

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Eva Stramšek

TOKOVI BOSANSKOHERCEGOVSKEGA ISLAMA

Diplomsko delo

Ljubljana, 2004

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Eva Stramšek
Mentor: doc.dr. Aleš Črnič

TOKOVI BOSANSKOHERCEGOVSKEGA ISLAMA

Diplomsko delo

Ljubljana, 2004

KAZALO

1. UVOD	4
2. BOSNA IN OTOMANSKO CESARSTVO	7
2.1 ISLAMIZACIJA	7
2.2 MILET SISTEM	10
2.3 RELIGIJSKI SINKRETIZEM	11
2.4 ORIENTALSKO-ISLAMSKI VPLIV NA BOSNO IN HERCEGOVINO	13
3. ISLAM V BOSNI IN HERCEGOVINI	15
3.1 STAGNACIJA MUSLIMANOV	17
3.2 EVROPOCENTRIZEM IN ISLAMOFBIJA	19
3.3 MODERNOST KOT TUJERODNOST	21
3.4 ISLAMSKI FUNDAMENTALIZEM IN MIT	22
4. ZAVEST O BOSANSKI IDENTITETI, NACIONALNOSTI, USMERJENOSTI IN VREDNOSTI	29
4.1 IDENTITETA IN VAHABIZEM V BOSNI IN HERCEGOVINI	33
4.2 TRADICIONALNI/IDEOLOŠKI MIT IN VAHABIZEM	34
4.3 SRBSKA IN HRVAŠKA RELIGIJSKO- NACIONALNA MITOLOGIJA	36
4.4 MIT O BOSANSKEM POREKLU	37
4.5 MIT O KRISTOSLAVIZMU	39
4.6 MIT O BOGOMILIH	41
5. SKLEP	44
6. LITERATURA	49

1. UVOD

»Problem ni v moči drugega, temveč v lastnih grehah, v lastni slabosti. Če ta mala, avtohtona muslimanska skupnost na Balkanu ne bo našla drugačnega modela življenjske prakse, je obsojena na izumiranje. To je matematično povsem logično.« (Filandra, v 2000: 11)

Filandra¹ v intervjuju z naslovom *Eksistenca in inteligenca* jasno kaže na današnje opustošeno in razburkano duhovno in politično stanje v Bosni in Hercegovini, da ne govorim o religijski opredeljenosti njenih državljanov. Če se naslonim na njegovo, zgoraj napisano trditev, lahko ugotovim, da je po eni strani za bosanskohercegovski muslimane (Bošnjake)² ta misel precej nevzpodbudna, še posebej, če me zanese v zgodovino Bosne in Hercegovine, ki je navkljub številnim vpletanjem in prepletanjem s sosednjimi narodi, imperiji preživela učinke kulturne in politične dezintegracije. Po drugi strani pa Filandra kritično, vendar pozitivno odpira vprašanje ohranitve obstoja avtohtone bosanske, slovansko-muslimanske skupnosti in zdi se, da je danes za Bosno in Hercegovino to ključnega pomena.

Balkan predstavlja prostor, na katerem se lomijo politični interesi sosedov in svetovnih velesil. Lomijo pa se tudi notranji interesi, zavest in razmerje med bosanskimi muslimani (Bošnjaki), bosanskimi pravoslavci (Srbi) in bosanskimi katoliki (Hrvati), ki so se večinoma izkazali porazno, kar bi po besedah Južniča bilo: »Državni okvir je pogosto kontrast etničnosti in med identitetami vlada napetost.« (Južnič, 1993: 265) Na primer, Lovrenović glede Balkana³, nastalega v sklopu okoliščin, ki zrcalijo dinamiko zgodovinskih konfliktov, civilizacijskih naseljevanj, etničnih križanj in razhajanj, meni, da v konkretni življenjski praksi ne pozna čiste identitete in dodaja: »Vsakemu, ki želi misliti, je jasno, da Bosna ne more živeti in obstajati kot otok, ostro odsekana s svojimi mejami od okolice svojega konteksta.« (Lovrenović, v 1999: 45)

¹ Dr. Šaćir Filandra je profesor na Fakulteti političnih ved v Sarajevu. Ukvarja se s problematiko bosanske politične identitete in islama v sodobni Evropi. V časopisu *Dani* je označen kot sodobni bošnjaški intelektualec, ki problematizira temeljna vprašanja bošnjaške duhovnosti, odnos islama in sekularizacije, države in nacije itd.: v *Dani*, št. 158, 2000.

² Za časa bivše Jugoslavije (v šestdesetih letih 20. stoletja) so bili muslimani v Bosni in Hercegovini poimenovani v muslimane z veliko začetnico, torej bosanski Muslimani. Razglašeni so bili kot šesti konstitutivni narod in ne več kot posebna etnična skupina (Velikonja, 1998: 271). V pričujoči nalogi bom bosanski musliman pisala z malo začetnico. V delih, ki se nanašajo na bivšo Jugoslavijo pa z veliko začetnico. Bosanski muslimani (Bošnjaki) danes še vedno predstavljajo večino populacije Bosne in Hercegovine in manjšino kulture na področju bivše Jugoslavije. Pojem Bošnjak bom podrobneje razvila v 4. poglavju.

³ ... ki ga imenuje svojevrstna supraidentiteta (Lovrenović, v 1999: 45).

Ključni pomen za obravnavano problematiko tokov bosanskohercegovskega islama ima analiza religij in mitologij zgodovinsko opredeljenih bosanskohercegovskih narodov. V Bosni in Hercegovini je postalo vprašanje etnično-nacionalne identitete najodločnejše in večina avtorjev se osredotoča na religijo kot določeno karakteristiko te identitete. Močno drži, kot pravi Velikonja, da »religija igra dominantno in hegemonsko vlogo v oblikovanju družbene realnosti« (Velikonja, 1998: 17).

V pričujoči diplomski nalogi bom omenjene probleme poskušala zaobjeti skozi vidik, ki se zdi na prvi pogled morda nekoliko nenavaden. Izpostavlja bom prepletanje med tradicionalnim, sodobnim in radikalnim islamom, kar bom poskusila pojasniti s srbsko, hrvaško ter bosansko religijsko-nacionalno mitologijo. Primerjala bom ideologijo vahabizma⁴, ki se v Bosni in Hercegovini pojavi kot radikalni islam, z vsebino ideološkega mita in ideologijo tradicionalnega islama z vsebino tradicionalnega mita.

V tako zastavljenem teoretskem okviru obravnave avtohtone slovansko-muslimanske skupnosti na Balkanu bi bilo potrebno premisliti o sodobni »vahabizaciji«, ki jo razumem kot spreobračanje muslimanov v vahabizem (prim. v Hafizović, 1998: 14). Po eni strani se vahabizacija pojavi kot problem današnje Bosne in Hercegovine, saj je vpliv vahabizma močno zaznaven šele po vojni v 90-ih⁵, po drugi strani pa gre za povsem pričakovan pojav. To pomeni, da se islamska gibanja razvijajo tudi v Bosni in Hercegovini tako kot drugod po svetu. Lahko predpostavljam, da se bosanskohercegovski islam po vojni v 90-ih

⁴ Vahabizem je integristično versko-politično gibanje, ki se je rodilo v Saudski Arabiji iz zavezništva stremuškega plemenskega poglavarja Mohhameda Ibn Sauda in duhovnega načelnika oziroma tolmača islama Mohammeda Ibn Abd Al Vahaba (1703–1792), po katerem se gibanje tudi imenuje. Slednji je povzemal ideje od islamskega tradicionalističnega reformista Ibn Tajmija (1262–1327). Kot miselni tok se je vahabizem ustalil nekje s koncem 17. in začetkom 18. stoletja, Bosno in Hercegovino pa je zaznamoval predvsem po vojni v 90-ih. Islamski fundamentalizem Ibn Tajmija iz 13. stoletja se imenuje klasični fundamentalizem, medtem ko se Vahabova različica iz 18. stoletja imenuje reformni oziroma moderni fundamentalizem, za katerega velja, da so »vsi elementi zahodne kulture po definiciji kafirski – neverniški (npr. Smrke, 2000: 271; Čančar, 1990: 106–112). Reformistično gibanje vahabitev zavrača vse forme sufizma, intelektualizma oziroma novega mišljenja, imenovanega idžtihad. Je za razveljavitev vseh novosti (Bida), je proti praznovanju Mohamedovega rojstnega dne (mevlud). Angeli in svetniki pa so za vahabite izneverjanje monoteizmu (tavhid). Vahabizem teži k originalnemu, prvobitnemu islamu, k njegovi čistosti. Ima nezlomljivo voljo do unitarizma in zatira ljudski islam. Vahabizem je torej eden najpomembnejših tokov karadžitov, ki so poleg sunizma, šiizma in sufizma, četrti glavni razkol oziroma smer v islamu (Fazlur, 1998: 14–23; Smrke, 2000: 268–271). Vahabizem bom podrobneje razvila v 3. poglavju.

⁵ V dokumentarnem programu o Bosni (»Od Bejruta do Bosne«, v produkciji Channel 4) je Robert Fisk, bližnjevzhodni dopisnik časopisa Independant, pojav islamskega fundamentalizma v Bosni in Hercegovini tudi označil kot posledico vojne v devetdesetih letih (Bringa, 1997: 83).

spreminja pod vplivi islamskih držav (Saudska Arabija, Iran, Turčija, Kuvajt itd.) in vsemuslimanskih organizacij (humanitarnih, terorističnih itd.).

Tekst v diplomski nalogi povezuje nepogrešljiv zgodovinski okvir v razponu od srednjega veka pa vse do danes. Ker me zanima predvsem specifičnost bosanskohercegovega islama, ga bom skušala sistematično in analitično prikazati v vsej svoji barvni paleti: v povezavi z lokalnim pojavom religijsko-nacionalne mitologije in svetovnim pojavom islamskega fundamentalizma ter posledičnim odnosom med tradicionalnim in ideološkim v mitologiji in religiji.

Problematika bosanskohercegovega islama je izrazito večplastna, prežeta z različnimi resnicami, ki so se ali pa naj bi se zgodile. Ali kot razmišlja Etienne v knjigi *Radikalni islamizem*: »Kako naj opravimo znanstveno analizo neulovljivega predmeta (...) kako govoriti o religiji Drugega, kako analizirati islam z evropskimi pojmi?« (Etienne, 2000: 8). Verodostojnih dokazov je bore malo, zato gre večinoma za ugibanja in analitična sklepanja. Gre za besede, ki se uporabljajo v ohlapni splošnosti. Kot take so postale predmet različnih interpretacij in konfliktov med teoretiki, ki izhajajo iz različnih strok in teoretskih usmeritev. To pomeni, kar že ugotavlja Velikonja v knjigi *Bosanski religijski mozaiki* (1998), da ni enoznačnih resnic, ujemanj in skladnosti opisovanih dejstev. Zaradi te kompleksnosti se torej nisem mogla osredotočiti le na eno samo dimenzijo (strokovna literatura), temveč sem posegla tudi po sarajevskih neodvisnih časopisih Dani in Slobodna Bosna⁶ ter v zgodovinsko, sociološko, religiološko in mitološko dimenzijo oziroma v tiste vidike, ki se zdijo za pričujočo nalogo pomembni⁷.

⁶ Vodilne oziroma aktualne teme (Bosanski islam; Država in vera; Organizacija aktivne islamske mladine; Dosjeji »Slobodne Bosne«; Koran je naša ustava; Vahabizem nas bo, če nič ne naredimo, stal življenja; Bosna in Hercegovina mora biti unitarna država; Islam ne pozna ravnodušnosti; O, Turki; Kaj je nam vahabizem itd.) teh dveh časopisov zadevajo današnje vsesplošno stanje v Bosni in Hercegovini. Avtorji teh pa se gibljejo v razponu vse od sarajevskih intelektualcev pa tja do »verskih gorečnežev«. Torej ti in oni pod različnimi vplivi in z različnimi prepričanji, ki simpatizirajo s tem ali onim političnim dogajanjem v določenem zgodovinskem trenutku.

⁷ Ta način sem si izbrala zato, ker sem se hotela čimbolj približati misli bosanskohercegoveških državljanov. Drugače rečeno, če uporabim antropološki termin, iz emskega zornega kota.

2. BOSNA IN OTOMANSKO CESARSTVO

2.1 ISLAMIZACIJA

Razlog specifičnosti Bosne in Hercegovine je nedvomno zgodovinsko dejstvo, ki se je odvijalo na njenih tleh: islamizacija⁸ slovanskega bosanskega prebivalstva, ki so jo vršili Turki. Kaže na značilnosti, povezane pred, med postopkom islamizacije in po njej, ki so Bosni in Hercegovini lastne in edinstvene v svetovni razsežnosti. Pravzaprav je šlo za naraven in postopen proces sprejemanja druge kulture, vere in civilizacije. Na tem mestu moram hkrati z islamizacijo (in ne ločeno) obravnavati bogmilstvo in vprašanje bosanske cerkve⁹. Kako je torej izginila avtohtona bosanska cerkev, v kolikšni meri so pristaši te cerkve sprejeli islam in podobno, so vprašanja, ki so še danes odprta zaradi pomanjkanja objavljenih virov. Največ podatkov kažejo turški katasterski defteri.

Meri se na to, da je bila bosanska cerkev v času islamizacije popolnoma paralizirana¹⁰, kar je islamu omogočilo prodor¹¹. Poleg tega so delovali tudi »kriptobogomili, ki so bili demoralizirani z verskim pregonom, s simpatijo s Turki pa naj bi bili predestinirani, da sprejmejo ne samo turško oblast, temveč tudi islam« (Hadžijahić, 1990: 59). To sicer ni bil najpomembnejši vzrok, vendar večina avtorjev močno podpira to tezo¹², kajti »moralni nauk bosanske cerkve je zbliževal bogomilstvo z naukom islama«, čeprav je bila likvidacija bosanske cerkve že desetletje pred prihodom otomanskih Turkov, zato je vladala verska anomija in kompetitivno ozračje (Voje, 1994: 213). Prebivalstvo je tako brez opore ali močne cerkvene organizacije, torej do neke mere razpuščeno, pričakalo osvajalce, čeprav protiturško razpoloženje ni bilo izključeno.

⁸ Po Hadžijahiću je islamizacija sestavljen in dolgotrajen proces, ki se lahko objasni, če se imajo v uvidu številni, različni pogoji in vzorci v vzajemni povezanosti in prepletenosti (Hadžijahić, 1990: 97).

⁹ Balkanski bogomili se pojavijo v Makedoniji in Bolgariji sredi 10. stoletja in se nato širijo na druga območja. Pripadniki bosanske cerkve naj bi bili potomci bolgarskih bogomilov. Gibanje se je imenovalo po popu Bogomilu. Na podlagi zgodovinskih študij poznamo različna poimenovanja pripadnikov Bosanske cerkve: krstjani, patareni, babuni, dobri Bošnjani. Ime bogomili so zgodovinarji iznašli šele v 19. stoletju (Voje, 1994: 72; Velikonja, 1998: 36-39). Bosanska cerkev in bogomilstvo na bosanskih tleh predhodita procesu islamizacije in sta zato nujni za nadaljnji potek razprave. Podrobneje ju bom razvila tudi v 4. poglavju.

¹⁰ Verski pregoni so se vršili zaradi križarskih pohodov, ki sta jih pošiljala rimska kurija in Ogrska. S tem so nekateri pripadniki bosanske cerkve dobili občutek krivoverstva.

¹¹ Ne samo Turki, že pred njimi, torej na še bogomilska tla, so prišli frančiškani s svojim misijonarskim, inkvizitorskim itd. programom ter pripomogli k usihanju bosanske cerkve, rekatolizaciji bosanskega prebivalstva, občutku krivoverstva, zmešnjavi itd. (Velikonja, 1998: 46-49).

Nekateri bogomili so odklanjali Turke, zato so se celo izselili in sprejeli pravoslavno ali katoliško vero. Drugi pa so za ceno domoljubja vendarle sprejeli turško oblast in s tem islam. V osvajalcih so videli odrešitelje, ki jih bodo ščitili pred zunanjimi pritiski in jih notranje povezali (Bringa, 1997: 39–41). Videti je, da je bogomilom islam pomenil celo izhod iz verske izobčenosti zaradi preganjanj, janičarskih vpadov, davka itd. Dobili pa so tudi teološko opravičilo: »Mohamed naj bi bil namreč tisti prerok, ki ga je bil Jezus Kristus napovedal pri zadnji večerji.« (Velikonja, 1996: 128) Še več, Turki so pripadnike bosanske cerkve potegnili v trdno institucionalizirano muslimansko vero in to je bil na začetku razlog »zakaj so se v Bosni in Hercegovini spreobrnitve v sunitsko varianto muslimanske vere začele že takoj po otomanski zasedbi, kasneje pa je to postal počasen, vendar množičen proces« (Velikonja, 1998: 82).

Islam je prodiral v Bosno v 15. stoletju, ki vendarle spada v širši okvir evropskega krščanstva, ki se islama boji in ga sovraži. Krščanski misleci so muslimane sprva dojemali kot »mohamedance«, češ da je Mohamed za islam isto kot Jezus Kristus za krščanstvo. Muslimani pa se ne štejejo za častilce preroka Mohameda, ampak za častilce Alaha, katerega prerok naj bi bil Mohamed (Said, 1996: 83–86; Smrke, 2000: 262). Na tem mestu merim predvsem na dejstvo, da je Evropa tako imenovano mohamedanstvo dojemala kot herezijo in zgrešeno različico krščanstva.

Islam se je postopoma dotaknil vseh slojev prebivalstva. Najprej je islam zajel¹³ tisti del bosanskega plemstva, ki je prestopil na turško stran. Islamizacija je bila sprva uspešnejša v nastajajočih mestih z gospodarstvom po orientalskih vzorih in je, kot pravi Hadžijahić, kar elektrila iz njih. Mesto (šeher, kasaba) je bilo posejano z džamijami, medresami, mektebi, kar pomeni, da se je verska prosveta z lahkoto širila. Tako je podeželje ostalo večinoma krščansko, mesta pa muslimanska (Hadžijahić, 1990: 109). Šele v 80. letih 15. stoletja je prišlo do množične islamizacije bosanskega kmeta. Predvsem zato, ker je imel kmet musliman manjše fevdalne obveznosti, lahko si je povečal posest, odprla so se mu vrata tudi do najvišjih položajev v otomanski hierarhiji, ne glede na njegov prejšnji družbeni položaj in etnično pripadnost. Šlo je za vertikalno socialno mobilnost in korist z obeh

¹² Naj naštejemo nekaj teh: npr. Voje (1994), Velikonja (1998), Bringa (1997), Hadžijahić (1990/1991).

