, a so se kmalu po Mohamedovi smrti muslimani razdelili na dve veliki skupini, ki jih sestavljajo suniti in šiiti. V 8. stoletju se je razvil še sufizem, ki ga vsi ne obravnavajo kot posebno skupino, ampak kot del sunitske tradicije. Znotraj vseh treh večjih muslimanskih skupin obstajajo različne pravne šole, ki so imele velik vpliv na oblikovanje verske prakse in (ne)omogočanje vključevanja tradicije spreobrnjenih narodov v islamsko versko prakso. Slednje je prisotno tudi pri muslimanih, ki živijo v Sloveniji. Verske predpise bolj natančno izpolnjujejo tisti muslimani, ki sledijo bolj konservativni pravni šoli ali pa so tesno vključeni v delovanje Islamske skupnosti.

Omenili smo že, da so v Sloveniji registrirane tri islamske skupnosti, pri čemer sta dve pripadnici hanifitske pravne šole, tretja pa sledi nauku prvih treh tradicij (salafizmu), s katerim simpatizirajo tudi člani društva Resnica-Haq in El-iman. V Sloveniji je kot društvo registrirana še sunitska sekta Ahmadija, ki šteje zgolj šest članov. Sufijev je malo, največ jih po pričevanju muslimanov živi v Mariboru.

Muslimani, ki sledijo salafitskemu nauku, se držijo islamskih predpisov zelo dosledno. Nasprotno pa je pri članih Islamske skupnosti in Slovenske muslimanske skupnosti, kjer verniki bolj poljubno izbirajo, katere predpise, vezane na versko prakso, bodo izpolnjevali. Na tem mestu še omenimo, da člani Islamske skupnosti in Slovenske muslimanske skupnosti izpolnjujejo verske predpise v bolj ali manj isti meri kot nečlani. Ugotovili smo namreč, da se nekateri muslimani včlanijo v Islamsko skupnost zaradi tradicije ali pa

zaradi tega, da izpolnijo »pogoj« članstva, če si želijo muslimanskega pokopa ali vpisa otroka v *mekteb*. Zanimivo je, da tako trdijo tudi tisti muslimani, ki v svojem življenju (precej) dosledno izpolnjujejo verske predpise. Med člani Islamske skupnosti so tudi takšni, ki so članarino plačali zgolj zaradi želje po »koriščenju uslug« in jih glede na Statut Islamske skupnosti v nasprotnem primeru ne bi mogli. Najpogostejši storitvi, ki privabita k vpisu v Islamsko skupnost, sta vpis otrok v *mekteb* in želja za verski pogreb.

Preko intervjujev in pogovorov z muslimani smo ugotovili, da le redki intervjuvanci poznajo islamske predpise. Tako kot Sorabji (1989, 114) tudi mi ugotavljamo, da glavnina muslimanov v Sloveniji ločuje le med predpisi *farz* (obvezno) in *haram* (prepovedano, grešno). Zaradi površnega poznavanja islamskih predpisov si verniki tudi nekoliko po svoje razlagajo, kaj je dovoljeno in kaj ni, od tega pa je tudi odvisno, kako dosledno upoštevajo določene verske predpise. Navedimo primer. Če si vernik razlaga, da je opravljanje petkove molitve v džamiji *farz*, potem se bo ob petkih odpravil na *džuma-namaz*. Če pa vernik uvršča skupinsko molitev v nižjo pravno kategorijo, tudi ob petkih klanja doma, ali pa molitev celo izpusti.

Grabus (2011, 196) imenuje muslimane v Sloveniji »ramazanski muslimani«, saj je v času svetega meseca na molitvah prisotnih dvakrat ali trikrat več vernikov kot običajno. Slednje je bilo moč opaziti na prenosu ramazanske jutranje molitve 2024, ki je mimogrede zgodovinski dogodek in nova potrditev dejstva, da postajajo muslimani v Sloveniji bolj vključeni v slovensko skupnost. Samo v Ljubljani se je zbralo okrog 5.000 vernikov. Praznovanje islamskih praznikov je najpogostejše izvajana muslimanska verska praksa v Sloveniji tudi glede na rezultate naše ankete in SJM 08/1, SJM 17/1 ter SJM 19/1.¹⁰⁷ Praznujejo jih skorajda vsi, tudi tisti, ki ne izpolnjujejo nobenih drugih verskih predpisov, ali pa se celo nimajo za pripadnike islamske vere (ta je le del tradicije). Raziskave Slovenskega javnega mnenja kakor tudi naša raziskava kažejo na to, da se muslimani po tem niti malo ne

107 Henig (2020) odkriva podobno za Bosno in Hercegovino.

razlikujejo od pripadnikov drugih religij, saj tudi božič in veliko noč, ki sta krščanska praznika, praznujejo skorajda vsi Slovenci, ne glede na to, ali so ali niso kristjani. Hkrati opazamo, da je od osebne vere odvisno, na kakšen način oseba doživlja in razume določen praznik, kako se nanj pripravi in navsezadnje, v čem vidi njegovo bistvo.

Predstavitev verske prakse muslimanov v Sloveniji

Islamski prazniki in post

Večina svetovnih religij pozna zapoved posta pred večjimi prazniki. Post je tretji steber islama, ki se ga verniki držijo v času ramazana. Čeprav je post v določenih okoliščinah opravičljiv (potovanje, vojskovanje) ali pa celo prepovedan (nosečnost, mesečna krvavitev, dojenje), islamski nauk uči, da je treba te dni nadomestiti med letom. Rezultati ankete kažejo, da se redno posti manj kot polovica muslimanov, pri čemer ne moremo trditi, da se postijo zgolj tisti, ki čez celo leto bolj dosledno izpolnjujejo verske predpise. Celotno postno obdobje se namreč postijo tudi tisti muslimanski verniki, ki v vsakdanjem življenju redno ne prakticirajo molitve, se ne zakrivajo in ne berejo Korana. Slednje kaže na povezovanje verske prakse s tradicijo in posameznikovo identiteto.

S pomočjo intervjujev smo spoznali, da je mesec ramazan za muslimane v Sloveniji pomemben mesec, kar poudarja tudi Grabus (2011). Intervjuvanci, ki se postijo, so povedali, da se je na post le treba pripraviti. Med raziskavo smo se srečali z več muslimani, ki so dejali, da se v ramazanu brez večjih težav odpovedo prepovedanim stvarem. Čeprav jim je čez leto težko redno moliti, prebirati islamsko literaturo in se odpovedati svojim razvadam, jim to v času ramazana ne povzroča težav. Zdi se, da ima pri tem veliko vlogo sama odločitev za post in da je poleg verskega motiva post tudi čas osebnega razmišljanja, samorefleksije in na neki način tudi preizkušanja samega sebe.

Islam pozna več praznikov. Poleg ramazanskega bajrama in kurban bajrama, praznujejo še islamsko novo leto, rojstno poslanca Mohameda in različne svete noči in dan odpuščanja. Večina muslimanov v Sloveniji praznuje le ramazanski bajram in kurban bajram. Od treh registriranih muslimanskih skupnosti v Sloveniji praznujejo rojstvo preroka Mohameda le znotraj Islamske skupnosti, kar je povezano z nadaljevanjem bošnjaške tradicije in sledenjem nauku Islamske skupnosti v Bosni in Hercegovini. Vredno je omeniti, da člani Slovenske islamske skupnosti milosti izražajo ogorčenost nad praznovanjem tega praznika, saj datum rojstva poslanca Mohameda ni znan. Kakorkoli že, na dan, ki so ga hanifitski muslimani določili za praznovanje rojstva največjega islamskega poslanca, se po odborih Islamske skupnosti organizira kulturni program, na katerem se recitirajo *mevludski* verzi, pevski zbor pa prepeva islamske pesmi. Kot je ugotovila že Trček (2016, 21), muslimani v Sloveniji recitirajo *mevlude* tudi v slovenščini. Na spletni strani Islamske skupnosti je zapisano, da so »mevludske svečanosti globoko ukoreninjene v tradiciji« in da se s programom »utrjuje praksa pri mlajših« (Islamska skupnost v Republiki Sloveniji 2017).

Imami trdijo to, kar smo opazili tekom raziskovanja tudi sami. Tekom ramazana se močno poviša obisk vernikov pri molitvah. V tem času se znotraj odborov pojavljajo tudi dodatna izobraževanja in predavanja, na katera povabijo *hafize* in ugledne predavatelje iz tujine. Z intervjuji smo sicer zasledili, da vsi muslimani s ponudbo v času ramazana niso zadovoljni, saj naj bi bila ta v Ljubljani precej boljša kot drugod po Sloveniji.

Velika udeležba na obeh bajramskih molitvah riše imamom nasmeške na obraz, po drugi strani pa povzroča sladke skrbi z iskanjem primerne lokacije za opravljanje prazničnih molitev. V večjih krajih tako najamejo športno dvorano. Po tem, ko so muslimani v Sloveniji dobili džamijo, se je zdelo, da bo omenjeni problem rešen za muslimane iz Ljubljane in okolice. A številčnost na praznovanju ramazana 2024 je pokazala, da je

tudi džamija premajhna. K temu je potrebno dodati tudi, da je ljubljanska džamija za muslimane v Sloveniji velik doprinos in predstavlja nekaterim celo romarski kraj. V džamijo pridejo ob ramazanu molit tudi muslimani iz drugih slovenskih odborov. Kar nekaj je tudi drugih migrantov, ki niso včlanjeni v nobeno skupnost, a se ob prazniku udeležijo molitev v džamiji.

Oba bajrama sta v veliki meri družinska praznika. Muslimani v Sloveniji¹⁰⁸ se na ta dan povežejo s koreninami svojih prednikov tudi na ta način, da pripravljajo tradicionalne jedi (sarma, burek, orehova baklava).

Nekoč so se od hiše do hiše odpravili le moški (Sorabji 1989, Bringa 1997), danes pa se obiskujejo celotne družine. Na bajram muslimani obišejo grobove. V Sloveniji jih obišejo le tisti muslimani, ki imajo v Sloveniji pokopane svojce in prijatelje. Večina muslimanskih družin za bajram obdaruje otroke, predvsem tiste, ki so se trudili s postom. Nekateri verniki se zaradi povezanosti s širšo družino, kakor tudi zaradi večjega prazničnega vzdušja, za praznike odpravijo k svojim sorodnikom v Bosno in Hercegovino, Kosovo, Albanijo ali Črno goro. Večina jih mora za to vzeti

108 Zanimivo razmišljanje o praznikih poda Bošnjak, ki živi v Sloveniji in je med drugim s Slovenko tudi poročen. Pravi takole: »In preiščuješ. Seveda. O tem, kako veš praktično vse o praznikih države, v kateri živiš, o tem, kako tudi nehote padeš v nakupovalno mrzlico, ki spremlja božične in novoletne praznike. Preiščuješ o tem, da kljub temu, da nisi čustveno vezan na te praznike, svojim otrokom, družini in prijateljem kupuješ darila. Preiščuješ o tem, da tvoj otrok vé praktično vse o barvanju pisanic, zelo malo, če sploh kaj o ramazanskem bajramu. Preiščuješ o tem, da veš na pamet datume vseh državnih oz. krščanskih praznikov, vsako leto pa moraš znova in znova preveriti, kdaj je prvi dan ramazanskega posta, kdaj kurban bajram, kdaj muslimansko novo leto. Tolažiš se, da je to zaradi rahlo nerodnega muslimanskega koledarja ... Preiščuješ o tem, da ti otroku ni treba skoraj ničesar povedati o državnih praznikih, vse se bo naučil v vrtcu in šoli, dodaten napor pa boš moral vložiti v to, da mu boš kaj povedal o bajramih in o vsem tem, kar je tebi kot otroku bilo samoumevno. Prav tako kot so sedanji prazniki njemu ... Otroku kupiš darilo tudi, če je božič. Otroku ne vé, niti mu ni pomembno, kateri praznik je, njemu je darilo potrditev, da je bil v preteklem letu priden in dober. Takšne so družbene norme. In zdaj ti bodi 'karakter' in mu v imenu 'višjih ciljev' odreci darilo, mu dopoveduj, da to niso 'naši prazniki'. Kaj bo on od tega odnesel? Samo to, da ni bil dober. Samo to, da ga nimaš rad. To je bolj slaba vzgoja. Pride čas tudi za 'naše' in 'njihove' praznike, a moder človek mora vedeti, kdaj ta čas ni.« (Baltić idr. 2008, 149)

tudi dopust, saj ramazanski bajram, tako kot drugi muslimanski prazniki, v Sloveniji ni dela prost dan.

Če je ramazanski bajram možno v skorajda popolni meri doživeti tudi v državi, kjer islam ni vodilna religija, pa je nekoliko več ovir pri podoživljanju pravega kurbana bajrama. Razlog za to je ustavna prepoved obrednega klanja živali. Po islamskih predpisih je treba zaklati žival s prerezom vratne žile, ne da se žival omami. Omamljenje živali pa je po 25. členu Zakona o zaščiti živali v Republiki Sloveniji nujen pogoj. Slovenska muslimanska skupnost si je prizadevala pridobiti pravico do obrednega klanja živali, pri čemer se je poleg pravil halal prehranjevanja sklicevala tudi na obredje kurban bajrama. Na podlagi Uradnega lista RS, št. 35/2018 z dne 25. maja 2018 je bil njen predlog zavrnjen.

Praznovanje kurban bajrama poteka v skladu s pravili slovenske zakonodaje. Muslimani, ki željo praznik bolj podoživeti, se za to priložnost odpravijo v Bosno in Hercegovino, kjer je darovanje kurbana možno izvesti. Hasanagić (v Jakupaj 2015, 61) sicer omenja, da koljejo kurban tudi v Sloveniji. Najpogostejše zakoljejo ovco, to pa storijo na kakšni kmetiji ali klavnici. Meso nato razdelijo revnim in muslimanom v njihovi okolici. Zaradi redke možnosti darovanja kurbana Islamska skupnost priporoča svojim vernikom, da svoj kurban darujejo na način humanitarne pomoči (Karišik 2016b, 18).

Tudi na ta praznik potekajo v džamiji slavnostne molitve s pridigo, ki se jih lahko udeležijo tako moški kot ženske. Praznik se obeleži s prazničnim kosilom. Vse pogostejša je praksa obdarovanja otrok. Praznični dnevi so namenjeni predvsem premišljevanju. »V teh prazničnih dnevih imamo priložnost, da se ozremo okoli sebe in pogledamo, v kakšnem stanju je naša družina, sorodniki, prijatelji ... zato, ker je človek človeku brat in tisto, kar želi sebi, mora želeči tudi drugim,« so ob praznovanju kurban bajrama leta 2020 zapisali na spletni strni največje slovenske muslimanske skupnosti.

Na tem mestu je potrebno omeniti, da se nekateri muslimani v Sloveniji počutijo diskriminirane, ker muslimanski prazniki niso dela prosti dnevi, za razliko od nekaterih krščanskih praznikov. Leta 2017 je tako Almir Talić podal pobudo za izpodbijanje »Zakona o praznikih in dela prostih dnevih v Republiki Sloveniji«, ki pa jo je ustavno sodišče na podlagi neutemeljenih dejstev zavrnilo. Odgovor sodišča je bil, da nabor dela prostih dni sicer sledi nekaterim krščanskim verskim praznikom, a ne zaradi njihove vsebine, temveč zaradi njihove tradicionalne, kulturne, zgodovinske in družinske razsežnosti (Grabus 2021, 143–151).

Molitev

Koran opozarja vernike na redno molitev, ki naj bi jo sunitski muslimani izvajali petkrat na dan. Tisti, ki sledijo hanifitski pravni šoli, lahko sledijo praksi, da posamezne dele molitve čez dan izpustijo in jih nadoknadijo tekom dneva oz. zvečer. V raziskavi smo ugotovili, da molitev ni sestavni del življenja vseh muslimanov. Petkrat na dan moli 33 % anketirancev, 16 % molitve ne opravlja. Glede na raziskovalni vzorec bi si upali trditi, da jih dejansko moli še manj. Bošnjaki dojemajo molitev kot *farz*, eno izmed poti, ki privede posameznika do Boga. Dober musliman po njihovem mnenju ni izključno tisti, ki redno moli. Po drugi strani pa predvsem imami opozarjajo na pomembnost molitve, kar pa si verniki velikokrat razlagajo kot moraliziranje. Eden izmed Henigovih (2020, 100–101) sogovornikov je dejal: »Oni so plačani, da molijo. Jaz nisem – jaz moram nahraniti družino.«

Dosledno klanjajo tudi pripadniki Slovenske islamske skupnosti milosti. Ti si tudi prizadevajo, da se molitev ne prestavlja oz. združuje. Alim Hasanagić (v Jakupaj 2015, 59) omenja, da ima z delodajalci problem, ker ne dobi odmora za molitev, med tem ko odmor lahko koristijo kadilci. Temu dodaja, da se človek »mora zavedati, da je molitev najpomembnejša stvar v življenju muslimanov, ker kot pravi poslanec Mohamed, kdor ne opravi opoldanske molitve, so mu propadla vsa njegova dela« (v Jakupaj 2015, 59).

Zagovarja mnenje, da se molitev lahko nadomesti, a je pred tem treba storiti vse, kar je v človekovi moči, da bi molitev opravil ob predpisanem času. Tudi dati odpoved. Nasprotno pa so člani Islamske skupnosti veliko bolj tolerantni do prestavljanja oz. združevanja molitev. Več intervjuvancev je povedalo, da ne vidijo potrebe po tem, da bi v službi ali v šoli prosili za odmor, ki bi ga namenili molitvi. Slednjo raje nadomestijo doma. Delo se namreč obravnava kot opravičljivi razlog za odložitev molitve. I7 meni, da je »je islam namenjen temu, da človeku olajša življenje, ne pa da mu ga otežuje.« Raid al-Daghistani (v Jeglič 2020a) vidi razloge za razhajanja v poudarjanju drugačnih dimenzij. Za salafite naj bi bilo značilno poudarjanje zunanje razsežnosti religije, ki s tem izpodrine notranjo, duhovno dimenzijo, pri kateri je razvidna čuječnost, zbranost in iskrena predanost. Sufiji slednje imenujejo »prisotnost srca«. Hkrati pa opozarja, da je potrebno sodelovanje notranje in zunanje dimenzije, saj se notranja uresniči in manifestira šele prek zunanje oblike.

Davis (1984) trdi, da je bilo v islamu religijsko življenje zaupano predvsem moškim, zaradi česar naj bi bili muslimani bolj dosledni v izpolnjevanju verskih predpisov kot muslimanke. Med raziskavo smo se srečali z muslimani in muslimankami, ki so zelo redno ali pa zelo ohlapno izpolnjevali verske predpise. Na podlagi ankete pa lahko potrdimo Davisovim opažanjem predvsem glede rednega klanjanja, kjer je očitna razlika med rednim opravljanjem molitev pri muslimanih in muslimankah. Razlika je še večja pri udeleževanju verskih obredov. Ženskam namreč obiskovanje skupinskih obredov ni zapovedano. Na takšen način so urejene tudi islamske molilnice in džamije. V ljubljanski džamiji in mariborski molilnici je za molitev žensk in otrok namenjen balkon. V drugih odborih lahko ženske z otroki molijo za moškimi, na Jesenicah imajo celo ločen prostor. Ženske se skupnih verskih obredov udeležujejo redko, najpogosteje za praznike ali še redkeje. Anketa je tudi pokazala, da se 47 % moških anketirancev vsaj enkrat tedensko odpravi na skupno molitev. Iz pogovorov

z imami smo razbrali, da je tretjina vernikov na skupinskih molitvah stalna, drugi se menjujejo. Najbolj redni obiskovalci molilnic so starejši muslimani, ki so v pokoju in imajo čas. Hkrati pa ugotavljamo, da molitve v ljubljanski džamiji obiskuje tudi veliko mladih muslimanov.

Vračanje k religiji in posledično bolj dosledno izpolnjevanje verskih predpisov v obdobju višje starosti pa skriva v ozadju tudi možnost, da je človek z leti bolj dovzeten za razmišljanje o svoji minljivosti. K bolj doslednemu izpolnjevanju verskih predpisov torej prispeva tudi strah pred sodbo na sodni dan in želja po večnem prebivanju v raju.

Imami Islamske skupnosti izkazujejo veliko razumevanje do vernikov, ki se molitev ne udeležujejo redno, saj jim to preprečujejo službene in družinske obveznosti ter večje razdalje med kraji. Grabus nam je povedal, da se mora musliman spokoriti pred Bogom, kadar trikrat zapored manjka na petkovi molitvi in za to nima povsem opravičljivega razloga. Opazili smo, da je najbolj obiskana molitev petkova opoldanska molitev, kar je bilo na nek način tudi pričakovati. Močno prevladujejo moški. Nekoč naj bi po poročanju muslimanov na molitvah prevladovali starejši verniki, a ta trend upada. Opazili smo namreč, da je na molitvah prisotnih vse več mladih muslimanov.

Zdi se, da je za muslimane v Sloveniji pomembnejša osebna molitev (*dova*). Vernik se z njo zahvaljuje Bogu za vse milosti in ga hkrati prosi za različne namene. *Dova* ima posebno mesto tudi v bosanski islamski tradiciji. Velikokrat je to individualna prošnja za božje obilje, blagoslove (prim. dež) (*bereket*), za uspeh ter bogastvo (*nafaka*) in za to, da bi se godile dobre stvari (*hajr*) (Henig 2020, 94).

Eden izmed načinov molitve je tudi recitiranje in prebiranje Korana. Grabus (2012, 540) meni, da je Koran za muslimane »najelegantnejši izvor za vsakega vernika pri prakticiranju vere.« Med muslimani v Sloveniji obstajajo velike razlike v poznavanju Korana. Če pustimo ob strani islamske teologe, večina vernikov ne posega redno po Koranu. Rezultati ankete sicer

kažejo, da največ vprašanih poseže po Koranu enkrat tedensko, smo pa s pomočjo intervjujev ugotovili, da muslimani tudi recitiranje Koranskih sur, kar je sestavni del petkratne dnevne molitve, kdaj razumejo kot branje Korana. Število bralcev Korana se poveča v času ramazana. Večina prebira Koran, ko iščejo kakšno informacijo oz. odgovor na določeno vprašanje.

Raziskava je pokazala, da ima večina vprašanih osebni izvod Korana. Bošnjaki berejo bosanski prevod, Albanci albanskega. Tisti, ki so večji arabskega jezika, berejo Koran tudi v arabščini. Mlajši muslimani, sploh tistih, ki so se v Sloveniji rodili oz. se vanjo priselili v otroštvu, uporabljajo tudi slovenski prevod. Slovenski prevod Korana se znajde tudi na knjižnih policah odborov Islamske skupnosti. Pri obiskih odborov smo videli, da jih večina uporablja prevod, ki je izšel pri založbi Beletrina, čeprav Islamska skupnost ni povsem zadovoljna z nobenim dozdajšnjim prevodom. Islam prevode tako ali tako razume zgolj kot komentarje, ker noben jezik ne more zaobjeti lepote sporočila v arabskem jeziku, v katerem je bil Koran razodet.

Miloščina

Četrty steber islama izpolnjujejo tudi nekateri muslimani v Sloveniji. Večina je mnenja, da ni pomembno zgolj to, koliko denarja nekomu nakažeš, ampak to, da si v življenju dober in pripravljen pomagati drugemu človeku. Med raziskavo smo srečali večje število muslimanov z izkušnjo prostovoljnega dela. V Sloveniji od leta 1992 deluje islamska humanitarna organizacija Merhamet, dobrodelne akcije organizirajo tudi znotraj Slovenske islamske skupnosti milosti. Člani Islamske skupnosti lahko dobrodelnost izkažejo na različne načine. Poleg plačevanja članarine plačujejo *sadekatul-fitr*. Dobrodelnost vernikov se je v veliki meri izkazala tudi ob zbiranju prispevkov za gradnjo džamije (Grabus 2011). Veliki donatorji se imenujejo vakufi in imajo velik ugled znotraj Islamske skupnosti. Ko govorimo o dobrodelnosti muslimanov v Sloveniji, je potrebno izpostaviti, da je mesečni prihodek mnogih muslimanskih priseljencev nižji od prihodkov ostalih

prebivalcev Slovenije, kar je povezano z nižjo stopnjo izobrazbe (Komac in Medvešek 2005, 26). Dodati je potrebno, da imajo nekateri muslimani kljub primerni izobrazbi težavo dobiti boljše plačane službe, saj na razgovorih ne dobijo priložnosti. Velikokrat je selektiven njihov priimek, ki nakazuje, da imajo korenine od drugod.

