

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

Urška Sančanin

Islamska ženska skozi prizmo modernih zahodnih držav

Diplomsko delo

Ljubljana 2007

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

Urška Sančanin

Mentor: doc. dr. Milan Balažič

Islamska ženska skozi prizmo modernih zahodnih držav

Diplomsko delo

Ljubljana 2007

Zahvala

Hvala mami, očetu, bratu in mojemu Janezu za podporo in spodbudo.

Islamska ženska skozi prizmo modernih zahodnih držav

V diplomskem delu obravnavamo in podamo temelje islama, ki ga narekuje Koran in pa osnove islamske zgodovine. Koran je namreč osnova ne le za posvetno življenje, temveč narekuje osnove obnašanja tako v javnem kot tudi zasebnem življenju, podaja etične okvire in sega v vsako sfero posameznikovega življenja. V devetdesetih letih dvajsetega stoletja je nastal pojem islamski feminizem, ki je eksplicitno opredeljen projekt, analitični projekt na eni strani in feminizem kot termin identitete na drugi strani. Celoten položaj ženske v islamu Zahod ocenjuje kot izkoriščevalski in zatiran oziroma to veil, to re-veil. Gre za stereotipizacijo in predsodke Zahoda o islamski ženski, ki so v družbo ukoreninjeni in izvirajo iz razlik, bodisi ekonomskih, statusnih bodisi osebnih in verskih. »Ideološki model človeka« služi kot vzor in temelj modernega sveta, globalizma ter postmoderne in je opisan kot beli heteroseksualni moški, pripadnik zahodne kulture, liberalnega krščanstva in srednjega ali visokega razreda. Zato je islamska ženska stigmatizirana ničkolikokrat. Sveta trojica Zahoda: krščanstvo, kapitalizem in demokracija niso edina prava in pravična pot.

Ključne besede: islam, ženske, globalizem, postmoderna.

Islamic women through the eyes of modern western states

This thesis discusses the fundamentals of Islam as it is dictated by the Koran and basics islamic history. The Koran is the basis not only for secular life but also for everyday public and private behaviour. It constitutes the ethical boundaries and is present in all spheres of everyday life. The term "islamic feminism" was created in the 90's as a explicitely defined, analytical project on one side and as an identity term on the other. The West regards the social position of women in Islam as exploited and oppressed. This is a western stereotype and prejudice against islamic women which descends from either economic, status, personal or religious differences. The »Ideological model of man« serves as an ideal and a basis for the modern world, globalization and postmedernism. It is the white heterosexual man, subject to western culture, liberal christianity and the middle or upper class. These are the reasons for the stigmatisation of women. The holy trinity of the West – capitalism, democracy and Christianity are not the one and only just way.

Key words: Islam, women, globalism, postmodern.

Kazalo

1. UVOD	7
2. METODOLOGIJA	10
2.1 VSEBINSKA OPREDELITEV PROBLEMA IN PREDMET PROUČEVANJA	10
2.2 CILJI PROUČEVANJA	10
2.3 HIPOTEZE	11
2.5 METODE PROUČEVANJA	11
3. KORAN IN RELIGIJSKO-ZGODOVINSKO OZADJE.....	13
3.1 KORAN	13
3.2 PREDISLAMSKA DRUŽBA.....	16
4. SODOBNI ISLAM IN MUSLIMANSTVO V ODNOSU DO ŽENSK	18
4.1 POLIGAMIJA	18
4.2 ZAČASNA POROKA.....	20
4.2.1 SEKSUALNA ZAČASNA POROKA	20
4.2.2 NESEKSUALNA ZAČASNA POROKA	21
4.3 HIJAB	23
5. ISLAMSKI FEMINIZEM.....	24
5.1 FEMINIZEM.....	24
5.2 GLOBALNI FENOMEN	25
5.3 KONSTITUIRANJE DISKURZA	26
5.4 FEMINISTIČNA HERMENEVTIKA.....	27
5.5 SMISEL IN POMEN ISLAMSKEGA FEMINIZMA	29
6. ZAHOD IN ISLAM V (POST)MODERNI DOBI.....	30
6.1 ZAHOD KOT SVET PREDSDOKOV	32
6.2 ZAHOD, ČLOVEKOVE PRAVICE IN ISLAM.....	34
6.3 ISLAM V ZAHODNIH MEDIJIH.....	37
6.4 RAZMERE IN TRENDI V SVETU V 20. IN 21. STOLETJU ALI (POST)MODERNIZEM PROTI FUNDAMENTALIZEMU	40
6.4.1 POSTMODERNIZEM.....	40
6.4.2 FUNDAMENTALIZEM	48
7. MUSLIMANSKA ŽENSKA SKOZI OČI ZAHODA.....	53
7.1 MOČ PREDSTAV IN NEVARNOST POMILOVANJA ISLAMSKE ŽENSKE.....	55
7.2 KRIV JE IMPERIALIST.....	56
7.3 ISLAMSKA ŽENSKA KOT TARČA GLOBALIZMA	58

8. ZAKLJUČEK	60
9. LITERATURA IN VIRI	63
10. INTERNETNI VIRI.....	68

1. Uvod

V sodobnem, modernem kriticizmu islama, še posebno islamskega fundamentalizma, ki prihaja z Zahoda, se predvsem izpostavlja in postaja posebno problematična in konfliktna tema socialni in politični status muslimanske ženske. V diplomskem delu najprej obravnavamo in podamo temelje islama, ki ga narekuje Koran in pa osnove islamske zgodovine – kot dva temeljna stebra za razumevanje stanja islamskega sveta v današnjem času. Koran je namreč osnova ne le za posvetno življenje, temveč narekuje osnove obnašanja tako v javnem kot tudi zasebnem življenju, podaja etične okvire in sega v vsako sfero posameznikovega življenja. Poleg tega pa je Koran tudi zakon in je politika, skratka, Koran je vsepovsod, kjer je Alah, in Alah je povsod.

Karakteristike oziroma točke, ki najpogosteje označujejo muslimanske ženske, so poligamija, dogovarjanje porok vnaprej, klitorodoktimja, problem izobraževanja žensk idr. Take in podobne teme so postale pomembne iztočnice za navezovanje Zahoda na osredotočanje in izpostavljanje zahodnih vrednot, kot so demokracija in univerzalne človekove pravice. In prav ta tematika je z reprodukcijo mestnega prebivalstva postala ena najbolj kontroverznih tem dveh nasprotujočih si religioznih tradicij Vzhoda in Zahoda.

V devetdesetih letih dvajsetega stoletja je nastal pojem islamski feminizem, ki pa ni niti produkt Zahoda niti Vzhoda, temveč transcendirata oba. Zelo bistveno je razlikovati islamski feminizem, in sicer kot eksplicitno opredeljen projekt, analitični projekt na eni strani in feminizem kot termin identitete na drugi strani. Potrebno je ločiti tudi zahodni in vzhodni feminizem in religiozni in sekularni feminizem. Posebno in najpomembnejše izhodišče celotnega islamskega feminizma pa izhaja iz Korana, to je princip enakosti vseh živih bitij, vendar pa to enakost v praksi izpodkopava ravno patriarhalno življenje in ideologija.

Islamski feminizem je soroden z zahodnim pogledom položaja ženske v islamu. V sedemdesetih letih dvajsetega stoletja se je na Zahodu izjemno povečalo zanimanje za položaj žensk v islamu, propad varšavskega pakta in s tem komunizma, pa je to

tendenco še povečalo. Poseben primer za proučevanja vpliva Zahoda na položaj žensk v islamu je Egipt. Pomemben vpliv je imela tudi 2. svetovna vojna. Po 2. svetovni vojni so se začele kritike Zahoda na položaj žensk v islamu samo še povečevati. Tu lahko omenimo univerzalne človekove pravice, Organizacijo združenih narodov, veliko modernizacijo, tehnološki razvoj in ne nazadnje demokratizacijo Zahoda, ki je čisto nasprotje islamu. Prav tako prihaja tudi do duhovnega nasprotovanja Zahoda: svoboda govora, pravica do abortusa, kontracepcija, pravica do izobraževanja ipd. Pomemben korak je bila ena izmed konferenc pod okriljem Organizacije združenih narodov v Kairu leta 1994 – Konferenca o prebivalstvu in razvoju. To je bila velika preobrazba v dvigovanju globalne zavesti glede številnih ženskih vprašanj, kot so žensko telo, abortus in kontracepcija. Vendar pa zahodni model ni dovolj, da se dejanski cilji udejanjijo. Potrebne so točno določene smernice in dobro premišljeni cilji. Na ta način je muslimanka v očeh Zahoda tista, ki jo Zahod podpira in z njo simpatizira, na drugi strani pa je predmet prezira in stigmatizacije. Veliko vlogo pri tem so imeli tudi zahodni mediji in literatura, ki so mnogo pozornosti posvetili tej očitni in otipljivi izkoriščenosti muslimanskih žensk.

Mnogi zahodni sociologi poudarjajo, da so za spremembo v sistemu islama pomembni poleg ekonomskih, etničnih in socialnih faktorjev predvsem faktor islam kot religija. Celoten položaj ženske v islamu Zahod ocenjuje kot izkoriščevalski in zatiran oziroma to veil, to re-veil. Vendar kje so meje in kje pravice Zahoda, da posega v islamsko tradicijo življenja? Kdo sploh daje to pravico? Dejansko gre za stereotipizacijo in predsodke Zahoda o islamski ženski, ki so v družbo ukoreninjeni in izvirajo iz razlik, bodisi ekonomskih, statusnih bodisi osebnih in verskih. Pomembno se je zavedati, da so predsodki tiste najtrdovratnejše strukture v človeški glavi, ki so bolj povezane s podzavestjo kot z zavestjo, in če dodamo še »ideološki model človeka«, ki služi kot vzor in temelj modernega sveta, le-ta pa je beli heteroseksualni moški, pripadnik zahodne kulture, liberalnega krščanstva in srednjega ali visokega razreda, je islamska ženska stigmatizirana ničkolikokrat. Naslednji dejavniki, ki islam in s tem islamsko žensko postavlja v tak položaj, so križarske vojne, kolonializem – predvsem v 18. in 19. stoletju, in ne nazadnje izvažanje evropskih vrednot – kot so človekove pravice – v druge dele sveta.

Vendar pa ne smemo pozabiti omeniti še enega pomembnega dejstva, in sicer, da predsodki obstajajo na obeh straneh; še več; na eni strani gre za predstavo moškega Vzhoda in na drugi strani za predstavo moškega Zahoda, torej si patriarha gledata iz oči v oči. Ta dva patriarha lahko imenujemo tudi duhovna voditelja ali formalno krščanska in islamska religija, ki sta žensko tako na Vzhodu kot na Zahodu vedno postavljala v zadnje vrste. Nesporno pa se poraja vprašanje: Koliko je Vzhod sam odgovoren za zgrešene predstave Zahoda? Vemo, da je Zahod vendarle preživel dobo humanizma in reformacije, ter vsaj formalno skušal zgladiti jabolko spora glede resnic, pravic tako moških kot žensk, kar pa islamske države v takšni ali drugačni obliki še čaka. Ena od pomembnih premikov je zavedanje, da je teološka besedila mogoče interpretirati na več načinov in ne le na enega, kot to ponuja uradna doktrina. Veliko je tudi islamske literature avtorjev, predvsem avtoric, ki poudarjajo moško izkrivljeno razlaganje Korana, iz katerega povzemajo in interpretirajo le tisto, kar jim ustreza. Moramo pa se vprašati, koliko je tradicija družbeno in zgodovinsko skonstruirana, in morda za obstoječa stanja najti logična opravičila v zgodovini in tradiciji, ter se zavedati, da sveta trojica Zahoda: krščanstvo, kapitalizem in demokracija niso edina prava in pravična pot.

2. Metodologija

2.1 Vsebinska opredelitev problema in predmet proučevanja

Predmet našega proučevanja je položaj žensk v islamu in pa predvsem oceniti, kako jih skozi svojo prizmo predsodkov vidi Zahod in kakšno vlogo le-ta zaseda v razvitem svetu. Pojavlja se vprašanje, zakaj takšni predsodki in stereotipizacija islamske ženske in kaj je privedlo islamsko žensko do tega položaja, ter ne nazadnje, ali je tak negativno kritični pogled upravičen? Vsa ta vprašanja vodijo še dlje in še globlje. Kaj je tisto, kar je pripomoglo do uveljavitve takšnega položaja, ali drugače: kako je, gledano skozi filozofska, sociološka in zgodovinska očala možno analizirati stanje, ki obstaja danes, in kako vpliv modernega, zahodnega sveta vpliva na spreminjanje statusa in položaja islamske ženske?

2.2 Cilji proučevanja

Cilji diplomskega dela so:

- Opredeliti osnovne pojme in razložiti zgodovinski razvoj in razloge fenomena.
- Prikazati vpliv Korana na položaj ženske v islamu glede na preislamsko obdobje in podati dejstvo o različnih interpretacijah Korana.
- Razložiti, opredeliti in definirati obdobje (pos)tmoderne, ki je z globalizacijo, modernizacijo, demokratizacijo močno zaznamovala 20. stoletje v Evropi in drugod po svetu, vključno z islamskim svetom in na ta način vplivala tudi na ženske islama.
- Podati akcije Zahoda za »izboljšanje« položaja islamskih žensk in pojem človekovih pravic ter ali so le-te upravičene.
- Določiti odnos Zahoda do islama in podati (ne)opravičljive razloge vmešavanja v položaj islamske ženske.

2.3 Hipoteze

Na podlagi opredelitve predmeta in problema proučevanja ter ciljev proučujemo naslednje hipoteze:

- Hipoteza 1: Do razhajanj med razvitim Zahodom in islamom glede vprašanja islamske ženske prihaja zaradi različnega dojetanja pojmov enakopravnosti, pravic in dolžnosti.
- Hipoteza 2: Razviti Zahod želi s svojo ekonomsko in moralno močjo preoblikovati islamsko žensko v asimilizabilno Drugo.
- Hipoteza 3: Globalizacija in (post)modernizacija sta glavna vzroka za transformacijo in stereotipizacijo islamske ženske.

2.4 Viri proučevanja

Viri v diplomski nalogi bodo raznoliki, to bo pomagalo, da bomo na objektivni in kritični način proučevali zastavljen problem. Uporabili bomo tako strokovno literaturo kot tudi vire iz medijev in interneta. Pomagali si bomo s članki iz strokovne kot tudi nestrokovne literature.

2.5 Metode proučevanja

Pri analizi bomo uporabili klasične družboslovne metode, kot so:

- Zbiranje virov:

je ključno, saj je pred začetkom analize potrebno zbrati, pregledati in predelati izbrano literaturo.

- Analiza sekundarnih virov:

s pomočjo analize sekundarnih virov bomo analizirali posamezne članke in monografske publikacije, to bo osrednji del diplomske naloge. Na ta način bomo predstavili določene pojme in osvetlili problematiko.

- Zgodovinska analiza:

s to metodo bomo analizirali in proučili zgodovinski razvoj problematike islamske ženske in kateri dogodki so ključni za oblikovanje današnjega stanja. Pristop bo teoretsko analitičen.

- Študija primerov:

ta primerjalna metoda nam bo v pomoč, ko bomo primerjali določene definicije, skupine, organizacije, gibanja in teorije; na ta način bomo skušali priti do čimbolj objektivnih ugotovitev. Ker je držav z islamsko tradicijo veliko, bi bilo primerno proučiti vsako posebej, vendar pa ker to ni namen diplomskega dela, bomo primere uporabili predvsem kot nazoren prikaz tovrstne problematike in za lažje razumevanje le-te.

3. Koran in religijsko-zgodovinsko ozadje

3.1 Koran

V islamskem svetu je Koran¹ temelj in srž tamkajšnjega življenja, je osrednji pojem muslimanstva, usmerja delovanje skupnosti in posameznika. Koran narekuje tako religijo samo po sebi kot tudi način osebnega, intimnega življenja posameznika. Koran opisuje najpomembnejša pravila v družbenem življenju: trgovino, ženitve, zakone, kazni, mednarodne zakone idr. Vendar to ne pomeni, da je Koran knjiga v banalnem smislu, Koran je božja beseda. Zato Koran ni le religija, temveč način življenja, vsakdanjik. Zaradi takega edinstvenega položaja te svete knjige bi bilo potrebno za nadaljnje razumevanje položaja žensk v islamu na kratko opisati zgodovino, razvoj, pomen Korana in ne nazadnje tudi odnos Korana do ženske.

Izvor islama je islamsko učenje, ki bazira na Koranu in hadisih. Oboje, tako Koran kot hadisi, so temelj in plod »božanskega navdiha«. Tako Koran dobesedno pomeni branje ali recitacija. Koran je moralen, pravičen in absolutno resničen, saj izhaja direktno od »boga Alaha«. Izžareva božji interes, in ker je Alah pravičen tudi, kozmično pravičnost. Alah je tako ustvaril vse in je prisoten vsepovsod. Pomembna pojma v Koranu sta *amr* – zapoved, komanda in *wahy* – inspiracija. Njegova volja, komanda sta vsemogočna, inspiracija pa je potrebna za vsemogočno ustvarjanje.

¹ Koran ali drugi spisi muslimanskih verskih voditeljev in filozofov kažejo islam kot izrazito strpno religijo. Le-ta ima poudarjen human značaj, saj se ne zadovoljuje z deklarativno ljubeznijo do bližnjega, ampak zapoveduje dejavno pomoč vsem, ki so je potrebni. Med petimi temeljnimi zapovedmi ali t. i. stebri islama je namreč tudi navodilo, da je vsak musliman dolžan pomagati revnim, sirotam, vdovam ali ljudem, ki jih je prizadela kakršna koli nesreča. Človeška solidarnost, ki v krščanskem svetu marsikdaj šepa, je v islamu samoumevno načelo verskega življenja. Zakat, kakor ga opredeljuje koran, ni dajanje miloščine v pomenu, ki je razširjen na Zahodu, temveč obveza, da po najboljših močeh pomagamo bližnjemu. Vsakdo je dolžan prispevati v skladu s svojim socialnim položajem – morebitno stiskaštvo ni samo sramota, temveč greh, zaradi katerega si lahko zapravimo nebeško kraljestvo. Kolikšen je pomen dajanja pomoči, je razvidno tudi iz tega, da je zekat tretje najpomembnejše načelo islama. Samo zapoved o veri v enega boga in dolžnost vsakodnevne molitve sta postavljeni pred zekat, medtem ko sta nam veliko bolj poznana ramadanski post in romanje v Meko šele na četrtem in petem mestu. (glej Internet 1: 1)

Alah je edini nosilec božjih lastnosti: Edini Stvarnik, Vsevedoč, Vsemogočen. Zelo pomembno je dejstvo, da je Mohamed le tisti, ki prejema sporočila, jih narekuje in ni ustvarjalec le-teh; zato ni mogoče, da bi dejal »jaz sem Bog, jaz sem moralni zakon«, Koran to striktno prepoveduje. *Amr* in *wahy* sta izključno v lasti Alaha. Dolžnost vernika pa je, da te zakone, beri Koran, upošteva, udejanja v skladu z njegovimi fizičnimi, psihičnimi in spiritualnimi možnostmi. (Turner 2003)

Mohamed² je od 23. leta naprej kot poslanik sam diktiral tekste. Mohamed govori: »To je božja Beseda, objavljena meni preko meleka Džibrila.« Hadisi pa so zbirka tistega, kar je poslanik sicer rekel, ni pa dejansko naredil, naj se zapiše. Zato je pomembno vedeti, da Mohamed obstaja kot človeško bitje in kot nosilec³ božje

² Zgodovinski lik Mohameda, ustanovitelja nove religije, ostaja do danes zavil v tančico skrivnosti. Ohranjena pričevanja se v marsičem razhajajo ter dajejo precej neenotno sliko človeka, ki se je iz trgovca prelevil v verskega voditelja. Mohamed (ok. 570–632), ki so mu že v otroštvu umrli starši, je odraščal pri stricu in se pri njem izučil za trgovca. Pri petindvajsetih letih se je poročil z bogato, več kot petnajst let starejšo vdovo Hatidža in se s tem uvrstil v razred najpremožnejših trgovcev v Meki. Pri štiridesetih je prvič zaslišal božji glas, ki mu je razodel skrivnost prave vere in ga pozval k širjenju novega nauka. Nekateri zgodovinarji so prepričani, da je Mohamed, ki je bil izrazito svetovljanski človek in je dobro poznal tako judovsko kakor krščansko religijo, novi verski nauk zasnoval kot svojevrstno nadgradnjo obeh starejših verstev ter ga prilagodil kulturno-političnim razmeram okolja, v katerem je živel. Čeprav ni nobenega dvoma, da je Mohamed z obema nogama trdno stal na zemlji, da je bil uspešen trgovec, diplomat in vojskovodja, pa zgodovinski zapisi kažejo, da je sam iskreno verjel v božjo naravo angela, ki mu je razodel skrivnost enega boga. Mohamed je sprva namreč podvomil o sebi, a ko so se videnja vztrajno ponavljala, je sprejel poslanstvo in s presenetljivim uspehom širil krog svojih privržencev. Zaradi vse ostrejših zapletov z mestnimi oblastmi je moral leta 622 pobegniti iz Meke v Medino – dogodek, ki so ga pozneje močno povečevali in ga izbrali za prelomnico, ki označuje začetek muslimanskega štetja let. Mohamed se je po osmih letih zmagoslavno vrnil v Meko in s tem je islam izbojeval odločilno zmago, ki mu je odprla pot v svet. (glej Smrke 2000: 263-264)

³ Islam, ki se je iz majhne arabske skupnosti širil z neverjetno hitrostjo, je svojevrsten zgodovinski fenomen, ki ga je komaj mogoče pojasniti. Prvi kalifi niso bili samo verski voditelji, temveč obenem odlični generali, strategji in državniki, ki jih je gnala želja po ustanovitvi vesoljnega muslimanskega kraljestva. Leta 635 so Arabci zavzeli Damask in že naslednje leto Jeruzalem. V letu 637 sta bili podjarmljeni Sirija in Palestina, leta 640 je padel Irak, leto pozneje Egipt. V naslednjih desetletjih so osvojili vso severno Afriko in leta 711 je general Tariq prečkal Gibraltar ter zavzel Iberski polotok. Istočasno so muslimanske vojske na vzhodu prekoračile Ind in prodrle vse do kitajskih meja. Vendar

objave. Mohamed kot prerok določa vrstni red posameznih stavkov oziroma ajetov. Sicer je Koran razdeljen na 114 delov oziroma sur. Sure se med seboj razlikujejo tako po dolžini kot tudi po vsebini in slogu. Vsaka sura pa ima točno določeno število stihov oziroma ajetov.