¹³ Masovni proces islamizacije se je v glavnem začel v 80. letih 15. stoletja in se nadaljeval tudi v 18. in 19. stoletju do Avstro-Ogrske okupacije (Hadžijahić, 1990: 76–79).

strani: bosanskega prebivalstva in otomanskih Turkov. Kmeti, ki so prestopili v islam in so bili poturčeni, so se imenovali Poturi¹⁴ (Velikonja, 1998: 87–88; Voje, 1994: 214).

Otomanska Bosna je postopoma postala tudi izhodišče za vojaške akcije in vpade proti Zahodu. Zanj pa je bilo pomembnejše to, da je postala miniatura vzhodne urbane in islamske kulture. Še več, zaradi intenzivnega naseljevanja tujerodnega prebivalstva¹⁵ za časa islamizacije, je Bosna postala in je še vedno multireligijska in multikulturna dežela s prav takšno identiteto (Voje, 1994: 213–214).

Poglejmo si nekaj mnenj teoretikov, ki se ukvarjajo z islamizacijo in njenimi posledicami. Zgodovinarji se v glavnem strinjajo, da je bila islamizacija v Bosni povečini mirna in prostovoljna, brez posebnih nasilnih metod. Tudi odnos med različnimi verskimi skupnostmi je bil večinoma toleranten, kar je izjemen etični dosežek. Hadžijahić razlaga, da Bosno ni zadela kolonizacija muslimanskega prebivalstva turškega etničnega porekla, temveč je šlo za to, da je domače prebivalstvo islam sprejelo, in to naj bi bil zgodovinski fenomen. Prav tako naj bi bili odnosi prijateljski (Hadžijahić, 1991: 29). Kržišnikova pravi, da se je islam v Bosni in Hercegovini »ukoreninil kot množična, družbeno prednostna, toda nevsiljiva in neagresivna religija ter prav takšna kultura in tradicija«, kar je zgodovinsko dejstvo (Kržišnik-Bukić, 1996: 24).

Gre za dejstvo, da je bil turški sistem izredno odprt in prožen za lokalne etnično-religijske strukture. Poleg tega so pomembni tudi psihološki momenti tedanjega prebivalstva, ki so videli Turke kot zmagovit narod v nasprotju z neperspektivnim krščanstvom, ki je vršilo pritisk in nasilje nad Bosno. V Turkih so videli fascinirajočo novo civilizacijo, nov način življenja, idejo meščanstva in predvsem bogatejše življenje. Islamizacija ni pomenila torej samo spreobračanja v novo vero, ampak je tudi usmerjala politični in kulturni razvoj na svojstven način.

Kljub takšnim razlagam se najdejo številni avtorji, ki zagovarjajo teze o nasilnem prehodu k islamu, ki se širi z ognjem in mečem ter bolj omiljene teze: da neposredne prisile ni bilo, vendar ne moremo kar z lahkoto izključiti posamičnih izpadov nasilja, še posebno tam,

¹⁴ Potur bi lahko pomenilo: poturčiti se, pol-Turek, kmet, nevednež, prostak itd. Med seboj so se Poturi imenovali Turčin ali Bošnjak, prave Turke pa so skoraj žaljivo klicali z izrazom Turkaša (Ibid.: 91).

¹⁵ ... naseljevali so se Judi, Turki, Armenci, Grki, Albanci itd. (Voje, 1994: 23).

kjer so Turki naleteli na odpor (Hadžijahić, 1990: 94–102). Bringa pa v veliki meri zagovarja tezo, da je »eden najbolj 'izkušanih' argumentov v tolmačenju teh konverzij ta, da so Otomanci delali s silo ali pa da je bila konverzija strategija bosanskohercegovskega plemstva, kako bi obdržali imetje in privilegije« (Bringa, 1997: 27). Velikonja ugotavlja, da vera ni bila glavni dejavnik v bosanski notranji zgodovini¹⁶, ta je postala šele takrat, ko so jo zunanje sile uporabljale kot opravičilo za vmešavanje v verske zadeve na bosanskih tleh (Velikonja, 1998: 71). Otomanska oblast je vodila tolerantno politiko do drugih verskih skupnosti¹⁷ in do spreobrnjenec v islam, kar je prispevalo k tolerantnosti in strpnosti, njihovi širitvi in krepitvi. Kar pa je, na primer, oviralo množične in predvsem hitre konverzije, so bile različne verske skupnosti na bosanskih tleh. Te so kasneje prispevale k ohranitvi njihovih tradicij, pa tudi k »razvijanju posebnih nacionalnih identitet« (Ibid.: 77).

Videti je, da je zveza med bosansko cerkvijo in spreobračanjem bosanskih prebivalcev v islam eden glavnih, na žalost še vedno odprtih vprašanj in kot ugotavlja Bringa: »v samem središču nacionalističnega diskurza v Bosni in Hercegovini« (Bringa, 1997: 27).

2.2 MILET SISTEM

Milet sistem¹⁸ so vzpostavili Turki s svojim prihodom v Bosno. Pripadnost v posameznem miletu je bila determinirana z versko pripadnostjo in ne s skupnim jezikom, zgodovino, poreklom itd. Religija je bila zato v milet sistemu osnova skupne pripadnosti in zunanje razpoznavnosti. Tako je lahko otomanska oblast obdržala pripadnike različnih ver v »relativno avtonomne, varne, notranje hierarhično urejene enote, podrejene carigraskemu sultanu« (Velikonja, 1998: 76). Milet sistem je torej omogočal preživetje, zaščito različnim religijskim skupnostim in celo njihovo širjenje ter prosperiteto¹⁹. Omogočal je njihovo kontinuirano delovanje in vključitev v gospodarski in politični red ter jih hkrati držal »na distanci«, da ni prihajalo do hudih konfliktov med njimi. Kljub toleranci in edinstvenosti je

¹⁶ Velikonja ugotavlja, da: »ni bilo nikakršne politike otomanizacije prebivalstva. V otomanski državi je bilo nasploh kaj malo naporov posvečenih spreobračanju v muslimansko vero« (Velikonja, 1998: 82).

¹⁷ »Vladarji so bili tolerantni do vseh verstev knjige (ahl'el-Kitab) pod svojo oblastjo: kristjane in jude so namreč imeli za prejemnike božjih predislamskih razodetij« (Ibid.: 74).

¹⁸ »Arabsko *milla*, otomansko *millet* pomeni *religija, obred*; šele v 19. stoletju je postal tudi oznaka za narod« (Velikonja, 1998: 76).

¹⁹ Na primer: pri Srbih so pozitivne lastnosti milet sistema vplivale na širjenje pravoslavne vere zaradi močne iznajdljivosti in prilagodljivosti in ne na islamizacijo pravoslavnega življa. Velikonja na tem mestu govori o

bil milet sistem tudi diskriminatoren: »*neverniki* niso smeli nositi orožja, jezdit konj, drugače so se morali oblačiti, njihovo pričanje pred sodiščem je bilo manj upoštevano« (Ibid.: 80). Muslimani so bili, razumljivo, privilegirani na vseh področjih. To se je kazalo, med drugim, tudi v arhitekturi. Zvoniki krščanskih cerkva niso smeli biti višji od minaretov džamij itd. (Ibid.: 80–81).

Milet sistem je bosanskim muslimanom omogočil ločitev in prepoznavnost od drugih slovanskih muslimanov. Od njega so podedovali »kolektivno kulturno identiteto, zasnovano na pripadnosti religijski skupnosti« (Bringa, 1997: 35). Posledica religijske pripadnosti v milet sistemu je postala ključna za preživetje in za identifikacijo, močno zavest o religijski skupnosti, kasneje pa za oblikovanje narodov v razdrobljeni, heterogeni bosanskohercegovski družbi.

2.3 RELIGIJSKI SINKRETIZEM

»Določena specifična znamenja ima tudi bosanski islam.« (Hadžijahić, 1991: 81)

Za Bosno in Hercegovino je pomembno predvsem to, da procesi islamizacije niso izkoreninili tradicije »stare religije« oziroma bogomilstva in da se še danes najdejo lastni elementi avtohtone, bosanske kulture oziroma južnoslovanskih narodov. Na tem mestu merim na specifični religijski sinkretizem²⁰ in kulturno simbiozo med potekom islamizacije. Izkazalo se je, da je bil religijski sinkretizem, še posebno s strani prebivalcev Bosne, nujen za sprejetje islama²¹. Islamizacija je bila sprva samo površinska²², precej formalna, kar pomeni, da je »pod površjem nujnih muslimanskih praks ostalo dosti starih navad in običajev, prepričanj in načinov razmišljanja« (Velikonja, 1998: 85).

Nosilci islamskega učenja so bili poslani, da predstavijo oficialni oziroma uradni islam (Bringa, 1997: 223). Poleg njih so prihajali tudi nosilci z drugačnimi oblikami islamskosti, ki jih tako imenovani uradni islam ni odobral (Etienne, 2000: 318). Njihova karakteristika je bila izredno ljudsko usmerjena in privlačna. Nekateri muslimani, ki so v

specifičnem »politično-religijskem sinkretizmu« in »asimilaciji v srbsko nacionalno identiteto« (Ibid.: 94, 99).

²⁰ Po Smrketu so sinkretizmi sprimki, fuzije posameznih elementov ali delov različnih religij (Smrke, 2000: 15–16).

²¹ V začetni fazi islamizacije je bila bikonfesionalnost v Bosni zelo pogosta (Hadžijahić, 1990: 94).

trenutkih krize iskali božjo pomoč in zaščito, so sicer sodelovali v oficialnem islamu, vendar so se zatekali k praksam, ki so bile vezane na misticizem. Predstavljali so ga muslimanski jasnovidci, zdravilci, sufijske hodže in derviši, h katerim so se verniki vedno znova vračali (Bringa, 1997: 223–233). S tem je bila upočasnjena avtoriteta islamskega nauka. Videti je, da je poleg sinkretističnega značaja za Bosno in Hercegovino značilen tudi pluralistični (in ne samo monistični) islam.

Poleg tega vsekakor ne gre zanemariti vloge krščanskih praks in navad, ki so preživele islamizacijo. To se kaže na primer v poročnih navadah, veri v demone in čaravnice, veri v čudeže, Muslimani in krščani so skupaj praznovali nekatere krščanske praznike (Jurjevo, dan sv. Elije itd.), obiskovali so se za božič in bajram itd. Prišlo je do nekakšnega botrstva, konfuzije, ki so jo verniki odlično in na specifičen način obvladovali v milet sistemu otomanske države, pa vse do danes. Občutek bosanske pripadnosti živi kljub kulturnim, religijskim, političnim itd. razlikam (Velikonja 1998: 88–89).

Za časa islamizacije in pluralističnega značaja islama se je v bosansko družbo vpletlo krivoversko gibanje, imenovano hamzevije²³, ki je izpovedovalo »napačen nauk«. Odstopali so od ortodoksije v doktrinalnem, socialnem in političnem smislu. Bogoslužje je bilo minimalno, zagovarjali so svobodno ljubezen, Mohamed naj ne bi bil nič pomembnejši od predhodnih prerokov, gojili so tudi mistične prakse ter bili privlačni zaradi svojega učenja. Delovali so skoraj dve stoletji. (Hadžijahić, 1991: 91–98; Velikonja, 1998: 90). Tej heterodoksiji so nekateri pripisovali vračanje k prvobitnemu islamu, kar me zlahka napelje na misel o današnjemu vahabizmu in bosanskih plodnih tleh.

Za Poture, bosanske konvertite v islam, je torej značilen »poturski sinkretizem« oziroma dragoceno pričevanje bogomilsko-muslimanske simbioze, kot ga imenuje Hadžijahić²⁴. Bosanski islam je sicer izrazito ortodoksen, sunitski, vendar tako kot pri vseh religijah različnih narodov vsebuje mnogo sinkrezij, ki so rezultat sožitja islama, kakršnega so

²² Na primer: sprva je bosansko prebivalstvo sprejelo le muslimanska imena itd. (Velikonja, 1998: 85).

²³ To gibanje je zasnoval Hamza Bali Bošnjak, ki je bil proglašen za heretika, usmrčen pa v Carigradu 1573. leta (Hadžijahić, 1991: 91–98).

²⁴ Na primer, zabeležen dokaz in primer naj bi gnezdil v Žepi, kjer so muslimani brali Novo zavezo in jo primerjali s Koranom (npr. za Jezusa Kristusa so trdili, da ni bil usmrčen, temveč da je izginil). Drug primer je dragocen Kunki zapis, ki je bil napisan na željo na novo spreobrnjenih muslimanov pri Foči, ki datira iz leta 1560–1565. Vsebuje magijski zapis s citati iz Nove zaveze, ki so jo pripadniki bosanske cerkve zelo spoštovali, in veliko apokrifnih elementov, ki naj bi prebivalce ščitili od udarcev strel, zlobnih vetrov, mrazu itd. Verjeli so, da hudič povzroča vse ljudske nesreče, je vzrok zla itd. (Hadžijahić, 1991: 41–43, 51).

prinesli Turki, bosanskih preteklih verovanj in obredov stare slovanske religije ter bosanskega bogomilstva (Hadžijahić, 1991: 84)²⁵. Bosanskohercegovski religijski sinkretizem ima torej dolgo in bogato tradicijo. Kot posledica sinkretizma, islam, splošno gledano, prejme pri posameznih narodih specifične značilnosti, tako da se, na primer, v precejšnji meri razlikuje arabski od indijskega, turškega ali celo bosanskega islama.

2.4 ORIENTALSKO-ISLAMSKI VPLIV NA BOSNO IN HERCEGOVINO

Srednjeveška Bosna je obstajala kot geografsko-politična enota. Pod banom Tvrdkom I. (1353–1391) je dosegla največji razmah. V času njegove vlade so v Bosno začeli vpadati Turki in jo leta 1481 tudi zavzeli ter napravili konec bosanskemu srednjeveškemu kraljestvu, ki je za časa otomanske oblasti permanentno slabilo (Voje, 1994: 85–86, 150–158, 182–190). Religija se je v otomanskem cesarstvu opirala na ortodoksni sunizem²⁶, na šeriat kot temelj pravne ureditve, osnovane na islamskih naukih. Sledili so pravni šoli hanefijskeke smeri (suniti), zato so tudi vsi muslimani v Bosni in Hercegovini že od vsega začetka pripadali pravni šoli Hanefija (prim. Simoniti: 117).

S kolonizacijo Turkov na Balkanu so se kot slovansko-islamska skupina osnovali muslimani srbskohrvaškega jezika, ki se razlikujejo po regijah: muslimani v Bosni in Hercegovini, muslimani v bivšem novopazarskem sandžaku in črnogorski muslimani (Hadžijahić, 1991: 33)²⁷. Pri bosanskih muslimanih gre za širši splet kulturnih, religijskih, političnih, socialnih itd. okoliščin, ki so povezane z islamsko tradicijo in njenimi orientalskimi viri. Ti so postali navzoči v vsakdanjem življenju v preteklosti in sedanjosti. Ker je bila Bosna in Hercegovina prek štiristo let pod otomansko oblastjo, je vpliv orientalsko-islamske civilizacije bil in je, z eno besedo, – mogočen. Kasneje je Bosno in Hercegovino z Avsto-Ogrsko okupacijo leta 1878 zadel vpliv evropsko-krščanske oziroma moderne, kapitalistične civilizacije, ki je prav tako kot otomanski imperij zapustila svojo

²⁵ Na primer: mesta, kjer se nahajajo stečki, so včasih služila kot molišča, zbori bogomilom, danes pa muslimani tam prirejajo »teferiće« in vršijo verske obrede – mevlude, dove itd. (Ibid.: 84). Gre za mitologijo obredja, ki ljudi zbližuje na svetih krajih in točno določenih mestih kot zbirališčih za srečanja, slavja, romarje itd. ali kot zakoliči Velikonja: »Mit se utelesi šele skozi obredje.« (Velikonja, 1996: 89).

²⁶ Suniti poleg Korana priznavajo tudi suno, po ustnem izročilu ohranjene Mohamedove izreke. »Suna pomeni predvsem način, na katerega so (naj bi) živeli prerok Mohamed in njegovi privrženci, in tisto, kar so delali in počeli.« (Smrke, 2000: 268).

²⁷ Hadžijahić šteje poleg muslimanov srbskohrvaškega jezika med slovansko-islamske skupine še Pomake (nastanjeni na področju Bolgarije, deloma tudi Grčije, nekaj pa se jih je doselilo tudi na področje bivše Jugoslavije po letu 1878) in Torbeše (nastanjeni so večinoma ob albanskih naseljih in so srbskega in makedonskega porekla) (Ibid.: 29–36).

dediščino: način življenja po evropskem modelu, novi kapitalistični red, arhitektura itd. Vendar je za pričujočo nalogo pomembnejši vpliv orientalno-islamske civilizacije. Dolgotrajna turška vladavina je močno vplivala na življenje, kulturo, religijo itd. tamkajšnjih bosanskih prebivalcev. Šlo je za polet urbanizacije, socialni in duhovni razvoj. Islam je prinesel višji življenjski standard (notranja oprema, jedi, oblačila itd.), nove trende v potrebah potrošnikov (uživanje tobaka in kave, kozmetika itd.). Takšna civilizacija, močno prilagojena človeškim potrebam je, dalje, razvijala estetski čut v odnosu do narave (nega cvetja in zelenja, kult vode-češme itd.), burila domišljijo in fantazijo v zgodbah in legendah. Ta vpliv je viden v islamskih kulturnih spomenikih, uporabi turcizmov oziroma orientalskih izrazov, običajih, številu muslimanskih prebivalcev itd. Ne samo, da je vpliv viden na bosanskohercegovskih muslimanih, tudi v pravoslavnih samostanih, cerkvenih gradnjah, kamnitih svečnikih, opremi, knjigah itd. so očitni elementi islamske dekoracije in značilnosti turško-islamske arhitekture (Ibid.: 53–168).

Orientalno-islamska civilizacija je pripomogla, da se prebivalci otomanske Bosne niso kulturno izolirali, kar bi pomenilo stagnacijo in izolacijo. Zato so bili kulturno bogatejši ne samo v verskem smislu, temveč tudi v folklori, jeziku, narodni književnosti, pregovorih, prozi in poeziji, slavnih sevdalinkah, stečkih²⁸ itd. (Ibid.: 53-168). Vendar so se bosanski muslimani vse bolj oddaljevali od sosednjih Srbov in Hrvatov²⁹, po drugi strani je šlo tudi »za nekakšno kulturno izolacijo, edinstvena kulturna fizionomija se je začela izgubljati. Na muslimane se je, resnično, pogosto z dozo nepotrpežljivosti in predsodkov, začelo gledati v nekem določenem smislu kot na kulturni anahronizem« (Ibid.: 116). Bosna in Hercegovina danes slovi po svoji religijski in nacionalni heterogeni strukturi. Zaznamovala jo je drža med Vzhodom in Zahodom, med katoliško Srednjo Evropo, pravoslavnim bizantinskim cesarstvom in otomanskim cesarstvom, kjer so se lomile ideje velikih civilizacij. Dokončno pa so Bosno in Hercegovino pestile notranje velikosrbske in velikohrvaške nacionalne ideje³⁰ ter tiste iz vrst domačih slovanskih muslimanov, predvsem bosanskohercegovskih.