Romanje v Meko

Zadnji steber islama je romanje v sveto mesto Meko. *Hadž* predstavlja velik finančni zalogaj, ki si ga mnogi ne morejo privoščiti. Malo več kot polovica (53 %) muslimanov je v anketi izrazila, da bodo odšli na romanje, ko bodo imeli to možnost. Romanje jih je že opravilo 13 %, malo manj kot tretjina pa nima namena opraviti svetega romanja. Čeprav tudi pri tem odgovoru obstaja možnost, da je odstotek zaradi populacije, ki je vprašalnike izpolnjevala, nekoliko višji, pa je podoben odstotek pokazala tudi raziskava Aufbruch (v Toš 2007), ki je hkrati razkrila tudi, da muslimani v Sloveniji v večji meri romajo v Meko kot pa muslimani iz drugih držav, ki so bile vključene v raziskavo.¹⁰⁹ Več romarjev je le iz Hrvaške in Belorusije. Na takšno stanje lahko vpliva boljše finančno stanje muslimanov v Sloveniji v primerjavi z drugimi državami.

Hadž je edini steber islama, ki ga muslimani ne opravljajo na letni ravni. Za mnoge je romanje *hadž* končni cilj, h kateremu stremijo in zaradi katerega se lažje soočajo z vsakdanjimi izzivi. Kalčič (2007) je ugotovila, da se na romanje odpravljajo nekoliko starejši verniki. Ker je število muslimanov v Sloveniji, ki se odpravijo na veliko romanje, nizko, uživajo ti verniki ob prihodu nazaj ugled v celotni skupnosti. Vzdevek »hadži«, ki ga ob tem prejmejo, nosijo vse življenje. Zapisan je tudi na nagrobni spomenik. Že omenjena Kalčič (prav tam) je med svojim terenskim delom med muslimani na Jesenicah odkrila, da so verniki po vrnitvi z romanja bolj dosledni v izpolnjevanju verske prakse. Nemalo

109 V raziskavi Aufbruch 2007 so poleg Slovenije sodelovale še Nemčija (V in Z), Hrvaška, Romunija, Belorusija, Litva, Bolgarija, Moldavija, Srbija in Ukrajina.

število romaric se po prihodu iz romanja pokrije. Na to nas je opozorila tudi ena izmed sogovornic (I7), ki pa je takšno ravnanje kritizirala. »Pri *hadžu* se mi zdi, da ga ljudje posebej obravnavajo od drugih stebrov. To ni nekaj, kar te naredi drugačnega. Nekateri razumejo to tako, da lahko pred *hadžem* počneš vse neumnosti, potem pa se tam spreobrneš in, ko prideš nazaj, bi se naj tvoje življenje začelo na novo. Ampak tako moraš že prej živeti.«

Muslimani, ki živijo v Sloveniji, se lahko udeležijo romanja v Meko v lastni režiji ali pa skupaj s sočlani skupnosti, ki ji pripadajo. Prvo organizirano romanje s strani Islamske skupnosti je potekalo leta 2007. Isto leto je bilo organizirano prvo srečanje *hadžijev* (bodočih romarjev) v Mariboru, pozneje pa so s tem nadaljevali tudi po ostalih odborih.

Islamska skupnost organizira tudi romanje v Meko izven zadnjega meseca islamskega koledarja. Muslimani po celem svetu lahko romajo v Meko tudi izven svetega meseca, a tega ne imenujejo *hadž*, ampak *umra*. Slednja ne more nadomestiti zapovedi petega stebra islamske verske prakse. Verniki se lahko romanja udeležijo tudi v lastni organizaciji. Pri muslimanih v Sloveniji je želja po umri prisotna predvsem pri mlajših muslimanih in pri določenih primerih celo preseže željo po *hadžu*. Domnevamo lahko, da gre za odraz sodobne družbe, ki je bolj individualistična in se na nek način izogiba tradiciji. Po drugi strani pa imamo tudi nasprotni pol mladih muslimanov (kakor tudi pripadnikov drugih svetovnih religij), ki težijo k strogemu, tradicionalnemu verskemu življenju. Dodajmo še, da imajo nekateri bolj kot željo po romanju željo po obisku svetega kraja z namenom potovanja oz. turističnega ogleda.

Oblačilna praksa

Do podobnih ugotovitev smo prišli pri preučevanju oblačilne prakse. Nekatere muslimanke se pokrivajo le med potovanji oz. takrat, ko obiščejo kakšno mošejo. Največ muslimank v Sloveniji se, glede na našo raziskavo,

nikoli ne pokriva, tiste, ki pa se, se pokrivajo¹¹⁰ med opravljanjem različnih verskih obredov, kar je ugotovila že Kalčič (2007, 160–184). Pucelj (2019) ugotavlja, da število pokritih muslimank v Sloveniji narašča. V družbi smo večkrat lahko slišali izreke: »Koliko žensk se v Domžalah zakriva ... Tega pred petimi leti še ni bilo.« oz. »Včasih je bila tu pa tam katera zakrita, pa še to z ruto. Sedaj pa so tudi take, ki se cele zakrijejo.«¹¹¹ Omeniti je treba, da se s podobnim pojavom srečujejo tudi v več drugih delih Evrope.

Zakrivanje je značilno za vernice, ki sledijo salafitskemu islamskemu nauku. Po večini so zakrite ali pokrite tudi priseljenke z Bližnjega vzhoda in Afrike. Pokrivajo in zakrivajo se tudi muslimanke, rojene v Sloveniji ali drugih balkanskih državah, katerih matere in babice se niso pokrivalo oz. zakrivalo. Prevladuje pokrivanje s *hidžabom*. Največ pokritih muslimank v Sloveniji je glede na rezultate naše raziskave starih med 24 in 36 let. Muslimanke, ki imajo albanske korenine, so pri pokrivanju nekoliko bolj dosledne, sploh če gre za prvo generacijo priseljencev. Vsi muslimani, s katerimi smo se srečali, so mnenja, da gre za stvar osebne odločitve.

Kalčič (2007) in Pucelj (2019) sta v pogovorih z muslimankami odkrili, da se je večina odločila za pokrivanje po lastni želji, vendar so težko pojasnile razloge za tak korak. Večina jih pravi, da so v sebi začutile, da morajo to storiti oz. da jih je poklicalo srce. A Kalčič (2007, 245) omenja, da je dobila občutek, da so želele imeti nekaj, po čemer bi se razlikovale od večinskega prebivalstva in na kar bi lahko bile ponosne. Sklepamo, da je pokrivanje in zakrivanje za nekatere muslimanke del njihovega izražanja verske in morda tudi etnične identitete.

Trditev, da se muslimanke, ki bolj vestno izpolnjujejo verske predpise, tudi pokrivajo, zanikamo. Islamska skupnost zavzema stališče, da je to svobodna odločitev ženske, a da je nauk jasen in da mora človek sam

110 Besedo pokrivanje uporabljamo, ko govorimo o nošenju *hidžaba*, *abaje* in drugih islamskih pokrival, pri katerih je obraz v celoti viden. V primeru, da je obraz zakrit (nošenje burke, *nikaba*), pa uporabljamo besedo zakrivanje.

111 Stavka je izrekla znanka avtorice raziskave.

prevzeti odgovornost za svoja dejanja. Po drugi strani so člani Slovenske islamske skupnosti milosti dosti bolj strogi. Menijo, da je v Koranu zelo jasno zapisano, da se ženska mora pokriti in da ne sme biti vpadljiva. V tem vidijo tudi številne prednosti. Alim Hasanagić (v Jakupaj 2015, 56) je povedal, da je v društvu približno 15 žensk, ki svoje telo popolnoma zakrijejo. Zakrivanje obraza je v Sloveniji pravno dovoljeno. Leta 2015 je Slovenska demokratska stranka (SDS) sicer dala predlog za prepoved nošenja burke in *nikaba*, kar so podprli tudi v stranki Nova Slovenija (NSi). Argumenti za prepoved so bili v diskriminaciji žensk in segregaciji migrantov, kakor tudi varnostni razlogi (NSi 2015). Tudi mi smo ugotovili, da večina muslimanov v Sloveniji ni naklonjena zakrivanju, razlog pa je največkrat varnostne narave. Največ anketirancev je odgovorilo, da z zakrivanjem ne soglašajo. So pa tako moški kot ženske mnenja, da ima pravico vsaka ženska sama izbrati svoj način oblačenja, s čimer nasprotujejo k siljenju v zakrivanje, kakor tudi pokrivanju. Zdi se, da se zakrivajo muslimanke, ki simpatizirajo s salafitskim načinom islama oz. so priseljenke iz držav, kjer je bila takšna verska praksa zapovedana. Po narodnosti sodeč so najbolj pogosto pokrite Albanke prve generacije, ki po navadi niso vključene v nobeno izmed slovenskih skupnosti. Pri tem ne gre toliko za izražanje osebne vernosti, ampak je poudarek na izražanju kulturne pripadnosti in ohranjanju domačih običajev. Slednje nenazadnje potrjuje dejstvo, da so albanski muslimani v večji meri segregirani.

Izkazovanje verske pripadnosti z oblačilno prakso in zunanjim izgledom je značilno tudi za moške, v Sloveniji predvsem za salafite. Nekateri člani Slovenske islamske skupnosti milosti svojo versko pripadnost izkazujejo z nošenjem brade in hlačami do gležnjev. Med člani ostalih dveh muslimanskih skupnosti tega ni moč opaziti in je bolj izjema kot pravilo. Imami Islamske skupnosti ne nosijo brade, oblečeni so v vsakdanja oblačila. Od vernikov se ločijo le med opravljanjem molitve, ko si nadenejo liturgično obleko.

Halal prehrana

Ena izmed zapovedi islama je prehranjevanje s *halal* prehrano. Opažamo, da velik del muslimanov v Sloveniji ne je svinjine. Več jih konzumira alkohol, kar omenja tudi Grabus. Pitje alkohola je prisotno tudi v Bosni in Hercegovini (Sorabji 1989; Bringa 1997; Henig 2020). Nekateri muslimani se predpisov *halal* prehrane ne držijo. Po naši raziskavi je bilo takšnih nekaj več kot 15 %, a naj bi bil odstotek v resnici bistveno večji. Zanimivo raziskavo o prehrani *halal* je opravil tudi Demir Adrović (2013), ki je v sklopu raziskovalne naloge anketirance spraševal o tem, ali poznajo predpise *halal* prehranjevanja. V anketi je sodelovalo 138 vprašanih, od tega je bilo 64 % pripadnikov muslimanske veroizpovedi (večina iz gorenjske in osrednjeslovenske regije). Islamske predpise o prehranjevanju je poznalo 58 % vprašanih. Pri večini muslimanov v Sloveniji sicer opažamo, da se trudijo prehranjevati po predpisih *halal*.

Ramadan (2002b, 212) meni, da je molitev za muslimana bolj pomembna kot pa prehranjevanje po predpisih *halal*. Mogoče to velja za druge muslimane v Evropi, ne pa za Bošnjake in njihove potomce. Ugotovili smo namreč, da se muslimani v Sloveniji bolj dosledno držijo predpisov *halal* prehranjevanja kot pa opravljanja molitev. Če se navežemo na interpretacijo Ramadana, je to posledica nepoznavanja islamskih predpisov. Hkrati pa nam slednje kaže na vpliv tradicije, predvsem družinske, in kulturnih navad. Musliman, ki je odraščal v družini, v kateri se ni molilo, po drugi strani pa so v skladu s folkloro vestno jedli le *halal* hrano, bo tudi sam po vsej verjetnosti dajal prehranjevanju *halal* večjo težo kot pa sami molitvi. Opisana verska praksa v Sloveniji je odraz verske prakse v Bosni in Hercegovini, ki se je razvila v večreligijskem okolju. Zavračanje svinjine je bilo povezano s posameznikovo identiteto. Povedano drugače, muslimani so se na takšen način ločevali od kristjanov v Bosni in Hercegovini (Sorabji 1989; Bringa 1997).

Muslimane v Sloveniji, ki se prehranjujejo *halal*, lahko razdelimo v dve skupini.¹¹² V prvo skupino uvrščamo muslimanske vernike, ki se strogo držijo predpisov *halal* prehranjevanja in so pri izdelkih pozorni, da imajo *halal* certifikat. Sem spadajo člani Slovenske islamske skupnosti milosti, kakor tudi nekateri drugi posamezniki. Za drugo (večinsko) skupino muslimanov pa je značilno, da sicer ne uživa svinjine, a pri kupovanju mesnih izdelkov certifikat *halal* nima pomembne vloge. Ti ne preverjajo, ali so bile živali zaklane po predpisih islamske zakonodaje. Imeti pa moramo pred očmi tudi to, da trg *halal* industrije¹¹³ bliskovito narašča, a si takih izdelkov zaradi nekoliko višje cene vsi ne morejo privoščiti.

Prehrana *halal* je v Sloveniji dvignila že kar nekaj prahu. Muslimani si v zadnjih letih močno prizadevajo, da bi njihovim vernikom bilo omogočeno, da bi se lahko prehranjevali po predpisih *halal* prehranjevanja. Prvo težavo predstavlja 25. člen Zakona o zaščiti živali iz leta 2013, po katerem je klanje živali po predpisih *halal* v Sloveniji zakonsko prepovedano. V zadnjih letih je bilo sicer podeljenih kar nekaj certifikatov podjetjem, ki proizvajajo *halal* izdelke. Porič pa pri tem dodaja, da se izdelki izdelujejo predvsem za tuji trg.

Problematika glede *halal* prehranjevanja sega še nekoliko dlje. Muslimani v Sloveniji se srečujejo s težavo pridobivanja ustreznih obrokov v javnih ustanovah (bolnišnice, šole, vrtci). Največ težav naj bi bilo prisotnih znotraj vzgojno-izobraževalnih ustanov. Mufti Grabus je v intervjuju za Delo dejal:

112 V članku »Zaupanje do halal izdelkov in halal proizvodnje pri muslimanih v Republiki Sloveniji« (Jeglič 2021b, 963–971) razdelimo muslimane v Sloveniji na podlagi zaupanja v *halal* certifikate v tri skupine. Prvo, največjo skupino, sestavljajo muslimani, ki zaupajo v *halal* izdelke na slovenskem trgu. Bistveno manj je muslimanov, ki kupujejo *halal* proizvode v tujini, ker slovenskim podjetjem ne zaupajo. Nazadnje najdemo v Sloveniji tudi muslimane, ki zaupajo zgolj samim sebi. Žival tako vzgojijo in ubijejo sami, slednje pa naj bi počeli tako v Sloveniji kakor tudi v Bosni in Hercegovini.

113 *Halal* proizvodnja je iz leta v leto bolj dobičkonosna. Leta 2019 je bil trg certificiranja živil ocenjen na 14,548 milijarde ameriških dolarjev. Napovedi kažejo, da *halal* proizvodnja živil raste s stopnjo CAGR 4,9 % in bi naj do leta 2025 dosegla 19,358 milijarde ameriških dolarjev. *Halal* industrija namreč ne obsega zgolj prehranjevalne verige, ampak tudi kozmetiko, zdravila, čistila in tekstilno industrijo (Cision PR Newswire 2021).

Po drugi strani imamo v islamski skupnosti notranji problem. To je strah, ki je močno razširjen med muslimanskimi starši. Zaradi strahu si problema prehrane v šoli niti ne upajo načeti. O njem ne govorijo, ker se bojijo stigmatizacije. Stigmatizacija muslimanov je večji problem kot to, kdaj bodo otroci jedli šolsko malico brez svinjskega mesa. Hkrati si ne gre zatiskati oči pred tem, da je precej muslimanskih staršev že popolnoma asimiliranih in niti ne pomislijo, da bi uživanje svinjskega mesa lahko bilo sporno. Del muslimanov pa to težavo ima in najboljše jo je reševati na osebni ravni. Zato pozivam odgovorne v vrtcih in šolah, naj razumejo, da gre za vprašanje vrednot. (Grah 2014)

Muslimanski starši, ki so v vzgojno-izobraževalnih ustanovah zaprosili za obrok brez svinjine, so bili deležni različnih odzivov. Opisujejo jih kot pozitivne ali precej negativne. Situacijo rešujejo tako, da njihovi otroci izpustijo obroke ali dele obroka, kjer je prisotna svinjina. »Če so za kosilo makaroni z mesom, je moj otrok le juho in kruh,« je povedal Hasanagić (v Jakupaj 2015). Veliko število staršev redno spremlja jedilnike in v primeru svinjine otroku malico pripravijo doma. Drugi naročijo otroku vegetarijanski obrok. O tem smo se pogovarjali tudi z intervjuvanci, ki so povedali precej podobno. I2 se spomni, da ji je v šoli, ko so šli na izlete, sendviče pripravljala mama, da v njih ni bilo svinjine.

Leta 2016 je Islamska skupnost dala pobudo, da se za muslimanske otroke in dijake zakonsko uredi izključevanje svinjine in izdelkov, kjer je ta prisotna. Iz slednjega lahko razberemo, da muslimani ne zahtevajo *halal* prehrane, temveč zgolj izogib svinjini. Poenoten zakon do danes še ni bil sprejet, temveč ima vsak vzgojno-izobraževalni zavod pravico sam določiti, ali bo takšne želje lahko upošteval ali ne. V vzgojno-izobraževalnih ustanovah, kjer imajo otroci možnost izbrati obrok brez svinjine, je dovolj le prošnja staršev. Za dietne obroke pa potrebujejo potrdilo zdravnika o dieti iz zdravstvenih razlogov (prim. alergija itn.) (Svet vlade RS za dialog o verski svobodi 2019).

Nekaj pozitivnih zgodb smo slišali tudi med pogovori z imami. Vsi imami so dejali, da se sami niso srečali s težavami. Ženi mariborskega in kranjskega imama sta poudarili, da imata zelo dobre izkušnje v slovenskih bolnišnicah. V vrtcih in šolah so zadevo rešili z zgolj ustno prošnjo, a se pri tem zavedajo, da so bili deležni več razumevanja zaradi same službe, ki jo opravljajo. Vsi so namreč že slišali za primere muslimanov, ki niso imeli takšne sreče.

Certifikat za izdelovanje *halal* prehrane je bil s strani Islamske skupnosti podeljen tudi nekaterim slovenskim podjetjem. Večina izdelkov se izvaža. Slovenska podjetja se pri izdelavi *halal* izdelkov srečujejo s problematiko predpisov. Težave se zavedajo tudi muslimani sami, saj so higienski predpisi za izdelovanje *halal* prehrane precej strožji od tistih, ki jih slovenska država zahteva od mesne industrije (Košak 2015). Ker Zakon o zaščiti živali v 25. členu nasprotuje obrednemu zakolu, je *halal* meso v Slovenijo uvoženo (Grabus 2021, 153).

V Sloveniji obstaja sicer nekaj manjših *halal* mesnic, najbolj znana je mesnica Halalko v Ljubljani, ki ima vzpostavljeno tudi e-trgovino. Delovati je začela 19. junija 2008 (Osredkar 2011b, 94). Meso *halal* za kebabke proizvaja kranjsko podjetje Halal Guda Doner Kebap, s katerim sodeluje ljubljanski FM Center, d. o. o. V Ajdovščini je izdelke *halal* možno kupiti v trgovini Su-sud. Znotraj Slovenske muslimanske skupnosti je registrirano podjetje Halal, d. o. o., Halal družba za trgovino in posredništvo. Leta 2018 se je na Zaloški cesti v Ljubljani odprla turška trgovina Atlas, kjer je prav tako možno kupiti *halal* izdelke. V Novi Gorici, Ajdovščini, Velenju, Jesenicah, Kopru in Ljubljani smo našli tudi kioske, ki ponujajo *halal* hrano.

V Sloveniji deluje tudi osem restavracij, ki imajo certifikat *halal*. Z izjemo ene so vse v Ljubljani (Safran, Saraj restavracija, Arabska restavracija Habibi, Yildiz Han, Šeherezada, Fari's, Dünya Döner). V Kamniku je arabska restavracija Tsnim.

Muslimani opozarjajo tudi na manko kozmetičnih izdelkov s *halal* certifikatom, ki se jih v Sloveniji da dobiti v spletni trgovini Ecco verde,

Planet lepote in Aloe vera Slovenija. V lekarnah smo preverili, ali prodajajo zdravila in kozmetiko s halal certifikatom. Potrdili so, da ne, in dodali, da do zdaj še ni bilo posebnega povpraševanja po tem. V Sloveniji deluje tudi šest hotelov s *halal* ponudbo (Vogrin 2015).

Kot vidimo, je *halal* prehranjevanje v Sloveniji nekoliko težje dosegljivo, nikakor pa nedosegljivo. Na izbiri odločitve prehranjevanja vplivajo različni dejavniki: sledenje določeni pravni šoli, družinska tradicija, generacija priseljencev in vrsta prilagoditve življenja.

Pokop muslimanov

Muslimani v Sloveniji se ponekod srečujejo tudi s težavami pri pokopu svojcev. Islamski pokop opravi imam. Islamska skupnost sicer zahteva, da je bil pokojni (oz. njegova družina) član omenjene skupnosti. V nasprotnem primeru je treba poravnati članarino, nato pa se začnejo usklajevanja za pogrebe. Nasprotno pa Đogić (Slovenska muslimanska skupnosti) pravi, da mu ta praksa ni všeč in da sam vedno pokoplje vse vernike, ki si želijo islamskega pogreba. V Slovenski islamski skupnosti milosti je treba v primeru nečlanstva plačati pogrebne storitve, a so pripravljeni narediti tudi izjemo.

Po pogovorih z imami in muslimani smo ugotovili, da se muslimani, ki živijo v odborih, kjer je vprašanje pokopališč dobro urejeno, v večjem številu odločijo za pokop v Sloveniji. To pa naj ne bi veljalo za muslimane s Kosova in Albanije, ki svojce redno pokopljejo v domovini. Pokopi v domovini so stalna praksa, posledično pa nekateri muslimani plačujejo dvojno članarino; eno Islamski skupnosti in drugo verski skupnosti v njihovi domovini. Pričakujemo, da se bo z leti transport umrlih v tujino zmanjšal, saj so mlajše generacije veliko bolj integrirane v slovensko okolje. Slovenija je njihov dom in tu si želijo biti tudi pokopani.

Pogrebna praksa je velikokrat prežeta z rituali, značilnimi za določeno okolje. Ponekod v Bosni in Hercegovini je možno, da se ženske udeležijo

pogrebov, kar je popolnoma sprejemljivo tudi v Sloveniji. Nevzet Porić (v Žunić in S. B. L. 2016) razloži, da islamsko učenje po hanifitski pravni šoli tega ne prepoveduje.¹¹⁴ Imami Islamske skupnosti se strinjajo, da bi bila takšna prepoved v demokratični družbi nesmiselna. Ženske, ki pridejo na pogreb, stojijo za moškimi. Slednje je možno tudi zaradi možnosti prilagoditve verskih predpisov tradiciji, ki jih hanifitska pravna šola dovoljuje. Čeprav je prisotnost žensk na pogrebih mogoča, pa je redko katera od naših intervjuvank že bila navzoča na islamskem pogrebu. Večina jih sicer pravi, da še niso imele veliko izkušenj s smrtjo bližnjih. Prav tako se večina vprašanih muslimank strinja z islamskimi predpisi, ki ženskam odsvetujejo obisk pogrebov, in sicer zaradi njihove bolj čustvene narave. Menijo, da je bolje, če so ženske takrat doma.

Islamskih pogrebov v Sloveniji se udeležujejo tudi nemuslimani. Gre za sodelavce, prijatelje in sosedo svojcev, s katerimi je bil pokojni povezan. Imami Islamske skupnosti vidijo v tem dobro priložnost za medkulturno in medreligijsko srečanje, hkrati pa tudi svojim vernikom svetujejo, da se lahko udeležijo pogreba drugače verujoče osebe.