Koran poleg že omenjenih družbenih pravil ureja tudi vprašanje ženskih pravic in dolžnosti ter odnos ženske do moškega. Vendar še pred prehodom na to temo, je smotno razumeti vprašanja ženskih pravic v okviru Korana, potrebno je imeti na umu ne le verski, temveč tudi družbeni kontekst zgodnjega islama in predislamsko družbo, kar bo tema naslednjega poglavja.

Koran eksplicitno in v svoji osnovi ne podcenjuje ženske in ne podpira stališča mnogih muslimanov, da je ženska ustvarjena od moškega in za moškega. Človeštvo, ki je sestavljeno iz moških in žensk, deluje na osnovi spoštovanja *Huquq Allah* – Božje pravice in *Huquq al-ibad* – pravica ustvarjanja. Koran jasno kaže ne le na enakopravnost moških in žensk, temveč tudi, da so »eden od drugega« in pa tudi »zaščitniki« eden drugega in ne nazadnje tudi od samega boga. Povedano drugače, Koran ne ustvarja hierarhijo med moškimi in ženskami, prav tako ne ustvarja razmere za neprijateljske odnose med spoloma. Ustvarjeni so kot enakopravna bitja od vseobsegajočega, pravičnega in milostljivega boga, ki je zadovoljen, da oba spola živita v harmoniji in soglasju. (Internet 2)

Vendar pa kljub trditvi Korana, da sta oba spola enakopravna, muslimanska družba v principu nikoli ni tretirala moške in ženske enako. Vzrok odbijanja in nedojemanja

so bile njihove zmage manj krvave, kot si predstavljamo. Sirija in Irak sta padla brez večjega odpora, kajti prebivalstvo je bilo sito izžemanja perzijskih namestnikov, ki so z visokimi davki pehali ljudi v revščino. Perzijsko cesarstvo se je sesulo v prah, kar ni čudno, saj so se najemniški vojaki ponekod bojevali vkovani v verige, da ne bi pobegnili z bojišča. V Egiptu, kjer so težko prenašali jarem bizantinske nadoblasti, so muslimane sprejeli malone kot osvoboditelje, še zlasti ko so se prepričali, da lahko še naprej ohranijo krščansko vero. Tako so Mohamedovi nasledniki v nekaj desetletjih ustvarili imperij, ki je bil večji od države Aleksandra Velikega. Predvsem pa je bil veliko trajnejši: tudi ko je kalifat razpadel in so posamezni deželni knezi ustvarili samostojne kraljevine, je ostal imperij islama – kraljestvo, ki ga čvrsteje od vladarjevega žezla povezuje vera, da ni boga razen Alaha.

(glej Internet 1: 1)

enakosti spolov se kaže v prastarem, ukoreninjenem verovanju, da so ženske ustvarjene iz moškega rebra, so zato inferiorne, sekundarne, manjvredne in imajo predvsem funkcijo reprodukcije in služenja superiornemu moškemu. Problematika superiornosti moških v odnosu do žensk se kaže na črpanju informacij in interpretacij v hadijski literaturi, ter na zelo popularnih »moških« interpretacij nekaterih ajetov. Dva koranska ajeta: an-Nisa:34 in al-Bekara:288 sta najpogostejša interpretirana ajeta, ki naj bi govorila o inferiornosti žensk in tako posledično superiornosti moških. Medvudijev prevod se glasi: *»Moški upravljajo z ženskami, ker je Alah odlikoval ene nad drugimi in ker oni – moški zapravljajo svojo lastnino za vzdrževanje žensk. Dobre ženske so pokorne Alahu, čuvajo skrivnosti, ker Alah čuva njih. Za tiste ženske pa, ki se bojite, da bodo nepokorne, jih posvarite, pustite jih v posteljah, ne približujte se jim in jih pretepajte; če pa se vam pokorijo, proti njim ne iščite načina, da bi se nasilno vedli. Alah je zares vzvišen in velik.«* (glej Internet 2: 5)

Take in podobne konzervativne interpretacije so neizmerno škodovale in še škodujejo položaju in življenju islamskih žensk. Zopet gre za različne interpretacije. V tem primeru je pojem *quawwamun* interpretiran kot vladar, upravitelj in na ta način se moški proglasijo za »vladarje« žensk. Lingvistično pa se beseda *quawwamun* navezuje na tiste, ki skrbijo za oskrbo in vzdrževanje neke osebe, npr. ženske. Prav tako je zelo jasno, če se ajet 34 v suri an-Nisa natančno prouči, da je ženska odvisna od moškega le v primeru, če moški zagotavlja ekonomsko neodvisnost obeh partnerjev, ker je žena pač preokupirana z družinskimi obveznostmi, takoj, ko pa žena postane ekonomsko neodvisna, pa istočasno začnemo govoriti o enakopravnosti žensk v vseh segmentih. Kot pa vemo, so tudi ženske v islamskem svetu dandanes ekonomsko neodvisne, seveda pa se tu pojavlja problem izobraževanja, ki je mnogim ženskam onemogočeno.

3.2 Predislamska družba

Za proučevanje Korana in njegovo razumevanje je zelo koristno poznati tudi obdobje pred islamom in takratne družbene razmere, ali povedano drugače, kakšen je bil položaj ženske pred nastankom Korana, saj le na tak način lahko razumemo v kakšen družbeni kontekst je bil Koran postavljen.

Dejstvo je, da je narava predislamske družbe vsebovala komponente suženjstva in patriarhizma. O ženskah se je načeloma govorilo kot o lastnini moških, medtem ko sta se suženjstvo in zakon skoraj izenačevala, izključevši prodajo žena, saj patriarhizem predpostavlja, da je ženska last moškega. Naprej teorija razlaga smisel patriarhizma in potrebo po le-tem. Zgodnje družbe niso mogle potrditi očetovstva, kar bi lahko prineslo težave pri kakršnem koli dodeljevanju družinskih odgovornosti, ki pa je zelo pomembna, ko gre za ekonomsko proizvodnjo in vzdrževanje družine, za katero pa so bili odgovorni moški in so tako manj prispevali k vzgoji otrok. Obče sprejemljiva rešitev je zato bila omejitev ženske na enega moškega, iz katere izhaja dogovor, ki ga mi poznamo kot zakon med partnerjema. Iz že povedanega lahko sklepamo, da je bil patriarhat enostavno rešitev, na podlagi katere so očetje svojim otrokom zagotavljali materialno oskrbo. To razmerje pa neha funkcionirati, ko se v moderni dobi industrializacije pojavijo matere samohranilke, ekonomsko neodvisne od svojih moških. (glej Internet 3: 2)

Islam je bil tako že od samega začetka soočen in postavljen v okolje patriarhizma, leta je bil tako rekoč postavljen v zibko islama. Zato se nadalje postavlja vprašanje kako in koliko, če sploh, islam reformira sistem, v katerega je postavljen. Že prej omenjeno suženjstvo je dostikrat vodilo do tega, da so se bile ženske prisiljene prodajati oziroma prostituirati, lastniki pa so pobirali zaslužke. To obdobje ni imelo žiga amoralnosti v zvezi s seksualnim izkoriščevanjem žensk. V tej točki Koran začne to specifično ekonomsko izkoriščanje regulirati⁴ s splošnimi moralnimi normami. V predislamskem obdobju je deloval mehanizem suženjstva: ženske iz enega plemena, zajete od nekega drugega plemena, so postale sužnje osvajalskega plemena. V takem sistemu je bila ženska brezmočno prisiljena v odvisnost od moškega, t. i. sužnelastniški sistem odvzema kakršno koli neodvisnost tako ženskam kot tudi sužnjam. Islam s svojim prihodom v predislamsko obdobje relativno izboljšuje stanje in na nek način postavi moralne in etične zakone.

⁴ »In ne silite svojih suženj, da se ukvarjajo z blodnjo – one želijo biti častne – da bi dobili minljive dobrate tega sveta.« (sura en-Nur, 33. ajet) To je zelo pomembno, saj ukazuje, da tudi v najhujšem primeru suženjstva obstajajo omejitve. Sploh pa Koran obsoja suženjstvo kot tako. (Internet 3: 3)

4. Sodobni islam in muslimanstvo v odnosu do žensk

4.1 Poligamija

Mnogokrat je islam označen oziroma etiketiran s pojmom poligamije in s tem povezanim pojmom izkoriščanje islamskih žensk. Poligamija ima zelo staro, prдавno zgodovino, ki pa ni (bila), kot mislijo mnogi, v uporabi le v muslimanskem svetu. Načeloma Koran dovoljuje poligamijo, vendar ne brez omejitev⁵.

Islam, ki je nastal v 7. stoletju našega štetja, je prinesel veliko prelomnico v dojemanju celotnega življenja, kot tudi v dojemanju položaja žensk. Prišlo je do t. i. socialne reforme s poudarkom na vlogi žensk. V predislamskem času so bile ženske blago, namenjeno prodaji, trgovanju ali pa zgolj le sredstvo dedovanja. Poligamija je bila neomejena. S prihodom islama pa se položaj žensk izboljša, opredeli in uredi se njihov status. Ženska je dobila zakonit status s pravicami in dolžnostmi. Npr. pridobila je pravico do ločitve, na drugi strani pa je bila dolžna do trimesečnega čakanja, namenjenega preverjanju nosečnosti. Prav tako je dobila pravico do dedovanja. Poligamija se je omejila na štiri žene, ki naj bi jih moški obravnaval enakopravno, sicer naj bi imel le eno, vendar je bilo to v njegovi lastni presoji. Na ta način naj bi ženska s prihodom islama pridobila mnogo večjo socialno varnost, ki je prej sploh ni imela. Socialna varnost je bila vzpostavljena s tradicionalno strukturo, to je razširjeno družino ali plemenom, socialna struktura pa je morala vsebovati vse, kar razumemo pod pojmom solidarnost in soodvisnost. Zato je bila ženska podrejena najmočnejšemu moškemu v družini in šele nato svojemu možu, in na ta način Koran zagotavlja ženski preživetje oziroma dostojno življenje vse dotlej, dokler upošteva norme, ki so predpisane za ženske. (Lamberger Khatib 2000: 40-41)

⁵ »Če meniš, da ne boš sposoben pravično ravnati s sirotami, poroči žensko po svoji izbiri, dve, tri, štiri; če pa meniš, da ne boš bil sposoben z njimi pravično ravnati, potemtakem le eno.« (Koran 4:3)

Se pravi, da Koran poligamijo dovoljuje, vendar pod določenimi pogoji in z določenimi omejitvami. Tudi se ne razumeva, da Koran spodbuja poligamijo in jo označuje kot idealno, vendar pa jo tolerira oziroma dopušča. Poraja se vprašanje, zakaj. Odgovor je preprost: v zgodovinskem kontekstu obstaja prostor in čas, ko so obstajali tako sociološki kot tudi moralni razlogi, ki so vsilili uporabo poligamije. Kot smo že prej omenili, Koran ne opredeljuje le vere, temveč je to način življenja, še več, to je filozofija življenja, prežeta z islamom kot vero. Prav zato predmet poligamije v islamu ne more biti ločen od skupnih obveznosti v skupnosti do sirot in vdov. Zato islam kot univerzalna vera, primerna za vsak čas in vsak prostor, enostavno ne more ignorirati te dolžnosti, to je skrb za sirote in vdove.

Kot dejstvo lahko navedemo le podatek, da v mnogih družbah v številu prevladujejo ženske nad moškimi. V Gvineji je na primer 122 žensk na 100 moških, v Tanzaniji 100 žensk na 95,1 moškega. Rešitve v sodobnem svetu so različne: od celibata do infanticida. Nekateri menijo, da je edini izhod ta, da družba tolerira vse načine seksualne svobode, kot so: prostitucija, spolno občevanje izven zakonske zveze, homoseksualnost idr. Kot primer navajamo mnoge afriške družbe, ki kot najbolj častno rešitev navajajo poligamijo, le-te so kulturno sprejete in družbeno spoštovane institucije. Mnoge kulture menijo, da je poligamija boljša rešitev kot ločitev, ponovna poroka, množično varanje, izvenzakonski otroci. Poligamija je v sedanjem muslimanskem svetu stvar medsebojnega dogovora med moškim in žensko. Nihče ne sme in ne more prisiliti, da se ženska poroči že s poročenim moškim, hkrati pa ima pravico, da se dogovori, da se njen moški ne bi poročil še z drugimi ženskami. (Internet 4)

4.2 Začasna poroka

Začasna poroka ali m'uta⁶ je ena najznačilnejših praks, ki rešuje zadrege prostorskih interakcij v pogojih segregacije pri šiitskih muslimanih. Tej instituciji začasne poroke pravijo tudi *sigheh*⁷. Govorimo o zelo kompleksni obliki institucije, zelo koristna je predvsem ženskam pri potovanju, npr. potovanje v Meko. Začasna poroka izvira, tako kot poligamija, še iz predislamskega obdobja; ta institucija začasne poroke se imenuje tudi »poroka iz užitka« in je legalno priznana le v Iranu, kjer jo imenujejo *sigheh*. Začasna poroka obstaja v dveh oblikah in je tudi sklenjena le iz dveh razlogov: prva se imenuje *seksualna začasna poroka*, druga pa *neseksualna začasna poroka*. Da bi bolje razumeli odnose med spoloma v Iranu, moramo raziskati »konceptualne jezike«, s katerimi prepoznamo razlike med spoloma in jih postavimo v kulturno specifičen kontekst. Eden izmed teh konceptualnih jezikov je tudi začasna poroka. (glej Weber 2002: 197)

4.2.1 Seksualna začasna poroka

Začasna pogodba oziroma seksualna začasna pogodba je pogodba o poroki, ki je začasna in temelji na šiitskem pravu. V tem konkretnem primeru lahko govorimo tudi o t. i. najemniški pogodbi, s katero moški najame žensko lahko tudi za obdobje 99 let, pri tem pa ji ni dolžan nuditi bivališča in deleža pri dediščini. Sicer je v poročni pogodbi določeno trajanje poroke, ki lahko traja le eno uro, mesec ali več let, in navedena je tudi vsota denarja za nevesto – zato nekateri na to institucijo gledajo kot na legalno obliko prostitucije. (Weber 2002)

Na začetku naj bi seksualna začasna poroka v islamskem pravu in praksi imela le marginalno vlogo, prakticirali naj bi jo prerokovi vojščaki, kadar so bili daleč od svojih

⁶ Institucija začasne poroke, »poroke iz užitka« (m'uta), izhaja iz predislamske arabske tradicije, danes pa jo uradno prakticirajo šiiti. Legalno priznana je le v Iranu, kjer ji pravijo sigheh. To je perzijski izraz, ki označuje obliko poročne pogodbe in tudi žensko, ki s tako pogodbo postane začasna žena. (Weber 2002: 197)

⁷ *Sigheh* je perzijski izraz, ki označuje obliko poročne pogodbe in tudi žensko, ki s tako pogodbo postane pogodbena žena (Khatib-Chadidi v Weber 2002: 197).

žena in so na ta način lahko »legalno« potešili svojo spolno slo. Naslednji razlog, ki je botroval uporabi te institucije in ohranjanje le-te, je strah pred nezakonskimi otroci. Otroci, spočeti v taki zvezi, so kljub naknadnemu razdrtju pogodbe priznani za zakonske otroke, udeleženi so pri dedovanju, medtem ko je ženska iz dedovanja izključena. (Weber 2002)

Seksualna začasna poroka je doživljala tako padce kot tudi vzpone. Npr. v času vladavine šaha Pahlavija je imela v Iranu moralno sporen status, predvsem so jo obsojali višji sloji. Na drugi strani pa je bila leta 1979 zopet vnesena v iransko ustavo – po revoluciji – bila je zopet odobravana in priporočena. Po iransko-iraški vojni 1980–1988 se status začasne poroke še okrepi. Naslednji razlog za obstoj te institucije je tudi popularnost pri mladih, saj ponuja alternativo, ki jim nudi legalno nevzdržnost ali celo zadovolji potrebo po večjem številu partnerjev. Pravno formalno ta institucija ni sporna, vendar pa se poraja vprašanje, ali ne gre lahko v določenih primerih za način promiskuitete⁸, ki je primerljiva s tako močno razvpito »dekadentno zahodnjaško promiskuiteto«. V tem primeru je začasna poroka sporna, saj je prešuštvo v islamu pojmovano kot razdiralstvo družbenih odnosov. Pri tem je smotno dodati, da islam ne pozna celibata in omejevanja spolne sle, zadnja je označeno kot dobra, saj prihaja od narave. (Weber 2002: 199)

4.2.2 Neseksualna začasna poroka

Neseksualna začasna⁹ poroka za razliko od seksualne, kot že sam pojem pove, ne vključuje spolnih odnosov, poleg tega nima določene pravne podlage in sankcij, nekatere verske institucije pa jo sploh ne priznavajo. Gre bolj za manevriranje v

⁸ »Veš, mi šiiti imamo sistem začasne poroke. Poznaš to? Mula ni potreben. Moški in ženska se dogovorita, oba privolita in poroka je razveljavljena. Moj svak je naredil to stvar z vdovo iz Skarduja in ženi sploh ni povedal. (Jamie v Weber 2002: 199)

⁹ Pogodba o neseksualni začasni poroki vsebuje klavzulo, ki določa, da par ne bo imel spolnih odnosov, vendar je to klavzulo na željo ženske možno odstraniti oziroma spremeniti in s tem se poroka iz neseksualne spremeni v seksualno. Pogodbo lahko spremeni le ženska, moški pa ne. (Weber 2002: 201)

okolju iranske družbe, v kateri še vladajo tradicionalne vrednote, hkrati pa je že vpeta v moderno družbo, kjer ženske niso le matere in žene, ampak tudi delovna sila na vse večjem trgu povpraševanja po le-tej. V takem križanju in prepletanju dveh kontradiktornih si komponent tradicije in modernosti je neseksualna začasna poroka zelo praktično orodje za reševanje tega problema.