²⁸ Sevdalinke in stečki imajo mnoge avtohtone karakteristike in niso samo nekakšen turški prevod oziroma prenos med prebivalce Bosne in Hercegovine, seveda pa imajo vzhodnjaški pridih (Ibid.: 63).

²⁹ ... medtem ko so se bosanskohercegovski pravoslavci in katoliki začeli »nacionalno ozirati navzven, izven meja svoje domovine, k sosednjima matičnima narodoma« (Velikonja, 1998: 153).

³⁰ ... podrobneje o tem v nadaljevanju razprave.

3. ISLAM V BOSNI IN HERCEGOVINI

»Islam bi se lahko, v najširšem smislu, razdelil na dva dela: tistega, ki ga lahko opredelimo z verskimi odredbami ali doktrinami, 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) Verovanje oziroma »predanost« in delovanje oziroma akcija sta bistveni prvini muslimanske vere, to, kar islam je. Človek si mora predse postaviti najvišji ideal in moralne kvalitete, kajti cilj doseganja teh so lastnosti, ki pripadajo bogu Alahu. Absolutna moč, volja in znanje so torej lastnosti, ki vernikom nalagajo merila in jih omejujejo. Islam je potemtakem ugnezden v enostavni stavek: la ilahe illallah³¹ (Ibid.: 9–19, 176).

Ne samo da islam sodi v eno izmed treh velikih monoteističnih religij, po besedah Claude Levi Straussa je formiral celovito teorijo povezanosti vseh oblik ljudskega življenja (Bučan, v 1991: 161). Prakticirani islam deluje kot kultura in pomeni svojevrstno oznako za način življenja, naučene obrazce obnašanja, dojemanja in komuniciranja. Je sistem misli in delovanja neke skupine, ki posamezniku nudi okvir orientacije in predmet spoštovanja. Vzpostavlja in združuje skupnost muslimanov, ki jih »povezuje skupna vera – v tem primeru jo označijo z *džamaa*, toda hkrati tudi pravno-religiozna skupnost, kot je konstituirana v *dar al-islamu*³², gre torej za *ummo* (Etienne, 2000: 62–63)«, ki je ena in nedeljiva. Torej »religija se utelesi v skupini ljudi, ki je bolj ali manj strukturirana in se prepozna kot posebna verska skupnost«³³ (Smrke, 2000: 64). Mošeja bi bila potemtakem idealni prostor za identiteto enotnosti takšne muslimanske skupnosti, ki bi jih povezovala misel o solidarnosti med posamezniki, »ki si delijo simbolni sistem, ki omogoča konsenz o smislu sveta« (Etienne, 2000: 70).

Na tem mestu ne bi bilo neumestno govoriti o »mitu o ummi«, ki deluje kot verska ideologija, legitimacija vzpostavljenega reda oziroma kozmosa v svetu. Ker islam potemtakem zahteva homogen prostor verovanja in delovanja, ima nemalo problemov, ki se tičejo družbene asimilacije, integracije z drugimi kulturami in narodi ali pa lastne družbe

³¹ Ni drugega Boga razen Alaha in: Muhammedun resulullah – Mohamed je Alahov poslanik (Ibid.: 17).

³² Dar al-islam je hiša pokorščine Bogu, ki vzpostavlja skupnost, ummo (Etienne, 2000: 11).

³³ Etienne za privržence muslimanske skupnosti predlaga poimenovanje »ummisti« (Ibid.: 112).

v neki določeni državi, kjer razglašajo islam za državno religijo in *šarijo*³⁴ za pravo. Še več, »medtem ko se bog v krščanstvu *učloveči*, se bog v islamu *uknjiži*, če naj tako rečemo« (Debeljak, 1995: 32).

Bosna in Hercegovina je kot »barvit mozaik različnih etnoreligijskih skupin« (Velikonja, 1998: 153). Na njenem ozemlju sobivajo štiri vere, kulture in mentalitete: muslimanska, rimskokatoliška, parvoslavna in judovska. Nedvomno gre za religijski pluralizem, kjer islam bosanske muslimane definira v odnosu do bosanskih Srbov in Hrvatov. Na tem mestu merim na dejstvo, da se bosanski muslimani prepoznavajo kot tisti, ki imajo svojski sistem vrednot. Sami sebe smatrajo kot »drugačne«, saj je njihova pestra in specifična zgodovina neposredno »vplivala na razvoj religijsko-kulturne in kasneje nacionalne identitete« (Ibid: 27).

Po Velikonji obstajajo znotraj bosanskohercegovega islama štiri tokovi:

- sekularni tok: vera je nekaj intimnega, izpostavljene so moralne vrednote³⁵ islama. Vera ni temelj družbenega, političnega in pravnega sistema;
- tradicionalni tok: islam je religija in zakon. Islamska vera naj postane državna religija. Vzpostaviti je treba šeriatsko pravo in spoštovati verske navade in simbole;
- modernistični tok: modernisti³⁶ sprejemajo zamisli o posodobljanju islamskih vrednot in principov ter šeriatskega prava;
- radikalni tok: islam spremlja vsak vidik življenja. Temelj vsega so zgodnja muslimanska zgodovina in primarni viri islamskega učenja. V to kategorijo torej sodijo radikalni islamisti, ki zavračajo posodobitve islama tako, da predlagajo islamizacijo modernosti z orodji tradicionalnih vrednot in verovanj (Velikonja, 1998: 336–337; Etienne, 2000: 128–157). Bosanskohercegovski tokovi islama skupaj soobstajajo in se prepletajo s tradicionalnim in ideološkim v mitologiji in religiji na sebi lasten način³⁷, na način bosanskih muslimanov.

³⁴Šeriatsko pravo pomeni v najširšem smislu islamsko versko dolžnost, v ožjem pa islamsko pravo, ki je v osnovi versko. Najznačilnejši in najpomembnejši del šeriatskega prava je pet stebrov islama: šahada, salat, zekat, saum, hadž (Smrke, 2000: 274–275).

³⁵ Moralne vrednote izpostavljam kot tiste, ki veljajo kot obči, notranji zakon človeštva.

³⁶ Zgodnejša modernistična pojava v svetu sta Afganistanec Al Afangi (1838–1897) in Egiptčan Mohamed Abduh (1849–1905). Oba sta kritizirala slepo sprejemanje tradicije in poudarjala pomen islamskega prispevka k razvoju (Zahodne) znanosti. Usodno bi bilo, če bi muslimani zavrnilo zahodno znanost, menita. Nastopala sta proti literalizmu: Koran je treba razlagati po duhu in ne dobesedno itd. (Smrke, 2000: 280).

³⁷ ... kar bom podrobneje razvila v nadaljevanju.

3.1 STAGNACIJA MUSLIMANOV

Da bom lahko v nadaljevanju bolje opredelila islamski fundamentalizem, se moram najprej dotakniti problemov (stagnacija muslimanov, evropocentrizem, islamofobija, modernost itd.), ki naj bi vplivali ali celo pripeljali do pojavnosti, kakršen je fundamentalizem v svetu islama in v Bosni in Hercegovini.

»Problem ni v islamu, problem je v muslimanih.« (Hafizović, v 1998:14)

Malo knjižico *Zakaj so muslimani nazadovali, drugi pa napredovali* (1995) avtorja Arsalana³⁸, in še precejšnje število njej podobnih, deli *Saudijski komitet za pomoč Bosni i Hercegovini* brezplačno. Gre za razmišljanja avtorja, ki zaobsegajo kritično analizo muslimanov v prvi polovici 20. stoletja in so v primerjavi z drugimi islamskimi pisci precej neposredna, do neke mere racionalna in sodobna. Kaže, da je bosanskim muslimanom všeč, zato se bom v tem delu razprave omejila izključno na omenjenega avtorja.

Arsalan skuša razumeti islam v težkih časih, s katerimi se spopada vsak muslimanski narod. Zato analitično išče razloge in ugotovi, da je med prvimi neznanje. Avtor ga hudomušno pojasni s tem, da se med ljudmi najdejo tudi takšni, ki ne ločijo med vinom in kisom. S tem želi opozoriti na manko izobraženosti, ki prerašča v zaostalost in moralno pokvarjenost. Slednja ne sledi več tistim vrlinam, ki jih narekuje Koran³⁹, zato Arsalan zakoliči: »Ko izgine morala, izgine tudi narod.« (Arsalan, 1995: 36) Pokvarjenost je torej rasla, narodni interesi so propadali, islam je nazadoval, drugi (beri Zahod) pa so se vzdigovali in rasli ter krepili svojo moč. Pri tem avtor opozarja, da se je novorojeni strahopetnosti pridružilo razočaranje, saj so si »nekateri muslimani vtepli v glavo, da so

³⁸ Arsalan je eden največjih reformatorjev v svetu islama v prvi polovici 20. stoletja. Je sirijski učenjak in diplomat ter »velik prijatelj Bosne in njenih muslimanov« (Arsalan, 1995: 91–96).

³⁹ Koran so božja navodila za uresničitev zgodovine. Je zbirka razodetij, ki jih je Bog zaupal preroku Mohamedu s posredovanjem nadangela Gabrijela-Džibril. Razdeljen je na 114 poglavij oziroma sur. Koran »predstavlja namreč temeljno celoto norm političnega, družbenega, družinskega in vsega življenja za vsakega muslimana, se pravi za četrto človeštva« (Etienne, 2000: 51). Interpretov Korana je veliko. To legitimiteto jim daje misel, da je Koran neustvarjen, saj je božja beseda. Tako je v islamu človek sam pred Bogom, s Koranom v rokah. »Iz takšnega pojmovanja človeka izhaja, da lahko v svoji samoti prebira Koran na kakršen koli način (...) ker nima noben musliman pravice drugemu vsiljevati 'pravilno' branje Korana.« (Ibid.: 58) Še več, »Islam ne more obstajati brez Korana in obratno, Koran ne obstaja če ga muslimani ne berejo, tolmačijo, poskušajo prevesti v institucije in družbene stvarnosti.« (Said, 2003: 44)

Evropejci v vsakem primeru zmagovalci, da ni več načina, kako bi se borili z njimi, da je vsak odpor proti njim zaman in vsako gibanje neumnost« (Ibid.: 37–38).

Po Arsalanu so največji razlog stagnacije islamskega sveta neverni muslimani, ki hočejo odstraniti vse, kar je staro, brez obzira na to, ali je koristno ali škodljivo. Hočejo evropeizirati muslimane in jim izbrisati zgodovino. Razlog pa so tudi tisti okoreli konzervativci, ki ne trpijo sprememb in ki mislijo, da je moderna vgoja izum nevernika. Za tem seveda stoji neznanje in fanatizem, zaključí Arsalan in doda, da je s tem pripravljen teren sovražnikom islamske civilizacije, da se borijo proti njej s prepričanjem, da je zaostalost plod islamske doktrine, da se islamska vera ne sklada s sodobnim napredkom in da ovira civilizacijo (Ibid.).

Tako Arsalan sklene svojo opredelitev, da so neverni in konzervativni muslimani krivi, da se islam smatra kot vera onstranstva in ne tostranstva, zato muslimani nazadovanje brez razmišljanja razumejo kot usodo. Avtor med drugim pravi: »Ti stvori so naredili lenobo simpatično mnogim muslimanom in tako se med njimi pojavlja skupina ljudi, ki se imenujejo derviši in ne delajo nič. Oni so, resnično, samo usahli organi v telesu islamske skupnosti.« (Ibid.: 51) Islam je v osnovi revolucija oziroma sprememba proti tisti resnici in zgodovini, ki ni resnična. Zato tisti, ki dojamejo islam, kakor je treba pozdravljajo vsako novotarijo, ki ni v nasprotju z vero in ki ne prinaša zla. »Ko se je šariat upošteval, kot je treba, je bil islam velik in ugleden« zaključí avtor. (Ibid.: 54–57). Videti je, da je danes položaj muslimanov v svetu bolj ali manj prezrt zaradi »nedoraslih trendov« v njihovi teologiji in politiki, kjer se poudarja odrekanje tostranstvu in kritiziranje mogočnega Zahoda na nezrel in neproduktiven način. Tako muslimani vedno bolj postajajo sfera »okorelega konzervativizma«.

Arsalan ponuja zanimivo rešitev, da bi morali muslimani Zahod najprej spoznati in nato postaviti kritično teorijo. Za bosanskohercegovske muslimane pa ugotovi, da so dopustili, da postanejo brezoblična masa posameznikov, ki so jo krščanski sosedi že od nekdaj dojeli kot telo, ki se želi na vsak način odstraniti iz ozkega organizma krščanske Evrope, namesto da bi postali samosvoj muslimanski narod kot vsak drug na evropskih tleh (Ibid.: 36–96).

3.2 EVROPOCENTRIZEM IN ISLAMOFBIJA

»Bošnjaki, kolikor so proizvod in rezultat islamske kulture in civilizacije, toliko so proizvod in rezultat zahodnoevropske tradicije in kulture« (Saltaga, 1998: 10).

Bosanski muslimani so zasejani na »neplodnih tleh«, ki so prežeta s hegemonijo evropske kulture in civilizacije. Bosno in Hercegovino so še za časa postotomanske valadavine imenovali zemlja »temne pokrajine«⁴⁰, kar kaže na eno od številnih zahodnoevropskih etiket islama kot vere mračnjaštva. Zaradi širjenja⁴¹ in ustalitve islama na evropsko-krščanskih tleh ga je Evropa označila za protireligijo in protirasno ter ustvarila »mit o sto oz. tisočletni balkanski krvoželjnosti, ki itak pozna le krajše premore med bolj ali še bolj tragičnimi vojnam« (Velikonja, 1998: 302)⁴². Videti je, da islam na bosanskohercegovskih tleh kot kulturno-zgodovinsko dejstvo ni bil nikoli v celoti sprejet in še vedno do neke mere predstavlja travmo Evropi. Ta odraža specifični »duhovni in politični odnos do islama« (Saltaga, 1998:8). Lahko bi mu rekla evropocentristični odnos⁴³ do »neozdravljivo kaotičnega dela sveta« (Velikonja, 1998: 302). Saltaga omenjene ugotovitve odnosa med bosanskimi muslimani in zahodno Evropo nenazadnje povezuje tudi s srbsko destrukcijo na identiteto bosanskih muslimanov med leti 1992 in 1996. Srbska destrukcija »predstavlja popolnoma normalno, naravno stanje stvari, naravno stanje evropocentrističnega realpolitičnega stališča« (Saltaga, 1998: 11).

Vendar ob vsem tem dogajanjem v preteklosti in sedanjosti Zahod oziroma Okcident oblikuje Orient in obratno. Oba sta krepila svojo moč in identiteto na račun drug drugega in postala, kar sta še danes⁴⁴. Lahko bi rekla, da gre za dve veliki svetovni mitologiji⁴⁵, ki

⁴⁰ Ibid.: 115.

⁴¹ Islam se je iz svoje centralne osi razširil v interkontinentalnih razmerah, in sicer: po Indoneziji, Kitajski, na severu Indije, Mali Aziji, v balkanski Evropi in v črni Afriki (Ibid.: 9). Cilj tega zgodovinskega širjenja oziroma vojnih pohodov je odgovornost muslimanov pred Bogom, da se pokliče in spozna človeštvo z Resnico, v katero se nobenega ne sili, kot pravi Deedat v knjigi *Kaj pravi Biblija o Mohamedu* (stran 36, leto izida knjižice ni znano, morda se nahaja nekje v arabskih črkah).

⁴² Otomanska nevarnost je trajala vse do konca 17. stoletja. Islam so imenovali tudi »vera psov« (Ibid.: 68).

⁴³ Evropocentrizem je po Saltagi proizvod in rezultat helenistično-krščanske kulture in civilizacije (Ibid.: 277).

⁴⁴ ... in kljub evropskemu hegemonističnemu značaju in starim dramatičnim sovraštvom že od srednjega veka dalje je »Orient sestavni del evropske materialne civilizacije in kulture« (Said, 1996: 12).

⁴⁵ Prim. Etienne, 2000: 5–6.

se dopolnjujeta, ustvarjata red na svetu, postavljata meje, ideologizirata, stereotipizirata, etiketirata, oblikujeta pripadnost, solidarnost, kohezivnost njihovih »članov«.

Travma⁴⁶, ki jo je in jo še vedno doživlja Okcident oziroma vsa krščanska civilizacija, se, kot je videti, tolaži s »hegemonijo evropskih idej o Orientu, ki prav tako nenehno ponavljajo evropsko superiornost nad orientalsko zaostalostjo in ponavadi zabrišejo možnost, da bi samostojnejši ali bolj skeptičen mislec lahko na zadevo gledal drugače« (Said, 1996: 19).

Ključne poglede in razloge travme je Said predstavil v delu *Orientalizem – zahodnjaški pogledi na Orient* (1996). Avtor opozarja, da gre za evropsko reprezentacijo Orienta in nevarnost, da orientalizem postane evropska fantazija o Orientu, prežeta s kulturnimi stereotipi, rasizmom, mitologijo, ideologijo⁴⁷, simbolizmom⁴⁸. Orient kot orientalističen oder je opazovan in kot tak hrani medije in splošne predstave o Orientu, ki so dodobra kodificirane (Said, 1996: 91). Merim namreč na to, da ima orientalizem evropocentričen, antropocentričen, etnocentričen in kumulativen značaj: znova in znova proizvaja samega sebe, je kopija samega sebe, je v »prisilnem okviru«⁴⁹. Drugače rečeno, kulturno in geografsko oddaljen Orient je formiran in/ali deformiran s strani evropskih učenjakov. Zahod preplavlja občutek strahu⁵⁰ in radovednosti hkrati, ki sta se v veliki meri razvila na osnovi mitološke in ideološke reprezentacije podob Orienta, Arabcev in islama.

»Ponarejanje islama je enostranska aktivnost, ki zakriva tisto, kar *delamo* »mi«, namesto tega pa poudarja tisto, kar *so* muslimani in Arabci po svoji lastni izprijeni podobi« (Said, 2003: 18). Zahod vidi islam bolj kot filozofijo in zgodovino kot pa živečo religijo oziroma duhovnost. Takšno mišljenje po vsej verjetnosti izvira tudi iz krščanskega srednjeveškega antiislamskega stališča, ki govori o prevari in zaroti do krščanske tradicije, za kar Bog kaznuje njihove grehe in napake. Islam je od srednjega veka dalje viden kot vojna religija, mlajša, bolj energična in možata različica krščanstva, ki se je pojavila na Vzhodu in se

⁴⁶ O travmi govorita npr. Velikonja (1998) in Said (1996).

⁴⁷ ... da arabci jezdijo kamele, imajo kljukaste nosove, so razuzdanci, teroristi itd. (Said, 1996: 141).