Muslimanska pokopališča in grobovi

Že več let se muslimani v Sloveniji srečujejo s problematiko dodeljevanja parcel za muslimanske grobove na krajevnih pokopališčih. Največ težav imajo v Ljubljani (Grabus 2021, 125), kjer je na leto tudi največ pogrebov. Grabus (2011, 10) omenja, da je v preteklosti na ljubljanskih Žalah že stalo muslimansko pokopališče, ki bi naj bilo zaprte narave. Postavljeno je bilo leta 1917, odstranjeno pa v šestdesetih letih, in sicer zaradi odločitve Inštituta za urbano načrtovanje (25. 4. 1962). Sledi o muslimanskem pokopališču v Ljubljani naj bi bile uničene (Grabus 2021, 126). Zaradi uničenja *nišanov* na grobovih so izbrisani materialni dokazi o več kot štiristo muslimanih na ljubljanskem pokopališču, ki so bili pokopani med obema svetovnima

114 Nenavzočnost žensk na pogrebih je del pogrebne pravne prakse.

vojnama in v začetku obdobja hladne vojne. Na Žalah so imeli muslimani svojo parcelo tudi pozneje, a se je ta med vojno v Bosni in Hercegovini napolnila. Islamska skupnost je leta 2007/2008 izdala prošnjo za novo dodelitev parcele na ljubljanskih Žalah, a do danes pozitivnega odgovora še niso prejeli (Jeglič 2020b, 884). Pokojne muslimane zdaj pokopljejo tam, kjer je prostor.

Po besedah Grabusa (2011) je rešitev vprašanja islamskih pokopališč eden izmed pomembnejših ciljev Islamske skupnosti, ki pa je bil zaradi graditve prve džamije v Sloveniji postavljen na stranski tir, saj je kot prvo treba poskrbeti za žive vernike. O tem smo spregovorili že v akademskem članku (Jeglič 2020b, 884):

Vprašanja glede pokopališč so dobro urejena na Jesenicah, v Postojni in Mariboru. Svojo parcelo imajo tudi koprski muslimani, kjer imajo pokojni lahko tudi nagrobnike. Koprski imam Jusić zadovoljen pove, da so dodatne prostore dobili tudi na novem koprskem pokopališču. Pred leti so vprašanje o dodelitvi parcel na lokalnih pokopališčih učinkovito rešili v Celju, Trbovljah in Kranju¹¹⁵ (leta 2013). Celjski imam Nazif Topuz omenja, da je bilo do oktobra 2020 pokopanih približno dvajset vernikov, prostora je še za približno sto pokojnih. Po drugi strani pa nimajo urejenih prostorov za obredno umivanje pokojnika, ki ga opravijo v prostorih komunalne službe ali pa v bolnišnici. Prostorska stiska teži tudi muslimane v Velenju. Prošnjo za parcelo za islamske grobove so podali tudi muslimani v Novem mestu, a je bila njihova vloga zavrnjena. Novomeški imam Adnan Merdanović pravi, da prošnji niso ugovarjali in da je vesel dobrih odnosov s tamkajšnjo komunalno službo, ki dovoli obredno umivanje pokojnih.

V drugih slovenskih krajih muslimani nimajo svojih zemljišč na javnih pokopališčih. Za vsak grob se dodeli ena izmed prostih parcel. Dejstvo pa je, da se s pomanjkanjem prostih parcel na pokopališčih srečujejo tudi drugi

¹¹⁵ Tudi v Krškem (Grabus 2021, 125).

prebivalci Slovenije. Prostorska stiska se rešuje s postavljanjem žalnih zidov, v katere se položijo žare. Slednje pa za muslimane ne pride v poštev, saj je upepelitev trupla po islamskem verskem pravu prepovedana.

Slabo izkušnjo je delila tudi I3. Pred časom ji je sovaščanka dejala, da bodo muslimani zasedli vsa mesta na pokopališču, ker se dajo zakopati posamično. Intervjuvanec pa je dejal, da se mu zdi nespametno, da se Islamska skupnosti bori za svoja pokopališča in da je njemu vseeno, kdo bo pokopan zraven njega. »Meni bo Alah sodil po mojih delih, ne pa po tem, poleg koga bom pokopan in kam bom obrnjen.« (I10)

Leta 2007 je Islamska skupnost realizirala svoj cilj zamenjave železnih križev, ki so bili s strani Italijanov postavljeni na skromnih grobovih vojaškega muslimanskega pokopališča iz časa prve svetovne vojne v Logu pod Mangartom. Tu naj bi bilo pokopanih okrog 850 muslimanskih vojakov (Grabus 2021, 127). Od takrat naprej so na grobovih *nišani* in muslimani se vsako leto zberejo v Logu pod Mangartom, preberejo suro Jasin in na takšen način obeležijo spomin za vse vojne žrtve. Leta 2008 je prišlo do uničevanja nagrobnih spomenikov na vojaškem muslimanskem pokopališču. S strani Islamske skupnosti in Urada za verske skupnosti je bila podana ovadba, saj se je do takrat v Sloveniji zgodilo več dogodkov, iz katerih so bile vidne težnje do nasprotovanja muslimanov v Sloveniji. Odgovor na ovadbo je bil naslednji:

Varuh ugotavlja, da je bilo ravnanje pristojnega tožilstva ustrezno, ko je po prejetju ovadb in našega posredovanja napise s sovražno vsebino na muslimanskih nagrobnih znamenjih iz prve svetovne vojne kvalificiralo kot posebno kaznivo dejanje iz četrtega odstavka 297. člena KZ-1. Ta odstavek navaja, da se strožje kaznuje javno spodbujanje sovraštva, nasilja ali nestrpnosti, storjeno med drugim s sramotitvijo narodnostnih, narodnih ali verskih simbolov, poškodovanjem tujih stvari, skrunitvijo spomenikov, spominskih znamenj ali grobov (Varuh za človekove pravice 2009).

Muslimani obiskujejo grobove ob obeh bajramih. Islamska tradicija ne pozna nošenja rož na grobove in prižiganja sveč, ki pa so postavljene tudi na islamske grobove v Sloveniji pokopanih muslimanov. Grabus pravi (2011, 138), da se je umrlih »potrebno spominjati v dobri luči, zanje moliti in opravljati dobra dela z namenom, da so v korist rajnim.« Po besedah imamov so nekateri muslimani že prevzeli zahodno tradicijo nošenja rož na grobove, kar je prisotno tudi v Bosni in Hercegovini. Pred očmi moramo imeti tudi dejstvo, da lahko rože, sveče in druge spominke prinesejo pokojnikovi prijatelji, ki niso muslimani.

Na spomenikih muslimanskih grobov v Sloveniji najdemo zapis »merhum«. Temu sledi ime in priimek rajnega ter datum oz. letnica rojstva in smrti. Če je pokojni opravil *hadž*, je na nagrobnem spomeniku tudi zapis »hadži« kar se zapiše že pred besedo »merhum«. Na nagrobne spomenike je vklesan tudi polmesec s peterokrako zvezdo. Posamezne spomenike krasi še izpis prve koranske sure (El-Fatiha), ponekod je narisano tudi Koran. V skladu s tradicijo ima vsak rajni musliman svoj grob, ki bi po islamskem učenju moral biti preprost. Muslimanski grobovi se po zunanosti ne bi smeli preveč razlikovali. Čeprav imajo muslimani v nekaterih krajih možnost do lastnih parcel znotraj krajevnih parcel, pa te niso bile vedno dodeljene na najprimernejši lokaciji. Posledično na Jesenicah vsi muslimani niso pokopani z desno stranjo proti Meki. Imami pravijo, da upepelitve med muslimani niso zaželeno in so posledično redke.

Sekularizirani (obrobni) muslimani se največkrat ne odločijo za verski obred. Imami niso omenjali težav, ki bi jih imeli pri obrednem umivanju pokojnega, a na podlagi spodaj opisane izkušnje vsi muslimani ne mislijo tako. Eden izmed muslimanov je opisal izkušnjo pogreba njegovega očeta z besedami: »Prišel sem v prostor, namenjen obredni pripravi muslimanov. Velik in prazen. Neugleden. Z veliko železno mizo in gumijasto cevjo za vodo. Kot da smo stopili v tovarniško halo.« (Baltić idr. 2008, 155) Opisan

je bil prostor za obredno umivanje v Ljubljani. Prostori za versko umivanje se med kraji razlikujejo, medtem ko je praksa, povezana s pogrebom, enaka.

Odstopanja od islamskih predpisov pogrebne prakse opazimo na šestih področjih, ki jih lahko razdelimo v dve skupini. V prvo skupino lahko uvrstimo odstopanja, ki so posledica zakonov za izvajanje pogrebne in pokopališke dejavnosti v Sloveniji. Pri drugi skupini so vidni znaki prilagajanja muslimanov na življenje v Sloveniji in prevzemanje navad iz okolja, v katerem živijo. Osredkar (2018, 269) pravi, da gre za dialog na individualni ravni, ki:

se dogaja v vsakdanjem življenju kristjanov in muslimanov, ki živijo v nekem skupnem okolju. Takšen dialog se dogaja, ko se verniki soočajo med seboj v vsakodnevnikih situacijah, se pogovarjajo in spoznavajo. V ospredju je predvsem sodelovanje in priznavanje drug drugega zaradi želje po mirnem sobivanju dveh različnih verskih skupnosti na enem kraju.

Med neujemanja v prvi skupini sodijo pokopi, ki se opravijo po preteku 24 ur od nastopa smrti, obvezno pokopavanje v krsti in lega dodeljenih parcel. V Sloveniji je pogreb v enem dnevu po besedah imamov prej izjema kakor pravilo, hkrati pa je v neskladju s 15. členom Zakona o pogrebni in pokopališki dejavnosti (2016), ki pravi, da se pokop opravi, ko preteče najmanj 36 ur od nastopa smrti. Hanifitska islamska zakonodaja sicer ne zahteva, da se umrlega pokoplje v 24 urah, ampak v najkrajšem možnem času.

Prav tako je truplo glede na 7. člen omenjenega zakona nemogoče pokopati v *tabutu*. Zaradi nerešene situacije z dodelitvijo parcel za muslimane na slovenskih pokopališčih in zaradi dodeljevanja teh parcel na nepremišljenih lokacijah, pokopavanje muslimanov z desno stranjo proti Meki ni vedno izvedljivo. V članku »Neujemanja z islamskimi predpisi pokopa pri muslimanih v Republiki Sloveniji« omenimo naslednje (Jeglič 2020b, 884):

Od neujemanj z islamsko pogrebno prakso, ki so povezana s prilagoditvijo na način življenja v Sloveniji, so med najbolj izstopajočimi spremembami

navzočnost žensk na pogrebih, obiskovanje pogrebov muslimanov drugače verujočih in prinašanje cvetja, sveč in drugih predmetov na grobove. Na tem mestu še omenimo, da so pogrebni rituali del verske prakse, ki je vedno živa in kot posledica tega spreminjajoča se, zato torej kot takšna ni v nasprotju z dogmatičnimi načeli islama.

Muslimanski grobovi na slovenskih pokopališčih se med seboj razlikujejo. Ponekod (prim. Jesenice) so postavljene kamnite plošče. Na Domžalskem pokopališču, kjer muslimani sicer nimajo svoje parcele, so postavljeni leseni *nišani* zelene barve. Poleg muslimanskih grobov, ki so postavljeni drug ob drugem, so postavljene rezervacije groba, po čemer sklepamo, da je želja nekaterih muslimanov, da so pokopani zraven bratov in sester v veri.

Verska poroka

Verska poroka je obred, ki ga najdemo skorajda pri vseh religijah. Grabus je na enem izmed skupnih srečevanj dejal, da v Sloveniji ne moremo govoriti o šeriatski poroki, saj šeria v Sloveniji nima veljave na ustavni ravni. Prav tako so po Kazenskem zakoniku prepovedane dvojne zakonske zveze. V 188. členu je zapisana tudi kazen za omenjen prestop, ki je lahko denarna ali zaporna (eno leto).¹¹⁶ Boljši izraz je po njegovem mnenju verska poroka, ki jo lahko muslimani sklenejo znotraj vseh registriranih islamskih skupnosti v Sloveniji pod pogojem, da predložijo potrdilo o že sklenjeni civilni poroki. Če se zakonca odločita za ločitev, se ločita na civilni ravni. V Sloveniji šeriatskih sodišč ni, zaradi česar je nemogoče, da bi se zakonca ločila po pravilih islamskega prava.

Verska poroka poteka najpogosteje na domu, opravi jo hodža. V Bosni je bila navada, da je obred potekal v ženinovi hiši. V preteklosti se nevestino sorodstvo ni udeleževalo verskih porok, a slednje danes skorajda več ne velja (Bringa 1997). Ena izmed muslimanskih sogovornic je dejala, da so

¹¹⁶ Kazenski zakonik (Uradni list RS, št. 50/12 – uradno prečiščeno besedilo, 6/16 – popr., 54/15, 38/16, 27/17, 23/20, 91/20, 95/21 in 186/21).

to navado prenesli tudi v Slovenijo. Sama se je z možem odločila za versko poroko (poročila sta se leta 2018), ki so jo opravili doma, v družinskem krogu. Po njenem mnenju je v Sloveniji navada, da ima moški eno moško pričo, ženska pa dve ženski priči. Pravi, da se njeni sorodniki in vrstniki pogosto odločijo za versko poroko, ki poteka na domu. Na ta dan se pokrijejo vse ženske, tudi tiste, ki tega drugače ne prakticirajo. Oblečeni so v elegantna muslimanska oblačila. Ženske stojijo na eni, moški pa na drugi strani. Hodža pove vsem prisotnim nekaj besed o tem, kaj pomeni zakon in kakšne pogoje je treba izpolnjevati. Nato ženina in nevesto trikrat vpraša, ali se želita poročiti. Sledi molitev in skupno kosilo. Med obredom mož ženi izroči *mehr*, katerega vrednost se sklada s ceno *hadža*. Muslimani v Sloveniji so nekoliko spremenili čas dajanja poročnega darila, ki bi ga naj ženska prejela šele po prvem spolnem odnosu.

V času Socialistične federativne republike Jugoslavije so verski obredi potekali dva tedna po civilnem obredu. Mladoporočenca sta v tem obdobju spala v ločenih sobah (Bringa 1997, 145–146). Danes je to stvar dogovora. Več muslimanskih zakoncev nam je dejalo, da so se za versko poroko odločili tudi več mesecev po sklenitvi civilne poroke, nekateri tudi leta pozneje. Razlogi za časovno zakasnitev so bili različni, najpogosteje je šlo za to, da obeh porok niso mogli časovno uskladiti. Na podlagi intervjujev z imami in podatki, ki so nam jih ti razkrili o letnem številu verskih porok po posameznih odborih, lahko trdimo, da je verskih porok v Sloveniji zelo malo, pa čeprav nekateri muslimani poznajo veliko ljudi, ki so se versko poročili. Za to se odločijo v večini primerov tisti verniki, ki se tudi na splošno v življenju bolj držijo islamskih predpisov. Intervjuvanci so dejali, da se nekateri poročijo v državi izvora, sploh če imajo tam veliko sorodnikov. Poroke v Bosni in Hercegovini, Črni gori in Kosovu so bolj tradicionalne, trajajo več dni in so predvsem narejene bolj »na veliko«. Hkrati pa se po besedah intervjuvank tudi na Balkanu poroke vse bolj modernizirajo in se vsaj na zunaj dajo primerjati s porokami v drugih evropskih državah.

Znotraj raziskave se nismo srečali z muslimani, ki bi imeli izkušnjo dogovorjenega zakona. Vsi intervjuvanci so si sami izbrali partnerje, je pa bilo veliki večini pomembno, da je njihov partner muslimanske vere. Prednosti tega vidijo predvsem v bolj poenotenem pogledu na življenje in v vzgoji. Srečali smo se tudi s pari, ki živijo v mešanem zakonu. V dveh primerih je bil musliman mož, kar je v skladu z islamsko zakonodajo, v enem pa je bila muslimanka žena (v nadaljevanju par tri). Pri prvem paru je žena dosledno izpolnjevala verske predpise svoje vere (rimokatoliške), otroke vzgajata v duhu medreligijskega dialoga. V drugem primeru prihaja žena sicer iz družine z rimokatoliškimi osnovami, a vere ne prakticira. Otroke vzgajata s spoznavanjem obeh tradicij. Sogovornik je priznal, da je to na trenutke težko, ampak da se sproti učijo. Po njunem mnenju se bodo otroci lahko sami odločili, ali (in če sploh) bodo sledili kakšni verski praksi. Omenjeni sogovornik tudi sam redno ne prakticira verskih predpisov (ne moli redno, se ne posti, pije alkohol, a ne je svinjine). Pri paru tri je bila žena rojena v družini, ki je bila po tradiciji sicer muslimanska, a verskih predpisov doma niso izpolnjevali. Obhajali so le muslimanske praznike. Njen mož izhaja iz krščanske tradicije, a vere ne prakticira, sama pa pravi, da veruje v Vesolje. Z izjemo praznovanja islamskih praznikov, ki jih praznujejo skupaj z njenimi starši, ne izpolnjuje nobenih drugih predpisov islamske verske prakse.

Predporočne pogodbe pri mlajših muslimanih izgubljajo veljavo. Izjema so tisti verniki, ki se bolj dosledno držijo predpisov izpolnjevanja vere in se tudi odločijo za versko poroko. *Mehr* pa še naprej ostaja del tradicije, količina pa je odvisna od finančnega stanja ženina. Opažamo še, da se nekateri muslimani, ki sledijo salafitskemu načinu življenja, odločajo tudi za to, da se pred poroko videvajo zgolj v javnosti, pri tem pa so zelo previdni, da si ne bi v javnosti izkazovali nežnosti. Do poroke se tako ne poljubljajo, objemajo in držijo za roke. I8 je povedala, da sta s partnerjem razmišljala o tem, da do poroke ne bi imela nikakršnih stikov, in da bi on prišel ponjo takrat, ko bo na to pripravljen.

Obrezovanje muslimanov

Del islamske verske prakse je tudi obrezovanje dečkov. Omenjena verska praksa je že več kot pet tisoč let prisotna v Zahodni Afriki in več kot tri tisoč let na Bližnjem vzhodu. Prakticirajo jo tudi Judje in številne plemenske družbe (Doyle 2005, 279). Muslimani v Sloveniji so na Univerzitetnem kliničnem centru v Ljubljani lahko opravili obrezovanje tudi iz verskih razlogov na prošnjo staršev do leta 2011. Razlog za ukinitve so bile prevelike čakalne vrste, kjer so imeli prednost nujni kirurški posegi (N. Ž. 2018). Od takrat naprej si muslimani v Sloveniji prizadevajo, da bi bila cirkumcizija opravičljiva tudi iz verskih razlogov, a imajo odgovorni državni organi drugačen pogled na aktualno vprašanje. Komisija Republike Slovenije za medicinsko etiko je januarja 2011 sprejela stališče, da je »ritualna cirkumcizija dečkov zaradi religioznih razlogov v naši državi zaradi pravnih in etičnih razlogov nesprejemljiva in da je zdravniki ne bi smeli opravljati. Nesprejemljivo je tudi, če se poseg v dokumentaciji lažno prikazuje kot medicinsko indiciran (KME 128/12/10).« Leto pozneje je takratna varuhinja človekovih pravic, psihiatrinja in družinska sistemska terapevtka Zdenka Čebašek Travnik, dejala, da gre pri cirkumciziji, ki ni opravljena iz zdravstvenih razlogov, za poseg v telesno integriteto otroka. Muslimani pa pri tem:

[...] poudarjajo, da je obrezovanje fantkov ali odraslih moških tisočletna verska praksa muslimanov in Judov ter se opravlja zaradi medicinskih, higienskih, verskih ali kulturno-tradicijskih razlogov. Ob tem izpostavljajo, da v Sloveniji obstaja stalna težava, s katero se spopadajo starši muslimani. Kot pravijo, zdravniki zavračajo tovrstno obrezovanje in morajo zato starši svoje otroke obrezovati zunaj Slovenije (T. K. B. 2012).

Zdravstveni sistem in Varuh človekovih pravic se pri tem sklicujejo na 122. in 125. člen Kazenskega zakonika. Lahke poškodbe so brez privolitve poškodovane osebe tolmačene kot kaznivo dejanje. Ker v islamu velja, da se

obrezuje dečke, ki sami ne morejo privoliti v poseg obrezovanja, se lahko takšno dejanje šteje za kaznivo.¹¹⁷

Islamska skupnost v Republiki Sloveniji se je na stališče Varuhinje človekovih pravic in Komisije Republike Slovenije za medicinsko etiko odzvala s Sporočilom za javnost, v katerem je pojasnila, da je bilo obrezovanje dečkov dovoljeno celo v času socializma in da se omejen ritual nikjer drugje po svetu ne obravnava kot kaznivo dejanje, ki ga starši izvršijo nad svojim otrokom. V sporočilu je tudi razvidno, da muslimani v Sloveniji v tem prepoznavajo diskriminacijo. »Govoriti o obrezovanju moškega otroka kot o kaznivem dejanju je sporočilo, ki diskriminira muslimane in budi strah pred novo inkvizicijo in hkrati postavlja obrezane otroke v inferioren položaj in širi nestrpnost do njih.« (Sporočilo za javnost 2012, 3) Poudarjeno je tudi, da so razlogi za obrezovanje dečkov verski, sam postopek pa je tudi koristen in ima na podlagi opravljenih raziskav številne zdravilne učinke.

Razprave so se nadaljevale še leta 2017, ko je v javnost prišel podatek, da Splošna bolnišnica Jesenice ne opravlja cirkumcizije, v Splošni bolnišnici Izola pa za tovrstno storitev zaračunajo 550 EUR (Biščak 2017). Možnost obrezovanja ponujajo tudi estetski kirurgi v Sloveniji, a posegi stanejo med 600 do 1.100 EUR. Muslimani pa se zaradi nemožnosti obrezovanja znotraj javnega zdravstva počutijo diskriminirane. V nadaljevanju bomo videli, kako podobni državni predpisi muslimanom v Sloveniji onemogočajo integracijo v polnem pomenu besede in jih hkrati silijo k asimilaciji. Sami tovrstnega vprašanja intervjuvanim nismo zastavili, po pogovorih z imami pa smo dobili podatek, da večina muslimanov opravi obrezovanje fantkov na obiskih v balkanskih državah (Sporočilo za javnost 2012).

Verski pouk (mekteb)

Za vsakega vernika se spodobi, da pozna vsaj osnove verovanja religije, kateri sledi in s katero se identificira. Osnove verske izobrazbe naj bi

¹¹⁷ Več o tem v Korošec, Damjan. 2016. *Medicinsko kazensko pravo. 2., spremenjena in dopolnjena izdaja*. Ljubljana: IUS Software, GV Založba.

otrok dobil znotraj družine. Da lahko vernik živi vero na pravilen način, je primerno poznati, kaj spada pod zapovedano, zaželeno, sprejemljivo ali prepovedano dejanje. Prvi človekov stik z versko prakso se v večini primerov zgodi znotraj družinskega kroga, kjer je religijsko znanje omejeno. Člani družine lahko na otroka prenesejo le tiste informacije in tradicije, ki jih poznajo sami. Za kakovostnejšo versko izobrazbo pa je smiselno otroka vpisati k verskemu pouku.

Ker bomo v nadaljevanju govorili o *mektebu* v Sloveniji, je treba omeniti, da so bili prvi muslimanski priseljenci v Sloveniji prikrajšani za verski pouk. Nekateri so formalno izobrazbo prejeli v svoji domovini, med tem ko je večina priseljencev druge generacije (tj. rojeni v Sloveniji) dobila versko izobrazbo le znotraj družine. Njihovo poznavanje islama je posledično slabše. Imam Členka pravi, da na Jesenicah opaža veliko takšnih primerov, kjer starši in stari starši niso imeli možnosti izobrazbe. Če je bila islamska verska izobrazba v preteklosti ovirana zaradi pomanjkanja verske literature in slabe organiziranosti muslimanov v Sloveniji, pa je danes težava ravno nasprotna. V Sloveniji je v zadnjih dvajsetih letih prisoten porast islamske literature, ki prihaja v veliki meri iz Bosne in Hercegovine. V zadnjih petnajstih letih se je močno povečalo tudi število prevodov islamskih knjig v slovenščino. Še več informacij se dobi na spletnih omrežjih. Predvsem za mlajše generacije muslimanov je značilno spremljanje različnih islamskih YouTube kanalov in blogov, kakor tudi poslušanje podkastov. Za širjenje islama in islamskega načina življenja je vse bolj priljubljen TikTok. Imami Islamske skupnosti se zavedajo svoje naloge, da morajo mlade naučiti kritične presoje informacij, ki jih dobijo na spletu. Pri tem jih usmerjajo na poti zmernega islama, v skladu z nauki, ki jim sledi Islamska skupnost.