Tako je ta fenomen v sodobnem Iranu rezultat praktičnih in pragmatičnih reševanj v prostoru spolne segregacije. Služi kot omogočanje in sprostitev odnosov med spoloma in kot tak način olajševanja socialnih interakcij med moškim in žensko. Npr. moški in ženska se lahko nemoteno nahajata in gibljeta v istih službenih prostorih, kljub temu da nista v sorodstvenem odnosu, razen seveda preko neseksualne začasne poroke. Zelo zanimiv in nazoren primer je tudi, ko se starejši moški poroči z več mlajšimi punčkami v soseski. S tako poročno pogodbo matere teh deklic postanejo tašče moškemu, zato se jim ni več potrebno zakrivati pred njim¹⁰. (Weber 2002)

Na ta način predvsem Iranci zelo uglajeno rešujejo in manipulirajo družbene meje, ki se nahajajo v tamkajšnjem prostoru. In prav ta manipulacija govori in dešifrira položaj in vloge med spoloma ter razkriva mnoge skrite zemljevide in vzorce obnašanja, za katere se morda navidezno zdi, kot da počasi izginjajo s prihajajočo modernizacijo in globalizacijo, v resnici pa so še trdno zakoreninjene v življenja, običaje in kulturo tamkajšnjih ljudi. Tako je neseksualna poroka namenjena predvsem manipulaciji družbeno skonstruiranih vidnih in nevidnih meja v prostoru, vključno z zapovedjo zakrivanja. Takšna reinterpretacija in kulturna improvizacija ustvarja »ideološke zemljevide« (Haeri v Weber 2002: 203), ki Irance vodijo po spolno segregiranih prostorih.

¹⁰ Mnogim se zdi pogodba o neseksualni začasni poroki med dvema polnoletnima osebama sporna in odobravajo le tisto začasno poroko, kjer je eden od partnerjev še otrok ali celo dojenček. S tem je namreč vnaprej onemogočena vsakršna možnost spremembe pogodbe oziroma potencialnih spolnih odnosov. (Weber 2002: 201)

4.3 Hijab

»Reci svojim ženam, hčeram in verujočim ženskam, naj pokrijejo svoje razkrite dele telesa, ko gredo ven ali ko so med moškimi. Tako je bolje ...« (Koran 33:59)

Beseda »*hijab*« izvira iz arabske besede »*hajaba*«, kar pomeni skriti se od pogleda ali prikriti. V današnjem času pa hijab pomeni zakrivanje ženskega telesa muslimank v javnosti in pred moškimi, izjemi sta roke in obraz. Dejstvo je, da se muslimanska ženska pokriva, to veil, iz dveh razlogov. In sicer prvi razlog je ta, da ji je tako zapovedal Alah, čigar besede so zapisane v Koranu. Drugi razlog za hijab pa je dejansko identiteta, identiteta v smislu interpretacije hijaba, ki ni le pokrivalo, obleka, ampak nekaj pomembnejšega: to je način obnašanja, spoštovanje vrednot in ne nazadnje izkazovanje lastnosti: biti poštena, vzorna, spoštovanja vredna muslimanska ženska. Poleg tega muslimanske ženske hijab ne označujejo kot nekaj nepraktičnega in staromodnega, še več, ženske, ki ga uporabljajo, so prežete s ponosom in zavestjo ter se tako označijo kot muslimanke.

5. Islamski feminizem

5.1 Feminizem

Islamski feminizem¹¹ je feministični diskurz in prakticanje, artikulirano z islamsko paradigmo. Islamski feminizem lastno razumevanje in utemeljevanje črpa iz Korana ter zahteva pravice za ženske in moške v njihovi celotni eksistenci. Islamski feminizem ima tako zagovornike kot tudi nasprotnike, izhaja pa iz t. i. napačnega interpretiranja Korana. (Internet 5)

Egipt¹² je eno izmed prvih islamskih držav, če ne celo prva islamska država, kjer se je začela izkazovati in uporabljati feministična ideja; to je tudi področje organizacije prvega kolektivnega feminističnega aktivizma v islamskem svetu. Vendar ta feminizem nikakor ne smemo enačiti s t. i. zahodnim feminizmom, ki je tisti esencialistični, monoliten in statični termin in glede na to orisuje točno določeno okcidentalistično usmeritev – okcident kot nasprotje orientu. Kakor koli že, feminizem

¹¹ Pojem »feminizem« ima svoj začetek v Franciji v osemdesetih letih 18. stoletja, s strani avtorice Hubertine Auclert, ki ga najprej uporabi v svojem žurnalu Citoyenne, in sicer z namenom kritizirati moško dominantnost in zahtevati pravice žensk in njihovo emancipacijo v slogu francoske revolucije. V 20. stoletju se pojem pojavi tudi v Veliki Britaniji, ZDA in v preostalem delu Zahoda. Dejstvo, da je pojem feminizma nastal v Franciji, še ni razlog, da bi ga lahko enačili z angleškim, ameriškim ali celo z islamskim feminizmom. (glej Internet 5: 1-2)

¹² Prav v Egiptu pa je bilo leta 1928 ustanovljeno muslimansko bratstvo. Ustanovil ga je Hasan Al-Banna. Ko je 1952 Jamal Abd Al-Nasir (Gamal Abdel Naser) v revoluciji egipčanskega nacionalizma vrgel s prestola kralja Faruka, so bili muslimanski bratje njegovi zavezniki, ki pa jih je Nasr začel zapirati takoj, ko so začeli kritizirati nedoslednost pri spoštovanju islamske discipline. Zlasti pomembna figura tega radikalnega islamskega gibanja je Said Qutb (1906-1966), ki je v svojih spisih, napisanih v Naserjevem zaporu v petdesetih letih, nastopal ne samo proti neislamski družbeni ureditvi nasploh, ampak tudi proti islamskim režimom. Učil je, da v teh režimih ljudje ne obožujejo več boga, ampak človeka – predsednika, ki je uzurpiral božjo suverenost, ki edino jamči pravično socialno ureditev. Zato se je v svojem nauku zavzemal za popoln prelom s korumpirano družbo, ki jo lahko spremenijo le »izbranci«, sledeč zakonu boga, šaria. Poleg ideje yahiliyya je postala za bodoče generacije muslimanskih bratov posebej inspirativna tudi njegova ideja, da džihad, ki ga je treba razumeti dobesedno, ne pa alegorično, poteka med dobrim in zlim, med božjo resnico na eni in posvetnimi ponaredki, Zahodom ter modernostjo na drugi strani. (Juergensmeyer in Kepel v Debeljak 1995: 38-39)

je živ pojem, ki je res »ustanovljen« v Franciji (Internet 5: 1-2), vendar ima v vsaki kulturi oziroma družbi svoj ekskluziven obseg, obliko in pomen.

Tukaj je bistveno razločevati islamski feminizem kot eksplicitno določen projekt, analitični projekt; od islamskega feminizma kot termina identitete. Nekatere muslimanke ta pojem dojemajo kot svoj projekt artikuliranja in podpiranje koranske enakosti spolov in socialne pravice. Druge pa to ne imenujejo islamski feminizem, temveč ga opisujejo kot islamski projekt ponovnega branja in interpretiranja Korana oziroma kot »aktivistično izobrazbo«¹³. Druga pomembna dimenzija oziroma konflikt na to temo pa je odklanjanje in ne poistovetenje mnogih ženskih avtoric s pojmom islamski feminizem kot takim. Primera sta afriško-ameriška muslimanka Amina Wadud, teologinja, avtorica knjige *Quran and Woman*, ki je močno nasprotovala imenovanu nje same kot islamske feministke, in pa ameriška teologinja Riffat Hassan¹⁴.

5.2 Globalni fenomen

Islamski feminizem je globalni fenomen. Dejansko ni niti produkt okcidenta, niti orientala. Še več, transcendirata tako Zahod kot tudi Vzhod. Kot je bilo že povedano, islamski feminizem je osmišljen in uporabljen na različnih delih sveta, s strani žensk teh dežel, bodisi v muslimanskem svetu bodisi v manjših muslimanskih skupnostih v nemuslimanskih deželah, kot so muslimanske diaspore na Zahodu. Velik prispevek k rasti in širitvi tega pojma kot pojava imajo tudi nove informacijske tehnologije in

¹³ Scholarship-activism, kot je to razvidno iz knjige *Windows of Faith*, avtorice Gisele Webb.

¹⁴ Pakistanko Riffat Hassan imajo za pionirko islamske feministične teologije. Na kongresu, ki ga je organizirala organizacija muslimanov v Kataloniji, so bile tudi delegatke mednarodnega združenja Islamski feminizem, ki trdijo, da je nižji pravni in družbeni status žensk posledica sovražnega popačenja naukov islamskega Korana (Internet 18). Riffat Hassan razlaga, da so Koran stoletja interpretirali samo moški. Slab položaj žensk je vkoreninjen v teologiji stališč, da je Alah najprej ustvaril moškega in šele iz njegovega rebra žensko, ki je kriva za padec raja. Protiargument: V Koranu ni omemb stvaritve ženske, le-ta pa ni postavljena v vlogo krivca za padec človeštva iz raja, tudi ni opore za stališče, da je ženska ustvarjena za moškega. Hassanova meni, da je Koran lahko vzvod depatriarhizacije islama in islamskih dežel.

cyberspace. Pri tem gre za ponovna branja, interpretiranja Korana in drugih religijskih islamskih tekstov, saj je arabski jezik zelo esencialen.

Islamski feminizem transcendirata in niči stare binomizme, ki so zgrajeni. Sem so vključeni tako polarnost med religijskim in sekularnim; kot tudi med Vzhodnim in Zahodnim. Torej je islamski feministični diskurz tisti, ki krpa prepade in vzpostavlja skupne cilje, kot sta enakost spolov in socialne pravice. Islamski sekularni feminizem je združil islamske argumente pri zahtevanju ženskih pravic: izobrazba, delo, politične pravice, nacionalne in humanistične pravice z demokratičnimi argumenti. Tako Wadud v svojem feminističnem interpretiranju Korana kombinira klasično islamsko metodologijo z novim družbeno-naučenim inštrumentom, hkrati pa v ospredje, kot centralno izhodišče, postavlja islamsko misel. Vzporedno pa sekularni feministični diskurz vedno vključuje religijski diskurz ter celo poudarja povezanost sekularnega in religijskega feminističnega diskurza¹⁵. (glej Internet 5: 5)

5.3 Konstituiranje diskurza

Osnovni argument islamskega feminizma je ta, da Koran afirmira princip enakosti vseh živih bitij, vendar pa je enakost moških in žensk, ter seveda tudi drugih kategorij ljudi, otežena ali pa onemogočena zaradi prevladujoče patriarhalne¹⁶ ideologije življenja in bivanja. Patriarhalno modulirana jurisprudencija je oblikovala začasne formulacije šerijatskega prava. Nadalje lahko omenimo tudi hadis, prenesene, ne vedno avtentične, ki so delo poslanika Mohameda, in so imeli in še imajo veliko vlogo pri rasti in uveljavljanju patriarhalnega načina življenja in njegove filozofije. Najbolj sporna točka hadisov je seveda vprašanje njihove avtentičnosti, zaradi tega je naloga in prioriteta islamskega feminizma obravnavati se oziroma vrniti se na osnovne svete tekste islama, to je Koran, v smislu ponovno osvežiti, spomniti na sporočilo Korana o

¹⁵ Avtorica Margot Badran poudarja, da je sodelovanje sekularnih in islamskih feministk s skupnimi cilji velikokrat moteno in oteškočeno s strani konkurenčnih političnih sil, kot se je to zgodilo v Jemnu leta 1997, ko je širok koalicijski spekter žena želelo onemogočiti uzakonitev regresivnega zakona o osebem statusu. (glej Internet 5)

¹⁶ Npr. že prej omenjeni *fikh*, ki konsolidira v svoji klasični formi v 9. stoletju, je popolnoma prežet s patriarhalnim načinom življenja, obnašanja in razmišljanja.

enakosti vseh živih bitij. Vendar tudi v tem kontekstu prihaja do razhajanj: nekatere ženske so fokusirane striktno in izključno na Koran¹⁷, drugim je pomembno »ponovno branje« Korana na različne formulacije šerijata¹⁸, tretje zopet preferirajo in poudarjajo pomembnost hadisov in njihovo ponovno razumevanje¹⁹.

Metode, ki jih islamske feministke uporabljajo, so klasične islamske metodologije *idžtihada*, kar pomeni neodvisno raziskovanje religijskih izvorov, in pa *tefsira*, kar pomeni tolmačenje Korana. Poleg teh in v kombinaciji že zgoraj naštetih pa se poslužujejo še metode in inštrumente lingvistike, zgodovine, literarnega kriticizma, sociologije, antropologije ipd. Skratka, ženske izhajajo iz tega, da je klasično in podklasično branje in tolmačenje Korana bazirano na moškem izkustvu, na postavljanju moškega v centralni položaj in na vplivu patriarhalnih družb, v katerih živijo. (glej: Internet 5)

5.4 Feministična hermenevtika

Poudarjanje spola ali, kot bi to drugače imenovali, feministična hermenevtika, govori in išče v Koranu potrdila o enakosti spolov. Ta del pa zanemarjajo nekateri moški avtorji, ki pišejo *tefsire* v smislu promoviranja superiornosti moških, ki tako reflektira patriarhalno družbo. V Koranu obstaja mnogo ajetov, ki govorijo v prid enakosti moških in žensk. Eden od njih se nahaja v suri Sobe:

»O, ljudje! Mi smo vas ustvarili kot moške in ženske in kot plemena in narode smo vas ustvarili, da bi se spoznavali! Od vas je pri Alahu najplemenitejši tisti, ki se Njega najbolj boji! Alah ve vse in je obveščen.«

Vsa živa bitja so ontološko in esencialno enaka, razlikujejo se le na osnovi zakonitega prakticiranja in implementiranja osnovnih koranskih principov pravice.

¹⁷ Avtorice: Amina Wadud, Rifaat Hassan, Fatima Naseef.

¹⁸ Avtorici: Aziza Al-Hibri, Shaheen Sardar Ali.

¹⁹ Avtorici: Fatima Mernissi, Hidayet Tuksal.

Izhajajoč iz tega ne obstaja kontradikcija med »biti feministka« in »biti musliman«, če seveda dojemamo feminizem kot zavest o nasilju nad žensko, zaradi spolne pripadnosti in napor h konstruiranju in implementiranju pravičnejšega sistema odnosa med spoloma. (Internet 5)

Feministična hermenevtika ima tri pristope:

- reviziranje ajetov Korana in s tem koregiranje lažnih interpretacij, ki krožijo, kot so npr. stvarenje in dogajanje v raj, ki podpira superiornost moških;
- citiranje ajetov, ki popolnoma jasno naglašujejo enakost ženske in moškega;
- razlaganje ajetov, ki govorijo o razliki med moškim in žensko, a so ponavadi interpretirani v prid dominacije moških. (Internet 5: 8)

Kot primer navajamo IV. suro, 34. ajet. Esencialno enaka človeška bitja so biološko različna zaradi možnosti razmnoževanja in ohranjanja vrste in le v takih primerih lahko prihaja do različnih vlog in funkcij med ženskami in moškimi. Ženska in le ženska lahko rodi in doji otroka. S tega stališča je moški dolžan, po Koranu, poskrbeti za materialno podporo otroka in žene, IV. sura, 34. ajet:

»Moški so zaščitniki – qawwamun²⁰ žensk, ker Alah je ene nad drugimi odlikoval – bima faddala, in zato ker moški trošijo svoje imetje!«

Islamske feministke se osredotočajo predvsem na drugačnost moških in žensk, kar pa ne izključuje enakosti oziroma enakih pravic in dolžnosti. To izpostavlja tudi citat IX. sura, 71. ajet:

»A verniki in vernice zaščitniki so eden drugemu.«

²⁰ Beseda qawwamun naj bi se po nekaterih avtorjih interpretirala kot »skrbeti se o«, ter da je ta pojem uporabljen kot norma za moškega in zaščita za žensko v času nosečnosti in vzgoje otroka. Vendar pa hkrati to ne pomeni, da ženska ne sme sama skrbeti zase in za otroka, če je sposobna in če to seveda želi. Pojem qawwamun torej ni brezpogojna avtoriteta moškega in superiornost le-njega nad njo, ni nekaj univerzalno določenega, kot so to interpretirali klasični moški avtorji. (Internet 5: 8)

5.5 Smisel in pomen islamskega feminizma

Islamski feminizem kot neka relativno nova ideologija oziroma življenjska filozofija lahko pomaga ljudem in je hkrati moč in energija za izboljšanje kvalitete življenja družbe in države. Islamski feminizem pomaga ženskam razločevati patriarhalnost od religije; jim tako nudi islamske načine razumevanja enakopravnosti spolov. Ta način razumevanja enakosti spolov je pomemben za vse muslimane po svetu, bodisi za tiste, ki živijo v deželah z večinsko muslimansko populacijo, bodisi za tiste, ki živijo v zahodnih diasporah. Islamske feministke znova in znova potrjujejo in poudarjajo, da je nasilje nad ženskami antiislamsko. Malezijska skupina Sisters in Islam je ena izmed mnogih, ki širi idejo – nasilje nad ženskami, je antiislamsko dejanje in jo distribuira po celem svetu. Islamski feminizem je v celoti radikalnejši od sekularnega feminizma. Prvi insistira na polni enakopravnosti spolov, tako v javni kot tudi v privatni sferi. Sekularne feministke, zgodovinsko gledano, pa sprejemajo idejo enakopravnosti v javnem življenju, medtem ko so v privatni sferi sprejele idejo komplementarnosti. Poleg tega, da je ženska lahko sodnica, muftija, šef države idr. in da je islamski feminizem koristen za islamsko žensko in moškega, je islamski feminizem koristen tudi za nemuslimane, ki so v neprestanem stiku z muslimani in njihovo kulturo.

6. Zahod in Islam v (post)moderni dobi

»Ne morejo se zastopati, ampak morajo biti zastopani.«

Karl Marx, Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta, MEID, III, CZ, Ljubljana 1967, str. 563.

Kalup islamske ženske, ki se je izoblikoval do danes v zahodni kulturi in na splošno na Zahodu, je produkt prejšnjih stoletij, razmerij moči med Zahodom in Vzhodom. Tu gre predvsem za razmerje, ki se kaže tako v svetni kot v posvetni dimenziji odnosov. Te interakcije so vidne tako v francosko-britanski vpletenosti na Orientu, beri kolonializem, kot vpletenosti Amerike po 2. svetovni vojni. Odnosi segajo še dlje, do Otomanskega cesarstva²¹ in ne nazadnje segajo do križarskih vojn v 10. st. Zaradi takih in podobnih neprestanih vlaganj Zahoda v Vzhod oziroma islam, je le-ta postal splošno sprejeto sito, ki se je počasi infiltriral v zahodno zavest in tako islam spremenil v stigmatizirano in splošno sprejeto kulturo. Ko se polemizira o islamski ženski kot o eni, lepši in nežnejši polovici islama, se hkrati diskutira o evropski identiteti v primerjavi z neevropskimi ljudstvi. Zahod je v tem kontekstu kulturno superioren in že dve tisočletji prežet s krščanstvom, kot tak preferira belopolte, dobro situirane, izobražene moške. Tako je islamska ženska stigmatizirana in prežeta s predsodki kar dvakrat: prvič, ker je ženska, in drugič, ker je njeno vodilo islam. Nesporno je dejstvo, da islam obstaja kot kulturna, sociološka, politična kategorija, ki potemtako oblikuje slehrni trenutek muslimanske ženske. Vendar pa se je tu treba vprašati, kdo in kaj je bilo potrebno, da se je ustvarila ta imperialistična dimenzija islamske ženske oziroma kako so zgodovina, filozofija, biologija, religija, politične in ekonomske teorije oblikovale to žensko? Poleg tega ima velik vpliv na obliko te ženske psihologija posameznika in skupine ljudi, ki v družbenih interakcijah ustvarjajo predsodke ter človekove pravice in ostale zahodnjaške norme, ki jih Zahod na vsak način želi uvažati na Vzhod in ne nazadnje, kot bi rekel Said, intelektualna avtoriteta nad Vzhodom v Zahodni kulturi.