⁴⁸ ... islam kot simbol za nasilje, zaostalost, izrojenost, uničenje, v katero je ujet musliman (Ibid.: 19, 42–82).

⁴⁹ Ibid.: 295.

⁵⁰ Na tem mestu Saltaga govori o »fascinantnem strahu pred islamom, ki je kvalificiran kot religija seksa, razuzdanosti, vojne, eksplozija nagona in strasti« in ki se hoče postaviti na isti teren kot krščanstvo (Saltaga, 1998: 52–53).

namerila, da uniči krščanstvo. Kristjani so posledično verjeli, da je Mohamed lažni prerok, licemer in vražji posrednik (Saltaga, 1998: 52, 57).

Na podlagi prevladujočega zahodnoevropskega mišljenja, če zaidem na področje bivše Jugoslavije, je srbski religijski nacionalizem zavzel mesto pri obrambi pred balkanskimi muslimani, ker naj bi predstavljal zaščitno ogrado, ki brani krščanski Zahod pred vdirajočim islamom, fundamentalizmom, nasiljem itd. (Velikonja, 1998: 314–319).

3.3 MODERNOST KOT TUJERODNOST

O modernizaciji zahodnega sveta se govori na vseh področjih javnega in privatnega življenja. Tudi tako se nadaljuje in ohranja hegemonika vloga Zahoda v svetu, še posebej v primerjavi z Orientom⁵¹, saj le redkokdaj zasledimo govor o modernizaciji muslimanskega sveta⁵². Na tem mestu velja vprašati, v kolikšni meri Orient sploh potrebuje modernizacijo v zahodnjaškem smislu in/ali lahko brez vključitve v zahodnjaški ritem preživi ujetost v orientalistične vajeti svojih sosedov.

Med muslimani se je, opozarja Fazlur, pojavila »ideja, da tradicionalna muslimanska družba preveč poudarja spiritualnost, ravnotežje pa bi lahko ponovno vzpostavili z vsajanjem modernih tehnoloških veščin« (Fazlur, 1998: 47). Zato so nekatere muslimanske države sprejele moderne izobraževalne ustanove (univerze, akademije itd.), ki so predstavljale moderno, sekularno, zahodnjaško izobrazbo. Za uspešno simbiozo Okcidenta in Orienta bi bil potreben proces integracije in asimilacije zahodnih institucionalnih teles v vzhodnjaške in obratno⁵³. Vendar, kot ugotovi Fazlur, je muslimanski modernizem »na žalost šel skozi hitro transformacijo in se degeneriral na eni strani v čisto apologetiko, na drugi pa v bolj ali manj čisto sekularno zahodnjaštvo« (Ibid.: 34). Nezrelost in nazadovanje s strani muslimanov, kot tudi ugotavlja Arsalan, v smislu odbijanja modernega mišljenja, je bila posledica nezaupanja v sprejemanju vrednot in idej modernega Zahoda ter asimilacije teh v muslimansko družbo (zahodna demokracija, enakost, svobodščine, sekularizacija⁵⁴, pravice žensk⁵⁵, univerzitetno izobraževanje itd.). Posodabljanje oziroma

⁵¹ Saltaga kot posledico evropocentrizma in njegovega racionalizma danes predpostavlja, da se »arabski svet ponovno vrača k zgodovinski praksi kot fundamentalni opciji svoje sodobnosti« (Saltaga, 1998: 9).

⁵² ... z izjemo nekaterih liberalnejših muslimanskih držav.

⁵³ ... večinoma Zahod ni upošteval islamske moralne in kulturne baze oziroma dediščine.

⁵⁴ Islam »se objektivno upira ločenosti verske sfere v bistveni točki, v točki zasebnega življenja; ker proces modernizacije pretresa predvsem posameznika kot akterja« (Etienne, 2000: 118).

modernizacijo islamskih običajev (v širšem pomenu besede) se »odklanja z oznako *okcidentalizacija*« (Etienne, 2000: 117). Muslimanski svet je napel vso svojo moč, da se osvobodi od politične, idejne in kulturne dominacije Zahoda. Zanimivo rešitev ponuja Fazlur: »resnična, efektivna renesansa islama ni možna z islamskega stališča, dokler izobraževalni razvoj ne doseže odgovarjajočega nivoja« (Fazlur, 1998: 50). Problema modernizma v islamskem svetu pa ne gre zaključiti brez vloge islamistov⁵⁶. Islamisti zavračajo vsakršno modernost, ki jo imenujejo »tujerodnost«, češ da ne ohranja arabsko-muslimanske dediščine in je neustrezna za ummo. Vsakič ko muslimanska družba pozabi na svoj teološki izvor, je rešitev »vrnitev k modelu zgodnjih časov islama in šarije«⁵⁷ ter ponovna integracija v njihov simbolni sistem jezika, kulture, umetnosti in verovanja: v enotnost in edinstvenost idealne muslimanske družbe, saj je modernost uničila stare strukture, ne spoštuje tradicije in izprija običaje, nacionalna država pa uničuje skupnost. Ena od reakcij na modernizem so dejavnosti islamistov (pridige, časopisi, shodi in predvsem prozelitski zgled), vidne spremembe, opazne povsod: brade in nova oblačila, med katerimi je najbolj slavno *hidžab*-tančica itd. (Etienne, 2000: 122–124, 151).

Sodobna zahodna družba je »v glavnem eksogena, prišla je od zunaj, v svežnju z razmerami, ki so žalile islamsko samozavest« (Smrke, 2000: 279). Modernizem⁵⁸ je torej podvržen dvomu in kopici različnih možnosti izbire.

3.4 ISLAMSKI FUNDAMENTALIZEM IN MIT

Za opredelitev islamskega fundamentalizma, tega nehvaležnega poimenovanja, ki se večinoma izogiba definiciji⁵⁹, vendar se ga vseeno povsem legitimno uporablja tako v strokovni literaturi kot v medijih, bi bilo potrebno širše poznavanje zgodovinskih politično-religijskih dogodkov. Pri veliki večini teoretikov, ki se ukvarjajo s tem problemom, gre za analizo radikalnega islama kot alternative problemom moderne časa. Gre torej za

⁵⁵ Model zahodne ženske »se ne zdi prepričljiv, ko od njih zahteva odpoved duhovni uresničitvi v okviru islama« (Ibid.: 120).

⁵⁶ Islamiste bom podrobneje opredelila malo kasneje.

⁵⁷ Etiennu se zdi pojav islamističnih gibanj ob soočenju z neznosnostjo modernosti svojevrsten, saj jo islamisti dojemajo kot tujerodno in predlagajo islamizacijo modernosti: da se islamizirajo običaji v vsakodnevnem življenju (Etienne, 2000: 128, 158).

⁵⁸ Smrke označi modernizem kot »islamsko reakcijo na sindrom pojavov«. Razumemo ga lahko »le v kontekstu razmer, v katerih so bile islamske dežele v 19. in 20. stoletju (Ibid.: 279).

⁵⁹ Etienne meni, da so težave označevanja islamistov (sami sebe imenujejo: al-islamijun) kot fundamentalistov, integristov, ekstermistov, fanatistov, radikalistov itd., povezane predvsem s »subjektivno oceno, ki jo uporabljajo zahodnjaki« (Etienne, 2000: 202).

obnovo svetih spisov islama kot edinih temeljev kritike, h katerim se vrača islamski fundamentalizem. Fundamentalizem je, tako kot katera koli druga ideologija (ideologija ekonomije, ideologija politike itd.), zasnovan na osnovnih, karakterističnih načelih. Muslimani razglašajo, da islam določa ideologijo, ki jih loči od ostalih, je nad vsemi in vsebuje univerzalne principe za vse aspekte socialnega življenja. V tem smislu pomeni fundamentalizem jedro prakse in vsega, v kar privrženci ideologije verjamejo⁶⁰. Treba je poudariti, da je ideologija samo eden od aspektov fundamentalizma, in to ne samo islamskega, temveč tudi vsakega drugega (Čančar, 1990: 82).

Pod pojmom fundamentalizem se predpostavlja ponovno utrjevanje religijskih tradicionalizmov v »prečiščeni« formi ter negacijo in poostreni odgovor na izzive modernizacije, zahodne prevlade, moralno in materialno bedo izkoriščevalskega Zahoda. V tem smislu gre za številna gibanja radikalnih reformatorjev oziroma islamistov s ciljem islamizacije modernosti. Islamisti so radikalni⁶¹ v smislu, da se hočejo spopasti s koreninami zla, izkoreniniti *džahilijo*⁶². Gre za »religijo resnice« (*din al-hakk*) kot islamsko doktrino *pri koreninah*. Etienne poda zanimivo misel, ko pravi, da gre pravzaprav za revolucionarni islam⁶³, ki vnovič bere zgodovino Vzhoda in Zahoda, svetovni gospodarski red ter poudarja militantnost, ki je v načelu radikalnih islamistov: »militantnost, v dvojnem pomenu doktrine, *ki dela iz vsakega muslimana prozelita in borca*. Islam je v očeh muslimanov pečat monoteističnega preroštva. Bog je tako želel popraviti zablode judov in kristjanov« (Etienne, 2000: 23–25). Islamisti so revolucionarni v smislu, da znova iščejo svojo muslimansko tradicijo (vrnitev k izvorom islama). Islamizem je lahko potemtakem množičen ali individualen, revolucionaren, nasilen ali miroljuben, teži k ponovni integraciji, homogenosti in kolektivnosti, pravo pa »korenini v Koranu in Prerokovem zgledu« (Ibid.: 242). Teži k načinu, kako se spopasti z moderno anarhično družbo, s kaosom v svetu, kako vzpostaviti idealno, svetovno islamsko ureditev ter kako pritegniti poslušnost muslimanske množice. Videti je, da pravoverni islam

⁶⁰ Mehmedalija Hadžić v knjigi *Islamski fundamentalizem – kaj je to?* (1990) uvršča v pojem ideologije tudi pankerstvo, rokerstvo itd.

⁶¹ Radikalni islam ima v arabščini najmanj štiri pomene: »učinkovitost in zdravilno sredstvo (nadži), radikalna rešitev (tasfija), radikalni ukrep ali preizkus (tadbir, tadžrib) in končno, poslednje (Niij)« (Etienne, 2000: 390).

⁶² Džahilija za arabske muslimane pomeni nevednost, predislamsko barbarstvo (Ibid.: 22).

⁶³ Etienne pristopa k ideji revolucije in išče razloge zanjo: mednacionalne napetosti, ekonomska podrazvitost in politična odvisnost muslimanskih dežel, ki bolehajo za kronično boleznijo, ki jo imenujejo *fitna*. *Fitna* je najvišji nered, ki je posledica tega, da je prvotna povezanost *umme* le še daljni spomin. Razbija skupnost vernikov, *ummo*, ki bi morala utelešati najvišje moralne vrednote islama oziroma tiste, ki jih je predstavil Prerok (Ibid.: 96).

producira radikalni islam oziroma radikalni islamizem, ki se nanaša na svojo lastno problematiko in tisto, ki se nanaša na zahodni svet⁶⁴. Islamisti so torej borci za islam. Vendar je smiselno iskati rešitve zablode modernosti v življenju prvih muslimanov in v dobesednem branju Korana? Takšno rešitveno orodje so si izbrali islamisti in ga zagovarjajo kot že preizkušeno in uspešno metodo. Zakaj bi torej izumili nekaj novega, če je v Koranu že vse zapisano?

Videti je, da je islamski fundamentalizem nemalokrat »kreacija« zahodnega sveta medijev, politikov in številnih intelektualcev za različne pojave v sodobnem muslimanskem svetu in ne »kreacija« oziroma izraz, s katerim bi imeli opraviti sami muslimani. Še več, v zahodnoevropski družbi termin fundamentalizem pomeni antimodernizem, ker naj bi zavračal zahodno demokracijo in modernizacijo. Fundamentalizem se torej pojavi kot medijski stereotip in se ga avtomatično povezuje, asociira in istoveti z islamom, muslimani, nasiljem, terorizmom. Obstaja kot fikcija, mit, ideologija itd.

Poglejmo, kako se do islamskega fundamentalizma opredeli Saltaga. Pravi, da je fundamentalizem vzet iz krščanskega konteksta, v katerem ima povsem drugačno konotacijo, zato je pojem nesrečen in varljiv. Dalje, termin fundamentalizem tradicionalno ni obstajal v različnih islamskih jezikih. Je povsem zahodnjaški izmislek in je danes izredno težko prevodljiv v arabščino in perzijščino. Fundamentalizem je recidiva klasične zahodnjaške ideologije v opazovanju sveta in življenja, ki je lažniva, varljiva, pokvarjena zavest zahodnega duha in tista ki omogoči, da se skrijejo realnosti, tendencije in transcendencije islamskega bitja. Saltaga sklene, da je pojem fundamentalizem samo druga stran ali oblika džihada v zahodnjaški opciji (Saltaga, 1998: 58–59).

Raba termina islamski fundamentalizem je postala še posebno popularna po Iranski revoluciji⁶⁵ leta 1979. Nemalokrat se izkaže, da je vsak pojav ali izjava v muslimanski družbi, ki ne odgovarja obstoječemu režimu ali zahodnemu svetu, označena za fundamentalistično. Moderna diferenciacija islama⁶⁶ bi nemara lahko šla v tej smeri:

⁶⁴ Tu gre predvsem za nezmožnost asimilacije v tujo družbo zaradi specifičnih notranjih, kulturnih, religijskih itd. struktur, kar razumljivo sproža neke vrste strah, ki producira reformistične, nasilne, radikalne itd. dejavnosti, ki se hočejo ugnezditi v islam.

⁶⁵ 1979. leta je obstoječi režim v Iranu spodnesla islamska revolucija radikalcev, ki jo je vodil ajatola Homeini. Ta je oblikoval vlado, uvedel strogo šarijo in moralno policijo, parlament so nadzorovali čuvarji islama, celotni izobraževalni sistem se je islamiziral itd. (Smrke, 2000: 282).

⁶⁶ Glej tudi Čančar, 1990.

osredotoča se na razlikovanje med fundamentalističnim in ne-fundamentalističnim islamom ter posledično na muslimane, ki verjamejo v osnovne principe islama, in na tiste, ki v to ne verjamejo. Ta dilema se kaže v zaostrenih muslimanskih okoljih, tudi na področju Bosne in Hercegovine, med težnjo po islamskemu fundamentalizmu in težnjo po sekularizaciji islamske tradicije. Nosilci slednjih so tisti muslimani, ki niso religiozni, toda ne morejo in nočejo biti nacionalno opredeljeni kot Muslimani (Kerševan, 1987: 820). Nosilci prvih, torej fundamentalistov, pa se ločijo na pripadnike tradicionalnega oziroma uradnega islama in na ortodoksne fundamentaliste, imenovane vahabiti. Med religijskimi državami, kot so konservatizem, tradicionalizem⁶⁷ in fundamentalizem, se slednji po svoji mentalni strukturi in socialni organizaciji razlikuje od obeh drž. Osnovan je na socialno-moralni obnovi družbe in na gibanju, ki se pojavlja kot reakcija na družbeno degeneracijo islama. Z ozirom na to, da muslimani trdijo, da islam določa ideologijo, se vahabiti do tega opredeljujejo še bolj precizno, upoštevajoč družbene okoliščine. Kot omenja Saltaga: »V kolikor religijska sfera nasprotuje družbenemu karakterju in življenjski socialni praksi, se ne kaže kot teologija, temveč je ideologija.« (Saltaga, 1998: 228)

Vahabizem je gibanje ali miselni tok, ki stalno sledi temu, da posameznemu muslimanu in muslimanskemu narodu razvija zavest o vrnitvi k prvotni čistosti islamske vere. Poglejmo si, kako vahabizem opredeli Hafizović. Pravi, da je tako imenovani reformni fundamentalizem oblika tradicionalizma, ki drži muslimane, opirajoč se na izvore. Vahabizem, pogojno rečeno, nima svoje literature, svojega mišljenja, je nek duhovni tok, ki resnično zagovarja skrajno reduciranje človeka na posameznika in muslimana na skupino. Je bolj ideološka usmerjenost kot pa šola mišljenja⁶⁸. Pripadniki takšnega gibanja imajo svojo »predvahabistično« muslimansko držo in nepoučenost o islamu za neke vrste greh. Tisto, kar vahabizem v svoji propagandi ponuja, je njegovo avtentično predstavništvo islama in nekakšen poziv k duhovni obnovi, kar je nesmisel (Hafizović, v 1998: 14).

Vahabizmu, katerega podoba se spreminja glede na konkretno tradicijo, simbole, religiozno govorico, kulturo in družbeni kontekst, je moč najti odgovor v muslimanih, ki

⁶⁷ Drža ali usmerjenost, kot je konservatizem, tradicionalizem fundamentalizem itd., je lahko osebnostne, politične, religijske itd. narave in se zdi v gornjem besedilu, kjer omenjam fundamentalizem in ga potemtakem uvrščam med religijske držbe, primeren izraz, ki dobro poudari, da gre pri religijskem fundamentalizmu za nekatere značilnosti, ki jih ne najdeš npr. pri religijskem tradicionalizmu ali konservatizmu (glej tudi Debeljak, 1995: 15–35).

⁶⁸ V svetu obstajajo štiri pravne šole, po katerih muslimani prakticirajo islam, vahabizem pa ni utemeljen niti v eni od teh šol (Hafizović, v 1998: 14).

pripadajo različnim mentalitetam. Slednje lahko nastopijo kot problem pri posamezniku ali v skupini. Narava ideologije in mentalitete, ki je vsebovana v doktrini, kakršna je vahabizem, je, da izvori na nek način ne gredo dalje, da se konzervirajo takšni, kakršni so: v enem času, kulturi in zgodovinski tradiciji, kar pa še ne pomeni, da se ne more razvijati in rasti v duhovnem in kulturnem smislu (Ibid.). To je mogoče ilustrirati z dejstvom, ki ga navaja dr. Hafizović: »V prvih obdobjih muslimanskega mišljenja je obstajal velik strah o tem, ali bi se koranski teksti in Poslančev hadis sploh tolmačili. Ta nerazumljiv 'sindrom' oziroma strah, ki ni bil nikoli prevladan, vlada še danes.« (Ibid.) Videti je, da takšen fenomen, kakršen je vahabizem, pristaja na sledeče dejstvo: čuvanje izvorov brez poskusov kakršnega koli tolmačenja ter čuvanje temeljev sporočila v izvoru brez poskusa, da se jih vplete v sodobni čas. Morda zveni malce nenavadno, a ne napačno rečeno: kljub temu, da vahabiti vztrajajo pri »pasivnem« umiku iz modernega sveta, imajo do njega »aktivno« negativen odnos. Gre za reakcijo proti »pokvarjenosti« sodobnega časa. Koranska zapoved o tesni povezavi javnega in privatnega, svetega in profanega⁶⁹ se je v zgodovini islama večkrat pojavila kot ena od osnovnih ideoloških orožij proti izzivom časa, vplivom sodobnega sekularizma in vrednosti moderne družbe. Vahabizem zavrača tudi islamske moderniste, ki iščejo ideje za svoj duhovni razvoj in reforme⁷⁰ v zahodni misli in praksi. Gre za to, da so fundamentalisti pristaši obnovitve islamske misli v izvoriščnih Korana in hadisov⁷¹, medtem ko se modernisti zavzemajo za njuno sodobno interpretacijo.