Vloga družine pri verski vzgoji je še toliko bolj pomembna tam, kjer otroci zaradi geografske oddaljenosti ne morejo obiskovati *mekteba* (prim. muslimani v Prekmurju). V osemdesetih letih je *mekteb* potekal le v Ljubljani in na Jesenicah. Verniki so se organizirali sami, udeležba je bila

nizka. Vzpostavitev *mekteba* v Sloveniji je bila tako ena izmed prvih nalog Islamske skupnosti. Danes poteka *mekteb* v vseh odborih Islamske skupnosti in podružnicah v Kamniku, Tržiču, Sežani, Izoli in Ravnah na Koroškem. Možno ga je obiskovati tudi znotraj Slovenske muslimanske skupnosti, a ga zaradi nizkega vpisa niso izvajali vsako leto, kar je onemogočilo versko izobrazbo s strani verske organizacije tistim muslimanskim otrokom, katerih starši so člani obravnavane skupnosti. Slovenska muslimanska skupnost izvaja *mekteb* le v Ljubljani. Povprečno je vpisanih otrok manj kot deset. Pouk poteka v slovenskem jeziku, ki ga otroci dobro poznajo. Pri poučevanju pa jim služi ustaljeno gradivo v bosanskem jeziku. Pri *mektebu* se otroci naučijo osnov verovanja in osnov arabskega jezika.

Mektebski pouk se redno izvaja tudi Slovenski islamski skupnosti milosti, kjer skrbijo tudi za izobrazbo starejših muslimanov. Na njihovi Facebook strani, ki je njihov glavni medij obveščanja, pogosto objavljajo video posnetke s poučnimi verskimi vsebinami. Hkrati organizirajo izobraževalna srečanja, na katerih so gosti profesorji islamskih ved iz balkanskih in arabskih držav. Predavanja so dobro obiskana, na njih pa prevladujejo mladi moški. Februarja 2019 je bil v Ljubljani gost znani predavatelj iz Bosne in Hercegovine, Elvedin Pezić, ki prav tako kot člani Slovenske islamske skupnosti milosti zagovarja islam prvih treh generacij. Tovrstnih predavanj se udeležujejo tudi tisti muslimani, ki niso pripadniki omenjene skupnosti. Bodisi pripadajo kateri drugi islamski skupnosti v Sloveniji, bodisi niso včlanjeni nikamor. Slovenska islamska skupnost milosti tako kot Islamska skupnost organizira posebna predavanja za ženske.

V Islamski skupnosti se zavedajo primanjkljaja verske izobrazbe pri starejših članih. S tem namenom prirejajo izobraževanja za odrasle, kjer se učijo arabščine in branja Korana v arabskem jeziku. Leta 2012 je bilo v šolo islama vpisanih 42 žensk. Izobraževanja potekajo posebej za ženske in moške. (Karišik 2012) S poučevanjem so začeli leto prej. Izobraževanja za moške potekajo ob četrtek, po večerni molitvi, za ženske pa ob sobotah

in nedeljah. Največ predavanj poteka v času svetega meseca. Možnost dodatnega izobraževanja nudijo v vseh večjih odborih.

Islamsko versko vzgojo lahko dobijo v odborih Islamske skupnosti tudi mladi dijaki in študenti. Obisk je slab oz. je odvisen od teme. Vsi imami so si enotni, da se mladih ne sme siliti in da jim je v prvi vrsti treba dati vedeti, da so v odboru zaželeni. Nasvete lahko imam dá s pogovorom, druženjem, če je pa potreba in želja, organizirajo tudi predavanje na določeno temo.

Muslimanske skupnosti v Sloveniji skrbijo za versko izobrazbo tudi z izdajanjem strokovnih knjig. Znotraj Islamske skupnosti deluje Kulturno-izobraževalni zavod Averroes in muslimanska knjižnica. V slovenskih odborih je na voljo več knjig, ki si jih lahko verniki sposodijo. Bogato ponudbo knjig z namenom informiranja ima Društvo Ahmadija, ki je do danes izdalo že več kot 30 publikacij. Za promocijo islamskega gradiva poskrbijo vsako leto na Knjižnem sejmu v Ljubljani.

Čeprav *mektebski* pouk v Sloveniji poteka skorajda trideset let, so ga skozi celotno osnovnošolsko obdobje obiskovali redki muslimani, ki so se rodili v Sloveniji oz. so se v Slovenijo priselili v času otroštva. Večina ne pozna razloga za to, drugi iščejo razloge v tem, da je *mekteb* potekal ob koncih tedna in da so imeli veliko drugih obveznosti. Med verniki, ki so obiskovali *mekteb* celotno šolsko obdobje ali vsaj njegov večji del, smo v skladu s pričakovanji opazili večje poznavanje islama. Njihovi odgovori so bili bolj globoki, skozi pogovor se je dalo razbrati, da vedo, kaj govorijo. Opažamo, da *mekteb* pozitivno vpliva na versko izobraženost muslimanov v Sloveniji, na podlagi katerega se izoblikuje tudi bolj kritičen pogled na stvari in na to, kaj spada in kaj ne spada v islamsko versko prakso, in s tem v življenje muslimanov.

Kljub prizadevanjem po vzpostavljanju rabe slovenščine pri verskem pouku se verski pouk v slovenskem jeziku izvaja v manjšem številu odborov. Večina se jih odloči za kombinacijo slovenščine in bosanščine, razlogi za to so slabo poznavanje slovenščine s strani nekaterih muslimanov (tudi

imamov), želja po ohranjanju bosanskega jezika in nesmiselno prevajanje islamske terminologije v slovenski jezik. Tako le redki imami uporabljajo Malanovičev prevod *Ilmihala*, ki ga je leta 2011 izdala Islamska skupnost. Omenjeni učbenik razloži, kaj je islam, kako se naslavlja Boga, Poslanca in sovernike. Nadaljuje s predstavitvijo islamskega verovanja (*imanski šarti*) in petih stebrov islama (*islamski šarti*). V učbeniku je tudi zapisano, kako muslimani praznujejo praznike. Hkrati so v arabski transkripciji zapisane najpomembnejše sure in molitve, ki vsebujejo tudi prevod v slovenščino. Omenimo še, da se v vseh odborih Islamske skupnosti trudijo pokriti vsa tri področja kurikuluma (učenje *sufare*, branje Korana in *ilmihala*), a se zaradi organizacije in neenakovrednega znanja učencev poslužujejo različnih kombinacij in izvajanj. V prihodnjih letih želijo prevesti v slovenščino še drugo gradivo.

Vloga muslimank v Sloveniji

Zahod pogosto gleda na islam kot na religijo, ki zatira ženske. Drži, da so ženske v nekaterih afriških in azijskih »islamskih« državah (Saudova Arabija, Afganistan, Pakistan, Burkina Faso, Somalija itn.) obravnavane v skladu s strogimi predpisi šeriata. Spomnimo, da je šariat v 10. stoletju v mnogih pogledih zaščitil takratne Arabke. Danes lahko z mirnostjo trdimo, da je pogled in obravnavanje žensk v islamu različno in hkrati odvisno od kulture ter pravne šole.

Če se osredotočimo na muslimanke v Sloveniji, vidimo, da so v večini ponosne na svoje korenine in da se zaradi spola znotraj islama ne počutijo diskriminirane. Življenje v Sloveniji jim omogoča izobrazbo, kariero in družbeno življenje. Pucelj (2019) ugotavlja, da se muslimanke v Sloveniji pokrivajo in zakrivajo po lastni želji.

Vloga večine muslimank v Sloveniji je podobna vlogi drugi žensk. So žene, matere, prijateljice in sodelavke. Imajo svoje interesne dejavnosti,

počutijo se enakovredne moškim. Ena izmed intervjuvank (I11) nam je sicer dejala, da so njo vzgajali drugače kot njenega brata, in sicer z željo, da bi jo zaščitili. Tudi Bringa (1997) opisuje, da so v Bosni in Hercegovini od pubertete naprej veljala nekoliko drugačna pravila za vzgojo deklet, predvsem s skrbjo, da se ohrani njihova čast, in s tem dobro ime celotne družine. Predvidevamo, da so nekateri priseljenci prinesli takšen pogled tudi s seboj, a zdi se, da ga naslednja generacija kar hitro spremeni.

Zgleda, da so se življenju v Sloveniji najslabše prilagodile Albanke, razlog za to pa je velikokrat nepoznavanje jezika. »Problem je seveda v tem, da so vse dneve same doma, ker moški delajo. Ženske, ki so tu, imajo kolegice, prijateljice in znanke, vendar je ponavadi tako, da tudi te ne obvladajo slovenskega jezika dovolj. Potem pa je težava, ko je treba k zdravniku. Takrat potrebujejo nekoga, da jim prevaja. In najslabše je, ko prevajajo njihovi otroci,« opiše situacijo sodna tolmačka albanskih korenin, Vera Haliti (Fajfar 2018).

Največji izziv, s katerimi se soočajo muslimanke v Sloveniji, je vprašanje pokrivanja. Z intervjuji smo dobili vpogled, da nekaterim muslimankam primanjkuje poguma, da bi se lahko odločile za takšen korak. Pokrite muslimanke pravijo, da so odzivi okolice različni. Predvidevamo, da pokrite muslimanke v večjih mestih in krajih z večjim številom muslimanov privabijo manj pogledov kot tiste, ki živijo v manjših krajih. Omenili smo že, da je število pokritih in zakritih muslimank v Sloveniji nizko in da počasi narašča. Med pokritimi muslimankami najdemo tudi nekaj muslimank, ki so se v javnosti pripravljene zavzemati za pravice pokritih muslimank in ki želijo preseči stereotipe, ki še vedno veljajo v Sloveniji. Članice društva Zemzem so v ta namen pripravile modno revijo. Žena sedanjega muftija, Ela Porić, je v več intervjujih opozorila na težavo pokrivanja. V intervjuju za MMC (Banjanac Ljubelj in Žunić 2017) je vse, ki s težavo sprejemajo tovrstno drugačnost, pozvala, da naj pokrito žensko sprejmejo kot normalnega človeka. »Če si težko zamislijo ruto, naj si zamislijo, da ženska nosi klobuk,« pravi in poudarja, da »ženstvenost sloni predvsem na zdravi samopodobi.«

Nadalje je ena izmed ključnih vlog muslimank v Sloveniji skrb za ohranjanje tradicije, znotraj katere se prepletata religija in kultura določenega naroda. V Sloveniji delujejo različna ženska društva (prim. Zemzem, Skupina Kosovarja), znotraj katerih se muslimanke srečujejo in povezujejo. Poleg tega prirejajo različne kulturne dogodke, na katerih predstavljajo svoje običaje širši javnosti. Pomembno vlogo imajo muslimanke tudi znotraj družine, ko skrbijo za versko vzgojo otrok. Njihova vloga je še toliko bolj pomembna tam, kjer so možje zaradi dela pogosto odsotni.

Dodajmo še, da se vloge žensk zavedajo tudi imami, ki so med pogovori večkrat poudarili, da so velikokrat ženske pobudnice za organizacijo dogodkov in prevzemajo pomembne organizacijske dolžnosti znotraj skupnosti. Izudina Karišik¹¹⁸ meni, da ženske vnašajo svoje razmišljanje in svoj način reševanja problemov. Za muslimane v Sloveniji je po njenih besedah značilno sodelovanje med moškimi in ženskami ter dopolnjevanje moške in ženske vloge.

118 Avtorica je z njo opravila intervju 1. 3. 2022 preko spletne aplikacije ZOOM.

Tipologija religijskih praks muslimanov v Sloveniji

Povsem mirno lahko trdimo, da je verska praksa muslimanov v Sloveniji raznolika. Na podlagi opravljene raziskave pritrjujemo ugotovitvam Špele Kalčič (2007, 29), ki pravi, da nekateri muslimani v Sloveniji sledijo tradicionalnemu islamu, med tem ko so drugi pri izpolnjevanju verskih predpisov bolj ohlapni. Po njenih ugotovitvah se pripadniki obeh skupin, taborov, med seboj niso družili. Muslimani v Sloveniji v večini sledijo hanifitski pravni šoli. V manjšini so salafiti, šiiti (v večini priseljenci iz Irana) in sufiji oz. derviši. Postavitev tipologije, ki bi zajela vse muslimane v Sloveniji, hkrati pa upoštevala njihovo drugačnost, postavlja velik izziv. Zaradi specifičnosti slovenskega okolja se je pokazala potreba po oblikovanju nove tipologije, v katero bi lahko uvrstili vse muslimane v Sloveniji.

Ugotavljamo, da lahko muslimane v Sloveniji na osnovi njihove verske prakse razdelimo v tri skupine ali kategorije:

- ▶ dosledni verniki;
- ▶ kulturni verniki;
- ▶ obrobni verniki.

Skupine smo oblikovali na podlagi podobnih tipologij, ki so bile v evropskem prostoru že narejene (Martin 2010, Ramadan 2004, Cvitković 2004), a v polni meri ne zajamejo muslimanov v Sloveniji. Razlog se skriva v verski in politični zgodovini muslimanov z Balkana, ki se glede izpolnjevanja verske prakse precej razlikujejo od sovernikov iz afriških in azijskih držav, ki v večini migrirajo v države Zahodne, Severne in Srednje Evrope.

Pri razvrščanju v kategorije znotraj oblikovane tipologije smo upoštevali dve merili, in sicer upoštevanje verskih predpisov in izražanje religioznosti v vsakdanjem življenju ter kulturni vidik islama pri muslimanih v Sloveniji oz. kako se islamska kultura izraža v vsakdanjem življenju muslimanov v Sloveniji (prim. navade, način življenja, praznovanje praznikov itn.).

Še najbolj primerna tipologija vernikov in njihovih karakteristik, na katero bi se lahko naslonili, je tipologija Ivana Cvitkovića (2004, 133), v kateri razdeli vernike (muslimane in kristjane) v skupine. Prvo skupino predstavljajo prepričani verniki (*uvjereni vjernici*), sledijo jim navadni verniki (*običajni vjernici*), nominalni verniki (*nominalni vjernici*) in statični verniki (*statični vjernici*). Pri prepričanih vernikih zavzema religija pomembno vlogo v njihovem življenju. Natančno opravljajo dolžnosti vernika, svojo versko pripadnost izražajo z verskimi znamenji, berejo verske knjige, časopise in spodbujajo druge k prakticiranju religije. Običajni verniki verujejo v Boga, a je njihova verska praksa bolj del tradicije. Poleg tega slabo poznajo versko dogmatiko in mnenja verskih voditeljev. Kot vernike se dojemajo na podlagi upoštevanja tradicionalnega religioznega življenja (praznovanje praznikov, prehrana itn.). Pri nominalnih vernikih religija nima pomembne vloge v vsakdanjem življenju. Redko obiščejo džamijo, imajo skromno versko znanje. V zadnjo skupino Cvitković uvršča t. i. statične vernike, katerih prepričanje gre v smeri, da Bog prej obstaja, kot ne obstaja. Ti ne izpolnjujejo verskih predpisov in se pri sprejemanju življenjskih odločitev ne naslanjajo na verske nauke in predpise.

Med dosledne vernike prištevamo tiste muslimane, ki dosledno izpolnjujejo verske predpise. Članstvo v muslimanskih verskih skupnostih ni pogoj, saj se lahko vernik drži vseh predpisov in prihaja na skupinske verske obrede tudi, kadar nima urejenega članstva. Dosledni verniki sledijo hanifitski ali salafitski pravni šoli, med njimi pa obstajajo pomembne razlike. Salafiti so občutno bolj striktni pri izpolnjevanju verskih predpisov kot večina ostalih muslimanov v Sloveniji, kar je posledica drugačnega razumevanja in interpretiranja islamskih predpisov. Slednje se še posebej kaže pri doslednem, pogosto strogem upoštevanju predpisov, vezanih na versko prakso. Za vse muslimane, ki jih prištevamo med dosledne vernike, je značilna redna molitev, vsaj občasno obiskovanje verskih obredov (pri moških vsak petek, ko je slednje možno izvesti), želja po odpravi na zapovedano romanje ali že opravljeno romanje, dajanje miloščine, upoštevanje *halal* predpisov prehranjevanja, dosledno obeleževanje verskih praznikov in ohranjanje muslimanske tradicije. Dosledni verniki oblikujejo svoja moralna stališča na podlagi islamskega učenja. Tako nasprotujejo splavu, evtanaziji in se v svojem življenju poskušajo držati verskih vrednot. Nakazali smo že, da prihaja med doslednimi verniki do določenih razhajanj, ki so povezana s sledenjem različnim pravnim šolam. Salafiti se držijo verskih predpisov do črke natančno in tako hanifitskim muslimanom očitajo nedoslednost. Slednje bomo razložili s pomočjo primerov. Če je za salafite prestavljanje molitve nesprejemljiv, hanifitski muslimani v tem ne vidijo nikakršne težave. Salafiti se prehranjujejo zgolj s prehrano, ki ima *halal* certifikat in so zelo pozorni na njen izvor, kar za hanifitske muslimane ni značilno. Po drugi stani salafiti nasprotujejo vsem običajem, ki so del tradicije bosanskega islama (prim. *mevludi*, *dovište*). Hanifitski muslimani svoje verske pripadnosti ne izražajo z oblačilnimi praksami (z izjemo imamove obredne obleke), med tem ko so določene muslimanke pokrite z naglavno ruto. Če je za salafite značilna kulturna segregacija, pa so dosledni hanifitski muslimani v večini primerov dobro kulturno integrirani v slovensko okolje in odprti za graditev medkulturnega in medreligijskega dialoga.

Drugo skupino predstavljajo kulturni verniki oz. kulturni muslimani. Gre za versko neopazne posameznike, ki se z vero poistovetijo zaradi družinske tradicije, osebne izkušnje, kakor tudi socialnega in kulturnega okolja, v katerem so odraščali. Sledijo hanifitski pravni šoli, nekateri izmed njih so obiskovali *mekteb* in so včlanjeni v Islamsko skupnost ali Slovensko muslimansko skupnost. Od doslednih vernikov se ločujejo predvsem po manj doslednem izpolnjevanju verskih predpisov. Relativno gledano molijo manj pogosto, posta se ne držijo oz. se postijo manjši del obdobja, in to bolj zaradi tradicije kot duhovnega pomena. Prav tako so manj dosledni pri izpolnjevanju predpisov *halal* prehranjevanja, pri čemer nekateri celo jedo svinjino ali/in pijejo alkohol. Večina kulturnih muslimank se pokrije le ob molitvi in posameznih priložnostih (prim. verska poroka). Druge redno nosijo naglavno ruto, a je na njihovo odločitev bolj vplivala tradicija in želja po izkazovanju identitete kot pa osebna odločitev za doslednejše sledenje verskim predpisom. Za kulturne muslimane je značilno redno praznovanje islamskih praznikov, ki jim pomenijo stik z domovino in domačo tradicijo. Religija je bolj ali manj zasebna stvar, ki jo živijo znotraj doma, v javnosti pa svoje verske pripadnosti ne izpostavljajo. Pri tem so seveda izjema pokrite muslimanke. Med kulturnimi verniki opazamo tako integracijo kakor tudi delno asimilacijo in segregacijo.

Zadnjo skupino sestavljajo obrobni verniki, katerih verska praksa je zelo šibka oz. je skorajda ni. Martin (2010, 131) takšne muslimane imenuje tudi sekularizirani muslimani, ki ne izpolnjujejo verskih predpisov – ne molijo ali molijo zelo redko, ne berejo svetih spisov, ne obiskujejo verskih obredov (izjema so posebne priložnosti, kot so pogreb, poroka znanca itn.), ne opravljajo romanj, se ne držijo predpisov prehranjevanja itn. O vsakdanjih stvareh razmišljajo na povsem sekularen način. V njihovem načinu razmišljanja in delovanja je prisotna individualna in liberalna drža. Nekateri od njih se imajo celo za ateiste in agnostike, njihova muslimanska identiteta pa temelji zgolj na družinski tradiciji in etnični pripadnosti. Za obrobne

muslimane je značilno individualistično verovanje. Upoštevajo tisto, kar jim je všeč, ostale stvari opustijo. Njihovi pogledi na moralna vprašanja se v večini primerov razlikujejo od islamskega učenja in spominjajo na učenje liberalizma.

Na koncu predstavljene tipologije muslimanov v Sloveniji je treba poudariti, da gre za grob, splošen opis in da si pripadniki določenih skupin niso povsem enaki in da vedno obstajajo tudi izjeme. Če slednje ponazorimo na primeru, to pomeni, da pokrita muslimanka redno ne moli in se ne posti. Seveda velja tudi obratno.

Povsem mirno lahko trdimo, da je največ muslimanov v Sloveniji kulturnih vernikov. Obrobni in dosledni muslimani zajemajo, glede na naša predvidevanja, podoben delež. V nadaljevanju pa bomo videli, kakšna je verska praksa muslimanov v Sloveniji v primerjavi z versko prakso muslimanov v Bosni in Hercegovini in drugod v Evropi: ali so muslimani v Sloveniji bolj sekulariziranem ter kakšno vlogo imata pri tem migracijska izkušnja in slovensko okolje na eni strani ter družina na drugi strani.

Muslimani v Sloveniji v primerjavi z drugimi evropskimi muslimani

Islam je po številu pripadnikov druga največja religija v Sloveniji. Podatki iz popisa prebivalstva iz leta 2002 kažejo, da pripada islamski veroizpovedi 2,4 % slovenskega prebivalstva. Po ocenah Grabusa (2011) naj bi bila omenjena številka še nekoliko višja. Islam je prav tako druga najštevilčnejša svetovna in evropska religija, takoj za krščanstvom. V Evropi živi 6 % muslimanov, ki jih lahko razdelimo na dve skupini: avtohtone muslimane in priseljence. Prvi živijo na območjih Vzhodne Evrope in Balkanskega polotoka, kamor je islam iz Azije prodrl pred več stoletji. Kosovo je evropska država z največjim deležem (93,5 %) muslimanov. Sledijo Albanija (80,3 %), Bosna in Hercegovina (50,7 %), Severna Makedonija (33,2 %) in Črna gora (19,11 %) ¹¹⁹. Na vzhod Evrope so islam prinesli Mongoli, kamor je v 13. stoletju vdrla mongolska zlata horda in pustošila ozemlje ob Volgi, Krimu in Kavkazu. Krimski kanat (danes del Rusije, Ukrajine in Moldavije) je bil ustanovljen leta 1449. Približno trideset let (1478) za tem so ga zavzeli

119 Podatki so vzeti iz statistike posameznih držav. Več v *Yearbook of Muslim in Europe*. Vol. 15. Ur. Ahmet Alibašić, Samim Akgönül, Stephanie Müssing, Jørgen S. Nielsen in Egdūnas Račius. Leiden and Boston: Brill.

Osmani. Leta 1774 je po rusko-turški vojni in podpisu kučukkajnardžijskega miru postal samostojen, leta 1783 pa je bil tudi uradno priključen k Ruskemu cesarstvu in postal Tavriška gubernija. Ko govorimo o avtohtonih evropskih muslimanih, ne smemo spregledati Turkov. Turčija je geografsko razdeljena na evropski in azijski del. Z osvajanja Osmanov se je na področje Jugovzhodne Evrope širil ravno »turški islam«, ki so mu spreobrnjeni prebivalci Balkana dodali svoj pečat s prepletanjem islamske verske prakse in ljudskih šeg.