²¹ *Do konca 17. stoletja je »otomanska nevarnost« prežala vzdolž vse Evrope in nenehno ogrožala vso krščansko civilizacijo; sčasoma je evropska civilizacija to nevarnost vgradila v svoja izročila, pomembne dogodke, like, kreposti in pregrehe kot nekaj, s čimer je pretkano življenje. Stvar je ta, da se je kot splošno veljavno mnenje o islamu ohranila neka nujno pomanjšana različica tistih velikih nevarnih sil, ki jih je simboliziral za Evropo. (Said 1996: 82)*

Vendar pa se moramo zavedati, da so na celotno stanje in način odnosov Zahod – Vzhod pripomogle tudi elektronska doba in nove informacijsko-komunikološke tehnologije. Tako je za človeka, ki živi na Zahodu, Vzhod postal še bližji, dostopnejši, manj mitološki in bolj resničen; ravno zaradi te resničnosti, pa so postali predsodki in stereotipi²² še močnejši in še resničnejši.

Edward Said, ki je profesor na univerzi Columbia v New Yorku in ugledni pakistanski intelektualec, ki je zrasel v krščanski tradiciji, omenja troje stvari, ki prispevajo k temu, da je še tako preprosta percepcija Arabcev in islama močno politizirana. Prva je zgodovina splošno sprejetih protiislamskih predsodkov na Zahodu; druga je boj med Arabci in izraelskim cionizmom, ki učinkuje na ameriške jude in ostalo moderno liberalno kulturo; tretje pa je odsotnost kakršne koli kulturne pozicije, ki bi oblikovala identifikacijo ali pa nenavijaško razpravljanje o islamu. Poleg tega pa je Bližnji vzhod zelo prežet s politiko velesil, ki imajo predvsem naftno-gospodarske interese in interese po zadušitvi zlih, totalitarnih, terorističnih Arabcev, živečih na najbolj ožigosanem delčku sveta, ki seveda ne spoštuje osnovnih človekovih pravic. Said celo pravi, da sta si antisemitizem in orientalizem kot konstrukt Zahoda zelo podobna in sta zato dober razlog, da Zahod začne s t. i. »odučevanjem od inherentno gospodovalnega ravnanja²³«. (glej Said 1996: 41-43)

Dejstvo, da je islam prežet s predsodki in zaničevanjem Zahoda, še povečuje možnost, da je konkretna družbena skupina – islamske ženske – izpostavljena na tem področju še bolj. Krščanstvo, ki gre z roko v roki z Zahodom in seveda s tržno usmerjenim kapitalizmom, je tisto, ki je stoletja postavljalo žensko na zadnje mesto, in prav ta Zahod obsoja islamski odnos do ženske, kar lahko milo rečeno označimo za predrzno in kontradiktorno. Resda je Zahod preživel renesanso in da se položaj žensk na Zahodu izboljšuje, vendar diskriminacija ne izginja, predsodki tudi tu izginjajo le na videz, zato je Vzhod pogosta tarča bombandiranja s predsodki z Zahoda.

²² Mreža rasizma, kulturnih stereotipov, političnega imperializma, razčlovečujoče ideologije, v katero je ujet Arabec ali musliman, je zares močna, in to mrežo vsak Palestinec občuti kot enkratno kruto usodo. (Said 1996: 42)

²³ Tako ta proces imenuje Raymond Williams. (Said 1996: 43)

6.1 Zahod kot svet predsodkov

Vzhodnost, drugačnost in netuljenje z volkovi so v zgodovini vedno vzbujali predsodke in stereotipe. Le-ti so se skozi zgodovino spreminjali in menjavali oblike, vendar to še zdaleč ne pomeni, da so se zmanjšali ali zreducirali, ravno obratno: z vse večjim pritokom informacij z Vzhoda, z vse večjo »majhnostjo sveta« in vse večjo fluidnostjo svetovnega prebivalstva, le-ti postajajo vse močnejši in izrazitejši. *»Podlaga za nastanek predsodkov sta dva na videz nenevarna in splošno prisotna kognitivna procesa: identifikacija posameznika s kakšno skupino in medskupinska primerjava. Osrednja ideja te teorije je, da ljudje druge ljudi in same sebe vedno zaznavamo (dojemamo, razumemo) skozi optiko skupine, ki ji pripadamo. Svojo skupino pa prav tako nenehoma primerjamo z drugimi skupinami.«* (Ule 1999: 306)

Potemtakem je jasno, da predsodki in stereotipi niso statični in nespremenljivi. Razlog za slednje pa ni v njih samih, ampak v njihovi vlogi v vsakdanjem življenju oziroma v njihovih družbeno-strukturnih učinkih. Predsodki in stereotipi so močno ukoreninjeni v družbenih odnosih in izvirajo iz družbenih razlik: materialnih, kulturnih, socioloških, političnih, ideoloških, religioznih idr. Islam je tarča predsodkov Zahoda že iz časa križarskih vojn, ko je s predsodki prežeto krščanstvo začelo krvavo svoj pohod na Vzhod in s tem že takrat postavilo temelje odnosa Zahod – Vzhod²⁴, ki so bili seveda prežeti s predsodki. Po Saidu je eden izmed predsodkov, ki se je ustvaril o Vzhodu in Arabcih, tudi ta, da se jih prikazuje kot lahkoverne, brez energije in iniciative, močno nagnjene h klečeplaznemu laskanju, spletkarjenju in neprijaznosti, nepoboljšljivem laganju, so pravo nasprotje plemenitosti anglosaške rase (glej Said 1996: 56). V nasprotju s tem pa je v zahodnih družbah ideološki model človeka, ki služi kot vzor in temelj modernega sveta, beli heteroseksualni moški, pripadnik zahodne družbe, liberalnega krščanstva in srednjega ali višjega razreda. Ravno po teh kriterijih, merilih in razlikah prihaja do največ predsodkov, ki so najbolj trdovratni: biti nemoški, nepripadnik zahodne kulture, nekristjan, pravi Uletova. V to kategorijo

²⁴ Mreža rasizma, kulturnih stereotipov, političnega imperializma, razčlovečujoče ideologije, v katero je ujet Arabec ali musliman, je zares zelo močna, in to mrežo vsak Palestinec občuti kot enkratno kruto usodo. Povezanost vednosti in moči, ki ustvarja »Orientalca« in ga v nekem smislu izbriše kot človeško bitje, torej ni zgolj akademsko vprašanje. Je pa intelektualno vprašanje z zelo določenim in zelo očitnim pomenom. (Said 1996: 42)

zlahka uvrstimo islamsko žensko. Tu lahko govorimo o dveh dimenzijah predsodkov: prvi je že omenjen, da ne pripadaš določeni družbeni skupini; drugi pa je vmešavanje Zahoda v »reševanje« islamske ženske pred islamom samim in nedopuščanje, da bi ta »problem« islamske ženske rešile same.

Predsodki do pripadnikov nezahodnih kultur, religij, narodov, žensk se ujemajo z ideologijo individualizma, liberalizma in protestantsko etiko dela. Tako obstaja svet konkurentov, s katerimi se posameznik spopade, za neuspeh pa si je seveda vsak kriv sam. Po tej ideološki koncepciji je vrednost za merilo posameznika seveda (ne)uspeh v družbi. Arabska kultura in tudi muslimanski svet tak, kot obstaja sedaj, velja za nerazvitega in zaostalega, manjvrednega in infantilnega²⁵, predvsem pa muslimanske ženske, ki kot take sploh niso vpete v ponudbo trga delovne sile. Predsodki do žensk in diskriminacija žensk so »last« različnih družb, vendar se od družbe do družbe razlikujejo, glede na prostor, kot tudi na zgodovinsko obdobje. Vendar pa je specifična predsodkov zahodnih kultur tesna povezanost z »neekonomskim« statusom gospodinjskega in družinskega dela, ki seveda velikokrat pripade le ženskam. Tako v tem kontekstu ne govorimo več le o patriarhalni ideologiji, temveč gre za neko celotno refleksijo družbe, gre za t. i. »teorijo opravičevanje sveta«. Jost in Banaji (1994) sta postavila tezo, da stereotipi in predsodki podpirajo, racionalizirajo in legitimizirajo obstoječi status quo v določeni družbi.

Pomembno je vedeti, da obstajajo tako tradicionalni predsodki kot tudi netradicionalni. Ob prvem vtisu bralec dobi vizijo, da netradicionalni predsodki niso močni, vendar temu ni tako. Sodobni predsodki res niso več tako neposredni, konkretni, eksplicitni, ampak so bolj prikriti, podtalni, tihi in manj vidni. Njihov cilj ni več močno, neposredno odiranje marginalnih skupin, podcenjevanje, temveč da bi tudi »drugi« sprejeli našo govorico o »njih«, zato sobni predsodki niso bolj racionalni in resnični. Sodobne predsodke res spremljajo šibkejša čustva, kar pelje do

²⁵ Moč in obseg orientalizma, kot produkt Zahoda, sta proizvedla ne le veliko količino eksaktnega pozitivnega znanja o Orientu, temveč tudi znanje drugega reda – ki se je skrivalo v »orientalski pripovedki«, mitologiji o skrivnostnem Vzhodu, predstavah o azijski zagonetnosti, ki je imelo svoje lastno življenje in ki ga je V. G. Kiernan posrečeno imenoval »kolektivno evropsko sanjarijo o Orientu.« (Said 1996: 73)

hladnega nezanimanja in tihega prezira do drugačnosti. To seveda ne pomeni, da etnične rasne in zloglasne, trdovratne spolne diskriminacije izginjajo, pač pa se spreminja njihovo izražanje in »razkazovanje«. Spreminja pa se tudi sestava predsodkov, npr. predsodki do črncev se transformirajo v predsodke do tistih s slabo izobrazbo, nizko kulturno ravno in drugačnim življenjskim stilom. (Ule 1999)

Ne zanikamo, da bi problem predsodkov v toku zgodovine v vsakem primeru nastal, vendar pa menimo, da je k današnji intenziteti pripomoglo ravno uvažanje evropskih/ameriških vrednot na Vzhod, ki so bile predstavljene kot najvišje, najnaprednejše in najpravilnejše. Njihovi nosilci z Zahoda jih niso predstavili kot ene izmed mnogih pravih, ampak so jih uveljavljali s silo in grožnjo.

6.2 Zahod, človekove pravice in islam

Doktrina človekovih pravic se je kot taka pojavila relativno pozno. V okviru naravnega prava se je ta doktrina začela razvijati v obdobju od 16. do 18. stoletja, s stališča pozitivnega prava pa so se stališča začela proučevati šele v 19. stoletju. V mednarodnem planetarnem obsegu se človekove pravice uveljavljajo šele v zadnjih desetletjih. Na Okcidentu so človekove pravice danes dosegle status uradne, prevladujoče in edine prave ideologije, so proizvod novoveške evropske zahodne miselnosti in kulture. Vendar te pravice so mnogokrat tuje vsem ostalim, islamskemu svetu, ki ima popolnoma drugačno zastavljen koncept življenja, drugačno kulturo in s tem drugačne vrednote in nazorske poglede.

Islamsko življenje, tradicijo, nekatere običaje, načine življenja in druge dimenzije islama so predstavljene že na začetku ravno zaradi razumevanja in primerjanja z zahodnimi pogledi na Vzhod. Na tej točki predstavljamo še islamsko pravo, ki v svoji konciznosti, sistematiki in daljnosežnosti presega religiozno-etični minimum družbenih pravil, ter predstavlja kompleksno učenje o dolžnostih, le-ta obsega tako ritualna, religiozna, kot tudi družbenopolitična in pravna pravila. Muslimansko pravo je tesno povezano z religijo in je zato izvedeno. V Koranu so vsa prej omenjena pravila v manjši meri neposredno izražena, so kot »božja beseda ali razodetje«

oziroma »the very word of God«, implicirana v naukih. Šariat – *Shari'at* – v katerem je zajetih večina pravil, je izpeljan iz Korana, ureja vsa človekova ravnanja in pomeni podobno kot »od boga zapovedana prava pot«. V bistvu je to doktrina o dolžnostih – »a doctrine of duties«, »a code of obligations«, v okviru katerih imajo pravice sekundaren pomen. (Cerar 1993)

Zelo pogosto se omenja stališče, da so temeljne človekove pravice že v osnovi, od nastanka islama, vključene v islamsko pravo in da jih islam tako ali drugače uveljavlja v svoje zakone. Vendar to ne drži, kajti kot pravi Cerar, med človekovimi pravicami na eni strani in islamskim pravom na drugi obstajajo razlike. Pojem pravice je v islamskem pravu vsebovan le toliko, kolikor je vsebovan v pojmu dolžnosti²⁶, v tem je tudi razlika v naravi teh dveh struktur. Poleg tega mnogi muslimani²⁷ štejejo take pravne sisteme, ki niso skladni z muslimanskim pravom, za nelegitimne in nepravične. Vendar pa so v zadnjih desetletjih zaradi fizične, vojaške in ekonomske premoči Zahoda muslimanske države prisiljene sprejemati nemuslimanske norme ter na tak način prevzemajo mednarodne določbe o človekovih pravicah. Vendar veliko muslimanskih držav še ni sprejelo oziroma ratificiralo obeh mednarodnih paktov o človekovih pravicah; take pa, ki so k paktoma pristopile, v praksi določb o varstvu človekovih pravic pretežno ne udeležujejo, tudi določbe Univerzalne deklaracije o človekovih pravicah ne. Do tega prihaja zato, ker so zahodne mednarodne določbe normativno v nasprotju z razumevanjem muslimanskega sveta in v nasprotju z notranjim pravom teh muslimanskih držav. (Cerar 1993)

Kot protiutež zahodnim človekovim pravicam je bila leta 1969 ustanovljena Islamska konferenca, v okviru katere se je kasneje ustanovil Islamski svet Evrope s sedežem v Londonu, ki je t. i. »prozelitska« institucija z namenom, s ciljem propagande islama v Evropi. Poleg tega je bila oblikovana tudi Univerzalna islamska deklaracija o človekovih pravicah, le-ta je prevedena v evropske jezike, in sicer tako, kot pravi Cerar, je na prvi pogled sorodna Mednarodni listini o človekovih pravicah, to pa dejansko ne drži. Gre za zmotno istovetenje zakona – šariata z zakonom v evropskem kontinentalno-pravnem smislu. Kajti z vključitvijo zakona – šariata v

²⁶ Tu so mišljene tako dolžnosti vladarjev, kot tudi vseh ostalih članov družbe.

²⁷ Še posebno muslimanski fundamentalisti.

deklaracijo, je v njenem celotnem kontekstu implicitno vključeno diskriminatorno obravnavanje nemuslimanov in žensk oziroma kakršno koli drugačno obravnavanje posameznikov ali določene skupine – izpeljano iz islamskega prava – kar pa ni skladno s človekovimi pravicami. Npr. človekovo življenje opredeljuje deklaracija za sveto in nedotakljivo ter da nihče ne sme biti izpostavljen poškodovanju in smrti, razen, če je takšno dejanje zaščiteno, opravičeno z zakonom. Ker pa je v islamskem primeru zakon – šariat, le-ta dopušča v svojih predpisih različne oblike usmrtitev oziroma torture²⁸. Tako je razvidno in očitno, da je mogoče islamsko religiozno pravo oceniti kot pomemben realen dejavnik v okviru svetovnih pravnih sistemov. Prav tako je mogoče utemeljeno domnevati, da je pojem pravica v nekaterih tradicionalnih družbah še vedno nerazumljiv ali celo neznan pojem. Z empiričnega vidika človekove pravice niso obče, univerzalne niti na filozofskem, pravnem nivoju, kot tudi ne na zgodovinskem, družbenem nivoju. Vendar pa se kljub zgoraj naštetim razlikam lahko v smislu človekovih pravic govori o antropološki pogojeni realni univerzalnosti, ki pa je ni mogoče preprosto razložiti na osnovi pojma pravice in tudi ne s pojmom dolžnosti. Tisto, kar človeka kot posameznika spaja ne le s sočlovekom in družbami, temveč tudi s celotnim univerzumom, in morda tisto, kar je najbolj univerzalno in bi moralo biti skupno vsem narodom in družbam, je ravno pojem svoboda. (Cerar 1993)

Svoboda in samo dožemanje svobode pa je zopet zelo abstrakten in kulturno pogojen pojem. Kaj je tisto, kar islamska ženska smatra za svobodo? Vsekakor je možno predvidevati, da je pokrivalo – fedžra na njeni glavi tisto, kar ji daje »njeno« svobodo; tudi ne izključujem, da je smrt, ki jo dopušča Alah zanjo svoboda, ponos, odrešenje, ali pač. Vsekakor je nesmiselno uporabiti zahodnjaški model svobode in ga skušati umestiti v islamski model. Kajti zelo verjetno je, da je ravno to zanje nesvoboda, zato je na potezi ženska polovica islama, da določi in se opredeli.

²⁸ Kot primer: v Iranu je zakonsko določeno, da se prešuštvo kaznuje s smrtno kaznijo, in sicer s kamenjanjem, ki pa ne sme biti ne premajhno ne preveliko, kar bi preprečilo prehitro smrt in onemogočilo mučno smrt. (Cerar 1993: 132)

6.3 Islam v zahodnih medijih

»Kulturno in intelektualno podporo terorizmu v islamskih družbah je mogoče uničiti le tako, da jo pozahodnjačimo.«

Micah Dembo, Independent

»Stereotipiziran pogled na islam je postal opora za preživetje zahodne kulturne identitete. Ne gleda na mojo sekularnost in ateizem me mediji, politiki in okolica vedno spominjajo, da sem musliman in tako nisem del danske, evropske in zahodne kulture.«

Bashy Quraishy, Danska, avtor kratke študije o islamu v zahodnih medijih

V Evropi in na Zahodu na sploh se pojavlja nekritično in nacionalistično novinarstvo, ki za seboj potegne neposredne rezultate le-tega.²⁹ Zato je med drugim ustanovljena tudi organizacija Novinarji brez meja.³⁰ Uporaba protiislamske terminologije kot

²⁹ To je še posebno razvidno po padcu Berlinskega zidu in po usodnem 11. septembru 2001.