Zanimivo ugotovitev nam ponuja Čančar: »Moderni islamski fundamentalizem se razlikuje od klasičnega po tem, da nasprotuje zahodnim političnim, ekonomskim in kulturnim vplivom.« (Čančar, 1990: 106–112) S tem deluje izredno tuzemsko, utopično, meji celo na mit, ki je v tem primeru, po Etiennu, spodbujevalen ali iniciacijski: zato, ker je cilj islamistov »ustvariti egalitarno kraljestvo, ki bo pokosilo ošabnost kapitalistov«, ki so skalili skladnost v svetu in med muslimani (Etienne, 2000: 377–380). Torej je mit prisoten tudi takrat, ko govorimo o islamskem fundamentalizmu in ima religijske in politične konotacije. Vera in boj zanjo postaneta ključna elementa pri fundamentalistični mitologiji.

⁶⁹ ... v smislu, da islamska vera ni zgolj nekaj privatnega oziroma osebnega. Postane naj državna religija in naj poseže tudi v profano sfero življenja.

⁷⁰ Ali kot piše Smrke: »Modernisti sprejemajo zamisli o posodabljanju islama. Spodbujajo k sprejemanju znanstvenih spoznanj. So zagovorniki države, ki naj bo manj odvisna ali neodvisna od islama. Zavzemajo se za ločitev umne in politične skupnosti, za sekularno izobraževanje, za pravice in svoboščine žensk.« (Smrke, 2000: 280).

⁷¹ Hadis, arab. pripoved. Hadisi so zbirke besedil, ki vsebujejo »besede, dejanja in tiha odobravanja« Mohameda. Hadise se šteje za zapis sune-prakse Mohameda in njegovih tovarišev, ki jo velja posnemati (Smrke, 2000: 267).

Vzpostavita se dva lika: lik sovražnika in dednih zaveznikov, ki pripomoreta k temu, da se mitološki diskurz sploh vzpostavi (Velikonja, 1996: 56, 146–148).

Leta 1983 se je začelo v bivši Jugoslaviji govoriti o islamskem fundamentalizmu kot o nepričakovanem pojavu. Po Čančarju sta se v Bosni in Hercegovini izpostavila dva tipa. Prvi je nacionalistični oziroma laični s prikrito religijsko konotacijo, drugi pa je tako imenovan »običajni« islamski fundamentalizem (Čančar, 1990: 30). To dihotomojo bi si nemara lahko razložila z moderno definicijo islamskega fundamentalizma, ki islam loči samo na fundamentaliste in sekulariste. Ker se večinoma osredotočam na bosanskohercegove islamske fundamentaliste jih bom označevala za radikalne muslimane – vahabite⁷². Islamski fundamentalizem je povsem naglo in nepričakovano kot najrigidnejša interpretacija, imenovana vahabizem, prodrla v bosanskohercegovski islam.

Na kratko, vahabizem⁷³ se v današnji Bosni in Hercegovini še ne more okarakterizirati kot militanten, ker gre predvsem za odziv na neka »nova načela« v islamu in za poskus oviranja resnega razmišljanja o tem, kaj pomeni islam v sodobnih pogojih. Dejstvo je, da pod vplivom zahodnega sveta prihaja do številnih, bolj ali manj globokih sprememb, kar pomeni za Bosno in Hercegovino, da je lahko preobremenjena s kulturnimi stiki in pritiskom akulturacije, ni pa nujno. Ali kot ugotovi Hafizović: »Islamski vahabizem se danes pravzaprav pojavlja v sklopu neke kulturne spremembe.« (Hafizović, v 1998: 14) Pojav islamskega fundamentalizma, kakršnega opisujem v tej nalogi, se ne nanaša direktno na vojno obdobje v Bosni in Hercegovini, med letoma 1992 in 1996, čeprav se je med in predvsem po vojni, ta pojav razmahnil. Okrepila se je »verska komponenta nacionalne

⁷² Predvsem z ozirom na radikalni tok bosanskohercegovega islama, kot ga klasificira Velikonja (Velikonja, 1998: 336–337).

⁷³ Vahabiti so politično aktivni, njihovo pribežališče je večinoma džihad. Pa si pogledjmo nekatera mnenja avtorjev o tem, kaj džihad je. Džihad je po Smrketu štet za šesti steber pri karadžitih in ismailitih. Pojmovan je kot dolžnost muslimanov, ki svet delijo na dar al-islam in dar al-harb. Prvi je svet islama, ki ga predstavljajo islamske dežele, drugi pa svet vojne, ki ga predstavljajo tiste dežele, ki jih je treba islamizirati (Smrke, 2000: 275). Po Saltagi arabski termin džihad izvorno pomeni truditi se, prizadevati si. Zahod ga je prevedel v sveto vojno, ki je rezultat srednjeveške predstave o islamu kot »veri meča«. Da bi se pravilno razumel duhovni značaj džihada, je treba razumeti, da islam temelji na vzpostavljanju ravnotežja človeškega bitja, ravnotežja med potrebami telesa in duha, med tem in onim svetom, kot tudi ravnotežja v družbi. Da bi se to ravnotežje ohranjalo, da ne bi prišlo do kaosa in eksplozije strasti, morajo muslimani prakticirati džihad: da obdržijo potrebno ravnotežje in se izogibajo silam, ki bi ga načele (Saltaga, 1998: 59–60). Po Etiennu je beseda džihad pojem, ki so ga mediji najbolj onečastili in prevedli kot sveto vojno. V arabščini ima več pomenov: džihad je boj proti samemu sebi, za širjenje islama (torej proti nevernim) in boj proti slabim muslimanom. Neovrgljivo dejstvo je, da džihad pomeni prizadevanje, da bi se moralno in versko izboljšali. Islamisti vztrajajo pri klasični doktrini, ki je oblikovala prvi pomen džihada: »to je boj, ki ne poteka preprosto proti nevernikom, ampak tudi proti muslimanom, da bi tako vsemu svetu oznanili pečat prerokbe in udejanili svetovno islamsko državo« (Etienne, 2000: 214–216).

identitete Muslimanov. Prišlo je tudi do – prej v Bosni in Hercegovini neznanih – posameznih ekscesov fundamentalizma in krepitve panislamizma. Vernost Muslimanov oz. Bošnjakov je bila torej posledica, ne pa vzrok vojne.« (Velikonja, 1998: 333)

V Bosni in Hercegovini, že tisočletja zaznamovanem geografskem področju na Balkanu, so bosanski slovanski muslimani v duhovnem smislu odprta skupnost. Poznajo nekaj, kar se imenuje vahabizem, in nekaj, kar se uradno imenuje islam. V tem smislu nastaja po Filandri modelski proces, ki je karakterističen za večino muslimanskega naroda. Danes poznajo po eni strani uradni in/ali tradicionalni islam, ki ustreza tako muslimanskemu kot nemuslimanskemu delu prebivalstva ter državni nomenklaturi. Po drugi strani pa poznajo nekaj, kar je »izven« državnega sistema, to pa se v znanstveni literaturi imenuje islamsko gibanje, v tem primeru vahabizem, ki ga večina bosanskohercegovega prebivalstva dojame kot nekaj tujega in ogrožujočega⁷⁴. To sta dva nasprotna si tolmačenja islama. Prvi predstavlja model tolerance in sodobnosti, drugi pa model islamskega fundamentalizma. Oba pristopa pa imata skupno osnovo: vsak obravnava bosanski islam kot stabilno in homogeno celoto. Nekateri govorijo celo o tem, da gre bolj za islamizacijo islama kot pa za fundamentalizem, čeprav skupina privržencev strogo upošteva doktrino vahabizma (Filandra, v 2000: 11).

V nadaljevanju bom skozi nepogrešljiv zgodovinski okvir izpostavila prepletanje sodobnega, tradicionalnega in fundamentalnega islama, kar bom poskušala pojasniti s srbsko in hrvaško religijsko-nacionalno mitologijo (tradicionalni, ideološki mit), ki je po Velikonji »trdnjava družbene predstavitvornosti ter živi vir smisla«. To potrjuje, da mitologija obvladuje dejanskost: »ohranja ustaljeno življenje in dosega vztrajnost v kritičnih trenutkih« (Velikonja, 1996: 28).

⁷⁴ ... tudi zato, ker so bosanski islamisti oziroma fundamentalisti proti ideji o bošnjaškem oziroma bosanskem islamu v Bosni in Hercegovini.

4 ZAVEST O BOSANSKI IDENTITETI, NACIONALNOSTI, USMERJENOSTI IN VREDNOSTI

V srednjem veku, pred prihodom otomanskih Turkov, se je na področju Bosne že deloma oblikovala nacionalna zavest, tako kot drugod po Evropi. Oblikovala se je zavest o jeziku in politični povezanosti, »čeprav v srednjem veku še niso bile trdno določene etnične meje med južnoslovanskimi narodi, ker so bili okrog jeder teh narodov ožji ali širši pasovi etnično prehodnih predelov z etnično neopredeljenim prebivalstvom, se je vendar v glavnem vedelo, kje so središča posameznih narodov« (Voje, 1994: 264). K oblikovanju kolektivne ljudske zavesti in avtohtone bosanske identitete, ki je bilo takrat najplodnejše, je pripomogla izvirna bosanska cerkev kot krščanska hereza, bogomili kot njeni pripadniki, avtohtona bosanska pisava bosančica, stečki, kamniti nagrobni spomeniki⁷⁵ itd. »To je čas nastanka, utrjevanja in vsebinskega bogatenja pojma bosanstva« (Velikonja, 1998: 14–18).

S prihodom Otomanov v 15. stoletju je ne samo na širšem Balkanu, temveč tudi v Bosni prišlo do močnega mešanja prebivalcev, ki je vplivalo na njihovo etnično razporeditev, na kulturni, politični in gospodarski razvoj. Verska pripadnost je zavzela mesto primarne identitete, vsaj pri večinskem, ruralnem prebivalstvu treh versko-etničnih skupnostih: pri bosanskih Srbih, Hrvatih in muslimanih oziroma med katolicizmom, pravoslavjem in islamom. Torej, »navzven, proti (...) sosedom iste religijske tradicije, so bile jezikovno-kulturne meje hkrati nacionalne meje. Toda navznoter, nasproti ljudem istega ali sorodnega jezika so se kot okvir nacionalnega povezovanja uveljavile religijsko-kulturne razlike« (Kerševan, 1987: 816).

Ko je Bosna preživela turško nadvlado, je islam kot posledica islamizacije tamkajšnjih prebivalcev zavzel nepogrešljivo mesto pri oblikovanju bosanske identitete in je tesno povezal muslimane. To je pomenilo, da so bosanski muslimani pripadali vladajoči religiji otomanskega cesarstva, zato se njihova religija ni v tolikšni meri navezovala na nacionalno zavest in identiteto⁷⁶, kot je bilo in je očitno pri bosanskih Srbih in Hrvatih (Velikonja, 1998: 87). Zato pride pri muslimanih do nacionalnega

⁷⁵ ... kar pomeni vero in način življenaja bosanskohercegovskih prednikov.

⁷⁶ Razlogov za takšno zamudništvo oziroma nacionalno zaostalost v primerjavi s sosednjimi pravoslavniimi Srbi in rimskokatoliškimi Hrvati je več: kot že rečeno, bosanski muslimani so bili kulturno in duhovno tesno povezani z Otomani. Izpostavljena je bila: identifikacija z imperijem in nadnacionalna usmerjenost muslimanske vere, nacionalna razpršenost muslimanskih intelektualcev, ki so se izjasnjevali enkrat za Srbe,

samozavedanja »zaradi apetitiv močnih sosednjih narodov⁷⁷ šele od konca prejšnjega stoletja dalje, zlasti pa v nekaj zadnjih desetletjih« (Ibid.: 18). Islam se je bolj kot v nacionalno zavest postavil v središče kulture in religijsko-nacionalnih mitologij. Je pa res, da sta se »religijska pripadnost in nacionalizem pogosto izkazala kot tesna partnerja« (Ibid.: 22). Videti je, da je bila religijska identiteta dolgo časa nadomestek za nacionalno.

V bivši Jugoslaviji gre pri bosanskih Muslimanih za versko pripadnost in za nacijo⁷⁸, ki naj bi glede »na svojo versko pripadnost islamu ali na nereligioznost imeli posebno etnično/nacionalno identiteto« (Kerševan, 1987: 817). Nacionalno identiteto torej opredeljuje posebna nacionalna zavest, ki se oblikuje skozi različne in konkretne nacionalne ideologije. Slednje morajo vsebovati konstante, resnice o narodu, ki so uokvirjene in so predpogoj pri oblikovanju nacije. Na tem mestu lahko govorim tudi o nacionalni mitologiji, ki pripomore k definiranju določenih resnic. Te postanejo zaradi mitološkega diskurza avtoritarne in brezpogojne. Nacionalno ideologijo, ki ima nedvomno ključno mesto v mitološki produkciji, Kerševan opredeli s specifično vsebino: normami obnašanja (nacionalni rituali, proslave, prazniki itd.), materialno simboliko (zastave, grbi, sveti kraji, itd.). Še več, vsebuje predstavno-miselno raven, raven pripovedi (tu gnezdi nacionalni mit), institucij in skupin ter je rezultat zgodovinskega razvoja (Ibid.: 811–812).

V Bosni in Hercegovini, ki je bila priča tolikim spremembam v religiji, kulturi, gospodarstvu itd., je bila narodnostna identiteta ničkolikokrat ogrožena in razdrobljena, še posebno pa tisti »etnični element, ki se povsem istoveti z Bosno« in ki je »bistveno opredeljen s pretežno ali s skoraj izključno dominacijo ene bosanske narodnostne

drugič za Hrvate, čeprav so ohranjali muslimansko identiteto, anomija zaradi odhoda turške oblasti in s tem izguba privilegiranega položaja ter specifičnost islama, nenacionalna usmeritev, srbska in hrvaška prizadevanja za nacionaliziranje bosanskih muslimanov na pokroviteljski ali uničevalski način, za izkrivljanje bosanske zgodovine. Bosanski muslimani pa so se oprijemali svoje verske identitete in ideje bošnjaštva ter s tem konfrontirali apetitom sosedov, čeprav so postali manjšina (Velikonja, 1998: 162–168).

⁷⁷ Začeni z obdobjem Avstro-Ogrske okupacije, ki je bilo bistveno pri prehodu iz religijsko-kulturne identitete v nacionalno v pretežno strpnem okolju (Ibid.: 152). »Prihajalo je do zamisli o njihovi *socialni deislamizaciji* oziroma *nacionalizaciji* (...), o *srbizaciji muslimanov*« in »o čiščenju vsega, kar ni srbsko« (Ibid.: 180, 206). Tudi Hrvati jim niso prizanašali mirnega sobivanja in so jih enkrat obtoževali, drugič pa so bili »Hrvati muslimanske vere ali cvet hrvaštva« (Ibid.: 218).

⁷⁸ Termin nacija se po Bringi veže na tisto, kar je terminološko definirano kot etno-religijska identiteta in skupnost. Ključni element procesa oblikovanja neke nacije pa je vspostavljanje zgodovinske kontinuitete med narodom in specifičnim teritorijem (Bringa, 1997: 36–49).

komponente – bosanskih Muslimanov, samopoimenovanih v Bošnjake⁷⁹ (Kržišnik-Bukić, 1996: 51, 90). Torej kolektivna identiteta bosanskih muslimanov je utemeljena na islamu, ker je ta prakticirana in živeta religija, zato ima specifično vlogo v bosanskem kontekstu, ki ga loči od bosanskih katolikov in pravoslavcev.

Pomembne dimenzije identitet izhajajo iz – poleg religijskih in nacionalnih – tudi iz mitskih tradicij⁸⁰ ter tistih iz vsakdanjega življenja. Če v to razpravo vpletem pridih srbske in hrvaške religijsko-nacionalne mitologije⁸¹ bi lahko ugotovila, da so bosanski muslimani kot nacija etiketirani kot konvertiti, ki so se odrekli svojim prvobitnim religijskim in etničnim koreninam, ki jih Hrvati vidijo kot katoliške in hrvaške, Srbi pa kot pravoslavne in srbske. Poleg tega so bosanski muslimani, kot že omenjeno, tudi žrtve številnih hrvaških in srbskih nacionalističnih zahtev z antimuslimanskim in antiislamskim nabojem, češ da muslimani kot nacija sploh ne morejo obstajati, ker so izmišljen narod. To so vršili s »pritiskom na muslimanski živelj, da se identificira (celo asimilira) s srbskim ali hrvaškim narodom« (Bringa, 1997: 25). Morda se sosedje ne zavedajo, da je narodna pripadnost »pripisan, ne pa pridobljen status« in tega ni moč kar tako izničiti (Velikonja, 1996: 67).

Videti je, da so bosanski muslimani vseskozi obravnavani kot religiozna kategorija z mankom nacionalnega imena in identitete za razliko od Srbov in Hrvatov, katerim je religijska pripadnost pomenila tudi nacionalno pripadnost in s tem identiteto. Bosanski muslimani so se morali večkrat (na primer na popisih prebivalstva v bivši Jugoslaviji) izjasniti kot »neopredeljeni Muslimani«, torej nacionalno neopredeljena slovanska etnična skupina (Velikonja, 1998: 268–269). Zmeda je bila v izkazovanju nacionalne in ne toliko verske identitete.

Bosansko muslimansko prebivalstvo se je v celoti formiralo v pretežno zasebno etnično skupino. Znano je, da islam največkrat abstrahira od narodnosti in si s tem otežuje identifikacijo izven svojega sistema. Smatralo se je celo, da nacionalna opredelitev ruši enotnost vernikov, zato za muslimana pomeni, če se opredeli nacionalno, tako kot da bi bil nemusliman. Islam je važnejši od narodnosti, zato je nemogoče biti hkrati musliman in

⁷⁹ Kržišnik-Bukićeva še opozarja, da pri oblikovanju bosanske identitete ni šlo za šolski primer: od etnije kot potencialnega naroda do naroda kot potencialne nacije. Ta proces je bil in je še vedno bolj kompleksen kot se nemara zdi (Ibid.: 67).