Drugo skupino evropskih muslimanov predstavljajo migranti iz neevropskih držav in njihovi potomci. Največ jih živi v Franciji, Belgiji, Veliki Britaniji in na Nizozemskem. Od neavtohtonih evropskih muslimanskih držav sta državi z največjim odstotkom muslimanov glede na število prebivalcev Francija, Belgija in Švedska (8 %). Sledijo Nemčija (6,7 %), Velika Britanija (6,5 %), Švica (5,7 %), Nizozemska (4,6 %), in Avstrija (4,2 %) ¹²⁰. V omenjenih državah živijo zunanji in notranji migranti. Med notranje migracije prištevamo selitve znotraj evropskih držav, pri čemer imamo v mislih predvsem muslimane z Balkana, ki so se kot delovni migranti in vojni begunci odločili za selitev v gospodarsko močnejše države. Iz istih razlogov se v Evropo priseljujejo tudi muslimani iz Afrike in Azije. Na britanskem otočju tako prevladujejo muslimani iz Pakistana, v Franciji in Beneluksu iz Alžirije, Maroka in Tunizije ter Bližnjega vzhoda, med tem ko je največ muslimanov v Nemčiji Turkov, ki bi jih lahko šteli tudi med notranje migrante. Zunanji in notranji muslimani se ne razlikujejo zgolj po etničnosti, ampak tudi po kulturi in načinu življenja. Drugačna je tudi njihova verska praksa, ki je odvisna od pravne šole in kulture, značilne za določeno geografsko okolje. Priseljenci iz Severne Afrike prinašajo s seboj malikijsko versko prakso, iz Irana prihajajo šiiti. Zunanji migranti se zaradi večjih kulturnih razlik spopadajo z bistveno večjimi integracijskimi izzivi. Predvsem za prvo generacijo priseljencev je značilna segregacija,

120 Prav tam.

ki je posledica kulturnega šoka in na žalost tudi slabo organiziranih programov za vključevanje migrantov v novo okolje. V Evropi močno prisotna islamofobija vpliva na slabši dialog s priseljenci, kar vpliva tudi na povečanje kriminalnih dejanj med mladimi muslimani prve in druge generacije. S takšnimi težavami se srečujejo predvsem v Franciji, Švici in na Nizozemskem.¹²¹ Strah pred islamsko vero in kulturo se vidno odraža tudi v javnih in političnih diskurzih. Razprave o primernosti gradnje džamije in minareta, pokrivanju muslimank in obrezovanju muslimanskih fantov so prisotne tudi v Sloveniji.

Omenjeno problematiko smo odprli z željo po razumevanju kompleksnosti svetovnega in evropskega islama. S tem želimo v bralcih prebuditi zavest, da se muslimani med seboj (precej) razlikujejo in da za vsakim kriminalnim dejanjem muslimanskega vernika ne stoji vera, ampak predvsem eksistencialne stiske, občutki nepripadnosti in nesprejetosti ter kriza identitete. V večini primerov so kazniva dejanja klic na pomoč. Z iskanjem identitete je povezano iskanje stika z državo izvora, ki je po besedah Voasa in Fleischmanna (2012) prisotna pri nekaterih zunanjih priseljencih druge generacije. Pri tem pa Torrekenes in Jacobs (2015, 331) dodajata, da religioznost muslimanov in njihova verska praksa nista pogojeni z omejevalno politiko, s čimer zavračata tezo, da so bolj religiozni tisti evropski muslimani, ki živijo v državah z bolj omejevalno politiko. Rezultati njune študije kažejo, da se večina evropskih muslimanov na omejevalno politiko države gostiteljice ne odziva z uporom in posledično bolj doslednim izpolnjevanjem verskih predpisov. Študija kaže ravno nasprotno; najmanj religiozni so muslimani iz Švice, ki ima najbolj restriktivno politiko, najbolj pa iz Belgije, kateri pripada status najbolj odprte evropske države v odnosu do sprejemanja verskih ukrepov, povezanih z islamsko versko prakso.

121 Na to temo je Swiss Center of Islam and Society iz Fribourga organiziral mednarodno konferenco »Islam Social Work?«, katere namen je bila predstavitev aktualnega stanja in iskanja dobrih praks za naprej. Omenjene konference se je udeležila tudi avtorica monografije.

Ista raziskava je meddrugim pokazala, da so balkanski muslimani najbolj sekularizirani (6), kar pa je že leta 1993 ugotovil tudi Harry T. Norris (1993).

Vidimo, da so evropski muslimani heterogeni. Poleg avtohtonih muslimanov mednje prištevamo še priseljence z Bližnjega vzhoda, Centralne Azije, Irana, Severne Afrike in drugih afriških držav. V skladu s tem se razlikuje tudi njihovo kulturno ozadje in verska praksa, ki je odvisna od osebne religioznosti, naukov različnih islamskih šol in predvsem od kulturnih navad, značilnih za države izvora priseljencev in njihovih potomcev.

Preko oblikovanja tipologije, ki smo jo naredili na podlagi izpolnjevanja in opuščanja verske prakse pri muslimanih v Sloveniji in poglobljenega študija muslimanov na Balkanu ter v drugih evropskih državah, smo ugotovili, da muslimanov v Sloveniji ne moremo enačiti z drugimi evropskimi muslimani, niti z muslimani, ki živijo v Bosni in Hercegovini, Kosovem, Albaniji, Sandžaku, Severni Makedoniji in Črni gori. V nadaljevanju bomo poskušali prikazati podobo muslimana v Sloveniji v odnosu do drugih evropskih muslimanov, tudi Bošnjakov v Nemčiji in Avstriji. Glavni poudarek bomo v skladu s temo monografije dali verski praksi in identiteti.

Ugotovili smo precejšnje podobnosti pri prakticiranju vere med muslimani v Sloveniji in balkanskimi migranti islamske veroizpovedi in njihovimi potomci v drugih evropskih državah. Haug (idr. 2009) ugotavlja, da so balkanski muslimani druga najbolj sekularizirana muslimanska skupina v Nemčiji. Manj dosledni izpolnjevalci verske prakse so le priseljenci iz Irana. Muslimani z Balkana redko molijo, še redkeje se včlanijo v verske skupnosti. Udeležba žensk pri skupnih verskih obredih ni običajna. Najbolj striktni so pri upoštevanju prehranjevalnih predpisov in postu, ki pa ga polovica prakticira le del postnega obdobja. Velike podobnosti glede verske prakse in vključevanja v družbo ugotavljamo tudi z muslimani z Balkanskega polotoka, ki so migrirali v Avstrijo (Kolb in Yildiz 2019).

Za balkanske muslimane v Nemčiji in Avstriji je značilna individualna in samoodločajoča religioznost glede upoštevanja verskih predpisov in norm

ter zavračanje navezave na stroga pravila in dolžnosti. Svoje versko življenje udejanjajo v skladu z individualno potrebo posameznika, z željo, da bi bili blizu Bogu. Molitev ob predpisanem času ni v navadi. Individualna religioznost je še posebej značilna za drugo generacijo in nadaljnje potomce migrantov, kar je v nasprotju z ugotovitvami raziskav, narejenih na potomcih muslimanskih migrantov iz afriških in azijskih držav (Voas in Fleischmann 2012, 534). Opažamo tudi, da je odprta religioznost manj moralno-tradicionalno dosledna, kar se v praksi kaže kot odobravanje spolnosti pred poroko, umetne kontracepcije, splava in evtanazije. Odprta religioznost temelji na potrebah posameznika in je po besedah Kolba in Yildiza (2019, 8; 13) tista, h kateri bodo najbolj težile prihodnje generacije potomcev priseljencev. Omenjena avtorja (3) dodajata, da ima prva generacija muslimanskih priseljencev v Avstriji obrambno religioznost, ki izvira iz strahu po izgubi osebne identitete in odtujitve od lastnih korenin v tujem okolju. Za naslednje generacije migrantov velja precejšnja integracija, ponekod tudi asimilacija, a izkušnja migracije ostaja vidna. Naša raziskava je nakazala, da velja podobno tudi za »slovenske muslimane« rojene v Sloveniji.

Kaj pa je tisto, kar dela muslimane v Sloveniji drugačne od drugih evropskih in neevropskih muslimanov? Največje razlike opažamo v primerjavi z neavtohtonimi muslimanskimi priseljenci, ki prihajajo iz bistveno drugačnega kulturnega okolja. Njihova izvorna monolitna kultura otežuje njihovo integracijo v novo okolje. Nekaterim integracija predstavlja izziv, drugi se niti ne želijo vključiti v novo okolje. Posledično prihaja do množične segregacije muslimanov, ki je v Sloveniji manj prisotna.

V Sloveniji si Islamska skupnost in Slovenska muslimanska skupnost prizadevata za dobre odnose z državnimi organi, spodbujata mlade, da se vključijo v slovensko okolje in aktivno sodelujejo pri oblikovanju slovenske družbe. Videli pa smo, da slovensko okolje ni vedno naklonjeno muslimanom, kar se je še najbolj pokazalo v izraženih polemikah, povezanih z gradnjo džamije v Ljubljani in javno opazno islamofobijo.

Muslimanov v Sloveniji prav tako ne moremo v polni meri enačiti s priseljenci z Balkana v drugih evropskih državah. Prvo ločnico med muslimanskimi priseljenci z Balkana v Nemčiji, Avstriji in na Švedskem in po drugi strani v Sloveniji, najdemo v jeziku. Ta je prvi element ali celo sredstvo, s katerim priseljenci vstopijo v stik z drugim, drugačnim. Tudi v primeru nepoznavanja ali slabšega poznavanja slovenskega jezika s strani priseljencev je komunikacija možna, saj je poznavanje »srbohrvaščine« v Sloveniji dobro. Komunikacija je tako že v začetku mogoča. Izjema pri tem pa so albansko govoreči priseljenci, ki se posledično tudi nekoliko težje integrirajo. Druga močna povezovalna točka je večdesetletno življenje v skupni državi in delitev izkušnje socialističnega sistema. Namensko izpodrivanje vere iz področja javnega življenja je pustilo posledice tako v Sloveniji kot v drugih balkanskih državah. Spomin na socialistični sistem in nekatere grozote, ki so se dogajale, ostajajo zapisane v zgodovino vseh nekdanjih jugoslovanskih narodov, kakor tudi Albanije. Po drugi strani pa je možno opaziti tudi jugonostalgijo, saj je spomin na nekdanji politični sistem v spominu nekaterih bolj pozitiven kot negativen. Velikonja (2008) govori tudi o »titostalgiji«.

Slovenija je v primerjavi z drugimi balkanskimi državami najbolj sekularizirana država (Crabtree 2010), v kateri ni prišlo do pojava, ki bi ga lahko enačili z reislamizacijo v Bosni in Hercegovini, Albaniji in na Kosovem ter v Severni Makedoniji. Znotraj Socialistične federativne republike Jugoslavije je bila Slovenija gospodarsko najbolj razvita država, ki se je tudi po razpadu Avstro-Ogrske ozirala za njo in sledila Zahodnim idejam. Višja stopnja sekulariziranosti slovenske družbe je tako povezana z višjo stopnjo modernizacije. Po drugi strani pa je desekularizacija na Balkanu povezana z ovrednotenjem etničnih identitet. Etnični boj je v devetdesetih letih pripeljal do dveh vojn na Balkanu, etnična identiteta Bošnjakov v Bosni in Hercegovini ter Albancev na Kosovem pa je bila od vsega začetka tesno povezana z versko identiteto.

Muslimani v Sloveniji bi lahko bili še najbolj podobni muslimanom na Hrvaškem, saj gre za priseljence istih etničnih skupin, primerljivo je tudi zgodovinsko ozadje. A tudi tu obstajajo pomembne razlike. Najbolj izstopajoča je izobrazba in možnost islamskega izobraževanja. V Slovenijo migrira predvsem delavski razred z nižjo stopnjo izobrazbe, med tem ko najdemo na Hrvaškem višje izobražene muslimane, ki so se v Zagreb, Reko in druge večje hrvaške kraje selili z željo po nadgraditvi svoje izobrazbe (Grabus 2011). Muslimani z višjo izobrazbo so v večini primerov tudi boljše versko izobraženi, kar se lahko pozna tudi na bolj doslednem izpolnjevanju verskih predpisov, čeprav sociološko gledano velja prej obratno. Hkrati pa jim verska izobrazba pomaga pri lažjem prenosu vere na mlajše generacije. Omenimo še, da so muslimanski potomci priseljencev v Sloveniji višje izobraženi in tako predstavljajo upanje za razvoj islama v Sloveniji. Je pa pri tem treba opozoriti, da se le malo teh angažira in vključi v delovanje verske skupnosti. Opažamo celo, da gre za izrazito individualizirane vernike, ki se v številnih pogledih ne strinjajo z delovanjem muslimanskih verskih skupnosti ali pa jih njihovo delovanje niti ne zanima. Individualizacija vere, značilna za sekularno družbo, je pri muslimanih v Sloveniji močno prisotna. Dostopnost do različne literature in drugih verskih vsebin vernikom omogoča, da se sami versko izobražujejo. Pozitivna plat tega je boljše poznavanje islama, pri čemer pa obstaja nevarnost »napačnih« interpretacij in verskega selektivizma – vzamem tisto, kar mi ustreza. Slednje se pozna predvsem pri izpolnjevanju predpisov zapovedane verske prakse. Prestavitve, opustitev ali združitve petdnevne molitve za večino muslimanov v Sloveniji ne predstavlja težave. Še manj dosledni so pri obiskovanju verskih obredov, pri čemer prevladuje miselnost, da islam teži k temu, da je vsak človek dober vernik in da svoje »vernosti« ni treba razkazovati.

Zdi se, da so muslimani v Sloveniji po verski praksi precej podobni balkanskim muslimanom v drugih evropskih državah. Drži, da je za oboje značilna individualna in samoodločajoča religioznost glede upoštevanja

verskih predpisov in norm in zavračanje vezave na stroga pravila ter dolžnosti. Svoje versko življenje udeležujejo v skladu z individualno potrebo posameznika, in sicer z željo, da bi bili blizu Bogu. Molitev ob predpisanem času ni v navadi. Individualna religioznost je še posebej značilna za potomce priseljencev. Opažamo tudi, da je odprta religioznost manj moralno-tradicionalno dosledna, kar se v praksi kaže kot odobravanje spolnosti pred poroko, nezakonski otroci, odobravanje splava in evtanazije itn. Odprta religioznost temelji na potrebah posameznika in je po besedah Kolba in Yildiza (2019, 8; 13) tista, h kateri bodo najbolj težile prihodnje generacije potomcev priseljencev. Omenjena avtorja (3) dodajata, da ima prva generacija muslimanskih priseljencev v Avstriji obrambno religioznost, ki izvira iz strahu po izgubi osebne identitete in odtujitve od lastnih korenin v tujem okolju. Za naslednje generacije migrantov velja precejšnja integracija, ponekod tudi asimilacija, a izkušnja migracije ostaja vidna. Podobna spoznanja veljajo tudi za »naše« muslimane od druge generacije naprej.

Dejali smo, da muslimani v Sloveniji predstavljajo unikatno skupino znotraj evropskega in svetovnega islama. Posebnost muslimanov v Sloveniji v primerjavi z Bošnjaki v drugih evropskih državah se skriva v etnični in jezikovni podobnosti (slovanske korenine) s Slovenci in v življenju pod socialistično oblastjo v času Jugoslavije. Migracijski šok je bil tako manjši, možnost integracije večja. Vseeno pa je tudi muslimane v Sloveniji zaznamovala migracijska izkušnja in islamofobično okolje, na kar je nakazala tudi naša raziskava (prim. identificiranje ene osebe z dvema nacionalnima identitetama – Bošnjak in Slovenec). Muslimani v Sloveniji (z izjemo salafitov) ne želijo izstopati. Pravijo, da se ne prepoznajo v opisih medijev, ki prikazujejo muslimane kot verske fanatike in teroriste. Slednje celo obsojajo. Kljub temu pa se kot muslimani počutijo kdaj stigmatizirani.

V Sloveniji poleg Bošnjakov živijo tudi muslimani iz Sandžaka, Črne gore, Severne Makedonije, Kosova in Albanije. Albanski muslimani (Kosovo, Albanija) se v zadnjih desetih letih priseljujejo v večjem

številu, zaradi česar je primerno, da nekaj besed namenimo tudi njim in muslimanom iz Severne Makedonije.

Albanski muslimani se od Bošnjakov razlikujejo po etnični pripadnosti, saj so potomci Ilirov. Islamizacija Albancev s strani Osmanov se je začela konec 14. stoletja, in sicer po kosovski bitki. Prvi so se spreobrnila aristokrati,¹²² kar je povzročilo svobodno spreobračanje v islam, predvsem zaradi različnih ugodnosti, ki so jih bili deležni muslimani (Zefi 2006). Muslimani v Albaniji in na Kosovem predstavljajo večino prebivalstva, kar kaže na to, da so islam za svojo vero sprejeli skorajda vsi katoličani in pravoslavci, ki so živeli na tistem območju.¹²³ Albanski muslimani imajo evropsko identiteto, za mlajše generacije je značilno spogledovanje z Zahodom. Njihova verska identiteta je zmerna. Med kosovsko vojno (1998–1999) je nacionalnost nadomeščala religijsko identiteto. Posledično se albanski muslimani niso počutili del svetovne islamske skupnosti (*umme*), saj je bilo znotraj njihovega okolja dovolj prostora za sobivanje in religijski dialog. Islam v Albaniji je v dobršni meri zaznamoval strog socialistični sistem (1944–1991) z neusmiljenimi kaznimi za tiste, ki so na javnem mestu izkazovali religijsko prepričanje. Albanska in Kosovska zakonodaja sta prav tako sekularni in prepovedujeta zakrivanje žensk v javnih ustanovah. Parametri kažejo, da je verska praksa Albanskih muslimanov narasla po letu 1992. Za muslimanke iz Kosova je prav tako značilna oživitev pokrivanja, v porastu je tudi zakrivanje. A Blumi in Krasniqi (2015, 481) menita, da mladim osnove islamske verske prakse niso poznane. Po kosovski vojni so na Kosovo in v Albanijo začeli prihajati tudi salafiti, ki so denar vlagali predvsem v obnovo v vojni porušenih verskih in kulturnih objektov. S salafiti simpatizira in jim sledi malo število

122 Za ohranitev albanske nacionalne identitete naj bi bili zaslužni katoličani, ki se po besedah Zefija (2006) niso ločili od evropske krščanske tradicije. Nacionalna identiteta Albancev je nastala predvsem s pomočjo jezika, ki jih je ločeval od vseh sosedov.

123 Zaradi želje po boljšem življenju so krščanski prebivalci pod Osmani dajali otrokom krščansko in muslimansko ime, fantke so celo začeli obrezovati, hkrati pa so tudi zauživali alkohol. V Cerkev niso zahajali. Imenovali so se seljaramani, nekateri so jih klicali tudi kriptokatoliki in kriptopravoslavci (Horvat 1989, 53–54).

albanskih muslimanov, drugi se od njih namerno distancirajo. Vseeno pa je treba omeniti, da so salafiti pustili svoj pečat, kar se navzven kaže predvsem s povečanim zakrivanjem Albank.

V Albaniji in na Kosovem delujejo različne muslimanske skupine (suniti, sufiji,¹²⁴ Torbeši¹²⁵, salafiti).¹²⁶ Prelomnica znotraj verske organizacije muslimanov na Kosovu in Severni Makedoniji se je zgodila leta 1992, ko so se odcepili od sarajevskega rijaseta. Na versko prakso muslimanov na Kosovu je vplivalo tudi prepletanje verske prakse s sufizmom in odkrito upiranje sunitski ortodoksiji (Blumi in Krasniqi 2015, 486). Spregledati ne smemo niti dejstva, da je za Bektašije značilno zanemarjanje islamskih bogoslužnih dolžnosti, še posebej molitve (480). Tudi drugi albanski muslimani niso najbolj dosledni pri izpolnjevanju verskih dolžnosti. Raziskava Westroffa in Frejka (2007) je celo pokazala, da so muslimanke iz Albanije manj religiozne kot druge evropske muslimanske. Albanski muslimani so tudi manj striktni pri izpolnjevanju prehranjevalnih predpisov, predvsem je zanje značilno pitje alkohola. V času ramazana se redki redno postijo. Na Kosovu sta državna praznika le ramazan in kurban bajram, prerokovo rojstvo praznujejo le redki (Hamiti 2010).

Muslimani iz Severne Makedonije predstavljajo manjšino tako na Balkanu kakor tudi v Sloveniji. Večinsko pripadajo Torbešom, etnično nepriznani skupini. Izraz Makedonec je pogosto rezerviran za ortodoksne vernike, zaradi česar se Torbeši najpogosteje opredeljujejo kot makedonski muslimani ali kot slovansko govoreči muslimani (Zemon 2012). Makedonski muslimani so »potomci« osmanskega islama, prvine

124 Halvati, kadari in bektašiji. Slednji so turški derviški red, ki ga je v 13. stoletju ustanovil Veli Bektaš. Poudarek je na češčenju Alija, prav tako poznajo spovedovanje za grehe in pokoro, kar za islam ni značilno. V verskih obredih sodelujejo tudi ženske, ki se ne pokrivajo.

125 Torbeši so makedonsko govoreča muslimanska etnoreligiozna skupina v Republiki Severni Makedoniji in Albaniji. Imenujejo se tudi makedonski muslimani.

126 Makedonska manjšina (okrog 150.000 prebivalcev), ki pa ni priznana kot etnična manjšina. Na javnih popisih se tako opredeljujejo za Albance, Turke, Makedonce ali pa pod kategorijo »drugo« (Ajradionski 2011).

katerega so še danes vidne pri njihovi verski praksi. Zadrožna (2013, 38) celo omenja, da se zdi makedonskim muslimanom turški islam boljši od drugih, saj je odprt za sekularno delitev države in religije ter je posledično tudi bolj moderen. Verska praksa Torbešev je podobna drugim balkanskim muslimanom. Redke ženske se pokrivajo, nošenje nikaba in burke pogosto kritizirajo (40). Ženske se brez sramu oblečejo v bikini in zapeljiva oblačila. Anna Zadrožna (41) je med raziskavo ugotovila, da večina makedonskih muslimanov nikoli ni brala Korana in hadisov, a jih večina pozna osnove islama. Poznavanje arabščine je slabo. Obstajajo tudi takšni, ki sicer molijo, a se ne zavedajo pomena svojih besed. Slednje lahko pripišemo slabi verski izobrazbi. Versko življenje makedonskih muslimanov se spremeni v času ramazana, ko se večina vernikov odloči za post. Po drugi strani pa Zadrožna (42–43) omenja, da se je med svojim terenskim delom prvič nekoliko oštela, ko je ljudem verjela (nasedla), da se dosledno držijo posta. Po večkratnem delu na terenu in bolj pozornem opazovanju je namreč ugotovila, da se večina makedonskih muslimanov posti iz strahu pred opravljanjem in stigmatiziranjem. Pri pozornem opazovanju je večkrat zasledila mlade muslimane, da so v času ramazana na skrivaj kadili cigarete, moški pa so pogosto hodili v večja mesta, kjer so obilno jedli in pili.

Pečat, ki ga je pustil socializem v Severni Makedoniji, se pozna še danes. Pitje alkohola in uživanje svinjine je za makedonske muslimane popolnoma običajna praksa (43). V času socialističnega sistema so bile razlike med muslimani in drugimi verniki izbrisane. Vse do danes pa se je ohranila težnja po iskanju partnerjev iste veroizpovedi, pri čemer nacionalnost nima pomembne vloge (45). K temu botruje predvsem težnja po čim manjših kulturnih in vrednotnih razlikah, kar se še posebej odraža pri vzgoji otrok. Zadrožna (46) še ugotavlja, da so dogovorjene poroke bolj izjema kot pravilo.

Po kratkem pregledu verske prakse avtohtonih balkanskih muslimanov vidimo, da je njihova verska praksa ohlapna in v večini primerov popolnoma podobna verski praksi sodobnega Evropejca. Za avtohtone

evropske muslimane je tako značilna individualizacija religije in sledenje razsvetljskim idejam ter vrednotam, kar se posledično odraža tudi pri muslimanih v Sloveniji. Ti so v primerjavi z balkanskimi migranti islamske veroizpovedi v drugih evropskih državah bolj integrirani, kar pripisujemo skupni zgodovini in slovanskim koreninam. Muslimane v Sloveniji lahko še najbolj primerjamo z muslimani na Hrvaškem, ki pa so v primerjavi z našimi muslimani (predvsem prvo generacijo) višje strokovno in versko izobraženi, kar se odraža na drugačnem pogledu na svet, kakor tudi v razumevanju vere in v verski praksi. Prenos verske prakse na naslednje generacije je bolj uspešen v primeru podajanja ustreznih razlag in utemeljevanj. Generacije, odraščajoče v 21. stoletju, ne zadovoljijo več odgovori, da je nekaj dobro za to, ker so tako počele generacije prednikov. Na podlagi tega tudi predpostavljamo, da se bodo ohranile tiste verske prakse (pri muslimanih in vseh ostalih religijah), ki se bodo mlajšim generacijam zdele smiselne; verske predpise bodo izpolnjevali tisti mladi, ki bodo od svojih staršev in verskih voditeljev dobili dovolj tehtno razlago, zakaj je izpolnjevanje določenih verskih dolžnosti zanje dobro, če ne celo koristno, hkrati pa bodo te razlage tudi ponotranjili.