³⁰ Mednarodna organizacija Novinarji brez meja (Reporters sans frontieres) je konec oktobra 2002 objavila svetovno lestvico svobode tiska, na kateri Slovenija zaseda 14. mesto. Prvo mesto si delijo Finska, Islandija, Norveška in Nizozemska, peta je Kanada, sledijo pa Irska, Nemčija, Portugalska, Švedska in Danska. Za Slovenijo so se na lestvici znašle številne države z dolgo demokratično tradicijo, kot so Švica, ZDA, Velika Britanija in Italija, ki je zasedla šele 40. mesto. Organizacija ima sedež v Parizu, njena naloga je ščititi zaprte novinarje in svobodo tiska, omenjeno lestvico pa je letos pripravila prvič. Novinarji brez meja so v svoji raziskavi ugotovili, da je svoboda tiska ogrožena povsod po svetu. Na lestvici 143 držav so se tako na zadnjih 20. mestih znašle države iz Azije, Afrike, Južne Amerike in Evrope (Rusija je na 121. mestu). Lestvica prinaša kar nekaj presenečenj, saj so se ZDA znašle na 17. mestu za Kostariko (15. mesto), medtem ko se je pred Italijo na 21. mesto uvrstila afriška država Benin, ki sicer sodi med 15 najrevnejših držav sveta, in tudi večina južnoameriških držav. Prav primera Kostarike in Benina po mnenju organizacije dokazujeta, da svoboda tiska ni odvisna le od bogastva države. Lestvico so sestavili na podlagi vprašanj, na katera so odgovarjali novinarji in tuji dopisniki v posamezni državi, raziskovalci, pravni strokovnjaki in poznavalci razmer v posamezni regiji. Petdeset vprašanj o različnih oblikah kršitev svobode tiska se nanaša na podatke o napadih na novinarje (umori, zaporne kazni, fizični napadi, grožnje), na medije (cenzura, zaplembe, preiskave, pritiski) pa tudi na stopnjo nekaznovanosti tistih, ki so takšne kršitve povzročili. Nadalje vprašalnik »meri« medijsko zakonodajo (višina kazni za kršitve zakonodaje, državni monopoli in obstoj regulativnih teles na področju medijev). Poleg tega Novinarjev brez meja ne zanimajo le kršitve države, ampak tudi paravojaških formacij, organiziranega kriminala in skupin pritiska, ki so lahko resna grožnja svobodi tiska. Novinarji brez meja poudarjajo, da so v seznam držav vključili le tiste, iz katerih

propagandnega orodja je imelo takojšnje posledice in tudi neposredne stranske učinke – mednarodni terorizem je postal sinonim za islam kot religijo. Sledili so napadi na ljudi arabskega in azijskega videza, podtikanje bomb in ne nazadnje napadi in nadlegovanje muslimanskih otrok, deklet in žena. European Union Racism Monitoring Center³¹ na Dunaju, je konec septembra 2001 izdal poročilo o napadih in nadlegovanjih nad muslimani v državah EU. Mnogi prebivalci EU ne ločijo med fundamentalizmom in fanatizmom. Fotografije pakistanskih žena s Koranom v eni in puško v drugi roki, nekaj sto mož z dolgimi črnimi bradami, ki vzklikajo »Alah je velik« in podobne, s čustvi nabite vzklike, so mediji zelo pogosto predvajali, da bi tako pokazali zlo terorizma in fundamentalizma. Na ta način se nevednost in ozkoglednost Zahoda še dodatno krepi. Poleg tega so danes zelo aktualni protiislamski filmi, kot je Ne brez moje hčere, Vzhod je vzhodno ter dokumentarni filmi o položaju afganistanskih žena, prisiljenih porokah ipd. Take in podobne podobe, umetno ustvarjene preko medijev, so se globoko zasidrale v nemalokateri evropski (pod)zavesti in tako ustvarile nove predsodke in novo sovraštvo. (Bošnik 2002)

»Recimo bobu bob. Seveda ima to opraviti z islamom. Mantra, da vojna proti terorju ni vojna proti islamu, ni resnična. Bush in Blair preprosto morata reči tako, saj si preprosto ne moreta privoščiti, da bi imela celoten islamski svet za vratom.«

Salman Rushdie, New York Times in Guardian

so dobili v celoti izpolnjene vprašalnike iz več neodvisnih virov. Lestvica zajema medijske razmere v posameznih državah v času od septembra lani do letošnjega oktobra, pri tem pa ne upošteva kršitev človekovih pravic na splošno, ampak le tiste, ki se nanašajo na svobodo tiska. Lestvica tudi ni pokazatelj kakovosti medijev v opazovanih državah, saj Novinarji brez meja ščitijo svobodo tiska ne glede na vsebino medijev. Z vrednotenjem odgovorov na 50 vprašanj so v organizaciji sestavili indeks svobode tiska: najmanjša vrednost je 0 in pomeni popolno medijsko svobodo, druga skrajnost pa je vrednost 100. Prvih 9 držav se tako giblje od vrednosti 0,5 do 1,5, Danska na 10. mestu ima indeks 3, medtem ko so pred Slovenijo (indeks 4) uvrščene še Francija (3,25) ter Avstrija in Belgija (obe 3,5). Švica je na 15. mestu z indeksom 4,25, ZDA so si »prislužile« indeks 4,75, Velika Britanija 6, Italija pa 11. Na dnu lestvice so se znašle Severna Koreja (97,5), Kitajska (97) in Burma (96,83). (Internet 9)

³¹ Center za nadzor nad rasizmom EU.

Organizacija POEM³², katere član je tudi Bashy Quarishy³³, se je konec septembra 2001 sestala z danskim premierom, da bi razpravljali o splošnih posledicah septembrskega napada na Ameriko. Namesto konstruktivnega dialoga z manjšinami, je ta vztrajal, da morajo etnične manjšine obsoditi terorizem, zaobljubiti zvestobo Danski, dovoliti ženskam, da se poročijo, s komer želijo, se izobraziti, spoštovati demokracijo in ne smejo misliti, da je Koran nad dansko ustavo. Najspornejše pa je ravno to, da je bila večina udeležencev muslimanov takih, ki so rojeni na Danskem in je edina razlika le ta, da so se z islamom kot vero rodili. Sporno je tudi to, da so zaradi tega avtomatično postali predmet diskusije vprašanje njihove lojalnosti Danski. (glej Bošnik 2002: 59)

Danska vsekakor ni osamljen primer v EU. Lep zgled oz. šolski primer sta tudi Francija in Nemčija. Predvsem gre za problem identificiranja muslimanov oziroma bolje rečeno muslimank, ki z naglavnimi pokrivali Evropi kažejo, da so muslimanke in da verujejo in spoštujejo Alaha; da so zato ponosne nase, moralno nesporne in kot take prepričane same vase in v vero kot tako.

³² Kratica za federacijo organizacij etničnih manjšin na Danskem.

³³ Tisti, ki proučujemo izkrivljeno poročanje medijev, piše Quraishy, jih moramo opozarjati, da predstavljajo četrto vejo oblasti. Vsakič, ko jih opozorimo, najpogosteje dobimo naslednje odgovore:

1. Mediji zgolj opravljajo svojo službo obveščanja javnosti.
2. Medijska kritika je skrita oblika cenzure; to se ne sklada z demokracijo.
3. Muslimani ne morejo pričakovati posebnega obravnavanja v medijih.
4. Svoboda izražanja se mora zagotoviti za vsako ceno.
5. Če mediji ne bi pokrivali tudi protiislamskih občutkov v družbi in ljudem predstavljali ventil za sproščanje jeze, bi lahko povzročili rasne spopade.
6. Če se muslimanske manjšine počutijo napačno predstavljene, lahko uveljavijo pravico do odgovora, pritožbe pri uredniku, lahko pišejo medijskemu častnemu razsodišču ali preprosto tožijo medije na sodišču.

Čeprav so nekateri od teh odgovorov veljavni in smiselni, lahko temeljijo tudi na domnevi o svetosti medijev in imajo okus po profesionalni arogantnosti. Novinarji morajo vedeti, da svoboda izražanja ne velja zanje, temveč za male ljudi, ki težko oporekajo vladajočemu razredu.

Absolutne svobode izražanja ni, temveč je povezana z odgovornostjo in zdravim razumom. (Bošnik 2002: 60-61)

6.4 Razmere in trendi v svetu v 20. in 21. stoletju ali (post)modernizem proti fundamentalizmu

»... nemirni in ambiciozni duh Evropejcev...hoče nestrpno uporabiti svoje instrumente svoje moči ...«

Jean Baptiste-Joseph Fourier

Zgodovinski uvod, 1809, Opis Egipta

6.4.1 Postmodernizem

Močni splošni postmoderni kulturni in civilizacijski premiki so se začeli že konec 19. stoletja, znani zgodovinar Arnold Toynbee³⁴ je začel uporabljati pojem postmodernizem, ki je naslednik moderne³⁵, in mu utrl pot v moderno zgodovino in sodobno izrazje. Za to novo mišljenje in dojetje sveta je bilo na začetku značilno predvsem *opuščanje velikih miselnih podvigov*, s katerim naj bi razložili ves svet, in pa pluralizem v povezavi z relativizmom in subjektivizmom. Torej, filozofija se več ne ukvarja z odkritjem zadnje temeljne, edinstvene, veljavne čarobne formule, ki

³⁴ Že Toynbee ugotavlja, da je sodobna moderna država nacionalna država, ki je bolj ali manj zaprta sama vase in je nagnjena k varovanju svojega skupinskega interesa. Vendar pa je modernizacija države neizbežna in le-te se vse bolj množično povezujejo z drugimi državami, kar je bilo opaziti že konec 19. stoletja, v 20. stoletju pa je povezovanje in s tem svetovna globalizacija doživela svoj vrhunec, ki se neustavljivo nadaljuje v 21. stoletju. (glej Stres 2000: 267)

³⁵ Čas moderne se začneja z razsvetljenstvom, doseže svoj vrhunec v nemškem idealizmu in se izčrpa konec 19. stoletja. V tem obdobju so različni misleci na različne načine utemeljevali politične in družbene institucije, zakonodajo in etična načela. Gre za utemeljevanje v nečem bistvenem, trajnem in onstranskem, pa tudi če ni šlo za religiozno utemeljevanje v pravnem pomenu besede. Najbolj značilna predstavnika takega dojetja države sta Heglova filozofija duha in Marxova teorija o človeku v njegovem zgodovinskem in družbenem razvoju. (glej Stres 2000: 267)

pojasnjuje in razlaga »vse«, to je preteklost moderne. Od tod naprej čarobno formulo zamenja izraz »metafizika subjektivnosti«³⁶. Druga značilnost postmoderne pa je *pluralizem* in če je res, da se postmodernizem odreka iskanju zadnjega temeljnega temelja, se odreka tudi iskanju skupnega imenovalca vsega bivajočega, kar pa vodi k sprejemanju in dojemanju različnosti³⁷, drugačnosti in unikatnosti. To drugačnost se pušča takšno, kot je, saj začenja veljati prepričanost, da je enotnost kot taka nemogoča, še več, celo škodljiva. Pri tem gre omeniti različne vrste pluralizma: politični, duhovni, kulturni. Tako se uveljavlja več pogledov in projekcij pluralizma. Globalno zavedanje našega sveta uveljavlja prvič *pluralizem kultur in civilizacij*. Uveljavljajo se splošne, univerzalne človekove pravice, norme, pogledi na svet, moralo, kaj je prav in kaj obsojanja vredno, pojavi se razmah globalizacije³⁸ v vsej svoji moči. Globalizacija kulture je tesno povezana s postmodernizmom in z občutkom za opravičenost relativizma. Vendar pa, ker v določeni družbi in v svetu obstaja razslojevanje oziroma neenakosti v socialnem razvoju, prihaja do protestov, opozarjajo na razslojenost sveta in nezmožnosti po prilagajanju sveta enotnim normam. In prav tu se kaže sila postmoderne: globalizacija kot sinonim za uvajanje enakih norm v postmoderni svet, ki je tako različen, raztreščen sam v sebi in nepripravljen sprejemati popolne enakosti.

³⁶ Npr. značilnost metafizike od Descarta naprej je utemeljevanje bivajočega v njegovi celoti, tu govorimo o temeljnem stališču, zadnjem temelju, za katerega postmoderen človek preprosto več nima čuta. Tako na sredi 20. stoletja vsi taki poskusi vse utemeljujočega in vse obsegajočega neuspešni. Postmoderni človek zato verjame v doživetja in izkušnje, neobvladljivo bivanje ali pa se zateka v nihilizem: življenje je naključno in zato v bistvu nesmiselno. (Stres 2000)

³⁷ Takšno različnost oziroma »raztreščenost« je napovedal že znani mislec, filozof F. Nietzsche, v njegovi Veseli znanosti. Filozof se zaveda, da brez Boga vse ostane brezsmiselno, ker ni več tistega absolutnega. Tako je vse res in vse ne res, vse dobro in vse slabo.

³⁸ Globalizacija je rezultat 20. stoletja, proces globaliziranja pa se je začel že v prejšnjih stoletjih, natančneje že v zgodnjem 15. stoletju, ko pride do porasta socialnih držav in individualizma, razpada srednjeveškega fevdalnega sistema in ekspanzije katoliške cerkve. Razvoj globalizacije od 18. stoletja do sredine šestdesetih let prejšnjega stoletja poteka skladno z razvojem političnih, ekonomskih, kulturnih mednarodnih odnosov. Zadnja faza globalizacije, ki traja od poznih šestdesetih let prejšnjega stoletja, pa se imenuje nesigurna faza, ki vodi v razmah globalnega medijskega sistema, globalne ekonomije, multikulturalizma, svetovne civilne družbe in poskus islama kot globalizacije in reglobalizacije. (Muck 2003)

Wallerstein (1988) v eni izmed svojih teorijah o svetovnem sistemu piše, da le-ta temelji na kapitalizmu in kapitalistični delitvi sveta. Svetovna struktura sveta je razdeljena na center in periferijo, na enotni trg s tekmovalnostjo in na državne tvorbe, ki enotni trg zavirajo. Vendar pa moramo nujno omeniti, da univerzalizacija in kapitalizem ustvarjata sebi nasprotni pol(e), kot so antimoderna, fundamentalistična gibanja in neonacionalizme. Tako avtor trdi, da hkrati poteka tudi proces drobljenja sveta, ki naj bi končno vodil v propad obstoječega svetovnega sistema (glej Wallerstein v Muck 2003: 90-91). Skratka, velik poudarek videnja globalizacije je v ekonomsko-kulturni univerzalizaciji, kateri ustreza pojem »Mcdonaldizacija«³⁹, »Mcworld« idr. Kot drugi vidik pluralizacije naj navedemo *uveljavljanje ženske drugačnosti in drugačne enakopravnosti*. Če se je z moderno in renesanso izražala predvsem moškost na področjih politike, gospodarstva in znanosti in na ta način izrinila žensko na rob družbe, je bilo to zato, ker je veljal moški⁴⁰ za racionalnega in ideal bivanja nasploh. Moderna je torej povečevala racionalnost, objektivnost, občevoljivost. Zato iz tega sledi, da je postmodernizem feminističen, pa ne le zaradi zahteve po enakopravnosti moških in žensk, temveč tudi zaradi odklanjanja prevlade splošnosti, občeveljavnosti in pristaja na posebnost, spremenljivost, pluralnost, skratka ženskost. Pri prej omenjeni enakopravnosti moških in žensk seveda ne

³⁹ Šabičeva pravi: Mcdonaldizacija družbe (Ritzer, 1998) postaja prevladujoč proces racionalizacije sodobnih družbenih odnosov na vseh področjih. Sledeč izročilu Webra (ki glavno vlogo racionalizacijskih postopkov kot glavnih značilnosti modernih družb podeli birokraciji) in Mannheima (ki vztraja na podobni, toda poenostavljeni Webrovi ločitvi dveh vrst racionalnosti in iracionalnosti: substancialni (mišljenjski) in funkcionalni (akcijski)²²), vidi George Ritzer poteze te racionalizacije, izhajajoč zlasti iz modela delovnega procesa restavracij s hitro prehrano in uporabe kreditnih kartic, v težnji po povečani učinkovitosti, predvidljivosti, preračunljivosti in nadzoru s substitucijo človeške z nečloveško tehnologijo. Del te paradigme pa niso le skrajno racionalizirani postopki, pač pa tudi mnoge iracionalnosti, zlasti dehumanizacija (ki ljudem jemlje možnost samostojnega oziroma avtonomnega razmišljanja in delovanja nasploh) in homogenizacija (ki standardizira, uniformira in konformira različne življenjske navade in stile), ki vsebujejo presežek funkcionalne racionalnosti na račun substancialne racionalnosti in ki so bistvo mcdonaldizacije sodobnih družb, izvirajoč iz ameriškega načina življenja. Glavna sprememba, ki jo ta prinaša, je v samem delovnem procesu, ko stranke oziroma potrošniki postanejo del tega procesa. (Šabec 2004)

⁴⁰ Hegel v svoji filozofiji utemeljuje, zakaj so moški tisti primerni za udejstvovanju v politiki, gospodarstvu in znanosti, o ženski pa pravi takole: »Če so ženske na vrhu vlade, je država v nevarnosti, kajti ne ravnaajo v skladu z zahtevami splošnosti, temveč po naključnem nagnjenju in mnenju.« (Stres 2000)

mislimo na objektivne in splošne enakopravnosti. Navsezadnje je ženska popolnoma drugačna od moškega in kot taka potrebuje drugačne pravice in drugačne »enakopravnosti«, in sicer tiste, ki bi dojele žensko videnja sveta, ženske odnose in potrebe za enakovredne tistim, ki jih potrebujejo moški. Tretja, vendar ne tudi zadnja lastnost pluralizma in postmoderne je spoznanje, da *človek ne bo nikoli popolnoma obvladal zgodovine, svojega bivanja ter da je pričakovanje popolne harmonije med posameznikom in družbo utopija*. Tudi ta točka se ujema s politiko postmodernizma, ki postavlja v ospredje neodrešenost, omejenost in fragmentiranost življenja.

Globalizacija⁴¹ je že star in dolgotrajen proces, ki sega že v 15. stoletje, vendar pa je očitno, da je velik razmah doživel v osemdesetih letih prejšnjega stoletja. Postal je zelo popularen pojem razprav, s katerim je povezanih mnogo družbenih procesov in pojavov. Kot smo že omenili, poznamo več vrst, zvrsti globalizacij. Ena najbolj aktualnih in spornih je ekonomska globalizacija. Ekonomska globalizacija postaja vse močnejša in nekontrolirana z zatonom nacionalne države in s tem državne in socialne politike, namesto tega prihaja v ospredje obdobje subpolitike in z njo glavna igralka ekonomija.

Najbolj razvpita in problematična je ekonomska globalizacija. Številne razlage trdijo, da naj bi ta pospešila kulturno globalizacijo s kulturnim trgom in kulturno industrijo. Ekonomska globalizacija temelji na kapitalizmu in kapitalistični delitvi dela, vse to skupaj pa tvori svetovni sistem, ki je med drugim odgovoren za nerazvitost tretjega

⁴¹ Beck (1997) omenja pet vrst globalizacije: *informacijska, ekološka, ekonomska, produkcijska in kulturna*. Hkrati pa razlikuje med tremi pojmi: *globalizacija, globaliteta, globalizem*. Prvi pojem razlaga procesnost transnacionalnega, drugi realnost svetovne družbe in tretji neoliberalno ideologijo gospostva svetovnega trga. Robertson (1992) pa v smislu globalizacije predvsem poudarja odnos med *univerzalnim* in *partikularnim*, globalizacija pa ti dve lastnosti postavi na skupni imenovalec. Partikularizem je tako razlagan univerzalno in univerzalizem partikularno, pomembna je njuna interakcija in od tod tudi interkulturalna komunikacija. Teorij o globalizaciji je vse preveč, da bi o njih podrobno razlagala, zato bomo omenili le dve konkretni korenini, ki razlagata vzroke globalizacije. Prva govori, da je vzrok politološko-ekonomski, za razmah le-te pa je krivo upadanje nacionalnih držav zaradi krepitve moči moči transnacionalnih korporacij. Druga pa pravi, da gre vzroke iskati v kulturi, in sicer v smislu postopne ekspanzije globalistične miselnosti, npr. univerzalizem katoliške cerkve, mednarodnih odnosov, človekovih pravic, kulture ipd. Menimo, da sta sprejemljivi in logični tako ena kot druga korenina razlage vzrokov za globalizacijo oziroma ena drugo pogojujeta. (Muck 2003)

sveta oziroma juga. V tem kontekstu govorimo o kapitalističnem centru, ki nazaj zadržuje od njega odvisno periferijo. Pomemben inštrument za vzdrževanja statusa quo oziroma odvisnosti periferije od bogatega centra je svetovna trgovina, ki prosto preskrbi bogati center s poceni surovino in poceni delovno silo. Čemu bi potem v očeh bogatega kapitalista periferija postala bogat center? Pomembno je omeniti proces dekolonializacije v šestdesetih letih prejšnjega stoletja, družbena gibanja v šestdesetih letih, npr. študentska, okoljevarstvena, feministična, ter hladno vojno v tem obdobju, ki je seveda segala do začetka devetdesetih let. V tem obdobju je bil največji sovražnik tržnega gospodarstva komunizem in pa seveda države vzhodnega bloka, po propadu železne zavese pa je bilo potrebno najti novega sovražnika oziroma nov nasprotni pol, idealen za to pa je bil muslimanski svet.