⁸⁰ ... od osebnih imen do skupinskih simbolov, specifičnih zgodovinskih dogodkov, od kulturnih obrazcev do načina prehranjevanja, oblačenja in vedenja itd.

občutiti nacionalnost (Kerševan, 1987: 810–820). V Bosni in Hercegovini kot tudi marsikje drugje islam predstavlja raznoliko in spremembam podložno resničnost. Kljub temu muslimani ohranjajo svojo posebnost po že »tradicionalno« znanem kriteriju: verski pripadnosti. To dejstvo prednjači in je razlog, da so islamsko vero obtožili, da nima nikakršnih vezi z narodnostjo, da prinaša samo verske principe. Identiteta muslimanov se je utrjevala skozi vero in ne skozi državo, kar pomeni, da so »svojo identiteto prvenstveno razumeli kot religijsko pripadnost« (Bringa, 1997: 36). Poleg tega ne gre zanemariti, da je religija stvar »pritiska in kolektivne akcije« in manj predanosti in individualne izbire (Velikonja, 1998: 23). Muslimani so sicer zagovorniki tega, da je islam pred narodnostjo⁸², videti pa je, da želijo biti bosanski muslimani, kot izjemno specifični v svetu islama, danes vendarle pripadniki določene nacionalne identitete kljub temu, da nekateri pravijo, da kot skupnost muslimanov nimajo nobene zveze z vprašanjem narodnosti (Ibid.: 270).

Muslimanska vera je le eden od vidikov nacionalne identitete bosanskih muslimanov, saj so Bosno in Hercegovino uradno definirale poleg religijskih tudi zgodovinske in kulturne kategorije, zato je »nesmiselno izenačevanje narodne pripadnosti z veroizpovedjo« (Velikonja, 1996: 144). Muslimani danes svojo identiteto kažejo kot narod⁸³. »Pomembni so postali predvsem posamezni »sekularizirani«, laični elementi muslimanske kulture in tradicije⁸⁴. Neposrečena uporaba verskega imena za narod je mnoge ateistične Muslime zelo motila« (Velikonja, 1998: 270). Kljub temu da je islam prišel v Bosno in Hercegovino iz azijskega dela sveta, se je formiral znotraj evropskega prostora, zato je bilo versko poimenovanje naroda sila neprimerno početje.

Dva avtorja, Kerševan in Saltaga, imata na zalogi še eno ugotovitev o religiji v povezavi z nacionalizmom. Prvi opaža, da sta z upoštevanjem zgodovinskega vidika religijska pripadnost in nacionalizem v tesni povezavi: pripadnost veri je hkrati znak nacionalizma in kazalec versko-kulturne različnosti kot ključni temelj oblikovanja narodov (Kerševan, 1987: 810–820). Saltaga pa ugotavlja, da je Bosna in Hercegovina »zgodovinsko, kulturno in religijsko slojevit geopolitični prostor ter tipična dežela, v kateri je religijska pripadnost identična z nacionalno pripadnostjo« (Saltaga, 1998: 169). Ker je Bosna in Hercegovina izrazito heterogena država z visoko stopnjo religijske pluralnosti – to je njena vsestranska

⁸¹ Religijsko-nacionalne mitologije bom podrobneje opredelila v nadaljevanju razprave.

⁸² Tega Zahod ne vzdrži in prav tu, med drugim, gnezdi problem nenehnih konfliktov.

⁸³ Glej tudi Bringa, 1997: 21–26.

⁸⁴ Npr. muslimanska imena, izrazi, oblačenje, navade, epsko izročilo itd.

specifičnost, ki se kaže v zapleteni nacionalni strukturi – ima religija zato še večji pomen kot drugače. Posledično igra pri oblikovanju nacionalne identitete in skupinskega razlikovanja največjo vlogo, je »prepoznaven dejavnik nacionalnega povezovanja (...), imela je narodnobudno funkcijo, zlasti v povezavi s tradicionalnim kolektivističnim duhom« (Velikonja, 1996: 57). Koncept narodnosti v Bosni in Hercegovini je značilen po tem, da se religijska pripadnost in narodnost delno prekrivata, kar predstavlja svojevrsten problem.

Nacionalne razlike lahko obstajajo kljub močni sorodnosti po poreklu samo zato, ker obstajajo razlike v religijah. Že v osnovi se, od pravoslavnih Srbov in katoliških Hrvatov, bosanski muslimani razlikujejo: dejstvo je, da pravoslavje in katolicizem nudita dva samostojna občekulturna, vendar različna modela, ki lahko neposredno vplivata na formiranje nacije. Torej je bil »orientalnoislamski model osnova drugačnemu kulturnemu modelu in je tako še bolj intenzivno vplival na nacionalno *samozadostnost*« (Bringa, 1997: 21). Na tem mestu nemara lahko govorim o bosanskohercegovskem religijskem nacionalizmu, ker igra islam »dominantno in hegemonsko vlogo v oblikovanju družbene realnosti«. Tudi zaradi tega naj bi islamski fundamentalizem v bosanskem nacionalizmu in bošnjaštvu našel plodna tla (Velikonja, 1998: 17; glej tudi Kržišnik-Bukić, 1996: 92).

4.1 IDENTITETA IN VAHABIZEM V BOSNI IN HERCEGOVINI

Kar zadeva ortodoksni vahabizem⁸⁵, ta deluje kot obsedenost s kolektivno identifikacijo: »v pravem pomenu besede ne more poznati ideje narodnosti, zlasti ne take, ki bi sekala versko skupnost ali bi ji bila nasprotna« (Južnič, 1993: 294). Na tem mestu govorim o ideji narodnosti zato, ker danes bosanski vahabiti delujejo kot avtonomna in neodvisna skupina. V Bosni in Hercegovini jih je nekaj tisoč. Trdijo, da so poslani od Alaha⁸⁶, zato prakticirajo izvorni islam ter hočejo spremeniti državo, šolstvo, zdravstvo ... Bosno in Bošnjake. Ortodoksneži⁸⁷ delujejo v skupini, saj tako lažje prakticirajo islamsko

⁸⁵ Ko vahabizem imenujem ortodoksni, želim poudariti pravovernost privrženecv vahabizma, ki ga imajo za edino pravo vero.

⁸⁶ »Alah, arab. bog. Pred Mohamedom je bil alah izraz za vrhovnega boga, toda za enega izmed mnogih bogov. Po Mohamedu pa se božjost boga in več bogov izključujeta.« (Smrke, 2000: 264).

⁸⁷ Organizacija aktivne islamske mladine (AIO) se je ustanovila leta 1995. Njen organizator in direktor centrale v Sarajevu je Ismet Fazlić. Organizacija je izključno bošnjaška. Do leta 1998 so se člani in aktivisti, ki niso starejši od 25 let, povečali za desetkrat. Nekateri podatki kažejo, da naj bi bil vsaj eden od stotih muslimanov pripadnik vahabitskega gibanja in učenja, čeprav bi bilo resničnost tega podatka težko preveriti (Agić, v 2001: 25).

misijonarstvo (dava⁸⁸) z obvezo: ko ni preroka, se mora z Alahovimi ukazi nagovarjati narod. Misijonarstvo organizirajo javno, največkrat v obliki predavanj (tudi desetkrat mesečno) z izključno islamskimi temami. Izdajajo svoje revije in so voditelji programov na radijskih postajah. Tako predstavljajo antipol ostalim, tako imenovanim tradicionalnim muslimanom in sekularistom⁸⁹, ki vršijo negativno propagando proti vahabizmu, proti Saudski Arabiji in tamkajšnjim muslimanskim pravno-bogoslovnim strokovnjakom ter se borijo za svojo versko identiteto. Označujejo jih za fundamentaliste, teroriste, ekstremiste, radikaliste ... in vahabite. Slednji pa zase trdijo: »Vahabiti pri nas ne obstajajo, mi se smatramo kot tisti, ki sledijo izvornemu islamu. Nikoli ne bom rekel 'jaz sem vahabit'. Meni to nič ne pomeni.« (Fazlić, v 1998: 17)

Poleg religijske identitete vahabitov je treba omeniti še vlogo nadidentitete⁹⁰ oziroma vrhunske identitete, ki jo človek pripiše božanskemu. Ker še vseeno gre za monoteizem, je to božansko (Bog), edino in vsemogočno (Južnič, 1993: 25). Nad seboj človek tako občuti nekaj višjega, zato govorimo o hierarhizirani identiteti, in to ne samo kadar gre za odnos med Bogom in verniki, med preroki in verniki, temveč tudi med možem in ženo, med snaho in nevesto, med materjo in hčerjo, med pripadniki tradicionalnega in izvornega islama itd.

4.2 TRADICIONALNI/IDEOLOŠKI MIT IN VAHABIZEM

»Pristnost neke stvari je zbir vsega, kar ji je od začetka dodala tradicija, od njenega materialnega trajanja vse do zgodovinskega pričevanja.« (Benjamin, 1998: 151)

⁸⁸ Dava je v načelu islama, je božje povabilo ljudem in prerokom, naj verujejo v pravo religijo. Lahko je pridiga, reforma ali militantno spreobračanje itd. »Nasploh delovanje dave teži ali privede do nastanka nove bratovščine, novega verskega reda ...« (Etienne, 2000: 193).

⁸⁹ Pred vojno je bila v Bosni in Hercegovini le polovica Muslimanov vključena v muslimansko religijsko življenje. Druga, sekularizirana polovica pa je bila muslimanska le v smislu kulture in tradicije (muslimanska imena, obrezovanje, specifična hrana, prazniki, stare navade itd.). Torej bosanski islam, daleč od kakršnega koli islamskega fundamentalizma, kot so ga uporabljali hrvaški in srbski mediji. Po vojni, kot že rečeno, so se pojavili verski skrajneži s fundamentalističnimi idejami, kot so: nezaželenost versko mešanih zakonov, reislamizacija nekaterih prej laičnih elementov življenja muslimanov, študij v islamskih državah, umrli v vojni zoper nevernike so si pridobili mesto v raju. Delovali so tudi lokalni mitotvorci: Alija Izetbegović kot »edini naš vodja, oče domovine, borec za islam ...«, tako da je občutek ogroženosti predvsem s strani sekulariziranih muslimanov povsem razumljiv (Velikonja, 1998: 332–335).

⁹⁰ Na tem mestu razumem nadidentiteto kot čustveno razmerje med vernikom in bogom, kjer ne gre le za identifikacijo vernika s skupino, kateri pripada po religijski usmerjenosti, nacionalnosti, vrednotah ... temveč za identifikacijo sebe kot verujočega s tistim, kar je nad menoj. To pomeni, da temu višjemu oziroma Bogu pripada nadidentiteta, kateri se skušamo približati in katera ima mesto izmuzljivega, zato je tako vabljiva.

Ključne poglede mitologije je Velikonja predstavil v delu *Masade duha* (1996). Mitologijo deli na dve veliki paradigmatiski skupini, na tradicionalni in ideološki mit. Tradicionalni mit⁹¹ je relativno nespremenljiv in ugnezen v kolektivnem spominu. Zanj je značilno to, da ni nikoli do konca izrečen. S tem producira privlačnost in pojasnjevalni manko in išče nadomestilo v ideološkosti, ki jo najde v ideološkem mitu. Slednji je v primerjavi s tradicionalnim, endogenim načinom razmišljanja, eksogen. Tako ideološki mit nenehno zapolnjuje, hrani in oživlja tradicionalni mit. Tradicionalni mit, ki ga poznajo vsi ali pa večina članov neke družbe, tako služi kot legitimiteta ideološkemu in hkrati v njem išče svojo izpolnitev. Ideološki mit je torej, za razliko od tradicionalnega, projektivna zgodba neke majhne zainteresirane skupine, ki se veže na prejšnje in kaže na prihodnje (Velikonja, 1998: 15). Ideološki mit »pride od zunaj« z interesantno skupino, avtorje je mogoče ugotoviti⁹²: večinoma gre za politične stranke, karizmatične voditelje, mitotvorce itd. V našem primeru so to avtorji verske organizacije (aktivna islamska mladina (AIO), mogoče celo karizmatični voditelji), ki uspešno povezujejo tako internost tradicionalnega kot ekspanzionizem ideološkega mita. Oba mita morata torej soobstajati, se prepletati in nadgrajevati, delujeta v opozicijah: konstantnost–variabilnost, statičnost–napredovanje, dolgotrajnost–kratkotrajnost itd.; če uporabim izraza iz marksističnega besednjaka: *baza* tradicionalnega mita in *nadstavba* ideologiziranega (Ibid.: 15–16; Velikonja, 1996: 28).

S pomočjo religij in religijsko-nacionalnih mitologij je moč razložiti preteklost in prihodnost prepletajoče se tradicionalnosti in ideološkosti, s tem pa enega od neštetihih vidikov: od »prave« oddaljeno »krivo« vero-muslimanski vahabizem. Vahabizem, kot že rečeno, pogosto vidi svojega »ne-prijatelja« v tisti tradiciji, ki je popačila svoje izvore, svojo pristnost. Bori se proti vsemu, kar je tekom zgodovine obogatilo islamsko kulturo in tradicijo (učenje mevluda, učenje umrlim itd.). V tem smislu je oporečen tradicionalizmu. Lahko se pretvori v različne ideološke načrte in politična gibanja in s tem predstavlja nevarnost obstoječim družbenim režimom, ki jih ima za tiste, ki so izneverili avtentični islam. Z ozirom na to bom uporabila odnos islamskega fundamentalizma do tradicije, kot ga formira Fazlur Rahman: »Cilj fundamentalizma je, da odkrije originalni pomen islamskega sporočila brez zgodovinskih deviacij in intervencij tradicije.« (Fazlur, 1998:

⁹¹ Naj naštejmo nekaj teh: ljudsko izročilo, epika, stare zgodbe, pojasnjevanje bistvenih dogajanj v preteklosti itd.

⁹² Avtorstvo tradicionalnih, starodavnih mitov, za razliko od ideoloških, pa je skoraj nemogoče ugotoviti (Ibid.: 15).

25) Takšen fundamentalizem lahko razumem kot antitradicionalističen, ki poskuša rešiti stare islamske zablode.

Kakor koli že, deželi, kakršna je Bosna in Hercegovina, islamska tradicijska praksa in specifičen karakter bosanskohercegove dediščine (nativne ljubezenske pesmi sevdalinke, bosanska kuhinja itd.) še vedno oblikuje vsakodnevno življenje v socialnem kontekstu. Zato se predpostavlja, da naj vahabizem ne bi izpodrinil že obstoječe tradicije. Tisto, kar bi eventualno lahko ogrozilo današnje stanje v Bosni in Hercegovini je, da si vahabiti zlahka poiščejo svoje somišljenike in mesto v dinamiki modernega družbenega življenja zato, ker so večinoma inovativni⁹³. Pogosto je sodobni islamski fundamentalizem, odnosno vahabizem, militantno nastrojen, še posebno proti uradnim verskim institucijam. Da je vahabizem navidezno »nedolžno« in izključno samo versko gibanje, se deloma lahko krivi medije oziroma javno mnenje, ki v tem primeru določene vahabistične karakteristike⁹⁴ prikroji za ušesa navadnega bralca na fascinanten način. Njihov osnovni smoter ne glede na obliko nastopa je, da svoje duhovne interese ponovno postavijo v središče ne le zasebnega, temveč tudi javnega življenja. Gre za restitucijo religije. Temu sledi: vrniti »božjim zakonom« primat nad človeškimi.

4.3 SRBSKA IN HRVAŠKA RELIGIJSKO-NACIONALNA MITOLOGIJA

Že omenjeno heterogenost bosanskohercegove družbe in njenih tokov islama zaokrožuje mitologija s svojimi strukturami kot pomemben dejavnik v tako kompleksni družbi. Gre za religijsko-nacionalno mitološko produkcijo preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. Velikonja pojmuje mitologijo kot »dinamičen, povezan, notranje koheziven, a vendarle spreminjajoč sistem posameznih mitov« (Velikonja, 1998: 15). Gre za to, da mitologija (pre)oblikuje, mistificira najbolj razširjene in samoumevne segmente v neki družbi v »sistemu predstav, verovanj in simbolov, ki jih neka družba goji o sebi« (Velikonja, 1996: 26). Da bi stvari tako potekale, si mora mit pridobiti brezpogojno avtoriteto določenega naroda. Sprejeti ga morajo vsi, ne glede na razlike, ki obstajajo med akterji in mitotvorci. Oblikovati se mora občutje skupnosti, torej ima mit tudi integracijsko vlogo.

⁹³ Vahabite omenjam kot inovativne zato, ker v Bosno in Hercegovino dejansko vpeljujejo nekaj novega in tujega hkrati. To je tako za muslimane kot ne-muslimane do neke mere nesprijemljivo, saj jim danes islam v vsakdanjem življenju pomeni neke vrste kulturno tradicijo, če že ne del religijsko-nacionalne mitologije.

⁹⁴ Na primer, mediji poudarjajo šokantno podobo ženskih pripadnic vahabizma s pokrivalom, imenovanim nikab.

V tej razpravi se bom omejila na tiste mite srbske in hrvaške religijsko-nacionalne mitologije, ki še posebno zadevajo bosanske muslimane in ki se zdijo pomembni za nadaljnje, zaključno pojasnjevanje današnje situacije v Bosni in Hercegovini.

4.4 MIT O BOSANSKEM POREKLU

Že od srednjega veka dalje obstaja ime bosanstvo, ki je pomenilo zavestno etnično, državno in versko pripadnost. Od tod izvira ime Bošnjani, kasneje Bošnjaki. Za integralno bošnjaštvo se je zavzemala tudi turška oblast, ko so se muslimani srbskohrvaškega jezika etnično formirali na teritoriju pašaluka Bosne, zato naziv »bosanski Musliman ali Bošnjak musliman označuje južnega slovana islamske vere, ki se je etnično razvil na področju Bosne« (Hadžijahić, 1991: 36). Vprašanje bosanske nacionalne ideologije in bošnjaštva je tudi bilo v jedru habsburškega upravnika Benjamina Kallaya za časa Avstro-Ogrske vladavine. V Kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev pa je prišlo do poskusa negiranja narodnostne posebnosti bosanskih muslimanov oziroma srbiziranja in hrvatiziranja muslimanskega življa skladno s hegemonistično politiko zunaj in tudi znotraj Bosne in Hercegovine. Šele v bivši Jugoslaviji so bili muslimani priznani kot narod, torej Muslimani z veliko začetnico. Zakaj Bosanci niso dosegli zadovoljive ideje bošnjaštva, ki bi lahko prerasla v nacionalno identiteto? Kržišnik-Bukićeva ugotavlja, da so »divergentni socialni interesi znotraj Bosne in politični interesi v sosedščini delovali pravzaprav v isti smeri: razkrajali in razdvajali so organske narodne sestavine bosanstva (...) v odločilnem obdobju so bosanski Muslimani kratkovidno sledili le svojim trenutnim ali vsaj kratkoročnim interesom« (Kržišnik-Bukić, 1996: 13, 27–28, 36, 42–43, 68).