Muslimani v Sloveniji in izzivi digitalne dobe

Za boljše razumevanje islama v Sloveniji je potrebno še nekaj besed nameniti svetovnemu soočanju islamskega sveta z digitalno dobo. V kolikšni meri je digitalizacija dovoljena, je odvisno od pravne šole islama, ponekod tudi od zakonodaje državnih oblasti. V teokratičnem Iranu in konservativni Saudovi Arabiji ter s talibani obleganem Afganistanu je uporaba določenih dobrobiti digitalizacije cenzurirana. Oblasti ne dovoljujejo dostopa do vsebin, ki se zdijo islamskih učenjakom sporne. Kljub temu, da muslimani v teh državah lahko dostopajo do spleta in ga tudi s pridom uporabljajo za izobraževalne namene, so informacije na spletu strogo nadzorovane in tako državljanom omenjenih držav posredujejo le varne in preverjene informacije. Težava, s katero se soočajo oblasti omenjenih držav, in tudi nekaterih drugih, ki uporabljajo podobne pristope, je v tem, da popolna cenzura v digitalnem svetu težko vzdrži. Veliki finančni vložki ne morejo preprečiti curljanja informacij iz Zahoda na Bližnji Vzhod, še toliko bolj pogost pa je dotok informacij iz Bližnjega Vzhoda. Vprašanje digitalizacije nedvomno odpira vrata informiranju o islamu, čigar vsebina je tesno prepletena s pravno šolo in pogledi določenega geografskega okolja, kar bomo podrobneje obravnavali v nadaljevanju. Že znameniti Dalajlama je dejal, da je religija več kot verovanje.

Za razumevanje določene religije je potrebno v prvi vrsti razumeti okolje, v katerem se je religija razvila in se še razvija.

Na digitalizacijo in obveščanje pa nedvomno vplivajo tudi mediji, čemur se bomo posvetili na koncu monografije. Pri tem bomo dali poudarek na slovensko okolje.

Informiranje o islamu in spreminjanje islama v digitalni dobi

Vsebina tega poglavja je v strnjeni obliki zapisana že v podnaslovu. Digitalna doba je s seboj prinesla razmah informacij, ki so tako ali drugače navezujejo na islamsko vero. Glede na to, da gre za informacije, ki za slovensko okolje niso bile splošno znane in je bilo še pred tridesetimi leti na knjižnih policah težko najti informacije o islamu, se je z razvojem interneta stanje bistveno spremenilo. Če stopimo korak nazaj, v obdobje, ko je bila digitalizacija še nekaj nepredstavljivega, vidimo, da je bilo takrat poučevanje o islamu v domeni islamskih učenjakov, redkih srečnejšev, ki so imeli možnost izobrazbe. Gre za pojav, ki je bil prisoten v vseh religijah in je delal velik razkorak med verskimi izobraženci in »nevednim«¹ ljudstvom. Izobrazba je dala učenjakom pomemben status v družbi. Islamska civilizacija se lahko ponaša z bogatimi knjižnicami, ki so tudi po zaslugi geografske lege ponujale znanja babilonskih matematikov in astronomov, grških filozofov in egiptovskih znanstvenikov (Nasr 2007, 13).

Prva večja poročanja o islamu so na evropska tla prinesli križarji in trgovci, ki so obiskovali Orient. Počasi je v Evropo začela prihajati redka, a zato še toliko bolj dragocena literatura, ki je sicer postregla z nekaterimi odgovori, hkrati pa odprla Zahodnemu človeku še več vprašanj o islamu in muslimanih. Slednji so sicer bili Evropejcem že poznani kot neusmiljeni bojovníki, ki so več stoletij predstavljali grožnjo Evropi. Muslimani so prvič vdrli v Evropo že v začetku 8. stoletja, ko so vstopili na ozemlje današnje Španije in Sicilije.

S Pirenejskega polotoka jih je dokončno odgnala šele rekonkvista leta 1492. Od 11. stoletja naprej so Bizantinsko cesarstvo vse bolj ogrožali Seldžuki, kar je sprožilo začetek križarskih vojn. Od 14. stoletja naprej so začeli z osvajanjem Balkanskega polotoka, kjer še danes najdemo največ evropskih avtohtonih muslimanov (Potočnik 2019). Ravno »balkanski muslimani« so za razumevanje današnjega stanja v Evropi najbolj pomembni, saj predstavljajo učni primer vpliva digitalizacije na spreminjanje verske prakse.

Razvoj tiska je prinesel v evropski prostor skope informacije o islamu in muslimanih, ki pa so bile številčnejše v Zahodnem delu Evrope, kjer ni bilo cenzure tiska in kjer so bili različni miselni tokovi sprejemljivejši. V Sloveniji je bilo do osamosvojitve zelo malo islamske literature v slovenskem jeziku; nekaj v srbohrvaščini, angleščini in nemščini. Islamu kot religiji se ni posvečalo veliko pozornosti, prav tako so bili zelo slabo izobraženi tudi muslimani. Do devetdesetih let je bilo versko izobraževanje prej izjema kot pravilo. Posledice tega so vidne še danes, predvsem med starejšimi muslimani. Velik korak naprej je na tem področju naredila Islamska skupnost, ki je razširila svoje odbore v vse kraje z večjim številom muslimanov. V vsakem odboru lahko mlajši člani skupnosti obiskujejo *mekteb*, izobraževanja pa organizirajo tudi za starejše člane skupnosti. Kljub temu pa obiskuje *mekteb* v Sloveniji približno tretjina muslimanskih otrok, ostali pa se bodisi samoizobražujejo bodisi verski izobrazbi ne posvečajo prevelike pozornosti. Slednje smo ugotovili tudi v raziskavi, ki smo jo na terenu opravili med letoma 2020 in 2022. Izkazalo se je, da ima pri verski vzgoji muslimanov v Sloveniji najbolj pomembno vlogo družina, ki je temeljna celica podajanja kulturnih in s tem tudi religijskih praks na mlajše generacije. Ker pa so starejše generacije muslimanov slabo izobražene, je njihovo podajanje verske izobrazbe omejeno, velikokrat skopo, kdaj tudi napačno. Srečali smo se s sicer redkimi muslimani v Sloveniji, ki ne poznajo islamskih predpisov o prepovedi zauživanja svinjine in alkohola. Večina muslimanov v Sloveniji sicer pozna omenjena predpisa, a se ju veliko število

ne drži, pri čemer uporabljajo argument, da tovrstna praksa ni prisotna v njihovih družinah. Enak model razmišljanja in argumentiranja je prisoten tudi pri drugih verskih predpisih in praksah.

Po drugi strani pa se predvsem v Evropi srečujemo z novo dobo islama, ki je po zaslugi digitalizacije in možnosti pridobivanja informacij z Bližnjega Vzhoda spodbudila mlade muslimane, da začnejo bolj zavestno izpolnjevati verske predpise. Nezanemarljiva pri tem je vloga salafitskih gibanj, ki uporabljajo digitalno tehnologijo kot glavno sredstvo oznanjevanja in informiranja o islamu. Oznanjevanje je tudi glavni cilj njihovega poslanstva. Večina muslimanov v Evropi pride v stik z islamom prek interneta, na kar je že pred leti opozoril Quintan Wiktorowicz (2005, 58–59; 105–106). Salafiti na družbenih omrežjih objavljajo različne prispevke, s katerimi širijo islamski nauk. Med objavami so pogoste pridige in nagovori k sledenju strogi verski praksi v skladu s salafitskim učenjem, ki jih predstavljajo karizmatični verski voditelji. Vsebine so podane na strog, jasen, kdaj tudi zastrašujoč način – namen tega je čim več sledilcev nagovorili k prakticiranju »pravega islama«. Nemalo islamskih učenjakov širi svoje poglede s pomočjo YouTube, Instagrama, Facebooka in TikToka. Govorijo v svetovno razširjenih jezikih (najpogosteje v angleščini in arabščini) in tako pridobijo poslušalce z drugih koncev sveta. Salafiti v Evropi pogosto uporabljajo tudi druge evropske jezike – cilj je nagovoriti čim večje občinstvo. K tovrstnemu »oznanjevanju« se zatekajo tudi muslimani na Balkanu in v Sloveniji, ki v prispevkih govorijo v slovenskem ali bosanskem jeziku.

Dodati je potrebno, da ima informiranje o islamu v Evropi tudi pozitivne učinke, sploh v primeru, ko o islamu govorijo predstavniki neradikalnih smeri. Izobraževanje ključno pripomore k boljšemu poznavanju drugega, drugačnega, in s tem preprečuje širjenje napačnih predstav o muslimanih in terorizmu. Kljub temu pa ne smemo zanikati radikalnosti, ki jo v določeni meri islam ima v sebi. Radikalni islam je v Evropi veliko bolj glasen kot pa prisoten, so pa njegove posledice velike, kdaj tudi nepopravljive. Slovenija

je iz tega ozira zelo varna država, saj je pri nas prisoten le idejni radikalizem manjšine muslimanov, a mu je kljub temu potrebno nameniti določeno pozornost, kar bomo pojasnili v nadaljevanju.

Raziskava SJM 22/2 je pokazala, da mlajši muslimani bolj dosledno izpolnjujejo versko prakso kot starejši muslimani, hkrati ima religija za njih bolj pomembno vlogo. Gre za statističen podatek, ki nakazuje na to, da se tudi v Sloveniji pojavlja evropski trend. Ta priča o tem, da mlajše generacije muslimanov bolj dosledno izpolnjujejo verske predpise in v večji meri simpatizirajo s salafizmom. To dvoje sicer ni nujno povezano. Dževada Šuško (2019, 18) izpostavlja, da kar tretjina muslimanov v Bosni in Hercegovini tava od ene do druge islamske skupnosti – in da se predavanj salafističnih pridigarjev udeležujejo tudi muslimani, ki neposredno niso vključeni v nobeno od salafističnih skupnosti in so lahko celo člani Islamske skupnosti v Bosni in Hercegovini. Največ medijske pozornosti je bil v Bosni in Hercegovini v zadnjih letih deležen pridigar, pisatelj in predavatelj Elvedin Pezić. Dvorane so ob njegovih predavanjih polne. Veliko simpatij je pridobil tudi (ali predvsem) pri mladih muslimanih. Po zaslugi digitalizacije je njegov sloves segel tudi izven meja Bosne in Hercegovine – Pezića in njegove nagovore z navdušenjem spremljajo tudi muslimani v Sloveniji. Na vabilo Slovenske islamske skupnosti je leta 2021 obiskal tudi Slovenijo.

Zdi se, da je islam v Sloveniji projekcija islama v Bosni in Hercegovini – z nekajletno zamudo in z manj izrazito razsežnostjo. Tako kot drugod po Balkanu so salafistične skupine muslimanov v manjšini, a zaradi svoje »misijonske« naravnosti, neposredne in izključujoče komunikacije ter navzven vidne verske prakse dajejo občutek večje razširjenosti in pomembnosti. Kot je značilno tudi za druge bivše države SFRJ, so glavno vlogo v digitalnem svetu prevzele salafistične skupine: nauk in lastne poglede širijo z ažurnim komentiranjem vsakdanjih dogodkov. Hkrati so zelo aktivni na družbenih in komunikacijskih omrežjih. Zaradi pogostih objav jim digitalni algoritmi pomagajo, da njihove objave dosežejo večji obseg in posledično več ogledov.

Znani so po razlagi svetih islamskih besedil, objavljanju pridig na svetovnem spletu in objavljanju vodenih molitev. Tisti, ki odgovore na določena vprašanja o islamu iščejo preko svetovnega spleta, bodo prej ali slej prebirali ali gledali prispevke, ki so jih objavili pripadniki salafističnih skupin.

Za namen raziskave je bila izvedena primerjava objav na spletni in Facebook strani Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji in Slovenske islamske skupnosti milosti. Upoštevali smo še druge digitalne kanale, ki jih skupnosti uporabljata. Ugotavljamo, da se je ažurnost objavljanja pri Islamski skupnosti v zadnjih štirih letih vidno izboljšala. Vendar pa med njihovimi objavami prevladujejo vsebine informativnega značaja, ki se navezujejo zlasti na aktivnosti skupnosti. Največ objav opisuje dejavnosti in dogodke vodstva ali pa vabi na dogodke, ki jih organizirajo znotraj skupnosti in Muslimanskega kulturnega centra. Na drugi strani pa so spletne vsebine Skupnosti milosti bogate z razlagami islamskega nauka. Med šolskim letom objavljajo petkove pridige glavnega imama. Pogostost objavljanja prispevkov z izobraževalno vsebino se poveča pred ramazanskim bajramom in kurban bajramom. Tisti, ki si želijo o islamu izvedeti več v slovenskem jeziku, bodo prej dobili informacije v vsebinah, ki jih širi salafistično usmerjena Skupnost milosti. To še dodatno vpliva na popačeno podobo muslimanov v Sloveniji, kjer je stopnja islamizacije še vedno zelo visoka, življenje muslimanov pa posledično oteženo (Pucelj 2019). Za promocijo islama v Sloveniji vestno skrbijo tudi člani Društva za informiranje o islamu pod okriljem Muslimanske skupnosti Ahmadija.

Vpliv medijev na digitalizacijo in obravnava muslimanov

Čeprav so muslimani druga največja verska skupnost v Sloveniji, jih slovenski mediji skorajda ne omenjajo. Po pregledu največjih slovenskih spletnih medijev (Radio in televizija Slovenija, »24.ur«, »Žurnal24«,

»Dnevnik«, »Večer«, »Domovina«) lahko ugotovimo, da več pišejo o dogodkih, povezanih z islamom, ki se dogajajo na tujih tleh kot v Sloveniji. Na tem mestu je smotno dodati komentar za tovrstno početje, ki je v veliki meri povezan z upadom raziskovalnega novinarstva v slovenskem prostoru. Sodobni novinarji v večini primerov slabo poznajo področja, o katerih pišejo. Informacije o dogajanju na tujih tleh pa so z razmahom interneta postale oddaljene le za en klik. Tako je novinarjem lažje prepisati in s pomočjo digitalnih pripomočkov in umetne inteligence prevesti besedila, objavljena v tujih medijih.

Za namen obravnave tovrstne tematike smo naredili analizo stanja poročanja slovenskih medijev o muslimanih. V grobem bi lahko rekli, da več kot 80 % medijskih objav podaja informacije, ki so tako ali drugače povezane z islamom ali muslimani v drugih državah. Slovenski mediji posvetijo muslimanov največ pozornosti v času praznovanja ramazanskega bajrama in kurban bajrama. Skope informacije najdemo še o *hadžu*. Nekoliko več medijskih objav je bilo v preteklosti namenjenih izzivom ob gradnji džamije in odprtju Muslimanskega kulturnega centra. Mediji so poročali tudi o menjavi muftijev v letu 2006 in 2021.

Ostale objave, ki v našem medijskem prostoru prevladujejo, poudarjajo stereotipno podobo islama s poudarkom na diskriminaciji žensk, strogih kazni za neupoštevanje islamskih pravil v teokratskih islamskih državah in terorizma. Najbolj odmevno poročanje o muslimanih v nacionalnih medijih se je v preteklem letu pojavilo oktobra 2023, ob pričetku vojne v Izraelu in Palestini. Islamska skupnost v Republiki Sloveniji je na svoji spletni strani dvakrat objavila svoje stališče do vojne, vendar mediji o tem niso poročali. Prav tako niso poročali o stališčih Slovenske muslimanske skupnosti, ki se je prav tako zavzemala za nenasilje in pozivala k prekinitvi ognja.

Več pozornosti so mediji v tem obdobju namenili poročanju o nezakonitih migracijah. V obdobju od 1. januarja do 30. novembra 2023 naj bi bilo obravnavanih 55.230 nezakonitih vstopov v državo (v enakem

obdobju prejšnjega leta 30.141). Večina priseljencev je izvirala iz Afganistana, Maroka in Pakistana (Zapisnik 56. izredne seje Državnega zbora Republike Slovenije). Pričakovano so o tem veliko več poročali desno usmerjeni politični mediji, ki so obenem kritizirali sedanjo vlado in opozarjali na porast imigrantskega kriminala v Ljubljani. Tega povezujejo s povečanim številom muslimanskih priseljencev (Jančič 2023). O tem je prepričana tudi Slovenska demokratska stranka, medtem ko vlada in policija menita, da gre zgolj za propagando proti migrantom in da očitki o povečanju kriminala zaradi teh migrantov ne držijo ter da Slovenija ostaja varna država (Bonča 2023).

Ugotavljamo lahko, da je slovenski medijski prostor napolnjen z negativnimi informacijami o islamu. Mediji velikokrat oblikujejo svoje objave (ali pa vsaj njihove naslove) na stereotipnih prepričanjih o muslimanih in priseljencih. Velikokrat pri tem tudi ne omenjajo razlik znotraj islama. Zdi se, da želijo dati ljudem sporočilo, da se je potrebno paziti muslimanov, saj bodo ti islamizirali Evropo in uvedli šeriatsko pravo v evropsko zakonodajo. Seveda ni odveč pozornost po varovanju vrednot Evrope, ki je svoje demokratske temelje razvila na krščanstvu. Bolj kot širjenje strahu pred drugim bi bilo potrebno spodbujati k osmišljanju in poglobljanju evropskih temeljnih vrednot in identitete. Medreligijski dialog iz akademskih konferenc je potrebno prenesti v življenje in ravno tukaj se nahaja tudi vloga medijev, ki so poklicani k temu, da pomagajo graditi mostove – ne pa rušiti še tisto, kar je ostalo.

Zaključek

Monografijo o verski praksi muslimanov v Sloveniji zaključujemo s kratkim pogledom v prihodnost. Religija je živa, kar je najbolj vidno pri spreminjanju verskih običajev (vsaj nekaterih). Domnevamo, da bo v naslednjih desetletjih prišlo do še nekaterih pomembnih sprememb pri verski praksi muslimanov na Balkanu in v Sloveniji. Glede na povezave z državami izvora priseljencev in njihovih prednikov, pri čemer je še posebej izstopajoča naveza z Bosno in Hercegovino, lahko pričakujemo, da bo do prihodnjih sprememb verske prakse muslimanov v Sloveniji tako kot do zdaj prihajalo v skladu s spremembami v Bosni in Hercegovini in drugih balkanskih državah.

Na prvi pogled se zdi, da število salafitov na Balkanu narašča, a ko pogledamo širše, ti predstavljajo manjšino. Posledično v prihodnjih letih ne pričakujemo porasta salafitov. Predvidevamo pa, da bo stik s tradicijo od druge generacije priseljencev naprej vse manjši, kar se bo poznalo tudi na opuščanju določenih verskih praks (*mevludi*, način praznovanja praznikov, verske poroke in pogrebna praksa) in na uvajanju novih verskih praks. Te pa bodo, tako kot zdaj, v prvi vrsti odvisne od vernikovega razumevanja religije in njegovega pogleda na svet. Verjetno bodo pri

tem odigrale pomembno vlogo tudi verske prakse, ki se bodo pogosteje promovirale na svetovnem spletu.

V prihodnosti bo zanimivo spremljati, kam se bo nagnila verska identiteta slovenskih muslimanov. Raziskava, narejena z mladimi Slovenci (2018), kaže, da se mladi muslimani ne razlikujejo od drugih slovenskih vrstnikov. Mlajše generacije muslimanov so razvile podoben model religioznosti, ki je značilen za slovensko mladino, staro med 16 in 27 let, pri kateri je viden proces religijske polarizacije in privatizacije. Slednje pomeni, da sicer nekoliko več mladih veruje v Boga, a ne vidijo več pomena v vključevanju v verske skupnosti in obiskovanju verskih obredov, kar raziskovalci povezujejo z nadaljevanjem procesa individualizacije (Naterer idr. 2019, 27). Po drugi strani pa je raziskava SJM 22/2 pokazala, da mlajši muslimani v bistveno večji meri priznavajo verovanje v islamske verske resnice in tudi bolj striktno molijo kot njihovi sovrstniki, ki so se izrekli za rimokatoličane.

Največ mladih muslimanov v Sloveniji se glede na oblikovano tipologijo lahko umesti med kulturne in obrobne muslimane. V prihodnosti lahko pričakujemo porast sekulariziranih oz. obrobnih muslimanov. Muslimani v Sloveniji bodo najverjetneje ohranili le njim ljubo islamsko versko prakso oz. jo bodo v polnosti opustili, hkrati pa bodo začeli posegati po drugih oblikah duhovnostih (meditacija, prakticiranje čuječnosti, joga itn.), ki so značilne za Zahodno kulturo. Hkrati opozorimo, da bo verska identiteta muslimanov, ki bodo prakticirali islamsko versko prakso, postala bolj trdna. Za mlajše generacije vernikov, ne glede na to, o kateri religiji govorimo, opazamo, da se bolj poglobijo v religijo, s katero se identificirajo in kateri sledijo. Naukom ne sledijo zgolj zato, ker so jim jih tako predali veroučitelji in družinski člani, ampak se jih trudijo razumeti, ponotranjiti. Tudi zaradi tega je tako pomembno, da imajo slovenski muslimani na voljo dovolj informacij o islamu, ki ni prikrojen s strani radikalnejših skupin.

Prihodnost verske prakse muslimanov v Sloveniji je nenazadnje odvisna od delovanja muslimanskih verskih skupnosti, še posebej od Islamske skupnosti. Ta je v zadnjih tridesetih letih postala vidna verska institucija v slovenskem prostoru, katere največji uspeh je zgraditev Muslimanskega kulturnega centra. Sadovi dela vodstva in imamov se kažejo tudi pri vse večjem beleženju vpisa otrok k verskemu pouku, še vedno pa ostaja velik izziv vključevanje mladih v delovanje odbora in ohranjanje stika z njimi po končanem veroučnem izobraževanju. Oktobra 2024 je mekteb obiskovalo 3.300 otrok, celotna skupnost pa je štela 8.000 gospodinjev. Če bo vodstvo Islamske skupnosti še naprej delovalo v načrtani smeri dela z mladimi, kar tudi pričakujemo, bodo imele prihodnje generacije z leti še boljše pogoje za pridobitev ustrezne religijske izobrazbe. V kolikšni meri pa bodo slednje uporabljali in kako bo to vplivalo na njihovo versko prakso, bo pokazal čas.

Nenazadnje pa bo na prihodnost muslimanov v Sloveniji vplival tudi večinski odnos Slovencev do muslimanskih migrantov. Bolj kot se bodo muslimani v Sloveniji počutili sprejete, lažje bodo v družbi izpostavili ali vsaj omenili svojo versko pripadnost. Morda bo več muslimank zbralo pogum in se pokrilo, predvsem pa bodo lahko bolj odkrito govorili o svoji verski praksi. Pri tem ima ključni pomen tudi splošna verska izobrazba slovenskega naroda. Eden od namenov pričujoče monografije je bil ravno ta. Slovenskemu okolju prinesiti nekoliko podrobnejši opis muslimanov v Sloveniji in s tem pokazati, da muslimanov v Sloveniji ne moremo enačiti z islamskimi teroristi in da so muslimani v Sloveniji precej podobni ostalim Slovencem. Verjamemo, da je boljše poznavanje islama ključni pogoj za vzpostavitev medreligijskega in medkulturnega dialoga tudi na praktični ravni.

Pričujoča monografija je prvi celovitejši znanstveni pregled verske prakse muslimanov v Republiki Sloveniji. Hkrati predstavlja pomemben zgodovinski oris življenja muslimanov v Sloveniji na prehodu v tretje desetletje 21. stoletja, ki se osredotoči na organizirano življenje znotraj primarne muslimanske skupnosti (Islamska skupnost v Republiki Sloveniji)

in na alternativne skupnosti v Sloveniji, kakor tudi na razumevanje islama, njegovih predpisov in prakticiranja predpisov v vsakdanjem življenju muslimanov v Sloveniji.

Na podlagi pridobljenih rezultatov ne ugotavljamo razlik pri ohranjanju in spoštovanju verske prakse med različnimi generacijami muslimanskih priseljencev. Sočasno pa opazamo, da so narodno-etnično opredeljeni Slovenci v manjši meri naklonjeni ohranjanju in spoštovanju verske tradicije. Opuščanje verske prakse je povezano z bolj sekularnim okoljem, za katero se zdi, da ima večji vpliv kot družina. Raziskava je pokazala, da so spremembe verske prakse povezane z inkulturacijo muslimanov v Sloveniji.