Nadalje bomo opozorili na očitno povezavo med dvema procesoma. Globalizacija, ki se je začela v 15. stoletju, in z njo povezan kolonializem, imperializem afriških, azijskih držav močno spominja na današnjo politiko svetovnega sistema bogatega centra in odvisne periferije. V obeh primerih gre za sistematično prelivanje presežne vrednosti iz nerazvitih delov sveta v kapitalistične centre. To so omogočala ekonomska in neekonomska prisiljevanja, danes pa so to t. i. strukturna nasilja ekonomskega, vojaškega, političnega, kulturnega in tehnološkega nasilja. Zato lahko rečemo, da je sedajšnja ureditev kapitalističnega sveta nekakšna postmoderna kolonizacija perifernih delov sveta in da je v interesu določenih korporacij, da tako stanje tudi ostane. Na to se navezuje problematika (ne)zaposlovanja, predvsem žensk tretjega sveta, v čigar skupino spadajo tudi ženske muslimanskega sveta. Če gledamo iz perspektive kapitalista, ki izkorišča moško delovno silo tretjega sveta, predpostavljamo, da mu je v interesu izkoriščati tudi drugo polovico – ženske. Ženske muslimanke v veliki meri ostajajo doma in tradicionalno skrbijo za družino ter na ta način izostajajo iz ponudbe trga delovne sile in tako ne pripomorejo k presežku kapitalistov. Saj je bilo na mnogih konferencah izpostavljeno, da bodo pravice žensk dobile večji pomen, ko bodo tudi ženske del delovne sile in da to dejstvo lahko pripelje do napredkov v gospodarstvih tretjega sveta. Vendar si postavljamo vprašanje: ali gre res za skrb Zahoda do muslimanskih žensk ali pa je to razlog, da se na prikrit način spodbudi in okrepi delovno silo tretjega sveta? Tako so muslimanske ženske izpostavljene, stigmatizirane in stereotipizirane dvakrat. Prvič, ker so prebivalke tretjega sveta in nimajo tistih »kvalitet«, ki jih imajo prebivalci

zahodne poloble; drugič, ker so ženske in so kot take manjvredne tako na zahodnem kot tudi vzhodnem polu. Tu si patriarha, tako zahodni kot vzhodni, gledata iz oči v oči. Dejstvo je, da se ženske na Zahodu še vedno težje zaposlujejo, so slabše plačane. Stanje na Vzhodu in v muslimanskem svetu je še slabše: ženske se ne smejo šolati, tradicionalno ostajajo doma, nimajo svojih pravic. Res je, da se določene ženske že borijo proti temu, medtem ko druge ta način življenja zagovarjajo. Vedeti moramo, da so to stoletne tradicionalne prakse, ki se jih ne da spremeniti čez noč. Gre za sociološke, psihološke, kulturološke vzorce, ki jih Zahod ne bo mogel spremeniti v enem letu, še manj v eni generaciji, zato se nam zdi predvsem ameriško uvažanje zahodnjaških vrednot absolutno nesmiselno in kontraproduktivno. Vzvodi, ki bi spremenili položaj muslimanskih žensk, morajo prihajati od znotraj, samoiniciativno, predvsem pa morajo biti tako ženske kot tudi celotna kultura pripravljeni na to revolucijo. Jasno pa je, dokler bodo države v razvoju še vedno žrtve mednarodne trgovine in mednarodnega sistema, da tudi emancipacija žensk ne bo mogla zmanjšati odvisnosti od Zahoda in vse prehude revščine.

Said (1995) omenja članek časopisa New York Times z naslovom »Colonialism's back – and not a moment too soon«. Članek apelira na »civilizirane« zahodne države, ki naj bi prevzele nase rekolonizacijo tretjega sveta in na ta način zagotovile civilizirano življenje po kolonialnem modelu iz 19. stoletja in pa trgovanje z dobičkom pod točno določenim političnim redom. Take in podobne namere⁴², ki so tudi dejstva,

⁴² Obstajali sta dve glavni metodi, s katerima je orientalizem v zgodnjem 20. stoletju izročal Orient Zahodu. Ena je bila zmogljivost za razširjanje sodobne vednosti, z aparatom za širjenje v učenih poklicih, univerzah, strokovnih združenjih, raziskovalnih in geografskih organizacijah in v založniški industriji. Vsi ti so gradili na ugledu pionirskih učenjakov, katerih kumulativa je oblikovala esenco Orienta ali drugače latentni orientalizem, ki je bil izrazito konzervativen in globoko usmerjen k svojemu samoohranjanju. Prenašal se je iz generacije v generacijo in tako postal del – predvsem – zahodne kulture. Druga metoda izročanja pa je bila posledica pomembne konvergence. Cela desetletja so orientalisti govorili o Orientu, prevajali so besedila, razlagali civilizacije, dinastije, mentalitete – kot akademske predmete, ločene od Evrope zaradi neposnemljive tujosti. Odnos med orientalistom in Orientom je bil hermenevtičen – orientalist, ki je stal pred daljno, komajda razumljivo civilizacijo ali kulturnim spomenikom, je s prevajanjem, vživetim upodabljanjem, notranjim dojetjem težko ulovljivega predmeta zmanjševal to nerazumljivost. To kulturno, geografsko in časovno oddaljenost so izražale metafore globine, skrivnosti in seksualne obetavnosti: fraze, kot sta »tančice vzhodne neveste« ali »skrivnostni Orient«, so prešle v vsakdanjo rabo. (glej Said 1996: 276-277)

so pripeljale do tega, da v svetu prihaja do močnih revolucij, predvsem v skupinah: manjšine, ženske. Vplivi revolucije so tako močni, da so vplivali na glavni tok mišljenja po vsem svetu, pravi Said. Razlage trenutnega svetovnega položaja in poskusi, da bi ga kulturno in politično razumeli, lahko strnemo v pojem fundamentalizem. Fundamentalizem se vrača k nacionalizmu in k teorijam, ki poudarjajo radikalno razliko med različnimi kulturami in civilizacijami. Zato mnogi teoretiki zagovarjajo tezo o »trku civilizacij«⁴³ Vendar pa menimo, da v praksi taka teorija težko deluje, saj je celotni svetovni sistem preveč globaliziran, da bi ga obravnavali kot več civilizacij, podobnih vodotesnim skrinjicam, ki ne vplivajo ena na drugo in se ne mešajo. Vse preveč je dokazov, ki govorijo proti vodotesni teoriji. Res pa je, da prihaja do trka moralnih, družbenih, kulturnih vrednot, ki sprožajo že prej omenjen fundamentalizem. Kakor pravi Said (1995), je bistveno to, da spoznamo, da je muslimanska civilizacija kulturna entiteta, ki nima istih primarnih teženj kot naša. Vsekakor ni vitalno zainteresirana za strukturirano proučevanje drugih kultur. To velja tako za preteklost kot tudi za sedanost islamskega (ne)proučevanja. To lahko naknadno povežemo z očitnim dejstvom zavračanja in nezanimanja, da muslimansko civilizacijo sodi nekdo od zunaj, oziroma, da muslimani sodijo ali iščejo resnico o drugih kulturah. Je tudi očitno, da so ZDA med 2. svetovno vojno in po njej močno okrepile zanimanje za Bližnji vzhod, severno Afriko, Kairo, Teheran. To so bila pomembna vojna prizorišča, hkrati pa je šlo za tendenco po izkoriščanju nafte, strateških in človeških virov. Takrat sta na tem področju dominirali predvsem Velika Britanija in Francija, vendar so se ZDA pripravljale na popolnoma drugačno povojno imperialno vlogo in politiko kulturnih odnosov.

Zelo očiten je arabsko muslimanski lik, kakršnega poznamo danes z vsemi predsodki in stereotipi. Nastal je po 2. svetovni vojni oziroma po arabsko-izraelskih vojnah. Ta lik se je v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja začel zrcaliti kot motilec obstoja Izraela in Zahoda in je seveda »semitski«. Poleg tega, da je semitski, mu dodajajo še lastnosti, kot so oskrbovalec z nafto, prisotnost anticionizma⁴⁴, krvoločni nepoštenjak,

⁴³ »Clash of civilization« – ta teza zagovarja, da so zahodna, konfucijanska in islamska civilizacija podobne vodotesnim skrinjicam in da njihove pripadnike zanima, kako bi odbili vse druge.

⁴⁴ Cionizem, sionizem je judovsko politično gibanje, ki se je bojevalo za obnovo judovske samostojne države v Palestini, tam, kjer je nekoč že bila. Geslo cionistov je: »Palestino Judom!«

trgovec s sužnji, gonjač kamel, seksualni izrojenec⁴⁵. Za Zahod je neposredno za temi lastnostmi skrit džihad, posledica tega pa je strah pred muslimani, da s svojo kulturo in religijo, ki je v končni fazi celoten spekter muslimanskega življenja, zavzamejo svet. Obstajajo dokazi, da v veliki meri zaradi tega ZDA želijo ohraniti kulturno dominacijo, bodisi s privolitvijo muslimanov bodisi brez nje. Banalno, a kljub temu zelo pomembno dejstvo je, da je v ZDA na ducate organizacij za proučevanje arabskega in islamskega Orienta, na samem Bližnjem vzhodu pa niti ene za proučevanje ZDA, ki so deleč najpomembnejši ekonomski in politični igralec v tej regiji. Zaradi takih in podobnih tendenc islamski svet vse bolj in bolj postaja ujetnik zahodnega tržnega sistema, saj je nafta kot največji vir tega območja, popolnoma absorbirana v ekonomijo ZDA. Pri tem bi poleg izkoriščanje človeških virov, upravljanja industrije in korporacij izpostavili tudi dobiček od arabske nafte, ki gre v roke ZDA. Takšen novokolonialen odnos ima za posledico ne le prilagajanje istim vzorom, kot so džins in kokakola, kulturni podobi Zahoda; temveč tudi pozitivno vrednotenje tržne ekonomije in zadovoljevanje tržnih potreb, potrošništvo. In zopet je krog sklenjen s postmodernizmom, pluralizmom, globalizacijo in novimi postmodernimi vrednotami, ki vdirajo v tradicionalni islamski svet, katerega osrednja vrednota je vse prej kot zadovoljevanje tržnih potreb.

Zahod kot celota ni nikoli z lahkoto podredil islama in tisto, kar je močno prispevalo k temu, je vsekakor islamski nacionalizem po 2. svetovni vojni. To gibanje (je) odkrito kričalo o sovražnosti do zahodnega imperialističnega bloka in kot tako med drugim proizvedlo fundamentalistično gibanje.

Cionizem je nastal v 19. stoletju kot množica pobud, miselnih tokov in kot taka je Svetovna cionistična organizacija nehomogena, tvorijo jo nazorski tokovi od leve do desnice. (Sruk 1995)

⁴⁵ Religije in vlade so prepričane, da morajo imeti nadzor nad močjo ljudi, ena izmed kategorij moči je tudi seksualnost. Radi bi izpostavili krščanstvo, ki kaže osrednji osebi krščanstva, Jezusa in Marijo kot popolnoma brezspolni bitji. Verniki se tako spopadajo s problemom upoštevanjem svoje sle ali upoštevanje krščanskih nazorov spolnosti. (Klein 2006)

6.4.2 Fundamentalizem

Svetovni trendi tako 20. kot tudi 21. stoletja so prinesli ne le postmodernizma z vsemi njegovimi lastnostmi in pojavi, temveč tudi kontra pojav, reakcijo na postmodernizem in na zahodne vrednote ter kulturo; fundamentalizem.⁴⁶ Skupne pojavne zgodovinske lastnosti, vrednote tega obdobja so v grobem naslednje: prizadevanja za nadzor Evrazije, vzhodne Evrope, Japonske; širitev Nata; obvladovanje nafte in strateška mesta vojaških oporišč; popolna mobilnost trga, delovne sile, proizvodov; visoka raven delovne produktivnosti; spori med islamom in krščanstvom in ne nazadnje spori znotraj religij oziroma v religijah samih.

Bistvena lastnost fundamentalizma⁴⁷ je, da skuša moderno (post)industrijsko civilizacijo, utemeljeno na filozofski dediščini razsvetljenstva in newtonovske znanstvene paradigme, spremeniti in preoblikovati v soglasju z absolutno avtoriteto božje besede oziroma nezmotljive resnice božjega razodetja, ki ga prinašajo sveti spisi Korana.

Osnovna karakteristika fundamentalizma kot posebne oblike rreligiozno-političnega aktivizma (Debeljak 1995: 21) je tako: ne pasiven umik, temveč odločilna transformacija modernih družb, in sicer s korenito preobrazbo celotnega sistema družbenih, kulturnih, ekonomskih, političnih odnosov, struktur ter institucij. Religiozna gibanja, katerih programi reflektirajo direkten, sistematičen in zavesten način

⁴⁶ Po Sruku gre za fundamentalizem v političnem dogajanju in v nazorski, ideološki sferi takrat, ko imamo opraviti z grupacijami, ki si prizadevajo uveljaviti takšne ali drugačne ekskluzivistične politične in ideološke usmeritve. Šlo naj bi za pristno izročilo, ki naj bi bilo obvarovano vsega, kar bi ga lahko kakor koli spremenilo oziroma bilo naj bi natančno očiščeno vseh dodatkov, tujkov, ki lahko spremenijo ali preoblikujejo prvotno sporočilo in namen le-tega. (glej Sruk 1995: 107-108)

Fundamentalizem pa lahko – strogo vzeto – ne označuje nič drugega kot dobesedno branje svetih spisov, dosledno spoštovanje absolutnih resnic, ki so zajeti v svetih spisih, v skladu s tem pa tudi ustrezno ravnanje v vsakdanji življenjski praksi, mentalnih modelih in kulturnih ritualih. (Paden v Debeljak 1995: 49)

⁴⁷ Vendar pa fundamentalizem ni prisoten le v islamu, temveč ga je moč najti tudi v krščanstvu in drugod: krščanski fundamentalizem, protestanski fundamentalizem, liberalni fundamentalizem.

odgovorov na izzive modernosti, se sklicujejo na dobesedno branje nezmotljivih in absolutnih svetih spisov. Ena izmed stvari, ki jih fundamentalizem zavrača, je superiornost in ekstremno povečevanje človeškega razuma kot najvišjega možnega spoznanja (Debeljak 1995: 23).⁴⁸ Vendar pa fundamentalizem le ni tako zvest svojim ideološkim prepričanjem in vrednotam. Medtem ko na eni strani zavrača vse, kar je moderno ali pa vsaj spominja na to, na drugi strani s pridom uporablja tehnološko-znanstvene rezultate na praktični ravni oziroma si te dosežke že kar prisvajajo. Fundamentalisti sprva moderno dediščino izpostavijo kritikam in negativnem vrednotenju, nato pa jo na lastnem igrišču in seveda v svojo korist in propagando z lahkoto uporabijo. Pri tem je očitna uporaba predvsem radijskih in televizijskih mehanizmov. Prav v tem se skriva ironično protislovje. (glej Debeljak 1995: 24)

Še več: verniki prek radija in televizije ne slišijo le glasov fundamentalističnih vodij, temveč v njihove domove prihaja tudi glas postmoderne, globalizacija, masovna proizvodnja, lepotni ideali, trade mark in podobna sredstva »dehumanizacije« in alienacije modernega človeka. Tako lahko rečemo, da fundamentalizem in množični mediji ravno po ideološki plati ne korakata z roko v roki in ravno to je dejstvo, ki daje razlog objektivnemu opazovalcu podvomiti v obstoj fundamentalizma kot takega, čistega. Vendar fundamentaliste očitno ta razlika, prepad med njihovo ideologijo in sredstvi, s katerimi se poslužujejo, ne zanima oziroma ne moti. Cilj je, da se njihovi duhovni interes zopet postavi v središče zasebnega in javnega življenja, to pa je seveda najlažje preko množičnih medijev. Konflikt med fundamentalisti in (post)moderno ali postmodernisti je tako neizbežen. Vprašanje je le, če ga je možno ustaviti oziroma omejiti. Tukaj ne mislimo toliko na strpnost, kot na prosto sprejemanje različnosti tako enih kot drugih, in pa na nevsiljevanje življenjskih okvirov skupaj z normami in vrednotami.

Kar se tiče fundamentalizma, je pomembno izpostaviti ne le že v prejšnjem poglavju omenjeno obdobje modernizacije in razmere v zadnjih stotih letih, temveč tudi samo teološko dediščino islama in sociološke razloge. Islam kot tak načelno ne priznava delitev med cerkvijo in državo, ter za nameček sveto verjame nezmotljivemu Koranu,

⁴⁸ Tu izhajajo iz teološke predpostavke, da zanikati prisotnost transcendentnega duha pomeni ogrožati človeškost človeka in družbe. (Debeljak 1995)

ki je sam božji glas. Vendar pa kot pravi Debeljak, fundamentalistom ne gre očitati nekorektnost zastavljenih vprašanj, kot so razkroj družbene solidarnosti, vrednot, izhajanje iz teze dehumanizacije modernega človeka, ki se vse bolj poslužuje alkohola, pornografije, seksualne permisivnosti. Očitati jim gre način, kako to bolezen fiksirati, popraviti in omejiti, saj menijo, da problemi modernega človeka tičijo v odsotnosti religioznega smotra in absolutne avtoritete boga. Še več oziroma bolje rečeno gre za izpostavljanje tiste največje nevarnosti, ki ji pravijo fundamentalisti nečistost vere, verske identitete, do katere lahko pride pri vzpostavljanju dialoga med moderno filozofijo, modernim življenjem in modernimi spoznanji življenja na eni strani ter religioznim, tradicionalnim, svetim sporočilom na drugi strani. Drugače rečeno: moderna sekularna država na eni strani ter sveta, religiozna skupina, ki je pod pritiski prve na drugi strani. Tako se pojavi problem »napačnega odgovora na pravilno vprašanje« in v tem je največja slabost fundamentalistov.

»Osnovni strateški smoter fundamentalizma ne glede na različne oblike taktičnega nastopa slej ko prej ostaja isti: svojo različico duhovnih interesov ponovno postaviti v središče – ne le zasebnega – marveč predvsem javnega življenja, izražajoč nezadovoljstvo spricho mesta religije v privatnem okviru, kamor so jo odrinili pljuskajoči valovi moderne diferenciacije vrednostnih sfer, v zadnji posledici torej sekularna struktura moderne politične države. Konflikt z modernim družbenim redom je torej neizbežen.« (Debeljak 1995: 29)

Skratka: vse je relativno in pluralizem kot vodilo (post)modernega sveta, kriči moderni Zahod. Vendar pa sta ravno to dve glavni komponenti, ki jim fundamentalisti tako ostro nasprotujejo. Ironično je ravno to, da se obe strani zavedata slabosti radikalnega individualizma z razliko, da sekularna država – hčera modernega zahoda – le opozarja, islam, Bližnji vzhod in fundamentalisti pa zahteve konkretizirajo in žensko prisvajajo moškemu in družini, saj ženska kot ženska sama ne udejanja svojega popolnega poslanstva. Vendar, če zopet stopimo na drugo stran, vidimo svetovni sistem politične ekonomije oziroma kapitalistični svetovni sistem, ki stremi predvsem k ustvarjanju velikih profitov male elitne skupine in posledično k izkoriščanju delovne sile, vključno z žensko delovno silo. To je sistem, ki se je rodil v

zahodni Evropi in zdaj osvaja ves svet – tudi z demokracijo⁴⁹ kot edino pravo politično vizijo. V demokraciji obstajajo človekove pravice, pa tudi ženska vprašanja, ki obravnavajo žensko izobraževanje, zaposlovanje, javno izražanje, nastopanje. Demokracija kot taka je lahko model, ki bo za zgled in učenje, vendar pa nikakor ne more biti eden in edini model, ki bi ga muslimanski svet mogel in moral prevzeti kot edinega pravilnega in pravega. Pomembno in omembe vredno dejstvo je suverenost v muslimanskem svetu, ki z razliko od Zahoda to moč pripisuje izkjučno Alahu, ki je ustvarjalec vsemogočni, in ne državi. Tako je politični sistem islama utemeljen na temeljih suverenosti edinega boga Alaha in nadvlade šariata. To je le ena izmed utemeljitev, zakaj se demokracija kot taka po svojih pravilih, naravi in filozofiji ne vklaplja v islamski sistem. Poleg tega je Evropa doživela popolnoma drugačno predvsem filozofsko zgodovino, beri renesanso, humanizem, (proti)reformacijo idr. Duši krščanstva in islama sta drugačni. Islamsko življenje in vrednote imajo močne korenine, vendar pa žensko vprašanje zna biti tudi politično obarvano. Participacija islamske ženske v moderni svet delovne sile, kulture, znanosti je zelo majhna. Duši jo moški patriarh in »hišna opravila«. Vendar, če pogledamo patriarha na Zahodu pred stotimi ali dvestotimi leti, je bil ta prav tako močan kot sedaj ta na Vzhodu, zato menimo, da je le stvar časa in priložnosti, kar se tiče emancipacije ženskega Vzhoda. Še več, Zahod je s svojo kolonializacijo in imperializmom 19. in 20. stoletja tisti, ki je kriv, da so muslimani razžaljeni in užaljeni. Zahod je uporabil za merilo inferiornosti islama tudi položaj ženske in to med drugim iskoristil za upravičevanje svojih imperialističnih namer. To je eden izmed razlogov pozicioniranja islamske ženske v center pozornosti tako krščanskega kot tudi islamskega sveta. Ker je bila ženska uporabljena kot opravičilo za imperializem, jo islamski svet zopet uporablja kot odpor Zahodu in zahodnim vrednotam kot tisto posebnost islamskega sveta in jo namerava kot tako tudi ohraniti – predvsem moški del islama.