V imenu Bošnjak je mogoče zaznati neko posebnost bosanskohercegovskih muslimanov, posebnost samoidentifikacije. Mehmed Begović je v knjigi *Muslimani v Bosni in Hercegovini* (1938) zapisal, da ime Bošnjak za bosanskohercegovske muslimane ni pomenilo le »pokrajinsko-geografskega pojma, temveč še nekaj več. To ime je označevalo neko vrsto nacionalne pripadnosti« (Tanasković, v 2002: 152). Ta ideja pa se ni uresničila v polni meri tudi zato, ker se bosanski Srbi in Hrvati niso hoteli pomešati med Bošnjake v nacionalnem smislu, čeprav so sami sebe smatrali za Bosance, kar je bilo in je še vedno težko breme za Bosno in Hercegovino. Tanasković v knjigi *Islam i mi* (2000) govori o ideji neobošnjaštva, ki naj bi se aktualiziralo kot integralno bošnjaštvo ali kot muslimansko

bošnjaštvo. Prvo, torej integralno, govori o tem, da so vsi Bosanci brez ozira na versko pripadnost v nacionalnem smislu Bošnjaki. Za islamiste pa, kot se izrazi Tanasković, je bošnjaštvo lahko le muslimansko in ne integralno. Imenu Bošnjak so islamocentrično dodali musliman, torej Bošnjak musliman (Ibid: 175–180). Videti je, da ime Bošnjak ostaja le kot alternativna muslimanskemu nacionalističnemu samoopredeljevanju. Saltaga zagovarja idejo o tem, da so Bošnjaki izključno bosanski muslimani, ugnezdjeni v področje islamske kulture. Za to so zaslužni globoki, zgodovinsko-kulturni razlogi, katerim se danes očita muslimansko kulturo oziroma kulturo Bošnjakov in zaradi katerih naj »bi bila Bošnjakom upočasnjena etnična, potem nacionalna subjektivnost, zasebna etnija, legaliteta in zgodovinska legitimiteta. Bošnjaki so se zato nadaljevali politično, zgodovinsko, kulturno reducirati na religijsko skupnost, in nič več« (Saltaga, 1998 : 170). Morda pa so bosanskohercegovski muslimani in njihova ideja o bošnjaštvu preveč muslimanski za zahodni svet, saj tudi niso imeli, za razliko od svojih sosedov, političnih ciljev »en narod ena država« (Velikonja, 1998: 308).

Kolektivna identiteta bosanskih muslimanov je obravnavana drugače kot pri bosanskohercegovskih Hrvatih in Srbih: mit o poreklu ni bil potreben, identiteta ni videna skozi idiom »skupne krvi« in mita o skupnem korenu. Bošnjaki so po drugi strani govorili o svoji identiteti, ki je bila osredotočena na skupno okolje, v katerem so rasli in si ga delili, na kulturne običaje, občutja in izkustva. To pomeni: prisostvovati domačinstvu, v katerem je bila morala bazirana na islamu. To pa zopet pomeni: dati otroku ime, ki spominja na poreklo, in živeti na ozemlju (mesto, vas) skupaj z drugimi pripadniki različnih religij. Bošnjake, ki niso toliko vztrajali na poreklu in »skupni krvi« kot nečemu, ki definira njihovo etično identiteto, je deloma izključevalo iz etno-nacionalističnega diskurza, zasnovanega na tem načelu. Na tej točki so se bosanski Srbi in Hrvati, ki so težili k svoji matični državi in bili osredotočeni na etničnost, razlikovali od Bošnjakov. Simbol krvi pa še posebno koristijo Srbi⁹⁵ (Bringa, 1997: 45–46).

Danes se pod avtorstvom bosanskohercegovskih mitotvorcev pojavljajo Bošnjaki kot božji narod, da so najboljši muslimani, izbrani od Alaha, da so mesiansko izpolnili islamski svet itd.⁹⁶ (Tanasković, 2002: 183).

⁹⁵ Pri Srbih se v njihovo poreklo »zopet« vpleta nacionalistična mitologija z rasno mistiko: izhodišče takšnega mita je božje poreklo lastnega naroda in države, dokazuje se skupno poreklo in kulturna izjemnost ter večvrednost lastnega naroda (Velikonja, 1996: 51–52).

⁹⁶ Glej tudi Velikonja (1996, 1998) in Sells (1996).

Vahabiti poreklo Bošnjakov in nemuslimanov v današnji Bosni in Hercegovini razlagajo na sledeč način: »Treba je zamenjati ljudi. Ljudem moramo pojasniti njihovo poreklo, poreklo pa je Alahovo stvarjenje.« (Fazlić, v 1998: 16) Ob prebiranju bosanskohercegovega časopisja je mogoče z lahkoto ugotoviti, da se termin Bošnjak rado uporablja nasproti nazivom Srb in Hrvat ter kot sinonim za bosanskega muslimana. S tem enostavno dokazujejo na neformalen način, da so »muslimani na bosanski način« (Bringa, 1997: 52).

4.5 MIT O KRISTOSLAVIZMU

»Niko Srbina pobediti neće!«⁹⁷

Centralni srbski dogodek oziroma figura nacionalne mitologije je mučeništvo princa Lazarja⁹⁸ (tako imenovano »otomansko zlo⁹⁹«), ki so ga ubili otomanski Turki v Kosovski bitki. Kosovska bitka je zgodba trpljenja in smrti. Je legenda in hrana najlepših ciklusov srbske epske narodne pesmi (Kosovska djevojka, Kneževa večera itd.), ki so »oblikovale mitsko podlago za različna ideološka preoblikovanja, posodabljanja in nove ideološke sklepe v 19. in 20. stoletju« (Velikonja, 1998: 63)¹⁰⁰. Postane »mit vseh mitov«, razdeli štetje časa pred in po njej (Ibid.). Ker je princ Lazar podpiral srbsko pravoslavno cerkev, si je pridobil priljubljenost s strani ljudstva, zato je bilo oblikovanje njegovega kulta neizogibno. Srbska cerkev je Lazarja takoj po Kosovski bitki razglasila za svetnika, v 19. stoletju pa so ga srbski nacionalistični umetniki (pisatelji, pesniki itd.) transformirali v Kristusovo figuro, obkroženo s skupino učencev, ki so zbrani na *zadnji večerji* ter izdani od judov (Sells, 1996: 32–34). Lazarjeva smrt simbolizira smrt srbskega naroda, ki ne bo ponovno vstalo, dokler Lazar ne bo vstal od mrtvih, potomci njegovih morilcev (otomanski Turki, bosanski muslimani) pa oprali krivdo srbskemu narodu (Ibid.: 32–34). Lazar, s tem

⁹⁷ ... je znan rek, zapisan tudi v: *Bosanski religijski mozaiki*, 1996: 75.

⁹⁸ Zaradi razumevanja mita o princu Lazarju, moram osvetliti zgodovinski dogodek: približno od leta 1381 so začeli Turki prodirati tudi v srbske pokrajine. Nevarnost pred njimi je zbližala Lazarja in bosanskega kralja Tvrtka, ki ga je vojaško tudi podprl pod poveljstvom Vlatka Vukovića. Do odločilne bitke je prišlo na Vidov dan, 15.6.1389. Razplet je bil sledeč: sultan Murat, turški poveljnik, je bil zaboden v šotoru, princ Lazar pa je padel v roke Turkom in bil umorjen. Prve vesti so se širile o premagi Srbov nad Turki, kralju Tvrdku so tudi pripisali zmago, izid bitke pa je bil dejansko neodločen. Posledice v tistem času in v času po Kosovski bitki so bile za Srbe usodne (Voje, 1994: 113–115).

⁹⁹ V očeh srbskega nacionalizma in tradicije pomeni Lazarjeva smrt konec srbske neodvisnosti in začetek petstoletne vladavine otomanskega cesarstva.

¹⁰⁰ Glej tudi Voje, 1994: 115.

ko umre tako kot Jezus Kristus, izpolni svoje poslanstvo, da lahko ljudstvo preživi. Lazarjevo poslanstvo je »v bistvu kristološko, saj je umrl kot človek in kot Kristus« (Velikonja, 1998: 65–66). Mitotvorci so imeli in imajo še danes kup gradiva, ki se ga da vplesti v širše družbeno-politično dogajanje in predstaviti skozi mitološke zgodbe, ki se vrtijo okoli izdaje in junaštva. Tako naj bi Bog kaznoval Srbe zaradi pokvarjenega in podlega plemstva, torej zaradi njihovih grehov, ki so bili krivi za propad srbskega cesarstva. Bog je tako nad njih poslal muslimane, ki naj bi bili osovraženi od Boga. Nad Srbe, krščanske ovčice, je privihral krvoločni Murat in povzročil biblično dramo, katastrofo kozmičnih razsežnosti in nacionalno kristijado. S tem je dobila srbska pravoslavna cerkev naziv trpeče in neločljivo povezane s po nedolžnem trpečim, celo nebeškim narodom. Gre za metafizični mit o dokazovanju večnosti, red na Zemlji je odsev nebeškega (Ibid.: 24, 65–66; Velikonja, 1996: 51–52).

Z mitološko produkcijo so Srbi reševali svojo etnocentrično in samovšečno podobo (Velikonja, 1998: 65) ter indoktrinacijo z velikosrbstvom, ki jo je spodbujala intelektualna elita, ki sicer že »tradicionalno uspešno reproducira patološko klimo«, še posebno nad bosanskimi muslimani (Kržišnik-Bukić, 1996: 64). Gre za sakralizacijo vsega nacionalno srbskega in s tem zazrtost v preteklost. Verska pripadnost in nacionalna identiteta, sta se v srbski mitologiji združili v eno. To pomeni, da mit oziroma mitska logika v precejšnji meri sugestivno določa zgodovino srbskega naroda in eden izmed razlogov bi bil lahko tudi ta, da »mitologija triumfira tam, kjer poraz obrne sebi v prid, torej v zmago« (Velikonja, 1996: 123). Fascinantna je zmogljivost in/ali umetnost takšne mitologije, ki enkrat en dogodek, pa naj bo to uspeh ali poraz, sprevrže v trajno zmago. Gre za izrazito mitologijo nacionalizma, ki hrabri narod o njihovi nepremagljivosti itd.

Poleg tega ne gre zanemariti bosanske mitološke produkcije, katere povod je bila, med drugim, zloglasna Kosovska bitka. Bosanski mitotvorci niso odreagirali tako hitro kot srbski, saj se je mitološka produkcija pojavila šele »v času zatona otomanskega imperija« (Velikonja, 1998: 109). Muslimanski borci so zavzeli središčno mesto v bosanski religijsko-nacionalni mitologiji. Izpostavila se je njihova poslanost od boga, moč, poštenost, junaštvo. Označeni so bili za svete bojavnike, ki so predani svoji veri. Sultan Murat je posebej čisto moč in svetniške korenine, Carigrad pa svetnikovo palačo oziroma vrelec moči in svetosti. Opevani so bili tudi lokalni bosanskohercegovski mitski

junaki (Đerzelez Alija kot velik vojščak, ki rešuje otomanske velikaše in jezdi na krilatemu konju itd.) (Ibid.: 109–110).

Mit o kristoslavizmu¹⁰¹ je kritičen do genocidne ideologije (etično čiščenje), ki se je razvila leta 1989. Takšna ideologija postavi slovanske muslimane izven meje naroda, rase in ljudi. Deležni so dehumanizacijskega diskurza, označeni pa kot balkansko pleme, izven domene civilizacije. Srbska, prav tako hrvaška nacionalna mitologija, intelektualci, akademiki, kulturniki itd. zrcalijo bosanske muslimane kot kristusove morilce, rasne izdajalce, nasprotnike križa, sovražnike in izdajalce srbske pravoslavne cerkve in krščanstva nasploh, saj so kot Slovani zaobjeli in se spreobrili v islam v 15./16. stoletju. Skupaj z vero naj bi spremenili tudi narodnost (Velikonja, 1998: 31–34, 59–60). Islam se kot religija dojema inherentno s preganjanji in z nasilno islamizacijo. Takšna mitologija pomeni serijo simbolov, ritualov, stereotipov ter kopico prikritih domnev dehumanizacije, ki je opravičila vojaško moč, da uniči bosanske muslimane (Sells, 1996: 40).

Etnično čiščenje v imenu religije je kot moralno odliko težko podpirati. Ideologija religije, kakršna je osnovana v srbski pravoslavni cerkvi in ki izvaja nasilje, je motivirano preoblikovana za opravičevanje zla, moralno mišljenje pa gnezdi znotraj nje same.

4. 6 MIT O BOGOMILIH

Preden povežem bogomile z islamizacijo in sledečo mitologizacijo, moram sprva, še podrobneje kot sem že, obrazložiti, kaj so bogomili in kaj je bosanska cerkev. Prva ohranjena vest o novem verskem gibanju, imenovanem bogomilstvo, v srednjeveški Bosni datira iz leta 1199. Ker Bosna ni bila teren za utrditev cerkvene organizacije, bogomilstvo najde ugodne razmere za delovanje in se organizira v tako imenovani bosanski cerkvi, ki je postala dominantna vera (Voje, 1994: 145). V skladu s temeljnim naukom so zatrjevali, da je ves vidni svet hudičevo delo: nebo, zemlja, sonce, človek, cerkve, duhovščina, križ itd. Odklanjali so vse krščanske simbole, obrede in zakramente. Priznavali so le Novo zavezo, Janezovo razodetje in molitev Oče naš. Tisti, ki so pili vino, jedli meso in se poročali, so bili za njih satanovi služabniki. Bogomili so živeli asketsko in se odrekli vsemu, kar je

¹⁰¹ Ime »mit o kristoslavizmu« izhaja iz dejstva, da je srbski narod Lazarja »transformiral v Kristusovo figuro«. Lazarjeva zgodba oziroma Kosovska bitka tako ostaja »neizčrpljiva mitska snov, referencialni okvir za vse kasnejše srbske mitološke produkcije« (Velikonja, 1996: 125). Sells pa religijsko-nacionalno mitologijo južnoslovanskih krščanskih narodov imenuje kar kristoslavizem (Sells, 1996: 36, 51).

materialno. Do neke mere so celo ohranili katoliško teologijo, zavračali pa so nadvlado iz Rima (Ibid.: 73; Velikonja, 1998: 38–40).

Bosanska cerkev je imela tudi vlogo pri obrambi državne samostojnosti proti Ogrski in rimski kuriji od leta 1221 in pri splošnem kulturnem razvoju. Njena izvornost, njen posebni verski nauk so soustvarjali bogato avtohtono srednjeveško kulturno produkcijo¹⁰² in kolektivno ljudsko zavest. »Izraz 'crkva bosanska' pomeni potomcem posebno vero njihovih prednikov, ki je neločljivo povezana z avtohtono domačo narodno zgodovino« (Velikonja, 1998: 18). Zaradi pomanjkanja pisnih virov¹⁰³ so bogomili mistično izginili za časa otomanskega osvajanja, zato se jih nemalokrat postavlja v hrbtenico bosanskih konvertitov v islam¹⁰⁴. Imajo tudi pomembno vlogo, ko se razpravlja o »etnogenezi« in zgodovinski identiteti bosanskih muslimanov (Ibid.: 36, Bringa, 1997: 28–31).

Bosanska cerkev kot razkolniška z rimskokatoliško doktrino oziroma cerkvijo ni bila obtožena le za dualistično¹⁰⁵, temveč tudi za krivo vero. Znano je, da so Turki do bogomilov pristopili s preračunanim programom in idejo, ki je med njimi in tudi drugimi prebivalci porajala počasne spremembe in konverzije v islam (Karić, v 1998: 19). Islamizacija je bila s strani bosanskega prebivalstva označena za strahopetno, šibko in pokvarjeno ter postala osrednja zadeva hrvaške in srbske nacionalne mitologije z mislijo: slovanski muslimani so poturčeni. Ne samo da so prisvojili religijo in Turka, celo preobrazili so se v Turka. Spreobrnitev v religijo, ki ni krščanska, je isto, kot da se

¹⁰² Npr. stečki in pisava bosančica sta spomenika te mitske preteklosti itd.

¹⁰³ ... o bogomilih so pisali večinoma le cerkveni predstavniki dveh etabliranih cerkva, pravoslavne in katoliške, ne pa pripadniki bosanske cerkve. Pogosto so jih blatili, etiketirali itd. (Bringa, 1997: 29).

¹⁰⁴ Je pa res, da so se Bogomili »v odporu proti katolicizmu raje povezali s Turki, kar je v končni fazi prispevalo k padcu samostojne bosanske države 1463. leta« (Velikonja, 1996: 121).

¹⁰⁵ Bogomili niso priznavali samo dobrega boga, temveč tudi zlega: verovali so v dve počeli, dobro je ustvarilo nevidni svet, zlo pa vidni svet. To načelo je bilo v nasprotju s cerkvenimi nauki, zato so imeli rimski papeži srednjeveško Bosno za heretično deželo. Nad bogomile so pošiljali organizirane križarske pohode, ki so Bosno ogrožali in ji preprečevali normalen razvoj. Npr. značilna je dvojna morala bosanskih vladarjev: da bi se izognili križarskim vojnám, so sprejeli obveznosti, ki jih je zahteval papež itd. (Voje, 1994: 72, 145–148). Danes hočejo nekateri avtorji dokazati, da je bila bosanska cerkev resnično heretična, drugi, da ni bila, tretji pa se sprašujejo, v koliki meri je bila heretična. Nekateri trdijo, da je bila bosanska cerkev ortodoksna in se ob tem sprašujejo, v koliki meri je bila resnično neodvisna od katoliške in srbske pravoslavne cerkve (Bringa, 1997: 39–40). Velikonja poudarja, da je bila »bosanska cerkev shizmatična in samostojna, ne pa dualistična ali heretična verska skupnost«. Kljub temu bi načeloma lahko prevzela nekatere dualistične ideje. »Zaradi vpliva sosednjih, starejših, 'poganskih' verovanj lahko govorim o specifičnem, lokalnem sinkretizmu« (Velikonja, 1998: 41). V času narodnega prebujenja v 19. in 20. stoletju so srbski avtorji bogomilom pripisali pravoslavnost in da so v resnici podlegli bogomilski hereziji. Hrvaški nacionalisti so v njih prepoznali etnične Hrvate, ki so zašli v manihejsko herezo in se kasneje islamizirali. Muslimanski zgodovinarji in družboslovci pa poudarjajo bogomilsko poreklo današnjih bosanskih muslimanov oziroma Bošnjakov ter verske in doktrinarne podobnosti med bogomilsko in muslimansko vero (Ibid.: 37).

preobraziš iz slovanske v neko tujo raso. Torej bosanski muslimani so rasni izdajalci. Ta ideologija je javno prišla na dan v 19. stoletju, ko so bili bosanski muslimani obsojeni, da so skupaj z religijo zamenjali tudi raso. Izpostavili so se trije miti:

- spreobrnitev stabilne etnoreligijske skupine v islam sloni zgolj na strahopetnosti, preračunljivosti in pohlepnosti. Izpostavi se lik izprijenega poturčenca;
- pokvarjenost otomanskega cesarstva in oblasti je postala *ustanova* za novo religijsko ideologijo. Izpostavi se lik zlega Turka;
- kristoslavizem s prepričanjem, da so vsi Slovani kristjani že po naravi in da je kakršna koli spreobrnitev v drugo vero izdaja slovanske rase (Sells, 1996: 45–48).