So pa zaradi nereprezentativnosti vzorca naše ugotovitve omejene. Muslimani, ki so bili vključeni, so v večini tesneje povezani z islamsko skupnostjo oz. z ljudmi, ki so aktivni člani islamske skupnosti, posledično pa bolj dosledno izpolnjujejo verske predpise. Prav tako je bilo malo anketirancev, starih manj kot 25 let, zaradi česar nismo mogli dobiti reprezentativnega vpogleda v versko prakso mlajše generacije muslimanov v Sloveniji. V prihodnje bi bilo dragoceno narediti raziskavo, ki bi preučevala poznavanje islama in prakticiranje verske prakse mlajših muslimanov v Sloveniji. Na podlagi dodatnih raziskav bi lahko z leti pridobili tudi vpogled v morebitno spreminjanje verske prakse pri muslimanih v Sloveniji. Imami namreč pravijo, da je zelo težko privabiti mlajše generacije v odbore in da je tudi njihovo poznavanje ter prakticiranje islama slabo, v večini primerov omejeno na praznovanje islamskih praznikov. Po drugi strani pa je naša raziskava pokazala, da najbolj dosledno izpolnjujejo versko prakso muslimani, ki so stari med 30 do 45 let. Pri tem se nam poraja vprašanje, ali gre v tem primeru le za nereprezentativnost vzorca, ali pa na povečano prakticiranje verske prakse vpliva odraščanje, ustvarjanje lastne družine in vzgoja otrok.

V prihodnje bi bilo zanimivo bolj natančno in pregledno preučiti razlike med Bošnjaki, Torbeši in Albanskimi muslimani v Sloveniji. Naša raziskava

se prav tako ni dotaknila vpliva islamofobije na izpolnjevanje verskih predpisov, zaradi katere se verjetno manj muslimank odloči za nošenje naglavne rute, manj muslimanov prosi za halal obroke v javnih ustanovah in odmore za molitve.

Zaključimo monografijo z mislijo, da muslimani v Sloveniji niso nevarni in da njihov cilj ni ogrožanje slovenske kulture in tradicije. Večina se je v Slovenijo preselila zaradi želje po boljšem življenju, pri čemer so seboj prinesli tudi svojo vero. Njihova želja je, da bi lahko ohranili svojo religijo in dele kulture kateri pripadajo, nikakor pa ne širjenje islama in islamizacija slovenskega prebivalstva.

Reference

- A. P. 2024. V Kopru nastaja nov objekt Islamske skupnosti: v teku rušenje zgradbe bivše policijske postaje. Regional. Domača stran. 19. december. <https://www.regionalebala.si/novica/islamska-skupnost-je-v-kopru-zacela-z-gradnjo-v-teku-rusenje-zgradbe-bivse-policijske-postaje> (pridobljeno 30. 12. 2024).
- Abazović, Dino. 2012. Bosanskohercegovački muslimani između sekularizacije ideseekularizacije. Zagreb; Sarajevo: Synopsis.
- Adrović, Demir. 2013. Halal izdelki v Sloveniji. Diplomsko delo. Kranj: B&B Izobraževalni center.
- Ajradionski, Šerif. 2011. *Torbeška deklaracija*. Struga: Rumelija, Torbeški Kulturno-Naučen Centar.
- Alfonseca, Kiara. 2021. 20 years after 9/11, Islamophobia continues to haunt Muslims. Anti-Muslim hate crimes spiked after 9/11 and during the Trump administration. abcNews. Domača stran. 11. september. <https://abcnews.go.com/US/20-years-911-islamophobia-continues-haunt-muslims/story?id=79732049> (pridobljeno 6. 7. 2024).
- Ali, Muhammad. 1995. *Islamsko vjerovanje*. Sarajevo: Sejtarija.
- Alibašić, Ahmet. 2015. Bosnia and Herzegovina. V: *The Oxford Handbook of European Islam*, 429–474. Ur. Jocelyne Cesari. Oxford: Oxford University Press.
- Asad, Talal. 1997. Europe against Islam: Islam in Europe. *Muslim World* 87, št. 2:183–195.
- Bahovec, Igor. 2014. On the role of genuine intercultural dialogue in western civilization. V: *Dialogue in the Global World. From Ideologies to Persons*, 105–123. Ur. Janez Juhant in Vojko Strahovnik. Zürich;Berlin: Lit.
- Baltić, Admir, Tatjana Pezdir in Safet Alibeg. 2008. *Prepletanje kultur. Slovenija v Bosni in Hercegovini, Bosna in Hercegovina v Sloveniji*. Ljubljana: Bošnjaška kulturna zveza Slovenije.
- Baltić, Admir. 2009. *Bošnjaška kultura od prostovoljstva do profesionalizacije*. Ljubljana: Bošnjaška kulturna zveza Slovenije.
- – –. 2010. Integracija bošnjaške skupnosti v Sloveniji. V: *Migranti v Sloveniji – med integracijo in alienacijo*, 147–157. Ur. Karmen Medica, Goran Likič in Milan Bufon. Koper: Univerza na Primorskem, Znanstveno - raziskovalno središče, Univerzitetna založba Annales, Zgodovinsko društvo za južno Primorsko.

- Banjanac Lubelj Saša in Nataša Žunić.** 2017. »Naglavna ruta ni zgolj kos blaga, ki pokriva telo, je predvsem moralni koncept.« MMC. Domača stran. 4. marec. Elektronski vir. <https://www.rtv slo.si/kultura/naglavna-ruta-ni-zgolj-kos-blaga-ki-pokriva-telo-je-predvsem-moralni-koncept/416214> (pridobljeno 12. 2. 2022).
- Bartulović, Alenka.** 2013. »Nismo vaši!« *Antinacionalizem v povojem Sarajevu*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta.
- Baskar, Bojan.** 2002. *Dvourni Mediteran: o regionalnem prekrivanju na vzhodno jadranskem območju*. Koper: Zgodovinsko društvo za južno Primorsko, Znanstveno-raziskovalno središče Republike Slovenije.
- Bayrakli, Enes in Farid Hafez.** 2015. European Islamophobia report. Elektronski vir. http://www.islamophobiaeurope.com/reports/2015/en/EIR_2015.pdf (pridobljeno 2. 8. 2022).
- Bečirević, Edina.** 2017. Dokumentarni serijal Selefije, 5. epizoda: Deradikalizacija. Youtube kanal Glas Amerike – Studio Washington. Videoposnetek. Elektronski vir. 16. junij. <https://www.youtube.com/watch?v=MitKGvBKrPU&t=361s> (pridobljeno 23. 8. 2021).
- Bečirović, Sandra.** 2007. Medijski stereotipi o islamu. Analiza oddaje »Trenje« z naslovom »Džamija. Diplomsko delo. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Berry, John W.** 2001. A Psychology of Immigration. *Journal of Soical Issues* 57, št. 3:615–631.
- Bešter, Romana, Miran Komac, Mojca Medvešek idr.** 2005. *Percepcije slovenske integracijske politike: zaključno poročilo*. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja.
- Bešter, Romana.** 2007a. Integracija in model integracijske politike. V: *Priseljenci: Študije o priseljevanju in vključevanju v slovensko družbo*, 105–134. Ur. Miran Komac. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja.
- – –. 2007b. Model integracijske politike v odnosu do drugih modelov integracijskih politik. *Razprave in gradivo*, št. 53–57:116–138
- Biščak, Jože.** 2017. Obrezovanje muslimanskih dečkov: na Jesenicah ne, v izolski bolnišnici pa za 550 evrov. Reporter. Domača stran. 17. november. Elektronski vir. <https://reporter.si/clanek/slovenija/obrezovanja-muslimanskih-deckov-na-jesenicah-ne-v-izolski-bolnisnici-pa-za-550-evrov-605764> (pridobljeno 11. 2. 2022).
- Blumi, Isa in Gëzim Krasniqi.** 2015. Albanians' Islam(s). V: *The Oxford Handbook of European Islam*, 475–516. Ur. Jocelyne Cesari. Oxford: University Press.
- Bobnič, Robert in Andreja Vezovnik.** 2013. Diskurz o islamu ali dispozitiv izjav in objekta: primer islamskega versko-kulturnega centra. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 41, št. 251:36–53.
- Bonča, Žiga.** 2023. Zaradi migracij ne beležimo porasti kriminala. 24UR.com. Domača stran. 3. december. <https://www.24ur.com/novice/slovenija/zaradi-migracij-ne-belezimo-porasti-kriminala.html> (pridobljeno 30. 6. 2024).
- Braudeu, Benjam in Bernard Lewis.** 1982. Introduction. V: *Christian and Jews in the Ottoman Empire*, 1–35. Ur. Braudeu, Benjam in Bernard Lewis. New York: Holmes and Meier Publishers.
- Bringa, Tone.** 1997. *Biti musliman na bosanski način*. Sarajevo: Dani.
- Bruic, Maj N. B.** 2015. Radicalization of Muslims in the Bosnian Federation: Is there a possibility? Magistrsko delo. Elektronski vir. <https://www.cfc.forces.gc.ca/259/290/317/286/bruic.pdf> (pridobljeno 8. 3. 2021).
- Byron, Reginald.** 1999. *Ethnicity at the Limit: Ancestry and the Politics of Multiculturalism in the United States*. *Anthropological Journal of European Cultures, the Politics of Anthropology at Home* 18, št. 1:9–31.
- Cantle, Ted.** 2011. Cohesion and Integration: From 'Multi' o 'Inter' Culturalism. V: Symposium interultural sur l'international sur l'interculturalisme. Montreal, 25.–27. maj. Elektronski vir. <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/2161365?docref=ALFt0U-nyqv4MqSwEe0Mqw> (pridobljeno, 16. 8. 2021).

- Casanova, José.** 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- Cision PR Newswire.** 2021. Halal Food Market in the US to Grow over \$ 8 Billion During 2020–2024. Increasing Retail Channel Sales to Boost Growth Technavio. Domača stran. 15. marec. Elektronski vir. <https://www.prnewswire.com/news-releases/halal-food-market-in-the-us-to-grow-over--8-billion-during-2020-2024--increasing-retail-channel-sales-to-boost-growth--technavio-301246224.html> (pridobljeno, 19. 5. 2021).
- Crabtree, Steve.** 2010. Religiosity Highest in World's Poorest Nations United States is among the rich countries that buck the trend. Gallup.com. Domača stran. 31. avgust. Elektronski vir. <https://news.gallup.com/poll/142727/religiosity-highest-world-poorest-nations.aspx> (pridobljeno 23. 8. 2021).
- Cvitković, Ivan.** 2004. Sociologija religije. Sarajevo: Ministarstvo obrazovanja, nauke, kulture i sporta.
- D. K.** 2021. Objavljen razpis za izgradnjo muzeja islamske skupnosti. Domača stran. 25. januar. Elektronski vir. <https://siol.net/novice/slovenija/objavljen-razpis-za-izgradnjo-muzeja-islamske-skupnosti-544347> (pridobljeno 26. 1. 2021).
- Davis, John.** 1984. The Sexual Division of Labour in the Mediterranean, 17–50. V: *Religion, Power and Protest in Local Communities*. Ur. Eric R. Wolf. New York; Amstrdam: Mounont.
- Dekleva, Bojan in Špela Razpotnik.** 2002. *Čefurji so bili rojeni tu. Življenje mladih priseljencev druge generacije v Ljubljani*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Pedagoška fakulteta in Inštitut za kriminologijo pri Pravni fakulteti v Ljubljani.
- Dolenc, Danilo.** 2003. *Migracije iz območja nekdanje Jugoslavije v Slovenijo in njih socio-geografski učinki*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta.
- – –. 2007. Priseljivanje v Slovenijo z območja nekdanje Jugoslavije po drugi svetovni vojni. V: *Priseljenci: študije o priseljevanju in vključevanju v slovensko družbo*, 69–102. Ur. Miran Komac. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja.
- Doyle, Derek.** 2005. Ritual Male Circumcision: A Brief History. *J R Coll Physicians Edinb* 35, št. 3:279–285.
- Dragoš, Srečo.** 2014. Džamija – katalizator moralne panike. *Socialno delo* 53, št. 2:63–83.
- Đogić, Osman.** 2006. *Zaustavite izlazim: [svjedočenje „smijenjenog“ slovenačkog muftije]*. Prozor: Fondacija Makljen.
- Fajfar, Simona.** 2018. Tudi Albanke si želijo sprememb. [Intervju z Vero Haliti] OnaPlus. Domača stran. 3. april. Elektronski vir. <https://onaplus.delo.si/tudi-albanke-si-zelijo-sprememb> (pridobljeno 12. 2. 2022).
- Ferfila, Bogomil.** 2020. *Države afriškega islama*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede. Založba FDV.
- Fine, V. A. John.** 2002. The Various Faiths in the History of Bosnia. V: *Islam and Bosnia: Conflict Resolution and Foreign Policy in Multi-Ethnic States*. Ur. Maya Shatymiller. Canada: McGill-Queen's University Press.
- Fišer, Jakob.** 2013. Muslimansko prebivalstvo Sandžaka. Primerjalna študija nacionalne identifikacije v Srbiji in Črni gori. *Etnolog* 23, št. 74:237–257.
- Frank, Ana.** 2019. *Dnevnik Ane Frank*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Glaser, Barney G. in Anselm L. Strauss.** 1999. *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*. New York: Aldine de Gruyter.
- Grabus, Nedžad.** 2011. *Sožitje je naša pot. Intervjuji in govori muftija dr. Nedžada Grabusa*. Ljubljana: Kulturno -izobraževalni zavod Averroes.
- – –. 2020. *Od »drugoga« do bližnjega. (Eseji o islamu u sekularnoj državi i međureligijskom dijalogu)*. Ljubljana: Kulturno-izobraževalni zavod Averroes.
- – –. 2021. *Annotated Legal Documents on Islam in Europe. Slovenia*. Leiden; Boston: Brill.

- Grah, Matija.** 2014. Džamija bo stala okoli 35 milijonov evrov [pogovor z Nedžadom Grabusom]. Delo. Domača stran. 12. december. Elektronski vir. <https://www.delo.si/ozadja/dr-nedzad-grabus-dzamija-bo-stala-okoli-35-milijonov-evrov.html> (pridobljeno 21. 4. 2020).
- Grgič, Jožica.** 2013. Džamija in »drugačni«. Delo. Domača stran. 13. september. Elektronski vir: <https://old.delo.si/mnenja/komentarji/dzamija-in-drugacni.html> (pridobljeno 21. 4. 2024).
- Hafner Fink, Mitja.** 2005. Državljanstvo, (nacionalna) identiteta ter integracija »priseljencev«. V: *Percepcije slovenske integracijske politike: zaključno poročilo*, 423–451. Ur. Romana Bešter, Miran Komac in Mojca Medvešek. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja.
- Hafner Fink Mitja, Eva Dolenc, Damjan Slabe, Uroš Kovačič, Tadej Bevk in Mojca Golobič.** 2019. Slovensko javno mnenje 2019/1 (SJM 19/1), Ogledalo javnega mnenja, Mednarodna raziskava o vernosti in cerkvi, Raba obnovljivih virov energije, Vegetarijanstvo in veganstvo, Odnos do nudenja prve pomoči, Uporaba interneta in internetnih družbenih omrežij, Sovražni govor. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede. <https://nesstar2.adp.fdv.uni-lj.si/webview/?language=sl> (pridobljeno 21. 1. 2021).
- Halilović, Sanela.** 2016. Sociološki in organizacijski vidiki umeščanja islamskega kulturnega centra v slovenski prostor. Magistrsko delo. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede.
- Hamiti, Xhabir.** 2010. A Reflection of the Muslim Life in the Republic of Kosvo. Elektronski vir. https://www.researchgate.net/publication/315477644_A_Reflection_of_the_Muslim_Life_in_the_Republic_of_Kosovo (pridobljeno 20. 8. 2021)
- Haug, Sonja, Stephanie Müssing in Anja Stichs.** 2009. Muslim Life in Germany. A study conducted on behalf on the German Conference on Islam. Elektronski vir. <http://www.npdata.be/Data/Godsdiens/Duitsland/fb6-muslimisches-leben-englisch.pdf> (pridobljeno 22. 8. 2021).
- Henig, David.** 2020. *Remaking Muslim Lives. Everyday Islam in Bosnia and Herzegovina*. Urbana, Chicago in Springfield: University of Illinois Press.
- Hirsi Ali, Ayyan.** 2008. *Odpadnica*. Ljubljana: Tuma.
- Hočevár, Marjan.** 2020. Integracija. Na kratko. Domača stran. Videoposnetek. 31. marec. Elektronski vir. <https://4d.rtvsl.si/arhiv/na-kratko/174639672> (pridobljeno 25. 8. 2020).
- Horvat, Branko.** 1989. *Kosovsko pitanje*. Zagreb: Globus.
- Islamska skupnost v Republiki Sloveniji.** 2012. 20. obletnica džemata Škofja Loka. Islamska skupnost v Republiki Sloveniji. Domača stran. 20. junij. Elektronski vir. <https://www.islamska-skupnost.si/novice/2012/06/20-obletnica-demata-kofja-loka/> (pridobljeno 16. 12. 2020).
- –. 2014a. Mekteb v džematu Ljubljana ponovno odprl svoja vrata. Domača stran. 23. september. Elektronski vir. <https://www.islamska-skupnost.si/novice/2014/09/mekteb-v-dzematu-ljubljana-ponovno-odprl-svoja-vrata/> (pridobljeno 7. 5. 2020).
 - –. 2014b. Džemat Jesenice praznoval 25 let delovanja. Domača stran. 11. novembra. Elektronski vir. <https://www.islamska-skupnost.si/novice/2014/11/dzemat-jesenice-praznoval-25-let-delovanja/> (pridobljeno 15. 6. 2020).
 - –. 2017. Mevludska svečanost »Prolječe vjere» v Ljubljani. Domača stran. Elektronski vir. <https://www.islamska-skupnost.si/2017/04/mevludska-svecanost-proljece-vjere-v-ljubljani/> (pridobljeno 22. 2. 2020)
 - –. 2021a. Zasedal Zbor Islamske Skupnosti v Republiki Sloveniji – Mufti Grabus se poslavlja s 30. junijem 2021. Domača stran. Marec 2021. Elektronski vir. <https://www.islamska-skupnost.si/2021/03/zasedal-zbor-islamske-skupnosti-v-republiki-sloveniji-mufti-grabus-se-poslavlja-s-30-junijem-2021/> (pridobljeno 2. 4. 2021).
 - –. 2021b. Novi mufti Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji je Nevzet Porić. Domača stran. Junij 2021. Elektronski vir. <https://www.islamska-skupnost.si/2021/06/novi-mufti-islamske-skupnosti-v-republiki-sloveniji-je-nevzet-poric/> (pridobljeno 24. 6. 2021).

- – –. 2023. Stališče reis ul uleme in Islamske skupnosti glede dogajanja v Palestini. Domača stran. www.islamska-skupnost.si/2023/10/stalisce-reis-ul-uleme-in-islamske-skupnosti-glede-dogajanja-v-palestini/ (pridobljeno 7. 6. 2024).
- Ivferzen, Jan in Christoffer Kolvraa.** 2009. Evropska sosedska politika kot politika identitete. *Časopis za kritiko znanosti* 37, št. 235/236:46–67.
- Između dva islama.** 2018. Youtube kanal. DW Српски/Srpski. Videoposnetek. 16. april. Elektronski vir. <https://www.youtube.com/watch?v=DhH38IjgmTs&t=1295s> (pridobljeno 27. 4. 2020).
- Jakupaj, Mira.** 2015. *Integracija muslimanov v Sloveniji*. Diplomsko delo. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska in Teološka fakulteta.
- Jančič, Peter.** 2023. Maročana sredi Ljubljane spolno napadla žensko! Nova 24TV. Domača stran. 1. november. <https://nova24tv.si/marocana-sredi-ljubljane-spolno-napadla-zensko/> (pridobljeno 30. 6. 2024).
- Jeglič, Urška.** 2020a. Intervju z dr. Raidom Al-Daghistinijem o islamski verski praksi. 16. oktober. Osební arhiv Urške Jeglič (za potrebe doktorske disertacije).
- – –. 2020b. Neujemanja z islamskimi predpisi pokopa pri muslimanih v Republiki Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 4:875–885.
- – –. 2021. Zaupanje do *halál* izdelkov in *halál* proizvodnje pri muslimanih v Republiki Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:963–971.
- Josipovič, Damir.** 2019. Spremembe etnične in migracijske ter izobrazbene strukture prebivalstva mestne občine Ljubljana – primerjava podatkov popisov 1991, 2002 in 2015. *Razprave in gradivo, revija za narodnostna vprašanja*, št. 82:25–47.
- Kalčič, Špela.** 2004. Na stvari je treba gledati v kontekstu in ne smemo jih imeti za dokončne: pogovor z muftijem Osmanom Đogičem. *Razprave in gradivo*, št. 45:272–285.
- – –. 2005. »To je tko, kt en Johan, recimo en Johan, ampak je musliman.«: Bošnjaški diskurz o islamu v Sloveniji. *Razprave in gradivo*, št. 47:190–223.
- – –. 2007. »Nisem jaz Barbika.« *Oblačilne praske, islam in identitetni procesi med Bošnjaki v Sloveniji*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- Karić, Enes.** 2021. *Kako brati Kur'an. Skice o iskanju struktur celote temeljne knjige islama*. Ljubljana: Kulturno-izobraževalni zavod Averroes.
- Karišik, Sead.** 2016a. Džemat Kranj. *Amber [Interno glasilo Islamske skupnosti v RS]* 10, št. 21:26–27.
- – –. 2016b. Kurban. *Amber [Interno glasilo Islamske skupnosti v RS]* 10, št. 22:17–18.
- Karišik, Senad.** 2012. Naši starši so pokazali, da nikoli ni prepozno za učenje. Islamska skupnost v Republiki Sloveniji. Domača stran. <https://www.islamska-skupnost.si/2012/06/nai-stari-so-pokazali-da-nikoli-ni-prepozno-za-uenje/> (pridobljeno 22. 5. 2019).
- Klinar, Peter.** 1976. *Sociological Aspects of Multiculturalism: The Concept of Cultural Pluralism (Multiculturalism) and Its Development*. *Razprave in gradivo*.
- Kolb, Jonas in Erol Yildiz.** 2019. Muslim Everyday Religious Practices in Austria. From Defensive to Open Religiosity. *Religions* 10, št. 3:1–15. Elektronski vir. <https://www.mdpi.com/2077-1444/10/3/161/htm> (pridobljeno 23. 8. 2021).
- Komac, Miran in Mojca Medvešek.** 2005. *Percepcije slovenske integracijske politike. Zaključno poročilo*. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja.
- Kordeš, Urban in Maja Smrdu.** 2015. *Osnove kvalitativnega raziskovanja*. Koper: Založba Univerze na Primorskem.
- Košak, Klemen.** 2015. Sovražni kupci. Mladina. Domača stran. 11. december. Elektronski vir. <https://www.mladina.si/171321/sovrazni-kupci/> (pridobljeno 23. 4. 2015).