Pa vendar, zakaj se razvije in razbohoti neomajeno zanimanje za Orient in islam sploh? Said razlaga, da se le-to ni razvilo iz nebrzdane radovednosti, temveč iz

⁴⁹ Demokracija kot tip družbene, politične ureditve, z dolgo tradicijo in v sodobnem svetu najpogostejši. Pojem, povezan z demokracijo, je med drugim tudi suverenost, delitev oblasti razdelil med zakonodajno, izvršno in sodno oblastjo. (glej Sruk 1995: 58-59)

strahu⁵⁰ Zahoda pred monoteističnim, kulturnim, vojaškim tekmečem krščanstva. Pa tudi, če tega konkretno Said ne bi razlagal, po mnogih prebranih knjigah, člankih in ne nazadnje po opazovanju današnje svetovne politike dobi tudi vsak laik z malo bolj odprtimi očmi vtis in izkušnjo, da je evropski interes, pa tudi vsesplošni interes Zahoda, da vzpostavi pogoje za kulturno, ekonomsko in politično dominacijo nasploh. Ta se je začela že v poznem 18. stoletju z evropskim humanizmom, se nadaljevala in se še nadaljuje dejansko vse do danes.

⁵⁰Strah, ki (je bil) prisoten skozi stoletja, je v znanstvenih krogih oblikoval orientalizem, ki med drugim pomeni obravnavanje Orienta s strani Okcidenta, Zahoda, dajanje izjav, avtoriziranje, poučevanje oziroma slog Zahoda pri gospodovanju nad Orientom, vključevši izvajanje oblasti. (Said 1996)
Said poleg tega pravi, da islam ni postal brez razloga simbol za uničenje, nasilje, demonsko, za horde osovraženih barbarov. Vse do konca 17. stoletja je »otomanska nevarnost« prežala vzdolž vse Evrope in nenehno ogrožala vso krščansko civilizacijo; sčasoma je evropska civilizacija to nevarnost vgradila v svoja izročila, pomembne dogodke, like, kreposti in pregrehe kot nekaj, s čimer je pretkano življenje. (Said 1996: 82)

7. Muslimanska ženska skozi oči Zahoda

Obravnavanje islama, podajanje faktov, ki izhajajo iz Korana; študiranje islamskega feminizma in ne nazadnje proučavanje (post)modernizacije, njenih vplivov in vzrokov, globalizacije oblikujejo kompleksno strukturo vzrokov in posledic, ki razlagajo zahodnjaško stereotipno predstavo islamske ženske, ki je začela nastajati v umu in mislih Evropejcev že od 18. stoletja naprej. Res je, da tako krščanstvo kot tudi islam močno pozitivno poudarjata dostojanstvo žensk in njihovo enakopravnost, ki posledično kaže na regulacijo odnosov med spoloma. Drugo plat pa tematika pokaže, ko se vprašamo po dejanskih uresničitvah svetih spisov krščanstva in islama. Pojavlja se tudi vprašanje, kaj si vsak od teh dveh religijskih megalomanov predstavlja pod pojmom dostojanstvo in kako ga interpretira, gre med drugim za jezikovne ovire. Na Zahodu lahko rečemo: govori se o enakopravnosti moških in žensk; v islamu pa te enakopravnosti ne poznajo, enostavno gre za dve različni kategoriji, ženske so enostavno drugačne in primerjanje enostavno ni mogoče; to je za Evropejce in za celotni Zahod nesprejemljivo dejstvo.

Celotno svetovno dogajanje je pod vplivom svetovnih medijskih korporacij, ki zgodovinske dogodke opisujejo, karikirajo in na nek način tudi izkrivljajo, da ne omenjam, da se določenim svetovnim dogajanjem ne posveča toliko pozornosti, kot bi se jim moralo zaradi specifičnih, posamičnih političnih interesov. Na ta način se ustvarjajo množični stereotipi oziroma nekakšne kolektivne spominske banke stereotipov, ki jih je naknadno težje spreminjati.

Predstave o »ženskah tretjega sveta«, med katere spadajo tudi islamske ženske, so zelo splošne, shematične in stigmatizirane. Opisujejo jih kot ženske, ki so ponižne, zatirane in zaostale. Največji krivci in hkrati orodja pri oblikovanju teh predstav pa so množični mediji, ki so skoraj edini vir ustvarjanja predstav o ženski in ga kot takega želijo tudi zgodovinsko ohraniti ter ustvariti že prej omenjene spominske banke stereotipov. Tudi tu bi lahko vpletli Saidov pojem »orientalizma«, ki v tem konkretnem primeru govori, da je islamska ženska manjvredna, ne misli s svojo glavo ipd. Orientalizem kot tak torej razlaga superirnost Zahoda in hkrati opravičuje reguliranje in obsojanje Orienta. Predstave islamske ženske se toliko bolj stopnjujejo, ko jih ocenjujemo in primerjamo z njihovimi emancipiranimi, libelariziranimi, sekularnimi

vrstnicami z Zahoda. Tako zahodne feministke poudarjajo potrebe, opozarjajo na izkoriščanje in zatiranje islamskih žensk, hkrati pa se velikokrat pri tem niti ne pomisli, kaj šele diskutira o tem, da različne muslimanke islam dojemajo drugače, odvisno od izobrazbe, starosti in družbenega razreda, kateremu pripadajo. (Internet 10)

Sociologi svetovnega merila razpravljajo in v večini tudi zagovarjajo, da obstaja paradigma, ki je na nek način kulturno⁵¹ dogovorjena, kako naj bi zahodne družbe videle in interpretirale arabsko in islamsko kulturo, ki favorizira in določa analizo subjektov konkretnega geografskega področja – zopet Saidov Orientalizem. V tem kontekstu se poudarjajo, tako z ene kot tudi z druge strani, zgodovinski dogodki, ki so zaznamovali pretekla stoletja, in vsaka stran »privleče na dan« tisto zgodbo, ki je zanjo najugodnejša, naprimer: pokristjanjevanje muslimanov v 11. stoletju, bizantinski imperij proti islamskem, Otomansko cesarstvo proti Evropi ipd. Zgodovina je res zgodovina, vsak vidi svojo plat in zaradi tega prihaja do antagonizmov, še več, ni razloga, zakaj bi ti dve svetovni megalomanski veri živeli v sožitju, in zdi se, da islam potemtakem velja v veliki meri za grešnega kozla, ki Zahodu pomaga, služi in ustvarja kompleksno institucijo zahodne identitete in mu na ta način daje smisel. To je globoko vsidrani kulturni kompleks, ki ga Zahod že dolgo nosi v svoji »kulturni dediščini«. Z iransko »islamsko revolucijo« se je ta vzorec zopet obnovil in še poglobil. Kot rezultat pa je oživitev konfrontacije med Zahodom in Vzhodom, ki ga izpostavljajo mnogi zahodni politični eksperti.

Zelo pomembno je tudi negativno dojetje razlik med žensko Zahoda in žensko Islama, ki ga reflektira Zahod. Vzeti v obzir zgodovinske dejavnike regije, geografski položaj, sociološke strukture ali pa preprosto posamično izkušnjo posameznika, je nekaj drugega, kot »obtožiti« religijo, islam kot krivca vseh »nenormalnih« pojavov in razlik. Več kot to, vrednote, ki prihajajo z Zahoda so označene za večvredne oziroma univerzalne, ter jih je po prepričanju Zahoda možno vmestiti v še tako drugačno družbo z drugačnimi vrednotami. Ta kozmopolitanski etnocentrizem je sam sebi

⁵¹ Said razlaga o dokazih kulturne dominacije – nekoč Francije in Velike Britanije – sedaj ZDA nad islamom. Vendar pa je ta dominacija »modernizacijska« in s tem tudi legitimna.

namen, s ciljem po napredku in razvoju ter degradaciji drugačnih, inferiornih, od modernizma umaknjenih islamskih družb.

7.1 Moč predstav in nevarnost pomilovanja islamske ženske

Muslimanska ženska se v zahodnih medijih in s tem posledično tudi v »glavah« Zahoda pojavlja kot trpeča, zapostavljena, nemisleča in izkoriščena. Vendar ne gre prezreti dejstva, da razlike med spoloma niso ekskluzivno le stvar islama kot takega, vendar so prisotne skorajda v vseh družbah. Žensko vprašanje ima tako več obrazov, od osnovnih, fundamentalnih ženskih pravic – socialne pravice, pravica do izobraževanja, javna svoboda – do vprašanj svobode zakrivanja obraza, prisotnost fundamentalizma. Ti zadnji dve vprašanji pogostokrat v medijih izpodrivata zgoraj omenjene osnovne pravice žensk in jih tako postavljata v ozadje, v ospredje pa prihajajo simboli, ki so zgolj religiozno in ideološko obarvani, npr. že omenjeno zakrivanje glave. Tako je Zahodu kot nasprotniku Vzhoda skoraj nemogoče ne misliti na zatiranje muslimanskih žensk in jih obravnavati kot trpeče. S tem se ustvarja homogena slika islama kot vere in homogena slika položaja muslimanskih žensk, hkrati pa zahodni feminizem govori v imenu ženske islama brez kakršnih koli praktičnih izkušenj o tej vzhodni polovici sveta. (Internet 11)

Razmišljanje žensk z Zahoda in Vzhoda se vsekakor razlikuje, vendar ga še zdaleč ne moremo opisati kot shemo ali kriterij: Islamska ženska = tradicionalna, zaostala ženska; Zahodna ženska = moderna ženska. Vendar dejansko ta model razmišljanja obstaja. Velik problem sta absolutno različni zgodovini teh dveh svetov: Zahod je postopoma marginaliziral vero v smeri modernizacije in napredka ter na ta način izpodrinil tradicionalne vrednote in norme; na drugi strani pa muslimanski svet v celoti ustvarja okvirje, ki izhajajo iz religije, islama. Na podlagi družbenih okvirjev družba ustvarja svoje zgodovinske izkušnje, norme in vrednote. Vendar to ne pomeni, da Vzhod ne razume pojma »moderne ženske«. Dejstvo je, da so določeni deli islama še daleč od tega, problem je, da Zahod pozablja, da se islamske ženske borijo na svoj način premagati stanje, v katero so postavljene, in ne nazadnje, da bodo le-te v končni fazi lahko ustvarile in izborile čisto drugačno moderno žensko.

Najpogostejše tri karakteristike, ki ustvarjajo obstoječo reprezentacijo islamske ženske, so: pasivno obnašanje muslimanske ženske, njena vloga kot »žrtev« in pa zakrivanje telesa. Pasivnost zahodni mediji obravnavajo na specifičen način, in sicer kot izvzetost iz javnega življenja in izpostavljanje ženske kot osrednjega lika v družinskih opravilih, biti ubogljiva žena, skrbna mati in vzgojiteljica otrok. Vzpostavlja se kulturna predstava o ženski islama: je opazovalka in neaktivna udeleženka socialnih odnosov. Drugi dve predstavi – žrtev in zakrivanje telesa sta povezani. Zahod gleda na žrtev kot na osebo, ki je prikrajšana do svobode, ki ji jo vzema religija kot taka; zakrivanje telesa pa je tisto, ki je po mnenju Zahoda neprostovoljno, simbol zatiranja in neenakopravno v primerjavi z moškimi. Tako je zakrivanje znak skrivnosti in zaostalosti islamskih žensk. In če zopet izpostavimo prezentacije zahodnih medijev, so zakrite = zaostale, odkrite = liberalizirane. Zahod tudi v tem kontekstu zopet pozablja, da ženski muslimanski svet tudi tu ni homogen: »haik«, »niqab«, »burka«, »hejab« so indikatorji te različnosti, ki jih nosijo ženske različnih generacij, držav in osebnih prepričanj. Še več, v določenih držav jih nekatere ženske sploh več ne uporabljajo oziroma nosijo. (Internet 10)

Zahodni mediji kljub temu v veliki meri poudarjajo, da je zakrivanje telesa znak zaostalosti, neodgovornosti in pomanjkanja intelektualnega razmišljanja, aktivnosti. Hkrati pa ne pomislijo, da je ta ista ženska žrtev nerazumevajočega Zahoda⁵², ki si njo ne potruži videti v nobeni drugi luči, kot jo reprezentira Zahod sam, in je morda v precejšnji meri krivična. V takem primeru bi se moral Zahod vprašati, ali ne obstaja tudi možnost, da ženska pokrivalo želi nositi in da na ta način izraža globoko pripadnost svoji religiji in kulturno samopotrditvev. (Internet 11)

7.2 Kriv je imperialist

Pa vendar se moramo zopet vprašati: »Kje se ta zgodba predsodkov sploh začne?« Če zopet spomnimo na Debeljaka, ki pravi: »Evropski interes za islam tradicionalno izhaja iz neprikrite potrebe po zagotovitvi spoznavnih pogojev za vzpostavitev politične, kulturne in ekonomske dominacije.« Govorimo o Zahodu, ki je načel

⁵² Leta 1994 je francoski minister za šolstvo medijem izjavil, da zakrivanje muslimanskih žensk ni le religiozni simbol, temveč pomeni tudi zaostalost žensk in neenakost med spoloma.

imperialistični pohod na islamska ozemlja, oborožena s krščansko misionarsko vojsko, ki je iskala samozadovoljitev zahodnih potreb na teh ozemljih. Svoja dejanja in posege v to družbo je zahodni imperialist opravičeval z namenom izboljšati nazadnjaške in inferiorne islamske družbe oziroma drugače povedano: drugačnost, »inferiornost« islama in islamskih žensk je bila voda na mlin Zahodnjakov.

Da (je) zadeva izgleda(la) še bolj absurdna, je Zahod poimenoval svojo intervencijo »civilizirana misija«, ki se je med drugim koncentrirala na islamsko žensko, ki naj bi jo označili kot »miserable status« oziroma beden položaj, ki bi nujno moral biti liberaliziran in moderniziran. Zahodni kolonializem je pustil za sabo veliko madežev in neizbrisanih posledic. Na eni strani je to še močnejši tradicionalizem in na drugi islamski feminizem, ki smo ga že omenjali. Zadnji je produkt oziroma odgovor na imperializem krščanstva in pogled le-tega, kakšen naj bi model univerzalne moderne liberalizirane ženske bil. Pa vendar islamski feminizem nikakor ne more hoditi z roko v roki z zahodnim feminizmom, saj je Zahod sam po sebi tisti, ki je že tolikokrat stigmatiziral Vzhod, je vztrajno nacionalističen in ne sprejema nič in nikogar, ki se ne ujema z zahodno paradigmo. Mnoge islamske feministke so v svojih raziskavah ugotovile, da so narodi Zahoda oblikovali zavest in idejo, ki je antiteza islamu, ki si ga je Zahod izmislil sam kot »islam: koncentrat despotizma, nasilja in zapostavljanja žensk«. Še več, islamski feminizem ne želi biti del zahodnega, saj ga dojemajo kot antitezo islamskega feminizma, zato islamske feministke iščejo svoj prostor pod soncem za moderno islamsko žensko. Zagovarjajo tezo, ki jo je že pred 2. svetovno vojno razložila profesorica Afaf Lutfi al-Sayyed Marsot z Univerze v Californii v Los Angelesu, ki je trdila, da religija islam ni kriva za status in ne determinira položaj žensk v muslimanskih družbah, saj je kot vera zadolžena ščititi ekonomski položaj žensk. Gre za družbene vloge in tradicije, z imperialističnim pohodom Zahoda so se te le še bolj okrepile, ki zavirajo razvoj in napredek žensk v močnem patriarhatu. (Internet12) (Internet 13)

7.3 Islamska ženska kot tarča globalizma

Želja po teoretičnem razumevanju globalizma, svetovnega tržnega sistema in kapitalizma vzbuja potrebo po teoriziranju družbenih in političnih dinamik. Razlaga globalizma se tako v največji meri osredotoča na globalni kapitalizem. Na tak način se vzpostavlja močna komunikacija, informiranost med posameznimi regijami in hiter pretok kapitala, surovin in delovne sile. Globalizem in kapitalizem sta predvsem produkt razvitih držav, zato je tudi transfer politične, kulturne razprave in praks poteka(l) od severa proti jugu oziroma od razvitih držav k državam tretjega sveta. S tem so bile določene vrednote, norme in mehanizmi uvoženi v te dele sveta, brez predhodnega analiziranja odzivov držav tretjega sveta.

Vendar pa je ravno ta univerzalna globalizacijska razprava izbrala islamsko družbo in muslimansko žensko kot oviro, grožnjo novemu modernemu svetu. Globalizem se predvsem oklepa intelektualne revščine in neproduktivnosti že omenjene pasivnosti žensk v islamski kulturi, ki ne prispevajo k rasti kapitalizma in svetovnega sistema toliko, kot bi lahko sicer z večjo aktivnostjo žensk. Tak proces konflikta kulturnih norm, simbolov, neločljivega od seksualne politike je sprožil večjo angažiranost in borbo žensk po moči, avtoriteti in oblasti, tako na nacionalni kot tudi na mednacionalni ravni. Vendar pa se ženske srečujejo s problemom enakosti med spoloma in seksualne liberalizacije, ki je nujna, da bi ženske zaživele in funkcionirale na način, kot bi to želele. Ne gre zanemariti dejstva, da sta Zahod in Vzhod druga svetova z drugačno zgodovino ter z drugačnim pogledom na ločitev, pravice homoseksualcev, abortus in da gre pri tem iskati časovno distanco, ki bi privedla do »neke« liberalizacije, ali pa ta očitna razlika pogojuje drugačen model moderne ženske, kot pa jo pozna Zahod. Te nasprotne si vrednote ne konstruirajo le teorijo z imenom »trk civilizacij«, temveč tudi »seksualni trk civilizacij«, ki povzroča resen in trenutno nepremostljiv konflikt med Zahodom in muslimansko družbo.

Mnogi muslimanski reformatorji menijo, da muslimani ne potrebujejo mediatorja med njimi in Alahom, in seveda, da tudi ne rabijo zahodnih pravic za ženske, saj je islamska kultura drugačna od zahodne, zato je tudi islamska ženska drugačna od zahodne. Še več: moški in ženska nista enako(pravna), sta različna in imata zaradi

tega različne pravice. Pomembno je poudariti, da gre med Zahodom in Vzhodom za razlike v drugačni definiciji pomena kulture, razredov in tako ustvarja drugačne dimenzije, klasifikacije, ki so neprimerljive z zahodnimi. Zaradi teh anahronizmov, ki niso le časovni, je globalizem nesprejemljiv za muslimanski svet, ki kot tak ne sprejema univerzalnosti sveta oziroma ustavljanje kakršnih koli tujkov v njihovo kulturo, tudi zahodnega feminizma ne. Celo izraz »islamski feminizem« je za nekatere ženske pregrob in neprimeren pojem. Raje se poslužujejo pojma »sisterhood« oziroma »sestrstvo«, ki pa ni globalizirano, kot je feminizem. Obravnavajo ga kot specifičen pojav znotraj islamske družbe in ki kot tak lahko obstaja le znotraj tega kontaksta. Očitno je, da bi moral Zahod obravnavati in analizirati Vzhod drugače, za začetek z njihove lastne perspektive.

(Internet 14) (Internet 15)

Zahod kot oče globalizma in demokracije ima višje standarde in tendence k liberalizmu; na drugi strani se islam kot branik ženskega dostojanstva ne zmeni za liberalizacijo – anahronizem. Vendar kako časovno velik je ta anahronizem? Zahod obsoja islam, da gre za nekaj stoletij razlik. Toda če pogledamo pridobitev ženske volilne pravice v Evropi⁵³, ugotovimo, da gre le za nekaj desetletij prednosti Zahoda pred islamom. (Internet 16)

Ženske so tako pogosto center nacionalnega diskurza v muslimanski družbi. Kot simbol jih uporabljata obe strani: progresivna veja sekularne elite, kot tudi veja, ki zagovarja kulturno avtentičnost v islamskih okvirih. Na žalost pa je islamska ženska v dobi globalizacije (zlo)uporabljena tudi s strani zahodnega sveta, ki ustvarja predstave in simbole o ženski, ki dejansko ne obstaja. Ta ista ženska ima v svojem okolju že izoblikovane vrednote in modele, ki niso idealni. Iz te perspektive gre podpora ženskam, ki vlagajo entuziazem, energijo v spremembe, ki so zelo pomembne in potrebne, vendar ne kakršne koli, le tiste, ki jih bodo sprejele one same v kontekstu njihove kulture.

⁵³ Skoraj ves zahodni svet, z izjemo Nova Zelandija, je dodelil volilno pravico ženskam šele v drugi polovici 20. stoletja, redke države so to storile v pri polovici 20. stoletja.

8. Zaključek

V Koranu bog govori vsemu človeštvu: »O, ljudje! Ustvarili smo vas v nacije in plemena, z namenom, da bi se med seboj prepoznali!« (49 : 13) – ne zato, da bi se podjarmili, spreobrnili, vojskovali, sramotili ali klali, ampak, da bi živeli složno eden ob drugemu z modrostjo in razumevanjem.

Današnji svet, prepleten z globalizacijo, demokratizacijo, kapitalizmom in univerzalnimi pravicami, ki zadevajo in izpostavljajo tudi ženske pravice in vprašanja, se na drugi strani spopada z multikulturalizmom in s partikularizacijo in posebnostjo tako posameznikov kot tudi posameznih nacionalnih identitet. Da je bližina posameznikov in določenih nacij in delov sveta še bolj očitna, pripomorejo informacijske tehnologije z mediji na čelu, ki suvereno izvajajo invazijo v dnevne sobe posameznikov in bombardirajo posameznikov vsakdan. Nenehno poudarjanje in povečevanje zahodne paradigme, modernizma, postmodernizma ipd. kot edine sprejemljive in prave vizije sveta je več kot očitno. In prav tako je očitna nenehna stigmatizacija česar koli zakritega, mističnega in nefeminiziranega.

Evropski, zahodni prastrah, ki se je rodil, če ne že prej, s pokristjanjevanjem, še zdaleč ni izginil. Izginila tudi ni militarizacija in poudarjanje večvrednosti zahodnih vrednot. Spremenil se je le način in politika Zahoda iz odkritega na prikriti način. S tem mislimo predvsem na vse – splošno, svetovno legitimiziranje vrednot in politik na vseh področjih, ki so zrastle na zahodnem zeljniku.

V diplomskem delu skušamo predvsem predstaviti pogled Zahoda na islamsko žensko in problematiko ter nerazumevanje, ki ga izkazuje Zahod, ter kako svetovni sistemi, globalizacija in zahodna filozofija vplivajo, spreminjajo in s tem stigmatizirajo polovico islamskega sveta.

Hipoteza 1: Do razhajanj med razvitim Zahodom in islamom glede vprašanja islamske ženske prihaja zaradi različnega dojemanja pojmov enakopravnosti, pravic in dolžnosti. V prvi hipotezi smo predvideli različno dojetje vrednot, kot so pravice, svoboda ipd. Hipoteza se potrjuje. Predvsem smo ugotovili, da Zahod ignorira različne možnosti in načine življenjske prakse žensk in to ne le med

Zahodom in islamom, temveč tudi znotraj muslimanskega sveta samega. Gre za dejstvo (ne)prepoznavanja in (ne)cenjenja različnih tradicij in kompleksnosti islama v odnosu do Zahoda, ki se ima za supriornega. Hkrati pa je očitno, da je definicija pravice in svobode med zahodno in islamsko žensko v osnovi drugačna v smislu konstrukta, zgradbe in pomena.

Hipoteza 2: Razviti Zahod želi s svojo ekonomsko, moralno močjo, preoblikovati islamsko žensko v asimilizabilno Drugo. Preko druge hipoteze smo predvsem ugotovili, da Zahod triumfira s svojimi tehnološkimi, znanstvenimi dosežki nad nerazvite dele sveta kot svetovni hegemon, ki je absolutno prepričan o nezmotljivosti svojih dejanj, norm in življenjske filozofije. Hkrati pa se ne zaveda – ali pač – da kulturna pluralnost zahteva objektivno znanje o tistih »Drugih« in da le-to včasih ni takšno, kot bi si ga Zahod želel. Tu gre izpostaviti predvsem neupravičeno generaliziranje oziroma posploševanje polovice islamskega sveta – to je žensk, prikrievanje oziroma subjektivno raziskovanje multidimenzionalnih realnosti islamskega sveta, obravnavanje določenih ženskih gibanj znotraj islamske družbe za ne dovolj učinkovite, ekonomske in ne blizu Zahodu. In ne nazadnje: ugotovimo, da gre velikokrat za neupravičeno pomilovanje in izražanje usmiljenja do žensk, ki so v končni fazi sposobne same skrbeti za svoje potrebe in željo po neodvisnosti, samostojnosti, izobraževanju in emancipaciji. Seveda so geografska področja in teme, na katerih bo islam kot tak moral sam rešiti mnogo problemov in notranjih trenj, ki jih priznavajo islamske feministke ali, kot se same raje imenujejo, »sestrstva«.

Hipoteza 3: Globalizacija in (post)modernizacija sta glavna vzroka za transformacijo in stereotipizacijo islamske ženske. V zadnji hipotezi ugotovimo, da je globalizacija kot svetoven proces glavni »krivec« za transformacijo islamske ženske, ne pa tudi za stereotipizacijo. Ta zadnja je produkt preteklih stoletij, ki se je ohranila vse do danes in se z moderno tehnologijo le še krepi. V tem kontekstu Said omenja mnoga raziskovalna dela in da so mlajša dela le povzemala starejša. Na osnovi le-teh je nastala neskončna veriga predsodkov, ki dejansko nima več smisla v aktualnih temah o islamskih ženski, in te imaginacije v veliki večini ostajajo le še kot predsodki. Transformacija islamske ženske pa je produkt globalizacije in se je začela v drugi polovici prejšnjega stoletja, ko je globalizacija začela dobivati moč. Gre za produciranje in vsiljevanje ne le novih vrednot, načinov življenja, stilov oblačenja, gre

za reduciranje interpretacij islamskega življenja, kot tudi za reduciranje interpretacij nasprotnih različnih situacij milijonov islamskih žensk na eno samo točko – nesvobodna. Vendar pri tem gre za vsesplošen problem definicije svobode, ki se tako geografsko, časovno, zgodovinsko in socialno pogojuje.

Naloga Zahoda ni, da kot po tekočem traku producira trenja in spore še zunaj islamske kulture. Tudi ni naloga Zahoda, da podaja rešitve in svoje vizije rešitev problemov, ki se ga v začetni instanci sploh ne tičejo. Za začetek bi bilo praktično, pametno in samokritično spoznati, da morda patriarhat ni ekskluzivno v domeni islama, ki je svetu predstavljen kot ekstremen. Prav tako bi bilo pogumno in častno spoznati ter javno priznati anahronizem med krščanstvom in islamom, ki, če ga analiziramo in objektiviziramo, razloži neskladje islama in Zahoda, ki bi ga Zahod ob poznavanju pojma »kulturni relativizem« moral razumeti in spoštovati. To ne pomeni, da je edini krivec na premici nesoglasij samo Zahod, daleč od tega. Oba svetova, obe religiji sta ustvarjali patriarhalno družbo, molčečo, ubogljivo, tradicionalno, »pohlevno« žensko, ki ni(bila) sposobna lastne intelektualne moči in akcije. Islamska ženska je razklana. Zahod njeno drugačnost zlorablja za opravičevanje svojih imperialističnih pohodov. Na drugin strani islam sam uporablja žensko za kulturni odpor Zahodu in za simboliziranje islamske kulture – matero islama, tisto, ki rojeva. Zato menimo, da je skrajno neprimerno in sporno vedenje Zahoda kot tistega edinega sposobnega rešitelja muslimanske ženske. Pomembna bi bila gesta Zahoda in s tem možnost islama in islamske ženske, da se definira sama, in izhajajoč iz samorefleksije, sama emancipira v svojem slogu in v kontekstu lastnih potreb in ne več s strani Zahoda, edinega »rešitelja«.

9. Literatura in viri

Ahmed, Akbar S. (1994): *Islam, globalization and postmodernity*. London, New York: Routledge.

Ali, Tariq (2002): *Spopad fundamentalizmov, križarstvo, džihad in modernost*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Bećirović; Zijad (2002): Islamska različica odnosov z javnostmi. *Teorija in praksa* 39(2), 374–382.

Blaschke, Jochen (2000): *Multi-level discrimination of Muslim women in Europe*. Berlin: Edition Parabolis.

Bošnik, Lucija (2002): Islam v zahodnih medijih. *Medijska preža* 15, 61–62.

Cerar, Miro ml. (1993): Pogledi nekaterih vzhodnjaških in drugih tradicionalnih oziroma religioznih pravnih sistemov na človekove pravice. *Pravnik* 48(1–3), 127–141.

Daniel, Norman (1966): *Islam in the West*. Edinburg: University Press.

Debeljak, Aleš (1995): *Oblike religiozne imaginacije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Furlan, Nadja (2003): Ženska v različnih verstvih. *Bogoslovni vestnik* 63(1), 119–131.

Galtung, Johan (2003): Trendi in spremembe v svetu v prvi polovici 21. stoletja. *Revija dvatisoč* 153–155, 5–20.

Haery, S. (1989): *Law of Desire. Temporary Marriage in Shi'i Iran*. New York: Syracuse University Press.

Hamidullah, Muhammed (1982): *Uvod v Islam*. Sarajevo: Starješinstvo islamske zajednice u BiH, Hrvatskoj i Sloveniji.

Harcet, Marjana (2005): Ujemanje islamskega in krščanskega pogleda na žensko. *Apokalipsa, Revija za preboj v živo kulturo* 94–95, 153–166.

Heelas, Paul (1998): *Religion, modernity and postmodernity*. Blackwell: Oxford.

Hossein Nasr, Seyyed (1987): *Traditional Islam in modern world*. London, New York: Kegan Paul International.

Jogan, Maca (1990): *Družbena konstrukcija hierarhije med spoloma*. Ljubljana: Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo.

Kerševan, Marko in Svetličič, Nina (2003): *Koran o Koranu, Bogu, islamu ...* Ljubljana: Cankarjeva založba.

Lahoud, Nelly in Johns, Anthony Hearle (2005): *Islam in world politics*. London, New York: Routledge.

Lamberger Khatib, Maja (2000): Položaj in vloga žensk v jordanski družbi. *Glasnik slovenskega etnološkega društva* 40(1–2), 40–48.

Lee, Richard Wayne (2003): Krščanstvo in druge religije: Medreligijski odnosi v vse manjšem svetu. *Časopis za kritiko znanosti* 21(160–161), 133–142.

Mabro, Judy (1996): *Veiled half-truths: Western travellers' perceptions of Middle Eastern women*. London and New York: I.B. Tauris.

Mastnak, Tomaž (1996): *Kristjanstvo in muslimani*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Mernissi, Fatima (1994): Imam in strah. *Problemi – Eseji* 32(1), 31–47.

Mill, John Stuart (2005): *Podrejenost žensk: Zgodnja eseja o zakonu in ločitvi*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

Milton – Edwards, Beverley (2004): *Islam and Politics in the Contemporary World*. Cambridge, Malden: Polity Press Ltd.

Muck, Anja (2003): Kulturna globalizacija. *Revija dvatisoč* 153–155, 87–99.

Mutahhari, Murtada (1981): *The rights of women in Islam*. Tehran : WOFIS.

Nasr, Seyyed Hossein (1994): *Traditional Islam in the modern world*. London, New York : Kegan Paul International.

Nastran Ule, Mirjana, ur., (1999): *Predsodki in diskriminacije: Izbrane socialno psihološke študije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Osolnik, Marko (2003): Muslimani v zahodni Evropi med integracijo in geotizacijo. *Teorija in praksa* 40(1), 696–705.

Partlič, Slava (1992): Islam: in naši predsodki. *Gea* 8/9, 8–10.

Pašić, Ahmed (2006): *Islam in moderni zahod: Integracija islamskih skupnosti v moderne zahodne družbe*. Kranj: Gorenjski glas, d. o. o.

Pavičević, Vuko (1970): *Sociologija religije sa elementima filozofije religije*. Beograd: BIGZ.

Said, Edward W. (1995): *Orientalizem: Zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Saliba, Therese ur. (2002): *Gender, politics, and Islam*. Chicago, London: University of Chicago Press.

Senghaas, Dieter (2002): *The clash within civilizations: coming to terms with cultural conflicts*. London, New York: Routledge.

Smrke, Marjan (2003): Veliko je religij, a le ena silanizirana. *Časopis za kritiko znanosti* 21(160–161), 127–132.

Smrke, Marjan (2000): *Svetovne Religije*. Ljubljana: FDV.

Sruk, Vlado (1995): *Leksikon politike*. Maribor: Založba Obzorja.

Stearns, Peter N. (2006): *Gender in world history*. New York, London: Routledge.

Stres, Anton (2000): Značilnosti postmoderne kulture. *Bogoslovni vestnik* 60(3), 267–281.

Šabec, Ksenija (2004): Daleč od Vzhoda. *Nova revija* 23(261–262), 282–299.

Thompson, Michael J. ur. (2003): *Islam and the West: critical perspectives on modernity*. Lanham (etc.): Rowman & Littlefield.

Turner, Bryan S. (2003): *Islam: Critical Concepts in Sociology I*. London, New York: Routledge Taylor&Francis Group.

Turner, Bryan S. (2003): *Islam: Critical Concepts in Sociology II*. London, New York: Routledge Taylor&Francis Group.

Turner, Bryan S. (2003): *Islam: Critical Concepts in Sociology III*. London, New York: Routledge Taylor&Francis Group.

Turner, Bryan S. (2003): *Islam: Critical Concepts in Sociology IV*. London, New York: Routledge Taylor&Francis Group.

Velikonja, Mitja (1996): *Masade duha: Razpotja sodobnih mitologij*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Velikonja, Mitja (2005): *Evroza – kritika novega evrocentrizma*. Ljubljana: Mirovni inštitut, Zbirka Mediawatch.

Walther, Wiebke (1993): *Women in islam: from medieval to modern times*. Princeton, New York: M. Wiener Publishing.

Weber, Irena (2002): Zidovi in zakrivala: Transformacije ženske prostorske mobilnosti v pogojih sekluzije. *Teorija in praksa* 39 (2), 195–203.

10. Internetni viri

- Internet 1: *Student info* (2006): *Islam*. Dostopno na <http://www.google.com/search?hl=en&q=sociologija+religije+islam.doc&btnG=Google+Search> (20. december 2006).
- Internet 2: Hassan, Riffat (2002): *Religijski konzervatizam: Feministička teologija kao sredstvo borbe protiv nepravednog tretmana žene u muslimanskim društvima (II dio)*. Dostopno na <http://www.znaci.com/printart249.html> (15. september 2005).
- Internet 3: Zeeshan, Hasan (2002): *Islam između patriarha i feminizma*. Dostopno na <http://www.znaci.com/printart121.html> (15. september 2005).
- Internet 4: University of Southern California (2006): *The ideal Muslimah*. Dostopno na <http://www.usc.edu/dept/MSA/humanrelations/womeninislam/idealmuslimah/> (15. september 2006).
- Internet 5: Badran, Margot (2002): *Islamski feminizam: šta taj pojam predstavlja?* Dostopno na <http://www.znaci.com/printart173.html> (15. september 2005).
- Internet 6: Badran, Margot (2002): *Islamic feminism: what's in a name?* Dostopno na <http://weekly.ahram.org.eg/2002/569/cu1.htm> (15. september 2005).
- Internet 7: Hassan, Riffat (2002): *Religijski konzervatizam: Feministička teologija kao sredstvo borbe protiv nepravednog tretmana žene u zajednicama (kulturnim sredinama) muslimana (I dio)*. Dostopno na <http://www.znaci.com/printart174.html> (20. oktobar 2005).
- Internet 8: Hassan, Riffat (2002): *Religijski konzervatizam: Feministička teologija kao sredstvo borbe protiv nepravednog tretmana žene u muslimanskim društvima (III dio)*. Dostopno na <http://www.znaci.com/printart251.html> (20. oktobar 2005).

- Internet 9: Lubej, Gašper (2002): *Svoboda tiska ogrožena povsod po svetu*. Dostopno na <http://mediawatch.mirovni-institut.si/bilten/seznam/15/svet/index.html#1> (15. januar 2007).

- Internet 10: Muñoz, Gema Martin (2002): *Islam's women under Western eyes*. Dostopno na <http://www.opendemocracy.net/content/articles/PDF/498.pdf> (17. oktober 2006).

- Internet 11: Abu-Lughod, Lila (2006): *The Muslim woman: The power of images and the danger of pity*. Dostopno na www.eurozine.com/articles/2006-09-01-abu_lughod-en.html (17. oktober 2006).

- Internet 12: Ahmed, Leila (1982): *Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem*. Dostopno na [http://links.jstor.org/sici?sici=0046-3663\(198223\)8%3A3%3C521%3AWEAPOT%3E2.0.CO%3B2-7](http://links.jstor.org/sici?sici=0046-3663(198223)8%3A3%3C521%3AWEAPOT%3E2.0.CO%3B2-7) (17. oktober 2006).

- Internet 13: Open democracy: free thinking for the world (2006): *Women Unlimited*. Dostopno na <http://www.opendemocracy.net/home/index.jsp> (17. oktober 2006).

- Internet 14: Mazrui, Ali A. (1999): *Globalization And Cross-Cultural Values: The Politics Of Identity And Judgment*. Dostopno na http://findarticles.com/p/articles/mi_m2501/is_3_21/ai_57510054/pg_1 (17. oktober 2006)

- Internet 15: Mazrui, Ali A. (1999): *Globalization And Cross-Cultural Values: The Politics Of Identity And Judgment*. Dostopno na http://findarticles.com/p/articles/mi_m2501/is_3_21/ai_57510054/pg_7 (17. oktober 2006).

- Internet 16: Richards, Susan (2002): *Responses on the night*. Dostopno na http://www.opendemocracy.net/faith-europe_islam/article_404.jsp (17. oktober 2006)

- Internet 17: Khan, Farah (2002): *Sick, mad and oppressed* . Dostopno na <http://www.opendemocracy.net/xml/xhtml/articles/389.html> (17. oktober 2006).
- Internet 18: Vidali, Antonio (2005): *Islamski feminizem*. Dostopno na <http://www.mladina.si/dnevnik/72436/> (19. januar 2007).