5. SKLEP

V pričujočem besedilu sem vahabite predstavila v polju islamskega fundamentalizma in religijsko-nacionalne mitologije v nepogrešljivem zgodovinskem kontekstu. K temu me je napeljala predvsem predpostavka, da se v Bosno in Hercegovino vpleta »nova skupina« ljudi (vahabiti), ki buri in vzbuja nelagodje s strani sekularistov in tradicionalnih bosanskih muslimanov. Če sem umestim Benjaminovo »občo ugotovitev«, lahko rečem, da so »novinci« zagovorniki tega, da se mora že obstoječa tradicija spremeniti s stališča pristnosti in izvornika (Koran, hadisi), ker »pojem pristnosti sestavljata 'tukajšnjost' in 'zdajšnjost' izvornika« (Benjamin, 1998: 150). Torej se je islamska vera po prepričanju vahabitov izneverila, razvrednotil se je »tukaj« in »zdaj«: enkratnost in neponovljivost je zamenjala množičnost in ponovljivost. Bosanskohercegovski državljani danes sicer spretno lovijo razmerje med tradicijo, mitskim izročilom preteklosti in med inovacijami sodobnosti, ki so sprožile ideološki naboj (ideologija vahabitov) tistega tu-in-zdaj.

Pobliže sem si ogledala srbsko in hrvaško religijsko-nacionalno mitologijo oziroma mitološko produkcijo, ki se pojavlja znotraj bosanskohercegovskega prebivalstva v preteklosti in reflektira v sedanost. Tako zastavljena analiza me je pripeljala do nove členitve: izpostavita se dve primerjavi, ki zadevata preplet zgodovinske in sodobne resničnosti. V prvi gre za mišljenje o nenasilni islamizaciji in »vahabizaciji«. Zgodovinsko dejstvo iz 15./16. stoletja priča o spreobrnitvi v islam večine pripadnikov bosanske cerkve. Danes, od zadnje vojne dalje pa se spreobračajo¹⁰⁶ tisti, ki so enkrat v zgodovini že sprejeli islam za svojo vero, in tisti, ki so bili pripadniki islamske veroizpovedi zgolj iz tradicionalnega občutja. Gre za nenasilno in množično spreobračanje, tokrat v vahabizem. Fazlić govori v imenu vahabitov o večih vzrokih da sprejmeš novo vero in nov življenjski stil. Poudarja še posebno dva: »da človek spozna in to spoznanje je vpliv Arabcev (...) da te Alah seznanil« (Fazlić, v 1998: 15). Kot dokaz temu, kar so zmotno spoznali srbski in hrvaški nacionalisti ter današnji sekularisti in tradicionalni bosanski muslimani glede nasilne islamizacije in »vahabizacije«, je: »Vi imate mogoče predstavo, da so Arabci, ki so prišli sem z nekim agresivnim obnašanjem, naredili iz nas druge ljudi. Ne. Morate vedeti, da en ljudski postopek lahko napelje in pouči tisoče ljudi« (Ibid.: 15). Druga primerjava zadeva moralne obtožbe s strani tistih, ki ne sprejemajo kakršnih koli sprememb. Najprej je

¹⁰⁶ Spreobrnitev pojmem kot kompleksen proces, ki vsebuje zapletena povezovanja, včasih tudi nasprotovanja med posamezniki in širšo družbo ter silami.

bila pokvarjenosti s strani srbskih in hrvaških nacionalistov obtožena bosanska cerkev in kasneje spreobrnjeni bosanski muslimani iz 15./16. stoletja. Danes pa je pokvarjenosti s strani tradicionalnih bosanskih muslimanov in sekularistov obtožena »vahabizacija«.

Ekstremistični Srbi, indoktrinirani v srbsko pravoslavno cerkev in religijsko-nacionalno mitologijo, so kot odrešitelji in glavna sila, ki prednjači pred ostalimi (vse od otomanske nadvlade, kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev, Jugoslavije, skratka zgodovine), bosanske muslimane označili kot Azijate, parazite, lažnive, lene itd. Preganjani so bili kot Turki v daljni, bližnji preteklosti in sedanjosti. Če so konvertiti v islam predstavljali izdajo svoje očetovske vere, po tej mitski logiki torej cel svet temelji na izdajstvu svojih prednikov, tradicije in vere. Kako lahko dobijo ideje avtoriteto, normalnost in celo status nekakšnih naravnih resnic? Odgovor je povsem jasen, v mitološki strukturi in produkciji.

Bogato preteklost Bosne in Hercegovine so zaznamovale številne tranzicije iz starega v novo obdobje in s tem tudi v nadvlado nove oblasti, ki naj bi, skladno z mitologijo prehoda, stare zablode spremenila in uredila, popeljala ljudstvo iz kaotične dežele s samovoljnim reševanjem problemov v kozmično deželo¹⁰⁷. Iz kraljestva teme z revolucijo, vojno na boljše. Da se to zgodi, obstaja mitska pot: odpovedovanju, žrtvovanju, boju za življenje in smrt sledijo preživeli, pravični, najmočnejši, ki odrešijo skupnost, jo prenovijo in popeljejo v obnovljeno zlato dobo. Sovražne zarote in mitske opozicije se kar vrstijo: »Zemeljska sfera in sfera večnosti se mešata in prelivata, ne le dopolnjujeta; sedanjemu trpljenju sledi končna odrešitev.« (Velikonja, 1998: 192; Velikonja, 1996: 69–70)

Religijsko-nacionalna mitologija Srbov, Hrvatov in bosanskih muslimanov je sooblikovala ljudsko misel v Bosni in Hercegovini ter izven nje. Včasih je delovala razdruževalno in prispevala k nestrpnosti, spet drugič je reševala iz zapletenih obdobj. Sedanjost, preteklost in prihodnost se prepletajo, zamenjujejo, dopolnjujejo, vrtijo v začaranem krogu, saj je »eden pomembnejših označevalcev in obenem tudi dimenzij mitske misli brezčasnost oziroma zunajčasovnost« (Velikonja, 1998: 285).

¹⁰⁷ ... začeni z osnovnim dejstvom: prihod južnih Slovanov na Balkan, ki je zaradi svoje zgodovinske nejasnosti pridobil kozmogonične mitološke razsežnosti prehoda iz kaosa v kozmos. Gre za mitologijo reda (Velikonja, 1996: 118).

S strani intelektualne sile¹⁰⁸ vseh treh nastajajočih bosanskohercegovskih narodov je prihajalo do številnih zlorab starih mitskih zgodb. Navdih iz mitske tradicije za prihodnost se je sprevrgel v ekstremistično ideologiziranje. Sklenem lahko, da so se nekateri cenjeni književniki, zgodovinarji, politiki s svojim blatenjem bosanskih muslimanov z mitskimi in žaljivimi opazkami¹⁰⁹ spustili na tako nizek intelektualni nivo, kot da bi se vse dogajalo okoli znova in znova prežvečene Kosovske bitke in z njo povezane mitologije, ki skuša nekatera stanja, ki so se zgodila v določenem zgodovinskem obdobju, postaviti izven meja prostora in časa, jih napraviti večna in ne delati razlike med včeraj, danes, jutri. Prav zato je mit lahko aktualen v vedno drugačnih družbenih, političnih, zgodovinskih okoliščinah¹¹⁰.

Ogromno je vprašanj, ki ostajajo odprta, ogromno je le delnih odgovorov. Nenehno se pojavlja pojasnjevalni manko in verjetno prav ta drži temo o bosanskohercegovskih muslimanih in tokovih islama tako privlačno. Odnos med mitom in ideologijo oziroma med tradicijo in aktualno, aktivistično sodobnostjo si je prisvojilo osrednje mesto v pričujoči razpravi. Delovanje tradicionalnega in radikalnega toka islama v Bosni in Hercegovini na nek način sovпада z značilnostmi zgoraj obravnavanih dveh mitov (tradicionalnega in ideološkega): eden brez drugega ne moreta obstajati, medsebojno se hranita. Tradicionalni mit in islam delujeta kot smerokaz, osnova in okvir tistega, na čemur gradita ideološki mit in radikalni oziroma fundamentalni islam. S tem, ko si prisvojita zgodovino in tradicijo, dobita sposobnost izredne prepričevalne in razlagalne moči, ki je ideološko usmerjena predvsem v prihodnost. Toda ta teza terja novo, obširnejšo razpravo.

Lahko rečem, da vahabizem zadeva sodobno družbo in moderni čas, nastopi pa kot njegova protiutež. Kot »verska sekta«¹¹¹, katere cilj je konstituiranje islamske družbe

¹⁰⁸ Velikonja kronološko razlaga pomen cerkvene za posvetno inteligenco: »Pomembno je dejstvo, da so bile glavne intelektualne sile vseh treh nastajajočih bosanskohercegovskih narodov na začetku tega obdobja (Bosna in Hercegovina pod Avstro-Ogrsko) povečini iz verskih krogov. Prav od tam so prihajale odločilne spodbude ne le za kulturni in gospodarski, pač pa politični in nacionalni razvoj treh skupnosti. Od njih bolj ali manj oddaljena posvetna inteligenca se je začela uveljavljati šele ob prelomu stoletja.« (Ibid.: 152).

¹⁰⁹ ... kot so: balkanski muslimani imajo na rokah kri kosovskih mučenikov, Muslimani so islamizirani Srbi in prostovoljni izdajalci svojega naroda in vere, islam je tako danes kot včeraj osovražena religija, odkrivale so se zarote islamskega fundamentalizma (Velikonja 1998: 291–195).

¹¹⁰ Npr.: če bi srbski predstavnik Evrovizije 2004 Željko Joksimović zmagal, bi, kot je napovedoval, s tem maščeval dolgoletno turško oziroma muslimansko nadvlado v Srbiji ter umor princa Lazarja. Srbski narod bi bil končno odrešen.

¹¹¹ Vahabizem sem označila kot versko sekto; čeprav ga Smrke v svoji knjigi *Svetovne religije* (2000) označi kot razkol ali smer (gibanje) v islamu; zato, da bi poudarila nastalo situacijo v današnji Bosni in Hercegovini, kjer se vahabizem v očeh ljudstva (vsaj tako je zaznati ob prebiranju bosanskohercegovskih medijskih vsebin

oziroma države na izvorih šeriata, je izredno družbeno, kulturno in politično obarvana. Odgovorila je na pretirano evropsko poseganje z najrazličnejšimi artikli, prehitro in premočno modernizacijo, še več: na ideologijo zahodnega sveta, ki se hoče kot kulturna in ekonomska sila in kot evropski »drugi«¹¹² proglasiti za del bosanske oziroma orientalske tradicije. Kako torej vzpostaviti porušeno ravnovesje, kako delno ublažiti manipulacijo s potrošniškimi trendi, kako ubraniti tradicijo kulturnih artefaktov pred vdirajočim virusom zahodnega sveta, ki bosanske slovanske muslimane razume kot tiste, ki imajo manko kulture, da se razume – po zahodnem, sodobnem in urbanem kriteriju? Ta avtohtona slovansko-muslimanska skupnost na Balkanu je ujeta v lasten svet, a vendarle ne more ostati pasivna na vplive izven svojega konteksta. Je to zanjo prednost ali slabost? Naj sprejme »nove vzorce«, da zapolni luknje »starim«, ali naj ziblje svojo versko in kulturno tradicijo še naprej? Je res samo »Božja volja« tista, ki ni omejena?

Videti je, da je vahabizem interpretativni tok, ki je ideološko usmerjen. Tako Hafizović sklene svojo opredelitev, da vahabizem ne more imeti nekakšnega privilegija, niti se ne more povleči znak enakosti med islamom in vahabizmom, med produktom »božjega in ljudskega genija«, kar za primerjavo ne gre poistovetiti horizontalo in vertikalno – islam je namreč duhovna resnica (Hafizović, 1998: 10). S tega vidika je sicer kritizirana bosanska, bošnjaška in muslimanska družbena praksa, vendar bi odgovor nemara lahko šel v smeri, kot ugotavlja Hadžijahić, da so bosanskohercegovski muslimani dorasli času, njegovim potrebam in vsestranskemu razvoju ljudske misli ter da njihov pristop k islamu ne pomeni le njegovo čuvanje in trajanje v določenem zgodovinskem trenutku (Hadžijahić, 1991: 12).

Zaključim lahko, da so tokovi bosanskohercegovskega islama in religijsko-nacionalne mitologije odigrali ključno vlogo pri oblikovanju identitete bosanskohercegovskih narodov, ki sloni predvsem na religijsko-kulturnem temelju kot primarnemu viru identitete. Vendar ali lahko rečem, da je v današnji Bosni in Hercegovini že prišlo do prehoda iz religijsko-kulturne v nacionalno identifikacijo bosanskih muslimanov oziroma ali je Bosna in Hercegovina lahko matica enega določenega naroda? Odgovor bi lahko šel v smeri, da v Bosni in Hercegovini kljub vsemu obstaja izredno močna navezanost na vse, kar je

in v pogovorih z ljudmi) kaže kot nekaj diametralno nasprotnega islamu, kakršnega (po tradiciji) poznajo bosanskohercegovski prebivalci.

¹¹² Glej tudi Bringa, 1997: 18.

bosansko, in to predstavlja določeno identiteto, ker je »bosanstvo kot skupni imenovalec miselnih vsebin, povezanih s pojmom Bosna« (Velikonja, 1998: 9).

In še: »V določeni svetovni državi je islam lahko samo svetovna religija, njegovo legitimno področje izkazovanja pa je privatno življenje meščanov.« (Karić, v 1998: 19)
Vendar »pojem 'islam' v smislu, ki se koristi danes, pomeni eno enostavno stvar, a je pravzaprav delno fikcija, delno ideološka oznaka, najmanj pa označevanje vere po imenu islam« (Said, 2003: 34).

Pa mirna Bosna!

6. LITERATURA

- Ali, Muhammad (1995): *Islamsko vjerovanje, Sejtarija*, Sarajevo.
- Agić, Senad (2001): *Vahabizam će nas, ako ništa ne poduzmemo, koštati života*, Dani, št. 230, str. 24–26, Sarajevo.
- Arslan, Šekib Emir (1995): *Zašto su muslimani nazadovali, a drugi napredovali*, Visoki saudijski komitet za pomoć Bosni i Hercegovini, Zagreb.
- Bringa, Tone (1997): *Biti musliman na bosanski način*, Dani, Sarajevo.
- Bučan, Daniel (1991): *Vrijeme islama*, Islamska zajednica, Zagreb.
- Čančar, Nusret in Karić, Enes (1990): *Islamski fundamentalizam – šta je to?*, Mešihat Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, Sarajevo.
- Debeljak, Aleš (1995): *Oblike religiozne imaginacije*, ZPS d.o.o., Ljubljana.
- Deedat, Ahmed: *Šta Biblija kaže o Muhamedu*, Odred el Mudžahidin-BiH: Odsjek za dawu.
- Dugandžija, Nikola (1993): *Religija i nacija, Političke teme – Biblioteka suvremene političke misli*, Zagreb.
- Etienne, Bruno (2000): *Radikalni islamizem*, Cankarjeva založba, Ljubljana.
- Fazlić, Ismet (1998): *Kur'an je naš ustav*, Dani, št. 72, str. 14, 16–19, Sarajevo.
- Fazlur, Rahman (1998): *Oživljavanje i reforma u islamu*, Bemust, Zenica.
- Filandra, Šaćir (2000): *Intervju Dana: Egzistencija i inteligencija*, Dani, št. 158, str. 11, Sarajevo.
- Filipović, Nenad (2003): *Šta je nama vahabizam*, Dani, št. 305, str. 44–46, Sarajevo.
- Hadžijahić, Muhamed (1990): *Porijeklo bosanskih Muslimana*, Bosna, Sarajevo.
- Hadžijahić, Muhamed in Traljić, Mahmud in Šukrić, Nijaz (1991): *Islam i muslimani u Bosni i Hercegovini*, El-Kalem, Sarajevo.
- Hafizović, Rašid (1998): *Intervju Dana (Šta je vehabizam)*, Dani, št. 73, str. 10–14, Sarajevo.
- Južnić, Stane (1993): *Identiteta*, FDV, Ljubljana.
- Karić, Enes (1998): *Islam u svetovnoj državi*, Dani, št. 87, str. 19, Sarajevo.
- Karić, Enes (2002): *Izetbegović svojim mišljenjem ne pripada »mladim muslimanima«*, Dani, št. 253, str. 9–11, Sarajevo.

- Kerševan, Marko (1987): Nacionalna identiteta in religija v Jugoslaviji, Teorija in praksa, št. 7, str. 810–820, Ljubljana.
- Karup, Dženana (1998): Kur'an je naš ustav, Dani, št. 72, str.14–19, Sarajevo.
- Kržišnik-Bukić, Vera (1996): Bosanska identiteta med preteklostjo in prihodnostjo, Inštitut za narodnostna vprašanja, Ljubljana.
- KUR'AN s prevodom (1989), El-Kalem, Sarajevo.
- Lovrenović, Ivan (1999): Balkanska sudbina, Dani, št. 105, str. 45, Sarajevo.
- Said, W. Edward (2003): Krivotvorenje islama, V.B.Z., d.o.o., Zagreb.
- Said, W. Edward (1996): Orientalizem: zahodnjaški pogledi na Orient, ISH, Ljubljana.
- Saltaga, Fuad (1998): Islam u iskrivljenom ogledalu – Evropocentrizam spram islama, »SALFU«, str. 227–247, Sarajevo.
- Sells, Michael (1996): The Bridge Betrayed – Religion and Genocide in Bosnia, University of California Press, London.
- Simoniti, Vasko: Literatura za izpit iz zgodovine jugovzhodne Evrope (16.–18. stoletje), II. letnik.
- Smrke, Marjan (2000): Svetovne religije, FDV, str. 8–67, 262–283, Ljubljana.
- Tanasković, Darko (2002): Islam i mi, Partenon, Beograd.
- Velikonja, Mitja (1998): Bosanski religijski mozaiki, ZPS d.o.o., Ljubljana.
- Velikonja, Mitja (1996): Masade duha, ZPS d.o.o., Ljubljana.
- Voje, Ignacij (1994): Nemirni balkan, DZS, Ljubljana.
- Zgodić, Esad (1999): Bosna i Hercegovina treba da bude unitarna država, Dani, št. 123, str. 9–11, Sarajevo.
- Walter, Benjamin (1998): Izbrani spisi, SH – zavod za založniško dejavnost, str. 147–176, Ljubljana.