- Kržišnik-Bukić, Vera, Miran Komac in Vera Klopčič.** 2003. *Albanci, Bošnjaki, Črnogorci, Hrvati, Makedonci in Srbi v Republiki Sloveniji. Položaj in status pripadnikov narodov nekdanje Jugoslavije v Republiki Sloveniji*. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja.
- Küng, Hans.** 2007. *Islam. Past, Present and Future*. Oxford: One World.
- Lavić, Senadin.** 2018. Bosna in Bošnjaki v kontekstu protibosanstva. V: *Stoletje islamske skupnosti na Slovenskem: sto let džamije v Logu pod Mangartom: zbornik strokovnih prispevkov*, 105–12. Ur. Nedžad Grabus. Ljubljana: Kulturno-izobraževalni zavod Averroes.
- Lowenthal, David.** 1998. *The Heritage Crusade and The Soils of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Malanović, Ibrahim.** 2011. *Ilmihal. Osnove islamskega učenja*. Ljubljana: Islamska skupnost v Republiki Sloveniji.
- Malnar, Brina, Slavko Kurdija, Mitja Hafner Fink, Samo Uhan in Janez Štebe.** 2010. *Slovensko javno mnenje 2008/1 (SJM 08/1: Evropska raziskava vrednot*. Ljubljana: Arhiv družboslovnih podatkov in Univerza v Ljubljani.
- Martin, Richard C.** 2010. Hidden Bodies in Islam: Secular Muslim Identities in Mode (and Postmodern) Societies. V: *Muslim Societies and the Challenge of Secularization: An Interdisciplinary Approach*, 131–148. Ur. Gabriele Marranci. Dordrecht: Springer.
- Mastnak, Tomaž.** 1998. Naša Evropa. V: *Obrazi naše Evrope*, 9–22. Ur. Tomaž Mastnak in drugi. Ljubljana: Mirovni inštitut, Inštitut za sodobne družbene in politične študije.
- Medvešek, Mojca.** 2007. Kdo so potomci priseljencev z območja nekdanje Jugoslavije? *Razprave in gradivo*, št. 53–54:28–67.
- Memišević, Ehlimana.** 2024. Bosnia and Herzegovina. V: *Yearbook of Muslim in Europe*. Vol. 15, 115–135. Ur. Ahmet Alibašić, Samim Akgönül, Stephanie Müssing, Jørgen S. Nielsen in Egdūnas Račius. Leiden and Boston: Brill.
- Merhamet.** 2020. Domača stran. <https://www.merhamet.si/> (pridobljeno 4. 2. 2020).
- Mesarič, Andreja.** 2020. Disrupting Boundaries between Traditional and Transnational Islam: Pious Women's Engagement with Islamic Authority in Bosnia-Herzegovina. *Slavic Review* 79, št. 1:7–27.
- Mesec, Blaž.** 1998. *Uvod v kvalitativno raziskovanje v socialnem delu*. Ljubljana: Visoka šola za socialno delo.
- Mihelič, Karmen.** 2005. *Religiozne vsebine v osnovnošolskem kurikulumu. Diplomsko delo*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Pedagoška fakulteta.
- Mineo, Liz.** 2021. Muslim Americans who endured post-9/11 bias see solutions in education, political involvement. *The Harvard Gazette*. <https://news.harvard.edu/gazette/story/2021/09/muslim-americans-reflect-on-the-impact-of-9-11/> (pridobljeno 6. 11. 2024).
- Mlinarič, Urška.** 2018. Dobili denar za dokončanje džamije [pogovor z muftijem Nedžadom Grabusom]. Večer. Domača stran. 18. julija. Elektronski vir. <https://www.vecer.com/dobili-denar-za-dokoncanje-dzamije-6523778> (pridobljeno 26. 5. 2020).
- Mulalič, Muhidin.** 2014. Socio-Cultural Diversity of Bosnia-Herzegovina. V: *Islam in Southeast Europe. Past Reflections and Future Prospects*, 55–66. Ur. Mesut Idriz in Osman Bakar. Bandar Seri Begawan: Universiti Brunei Darussalam.
- Muratagić, Haris.** 2016. Džamija na Rombonu. Islamska skupnost v Republiki Sloveniji. Domača stran. 11. avgust. <https://www.islamska-skupnost.si/2016/08/dzamija-na-rombonu/> (pridobljeno 13. 11. 2024).
- N. Ž.** 2018. Islamska skupnost v RS se na vse pretege zavzema za obrezovanje muslimanskih dečkov v slovenskih bolnišnicah! 13. februar. Elektronski vir. <https://nova24tv.si/slovenija/islamska-skupnost-v-rs-se-na-vse-pretege-zavzema-za-obrezovanje-muslimanskih-deckov-v-slovenskih-bolnisnicah/> (pridobljeno 2. 8. 2022).

- N.Si. 2015. Jernej Vrtovec: Burka je predvsem simbol odvisnosti in podrejenosti žensk. Domača stran. 17. december. Elektronski vir. <https://nsi.si/novica/jernej-vrtovec-burka-je-predvsem-simbol-odvisnosti-in-podrejenosti-zensk/> (pridobljeno 2. 11. 2020).
- Nasir, Jamal J. 2009. *The Islamic law of personal status*. Leiden, Boston: Brill.
- Nasr, Seyyed Hossein. 2007. *Islam. Religija, zgodovin in civilizacija*. Maribor: Litera.
- Naterer, Andrej, Miran Lavrič, Rudi Klanjšek, Sergej Flere, Tibor Rutar, Danijela Lahe, Metka Kuhar, Valentina Hlebec, Tina Cupar in Žiga Kobše. 2019. Slovenska mladina 2018/2019. Zagreb: Friderich-Ebert-Stiftung.
- Norris, Harry T. 1993. *Islam in Balkan: Religion and Society Between Europe and the Arab World*. London: Hurst.
- Osredkar, Mari Jože. 2011a. Teološki in kulturološki razlogi za islamski pluralizem v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 71, št. 3:357–367.
- – –. 2011b. Verska integracija muslimanov v Sloveniji. V: *Soočenje z demografskimi izidi v Evropi: zbornik 14. mednarodne multikonference Informacijska družba - IS 2011*, 10.-11. oktober 2011, 90–95. Ljubljana: Inštitut Jožef Štefan.
- – –. 2016. *Božje razodetje v Bibliji in Koranu*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta.
- – –. 2018. V začetku je bil dialog. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:17–31.
- Ozaral, Basak. 2012. Islam and Moral Economy. V: *The Sociology of Islam. Secularism, Economy and Politics*, 21–44. Ur. Tugrul Keskin. Reading: Ithaca Press.
- Pašić, Ahmed. 2005. *Islam in muslimani v Sloveniji*. Tržič: Učila International.
- – –. 2006 *Islam in moderni zahod: integracija islamskih skupnosti v moderne zahodne družbe*. Kranj: Gorenjski glas.
- Pew Research Center. 2001. Post September 11 Attitudes. Religion more prominent; Muslim-Americans more accepted. <https://www.pewresearch.org/politics/2001/12/06/post-september-11-attitudes/> (pridobljeno 6. 11. 2024).
- Potočnik, Dragan. 2019. *Predstave in podobe o islamu in orientu. Zgodovinski pregled islamske civilizacije*. Maribor: Založba Pivec.
- Pravno informacijski sistem. Kazenski zakonik (Uradni list RS, št. 50/12 – uradno prečiščeno besedilo, 6/16 – popr., 54/15, 38/16, 27/17, 23/20, 91/20, 95/21, 186/21 in 105/22 – ZZNŠPP. Domača stran. Elektronski vir. <http://pisrs.si/Pis.web/pregledPredpisa?id=ZAKO5050> (pridobljeno 5. 9. 2022).
- – –. Zakon o državljanstvu Republike Slovenije (Ur. l. RS, št. 24/07). Domača stran. Elektronski vir. <http://www.pisrs.si/Pis.web/pregledPredpisa?id=ZAKO13> (pridobljeno 31. 8. 2020).
- – –. Zakon o pogrebni in pokopališki dejavnosti. Uradni list RS, št. 62/16. Domača stran. Elektronski vir. <http://www.pisrs.si/Pis.web/pregledPredpisa?id=ZAKO6938> (pridobljeno 22. 5. 2020).
- – –. Ustava Republike Slovenije (Uradni list RS, št. 33/91-I, 42/97 – UZS68, 66/00 – UZ80, 24/03 – UZ3a, 47, 68, 69/04 – UZ14, 69/04 – UZ43, 69/04 – UZ50, 68/06 – UZ121,140,143, 47/13 – UZ148, 47/13 – UZ90,97,99, 75/16 – UZ70a in 92/21 – UZ62a). Domača stran. Elektronski vir. <https://pisrs.si/pregledPredpisa?id=USTA1> (pridobljeno 14. 11. 2024).
- – –. Zakon o verski svobodi Republike Slovenije. Uradni list RS, št. 14/07, 46/10 – odl. US, 40/12 – ZUJF in 100/13. Domača stran. Elektronski vir. <http://pisrs.si/Pis.web/pregledPredpisa?id=ZAKO4008> (pridobljeno 16. 4. 2018)
- Pucelj, Maja. 2019. Islamofobija skozi prizmo sodobnih migracij. Doktorska disertacija. Ljubljana: Alma Mater Europaea – Institutum Studiorum Humanitatis. Fakulteta za podiplomski humanistični študij Ljubljana.
- Ramadan, Tariq. 2002. Europeanization of Islam or Islamization of Europe? V: *Islam, Europe's Second Religion. The New Social, Cultural, and Political Landscape*, 207–218. Ur. Shireem T. Hunter. London: Praeger: Westport, Connecticut.

- – –. 2004. *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Ramberg, Ingrid.** 2004. Islamophobia and its consequences on Young People. Elektronski vir. <https://rm.coe.int/16807037e1> (pridobljeno 1. 8. 2022).
- Razpotnik, Špela.** 2004. Jaz že vem kdo sem in od kod prihajam – o konceptu etnične identitete. *Socialna pedagogika* 8, št. 2:121–152.
- Razpotnik, Barica.** 2024. Selitveni prirast največji med državljani Bosne in Hercegovine. Statistični urad Republike Slovenije. Domača stran. 12. julij. <https://www.stat.si/statweb/News/Index/12960> (pridobljeno 6. 11. 2024).
- Repolusk, Peter.** 2006. Spremembe v etničnem opredeljevanju muslimanskega prebivalstva v Sloveniji, priseljenega iz Bosne in Hercegovine, v popisnih podatkih 1991 in 2002. *ANNALES- Series Historia et Sociologia* 16, št. 2:307–316.
- Republika Slovenija, Državni zbor.** 2023. Zapisnik 56. izredne seje Državnega zbora Republike Slovenije. 30. november. https://www.dz-rs.si/wps/portal/Home/seje/evidenca/!ut/p/z1/jY_BCoJAFEW_xYVb30sxnN1IY11FqIk2m9CYRkEdGS2hr09oVZT4dvdyzoU-HDFJgTfYoRdaXssmqMZ_Z8kJXPqG-t0DP9hwMTv4xpfFsXnZ0NyRdghjYGG9M9R-GhhFJnA5vj45wO8ycANj1PgYlK5u9XSZNbjgCmI0rroy7Guui79turaOOwzAYQkpR-ceMqax1_KYXsekg_SWjrOE6fe54QTXsB7VS2Pw!!/dz/d5/L2dBISEvZ0FBIS9nQSEh/?mandat=IX&type=mag&uid=32413AFD6EE14B08C1258A770043D6E0 (pridobljeno 6. 11. 2024).
- Resnica-haq.com.** 2018. Kako vzpostaviti šarijo (šariat) v Sloveniji? Domača stran. 16. november. Elektronski vir. <https://resnica-haq.com/vprasanja-in-odgovori/115-kako-vzpostaviti-sarijo-seriat-v-sloveniji.html> (pridobljeno 15. 5. 2020).
- RS, št. 35/2018. Uradni list.** 2018. Domača stran. Elektronski vir. <https://www.uradni-list.si/glasilo-uradni-list-rs/vsebina/2018-01-1689/odlocba-o-ugotovitvi-da-drugi-odstavek-25-clena-zakona-o-zasciti-zivali-ni-v-neskladju-z-ustavo> (pridobljeno 6. 4. 2020).
- Resolucija o imigracijski politiki Republike Slovenije (Ur. l. RS, št. 40/49).** Domača stran. Elektronski vir. <http://www.pisrs.si/Pis.web/pregledPredpisa?id=RESO20> (pridobljeno 31. 8. 2020).
- Samari, Goleen.** 2016. Islamophobia and Public Health in the United States. *Am J Public Health* 106, št. 11:1920–1925.
- Slovenska muslimanska skupnost.** 2010. Statut Slovenske muslimanske skupnosti. Domača stran. 31. januar. Elektronski vir. http://www.smskupnost.si/index.php?option=com_remository&Itemid=38&func=fileinfo&id=63 (pridobljeno 4. junij 2020).
- Sorabji, Cornelija.** 1989. Muslim Identity and Islamic Faith in Socialist Sarajevo. Doktorska disertacija. Cambridge.
- Sporočilo za javnost. Reagiranje Islamske skupnosti v RS ob objavi stališča urada Varuha človekovih pravic, da je obrezovanje fantkov iz ne-medicinskih razlogov kršitev otrokovih pravic.** Elektronski vir. https://www.islamska-skupnost.si/wp-content/uploads/sporocilo_za_javnost_sporocilo_za_javnost_6_2_2012_cirkumcizija.pdf (pridobljeno 2. 8. 2022).
- STA.** 2009. Republika srbska bo morala plačati odškodnino za porušene džamije. Domača stran. 21. februar. <https://siol.net/novice/svet/republika-srbska-bo-morala-placati-odskodnino-za-porusene-dzamijske-224306> (pridobljeno 13. 11. 2024).
- Statut Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji.** 2019. Ljubljana: Arhiv Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji.
- Stožinič, Diana.** 2019. Zikrija Hodžić: »Muslimani v Sloveniji niso tujci.« Lokalne Ajdovščine. Domača stran. 7. maj. Elektronski vir. https://www.lokalne-ajdovscina.si/article/2019050711141244/zikrija_hodzi%C4%87-muslimani_v_sloveniji_niso_tujci/ (pridobljeno 2. 11. 2020).

- SURS.** 2003. Statistični letopis 2003. <https://www.stat.si/StatWeb/yearbooks?year=2003>. Domača stran. (pridobljeno 21. 8. 2020).
- Svet vlade RS za dialog o verski svobodi.** 2019. Gradivo k posameznim točkam dnevnega reda 4. seje sveta vlade RS za dialog o verski svobodi. 19. junij. Elektronski vir. <https://www.gov.si/assets/ministrstva/MK/Verska-svoboda/Svet-Vlade-RS-za-dialog/Gradivo-4.-seja-Sveta.pdf> (pridobljeno 24. 4. 2020).
- Šircelj, Milovoja.** 2003. *Verska, jezikovna in narodna sestava prebivalstva Slovenije: Popisi 1921–2002*. Ljubljana: Statistični urad Republike Slovenije.
- Štok, Katja.** 2020. Matija Bevk: »Džamija je pomembna tako za Ljubljano kot za slovensko družbo«. MMC. Domača stran. <https://www.rtvlo.si/20-v-2020/matija-bevk-dzamija-je-pomembna-tako-za-ljubljano-kot-za-slovensko-druzbo/545169> (pridobljeno 12. 5. 2021).
- Šuško, Dževada.** 2019. A Model of Europe? History and Practice of Islam in Bosnia-Herzegovina. Research Gate. Domača stran. Elektronski vir. https://www.researchgate.net/publication/333395932_A_Model_for_Europe_History_and_Practice_of_Islam_in_Bosnia-Herzegovina_Dževada_Susko (pridobljeno 3. 12. 2020).
- T. K. B.** 2012. Stališče varuhinje do obrezovanja razburilo muslimane v Sloveniji. MMC. Domača stran. 6. februar. Elektronski vir. <https://www.rtvlo.si/zdravje/stalisce-varuhinje-do-obrezovanja-razburilo-muslimane-v-sloveniji/276271> (pridobljeno 11. 2. 2022).
- ter Kuile, Hager in Thomas Ehring.** 2014. Predictors of changes in religiosity after trauma: Trauma, religiosity, and posttraumatic stress disorder. *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy* 6, št.4:353–360. Elektronski vir. <https://doi.org/10.1037/a0034880> (pridobljeno 22. 6. 2021).
- Todorova, Marija Nikolaeva.** 2001. *Imaginarij Balkana*. Ljubljana: Inštitut za civilizacijo in kulturo.
- Torrekens, Corinne in Dirk Jacobs.** 2015. Muslims' religiosity and views on religion in six Western European countries: does national context matter? *Journal of Ethnic and Migration Studies* 42, št. 2:325–340.
- Toš, Niko.** 2017. *Vrednote v prehodu XI. Slovenija v evropskih in medčasnih primerjavah ESS 2002–2016*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede, IDV, CJMMK.
- – –. 2021. *Vrednote v prehodu IV. Slovensko javno mnenje 2004–2009*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede, IDV, CJMMK.
- Toš, Niko, Peter Klinar, Boštjan Markič, Zdenko Roter in Cveto Trampuž.** 1991. Slovensko javno mnenje 1991/2 (SJM 91/2), Slovenska družba na prehodu v demokracijo in mednarodna raziskava o vernosti in cerkvi. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Arhiv družboslovnih podatkov. Elektronski vir. <https://nesstar2.adp.fdv.uni-lj.si/webview/?language=sl> (pridobljeno 17. 1. 2021).
- Trček, Ana.** 2016. *Liturgična praksa islamske skupnosti v Sloveniji*. Diplomsko delo. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta.
- Uhan, Samo, Brina Malnar, Slavko Kurdija, Mitja Hafner Fink in Vlado Mihelj.** 2017. Slovensko javno mnenje 2017/1 (SJM 17/1), Evropska raziskava vrednot. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede. Elektronski vir. <https://nesstar2.adp.fdv.uni-lj.si/webview/?language=sl> (pridobljeno 17. 1. 2021).
- Varuh za človekove pravice.** 2009. Poškodovanje nagrobnih znamenj na muslimanskih grobovih se je obravnavalo kot posebno kaznivo dejanje javnega spodbujanja sovraštva, nasilja ali nestrpnosti šele po posredovanju. Varuh človekovih pravic. Domača stran. 31. december. Elektronski vir. <https://www.varuh-rs.si/sl/obravnavane-pobude/primer/poskodovanje-nagrobnih-znamenj-na-muslimanskih-grobovih-se-je-obravnavalo-kot-posebno-kaznivo-dejani/> (pridobljeno 14. 3. 2020).
- Veldhuis, Tinka in Jørgen Staun.** 2009. *Islamist Radicalization: A Root Cause Model*. Den Haag: Netherlands Institute of International Relations.

- Velikonja, Mitja.** 1998. *Bosanski religijski mozaiki: religije in nacionalne mitologije v zgodovini Bosne in Hercegovine*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- – –. 2008. *Titostalgija: študija nostalgije po Josipu Brozu*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Voas, David in Fenella Fleischmann.** 2012. Islam Moves West: Religious Change in the First and Second Generations. *Annual Review of Sociology* 38, št. 525–545. Elektronski vir: <https://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev-soc-071811-145455> (pridobljeno 7. 12. 2020).
- Vobič Arlič, Nina.** 2007. Slovenska nacionalna identiteta in islam. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 37, št. 235–236:114–126.
- Von der Brelie, Hans.** 2005. Foreign influence taking over Bosnia and Herzegovina? Euro.news. Domača stran. 27. april. <https://www.euronews.com/my-europe/2018/04/26/insiders-foreign-influence-taking-over-bosnia-and-herzegovina> (pridobljeno 8. 3. 2021).
- Vrečar, Natalija.** 2005. Etničnost, integracija in civilna družba: prisilni migranti v Sloveniji. V: *Percepcije slovenske integracijske politike: zaključno poročilo*, 659–672. Ur. Bešter Romana, Mitja Hafner-Fink in Mojca Medvešek. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja.
- Vogrin, Nina.** 2015. Kako so slovenski hoteli pripravljeni na muslimanske goste? Siol.net. Domača stran. 30. julij. Elektronski vir. <http://www.siol.net/trendi/potovanja/kako-so-slovenski-hoteli-pripravljeni-na-muslimanske-goste-91447> (pridobljeno 30. 3. 2016).
- Westrroff, Charles F. in Tomas Frejka.** 2007. Religiousness and Fertility among European Muslims. *Population and Development Review* 33, št. 4:785–809.
- Wiktorowicz, Quintan.** 2005. *Radical Islam rising. Muslim extremism in the West*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Zadrožna, Anna.** 2013. »I am Muslim but I am the European One': Contextual Identities among Muslims from Western Macedonia in Everyday Practices and Narratives. *Antropological Journal of European Cultures* 22, št. 2:35–52.
- Zalta, Anja.** 2005. Muslims in Slovenia. *Islamic Studies* 44, št. 1:93–112.
- – –. 2014. Islam in Slovenia. The History of Muslim Presence and Characteristics of the Muslim Population of Slovenia, 39–45. V: *Islam in Southeast Europe. Past Reflecrions and Future Prospects*. Ur. Mesult Idriz in Osman Bakar. Bandar Seri Begawan: Universiti Brunei Derussalam.
- Zefi, Shan.** 2006. *Islamization Albanians through centuries*. Prizren: Drita.
- Zemon, Rubin.** 2012. »The development of identities among the Muslim population in the Balkans in an era of globalization and Europeanization: Cases of Torbeshi, Gorani and Pomaci«. Prispevek na mednarodni znanstveni konferenci Identity in the Era of Globalization and Europeanization, 3. in 4. november 2011. *Proceedings from the International scientific conference*, št. 1:329–338.
- Žunič, Nataša in S. B. L.** 2016. Polovico slovenskih muslimanov na zadnji počitek odpeljejo v Bosno, Makedonijo ali Kosovo. MMC. Domača stran. Elektronski vir. <https://www.rtvsl.si/zunanje-vsebine/polovico-slovenskih-muslimanov-na-zadnji-pocitek-odpeljejo-v-bosno-makedonijo-ali-kosovo/407136> (pridobljeno 15. 3. 2019).

Slovar tujih izrazov

- Dovišta – molitev s priprošnjo, izrečena v narečnem jeziku.
- Fitah – pravni zakon
- Hatma – recitiranje Korana od začetka do konca
- Hafiz – oseba, ki zna Koran recitirati na pamet
- Hutba – pridiga na petkovi molitvi
- Idžma – pravna prvina, ki pomeni soglasje skupnosti
- Ilahije – nabožne pesmi
- Imanski šart – šest stebrov islamske dogmatike
- Islamski šart – pet stebrov islamske verske prakse
- Kijas – pravna prvina, ki pomeni analogno razlago svetih spisov
- Mehr – poročno darilo
- Mekteb – verski pouk
- Mevludi – pesmi in dogodki, ki jih organizirajo muslimani
v Bosni in Hercegovini ob pomembnih dogodkih.
Mevlud se imenuje tudi praznik rojstva poslanca Mohameda.
- Mezheb – islamska pravna šola
- Muallim/a – veroučitelj oz. veroučiteljica
- Nišan – lesen nagrobni spomenik
- Raj – pravna prvina, ki pomeni individualno razlago
- Sufara – učenje arabskega jezika
- Teravija namaz – molitev, ki se opravlja v mesecu ramaznu
- Tevhid – molitev za pokojne
- Vaktija – urnik dnevnih molitev glede na geografsko lego kraja

KAZALO

Zahvala	5
Spremna beseda.....	7
Uvod.....	11
Islam v Bosni in Hercegovini.....	19
Islam v Sloveniji.....	35
Identiteta muslimanov v Republiki Sloveniji.....	41
Načini prilagoditve življenja.....	47
Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji.....	63
Alternativne islamske skupnosti v Sloveniji	97
Fotografije.....	113
Verska praksa muslimanov v Republiki Sloveniji.....	117
Tipologija religijskih praks muslimanov v Sloveniji.....	169
Muslimani v Sloveniji v primerjavi z drugimi evropskimi muslimani.....	175
Muslimani v Sloveniji in izzivi digitalne dobe	187
Zaključek.....	195
Reference.....	201
Slovar tujih izrazov	211

Pričujoča znanstvena monografija pomeni dobrodošlo obogatitev na področju religiologije in zlasti poznavanja in razumevanja položaja islama v Sloveniji. Avtorica se je v zadnjih letih že uveljavila kot ena vodilnih raziskovalk na tem področju.

Besedilo bo nedvomno zanimivo za širšo javnost, zlasti s pridom pa bodo po njem lahko posegali religiologi, sociologi religije, teologi in zgodovinarji. Ker dr. Jegličeva v marsikaterem pogledu orje ledino na terminološkem področju, ko gre za izraze iz islamske kulture in arabskega sveta, bo morda v spodbudo tudi jezikoslovcem.

Izr. prof. dr. Aleš Maver, Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta

V svoji znanstveni monografiji se dr. Urška Jeglič dotakne pomembne in do sedaj še ne obravnave tematike, ki natančno prikaže organiziranost, delovanje in versko življenje muslimanov v Sloveniji. Tipologija muslimanskih vernikov, ki jo avtorica oblikuje, predstavlja novost in prinaša novo spoznanje in razumevanje tega področja za slovenski prostor. Za slovensko javnost utegne biti še posebej zanimivo poglavje o islamskem verskem pouku in empirični odgovor na vprašanje: »Kdo so muslimani v Sloveniji?«

Avtorica jasno naveže sedanjo situacijo na zgodovinsko dogajanje, pri čemer posebno pozornost nameni islamu v Bosni in Hercegovini in razumevanju velikokrat enačene etnične in verske identitete. Hkrati pa svoj pogled usmerja tudi v aktualne izzive in problematiko globalizacije in digitalizacije.

Doc. dr. Matjaž Celarc, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta

