

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Maja Klemenčič

»Zahod« in »Islam«: med dialogom in konfliktom

Diplomsko delo

Ljubljana, 2012

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Maja Klemenčič

Mentorica: izr. prof. dr. Cirila Toplak

Somentor: doc. dr. Milan Brglez

»Zahod« in »Islam«: med dialogom in konfliktom

Diplomsko delo

Ljubljana, 2012

»Sreča je srečati prave ljudi, ki v tebi pustijo dobre sledi.«

(Tone Pavček)

ZAHVALA

Mentorici izr. prof. dr. Cirili Toplak - da je sprejela nehvaležno nalogo in stopila v čevlje nekoga drugega, za vso pomoč in prijaznost.

Somentorju, doc. dr. Milanu Brglezu - za prijaznost in pomoč v zadnji minuti.

Simoni - za najredkejšo stvar na svetu, pristno prijateljstvo.

Reneju - ker si. Ker mi daješ moč, pogum in upanje.

Mami in atiju - za vajino nesebičnost. To diplomsko delo posvečam vama.

»Zahod« in »Islam«: med dialogom in konfliktom

Odnosi med Zahodom in islamskim svetom so kompleksni in večdimenzionalni, vsebujejo tako elemente sodelovanja kot elemente konflikta, interpretacije in napačne interpretacije ter kulturne in socialne razlike. Velikokrat so okarakterizirani kot »trk dveh civilizacij«, ki imata diametralno nasprotno vrednote, pravila in interese, v mednarodni skupnosti je pogosto govora o konfliktu med tradicionalnim, religioznim, avtoritarnim, protizahodnim islamskim izročilom in modernim, demokratičnim, kapitalističnim, zahodnim sekularnim nazorom. V odnosih med zahodnim in islamskim svetom nikoli ni prevladovala harmonija, temveč so bili bolj ali manj ves čas skozi zgodovino zaznamovani z dominacijo Zahoda in inferiornostjo Islama. Danes njune odnose definirajo ene najzahtevnejših situacij na mednarodni politični sceni: terorizem, izraelsko-palestinski konflikt, integracijo muslimanske manjšine v Evropski uniji in razvoj demokracije na Bližnjem vzhodu. Te situacije še dodatno zaostrujejo vzajemni predsodki, pomanjkanje zaupanja med obema stranema in seveda tudi očitne razlike v zgodovini, tradiciji, razvoju in vrednotah. Poraja se vprašanje, ali Zahod in Islam lahko presežeta večstoletno zgodovino konfliktov in vzpostavita dialog, temelječ na vzajemnem spoštovanju in razumevanju.

Ključne besede: Zahod, Islam, izraelsko-palestinski konflikt, »spopad civilizacij«, dialog.

»The West« and »Islam«: between dialogue and conflict

Relations between the West and the Islamic world are complex and multidimensional, containing both elements of cooperation as elements of conflict, interpretations and misinterpretations, and also cultural and social differences. They are often characterized as "a clash of two civilizations", which have diametrically opposed values, rules and interests, even more, in the international community it is often spoken of the conflict between the traditional, religious, authoritarian, anti-Western Islamic tradition and the modern, democratic, capitalist, Western secular ideas. Harmony never prevailed in the relations between Islam and the West; rather these relations were more or less constantly through history defined by the domination of the West and the inferiority of the Islamic world. Nowadays Islam - West relations are defined by several very complicated crises on the international political scene: terrorism, the Israeli-Palestinian conflict, the integration of Muslim minorities in the European Union and the development of democracy in the Middle East. These critical situations are becoming even more strained due to the mutual prejudice, lack of trust between both parties and evident differences in history, tradition, values and development. The question arises whether the West and Islam can overcome the centuries-old history of conflicts and establish a dialogue based on mutual respect and understanding.

Key words: the West, Islam, the Israeli-Palestinian conflict, the »clash of civilizations«, dialogue.

KAZALO VSEBINE

1	UVOD	6
	<i>RELEVANTNOST TEME</i>	<i>8</i>
	<i>HIPOTEZE</i>	<i>8</i>
	<i>STRUKTURA ANALIZE IN METODOLOGIJA</i>	<i>9</i>
2	OPREDELITEV POJMOV	11
3	ZGODOVINA IN RAZVOJ ISLAMA	16
3.1	PREROK MOHAMED	16
3.2	PO PREROKOVI SMRTI.....	17
3.3	SUNIZEM IN ŠIIZEM.....	18
4	ISLAM KOT RELIGIJA	21
4.1	POJEM RELIGIJE	21
4.2	ISLAM – RELIGIJA	21
4.2.1	Koran – islamska sveta knjiga	24
4.2.2	Džihad.....	26
4.2.3	Percepcija mučeništva v islamu.....	27
5	KONFLIKT	30
5.1	KONKVISTA/REKONKVISTA	30
5.2	KRIŽARSKE VOJNE	32
5.3	OSMANSKI IMPERIJ (1299–1922)	34
5.4	KOLONIALIZEM	36
5.5	IZRAELSKO-PALESTINSKI SPOR	39
5.6	ISLAMSKI PREPOROD ali reislamizacija	41
5.7	FUNDAMENTALIZEM.....	43
5.8	IRAN	45
5.9	KONEC HLADNE VOJNE IN GLOBALIZACIJA	47
5.10	11. SEPTEMBER 2001	51
5.11	VOJNA PROTI TERORIZMU	53
5.12	SPOPAD CIVILIZACIJ?	54
5.13	ISLAMOFBIJA	57
6	DIALOG.....	62
7	ZAKLJUČEK.....	65
8	LITERATURA.....	68

1 UVOD

»Svetovna polarizacija med Zahodom in islamskim svetom vpliva na vse segmente moderne družbe in političnega dogajanja /.../ Z razpadom Sovjetske zveze in komunizma leta 1989 je postala pozicija Islama v svetovnem političnem in družbenem dogajanju bistvena v odnosu do Zahoda, vendar tudi problematična« (Pašić 2005, 131).

Islam je danes med najhitreje rastočimi religijami v Afriki, Aziji, Evropi in Ameriki. Več kot 1,5 milijarde muslimanov živi v približno 57 državah z večinskim muslimanskim prebivalstvom in sestavlja številčne manjšine v Evropi in Ameriki. V Evropi je islam s približno 20 milijoni vernikov druga največja religija, v Ameriki pa z okrog 8 milijoni vernikov tretja največja. Islam je dandanes razpršen po svetu in je v interakciji z drugimi verami bolj kot kadarkoli v preteklosti. Velja poudariti, da islam ni zgolj religija, ampak je tako politična ideologija kot način življenja, s čimer je njegova vloga v mednarodni skupnosti še toliko večja in pomembnejša (Južnič 1981, 163; Esposito 2010, 4). Kot pravi Nasr (2007, 7): »Ne le da je Islam v današnjem svetu močno prisoten, njegov vpliv je očitno prisoten tudi v zgodovini krščanskega Zahoda ter seveda Indiji, Aziji in Afriki.«

Odnosi med Zahodom in islamskim svetom so kompleksni in večdimenzionalni, vsebujejo tako elemente sodelovanja kot elemente konflikta, interpretacije in napačne interpretacije ter kulturne in socialne razlike. Mnogotere razlike so vzrok nelagodja v odnosu, vendar pa se zdi, da napetost izvira predvsem iz političnih in politično motiviranih razlik v interpretaciji oziroma dojemanju drug drugega (Saikal 2003, 1). Zahodno-islamski odnosi so velikokrat okarakterizirani kot »trk dveh civilizacij«, ki imata diametralno nasprotne vrednote, pravila in interese, v mednarodni skupnosti je pogosto govora o konfliktu med tradicionalnim, religioznim, avtoritarnim, protizahodnim islamskim izročilom in modernim, demokratičnim, kapitalističnim, zahodnim sekularnim nazorom. Iz predsodkov izvira prepričanje, da je islam nezdržljiv z demokracijo, pluralizmom in človekovimi pravicami, kar bi naj bil temeljni vzrok, da je veliko islamskih držav avtoritarnih, z omejeno svobodo govora in šibko civilno družbo; sama pa menim, da je ohranjanje islamske tradicije in vrednot nujno za uspešnost v procesu demokratizacije, razvoja in konsolidiranju družbe.

Večstoletne odnose med Zahodom in islamskim svetom so dodatno zaostriili teroristični napadi 11. septembra 2001. Kot pravi John L. Esposito (2010, 3), je peščica teroristov v nekaj urah spremenila začetek 21. stoletja v obdobje vojne proti terorizmu, ki poteka pod taktirko

Združenih držav Amerike, hkrati pa je spodbudila prepričanje, da je islam nasilna vera, ki se je moramo bati in se proti njej bojevati. Predsodki o islamu kot veri nasilja niso zgolj posledica 11. septembra, marveč segajo že v čas nastanka islama, so pa se v zadnjem desetletju, predvsem s pomočjo množičnih medijev, še okrepili.

V diplomski nalogi nas bosta zanimala dva t. i. civilizacijska pola – zahodni (krščanski) in muslimanski. Zahodna civilizacija je zrasla iz religioznega izročila, vendar se je v svojem zgodovinskem toku oddaljila od le-tega ter svoje bistvo utemeljila na ločitvi cerkve in države, religije in civilizacije. V islamskem svetu ni tako. Islamska civilizacija svoje bistvo utemeljuje na religioznih temeljih – država, družbeno življenje in vera so tesno prepleteni: »Religija obsega celotno življenje in je od njega neločljiva« (Nasr 2007, 40). Kot meni Debeljak (1995, 50), predstavlja islam iz antropološke in kulturne paradigme zahodnemu stilu racionalnega mišljenja poseben izziv, saj ne priznava jasnega razlikovanja in ločitve med religijo in politiko oziroma cerkvijo in državo. Islamski pogled religije ne razume kot del življenja ali kot posebno vrsto dejavnosti, kot so socialni diskurz, gospodarstvo ali politika, marveč trdi, da »nič ne more legitimno obstajati zunaj področja religije in uporabe njenih principov v prostorski in časovni zgodovini določene človeške kolektivnosti« (Nasr 2007, 41). Po islamu se religija poleg zasebne dimenzije ukvarja tudi z javno sfero, z družbenim, ekonomskim in političnim življenjem ljudi. Prav ločitev med vero kot zasebnim in državo, politiko kot javnim pa v zahodnem civilizacijskem krogu pomeni osnovo modernih družbenih ureditev.

Zgodovinska izkušnja odnosov med Zahodom in islamom kaže na veliko turbulenco. Ti odnosi nikoli niso temeljili na sodelovanju in mirnem sobivanju, temveč so bili bolj ali manj ves čas skozi zgodovino zaznamovani z dominacijo Zahoda, inferiornostjo islamskega sveta in procesom »pozahodnjenja¹«. Vse to v islamskem svetu sproža številne »protizahodne« ideje in dejanja, ki se manifestirajo tudi v militantnem islamu (islamizmu), terorizmu in porajajočih se novih napetostih ter konfliktih. Odnos med Zahodom in islamskim svetom vsekakor ni enoplasten, temveč je povezan z religioznim izročilom, nacionalističnim, imperialističnim in evropocentrističnim ter še z marsikaterim drugim predznakom.

O asimetriji med obema svetovoma govori tudi Roy (2007a, 26): »Čudna je ta asimetrija med Zahodom, ki Islam dojema kot religijo, ki se vzpenja in osvaja, in muslimani, ki se tudi v

¹Ahmed Pašić (2005, 17) govori o asimilaciji muslimanov na Zahodu kot pozahodnjenju ali popolni vesternizaciji, ki vključuje zanikanje lastne identitete in poskus »zlitja« z okolico, v kateri živijo.

muslimanskih državah doživljajo kot zatirana manjšina.« Polarizacija med obema svetovoma je očitna – postaja nekakšna svetovna paradigma.

Po 11. septembru 2001 se je polarizacija okrepila – verski ekstremizem in globalni terorizem se potencirata, narašča ameriška in evropska vojaška prisotnost v islamskem svetu, protiamerikanizem se širi. Zahodu se ni uspelo soočiti z osnovnim vzrokom terorizma, s čimer bi pripomogli k spremembi percepcije sveta in zunanje politike, zaradi česar so teorije o »trku civilizacij« dobile še večjo podporo (Esposito 2010, 57). Ali lahko oblikujemo lepšo, predvsem pa varnejšo prihodnost, je odvisno predvsem od tega, koliko se lahko naučimo iz preteklih dogodkov.

RELEVANTNOST TEME

Odnosi med Zahodom in islamskim svetom so danes ena od najbolj perečih in kompleksnih problematik v svetu, saj jih definirajo tudi ene najzahtevnejših situacij na mednarodni politični sceni: terorizem, izraelsko-palestinski konflikt, integracija muslimanske manjšine v Evropski uniji in razvoj demokracije na Bližnjem vzhodu. Te situacije še dodatno zaostrujejo vzajemni predsodki, pomanjkanje zaupanja med obema stranema in seveda tudi očitne razlike v zgodovini, tradiciji, razvoju in vrednotah. Glede na prihodnji razvoj sveta (proces globalizacije), ki zahteva mir in čim večjo stabilnost (to vodi k večji ekonomski rasti in blaginji), je nujno potrebno, da postane odnos med Zahodom in islamskim svetom kar se da harmoničen. Vendar pa se glede na realno situacijo to zdi praktično nemogoče. Polarizacija na ta dva svetova postaja čedalje bolj izrazita, zaradi česar teorija o »spopadu civilizacij« pridobiva vedno več podpornikov.

Cilj moje diplomske naloge je ugotoviti vzroke za pomanjkanje sodelovanja med Zahodom in islamskim svetom ter možnosti za razvijanje harmoničnega odnosa v prihodnosti.

HIPOTEZE

Tema diplomskega dela je zelo obširna, zato sem si zastavila raziskovalno vprašanje, na katero bom poskušala odgovoriti preko več hipotez, in se glasi: *Ali Zahod in islam lahko presežeta večstoletno zgodovino konfliktov in vzpostavita dialog, temelječ na vzajemnem spoštovanju in razumevanju?*

Zastavljene hipoteze:

Hipoteza 1: Konflikt med Zahodom in islamskim svetom so povzročili sledeči dejavniki: krščanski fundamentalizem in ekumenizem, medsebojno nepoznavanje in nezaupanje, islamski fundamentalizem in zahodna (predvsem ameriška) podpora diktatorskim režimom v islamskem svetu.

Hipoteza 2: Dialog med Zahodom in islamom je mogoč ob naslednjih predpostavkah: družbena integracija na Zahodu živečih muslimanov in prenehanje vmešavanja Zahoda v politiko in ekonomijo v islamskem svetu (vsiljevanje zahodnih vrednot in izkoriščanje virov).

STRUKTURA ANALIZE IN METODOLOGIJA

V diplomskem delu bom najprej opredelila temeljne pojme, in sicer Zahod in islam/islamski svet. Opredelila bom tudi pojem Bližnji vzhod, ker je neločljivo povezan z islamskim svetom, predvsem pa z odnosom Zahod–islam. Zaradi lažjega razumevanja vzrokov, ki so vodili do konflikta, je nujno podrobneje spoznati razvoj islama in islam kot religijo. V tretjem poglavju bom tako predstavila nastanek islama, njegov razvoj v času Mohameda in po njegovi smrti. Po smrti preroka je prišlo v islamu zaradi vprašanja nasledstva do delitve na dve večji veji, in sicer na sunizem in šiizem. Ta delitev je pomembno zaznamovala nadaljnji razvoj muslimanske vere, zato bom opisala okoliščine, ki so vodile do nastanka dveh vej. Seveda pa je potrebno spoznati islam predvsem kot religijo. V četrtem poglavju tako pobližje spoznamo osnove muslimanske vere – stebre islama, muslimansko sveto knjigo Koran in razloge, zakaj prihaja do različnih interpretacij le-tega, največkrat napačno interpretirani termin *džihad* in percepcijo mučeništva v islamu. V petem poglavju skozi zgodovinsko analizo lahko ugotovimo dogodke, ki so najbolj zaznamovali odnos med islamskim svetom in Zahodom: križarske vojne, osmanski imperij, obdobje kolonializma, ki danes v islamskem svetu vzbuja strah pred neokolonializmom, palestinsko vprašanje, islamski prepoved kot odgovor na sekularizacijo, fundamentalizem, globalizacijo, ki jo v muslimanskem svetu pogosto enačijo s procesom pozahodnjenja, 11. september in vojno proti terorizmu, teorijo o spopadu civilizacij, katere utemeljitelj Samuel Huntington trdi, da so meje islama krvave, ter pojav islamofobije, ki temelji na sovražnih predsodkih in v desetletju po 11. 9. postaja čedalje bolj razširjen pojav. Na podlagi zgodovinskih dejstev in posledic, ki so jih za sabo pustili ti ključni dogodki v stoletjih soobstoja islama in Zahoda, bom v šestem poglavju poskušala ugotoviti, ali obstajajo možnosti za dialog in sožitje. V zaključku bom

preko potrjenih oziroma zavrženih hipotez odgovorila na glavno raziskovalno vprašanje in podala lastno mnenje o možnih rešitvah, s čimer bom zaključila diplomsko delo kot zaokroženo celoto.

V analizi bom uporabila neempirično raziskovalno metodo, saj neposrednega stika raziskovalca s predmetom raziskovanja ne bo in analiza ne bo temeljila na neposredno pridobljenih empiričnih podatkih. Kot neempirično metodo raziskovanja bom uporabila metodo zgodovinske analize, v kateri raziskovalec na podlagi zgodovinskih virov rekonstruira podatke o preučevanem pojavu. S konceptualno analizo bom izpostavila in opredelila pojme, ki so povezani s predmetom raziskovanja ter odnosi med njimi. Uporabila bom še analizo primarnih in sekundarnih virov ter primerjalno analizo.

V diplomskem delu želim predstaviti temelje islamske religije, predvsem tiste, ki so pomembni v odnosu z zahodnim svetom. Zavedam se, da so nekatere stvari zaradi čim jasnejše slike o tematiki opredeljene preskopo, vendar je islam tako vseobsegajoč, da le težka zaobjamemo vse njegove vidike. Tudi zgodovino stičnih točk med Zahodom in islamom sem poskušala ponuditi čim bolj razumljivo in zgoščeno, posledično je verjetno kakšno srečanje med obema svetovoma ostalo neizpostavljeno, a kot pravi sodobni angleški zgodovinar Peter Rietbergen (v Toplak 2003, 19): »Pisati zgodovino pomeni izbirati.« Toplakova (2003, 14) k temu dodaja, da ima zgodovina pač to prednost in slabost, da se je vsa že zgodila: »Nikoli ne bomo videli vsega in zmeraj si bomo lahko izbirali zorni kot, s katerega jo bomo opazovali.«² Sama sem odnos med Zahodom in islamom poskušala ovrednotiti s t. i. 'tretjega' zornega kota (ne z zahodnega in ne z islamskega), a vsaka analiza ima svoje omejitve. V tem primeru je to moje 'zahodno poreklo' (če se lahko tako opredeljujemo), zaradi česar je kakšna stvar veliko bolj napisana z zahodne perspektive, kot bi si želela sama.

Dodati je treba še sledeče: v diplomskem delu sem se načrtno izognila arabski pomladi, ki se je pričela leta 2011 in še vedno traja. Namreč, ne moremo še potegniti zaključkov, kako bo arabska pomlad vplivala na odnos med Zahodom in islamom, niti ne moremo trditi, da bo dejansko pripomogla k demokratizaciji Bližnjega vzhoda ter s tem prispevala k boljšemu razmerju med tema svetovoma.

² Kot pravi Južnič (1981, 32), je zgodovina predvsem in zlasti neka verzija dogodkov. Med dogodki in tistimi, ki jih tako ali drugače beležijo, je vedno neki odnos (ki je družbene in kulturne narave).

2 OPREDELITEV POJMOV

V diplomski nalogi bomo torej govorili o dveh različnih polih – zahodnem in islamskem – čeprav se ob tem moramo zavedati, da v realnosti neka ostra, jasno začrtana razmejitvena meja ne obstaja. Svetovi, tudi islamski in zahodni, danes, v času globalizacije, soobstajajo, tako ali drugače, in polariziranje bo v diplomski nalogi služilo zgolj lažji analizi in opredelitvi stičnih točk, na podlagi katerih bomo pozneje sklepali o odnosu med islamom in Zahodom.

Pri preučevanju literature lahko ugotovimo, da različni avtorji govorijo tudi o posebni »zahodni/islamski civilizaciji«, čeprav ne obstajajo enotni pogledi in natančna opredelitev samega pojma »civilizacija«. Zaradi lažjega razumevanja in večje berljivosti teksta bom v diplomski nalogi tudi sama uporabljala izraz »zahodna/islamska civilizacija«. Iz tega razloga bom poskušala zgolj nakazati (in ne natančno definirati) pomen termina »civilizacija«, nato pa bo sledila še opredelitev temeljnih pojmov, Zahoda in islama. V povezavi z odnosom med islamom in Zahodom se pogosto uporablja tudi izraz Bližnji vzhod, zato pojasnjujem tudi tega.

CIVILIZACIJA

»Definirati civilizacijo je ravno tako težko, kot definirati religijo. Obstaja namreč vrsta teorij, ki so po obsegu zelo raznolike. Večini pa je skupno to, da človeško zgodovino predstavljajo preko zgodovine različnih civilizacij. Praktično vsa zgodovina človeštva temelji na analizi posameznih civilizacij, od sumerske, egipčanske, islamske, krščanske, vse do kitajske in hindujske civilizacije« (Smerdel 2008, 8). Večini poskusov opredeljevanja pojma civilizacija je skupno to, da pojem civilizacije tesno povezujejo s pojmom kulture. Kot pravi Smerdel (2008, 8-9), so kulturni vzorci tisti, ki določajo posamezno civilizacijo oziroma njeno družbo, preko le-teh se pripadniki istih civilizacij vidijo povezani in po njih se razlikujejo od pripadnikov drugih civilizacij. Med kulturne vzorce spadajo vrednote, norme, institucije, način razmišljanja in druge stvari, ki so edinstvene za posamezno civilizacijo. Da se pojem civilizacije pogosto povezuje ali celo prekriva s pojmom kulture, meni tudi Toplakova (2003, 15), vseeno pa moramo opozoriti, da pri rabi obeh pojmov prihaja do razlik, ki so vzrok nedoslednosti in nesporazumov. V anglosaškem svetu se splošno uveljavljeni izraz

»civilization« največkrat uporablja kot sinonim pojma »culture«³. V slovenski rabi pojma civilizacija in kulture nista zelo natančno določena, zato se lahko prilagajata anglosaški rabi, vendar z majhnimi posebnostmi. Pojem civilizacije nam ostaja krovno poimenovanje za te in druge oblike kulture – poleg duhovne in materialne tudi za socialno kulturo, v katero sodijo vsi mogoči socialni odnosi, od družinskih in delovnih do političnih in skupnostnih (Kos 2008).

Konkretno določanje civilizacij in njihovo razmejevanje je skozi zgodovino povzročalo nesporazume. To se dogaja tudi danes, zlasti takrat, ko za njimi stojijo ideološki interesi. Kos (2008) navaja primer, ki se je razvnel konec 19. stoletja v krogih naraščajočega arabskega nacionalizma in znova oživiljenega islamizma. Debata je izvirala iz vprašanja, koliko in kaj lahko sprejme islamski svet iz zahodne civilizacije, ne da bi s tem ogrozil lastno civilizacijsko avtonomnost. Na tej ravni se je oblikovalo dvojno nasprotnih si stališč – prvo, da lahko islamske družbe prevzamejo od Zahoda materialno-tehnične dosežke, se pravi, njegovo materialno kulturo, ne da bi bila s tem ogrožena socialna in duhovna kultura, ki jo utemeljuje islam; nasprotno stališče je takšno možnost zavračalo, češ da bi prevzem znanstveno-tehnološke podlage, ki je srž zahodne civilizacije, sprožil razpad celotne islamske skupnosti. Primer na pojmovni ravni in ne glede na svoje zgodovinske konotacije ponuja natančnejši vpogled v sestavo sleherne civilizacije, s tem pa tudi njihove meje in razmerja med njimi (hkrati pa opozarja na moderno problematiko islama in zlasti njegove navzočnosti v Evropi).

Pojmovanje civilizacije in kulture v diplomskem delu bo temeljilo na opredelitvah Kosa (2008), ki pravi, da mora vsaka civilizacija zaobseči vse tri tipe kulture – materialno, socialno in duhovno, ki so med sabo najtesneje povezane in učinkujejo druga na drugo, ter Hatamiju (2000, 553), ki civilizacijo razume kot celoto materialnih mrež skupnega življenja in vse osnovne strukture in institucije, v okviru katerih se odvija naše življenje, torej ekonomske, politične, tehnološke in druge institucije, ki dejansko sestavljajo tkivo konkretnega, družbenega življenja. O kulturi pa lahko govorimo kot o celoti, sestavljeni iz verjetij, ritualov, navad, miselne tradicije in čustev, ki so zakoreninjena v družbi.

³ V nemški znanstveni, filozofski in publicistični tradiciji pa so pomena kulture in civilizacije razlikovali v tem smislu, da so kulturi dajali prednost pred civilizacijo, češ da je kultura nekaj višjega, duhovnega in večvrednega, civilizacija pa samo zunanja, tehnična in manjvredna. Čeprav se danes prilagajajo anglosaškemu pomenu civilizacije, ostaja tradicionalno razlikovanje še zmeraj opazno vsaj iz ozadja (Kos 2008).

ZAHOD/ZAHODNI SVET/ZAHODNA CIVILIZACIJA

»Zahod je pojem, ki ima več definicij« (Pašić 2005, 6). Po eni strani ga lahko razumemo kot zemljepisni pojem (Evropa in obe Ameriki), po drugi strani pa kot posebno civilizacijsko in kulturno, po večini belsko skupnost, ki temelji na istih verskih izhodiščih (krščanstvo). K temu lahko kot enakovredna izhodišča dodamo še starogrške in renesančne ter prosvetljenske filozofske ter rimske pravne osnove. K zahodni civilizaciji, katere osnova in del naj bi bila skupna evropska kultura, lahko kot naslednice in hibride prvotne evropske kulturne dediščine prištejemo še vsaj ZDA, Kanado, Avstralijo in Novo Zelandijo⁴. Najbolj izpostavljeni reprezentant in nosilec zahodne civilizacije in politike pa so, zaradi svoje posebne zgodovine, prav gotovo ZDA, saj niso obremenjene z zgodovino in klasično kulturo, ki Evropi vendarle zagotavlja nekoliko širši pogled, ki ni zožen zgolj na civilizacijski (tehnološki, ekonomski in politično pragmatični ter vojaški) pogled na svet (Havel⁵ v Peršak 2001, 1213; Peršak 2001, 1213–1215; Toplak 2003, 11).

Evropska kultura se najpogosteje opisuje kot heterogena, judovsko-krščansko-grško-latinska in razsvetljenska. Našteti vplivi so oblikovali izvirno civilizacijo, ki jo med drugim določajo demokracija, humanizem ali racionalizem, dosežki, zaradi katerih je evropska civilizacija superiorna vsem drugim – ali vsaj tak je mit, ki ga Evropa na tihem še zmeraj goji o sami sebi (Toplak 2003, 14).

Kot pravi Peršak (2001, 1214), moramo nedvomno tako utemeljenemu Zahodu pripisati zasluge za izjemni razvoj človeštva na civilizacijski ravni (odkritja in izumi, razvoj tehnologije, razvoj politične demokracije ipd.), vendar pa po drugi strani ne smemo spregledati nasilnosti zahodne civilizacije, vključno z nebrzdano gospodarsko in ideološko ekspanzijo, ki temelji na predpostavki o človeku kot absolutnem gospodarju sveta. Zahodno civilizacijo lahko torej razumemo kot vse, kar v tem obdobju vlada in upravlja s svetom in človeštvom, ima močan vpliv na naše ekonomsko, politično, kulturno in družbeno življenje in

⁴ Petrič (2010, 114) "zahodni svet" opredeljuje širše, in sicer bi naj obsegal praktično ves razviti svet, vključno z Japonsko, Južno Korejo, Avstralijo, Novo Zelandijo ob ZDA in Kanadi ter vso Evropo, razen Rusije, Belorusije in kavkaških držav. Ta krog držav naj bi povezoval predvsem skupne vrednote, zlasti spoštovanje človekovih pravic in svoboščin in demokratična notranjepolitična ureditev. Sinonim za zahodni svet naj bi pogosto bila tudi skupina G8 (ZDA, Kanada, Francija, Italija, Nemčija, Japonska, Rusija, Velika Britanija).

⁵ Vaclav Havel (1936–2011) – češki politik, pisatelj in dramatik ter deveti in zadnji predsednik Češkoslovaške (v letih 1989 in 1992) in prvi predsednik Češke (1993–2003). Prizadeval si je za dosledno uresničevanje človekovih pravic, demokratično družbo in visoko politično kulturo.

brez česar – brez njenih odtisov, brez njenih dosežkov – bi bilo življenje nemogoče tudi za tiste, ki ne prihajajo z Zahoda (Hatami 2000, 550).

ISLAM/ISLAMSKI SVET/ISLAMSKA CIVILIZACIJA

Islam nikakor ni homogena realnost: tako kakor obstaja več krščanstev, obstaja tudi več islamskih svetov (Cardini 2003, 7). V diplomski nalogi bomo s pojmom islamski svet označevali tako države z večinskim muslimanskim prebivalstvom kot transnacionalne muslimanske skupnosti, ki vključujejo manjšine v zahodnih in drugih državah. Muslimani se razlikujejo po rasi, narodnosti in statusu; tisto, kar jih povezuje, je skupna verska identiteta, ki temelji na monoteizmu, preroku Mohamedu in Koranu.

V akademskih krogih se razlikujejo mnenja tudi o obstoju t. i. islamske civilizacije. Medtem ko v letnem poročilu Svetovnega gospodarskega foruma 2008 lahko zasledimo, da o obstoju islamske civilizacije težko govorimo, Nasr trdi (2007, 7-13), da je islam oboje, religija in civilizacija: »Islam je ustvaril civilizacijo, ki je več kot tisočletje pokrivala osrednji pas starega sveta in ki je ustvarila intelektualne velikane, razpoznavno umetnost in arhitekturo, osupljive dosežke v znanosti in tehnologiji ter nepristranski socialni ustroj, temelječ na naukih Korana.« Islamska civilizacija ohranja v svoji duhovni in socialni kulturi trdno kohezivnost, podloženo z religijsko doktrino, ki je hkrati duhovna, socialna in politična. Kot pravi Hatami (2000, 551), ima le-ta danes voljo do moči, kakršno je imel islam na svojem začetku. Ta volja se je začela udejanjati v 20. stoletju in stopa v tretje tisočletje kot vodilo islamske samozavesti in kot gonilna sila te civilizacije.

BLIŽNJI VZHOD

Gre za pojem, ki ga je leta 1902 prvič uporabil ameriški admiral Mahan (Halliday 2002, 16), vendar pa kaj geografsko ali politično vključuje Bližnji vzhod (ang. *Middle East*), ni jasno in natančno opredeljeno. Brez dvoma spadajo v to področje: Iran, Irak, Sirija, Izrael, Jordan, arabske države okoli Perzijskega zaliva in Egipt (Turnšek 2008, 367). Po Turnšku (2008, 367–368) na stanje v regiji vplivajo vsaj štirje dejavniki:

1. arabsko-izraelski spor;
2. naftni interesi razvitega sveta, ki ga uveljavljajo ZDA (strateško obvladovanje področja svetovnih zalog nafte in zemeljskega plina);
3. prebujanje arabske narodne zavesti in arabskega nacionalizma v postkolonialnem obdobju;

4. vrenja v islamskem svetu, ki so odraz družbe na prehodu v moderno dobo.

ZDA so opredelile Bližnji vzhod kot eno od kritičnih regij, nad katero je potrebno zadržati kontrolo in preprečiti nastanek takega regionalnega hegemonu. Turnšek (2008, 370) našteva šest ciljev oziroma področij delovanja ZDA na Bližnjem vzhodu:

1. zagotoviti stabilnost naftnega trga in dolgoročni nadzor nad svetovnimi zalogami nafte;
2. zagotoviti varnost Izraela in nadaljevanje mirovnega procesa v izraelsko-palestinskem sporu;
3. preprečevanje širjenja orožja za masovno uničevanje;
4. preprečevanje in omejevanje širjenja terorizma;
5. zagotavljanje stabilnosti Ameriki prijateljskih režimov;
6. demokratizacija arabske družbe v zahodnem stilu.

3 ZGODOVINA IN RAZVOJ ISLAMA

Predsodki in stereotipi največkrat izhajajo iz neznanja. Esposito (2010, 35) navaja podatke, da skoraj dve tretjini Američanov priznava, da nimajo niti osnovnega znanja o islamski veri, ter dodaja, da je bilo preko raziskav dokazano, da imajo tisti, ki o islamu vedo več, veliko realnejše predstave o muslimanih in njihovi veri.

Za lažje razumevanje sedanjih odnosov med Zahodom in islamom je nujno poznati osnove islamske vere kot tudi zgodovinski potek njunega sobivanja.

3.1 PREROK MOHAMED

Islam je najmlajša od treh monoteističnih religij, ki jo je na Arabskem polotoku v 7. stoletju utemeljil prerok Mohamed iz Meke v pokrajini Hedžas⁶. Izraz izhaja iz glagola *aslama* in pomeni »podložnost, popolno predanost Bogu« (Šterbenc 2005, 921).

Mohamed je odraščal kot sirota, leta 595 pa se je poročil z bogato vdovo Hadidžo, kar mu je zagotovilo ekonomsko varnost. S Hadidžo je Mohamed imel štiri hčerke in dva sinova, ki pa sta umrla že v otroštvu. Mohamed se je v tem času pogosto umikal v votlino na hribu Hira, ležečem nekaj kilometrov severovzhodno od Meke, kjer je meditiral. Leta 610 v mesecu ramadanu je Mohamed na hribu Hira doživel prvo božansko razodetje. Sčasoma je postal prepričan, da je bil izbran za vlogo božjega glasnika (*rasul*) oziroma preroka (*nabi*). Mohamed je božja razodetja doživljal vse do svoje smrti leta 632 in so zbrana v islamski sveti knjigi Koranu.

Prvi muslimani so bili mladi ljudje, ki so izhajali iz nižjih družbenih slojev, medtem ko so premožnejši in vplivnejši prebivalci Meke novo religijo večinoma zavračali. Po letu 613, ko je Mohamed pričel islam tudi javno oznanjati, so muslimani v mestu čutili vse večji pritisk trgovcev, ki so v novi religiji videli revolucionarno gibanje, ki bi lahko ogrozilo njihovo poslovno dejavnost. Po smrti žene Hadidže leta 619 je Mohamed zaradi vse večjih pritiskov pričel razmišljati o selitvi, do katere je prišlo leta 622. 24. septembra tega leta je Mohamed

⁶ HIDŽAZ (HEDŽAS, HEDŽAZ): Območje na severozahodu Arabskega polotoka; zibelka in duhovno središče islama: dostop na sveta ozemlja okrog Meke in Medine je prepovedan vsem nemuslimanom. V rokah muslimanov brez presledkov od nastopa islama. Hidžaško narečje, v katerem je govoril Mohamed, je temelj jezika Korana, s tem pa tudi klasične arabščine (Thoraval 1998, 77).

prispel v mesto Jasrib, ki je po njegovem prihodu postalo znano kot *Al Madina* – »mesto« ali »območje jurisdikcije«. Preselitev muslimanov iz Meke v Medino se imenuje *hidžra* (Šterbenc 2005, 248–258).

Po prihodu v Medino je Mohamed pričel z vojaškimi pohodi v imenu islama. Vojska muslimanske skupnosti se je med letoma 624 in 630 vojaško bojevala z meško politeistično skupnostjo in zmagala – januarja 630 je Mohamed zmagovito vkorakal v Meko. Po tistem se je vrnil v Medino in postal državnik ter urejal religijska, pravna in diplomatsko-vojaška vprašanja. Mohamed se je tako povsem približal svojemu cilju vzpostavitve skupnosti na strogo religijski podlagi, kajti prebivalce različnih delov Arabskega polotoka je dejansko začel povezovati islam. Mohamed je umrl 8. junija 632, za seboj pa ni pustil nobenega pravnega naslednika.

3.2 PO PREROKOVI SMRTI

Prav politično vprašanje, kdo lahko legitimno vodi muslimansko skupnost kot Mohamedov naslednik, je po njegovi smrti razdelilo enotno prvobitno muslimansko skupnost. Ena skupina muslimanov je menila, da je legitimni Mohamedov naslednik lahko izključno Prerokov sorodnik, in sicer je bil to Ali Ibn Abi Talib (Ali), Prerokov bratranec, posinovljenec in zet. Druga, večja skupina muslimanov pa je menila, da je legitimni Mohamedov naslednik lahko vsakdo, ki ga izbere skupnost in ki je sposoben voditi življenje skupnosti v skladu z islamskim pravom. Prva skupina je predstavljala *protošiizem*, druga pa *protosunizem* (Šterbenc 2005, 258–262). Prevladala je druga skupina, ki je za prvega kalifa⁷ izbrala Abu Bakra (kalif v letih 632–634). Bakru sta sledila kalifa Omar (634–644) in Osman (644–656), šele leta 656 pa je tudi Ali dejansko postal kalif.

V času drugega kalifa Omarja Ibn Al Hataba je prišlo do izjemne ozemeljske širitve muslimanske skupnosti, saj je odvzemala ozemlja bizantinskemu in iranskemu sasanidskemu imperiju – počasi je nastajal islamski imperij. Leta 636 so arabske muslimanske vojske

⁷ KALIF: Prerokov naslednik oziroma namestnik na Zemlji ter prvi imam muslimanske skupnosti. Njegova funkcija je predvsem duhovna in je omejena na zagotavljanje spoštovanja šarije; kalif nima pooblastil za določanje ali spreminjanje nauka, kakršne ima šiitski imam. Na začetku islama je bil kalifat pridržan za najzaslužnejše člane muslimanske skupnosti, nato pa je pod Abasidi postal zapleten politično-verski sistem (Thoraval 1998, 102).

zavzele večji del Sirije, leta 637 Irak, leta 642 pa še Egipt. Pod kalifom Osmanom so muslimanske armade nadaljevale ozemeljska osvajanja, zasedle so celoten Iran in del Severne Afrike zahodno od Egipta. Osman je bil ubit, za kalifa pa je bil izbran Ali. Zaradi nesoglasij med sorodniki Osmana in Alijem v zvezi z legitimnostjo Alijevega kalifata je v letih 656–661 potekala prva državljanska vojna znotraj islama. Vojna je temeljila na ločnici med politično-religijskima skupinama, ki sta se pričeli oblikovati po Mohamedovi smrti in sta se kasneje polno uveljavili kot dve različni veji islama – suniti in šiiti. (Šterbenc 2005, 258–262).

3.3 SUNIZEM IN ŠIIZEM

V vojni so zmagali Alijevi nasprotniki – *protosuniti* pod vodstvom Muavije, Ali pa je bil ubit. Muavija je leta 661 utemeljil damaščanski omajadski kalifat, hkrati pa je vpeljal dednostno načelo, ki so mu sledile vse kasnejše dinastije, vladajoče skozi zgodovino islamskega sveta. Pomembno je poudariti, da je poraz *protošiitov* v prvi državljanski vojni predstavljal politično-oblastni »vzorec« poznejšega zgodovinskega razvoja, saj so zmagoviti *protosuniti* vladali skozi veliko večino kasnejše zgodovine islamskega sveta (Šterbenc 2005, 258–262). V času sunitsko vodenega damaščanskega omajadskega kalifata je islamski imperij dosegel svojo največjo ozemeljsko razširitev, saj je v času kalifa Hišama (724–743) že segal od Iberskega polotoka do Inda in meja Kitajske. Islamski zgodovinarji damaščanski omajadski kalifat sicer navadno obravnavajo kot zgolj »kraljevino« (*mulk*), in ne kot resnični kalifat, voden v skladu z islamom.

Leta 750 je prišlo do revolucionarne spremembe, saj je vodstvo islamskega imperija prevzela dinastija Abasidov, potomcev Mohamedovega strica Al Abasa. Abasidi so utemeljili bagdadski abasidski kalifat (750–1258), v času katerega je islamski imperij dosegel največji kulturni, znanstveni in ekonomski razcvet v svoji zgodovini. Islamska civilizacija je bila v času od vladavine bagdadskega abasidskega kalifa Al Mamuna (813–833) do smrti velikega islamskega učenjaka Averroesa (1198) superiorna civilizacija. V tem času (predvsem med letoma 755 in 847) je prevzela, razvijala in ohranila starogrško (helenistično) kulturno-znanstveno dediščino, zaradi česar bagdadski abasidski kalifat predstavlja izjemno pomembno obdobje svetovne zgodovine. Bagdadski abasidski kalifat so leta 1258 zrušili Mongoli (Šterbenc 2005, 258–262).

Z vidika sunitsko-šiitskih delitev je nujno poudariti, da je bil bagdadski abasidski kalifat izrazito sunitski kalifat. Dolgotrajna družbenopolitična deprivilegiranost šiitov je povzročila,

da so šiiti v času mongolskega zavzetja Bagdada ravnali bistveno drugače od sunitov, kajti proti stepskim osvajalcem so nastopili kooperativno. Zaradi tega sunitsko zgodovinopisje šiite pogosto obravnava kot »kolaborante« z zunanjim, neislamskim napadalcem na islamski svet. Tovrstno latentno stigmatiziranje šiitov v okviru sunitskega zgodovinskega spomina pomembno vpliva na sodobna dogajanja. Po ameriško vodenem napadu na Irak leta 2003 so šiiti iz enakih razlogov (družbenopolitična deprivilegiranost, trajajoča vse od leta 1638) namreč zopet (najmanj pasivno) sodelovali z ameriško okupacijsko oblastjo, kajti v zrušitvi sunitskega režima so videli enkratno zgodovinsko priložnost za prevzem oblasti v Iraku oziroma za prelitje svoje populacijske premoči (60 odstotkov iraškega prebivalstva) v formalno oziroma politično premoč.

Po zrušitvi bagdadskega abasidskega kalifata in končanju mongolske oziroma postmongolske vladavine (dinastiji Ilkanidov in Timuridov) so v islamskem svetu nastali trije veliki imperiji – osmanski, safavidski in mogulski. Še posebej safavidski imperij (1501–1722), ki se je konsolidiral na ozemlju Irana, je pomenil izjemno pomembno novost v zgodovini islamskega sveta. Dinastija Safavidov je namreč uspela dvanajstniški šiizem trajno uveljaviti kot državno religijo in hkrati vero prebivalstva Irana. (Dvanajstniki so daleč najštevilčnejša šiitska ločina in se jih večkrat enači s šiiti kot takšnimi. Naziv so dobili na podlagi svojega čaščenja 12 imamov.) Ali povedano drugače, Iran je trajno sprejel šiizem. Dva velika imperija – sunitski osmanski in šiitski safavidski – sta si skozi 16. in 17. stoletje medsebojno nasprotovala in se borila za nadvlado. Uspešnejši je bil osmanski, ki je večino časa vladal tudi arabskim šiitom.

Po propadu mongolskih držav v 14. in 15. stoletju so bili ob koncu 15. in v začetku 16. stoletja oblikovani trije veliki islamski imperiji: osmanski v Anatoliji, na Balkanu, v Severni Afriki in v večjem delu Arabije, safavidski na območju Irana in mogulski v Indiji. Safavidski je prenehal obstajati, ko ga je leta 1722 zrušila vojska Paštunov iz Afganistana. Osmanski in Mogulski imperij pa sta se vse od konca 17. stoletja naprej soočala s postopnim upadanjem svoje gospodarske, vojaške in politične moči ter sta bila v 18. stoletju zgolj še zelo šibki državni tvorbi. Zaradi tega se po svoji gospodarski in vojaški moči nista mogla meriti z zahodnoevropskimi državami, ki so se od 16. stoletja na podlagi tehnoloških odkritij in razvoja znanosti naglo modernizirale. Evropske velike sile (predvsem Velika Britanija, Francija in Nizozemska) so se na podlagi svoje superiorne ekonomske in vojaške moči začele najprej ekonomsko vdirati v muslimanski svet, nato pa so si ga tudi neposredno fizično podrejevale v procesu kolonializma in imperializma. V 19. stoletju in v začetku 20. stoletja je bil

tako že ves muslimanski svet pod neposredno ali posredno kolonialno vladavino evropskih velikih sil (Šterbenc 2005, 262–266).

4 ISLAM KOT RELIGIJA

4.1 POJEM RELIGIJE

Sociologi religije religijo poskušajo definirati na dva zelo različna načina. Prvi je vsebinska (substancialna) definicija, ki govori o tem, kaj religija je, oziroma ki opredeljuje, kakšno specifiko (kategorijo) mora vsebovati neki pojav, da se lahko identificira kot religija; drugi pa je funkcionalna definicija, ki govori o tem, kaj religija dela, oziroma ki opredeljuje, kakšne družbene funkcije mora opravljati neki pojav, da se lahko identificira kot religija. (Šterbenc 2012, 24) Več avtorjev navaja, da je zaradi slabosti funkcionalne definicije (so preširoke, ukvarjale naj bi se zgolj z religijskimi posledicami za skupino, oteževale in celo onemogočale naj bi razpravo o pojavu sekularizacije v moderni družbi), ustrežnejša raba vsebinske definicije, četudi je njihova pomanjkljivost v tem, da ustrezajo predvsem tipičnim zahodnim razumevanjem religije, medtem ko naj ne bi bile najbolj ustrezne pri opredeljevanju verovanj v nezahodnih kulturah. (Šterbenc 2012, 26-27)

Definicija religije v Šterbenčevem delu (2012, 28) je vsebinska, iz katere izhaja tudi to diplomsko delo, sestavljena pa je iz dveh elementov, in sicer obstoja verovanj, delovanj (praks) in institucij, ter njihove povezanosti s percipiranim nadnaravnim, transcendentnim, svetim. Pod pojmom religija so tako razumljeni verovanja, prakse in institucije, ki temeljijo na percipiranem obstoju nadnaravnega, transcendentnega, svetega.

Funkcije religije

Družbene funkcije religije, ki so največkrat opredeljene v delih s področja sociologije religije in širše s področja družboslovja, so naslednje: zagotavljanje smisla, določanje pravil delovanja, legitimiranje, opravičevanje obstoja boga oziroma svetega kljub obstoju zla, trpljenja in smrti, (de)kompenzacija in (dez)integracija. Naštete funkcije se medsebojno prekrivajo oziroma dopolnjujejo (Šterbenc 2012, 29). Podrobneje funkcij religije ne bomo spoznavali.

4.2 ISLAM – RELIGIJA

Po islamu je religija, kot pravi Nasr (2007, 42), »realnost, ki omogoča vez med človeškim svetom in bogom. Zaradi tega je njena vloga v človeškem življenju središčnega pomena. Z islamskega zornega kota lahko trdimo, da je religija v svojem najbolj univerzalnem in

osnovnem smislu življenje samo«. Religija je bistvo človeka, je tista, ki podeli smisel človeškemu življenju.

Za islam domena zunaj področja religije nima veljave in zavrača delitev na sveto in sekularno. Nauke religije deli na tiste, ki zadevajo zasebno življenje, in tiste, ki so povezani z javno sfero. Zasebni vidiki se prvenstveno ukvarjajo z vsem, kar zadeva odnos človeka do boga: vključujejo različne oblike molitev, post, romanje, pomembna higienska in prehranjevalna pravila; uravnavajo posameznikov odnos s starši, partnerjem, otroki in prijatelji ter tudi odnos do telesa (prepoved samomora). Javni vidiki islama obravnavajo na primer ekonomsko delovanje – obstajajo odredbe o tem, na kakšen način naj se izvršijo transakcije, kopičenje bogastva, njegovo razdeljevanje, obdarovanje. Islam naj bi bil tudi prva civilizacija, ki je razvila popolnoma kodificirano mednarodno pravo, ki obravnava zadeve, kot sta vojna in mir med narodi (Nasr 2007, 40-48).

Izluščimo lahko določene temeljne značilnosti islama kot religije (Šterbenc 2012, 92-94):

1. *Monoteizem oziroma vera v enega samega boga.* V islamu politeizem (*širk*) kot kršitev zapovedi doslednega monoteizma (*tavhid*) pomeni najhujšo obliko nevere, ki se kaznuje s smrtjo. Politeizem je edini greh, ki ga bog ne odpušča, saj naj bi bil le-ta izprijena oblika monoteizma (Nasr 2007, 49).
2. *Po tradicionalnem islamskem verovanju je Mohamed »zadnji in največji od prerokov«, imenovan tudi »pečat prerokov«.*
3. *Islam je predvsem religijsko pravo (šaria).* Šaria dobesedno pomeni »pot k napajališču« (pot, ki ji je treba slediti), vsebuje pa celoto božjih zapovedi, ki urejajo vsa človekova ravnanja. Vsaka od zapovedi se imenuje *hukm*, vsa človekova ravnanja pa delijo v pet kategorij: strogo zapovedana (*fard*), priporočena (*mandub*), odsvetovana (*makruh*), strogo prepovedana (*haram*) in tista, ki so dovoljena (*džaziz*)⁸.

Omeniti velja, da islamskega prava ni mogoče obravnavati brez povezave z znanostjo o religijskem pravu (*fikh*). Islamska religijska pravna znanost določa pravila, ki urejajo ritualne in religijske prakse, vsebuje pa tudi družinsko pravo, dedno pravo, pravo lastnine, pogodb in obveznosti, kazensko pravo, ustavno pravo, upravno pravo in vojno pravo (Šterbenc 2012, 93).

⁸ Med strogo zapovedana dejanja sodijo na primer dnevne molitve, med priporočena dajanje denarja ubogim, odsvetovana je npr. ločitev, med strogo prepovedane pa sodijo umor, prešuštvo, kraja in uživanje svinjine ter pitje alkohola.

4. *Vsak musliman mora izpolnjevati pet osnovnih in temeljnih stebrov islamske prakse, ki islam formalno ločujejo od krščanstva, judovstva in drugih religij Bližnjega vzhoda. V islamu tako obstajajo temeljni stebri religije (arkan ad din) in izpolnjevanja religijskih dolžnosti (arkan al ibada), ki se imenujejo »stebri islama« (arkan al islam).*
5. *Islam vsebuje pomembno socialno oziroma solidarnostno komponento. Pomemben etični pojem je salah (socialna krepost), in tisti, ki v praksi izvaja salah (ta se imenuje salih), je v Koranu opisan kot moralno pokončen posameznik, ki si prizadeva za izboljšanje lastnega položaja in položaja drugih muslimanov. Takšen posameznik pomeni nasprotje sebičnega individualista, ki ogroža moralno integriteto muslimanske skupnosti s tem, da spodkopava standarde kreposti. Le-te poskuša vzpostaviti salih. Kot razlaga Šterbenc (2012, 94):*

V islamu to moralno razlikovanje med socialno zavedajočo se krepostjo in asocialnim individualizmom odseva dihotomijo med vero in neverništvom, ki ločuje socialno okolje islama od okolja nemuslimanov. Povezana pomembna dimenzija islamske prakse je delanje dobrega ali aktivna krepost (ihsan). Koncept aktivne kreposti je specifično vezan na koncept pravičnosti (adl). Vsakemu muslimanu naj bi bilo v skladu z njegovim (ne)etičnim življenjem sojeno na sodni dan – pravični naj bi odšli v nebesa, nepravični pa naj bi bili obsojeni na večno prekletstvo v peklu.

Celotno obredno strukturo islamske religije predstavljajo stebri islama (arkan al islam):

1. izpoved vere (*šahada*);
2. ritualna molitev (*salat*);
3. plačevanje prispevka za dobrobit revnih (*zakat*);
4. post (*saum*);
5. romanje v Meko, Arafat in Mino (*hadž*).

4.2.1 Koran – islamska sveta knjiga

»Koran ni knjiga o bogu, ampak je božji glas sam« (Debeljak 1995, 32).

V Koranu⁹ so zapisana razodetja, ki jih je Mohamed prejemal med letoma 610 in 632 ter jih pozneje ustno posredoval svojim spremljevalcem. Prerok je bil namreč po islamski tradiciji nepismen, kar na najvišji stopnji pomeni, da je bila njegova duša čista, neoskrunjena od človeškega znanja in vredna sprejetja božje besede. Koran je poslednje božje razodetje, ki naj bi potrjevalo vsa prejšnja razodetja. Vendar pa je nastajanje Korana v pisni obliki po prerokovi smrti še vedno zelo nejasno. Po prepričanju muslimanov je bil Koran v več delih zapisan že v času Mohamedovega življenja ali pa kmalu po njegovi smrti, vse zapisane dele pa naj bi v celoto zbrali prvi trije prerokovi nasledniki na čelu skupnosti vernikov – kalifi (Nasr 2007, 52; Šterbenc 2005, 39).

Božja knjiga obsega štiri reči: dobesedni izraz (*ibarat*), nakazani pomen (*išarat*), zastrte pomene, ki se nanašajo na nadčutni svet (*lataif*), in visoke duhovne nauke (*hakaik*) (Prevc 2077: 22). Sporočila v Koranu stalno in pogosto izrecno odgovarjajo na konkretne življenjske položaje, v katerih se je znašel prerok: opogumljajo ga v času preganjanja v Meki, odgovarjajo na vprašanja njegovih privržencev in nasprotnikov, vsebujejo razlage tekočih dogodkov itn. V sveti knjigi so podana tudi pravila za muslimane glede različnih vprašanj. Pravila glede istega vprašanja, ki so zapisana v različnih verzih, so včasih v medsebojnem nasprotju oziroma kontradiktorna, kar bi lahko pri razlagi povzročilo nejasnosti. Islamski koranski specialisti in verski pravni strokovnjaki so za reševanje tovrstnih primerov sprejeli pravilo abrogacije, ki določa, da najpozneje razodeti verz, ki se nanaša na neko zadevo, odpravlja veljavnost vseh bolj zgodaj razodetih verzov, ki se nanašajo na isto zadevo in ki so z njim v nasprotju (Šterbenc 2005, 45).

Koran ima za muslimane poseben pomen, saj ga v skladu z verovanjem, da je vir njegovih sporočil bog, obravnavajo kot samo božjo besedo, in sicer v najvišji, celo absolutni stopnji. »Tisto, kar za kristjane pomeni Kristus, je za muslimane Koran.« (Šterbenc 2012, 96). V islamskem svetu so skozi njegovo zgodnjo zgodovino potekale ostre teološke debate glede vprašanja, ali je Koran ustvarjen ali neustvarjen, končno pa je prevladalo stališče, da je sveta

⁹ Arabsko *al-Qur'an*, kar pomeni »Recitiranje«, vendar pa ima tudi mnogo drugih imen, vsako se nanaša na enega od njegovih vidikov: *al-Furqan* oz. »Razsoden«, *Umm al-kitab* oz. »Mati knjig«, *al-Huda* oz. »Vodnik« (Nasr 2007, 50–51).

knjiga neustvarjena (*gajr mahluk*) in večna (*kadim*). Vzporedno z doktrino o večnosti Korana se je uveljavila tudi dogma o neposnemljivosti (*idžaz*) svete knjige (Šterbenc 2012, 96).

Hadisi in suna

Al Hadis (tudi *hadith*) pomeni tradicijo in je poročilo o tem, kaj je prerok Mohamed izjavil ali naredil. Včasih so hadisi preroka dopolnjeni s hadisi prerokovih spremljevalcev, predvsem najstarejših in še posebej prvih štirih kalifov. *Suna* (norma ali standard preroka; pravila, ki jih je s svojim zglednim ravnanjem postavil prerok) obsega celoten korpus hadisov oziroma je deducirana iz njih. Hadisi so v daljšem časovnem obdobju pridobili status drugega najpomembnejšega vira islamskega prava, takoj za Koranom. Na podlagi merila verodostojnosti so hadise pričeli deliti na avtentične (*sahih*), dobre (*hasan*), šibke (*daif*) in nezanesljive (*sakim*) (Šterbenc 2005, 47), skupaj pa sestavljajo obširno zbirko izrekov, ki zadevajo zunanje in notranje dimenzije obstoja, celotno človeško življenje v vseh vidikih, nanašajo pa se tudi na islamski univerzum. »*Hadith* je ključ za dojetje vedenja in stremeljenj muslimanove duše in neizogiben vodnik za razumevanje božje besede, ki jo vsebuje Koran« (Nasr 2007, 67).

Interpretacija korana

»Ni vprašanje, kaj Koran v resnici pravi, saj je njegov pomen (in to velja za vsa verska besedila) dvoumen in odvisen od tega, kako ga ljudje berejo in interpretirajo. Koran je tako kot katerokoli versko besedilo mogoče brati na različne načine« (Roy 2007b, 12).

Stereotipi Zahoda in popačene predstave o muslimanih ter s tem postavljanje islamskega sveta v podrejeni položaj nemalokrat izvira iz nepoznavanja Korana in napačnega interpretiranja koranskih besedil. Če se na Zahodu Korana lotevajo površno in brez širšega konteksta, v islamskem svetu pristopajo k interpretaciji s previdnostjo, spoštovanjem in poglobljenim znanjem o zgodovini nastajanja te svete knjige. Seveda se pojavljajo izjeme, predvsem so to islamski fundamentalisti, vendar je temu namenjeno naslednje podpoglavje.

Interpretacija Korana je proces, ki se je začel v Mohamedovem času in se še vedno odvija. Hadisi so pravzaprav *tafsir*, interpretacija Prerokovega življenja oziroma njegovih dejanj in izrekov. Pojem *tafsir* (razlaganje, tolmačenje Korana) se nahaja tudi v samem Koranu: »*Niti z enim ugovorom ne bodo prišli na plan, ne da bi ti mi sporočili odgovor in najlepše pojasnilo.*« *Tafsir* pomeni odkrivanje, tolmačenje in pojasnjevanje Korana, njegovih besed in verzov, zahteva pa vrsto predznanj iz različnih disciplin (Prebil 2007, 7):

- obvladovanje veščine odkrivanja koranskih verzov iz različnih časovnih obdobj (iz Meke in Medine);
- poznavanje namena ali vzroka za razodetje sur in verzov;
- poznavanje arabske semantike, jezika Korana, pa tudi njegovega stila;
- poznavanje procesa »ukinjanja«, »nadomeščanja« verzov;
- poznavanje načinov branja, vokaliziranja Korana ali označevanja izgovarjanja samoglasnikov;
- poznavanje načinov razodetja Korana, njegove postopnosti in vrstnega reda;
- poznavanje in ločevanje delov ali verzov v Koranu, ki so razumljivi, jasni, kakor tudi nerazumljivi, nejasni, in posledično tovrstnih smislov, pomenov, ki iz njih izidejo;
- poznavanje medsebojne povezanosti verzov v Koranu in njihov specifični ter splošni značaj.

V zgodovini islamske civilizacije so se razvili različni načini ali metode tolmačenja Korana (Prebil 2007, 9-13):

1. tolmačenje Korana s Koranom;
2. tradicionalno tolmačenje;
3. znanstveno tolmačenje;
4. racionalno tolmačenje,
5. sufijsko, mistično ali ezoterično tolmačenje;
6. tematsko tolmačenje,
7. zgodovinsko tolmačenje,
8. filozofsko tolmačenje,
9. druga tolmačenja.

4.2.2 Džihad

Pojem je prvič uporabil Mohamed, ko je s svojimi pristaši z namenom, da bi si pridobil nekaj bogastva, napadal trgovske karavane. Po tistem pojem preide v splošno rabo. O džihadu pogosto govorijo kot o šestem stebru Islama, vendar pa uradno to ne drži. Etimološko beseda izvira iz arabske besede *jahada* ali *juhd* in pomeni sposobnost, truditi se, močno si prizadevati. V sodobni arabščini ima beseda širok semantični spekter, nekoč pa se je uporabljala tudi za označevanje razrednega boja ali boja med 'starim in novim' (Riaz v Akbarzadeh in Mansouri 2007, 125). Zagotovo je džihad največkrat zlorabljen in

reinterpretiran koranski termin, ki ga navadno prevajajo kot »sveta vojna«¹⁰, vendar pa Koran pojma džihad ne povezuje z dobesednim pomenom vojne. Za nasilje in vojni spopad Koran namreč uporablja besedo *katala*, ki pomeni ubijanje, vojno in boj. Džihad kot vojaško sredstvo so utemeljevali predvsem hadisi in ne Koran, kar je implicitno privedlo do razvoja vojaške doktrine, ki je pojme džihad in vojskovanje neločljivo povezala (Esposito 2010, 48; Frank v Assmann 2008, 100). V Koranu se džihad neposredno pojavlja samo trikrat, skupaj s svojimi izpeljankami pa enaintridesetkrat (Debeljak 1995, 52-53). Neposredno se pojavlja v deveti suri z naslovom Kesanje (*Al-Tawba*), v petindvajseti suri z naslovom *Furkan* in v šestdeseti suri z naslovom Preverjena (*Al-Mumtahana*).

V islamu poznajo t. i. veliki džihad, ki označuje samopremagovanje, neke vrste notranji boj posameznika (*djihad-bi-n-nafs*), in t. i. mali džihad, ki označuje oborožen boj. Ta oboroženi boj vedno poteka v posebnih okoliščinah, in sicer ko verniki pri izpovedovanju svoje vere naletijo na ovire (Debeljak 1995, 59).

Dejstvo je, da v zgodovini islamske teološko-pravne misli ni dosežen konsenz glede obveznosti džihada, to je izenačevanja džihada z osnovnimi verskimi dolžnostmi (molitvijo, postom idr.) oziroma kot sestavnega dela življenja muslimanov. Da se pojmovanje džihada med muslimani razlikuje, je posledica načina tolmačenja oziroma interpretacije svetih virov. Nekateri menijo, da džihad sodi v »kategorijo zgodovinskega, prehodnega, za določen čas veljavnega, v kar sodijo tudi druge stvari. Za druge pa je fundamentalni segment Islama, ki je univerzalen in ni podvržen zgodovinskim spremembam« (Đogić 2008, 86-88).

4.2.3 Percepcija mučeništva v islamu

Ker Koran predstavlja ideale mišljenja in obnašanja, je torej potrebno vse islamske pojme in koncepte analizirati v okviru Islama kot celote. Koncepta mučeništva ne smemo razumeti v izolaciji od celote Islama, ki ceni najglobljo predanost bogu. Mučeništvo je izraz najgloblje predanosti bogu, njegov namen pa ni nepremišljeno škodovanje drugemu.

V islamu se »mučenik« označuje z oznako *šahid*, kar dobesedno pomeni priča. Koran na več mestih govori o tem, da bodo tisti, ki bodo umrli na božji poti, nagrajeni z veliko nagrado in tudi večje število hadisov opisuje blaženost, ki naj bi je bil deležen mučenik – tako naj bi mu

¹⁰ Sveta vojna je v najširšem pomenu besede vojna, ki je razumljiva kot versko delovanje, oz. vojaška dejavnost, ki je neposredno povezana z vero. Gre za vojno, bojevano za verske cilje ali ideale, ki jo avtorizira in sankcionira bodisi bog bodisi verski voditelj (Mastnak 1995, 41).

bili oproščeni vsi grehi, prihranjene naj bi mu bile muke v grobu in na glavo naj bi mu bila položena krona slave. V muslimanski percepciji obstajata dve kategoriji mučenikov: »bojni mučenik« (*šuhada al maraka*), ki se imenujejo tudi »mučeniki na tem in na onem svetu« (*šuhada al dunja va al akira*), in »mučeniki zgolj na onem svetu« (*šuhada al akira*). Razlika med obema kategorijama je v tem, da so »bojni mučeniki« pokopani na poseben način. Tako njihovih trupel ni treba umivati – ker naj bi mučeništvo odstranilo vso nečistost. Poleg tega morajo biti pokopani v obleki, v kateri so bili ubiti. Končno naj bi se za »bojne mučenike« opravljala molitev. Kot *šuhada al maraka* se obravnavajo zgolj tisti muslimani, ki umrejo neposredno od ran, zadanih v boju. Umreti morajo v boju za božjo vero in v pričakovanju božje nagrade; nekateri verski pravni strokovnjaki dodajajo, da morajo umreti v boju proti nevernikom, drugi pa, da mora biti smrt v bitki posledica nepravilnega dejanja (Šterbenc 2005, 448-449).

»Bojni mučeniki« so skozi stoletja zasedali posebno svečano mesto v percepciji muslimanov, saj naj bi bilo tovrstno mučeništvo najbolj plemenita oblika smrti in zagotovilo za božje odobravanje in nagrado. Pomen smrti mučenika presega posameznika – navadni muslimani verjamejo, da mučeniki celotni skupnosti prinesejo čistost in milost, neposredni sorodniki mučenikov pa so deležni občudovanja in podpore. Zaradi tega reakcija na smrt ne pomeni nujno žalovanja.

Zgodovina mučeništva se v islamu razlikuje glede na šiitsko oziroma sunitsko versko tradicijo. Sunizem ni razvil doktrine o mučeništvu oziroma le-temu ni dajal eksplicitnega poudarka, kot se je to v ključnem zgodovinskem dogodku zgodilo v šiizmu. Pomembno je opozoriti tudi, da si koncepte mučeništva v imenu vere delijo vse tri monoteistične religije: židovstvo, krščanstvo in islam (Šterbenc 2005, 448-449).

Mučeništvo je v Koranu in hadisih zaželeno, vendar pa je samomor strogo prepovedan in predstavlja enega največjih grehov v islamu – gre za strahopetno dejanje, ki ga Alah ne odobrava (Prevc 2007, 27). Prav razlika med mučeništvom in samomorom je bistvena pri teološkem upravičevanju samomorilskih napadov. Na tem razlikovanju namreč temeljijo interpretacije zagovornikov samomorilskih napadov, ki presegajo koransko navedbo, da je samomor strogo prepovedan. Fundamentalisti svoje interpretacije upravičujejo prav s koranskimi navedbami. Verski vodje so sicer pri uporabi samomorilskih taktik vedno izražali zadržke, vendar naj bi bile le-te v ekstremnih situacijah in ob konkretnih rezultatih dovoljene. »Mučeništvo in (zlo)rabo mučeništva na primeru sodobnih samomorilskih napadov je možno

interpretirati skozi jezik političnega nasilja, ki ga islamski neofundamentalisti uporabljajo, da bi upravičili samomorilske napade. Toda pri njihovi interpretaciji vidimo očiten odmik od tradicionalnih koranskih interpretov, /.../ v 21. stoletju se samomorilske napade smatra za inherentne islamu« (Frank v Assmann 2008, 93-99). Čeprav, kot trdi Roy (2007, 20), samomorilskih akcij v pravoverni islamski tradiciji sploh ni.

Med samomorom in mučeništvom obstaja tanka meja. O resničnih namenih in dejanjih vsakega človeka v končni fazi sodi bog, saj le on vidi v dušo človeka. Neko dejanje, ki je v očeh radikalcev mučeniško, lahko bog obsodi kot zločin in obratno. Skozi zgodovino so to dilemo razrešili tako, da se na splošno sprejema namen storilca. Ker džihad velja za skupinski boj, kjer naj bi posamezniki ostali anonimni, so vsakršni poskusi izstopati in se na lastno roko bojevati s sovražnikom zavrtnjeni kot samovoljnost, ki nujno vodi v smrt, in zato niso sprejeti kot mučeništvo. Nekdo, ki želi doseči slavo in postati mučenik, se ga lahko šteje za samomorilca (Frank v Assmann 2008, 98).

5 KONFLIKT

Konflikt¹¹ med islamom in Zahodom sega daleč v zgodovino, ko je islam s svojo naraščajočo močjo in vplivom pričel ogrožati primat krščanstva s središčem v Evropi. Dogajanj v zadnjem času v odnosu med islamskim svetom in Zahodom nikakor ni mogoče razumeti brez poznavanja zgodovinsko generiranega političnega konteksta oziroma zgodovine odnosov med obema svetovoma.

V prvih petih stoletjih obstoja islama lahko govorimo o mirnem sožitju muslimanov, judov in kristjanov. Islam je vedno uspeval v stiku z drugimi tradicijami, saj je njegov izvor v bližnjem stiku z judovstvom in krščanstvom. Ob koncu prvega tisočletja se je islamski svet širil vse od centralne Azije do obal Atlantika in ko je arabski ekspanzionizem dosegel zahodne dežele, prebivalci le-teh v Arabcih in njihovi veri niso videli grožnje krščanstvu (Ali 2002, 38; Mastnak 1996, 67). V Italiji in Španiji so kristjani z muslimani sklepali pogodbe in zaveznitva vse do konca tisočletja in šele sčasoma so muslimani za kristjane postali utelešenje vsega zla. Medtem ko so bili še v 8. stoletju samo pogani med drugimi pogani, s katerimi je tekel boj za ozemeljsko prevlado, so bili sredi 15. stoletja edini in nepomirljivi sovražnik Evropejcev. V skladu s starejšim zgodovinopisjem lahko govorimo o treh razlogih za eskalacijo sovraštva: strah pred propadom krščanstva, nestrpno politiko islama do krščanskih manjšin na islamskih ozemljih in/ali sovraštvo, ki so ga muslimani izkazovali svojim sovražnikom (Toplak 2003, 50). S križarskimi vojnami je nastopilo obdobje nerazumevanja in nezaupanja, za katero se zdi, da še kar traja.

5.1 KONKVISTA/REKONKVISTA

Saraceni so Iberski polotok osvajali v letih med 711 do 755 in ga spremenili v malone povsem islamizirano podcelino. Kljub temu so se med razdrapanimi višavji Pirenejev in Kantabrijskega gorovja ohranjala žarišča krščanskega odpora, iz katerih se je že konec 8. stoletja pričela rekonkvista, kot imenujemo španski boj za osvoboditev izpod muslimanske nadoblasti (Cardini 2003, 19, 51). Papeževa (2006, 24) navaja, da večina zgodovinarjev

¹¹ Konflikt je "proces, ki gre skozi različne faze, od obdobja, ko spor nastane, se razvija, bodisi da se zaostruje v konflikt, ki nazadnje lahko preide v oborožen spopad, bodisi da se skuša razrešiti s sredstvi mirnega reševanja sporov. Spori in konflikti so povezani; vsak konflikt je posledica določenega spora, oba pa sta del procesa, v katerem spor pogosto prerašča v konflikt. Razlika med sporom in konfliktom je zato predvsem v tem, za katero fazo tega procesa gre" (Petrič 2010, 212). Petrič (prav tam) pravi, da gre za spor do točke, ko si sprti strani prizadevata spor razrešiti s sredstvi mirnega reševanja sporov, za konflikt pa, ko skušata rešitev spora izsiliti z uporabo sredstev prisiljevanja in pritiski, v skrajnem primeru z uporabo sile.

predvideva, da je po lahki osvojitvi Iberskega polotoka sledila hitra islamizacija: »Vendar pa je napačno predvidevati, da so bili arabsko-berberski osvajalci polni misijonarskega zanosa, pri čemer je bil eden od glavnih razlogov gotovo toleranca, ki jo islamski zakon zahteva v odnosu do kristjanov in Judov kot ljudstev knjige.«

V ključnem obdobju približno dvestotih let je srečanje Evrope z islamsko civilizacijo prvi omogočilo razvitje veliko znanstvenih področij, še posebno pa filozofije, medicine, astronomije, kemije in matematike. Islamska civilizacija, ki je na jugu Evrope cvetela do poznega 12. stoletja in je v svojih dosežkih celo presegla zgodnejše prispevke Rimskega imperija k razvoju civilizacije, je prebudila Evropo iz njenega dogmatičnega spanca srednjega veka (obdobje velikih muslimanskih osvojitvev je bilo hkrati tudi dolgotrajno obdobje globoke depresije zahodnoevropskega sveta) in tako pripravila zgodnji evropski preporod v smislu razsvetljenega, racionalnega, nedogmatičnega svetovnega pogleda (Cardini 2003, 14; Papež 2006, 24-25). Na podlagi tega se lahko strinjamo s trditvijo Papeževe (2006, 25), da je bilo oblikovanje intelektualnega življenja Evrope srednjega veka rezultat cvetoče islamske civilizacije v Španiji.

V 13. stoletju so največji podvigi v boju proti muslimanski nadvladi uspeli Ferdinandu III. Kastiljskemu, ki je med letoma 1230 in 1248 zavzel velik del južne Španije, na čelu s Cordobo in Sevillo, ki sta predstavljali centra islamskega imperija na Iberskem polotoku. Muslimanom je tako ostalo le še eno veliko mesto, Granada, ki je predstavljala eno pomembnejših stičnih točk v zgodovini odnosov med krščanstvom in islamom. Z osvojitvijo Granade leta 1492 se je sedemsto let dolgo obdobje muslimanske prevlade na Pirenejskem polotoku končalo.

Zmago na zahodni fronti pa so zaznamovali porazi na Vzhodu, kjer so v času rekonkviste potekale veliko okrutnejše križarske vojne. Vendar bi bilo zmotno prepričanje, da so bile križarske vojne posledica muslimansko-krščanskih spopadov na Iberskem polotoku. Kot pravi Toplakova (2003, 50), križarske vojne niso nastale zaradi ogroženosti krščanstva v Evropi. Bolj je bilo ogroženo poslanstvo krščanstva – zavladati celotnemu svetu. Z vzponom islama ni vladalo niti več svetim mestom Bližnjega vzhoda, rojstnim krajem krščanstva.

5.2 KRIŽARSKE VOJNE

Izraz »križarske vojne« označuje serijo osmih vojaških pohodov od 11. do 13. stoletja, s katerimi je krščanski (zahodni) svet – vsaj deklarativno – poskušal tajno zavzeti ozemlja v osrednjem delu muslimanskega sveta (Šterbenc 2012, 229).

Sredi 11. stoletja se je pričela doba razcveta krščanstva, čas zmagoslavja te ideje pa je bil na prehodu iz 12. v 13. stoletje. Po besedah Mastnaka (1996, 62, 66) je bila križarska vojna udejanjenje pojma krščanstva – oblika zahodne enotnosti prebivalcev, ki so v srednjem veku živeli na področju današnje Evrope: »S to sveto vojno se je na Zahodu oblikovala skupna civilizacija.« Osrednjega pomena pri tem je bila opredelitev skupnega sovražnika, in sicer konstrukcija islama in muslimanov kot sovražnikov krščanstva in kristjanov. Nekateri, zlasti starejši zgodovinarji so prikazovali križarske vojne kot odgovor latinskih kristjanov na *džihad*, toda novejša raziskave so to apologetsko stališče prepričljivo zavrgle (Mastnak 1996, 44).

Preobrazba krščanskega pogleda na islam je bila notranje povezana s formuliranjem predstave o krščanski skupnosti. Papeža Leon IV. in Janez VIII. sta pričela uveljavljati novo, nespravljlivo sovražno podobo o muslimanih – po besedah Janeza VIII. je bila Sveta dežela v »umazanih rokah nevernikov«, ki »mažejo Kristusov grob« in »s svojo umazanijo oskrunjajo Jeruzalem« (Šebenik 2004, 34). »Zahodno krščanstvo se je pripravljalo na začetek prve križarske vojne – da bi osvojilo Sveto deželo, prav tako pa, da bi nagrajalo toliko bogastva, kot bi bilo mogoče, in ga prineslo nazaj v Evropo – s samozadovoljnim muslimanskim svetom, ki so ga pretresali notranji spopadi« (Ali 2002, 40). Notranji spopadi, o katerih govori Ali, so bili spopadi med suniti in šiiti, ki so počasi izčrpavali obe strani in zaradi katerih je predstava o enotni in vsemogočni islamski civilizaciji izgubila pomen.

K prvemu križarskemu pohodu je 27. novembra 1095 na javni seji koncila v Clermontu pred duhovniki in laiki pozval papež Urban II., in sicer z besedami: »Muslimani prelivajo krščansko kri, ki jo je odkupila Kristusova kri; krščansko meso, ki je po krvi v sorodu s Kristusovim mesom, je izročeno v gnusobno zlorabljanje in suženjstvo« (Mastnak 1996, 65). Kot cilja pohoda je navedel dokončen odvzem Male Azije iz rok Seldžukov v korist Bizanca ter osvoboditev Svete dežele in Jeruzalema izpod muslimanske nadoblasti, ki naj bi nadlegovala krščanske romarje. Urban II. je hotel predvsem ustaviti nenehno medsebojno vojskovanje krščanskih vitezov v Evropi ter njihovo energijo usmeriti navzven, proti zunanjemu sovražniku.

Ko so križarji 15. julija 1099 zavzeli Jeruzalem, so v naslednjih treh dneh sistematično poklali okoli 30.000 tamkajšnjih muslimanov in Judov. Pred tem dogodkom so Judje, kristjani in muslimani živeli v Jeruzalemu v relativni harmoniji 460 let pod islamsko oblastjo, po njem pa si te tri skupnosti v tem mestu niso nikoli več zaupale. Križarji so po osvojitvi sirskega mesta Mara 12. decembra 1098 v treh dneh pobili vse njegove moške muslimanske prebivalce (čeprav je križarski poveljnik Bohemond prebivalstvu mesta pred tem v zameno za vdajo obljubil nedotakljivost) in celo prakticirali kanibalizem, kar se je vtisnilo globoko v zgodovinski spomin Arabcev in Turkov (Šterbenc 2005, 305). »Razsežnosti pokola so travmatizirale celotno regijo. Morija je trajala cela dva dneva, na koncu pa so pobili večino muslimanskega prebivalstva – moške, ženske in otroke« (Ali 2002, 40). Križarji so morili tudi Jude, ki so se skupaj z muslimani borili, da bi obvarovali mesto.

Ta nova sveta vojna je bila »doživljana kot vojna, uperjena proti islamu, islam pa je bil, po drugi strani, pojmovan ne kot katera koli oblika 'poganstva', marveč kot fundamentalen sovražnik kristjanstva, kot sama Antikristova vera« (Mastnak 1996, 74). V naslednjih dveh stoletjih so se križarji ustalili v regiji in številni muslimanski mogočnejši so začeli trgovsko in vojaško sodelovati z njimi. Nekaj križarskih voditeljev je pretrgalo s krščanskim fundamentalizmom in sklenili so mir s sosedi, toda večina je nadaljevala s strahovanjem muslimanskih in judovskih podanikov.

Prvi egiptovski in sirski sultan Saladin je leta 1187 zavzel Jeruzalem in spet dovolil prost vstop romarjem v mesto. Judje so dobili državne podpore, da so obnovili sinagoge, cerkve so ostale nedotaknjene, maščevalno pobijanje pa ni bilo dovoljeno. Saladin je razglasil v mestu svobodo za vernike vseh religij. To je vodilo v tretjo križarsko vojno, katere cilj pa ni bil dosežen. Mesto Jeruzalem je ostalo naslednjih sedemsto let pod muslimansko vladavino. In kot pravi Ali (2002, 42), v tem obdobju njegovih pločnikov ni umazala nobena kri.

Sedem križarskih vojn v letih od 1095 do 1270 je v evropski in arabski zavesti pustilo globoko sled. Križarji so že na prvem pohodu zagrešili nekatera dejanja, ki so travmatizirala odnose med krščanskim in islamskim svetom ter vplivala na poznejšo percepcijo kristjana oziroma zahodnjaka v muslimanski zavesti (Šterbenc 2012, 230). Muslimani se križarjev spominjajo kot nazornega primera militantnega krščanstva in krščanskega zgodnjega sovraštva proti islamu. Križarske vojne so razvnele versko zaslepljenost in nestrpnost ter tudi v Evropi sprožile valove preganjanja »krivovercev«. Esposito (2006, 232) govori o treh mitih, ki prevladujejo v zahodni percepciji križarjev:

- muslimani so bili protagonisti;
- krščanstvo je zmagalo;
- edini namen križarjev je bil osvoboditi mesto Jeruzalem.

Že v času razsvetljenstva je veliko avtorjev ugotavljalo, da je bila Evropa v času križarskih vojn potopljena v globoko nevednost in predsodke. Dejavniki, ki so sprožili križarske vojne, so bili predvsem interesi papežev in številnih evropskih vladarjev, sovraštvo kristjanov do muslimanov, nevednost laičnega prebivalstva, oblast cerkve, pohlep menihov, podivjana strast do orožja in nuja, da bi za notranje težave, ki so trajale že predolgo, našli zunanji izhod (Soban 2011). Steven Runcimana (v Soban 2011), pisec še vedno referenčne zgodovine križarskih vojn iz petdesetih let minulega stoletja, o križarskih vojnah pravi:

Zmagoslavja križarskih vojn so bila zmagoslavja vere. Toda vera brez modrosti je nevarna reč. Po nespremenljivih zakonih zgodovine ves svet plačuje za zločine in norosti vsakega svojih državljanov. V dolgem sosledju stikov in zlivanja med Vzhodom in Zahodom, iz katerega je zrastle naša civilizacija, so bile križarske vojne tragična in destruktivna epizoda ... Bilo je tako veliko poguma in tako malo časti, tako veliko pobožnosti in tako malo razumevanja ...

Točno devetsto let po grozodejstvih križarstva, ki sodi med najhujše zločine, kar jih je zagrešil verski fundamentalizem, se je papež opravičil za križarske vojne. Na tem mestu velja omeniti tudi pozitivno posledico križarskih vojn – le-te so omogočile pomembno kulturno interakcijo, saj so križarji številne značilnosti arabskega načina življenja prenesli na evropska tla (še le križarji so srednjeveške Evropejce seznanili s samoumevnostmi islamskega sveta, kot so bile parne kopeli, zobne ščetke in odišavljeno milo), kar pa ne odtehta njihovega grozodejstva (Toplak 2003, 50–53).

5.3 OSMANSKI IMPERIJ (1299–1922)

V času križarskih vojn so svojo moč pričeli krepiti osmanski Turki, ki so s širjenjem svojega imperija širili tudi islamsko vero. Sunitski osmanski imperij je bil največji islamski imperij modernega časa, saj je na vrhuncu svoje moči v 16. stoletju zasedal ogromno ozemlje, ki je segalo od Madžarske na zahodu do Maroka na jugozahodu, do zahodne meje Irana na vzhodu ter od Ukrajine na severu do delov Arabskega polotoka na jugu, s tem pa je

predstavljaj velik in grozeč izziv Evropi¹² (Benko 1997, 44; Šterbenc 2005, 353). Leta 1453 so Otomani pod poveljstvom Mehmeda II. zavzeli Konstantinopol in antični Bizanc je dobil novo ime, Istanbul. S tem se je končala doba bizantinskega cesarstva, mesto pa je kmalu postalo središče islamske civilizacije (Nasr 2007, 128). Utrdba, ki je Osmanom ni uspelo zavzeti in je pomenila začetek počasnega razkroja otomanskega cesarstva, je bil Dunaj. Leta 1683 so ga poskušali zavzeti že drugič, kljub porazu pa se je imperij obdržal še do konca prve svetovne vojne, ko so si arabske province razdelili Britanci in Francozi. Z neuspešnim zavzetjem Dunaja se je končalo obdobje muslimanske grožnje krščanstvu in pričelo obdobje krščanske grožnje islamu.

Osnova osmanskega cesarstva je bil islam. Islamska vera je bila povezana z državno ideologijo in z legitimnostjo oblasti – voditelji osmanskega imperija so le-tega namreč zmeraj uvrščali med islamske države, kamor so vključevali Umajadski kalifat¹³, Abasidski kalifat¹⁴ in Seldžuški kalifat¹⁵. Sultani¹⁶ so ščitili islam, islamske zakone in islamska sveta mesta, prav tako so spoštovali islamske zakone in tradicije. Kljub temu pa se je v petsto letih obstoja imperij oblikoval v večversko državo s priznanimi pravicami za Jude in kristjane ter pritočišče mnogim protestantom, ki so bili tekom reformacije izgnani iz Evrope. Nemuslimani so sestavljali večino podložnikov, zato je osmanska država z njimi ravnala zelo dobro in jih ni silila v spreobrnitev v islam. Kristjani so lahko ohranili svojo vero, v zameno pa so morali plačevati poseben davek, ki ga muslimanom ni bilo treba. Kot »ljudje Knjige«¹⁷ so imeli poseben status, vzpostavljen v šeriatskem pravu in sultanovih kanunih¹⁸. Takšen odnos oblasti

¹² Osmanski imperij ni bil samo odlično organizirani vojaški stroj, marveč tudi odlično organizirana administracija ter tehnološko in kulturno razvita družba, ki jo je bilo mogoče primerjati z razvitimi evropskimi (Benko 1997, 44).

¹³ Umajadski kalifat (661–750) je bil drugi od štirih velikih kalifatov, ki so bili ustanovljeni po smrti preroka Mohameda, njegova prestolnica je bil Damask. Član dinastije Umajadov, ki mu je uspelo pobegniti iz Damaska, ko so ga osvojili Abasidi, je na Iberskem polotoku sam sebe oklical za vladarja in na jugu ustanovil novo kraljestvo. Nasr (2007, 118) govori o tej dobi kot o »zlati dobi muslimanske vladavine« v Španiji.

¹⁴ Abasidska vladavina (750–1258) zaznamuje obdobje, v katerem je t. i. »klasična islamska civilizacija« dosegla svoj vrhunec. Zgodnji Abasidi so nadaljevali z delom Umajadov: utrjevali so islamsko cesarstvo, ohranjali enotnost, islamizirali različne institucije in širili arabščino kot pogovorni jezik islamskega sveta. Glavno mesto so preselili na vzhod, Bagdad je v 9. in 10. stoletju postal največje kulturno središče islamskega sveta (Nasr 2007, 118–119).

¹⁵ Najpomembnejša turška dinastija so bili Seldžuki, ki so vladali več kot dve stoletji, od okoli 1035 do 1258. Zasedli so večji del Zahodne Azije, vključno z Bagdadom (Nasr 2007, 121).

¹⁶ Otomani so se sicer imeli za kalife, ki so nasledili Umajade in Abaside, čeprav tehnično niso bili kalifi, marveč sultani. Ustvarili so politični red, ki je v mnogih načinih spominjal na druge kalifate (Nasr 2007, 128).

¹⁷ Oznaka »ljudje knjige« se v islamski terminologiji uporablja za označevanje kristjanov in judov, ki so imeli svete knjige razodete pred Koranom (Šterbenc 2012, 97).

¹⁸ Osmanski kanuni so izhajali iz sultanovih odločb. Kanuni so bili dekreti sultana, ki so se nanašali na specifične teme; dekreti, ki so se nanašali na določeno regijo ali družbeno skupino, in splošni kanuni, ki so se nanašali na celotno državo (Jesenšek 2008, 62).

do svojih krščanskih podložnikov je pripomogel k temu, da so evropski kmetje v osvojenih deželah na Balkanu brez težav sprejemali nadoblast muslimanskega sultana (Jesenšek 2008, 53; Smerdel 2008, 38).

Obe civilizaciji, islamska in evropska, sta se v času med 15. in 19. stoletjem, razvijali v močni odvisnosti druga od druge. V kolikor lahko rečemo, da je na začetku osmanski imperij vplival in oblikoval evropsko civilizacijo, se je že sredi 19. in v začetku 20. stoletja pozicija popolnoma zamenjala. Kolonializem in industrijska revolucija evropskih velesil sta bili na vrhuncu, njun vpliv industrializacije in modernizma pa je pronical vse globlje v osmanski imperij. Dokončni potop osmanskega imperija bi verjetno nastopil že veliko prej, če ne bi bile tri glavne sile, ki so imele največ vpliva na imperij, tako neenotne. Britanski imperij, cesarska Rusija in Avstro-Ogrska niso našle dogovora, kako razdeliti cesarstvo. Najbolj enostavna rešitev je bila ohranitev Osmanskega cesarstva na kolenih, kar je za nekoč vladajoči narod jugovzhodne Evrope predstavljalo največji udarec (Smerdel 2008, 39).

Otomani so ustvarili zadnje mogočno islamsko cesarstvo, ki se je vse do dvajsetega stoletja upiralo Zahodu¹⁹. Potomca otomanske vladavine sta arabski Bližnji vzhod in Turčija, kakor tudi muslimani na Balkanu, vključno z Albanijo, Bosno in Hercegovino, Kosovim in Makedonijo (Nasr 2007, 129).

5.4 KOLONIALIZEM

V 15. stoletju je krščanstvo postopoma osvajalo Iberijo, osmanski poraz pri Dunaju leta 1683 pa je pomenil začetek razpada turškega imperija, kar je nakazovalo novo obdobje v zgodovini odnosov Zahod–islam. Šterbenc (2012, 232–233) pa za »napoved prihoda nekega novega obdobja, v katerem so si evropske velike sile povsem podredile muslimanski svet,« navaja še en dogodek, in sicer vdor Napoleona v osmanski Egipt leta 1799, ki ga je zasedal do leta 1801, ko se je moral umakniti. Ta francoska akcija je bila prvi neposredni vojaški vdor Evropejcev v osrčje arabskega sveta po križarskih vojnah, hkrati pa leto 1799 pomeni začetek modernega obdobja v arabskem svetu.

Sledilo je obdobje evropskega kolonializma – imperializma v času med začetkom 19. in drugo polovico 20. stoletja. V prvi polovici 19. stoletja so evropske velike sile, predvsem Velika

¹⁹ Kot pravi Benko (1997, 44), je dejstvo, da osmanski imperij ni stopil na pot razvoja, ki si ga je izbrala Evropa, moč obrazložiti s človeško in materialno izčrpanostjo, ki je zajela imperij, potem ko se je teritorialno razširil do neslutnih meja. V nekaj stoletjih ga je ta izčrpanost pahnila v položaj "bolnika na Bosporju".

Britanija in Francija, na podlagi svoje ogromne ekonomske premoči začele fizično obvladovati arabski in islamski svet. Britanci so leta 1839 zasedli pristanišče Aden na jugu Arabskega polotoka, Francija pa je naredila prelomni korak leta 1830, ko je zasedla mesto Alžir in večino obalnih delov Alžirije. Ščasoma so Francozi prodirali v notranjost in sistematično izvajali kolonizacijski načrt. Leta 1881 so zasedli še Tunizijo, Britanci pa leta 1882 Egipt. Italija je v letih 1911–32 zasedla Libijo. V okviru sistema mandatnih ozemelj pod Društvom narodov je Velika Britanija nato sestavila enotno državo Irak ter zavzela Palestino in Transjordanijo, Francija pa je vzpostavila dve državi, Sirijo in Libanon (Šterbenc 2005, 388; 2012, 236).

Muslimani nikoli niso sprejeli evropske nadvlade in so se ji nenehno upirali, kolonialne oblasti pa so upore praviloma izjemno brutalno zatirale (Francozi in Britanci so upore najpogosteje zatirali z letalskimi napadi, v katerih so bile uničene cele vasi in pobiti tisoči domačinov). »Kolonialni gospodarji so nasproti islamu in muslimanom izpričevali kulturni rasizem, saj so domačo islamsko kulturo in tradicije obravnavali kot manjvredne. Islam naj bi bil nazadnjaška, fanatična in bojevita religija, islamske doktrine (džihad, poligamija, strogo izpolnjevanje religijskega prava) pa naj bi pričale o tem, da islam ne dopušča napredka« (Šterbenc 2012, 236–237).

Čeprav so bila muslimanska stališča do Zahoda in njegove moči različna, je med muslimani prevladoval občutek konflikta in tekmovanja. Kolonializem je vplival na ideologijo, čustvovanje in miselnost muslimanov, predvsem v smislu občutka nemoči, izkoriščanja in hinavščine. Kot tak je kolonializem islamski svet spomnil na križarske vojne, Evropa je postala sovražnik, ki ogroža tako islam kot religijo kot tudi politično življenje muslimanske skupnosti (Halliday 2005, 89; Šterbenc 2012, 238).

Obdobje kolonializma so zaznamovali štirje procesi (Halliday 2005, 88):

1. oblikovanje države (oblikovanje institucij moderne države po zahodnem zgledu),
2. nacionalizem (oblikovanje nacionalne identitete, pojavijo se ozemeljske zahteve),
3. sekularizacija (kulturne in ideološke spremembe, zgled so vrednote Zahoda) in
4. oblikovanje opozicijskih skupin, kasneje so to islamistične oziroma fundamentalistične skupine (Muslimanska bratovščina je bila ustanovljena leta 1928 kot odgovor na trende sekularizacije v Turčiji in drugod v arabskem svetu).

V odnosu med muslimanskim svetom in Zahodom je bilo le malo dogodkov bolj daljnosežnih in vplivnih, kot je bilo obdobje evropskega kolonializma, saj je le-ta pomenil največji politični, ekonomski, moralni in kulturni izziv islamu, o čemer govori tudi Šterbenc (2012, 232):

Tematika evropskega kolonializma in imperializma, njunega vpliva v preteklosti in njune še nadaljnje zapuščine, ostaja živa v politiki arabskega sveta ter v vsem muslimanskem svetu od Severne Afrike do Jugovzhodne Azije. Kolonializem je tako rekoč dobesedno spremenil geografski in institucionalni zemljevid muslimanskega sveta. Zamenjal ali spremenil je domače politične, socialne, ekonomske, pravne in izobraževalne institucije ter neposredno in posredno ogrožal muslimansko vero in kulturo.

Evropski kolonializem je generiral celo vrsto negativnih dogodkov in procesov: brutalno vojaško zatiranje uporov, kulturni rasizem, politična prevara, postavljanje trajno škodljivih družbenih struktur, ustavljanje avtohtonih demokratizacijskih procesov, ustvarjanje odvisnih monokulturnih ekonomij, arbitrarno določanje državnih meja in vzpostavljanje države Izrael, zaradi česar je kolonialno obdobje še danes travmatično prisotno v muslimanski družbeni in politični zavesti. Čeprav so evropske sile muslimanskim državam sredi 20. stoletja podelile formalno neodvisnost, muslimani v sodobnem času večinsko menijo, da Zahod (po letu 1967 predvsem ZDA) še naprej do islamskega sveta vodi agresivne in arogantne neokolonialne politike. K tovrstnemu prepričanju prvenstveno prispevata dva elementa: vprašanje Palestine oziroma izraelsko-palestinski spor in pa vsakršno zahodno neposredno vojaško poseganje v arabski (islamski) svet (Šterbenc 2012, 232–233).

Strah pred neokolonializmom

Zaradi izkušenj z evropskim kolonializmom muslimani ostajajo nezaupljivi do Zahoda. Menijo, da Zahod v odnosu do muslimanskega sveta vodi neokolonialno hegemonsko politiko, katere cilj je ohranjanje podrejenosti svetovnih muslimanov. Takšna zahodna politika naj bi se manifestirala na treh področjih (Šterbenc 2012, 238–240):

- a. *političnem* (glavne svetovne sile naj bi bile odgovorne za položaj muslimanskih družb, predvsem ZDA – ameriške politike bi namreč naj bile zavestno protimuslimanske);
- b. *ekonomskem* (muslimanski svet naj bi imel, kljub svojemu naftnemu bogastvu, v svetovnem gospodarstvu zgolj podrejeno vlogo in naj bi ostajal odvisen od zahodnih držav, ki bi ga naj izkoriščale);

- c. *znanstvenem (kulturnem)*: tudi na tem področju naj bi Zahod vsiljeval zahodno (sekularno) obliko modernosti.

Benko (1997, 302) pravi, da je politika neokolonializma danes ena najresnejših ovir tako za stabilizacijo mednarodnih odnosov kot za uresničitev polne enakopravnosti osvobojenih dežel. Neokolonializem ZDA ni nič manj nevaren od neokolonializma velikih evropskih kolonialnih sil, čeprav je bolj "tankočuten". "Svojo pravo podobo je odkril tedaj, ko so socialna in politična gibanja na azijskem in afriškem kontinentu pričela ogrožati percepcijo ZDA o razvoju v tem delu sveta, ki je težila k ohranitvi obstoječega družbenega in političnega reda," meni Benko (1997, 302). Izraelsko-palestinski konflikt pa je zagotovo eden glavnih vzrokov muslimanskega strahu pred ponovnim kolonializmom.

5.5 IZRAELSKO-PALESTINSKI SPOR

S procesom dekolonizacije, ki ga je prinesel konec II. svetovne vojne, se je zgodila tudi vrsta drugih sprememb v mednarodnem okolju. ZDA so postale najmočnejša ekonomska sila na svetu in so v strahu pred revolucijami zahtevale hitro dekolonizacijo Velike Britanije in Francije, Sovjetska zveza je pridobivala na vojaški moči, Združeni narodi pa so leta 1948 končali britanski mandat v Palestini in se strinjali z ustanovitvijo države Izrael²⁰. Kot pravi Toplakova (2011, 520), vzpostavitev judovske nacionalne države na evropskem ozemlju ni bila mogoča zaradi antisemitizma, razpršenosti Judov po vsej Evropi, asimiliranosti zahodnoevropskih Judov, horizontalne družbene razslojenost evropskega judovstva in zgodovinskih omejitev lastništva zemlje za Jude, kar je vsem evropskim Judom onemogočilo konkretne teritorialne zahteve. Zaradi svoje slabe vesti in da se Evropi ne bi bilo treba neposredno soočati s sramoto holokavsta, pa se je Zahod strinjal z ustanovitvijo Izraela na Bližnjem vzhodu²¹. Razumljivo, ob tem je bilo arabskemu svetu nemogoče ostati nepristranski. Zasedba Palestine od sionističnih priseljencev iz Evrope je prizadela vse – Egipčane, Iračane, Savdijce, Sirce in palestinske Arabce. Prišlo je do prve arabsko-izraelske

²⁰ 29. novembra 1947 je Generalna skupščina OZN sprejela resolucijo 181, v kateri je potrdila Delitveni načrt z ekonomsko unijo za ustanovitev arabske in judovske države ter internacionalizacijo območja Jeruzalema s svetimi kraji. Resolucija je bila sprejeta z dvotretjinsko večino, odločilna pa je bila podpora ZDA in Sovjetske zveze. Maja 1949 je bil Izrael kot samostojna in miroljubna država sprejet v OZN.

²¹ Dejstvo je, da so imperialistične sile preko Izraela in njegovega odnosa do arabskih držav poskušale spreminjati razmerje sil v svetu. Benko (1997, 307) pojasnjuje: "Zlasti v zvezi z junijsko vojno leta 1967 bi mogli trditi, da so bile izraelske pobude zanj tesno povezane z interesi ZDA, kar se je odkrilo med samim vojnim spopadom in tudi po njem." Med glavne interese ZDA prišteva (prav tam): strateški pomen Bližnjega vzhoda kot velikanskega kompleksa vodnih, zračnih in suhozemnih poti, na ekonomsko pomembnost tega prostora (nafta) in na to, da bi rušenje režimov v arabskih državah lahko spreminjalo razmerje sil po svetu.

vojne in to, kar je bila dotlej skupna kultura muslimanskih, krščanskih in judovskih Arabcev, je pretrpelo hud zlom, ki je postal znan kot *al nakba* ali razdejanje. Sionistična zmaga je izzvala arabsko sodobnost in nekateri pisci so spraševali, ali ni bila kontinuiteta arabske prisotnosti v zgodovini za vselej uničena. Da bi opravičili naselitev Judov na območju, kjer so več kot tisoč let živeli Arabci, so o Palestini govorili kot o »zemlji brez ljudi«, kjer lahko vsakdo kupi zemljo, dejstvo pa je bilo, da je bilo med prvo arabsko-izraelsko vojno z območja pregnanih 750 tisoč Palestincev, ki so po tistem po večini ostali begunci (Ali 2002, 89; Ali 2005, 87; Toplak 2011, 520).

V muslimanski percepciji je nastanek države Izrael neločljivo povezan z obdobjem evropskega kolonializma – imperializma²². Ustanovitev judovske države leta 1948 naj bi bila največji dokaz hinavščine evropskih kolonialistov in njihove želje, da bi muslimane ohranjali razdeljene in šibke. Kot značilno evropski (in s strani OZN tudi blagoslovljeni) kolonialni projekt prisilnega »civiliziranja« domnevno zaostalih predelov razpadlega Otomanskega Drugega (in to v času po drugi svetovni vojni, ko so se druge kolonije evropskih imperialnih sil že osamosvajale) je pomenil še eno od mnogih kolonialnih ponižanj, zaradi česar je Palestina postala simbol odpora Arabcev oziroma vseh muslimanov do zahodne politične in kulturne hegemonije. Država Izrael je sicer resda nastala na zgodovinskem ozemlju poselitve Judov v antiki (pred 2000 leti torej), vendar pa so vse vmesno obdobje to ozemlje naseljevali predniki današnjih Palestincev. Palestina ima osrednje mesto v nastanku in obstoju kolektivne muslimanske in arabske identitete, zaradi česar predstavlja trpljenje palestinskega ljudstva odnos, ki ga ima Zahod do celotne regije in do islama. Muslimanski svet spričo vsega naštetega ne more odpustiti Zahodu njegovega ravnanja v primeru izraelske države (Prešeren 2006, 77; Toplak 2011, 519, 520; Šterbenc 2012, 241).

»Izrael je obravnavan kot evropsko-ameriška (zahodna) kolonija sredi arabskega sveta, kot orodje zahodnega imperializma ali kot mostišče za projiciranje zahodnega vpliva, penetracije in dominacije v arabskem svetu« (Šterbenc 2012, 240), zaradi česar je vse, kar naredi judovska država, vsaj v določeni meri obravnavano tudi kot dejanje Zahoda. Dejstvo, da je Izrael leta 1967 okupiral palestinska ozemlja (Zahodni breg, Gaza) in da s kontinuiranim kršenjem mednarodnega prava in z naseljevanjem judovskih naseljencev na okupirana palestinska ozemlja ter z gradnjo »varnostnega zidu« stalno zmanjšuje možnosti za nastanek resnično suverene in življenjsko sposobne palestinske države, izjemno negativno vpliva na

obravnavo Zahoda v očeh muslimanov. Še bolj pomembno je to, da ZDA s svojo brezpogojno podporo Izraelu utrjujejo prepričanje Arabcev in muslimanov, da je Zahod agresiven, nepravilen in aroganten. Radikalne fundamentalistične skupine svoje članstvo lahko najlažje rekrutirajo zaradi vse bolj dramatičnega položaja Palestincev in očitne nepripravljenosti zahodnih držav, da bi uveljavile rešitev na podlagi mednarodnega prava. Kot da bi Zahod pričakoval, da bo konflikt, ki ga je povzročil, rešil nekdo drug ali da se bo rešil sam od sebe (Toplak 2011, 518; Šterbenc 2012, 240–242). Palestina je in ostaja »največja zamera muslimanov do ZDA (Zahoda) oziroma rana, ki sega v srce vseh protizahodnih odporiških gibanj v arabskem svetu v zadnjih sto letih, tako sekularnih nacionalističnih kot tudi islamskih fundamentalističnih« (Šterbenc 2012, 242).

Trajna rešitev za izraelsko-palestinski konflikt je, kot meni Toplakova (2011, 521), lahko večetnična izraelsko-palestinska država, kjer so vsi državljani enakopravni, ne glede na poreklo, spol, socialne razmere ali versko prepričanje, in katere glavna motivacija je čimprejšnja realna evropska perspektiva oziroma približevanje Evropski uniji, s čimer bi jamčili za spoštovanje pravic Palestincev. Ne smemo pozabiti, da je ali bi vsaj morala biti država Izrael slaba vest Zahoda, ne le zaradi holokavsta, ampak tudi procesa kolonizacije domnevno zaostalih predelov razpadlega Otomanskega imperija (Toplak 2011, 521). Vendar se takšna rešitev zdi ob trenutnih razmerah nemogoča, tako danes kot tudi kdaj v prihodnosti.

5.6 ISLAMSKI PREPOROD ali reislamizacija

Obdobje islamskega preporoda se je pričelo po koncu šestdnevne vojne leta 1967, ko so v postkolonialnih muslimanskih državah, kljub zgledovanju po zahodnem modelu demokracije, prevladali avtoritarizem, obubožano gospodarstvo, naraščajoče razlike med revnimi in bogatimi, korupcijo in grožnjo pozahodnjenja islamske identitete in kulture. Razočaranje nad zahodnim modelom razvoja je še dodatno okrepila vojaška in politična podpora ZDA Izraelu v vojni leta 1967, s čimer se je med muslimani uveljavilo prepričanje, da je zaradi zgledovanja po Zahodu islamski svet postal še šibkejši (Esposito 2010, 61).

Islamski preporod lahko torej razumemo kot posledico odziva na modernizacijo, ekonomskega in političnega neuspeha sekularno usmerjenih postkolonialnih elit ter odpora proti percipirani zahodni grožnji. Strinjamo se lahko s Šterbencem (2012, 277), ki meni, da se predvsem zadnji element zdi izjemno in celo odločilno pomemben, saj naj bi ponovna

uveljavitev islama bolj kot karkoli drugega pomenila zavračanje evropskega in ameriškega vpliva na lokalno družbo, politiko in moralo.

Islamski preporod Roy (2007a, 10) imenuje reislamizacija, ki jo definira kot »zavest, da lahko muslimanska identiteta, ki je kot del podedovane kulturne celote doslej veljala za samoumevno, preživi le, če se preoblikuje in eksplicira zunaj vsakega posebnega kulturnega konteksta, naj bo evropski ali vzhodni. Povezana je s prizadevanjem, da bi opredelili univerzalni islam, ki presega posamične kulture, glede katerih je nenadoma postalo očitno, kako so krhke in zgodovinsko pogojene«.

Vendar pa pri islamskem preporodu ne gre zgolj za religijo. Gre za odziv na politične, ekonomske in socialne neuspehe, na občutek izgube identitete, vrednot in smisla. Islamski preporod je po svoji obsežnosti in globini najnovejša stopnja prilagajanja islamske civilizacije Zahodu, prizadevanje, da bi našli »rešitev« v islamu in ne v zahodnih ideologijah. Posebja sprejemanje modernosti, zavračanje zahodne kulture in ponovno predanost islamu kot vodilo za življenje v modernem svetu. Definiramo ga lahko kot široko intelektualno, kulturno, družbeno in politično gibanje, ki je razširjeno po vsem islamskem svetu. Preporod je zajel muslimane v vseh državah ter večino vidikov družbe in politike v večini muslimanskih držav (Esposito, 2010, 60; Šterbenc 2012, 277).

Izpostavimo lahko tri ključne dejavnike, ki vplivajo na krepitev islama, o katerih pa govori tudi Šterbenc (2012, 7):

1. modernizacija s spremljajočo naglo urbanizacijo in socialno marginalizacijo precejšnjega dela prebivalstva: le-ta prinaša značilne negativne učinke, ki se kažejo v razpadanju tradicionalnih skupnostnih identitet in vrednostnih sistemov, občutku odtujenosti, družbeni dezorientiranosti ter odsotnosti smisla; na vsa ta vprašanja uspešno odgovarja religija s svojim potencialom za graditev identitete v katastrofičnih situacijah ter zagotavljanje smiselnega okvira za razumevanje sveta;
2. za muslimanske države sta bila po pridobitvi neodvisnosti praviloma značilna izrazito pomanjkanje demokracije na političnem področju in neuspeh na ekonomskem področju, kar pa je povzročilo diskreditiranje sekularnih elit; te elite vodijo države v skladu s politikami, ki izhajajo iz obdobja kolonializma in med katere sodi tudi sekularizem oziroma zavestno izrinjanje islama iz javnega področja;

3. krepitev islama je v bistveni meri posledica (samo)obrambnega impulza oziroma reakcije prebivalstva na percipirano dominacijo Zahoda; podrejenost in izkoriščenost muslimanskega sveta, kot sta obstajali v kolonialnem obdobju, naj bi se namreč v bolj prikriti obliki ohranjali tudi v času formalne neodvisnosti muslimanskih držav.

Ena od sestavin islamskega preporoda je tudi islamski fundamentalizem. Ker pa dejansko gre za veliko širše oživljanja islamskih idej, praks, retorike ter ponovne predanosti muslimanskega prebivalstva islamu, govorimo o njem v posebnem poglavju.

5.7 FUNDAMENTALIZEM

»Fundamentalizem« je termin, ki izhaja iz zgodovine protestantizma v ZDA v zgodnjem 20. stoletju, ko so nekatere skupine, zlasti v baptističnih cerkvah, zahtevale, da se je treba vrniti k »temeljem« (»*fundamentals*«), k prepričanjem in praksam zgodnejšega obdobja. Za večino verskih fundamentalizmov je značilno dvojje: vračanje k verskim besedilom, ki jih je treba razumeti dobesedno, in uporaba te doktrine v družbenem in političnem življenju (Halliday 2002, 52; Wallerstein 2004, 106).

Tudi Debeljak (1995, 20-31) poudarja kot značilnost fundamentalizma dobesedno branje svetih spisov in selektivnost pri modernosti: na doktrinarni ravni nasprotujejo predpostavkam, konceptom in vrednotam modernosti, na praktični ravni pa njene tehnološko-znanstvene dosežke uporabljajo; lahka in zanesljiva identifikacija sovražnika, eshatologija in le njim znan »poslednji smoter in končni rezultat zgodovine« ter podaja naslednjo definicijo (1995, 20-22):

Gre za tista religiozna gibanja, katerih programi se direktno, sistematično in zavestno odzivajo na izzive modernosti. In sicer z metodičnim sklicevanjem na nezmotljivo in absolutno avtoriteto svetih spisov, ki jih razlaga v obliki dobesednega branja. Fundamentalisti zavračajo superiornost človekovega razuma kot eno od vidnejših oblik modernosti. Modernost skušajo poraziti na njenem lastnem terenu in z njenimi lastnimi sredstvi. Tukaj pa postane očiten paradoks, da se fundamentalizem ne brani uporabljati znanstvenih dosežkov in tehnologij tiste civilizacije, ki jo skuša, če že ne odpraviti, pa vsaj preoblikovati po svoji lastni meri.

Čeprav se fundamentalistične tendence lahko pojavijo v vseh pomembnejših svetovnih religijah, pa največji potencial za nastanek močnih fundamentalističnih gibanj obstaja v treh

monoteističnih religijah, še posebej v islamu in konservativnem protestantizmu (Šterbenc 2004, 233).

5.6.1 Islamski fundamentalizem

»/.../ islamski terorizem – demon, o katerem na Zahodu veliko razpravljajo in se ga hudo bojijo, ki pa je v bistvu zgrešen konstrukt, ki zamegljuje pogled na realnost«
(Wallerstein 2004, 105).

Islamistične skupine nam povedo dvoje: prvič, da se nobenemu izmed gibanj, ki so v raznih državah prišla na oblast, ni posrečilo, da bi onemogočilo vmešavanje zunanjih sil v njihove notranje zadeve, čeprav so, tehnično gledano, neodvisne države (Wallerstein 2005, 115). Opozarjajo na trajno vlogo ZDA v regiji in močno navzočnost Izraela, ki ga imajo predvsem za izpostavo Zahoda, za državo priseljencev, podobno srednjeveški križarski državi. In, drugič, pravijo, da tak položaj podpirajo in celo omogočajo prav tisti režimi, ki zatrjujejo, da mu nasprotujejo – omeniti moramo, da to niso le sekularistični režimi, temveč tudi tisti, ki domnevno temeljijo na religiji, na primer režim v Savdski Arabiji.

Islamskega radikalizma ne moremo razumeti, če ne uvidimo, da zavzema tradicionalni prostor nezadovoljstva, in sicer tako glede antiimperializma kakor glede mobilizacije prostorov družbene izključenosti ali radikalizacije mladih intelektualcev. Vsako poslabšanje palestinskega konflikta, vsaka ameriška intervencija na tem območju bosta gotovo okrepila antiamerikanizem, ki je zdaj skupen vsem slojem muslimanske populacije. Vendar to nasilje ni islamsko: je antiimperialistično; to so še zmeraj posledice dekolonizacije, ki so z ameriško hegemonijo nenadoma pridobile novo razsežnost (Roy 2007a, 20).

Radikalizacija islama je tudi posledica globalizacije islama in vzporednega večanja ameriške moči: ker je projekt radikalcev rekonstrukcija umme, nujno zadevajo ob edino hegemonistično silo – ZDA. Konflikt dojemajo kot boj med dvema civilizacijama, med islamom in Zahodom, katerega vojaško-politični izraz je ameriški imperij (Roy 2007a, 167).

5.8 IRAN

Današnji Iran (včasih Perzija) je postal del islamske države (bagdadskega kalifata) v 7. stoletju, ko je večina prebivalcev tudi sprejela islam. Vendar pa je Iran postal pomemben politični dejavnik šele leta 1909 z odkritjem nafte.

Leta 1925 je novi šah postal Reza Han, začetnik dinastije Pahlavi, ki je vse do islamske revolucije 1979 krojila usodo iranske države. Decembra 1943 so se v Teheranu sestali Churchill, Stalin in Roosevelt ter podpisali t. i. teheransko deklaracijo o priznanju neodvisnosti, suverenosti in ozemeljski nedotakljivosti Irana, leto pozneje pa so si ameriške in britanske naftne družbe poskušale pridobiti posebne pravice na jugu Irana. Podobne ugodnosti je zahtevala tudi Sovjetska zveza. Po koncu druge svetovne vojne je na oblast prišel sin Reze Hana, Mohamed Reza Pahlavi, ki je v 50-ih letih pod zaščito Zahoda pobegnil iz države, saj je takratni iranski premier Mohamed Mossadek želel končati več desetletij dolgo ameriško in britansko izkoriščanje njihovih naftnih zalog in nacionaliziral naftne vrelece (Kvas Gorjanc 2008, 22-23).

S pomočjo Cie in britanske obveščevalne službe so leta 1953 konservativci v Iranu izvedli državni udar, strmoglavili nacionalističnega premierja Mossadeka in oblast vrnilo Pahlaviju. Šah Reza Pahlavi se je vrnil na oblast, vendar šele po predaji 80 odstotkov naftnih zalog Britancem in Američanom. Iran je pod Pahlavijem postal lutka Zahoda, predvsem ZDA in Velike Britanije, Pahlavi pa je uvedel diktaturo, ki je vodila do revolucije. (Kvas Gorjanc 2008, 24). V 70-ih so se pod vodstvom Ajatole²³ Homeinija združili študentje, kleriki in intelektualci ter pozivali k upor, podžganem z nacionalizmom, protiameriškimi čustvi in fundamentalistično retoriko. Homeini, ki je bil leta 1963 izgnan iz Irana, je k upor proti šahu Pahlaviju pozival iz Pariza. Leta 1979 se je v Iranu pričela islamska revolucija, ki je zrušila diktatorski režim Pahlavija, vendar pa je zahtevala več kot milijon žrtev (Kvas Gorjanc 2008, 24; Turnšek 2008, 376). Revolucija je trajno zaznamovala odnose med ZDA in Iranom, predvsem zaradi ugrabitve talcev v ameriški ambasadi v Teheranu, ko je več sto iranskih študentov, ki so se poimenovali "muslimanski študenti, ki sledijo poti velikega imama", zavzelo ameriško ambasado. V zameno za izpustitev 66 talcev so študentje zahtevali, da šaha Reza Pahlavija izženejo iz ZDA, kjer so ga zdravili zaradi raka, in da se le-ta vrne v Iran, kjer bi mu sodili. Zahtevali so tudi vrnitev premoženja, ki ga je šah odnesel s seboj. Ajatola

²³ Ajatola je najvišji rang v teološki hierarhiji šiitskega islama (Turnšek 2008, 376).

Homeini je akcijo podprl, takratni ameriški predsednik Jimmy Carter pa je takoj, ko je izvedel za novico o zasedbi ambasade, zamrznil več milijard dolarjev iranskih rezerv v ameriških bankah. Pozneje so prepovedali uvoz nafte iz Irana in izgnali precejšnje število Irancev iz ZDA. Ugrabitelji so sredi novembra izpustili 13 žensk in temnopoltih Američanov, po ameriških predsedniških volitvah, na katerih je zmagal Ronald Reagan, pa so ZDA ob pomoči alžirskega diplomata Abdulkarima Ghuraiba pričele pogajanja z Iranom. Pogajanja so se končala s t. i. alžirskim dogovorom 19. januarja 1981. Iran je privolil v izpustitev talcev, v zameno pa so ZDA med drugim zagotovile, da se ne bodo vmešavale v notranje zadeve Irana in da bodo sprostile zamrznjene rezerve. Talci so bili izpuščeni po 444 dneh, na dan Reaganove zaprisege, med ZDA in Iranom pa so vse od takrat prekinjene vse diplomatske vezi (Kvas Gorjanc 2008, 23-24). Pašić (2005, 41) krizo z ugrabitvijo talcev na teheranskem veleposlaništvu opisuje s Saidovimi besedami:

Bližnji vzhod (in posredno tudi islam) je bil pred tem za Američane zanimiv le kot nahajališče nafte, vse ostalo je bilo marginalnega pomena. Po 444-ih dneh so bili izpuščeni talci iz ameriške ambasade v Teheranu. V medijih so to prikazali kot zmago ameriškega junaštva nad iranskim barbarizmom, nihče pa se ni zavedal dolgoletnega vmešavanja Američanov v notranje zadeve Irana in njegovega izkoriščanja, kar je privedlo do ugrabitve kot posledice zgoraj omenjenih zadev.

Z razglasitvijo Islamske republike Iran (1. april 1979) se je pričelo obdobje napetosti med ZDA in Iranom, ki od časa do časa preraste v odkrito sovražnost. Varnostna situacija Irana se je dodatno poslabšala po ameriški okupaciji Afganistana in Iraka ter po prihodu na oblast Američanom bolj naklonjenega režima v Pakistanu (Turnšek 2008, 376). Z domnevno iransko proizvodnjo jedrskega orožja pa se je na mednarodnem prizorišču pojavil še dodatni problem. ZDA od Irana zahtevajo, da se odpove jedrski energiji, čeprav le-ta zatrjuje, da ga razvija zgolj v miroljubne namene in čeprav so zaradi jedrskega programa že več let podvrženi sankcijam zahodnih držav. Petrič (2010, 73) meni, da bi jedrska oborožitev Irana povzročila tektonske premike v regionalnem ravnotežju moči na Bližnjem vzhodu in verjetno jedrsko oboroževalno tekmo, hkrati pa tudi nove, daljnosežne varnostne garancije državam v regiji s strani jedrskih sil izven regije, kar bi položaj v regiji še bolj zapletlo.

Od leta 2005 je v Iranu na oblasti konservativec Mahmud Ahmadinedžad, ki zagovarja vrnitev k Homeinijevim idejam in ostro zavrača vmešavanje Zahoda v iranske notranje zadeve. V interesu ZDA je zato nastajanje močnejše reformistične opozicije, ki se lahko

nadeja določene politične (finančne) podpore iz tujine. Drugačen, reformistični Iran je pogoj za stabilizacijo celotnega področja, z ameriškega vidika seveda (Turnšek 2008, 377).

5.9 KONEC HLADNE VOJNE IN GLOBALIZACIJA

Konec hladne vojne in zrušitev berlinskega zidu sta pomenila popolno zmago zahodnega kapitalizma. Ko je bil poražen petdesetletni sovražnik (Sovjetska zveza), so ZDA spoznale, da imajo novega sovražnika, ki sicer nima jasno začrtanega ozemlja, je pa nedvomno doma v muslimanskem svetu, na Bližnjem in Srednjem vzhodu, in so proti njemu usmerile svoj vojaški stroj, od Kabula do Bagdada in morda še dlje (Eco 2009, 45).

Zahod je po propadu komunizma in padcu berlinskega zida leta 1989 potreboval »novega sovražnika«, ki ga je našel je v »islamskem fundamentalizmu«. ZDA so v času hladne vojne postale globalni hegemon, ki postavlja agendo mednarodnih odnosov in oblikuje svetovni red v skladu s svojimi interesi, v pojavu globalizacije pa so videle priložnost za širitev lastnih vrednot in političnega prepričanja (Pašić 2005, 9; Turnšek 2008, 279).

Globalizacija²⁴ zajema širok krog političnih, ekonomskih in kulturnih tokov. Šlo naj bi za »kompleksno serijo razvojev in dogodkov, ki zaznamujejo mednarodne odnose in spremenljivo prakso držav ter segajo na različne dimenzije družbenega in državnega delovanja« (Prešeren 2006, 27). Po koncu hladne vojne se je pričelo govoriti predvsem o vplivu procesa globalizacije na *nezahodni* svet. Čedalje pogostejši so bili očitki, da je globalizacija zgolj zadnja faza kapitalizma in da gre za podaljšano roko zahodnega imperializma, da je eksploativna in lahko povzroči tudi pomanjkanje demokratičnega nadzora. Številne dvome o pozitivnih učinkih globalizacije pa je dodatni povzročil tudi 11. september 2001.

5.7.1 Islam in globalizacija

Kljub reislamizaciji in vračanju tradicionalnega v islamskem svetu ne zavračajo globalizacije, ampak je ta preprosto ne sprejema v takšni obliki, kot se kaže danes – v zahodni obliki teorije in interpretacije, saj jo povezujejo z zgodovinsko izkušnjo zahodnega kolonializma in imperializma (Prešeren 2006, 106). Odziv islamskega sveta na globalizacijo

²⁴ Petrič (2010, 105) globalizacijo definira kot vedno globljo integracijo, povezovanje sveta, vzpon mednarodnega sodelovanja, ki ga zahteva gospodarski razvoj, temelječ na znanosti in tehnologiji.

je različen. Avtor Najjar (Prešeren 2006, 107) govori o treh različnih odzivih na globalizacijo med arabsko inteligenco:

1. tisti, ki globalizacijo zavračajo in jo označujejo kot najvišjo stopnjo imperializma in kulturno invazijo, grozečo nevarnost z Zahoda, ki grozi, da bo izbrisala njihovo dediščino, avtentičnost, prepričanja in nacionalno identiteto;
2. tisti, ki se nagibajo k sekularizmu in v globalizaciji vidijo dobo moderne znanosti, napredne tehnologije, globalnih komunikacij in prenosa znanja;
3. tisti, ki pozivajo k primerni globalizaciji, ki bi bila kompatibilna z nacionalnimi in kulturnimi interesi posameznih držav.

Prav prepričanje, da je globalizacija zgolj sinonim za pozahodnjenje in amerikanizacijo sveta, povzroča dodatno napetost med Zahodom in islamskim svetom. Temu prepričanju pritrjuje tudi Simoniti (v Šterbenc 2012, xxiii), ki pravi, da Zahod svoj presežek moči, s katero osvaja, usmerja v druge civilizacije, zaradi česar je globalizacija predvsem ekspanzija Zahoda. Zahod s tem povzroča »trk civilizacij« in njihovih etičnih sistemov, proces globalizacije pa naj bi deloval kot »brutalni prodor kapitala v Tretji svet, ki ne temelji na delu, temveč na špekulaciji, korupciji in nasilju, in ustvarja globoko krivičen svet« (prav tam). Rimskokatoliška cerkev kot produkt Zahoda bi naj bila enako agresivna kot zahodne države, v globalizaciji pa vidi priložnost za »versko ali politično hegemonijo, za evangelizacijo in imperializacijo prostora drugih ver in civilizacij. Rimska cerkev je v očeh *nezahodnih* kultur sestavni del zahodnega stroja, ki osvaja, ponižuje in uničuje« (prav tam). Za muslimane je zato globalizacija bitka na življenje in smrt med zahodno in islamsko kulturo, islamski fundamentalizem, kot odgovor na napad Zahoda na tradicionalno arabsko ali islamsko kulturo pa torej obramba identitete. Za tretji svet je globalizacija nasilje zahodnih vrednot, posvetnih vzorcev ter civilnih in vojaških tehnologij (Simoniti v Šterbenc 2012, xxiii).

Proces globalizacije, v katerem Zahod želi razširjati univerzalno zahodno kulturo, Huntington (2005, 229) poimenuje s pojmom zahodni univerzalizem. Propad komunizma naj bi na Zahodu okrepil pogled, da je demokratični liberalizem doživel zmago slavje v vsem svetu in je zato univerzalno veljaven, zaradi česar je Zahod, še posebej pa Združene države Amerike, prepričan, da bi *nezahodne* države morale prevzeti zahodne vrednote demokracije, svobodnega trga, omejene oblasti in človekovih pravic, individualizma ter pravne države, in bi jih kot take morale uveljaviti v svojih institucijah. Vendar pa – kar je za Zahod univerzalizem, je za druge imperializem, kljub temu pa Zahod še naprej skuša obdržati svoj

prevladujoči položaj in braniti svoje interese tako, da jih definira kot interese »svetovne skupnosti«. Ta izraz naj bi zagotovil legitimnost dejanjem, ki izražajo interese Združenih držav Amerike in drugih zahodnih sil (Huntington 2005, 229-232). Zahod naj bi tako poskušal zgolj ohraniti vojaško premoč (s politiko neširjenja jedrskega, biološkega in kemičnega orožja ter sredstev za njegovo uporabo), širiti zahodne politične vrednote in institucije s pritiskom na druge države, da spoštujejo človekove pravice, kakor jih razume Zahod, in uvedejo demokracijo po zahodnem vzoru in varovati kulturno, družbeno in etnično integriteto zahodnih družb z omejevanjem števila *nezahodnjakov*, ki jih sprejmejo kot priseljence ali begunce.

5.7.2 Reformacija islama

Vsaka svetovna religija je v svojem razvoju doživela spremembe in jih ob dinamičnem zgodovinskem in družbenem kontekstu doživlja tudi danes. Tudi v islamu ni vprašanje, ali se bodo spremembe zgodile, temveč se poraja vprašanje, kakšne bodo te spremembe (Esposito 2010, 89). Po 11. septembru se je poziv k reformi islama, k utrditvi njegove vloge v hitro spreminjajočem se 21. stoletju, še okrepil. Esposito (2010, 89) pojasnjuje, da nekateri trdijo, da je islam popolna religija, ki ne potrebuje sprememb oziroma prilagajanja, spet drugi poudarjajo, da je islam sam po sebi dinamičen in sta reinterpretacija in reforma ključni v soočanju z zahtevami sodobnega sveta, pri marginaliziranju ekstremistov in pospeševanju enakosti spolov, verskega pluralizma in človekovih pravic. Sodobna tehnologija, množični mediji in porast verskega ekstremizma in terorizma v imenu islamske vere so vzroki, zaradi katerih je ideja o reformaciji islama dobila nov zagon.

Kot v krščanstvu tudi v islamu spremembe niso omejene zgolj na teorijo in pravo, temveč jih sestavljajo tudi prizadevanja v politiki in družbi, vključujoč nasilje in teror. Ob tem ne smemo pozabiti, da je reformacija v krščanski veri prav tako potekala nasilno, saj je sprožila krvavo tridesetletno vojno med protestanti in katoliki, v kateri je šlo tako za versko kot politično avtoriteto in moč ter doktrino in verske obrede. Obdobje tridesetletne vojne je bilo obdobje verskega upornišтва in preganjanja, nasilja in terorja v imenu boga. Obe strani sta mučili, zapirali in usmrčevali svoje nasprotnike ter jih poskušali zatreti. Uničevali sta cerkve, katedrale, šole in knjižnice.

V nasprotju s krščanstvom, kjer so spremembe potekale več stoletij in so nanje vplivale predvsem spremembe na Zahodu, imajo muslimani veliko manj časa za potrebni napredek v svetu z zahodno politično, vojaško in gospodarsko prevlado. Muslimani se borijo za

spmembe ne zaradi moči, ki bi jo posedovali, temveč zaradi njihovega šibkega položaja – ker si želijo sprememb avtoritarnih in represivnih režimov, omejene svobode govora in medijev (Esposito 2010, 89-90).

V islamu že vse od njegovih zgodnjih začetkov obstaja bogata tradicija sprememb in prilagajanja na razvijajoči se svet. Koncepta obnove (*tajdid*) in reforme (*islah*) sta temeljni sestavini islamskega nazora in izvirata iz Korana, pozivata pa k vrnitvi k osnovam islama. *Islah* je koranski termin, ki so ga uporabljali preroki, ko so svarili svoje grešne skupnosti in jih vabili k vrnitvi na pravo pot, k spremembi življenj svojih vernikov v skladu s šarijo. To načelo je sovpadalo z božjo zapovedjo o delanju dobrega in prepovedi zlega, hkrati pa je predstavljalo osnovni princip islamskega reformizma skozi zgodovino (Esposito 2010, 91). Obnova (*tajdid*) pa izhaja iz Prerokovega izročila. Islam pravi, da bo 'obnovitelj' (*mujaddid*) poslan na ta svet na začetku vsakega stoletja z namenom obnovitve prave islamske prakse, s čimer bo islamska skupnost, ki bo skozi čas zagotovo zašla s prave smeri, ponovno usmerjena na božjo pot. Esposito (2010, 91) navaja dva glavna vidika tega procesa, in sicer je prvi v vrnitvi k idealom, zapisanih v Koranu in suni, drugi pa predstavlja pravico do (re)interpretacije virov islama (*ijtihad*).

V preteklosti namen reinterpretačije (*ijtihad*) ni bil v usklajevanju novih idej, temveč v ponovni vzpostavitvi edinstvene in celostne vizije islama, kot je zapisana v njegovih virih, vendar pa je sčasoma islamska reforma pričela temeljiti predvsem na grožnji in izzivu »zahodnega uspeha« (Esposito 2010, 91-92). Reformatorji so pozivali k 'islamski renesansi' v želji primerne odgovora na moderne zahodne ideje in institucije. Verjeli so, da bo ta 'renesansa' prvi korak na poti k revitalizaciji islama, k povečanju njegove moči in zagotovitvi neodvisnosti, zato so se pričeli osredotočati na združljivost islama z razumom, znanostjo in tehnologijo.

Ideje islamskih modernistov so tako temeljile na drzni reinterpretačiji (*ijtihad*) islamskega prava in teologije v smislu ločevanja med osnovnimi in nespremenljivimi dolžnostmi islama (molitve, post in romanje) in socialno zakonodajo (poroka, ločitev, pogodbe in celo politični sistemi), ki bi lahko bila preoblikovana in spremenjena v skladu z zahtevami in spremembami moderne družbe in sodobnega načina življenja. Te ideje so vodile k razvoju temeljnega načela sodobne islamske reformacije – k formuliranju razlike med nespremenljivimi, božjimi pravili ter vrednotami (šarija) in zgodovinsko pogojenimi interpretacijami (*fiqh*) ali t. i. 'človeškimi' zakoni. Ti zakoni morajo biti prilagojeni spreminjajočim se okoliščinam in novim

problemom, ki jih prinaša sodobnost (Esposito 2010, 92-93). Na podlagi tega načela so islamski modernisti reinterpretirali koranske verze v smislu zagotavljanja enakosti spolov, omejevanja poligamije in moževe enostranske pravice do ločitve, vendar pa so njihov vpliv omejevali avtoritarni voditelji in utrjene konservativne verske ustanove. Težava je bila tudi v tem, da modernisti svojih idej niso dovolj hitro materializirali v popularna množična gibanja, ki bi te ideje veliko lažje udejanjila. Pomen islamskih reformistov pa ni zgolj v prilagajanju islamskih načel novim okoliščinam, temveč tudi v spreminjanju percepcije islama v očeh Zahoda: da je islam obtičal v srednjem veku, da je statičen in sprememb nesposoben, da je to nasilna religija, ki degradira ženske, da sta islam in demokracija nezdružljiva, da muslimani zavračajo verski pluralizem in medverski dialog in da podpirajo verski ekstremizem in terorizem.

5.10 11. SEPTEMBER 2001

Kar Združene države doživljajo danes, je zelo malo v primerjavi s tem, kar mi doživljamo že desetletja. Naš narod je doživljal tako ponižanje in zaničevanje že več kot osemdeset let. ... Toda če po osemdesetih letih pade meč na Združene države, dvigne hinavščina svojo grdo glavo in objokuje smrt morilcev, ko so s krvjo prepojili častne in svete kraje muslimanov. O teh ljudeh je mogoče reči vsaj to, da so moralno izprijen (Osama Bin Laden, 7. 10. 2001 v Wallerstein 2004, 192).

»Velikokrat so rekli, da svet po 11. septembru ne bo nikoli več tak, kakršen je bil pred njim. Mislim, da je to neumno pretiravanje« (Wallerstein 2004, 193).

Teroristični napad na ZDA 11. septembra 2001 je bil zagotovo najspektakularnejši in najodmevnejši teroristični napad v zgodovini. Po poročilu Komisije enajstega septembra so Združene države doživele najhujši napad v ameriški zgodovini, saj je življenje izgubilo 2973 ljudi, med reševanjem pa je umrlo preko 400 članov reševalnih enot (Potočnik 2006, 24). Ta dan je v Američanih sprožil veliko strahu in agonije, napadalci pa so po besedah Prešernove (2006, 94) z njim postali globalne ikone in na novo definirali status, prestiž in sloves islamskega fundamentalizma oziroma islamskega sveta. Tarče (Svetovni trgovinski center, Pentagon in Bela hiša) so bile izbrane z veliko simbolike, saj so predstavljale jedro globalne ekonomske, politične in vojaške moči Združenih držav, napadalcem pa je uspelo dokazati ranljivost ZDA. Napadi so spremenili dojemanje Združenih držav, tako samih sebe v smislu svetovne varne supersile kot svetovnega reda, ki so ga branili in povečevali vse od konca

hladne vojne. Pomembno pa so vplivali tudi na percepcijo učinkov globalizacije. ZDA so zaradi številnih koristi in lastnih interesov spregledale škodljive posledice procesa globaliziranja za revnejše države (Lewis 2003a, 6–7).

Odgovornost za napade je prevzela radikalna sunitska skupina Al Kaida z Osamo bin Ladnom na čelu. Vzpostavljena je bila v začetku 90. let prejšnjega stoletja v Afganistanu, in sicer na temeljih fundamentalističnega islamskega džihada proti sovjetskim silam v Afganistanu v 80-ih letih. Jedro njihovega džihada je konfrontacija z Zahodom in boj proti nevernikom. 11. 9. je bil vrhunec napadov na Združene države, ki so se začeli v 90-ih letih 20. stoletja, vendar pa medijsko niso bili tako odmevni (Prešeren 2006, 95–96).

Halliday (2005, 161) pri ugotavljanju vzrokov za napad pravi, da se »kultura«, »civilizacija« in »islam« ne identificirajo kot neposredni vzroki. Napadi na ZDA so bili v svojem izvoru politični, tako regionalno in mednarodno. V regionalnem smislu napadi kažejo na naraščajočo moč oboroženih islamističnih skupin. Gre za skrajneže, ki jih je povzdignila hladna vojna in so zrasli na protiiimperalističnih idejah. Mednarodni vzroki pa izhajajo iz asimetričnih odnosov med Zahodom in muslimanskim svetom v zgodovini, ko so te odnose zaznamovali kolonizacija, ameriški imperializem ter globalizacija (Prešeren 2006, 95). 11. september je bil le eden »izmed pomembnih dogodkov na poti, ki se je začela veliko prej in ki bi ji lahko rekli zaton ameriške hegemonije v svetu«, pravi Wallerstein (2004, 7).

Zgolj pet dni po napadu, 16. septembra 2001, je takratni predsednik ZDA George Bush ml. pozval Američane in svet, naj se mu pridružijo v vojni proti (islamskemu) zlu. Pri tem je zelo jasno govoril o dobrih in slabih muslimanih, slednji so seveda glavni krivci za terorizem. Dobri muslimani bi, po njegovih besedah sodeč, poskušali storiti vse, da bi oprali svoje dobro ime in zaradi česar bi v vojni proti »njim« zagotovo stopili na »našo« stran. Iz tega lahko sklepamo, da torej mora vsak musliman šele dokazati, da je dober. In dokler se to ne zgodi, so vsi muslimani slabi muslimani in zato nevarni Zahodu.

11. september 2001 je dogodek, ki so ga ZDA medijsko prav demonizirale, hkrati pa ga izkoristile za zasledovanje lastnih interesov, s čimer so v desetletju po napadih povzročile še globlji razkol med Zahodom in islamskim svetom.

5.11 VOJNA PROTI TERORIZMU

V odgovor na napade 11. septembra je Busheva administracija napovedala t. i. »vojno proti terorizmu«, ki so se ji, vsaj na deklarativni ravni, pridružile evropske države, Rusija, Kitajska in druge, pa tudi sicer je dobila široko mednarodno podporo. Bush in tudi drugi politiki so vztrajno poudarjali, da gre za vojno proti terorizmu in ne vojno proti islamu, kljub temu pa so ZDA v prizadevanju kaznovati krivce za 11. september s svojimi dejanji (množične aretacije muslimanov, zmanjšanje civilnih pravic ameriških muslimanov) in retoriko med muslimani zasejale prepričanje, da gre pravzaprav za vojno proti njim in islamski veri.

Busheva »vojna proti terorizmu« se je začela z vojno proti Afganistanu, državi, ki naj bi dajala zavetje Al Kaidi in njenemu voditelju Osami Bin Ladnu. Vojna proti terorizmu legitimira in pred domačo javnostjo opravičuje vojaške posege ZDA, predvsem v arabskem svetu, ko želijo zaščititi ameriške (naftne) interese. Tudi napad na Irak se je med drugim opravičeval kot vojna proti terorizmu, čeprav ni obstajalo niti eno samo znamenje, ki bi kazalo na povezavo med režimom Sadama Huseina in Al Kaido. Chomsky (v Potočnik 2006, 36) pravi, da je vojna proti terorizmu logično nemogoča: »Prvič zato, ker je vojna temeljni način, s pomočjo katerega se perpetuira terorizem, drugič pa zato, ker so ZDA vodilna teroristična država sveta.« Ameriška vlada naj bi želela zgolj izkoristiti dano priložnost za izvajanje in uresničevanje svojih ciljev: militarizacija (vzpostavljanje stalnih vojaških baz v osrednji Aziji, ki se bodo pridružile vojaškim bazam, ki jih Američani že imajo na Pacifiku, na Bližnjem vzhodu, v Latinski Ameriki), vključujoč tako imenovani »raketni ščit«, krčenje socialnih programov, preusmerjanje pozornosti s posledic globalizacije, zanemarjanje okoljske problematike, omejevanje zdravstvenega zavarovanja in zakonska utemeljitev ukrepov, ki bodo krepili priliv bogastva k ozkemu sloju ljudi, ter tudi ukrepov, ki bodo pripomogli k drobljenju kritične mase in onemogočanju učinkovitih javnih razprav in protestov (Chomsky v Potočnik 2006, 36).

V vojni proti terorizmu smo bili priča posredovanju stereotipnih predstav o islamskih in arabskih državah (k čemur so doprinesli predvsem zahodni mediji): islam naj bi bil nasilna religija, saj naj bi iz njega izhajale praktično vse skrajne fundamentalistične skupine; islamska družba naj bi bila naklonjena kršenju temeljnih človekovih pravic; okolje, iz katerega izhajajo muslimani, naj bi bilo politično nerazvito in gospodarsko zaostalo, predvsem pa bi naj predstavljalo grožnjo zahodni oziroma ameriški kulturni identiteti, zahodnim vrednotam in normam ter mednarodnemu miru in varnosti. Zagotovo pa islamska kultura naj ne bi bila

združljiva z zahodno. Dejstvo pa je, da vse to še dodatno spodbuja islamski odpor do Zahoda in olajša novačenje novih teroristov v muslimanskih okoljih.

5.12 SPOPAD CIVILIZACIJ?

Delo Samuela P. Huntingtona *Spopad civilizacij* je zagotovo eno najbolj odmevnih in kontroverznih del, napisanih na temo mednarodnih odnosov v zadnjih dveh desetletjih. Huntington v *Spopadu civilizacij* izpostavi vprašanje, katera je tista sila, ki v odločilni meri določa naravo globalnih odnosov po zlomu bipolarne strukturiranosti sveta, značilne za čas hladne vojne. Osrednja teza dela je, da so v sodobnem svetu civilizacije in predvsem njihove medsebojne razlike tisti dejavnik, ki v največji meri določa dinamiko odnosov med različnimi deli sveta. Torej je kultura tista (in ne ideologija ali ekonomija), ki je odločilna, saj se povezave in zavezništva oblikujejo na podlagi kulturne bližine ali različnosti. Huntington govori o osmih civilizacijah sodobnega sveta: zahodni, pravoslavni, kitajski, japonski, islamski, hindujski, latinskoameriški in afriški. Vse civilizacije razen islamske imajo neko jedrno državo ali skupino držav, ki na globalni ravni zastopa in brani njene vrednote in interese. Posamezna civilizacija je opredeljena po religiji, saj naj bi ta še vedno predstavljala glavni smiselni in vrednotni okvir za delovanje posameznikov in skupin v svetu. Narava odnosov med državami je odvisna od stopnje njihove kulturne povezanosti, saj se ljudstva in države s sorodno kulturo povezujejo, tista z različnimi kulturami pa razdružujejo. Povečano število in intenzivnost kontaktov, ki naj bi bila značilna za dobo globalizacije, ne zmanjšujeta razlik, ampak nasprotno krepi zavedanje o medsebojni različnosti. Zato je vedno večja globalna povezanost lahko vir napetosti in konfliktov (Tomšič v Huntington 2005, 413-418). Prav medcivilizacijski konflikti, ki nastajajo na območjih, kjer prihaja do stika dveh ali več civilizacij, so tista točka, ki se izpostavlja kot bistvo Huntingtonovega dela (Tomšič v Huntington 2005, 418). Glavni konfliktni potencial avtor vidi predvsem v soočenju Zahoda²⁵ z islamsko civilizacijo. Islamska kultura bi naj imela precejšen potencial za sprožanje konfliktov, saj »kamor koli po islamu se ozremo, povsod imajo muslimani težave s tem, da bi miroljubno živeli s svojimi sosedi« (Huntington 2005, 327). Na podlagi podatkov o nadproporcionalni vpletenosti islamskih držav v oborožene konflikte pride Huntington (2005, 328) do naslednjega sklepa: »V zgodnjih devetdesetih letih so bili muslimani udeleženi v več nasilja med skupinami kakor nemuslimani in dve tretjini medcivilizacijskih vojn sta potekali

²⁵ Huntington (2005, 265) v zahodno civilizacijo uvršča večinsko protestantske in katoliške države Evrope ter tiste neevropske države, večinsko naseljene z ljudmi evropskega izvora, ki jih opredeljuje evropska kultura (ZDA, Kanada, Avstralija, Nova Zelandija).

med muslimani in nemuslimani. Meje islama so krvave, prav tako pa tudi njegova notranjost.« Ta izjava je sprožila največ kritik, čeprav jo Huntington opravičuje s številčnimi podatki iz nepristranskih virov, ki naj bi potrjevali njeno pravilnost.

Huntington (2005, 265) vzrokov konflikta med Zahodom in islamskim svetom ne vidi v »prehodnih pojavih, kakršna sta krščanska gorečnost v dvanajstem stoletju ali muslimanski fundamentalizem v dvajsetem«, temveč bi konflikt naj nastajal zaradi razlike med »muslimanskim konceptom Islama kot načinom življenja, ki prerašča religijo in jo povezuje s politiko, in zahodno krščanskim konceptom ločenih kraljestev Boga in cesarja« (prav tam). Konflikt pa bi naj izhajal tudi iz podobnosti islamske in krščanske religije: obe sta namreč »monoteistični, ki v nasprotju s politeističnimi ne zmoreta zlahka sprejeti dodatnega božanstva in ki vidita svet v dualističnem smislu »nas in njih« (prav tam). Obe sta tudi univerzalistični in zatrjujeta, da sta edina prava vera, ki ji lahko pripadajo vsi ljudje. Gre za »misijonarski religiji, ki verjameta, da morajo njuni pripadniki spreobračati nevernike v edino pravo vero. Islam se je od svojega začetka širil z osvajanjem in krščanstvo je ravnalo enako, kadar je imelo za to priložnost. Vzoredna koncepta »džihada« in »križarske vojne« si nista le podobna, ampak se zaradi njiju ti dve veri razlikujeta od drugih svetovnih religij« (Huntington 2005, 265–266).

V poznem dvajsetem stoletju se je konflikt med islamom in Zahodom spet povečal zaradi zmesi različnih dejavnikov (Huntington 2005, 266–267):

- 1) naraščanje muslimanskega prebivalstva je povzročilo veliko število nezaposlenih in nezadovoljnih mladih ljudi, ki vstopajo v islamistična gibanja, izvajajo pritisk na sosednje družbe in se izseljujejo na Zahod;
- 2) islamski preporod je dal muslimanom novo samozavest, da verjamejo v posebnost in vrednost svoje civilizacije in njenih vrednot v primerjavi z Zahodom;
- 3) hkratna prizadevanja Zahoda, da bi njegove vrednote in institucije postale univerzalne, da bi obdržal svojo vojaško in gospodarsko premoč ter da bi posredoval v konfliktih v muslimanskem svetu, med muslimani povzročajo silovito zamero;
- 4) sesutje komunizma je odpravilo skupnega sovražnika Zahoda in Islama, tako da zdaj drug v drugem vidita glavno nevarnost;
- 5) okrepljeni stiki med muslimani in zahodnjaki in njihovo mešanje sprožajo v obojih nov občutek lastne identitete in zavest, kako se ti identiteti med seboj razlikujeta.

Medsebojni stiki in mešanje tudi zaostrujejo razlike glede pravic pripadnikov ene civilizacije v državi, kjer prevladujejo pripadniku druge civilizacije.

Huntington (2005, 267) pravi, da gre pri konfliktu med Zahodom in islamskim svetom manj za ozemlje in bolj za širša »medcivilizacijska vprašanja«, kakor so širjenje orožja, človekove pravice in demokracija, nadzor nad nafto, preseljevanje, islamistični terorizem in zahodno posredovanje. Sicer pa pravi problem Zahoda naj ne bi bil islamski fundamentalizem. Problem po Huntingtonu (2005:,275)

je islam, drugačna civilizacija, katere prebivalci so prepričani o večvrednosti svoje kulture in so obsedeni s svojo manjšo močjo. Problem za islam ni CIA ali Department of Defense. Problem je Zahod, drugačna civilizacija, katere prebivalci so prepričani o univerzalnosti svoje kulture in verjamejo, da jim njihova večja moč, četudi upada, nalaga dolžnost, da svojo kulturo занesejo po vsem svetu. To so temeljne sestavine, ki podžigajo konflikt med islamom in Zahodom.

Huntingtonova teza o spopadu civilizacij je naletela tako na izraze odobravanja in podpore kot na ostra nasprotovanja in kritike. Čeprav so se nekateri avtorji v želji po razumevanju dogodkov 11. septembra 2001 (ki naj bi bili dokaz v prid tezi o spopadu civilizacij) zatekali k Huntingtonu in so nekateri *Spopad civilizacij* smatrali celo »za temeljno in prelomno delo, ki bo revolucionarno spremenilo dožemanje mednarodnih odnosov« (Tomšič v Huntington 2005, 420), večina nasprotuje Huntingtonovim predpostavkam. Debeljak (2010, 294) meni, da bi bilo »zares katastrofalno, če bi začeli razsvetljeni in svobodomiselní krogi tudi na Zahodu dojemati kompleksnost sodobnega sveta skozi očala Huntingtonove teorije. Ne gre zanikati njene privlačnosti, ki izhaja iz enostavnega soočanja in zoperstavitve velikih kulturno-religijskih blokov, vendar pa njena pojasnjevalna moč ne zdrži empiričnega preizkusa.« Največja šibkost Huntingtonove teze je njegovo preveliko posploševanje, o čemer govori tudi Edward W. Said v svojem zadnjem članku po 11. septembru (Klün 2007, 14), kjer pravi, da je teza o »spopadu civilizacij« tako preprosta kot fraza »vojna svetov«, zaradi česar spodbuja hinavsko aroganco namesto kritičnega zavedanja o kompleksni soodvisnosti sodobnih družb. Tomšič (2005, 421) v tem kontekstu omenja tudi delo *Spopad fundamentalizmov*, v katerem Tariq Ali pravi, da Huntingtonovo poenostavljeno in celo izkrivljeno prikazovanje narave Islama in neupoštevanje njegove notranje diverzificiranosti prispeva k demoniziranju Islama v javnosti.

Huntingtonova teorija naj bi bila zlasti priljubljena med zagovorniki islamskega fundamentalizma v arabskem in muslimanskem svetu, ki so nagnjeni h kolektivni preganjavici in teorijam zarote, v katerih je vedno za vse nesreče odgovoren Zahod, in to ne glede na dejansko stanje. Teorija o spopadu civilizacij namreč mnogim islamskim fundamentalistom omogoča elegantno preprosto zagovor politike zaprtih vrat do dialoga z brezbožnim, materialističnim in hedonističnim modernim Zahodom (Debeljak 2010, 294).

5.13 ISLAMOFOBIA

Islamofobija je nov termin za čedalje bolj razširjeni pojav (Esposito 2010, 12), ki podobno kot antisemitizem, rasizem in ksenofobija, sodi v področje »nestrpnosti do drugega«.

Sama beseda se je pojavila že konec 80-ih in v začetku 90-ih let 20. stoletja, vendar pa raziskovanje pojava poteka šele v obdobju zadnjega desetletja, zaradi česar o islamofobiji še ni zadostne literature. Enotna, splošno sprejeta definicija pojava ne obstaja, čeprav nekatere organizacije, ki se ukvarjajo z islamofobijo, le-to poskušajo tudi natančneje opredeliti. Leta 1997 je t. i. neodvisni možganski trust *The Runnymede Trust*, ki raziskuje predvsem narodnost in kulturno raznolikost, s terminom islamofobija označil sovražnost, predsodke in diskriminacijo islama in muslimanov. Kot drugi predsodki tudi islamofobija temelji na nevednosti in strahu pred neznanim. *The Runnymede Trust* je v dokumentu *Islamophobia: A Challenge For US All* (1997) definiralo osem ključnih komponent pojava:

1. islam je razumljen kot monoliten, statičen in ne odzivajoč se na spremembe;
2. islam je obravnavan kot »drugi« – nima vrednot, ki bile skupne drugim kulturam;
3. islam je manjvreden kot Zahod, saj je barbarski, iracionalen, primitiven in seksističen;
4. islam je nasilen, agresiven, nevaren, podpira terorizem in je vpet v 'spopad civilizacij';
5. islam je razumljen kot politična ideologija in se uporablja za politične ali vojaške namene;
6. islamske kritike Zahoda so popolnoma neupravičene;
7. sovražnost do islama opravičuje diskriminacijo muslimanov in njihovo izključevanje iz večinske družbe;
8. sovražnost do muslimanov je nekaj naravnega in običajnega.

Zafar Iqbal (2009, 574–590) navaja še dve organizaciji, ki poskušata definirati islamofobijo, in sicer FAIR (*Forum against Islamophobia and Racism*), ki opredeljuje »islamofobijo« kot obliko rasizma, in CAIR (*Council on American – Islamic Relations*), ki trdi, da se

»islamofobija« nanaša na neutemeljen strah in sovražnost do islama, kar posledično vodi do diskriminacije muslimanov. O neutemeljenem strahu, nerazumevanju, nezaupanju in sovražnosti do muslimanov in islama govori tudi OIC (*Organisation of Islamic Cooperation*) v četrtem poročilu svoje opazovalne komisije za islamofobijo (Fourth OIC Observatory Report on Islamophobia, 25. 11. 2011). Islamofobija se manifestira skozi netoleranco, diskriminacijo in sovražni javni diskurz, od klasičnega rasizma in ksenofobije pa se razlikuje po tem, da temelji predvsem na stigmatizaciji religije in njenih pripadnikov. Kot taka predstavlja žalitev človekovih pravic in dostojanstva muslimanov.

Islam je najverjetneje postal subjekt verskih in kulturnih predsodkov²⁶ že v času islamskega ekspanzionizma, ko se je islam v zelo kratkem času razširil preko več kontinentov in tako postal teološki, politični in kulturni izziv za Zahod. Zahodnjakom je bilo takrat lažje demonizirati islam kot pa ga razumeti. Islamofobija temelji na stereotipih²⁷, ki muslimane prikazujejo kot nazadnjaške, neizobražene, vulgarne in nasilne, le-te pa dodatno podpihujejo množični mediji. Fenomen islamofobije se je namreč 'rodil' v globalnem medijskem okolju, kjer mediji posedujejo moč, da določeno družbeno skupino ali manjšino pravilno oziroma napačno prikažejo. Zahodni mediji slikajo muslimane kot fanatične bradate odvetnike, teroriste, bogate naftne šejke in zakrite ženske; še največkrat pa v množičnih medijih najdemo podobo fundamentalista, ki nas srepeče gleda skozi merilec razgrete kalašnikovke, v drugi roki pa drži Koran²⁸ (Debeljak 1995, 31–36; Klüng 2007; 13, Iqbal 2009, 579).

Sovražni stereotipi

Sprva je pomembno izpostaviti, da je predsodke in stereotipe potrebno ločevati. Definicij stereotipa je več in ne obstaja ena, ki bi bila soglasno sprejeta; velja pa, da s stereotipi ljudje pripisujejo določene fizične, psihične, družbene, vedenjske lastnosti družbenim skupinam ali

²⁶ Predsodki se v družbenem življenju kažejo v **obliki nespoštljivega, netolerantnega ali prezirljivega odnosa do drugih oziroma drugačnih** ('drugi' pogosto postane oznaka za pripadnika manjšinske skupnosti, narodne, rasne, kulturne, religiozne, spolne). Izraženi so v socialnih interakcijah med ljudmi, v vsakdanjem govoru, frazah, gestah, pogosto v dvomnostih, šalah. Predsodki so nekakšne neformalne institucije, katerih pglavitna funkcija je v tem, da **prevajajo določene odnose diskriminacije, dominantnosti, podrejenosti in sovražnosti med družbenimi skupinami**, pa tudi med javno in zasebno sfero. Pomembno prispevajo k osmišljanju, organiziranju in zaznavanju vsakdanjega sveta; so neke vrste 'temeljni kamni' kulturnih konstrukcij, ki jih uporabljajo tako posamezniki kot skupine, laiki in znanstveniki, politiki in gospodarstveniki (Šabec 2006, 19–20).

²⁷ Opredelitev stereotipov na strani 54.

²⁸ Skupina za spremljanje medijev v okviru EU znotraj projekta *Media Watch* je v svoji raziskavi evropskih medijev (časopisov in televizij) ugotovila, da je skoraj 65 % prispevkov o etničnih in verskih manjšinah v Evropi, situaciji v nerazvitih državah, Bližnjem vzhodu in Islamu nasploh, negativnih. Prevladuje uporaba naslednjih izrazov: revščina, nerazvitost, konflikti, fanatizem, umori, nevarne bolezni, katastrofe in vojne (Pašić 2005, 15–16). *Media Watch* je projekt za spremljanje, proučevanje in poročanje o delu množičnih medijev v Sloveniji, občasno pa analizirajo tudi množične medije v državah EU, nastal je konec leta 1999.

segmentom družbe ter jih na ta način primerjajo med seboj. Stereotipi redko izhajajo iz posameznikovih neposrednih izkušenj, saj so družbeno zakoreninjeni: sprejeti skupaj s tradicijo in izročilom predhodnih generacij in na podoben način posredovani naslednjim generacijam v procesih socializacije v družini in kasneje v procesu izobraževanja, prek množičnih medijev itd. (Šabec 2006, 20).

Pri t. i. sovražnih stereotipih gre za bolj ali manj strukturirano celoto percepcij, predstav in občutkov, ki so, združeni v aspektu sovražnosti, usmerjeni proti določeni osebi, skupini ljudi ali nacijam in državam. Taka predstava ima več različnih psiholoških in družbeno-političnih funkcij, kar se, kot trdi Klüng (2007, 12–13), kaže v »vojni proti terorizmu«, ki jo vodijo ZDA, ki si prizadevajo za hegemonijo in imajo visoko ter tudi zelo učinkovito podporo medijev:

- izgovor oziroma opravičilo (»mi« – Američani, Evropejci, Zahodnjaki, nismo krivi; kriv je sovražnik – islam);
- stabilizacijski učinek (poenotenje v boju proti sovražniku);
- polarizacija (ali si na naši strani ali pa si sovražnik);
- spodbujanje k aktivnosti, »boju«.

Islam je v medijih največkrat predstavljen kot totalitarna religija, ki ustvarja strast, iracionalnost, fanatičnost in histerijo. Kot tak naj bi bil militantno nastrojen proti zunanjemu svetu (v »sveti vojni« želi osvojiti cel svet), zanj pa naj bi bila značilna tudi zaostalost – islam je toga vera, ki se oklepa srednjega veka in je zato necivilizirana, še vedno zaničuje ženske ter odklanja dialog (Klüng 2007, 13). Ugledna profesorica medijskih študij in študij o Bližnjem vzhodu na ameriški univerzi Rutgers University (New Jersey) Deepa Kumar²⁹, ki se ukvarja tudi s proučevanjem neoimperializma v 21. stoletju, pravi, da imajo sodobni miti o islamu vsekakor zgodovinsko podlago, vendar pa temeljijo na izkrivljeni predstavi o srečanjih med krščanskim zahodom in islamskim svetom. Izpostavlja pet najpogostejših predsodkov o islamu:

1. Islam je monolitna vera.

Islam se je v dobrih štirinajstih stoletjih razvil iz lokalne arabske v globalno religijo s številnimi teološkimi in družbenimi oblikami (Debeljak, 19. 7. 2011). V času širjenja so

²⁹ Deepa Kumar je poleg številnih člankov objavila tudi dve knjigi, in sicer: *Outside the Box: Corporate Media, Globalization and the UPS Strike* (University of Illinois Press, 2007) in *Islamophobia and the Politics of Empire* (Haymarket Books, 2012). Vir: www.deepakumar.net (3. 5. 2012).

ljudje islam prilagajali svojim običajem in tradicijam, zaradi česar je prišlo do različnih pojavnih oblik islamske vere. 1,5 milijarde muslimanov, kolikor je pripadnikov islama danes, sestavlja 85 % sunitov in 15 % šiitov. V okviru teh dveh osnovnih delitev pa je še veliko različnih vej islamske vere. Izpostaviti velja tudi dejstvo, da vsi muslimani niso Arabci in vsi Arabci niso muslimani, Zahod pa vse prevečkrat demonizira celoten arabski svet.

2. *Islam je seksistična vera.*

V 19. stoletju se je v Evropi pojavila predstava o islamski ženski kot izjemno podrejeni, zatirani in podvrženi tiraniji svojih mož in očetov. Pozneje se je izkazalo, da so Evropejci, ki so o tem pisali, imeli le malo dejanskega stika z resnično situacijo islamskih žensk. V očeh Zahoda je še vedno najbolj kontroverzna prav burka, ki je po mnenju Zahodnjakov očiten simbol zatiranja.

Problem se pojavlja, ker so iz tega diskurza odvzete muslimanske ženske, ki bi lahko povedale svojo resnico – največkrat resnico o samozavestni odločitvi, ki jo je sprejela neodvisna posameznica. Vključenost muslimanskih žensk v ta pogovor bi lahko predstavljala pomemben korak naprej: namesto da jih Zahod slika kot žrtve brez pravice do lastnega glasu, bi postale akterji, ki so sposobni spremeniti okoliščine, v katerih živijo (navsezadnje so pomemben del arabske pomladi 2011). Kot pravi Kumarjeva (prav tam), pa to verjetno ne bi zadoščalo za zahodnjake, ki želijo »rešiti« muslimanske ženske, čeprav one zavračajo takšno pomoč.

Dejstvo je tudi, da so vse svetovne religije do neke mere seksistične. V krščanstvu na primer trdijo, da je bolečina pri porodu kazen zaradi Evine neposlušnosti, spomnimo se tudi sežiganja čarovnic. Medtem ko sta državi s pretežno muslimanskim prebivalstvom, Pakistan in Bangladeš, že imeli žensko predsednico države, se v ZDA (kot vzor enakopravnosti žensk) to še ni zgodilo.

3. *»Muslimanska misel« ni sposobna racionalnosti in razumnosti.*

Papež Benedikt XVI. je leta 2006 v svojem govoru katolicizem enačil z racionalnostjo, islam pa z nasiljem in pomanjkanjem razumnosti.

4. *Islam je v svojem bistvu nasilna religija.*

Ta mit izhaja iz zgodovinskega dejstva, ko se je v začetku islam širil tudi z nasiljem in osvajanji, pri tem pa Zahod nerad govori o nasilni naravi krščanstva, katere najbolj očiten manifest so prav križarske vojne.

5. *Islam je nezdružljiv z demokracijo (Zahod širi demokracijo, islam pa je izvor terorizma).*

Čeprav islam zavrača demokracijo po vzoru Zahoda, to ne pomeni, da ni združljiv z demokracijo. Kritiki trdijo, da je le malo držav s pretežno muslimanskim prebivalstvom demokratičnih in da je v večini vzpostavljen avtorski režim, katerega legitimnost in stabilnost temelji na represivnem vojaškem aparatu. Hkrati pa pozabljajo na vlogo, ki jo je Zahod imel pri vzpostavljanju in priznavanju avtoritativnih voditeljev ter režimov, ki prepovedujejo in zatirajo opozicijo (Esposito 2010, 206). Tudi arabska pomlad 2011 dokazuje, da islam ni nezdružljiv z demokracijo.

Posledice teh sovražno usmerjenih stereotipov so očitne: zaostrejo konflikt, stopnjujejo napetost, onemogočajo realno ocenjevanje in sposobnost razumevanja ter tudi sobivanja.

Islamofobija se v državah Evropske unije manifestira predvsem skozi nepravilno obravnavo pri zaposlovanju, izobraževanju in reševanju stanovanjskega problema. Poročilo EUMC (Muslims in the European Union: Discrimination and Islamophobia 2006) navaja, da muslimani doživljajo islamofobične izpade, ki segajo od ustnih groženj do fizičnih napadov, pri napredovanju v družbi pa se z ovirami še posebej srečujejo mladi muslimani. Eden najbolj perečih problemov za mlade muslimane pri njihovem vključevanju v moderne zahodne družbe je zagotovo izobraževalni sistem, saj le-ta favorizira krščansko versko tradicijo (kot se to dogaja v Nemčiji), oziroma je strogo sekularno usmerjen (Francija) (Pašić 2005, 133-134).

6 DIALOG

»There is no point in dialogue if we are not prepared to change our minds, alter our preconceptions and transcend an orthodoxy that we have long ceased to examine critically« (Karen Armstrong v World Economic Forum 2008).

»Dialog je že po definiciji naporen, saj se morajo vsi sodelujoči odpovedati izbranim predsodkom, s tem pa relativizirati lastna stališča« (Debeljak 2010, 295).

Potrebno je povečati znanje o drugih verah, da bi vzpostavili bratski pogovor z njihovimi pripadniki, ki živijo v Evropi. Posebno pomemben je pravi odnos z islamom. Kakor so večkrat v zadnjih letih jasno naznanjali evropskim škofom, 'moramo' ta odnos 'vzpostavljati obzirno, z bistrimi idejami o možnostih in mejah in z zaupanjem v Božji načrt rešitve vseh njegovih otrok'. Potrebno je tudi upoštevati občuten prepad med evropsko kulturo z njenimi globokimi krščanskimi koreninami in muslimansko mislijo ... (Papež Janez Pavel II., posinodna apostolska spodbudnica Ecclesia in Europa, 2003 v Tanasković 2007, 233).

Termin dialog ima lahko več pomenov. V diplomski nalogi je dialog pojmovan kot prepletanje idej in izkušenj, sodelujočih z namenom iskanja rešitve določene situacije. Tako opredeljeni dialog vključuje komunikacijo med voditelji in civilno družbo, kot tudi komunikacijo na državni in mednarodni ravni. Je sredstvo, preko katerega se učimo drug o drugem ter hkrati drug drugega prepričujemo o pravilnosti naših odločitev. Skozi dialog je mogoče odkriti nove perspektive, ki pa sicer lahko konflikt zmanjšajo ali tudi povečajo. Kot izmenjava idej in aktivno iskanje rešitev dialog vključuje komunikacijo med posamezniki in skupinami, sestavljenimi iz verskih voditeljev, predstavnikov oblasti, civilnih uslužbencev, predstavnikov nevladnih organizacij, akademikov, pravnikov itd. Skozi čas bodo preko dialoga te skupine razširile svoje znanje in povečale razumevanje, vzpostavile bodo odnose, zaupanje in sodelovanje (čeprav obstaja tudi možnost, da z dialogom ne dosežemo ničesar, razen dodatnih obtoževanj, ki situacijo še poslabšajo).

Množica iniciativ za dialog v letih po 11. septembru je vzbudila veliko upanja, čeprav tudi precej zmede. Politični voditelji ves čas poudarjajo pomen boljših odnosov med Zahodom in islamskim svetom, pri tem dodatno izpostavljajo pomen večjega medkulturnega in medverskega razumevanja, vendar pa ta prizadevanja še niso obrodila sadov. Monolog še

vedno prevladuje nad dialogom. Zavedanje o sočasnem trudu je šibko in možnosti za sodelovanje so velikokrat zamujene. Mediji in javnost se prepogosto osredotočajo na nasilje in terorizem, s tem pa krepijo polarizacijo in stereotipne predstave. V kolikor bi bila Zahod in muslimanski svet ločeni, enotni in samozadostni entiteti, bi bil dialog nemogoč. Vendar se med seboj prepletata, v času globalizacije pa postajata tudi čedalje bolj odvisna drug od drugega, zaradi česar dialog predstavlja priložnost. Čeprav dialog sam po sebi ne predstavlja rešitve, lahko poveča znanje in zaupanje, obema stranema ponuja možnost, da najdeta skupne stvari kot tudi razlike, hkrati pa je priložnost za iskanje rešitev globalnih izzivov 21. stoletja (DeGioia v World Economic Forum 2008).

Dialog med Zahodom in islamskim svetom je pogojen z vojaško, politično in gospodarsko asimetrijo. Dominantnost Zahoda pogosto vpliva na oblikovanje 'dnevnega reda' pogovorov in vse prevečkrat izpostavlja, da bi »morali biti muslimani bolj podobni nam«. Težava je tudi v tem, da v islamu za razliko od krščanstva ne obstaja enotna organizacija, centralna avtoriteta, ki bi govorila in sprejemala odločitve v imenu islamske vere.

Leta 1998 je takratni iranski predsednik Mohamed Khatami v Združenih narodih predlagal, da bi leto posvetili "Dialogu med civilizacijami", nad čemer je bila mednarodna skupnost navdušena. Vendar kot množica iniciativ pozneje tudi ta predlog ni povečal sodelovanja med Zahodom in islamom. Za leto dialoga med civilizacijami je bilo namreč proglašeno leto 2001, leto terorističnih napadov na ZDA in pričetka "vojne proti terorizmu".

Menim, da do dialoga med islamom in Zahodom lahko pripeljejo le rešitve ključnih vprašanj – izraelsko-palestinskega konflikta, (nasilnega) vmešavanja Zahoda v islamski svet in nenazadnje tudi problema muslimanskih manjšin v Evropi. Dialog ne more potekati na religijski osnovi, saj je pričakovati, da se bosta tako islam kot krščanstvo odrekla prepričanju o "edini pravi veri", naivno in nerealno. Kot pravi Osolnik (2003, 704), tako krščanstvo, zlasti katolištvo, kot islam zahtevata zase ekskluzivnost nadnaravnega razodetja. Takšen obojestranski dogmatizem brez dvoma znatno omejuje prostor vzajemno spoštljivega dialoga in sobivanja. Iz tega sledi, da mora dialog izhajati z drugih področij – civilne družbe, področja gospodarstva in politike, medijev ter položaja muslimanov v Zahodni Evropi, saj so le-ti, če citiramo Osolnika (2003, 698) in se izrazimo v metafori, predvsem most med obema civilizacijama, hkrati pa tudi populacija, na kateri se lomijo kopja predsodkov in antagonizma med njima. Teme pogovorov nikakor ne smejo ostati abstraktne, temveč jasno določene s predvidenimi možnimi cilji – demokracija, človekove pravice, izobrazba, islamofobija,

pravice žensk, socialna neenakost. Pobudo za sodelovanje mora, glede na njegovo dominantnost v svetu in trenutnem stanju, prevzeti Zahod, hkrati pa je potrebno tudi, če želi vzpostaviti zaupanje, da se odreče svojemu pokroviteljskemu odnosu do islama.

7 ZAKLJUČEK

»No peace among the nations without peace among the religions. No peace among the religions without dialogue between the religions. No dialogue between the religions without investigation of the foundations of the religions« (Hans Klüng).

Tako obširne in kompleksne teme, kot so odnosi med Zahodom in islamom, ni mogoče dovolj podrobno obravnavati na nekaj straneh diplomske naloge. Čeprav se tega problema sprva nisem zavedala, sem skozi preučevanje problematike ugotovila, da četudi lahko označimo nekatere ključne značilnosti zahodnega sveta, je to v islamskem svetu veliko težje. Da enoten islamski svet ne obstaja in da muslimane po svetu povezuje predvsem njihov bog, Alah, saj se tradicija, prepričanja, miselnost, običaji, interpretacije svetih besedil razlikujejo od pokrajine do pokrajine. Iz tega razloga je nesmiselno stereotipiziranje vseh muslimanov kot fanatičnih, neracionalnih in nasilnih. Eden pomembnejših zaključkov, ki ga lahko potegnem iz analize odnosa med Zahodom in islamskim svetom, je tudi to, da ne moremo govoriti o *srečanjih* med tema dvema svetovoma, saj že od zgodnje zgodovine sobivata, njuno prepletanje pa je postalo intenzivnejše v času globalizacije. Kljub njunemu soobstoju ne moremo trditi, da sobivata v sožitju in harmoniji, vzrok pa leži predvsem v strahu Zahoda pred izgubo hegemonističnega položaja v svetu in v njegovem prepričanju o superiornosti svoje kulture, vrednot in norm. Zahod v boju za moč in nadvlado postavlja strogo ločnico med "nami" in "drugimi", ki jih tudi načrtno demonizira in jih postavlja v vlogo sovražnika.

Iz bogate zgodovine odnosov Zahoda in islama sem poskušala izluščiti tiste pomembnejše dogodke, ki so na njunem razmerju pustili trajnejše posledice. Medtem ko so kristjani in muslimani ob začetkih islama prebivali skupaj relativno mirno, se je ta odnos pričel krhati s širitvijo islama na evropska tla ter se dokončno porušil s križarskimi vojnami v 11. stoletju. S križarji se je pričelo obdobje poskusov zatiranja muslimanske vere in podjarmljenja njenih pripadnikov ter obdobje konfliktov, nerazumevanja in nezaupanja, ki traja vse do današnjih dni. Na podlagi zgodovinske analize lahko potrdimo prvo hipotezo – konflikt med Zahodom in islamskim svetom so povzročili predvsem naslednji dejavniki: krščanski fundamentalizem (križarske vojne) in ekumenizem, medsebojno nepoznavanje in nezaupanje, ki producirata vzajemne predsodke in občutek sovražnosti, islamski fundamentalizem ter zahodna (predvsem ameriška) podpora diktatorskim režimom v islamskem svetu v zameno za dostop do nafte. K tem dejavnikom lahko prištejemo še ekonomsko in socialno neenakost med zahodnimi državami na eni ter gospodarsko pretežno nerazvitimi muslimanskimi državami na

drugi strani. Čeprav v literaturi lahko velikokrat zasledimo, da je bil prelomni dogodek v odnosu med Zahodom in islamom tudi 11. september 2001, se s tem ne moremo povsem strinjati. Nenehna napetost v odnosih med (post)krščanskim Zahodom in islamskim svetom ni posledica zgolj sovražnega delovanja skrajnežev, temveč so vzroki veliko globlji, kompleksnejši in segajo daleč nazaj v zgodovino.

Vsakršno nasilno poseganje Zahoda (predvsem ZDA) v islamski svet, s čimer želi zadržati strateški položaj na Bližnjem vzhodu, čim bolj nevtralizirati Iran ter maksimalno izkoristiti energetske vire, ustvarja nezaupanje in jezo pri muslimanih ter povzroča radikalne islamistične tendence. Muslimanski občutek podrejenosti in nemoči še dodatno potencira problem Palestine in njegova nerazrešitev. V zadnjih letih se tudi med muslimani v zahodni Evropi in ZDA širijo bolj ekstremne interpretacije islama: ta pojav je posledica tako procesov v širšem islamskem svetu kot tudi odziv na marginaliziranost muslimanov v modernih zahodnih družbah (Pašić 2008: 11). Muslimani v zahodnih državah praviloma opravljajo najslabše plačana dela, prav tako pa tudi kulturno in politično niso vključeni v družbo. Iz tega sledi, da lahko potrdimo tudi drugo hipotezo – dialog med Zahodom in islamom je mogoč ob naslednjih predpostavkah: družbena integracija na Zahodu živčih muslimanov in prenehanje vmešavanja Zahoda v politiko in ekonomijo v islamskem svetu (vsiljevanje zahodnih vrednot in izkoriščanje virov).

Če na podlagi tega poskušamo odgovoriti na raziskovalno vprašanje, ali Zahod in islam lahko presežeta večstoletno zgodovino konfliktov in vzpostavita dialog, temelječ na vzajemnem spoštovanju in razumevanju, pridemo do sklepa, da tako Zahodni svet kot muslimanski svet zaradi odnosa, ki je obremenjen s številnimi negativnimi elementi in procesi, nista pripravljena na sodelovanje. Ker Zahod ne opušča svoje imperialne politike, ker rešitev izraelsko-palestinskega spora ni nič bližje in ker zahodne države na podlagi stereotipnih predstav otežujejo integracijo muslimanov v zahodne družbe, ostaja odnos med Zahodom in islamom na ravni konflikta in nezmožnosti sodelovanja. Kot pravi Havel (v Peršak 2001: 1213), je Zahod nedvomno razvil izjemno pozitivna načela, kot so vladavina prava, spoštovanje človekovih pravic, demokracija in gospodarska svoboda, vendar je »celo ta načela nemalokrat zlorabil, saj je drugim vsiljeval in še vedno vsiljuje svoje razumevanje človekovih pravic, demokracije ali pravnih vrednot in celo svoje verske norme in vrednote ne glede na tradicije in razumevanje sveta teh drugih. Prav zato spopad med Vzhodom in Zahodom oziroma spopad med pretežno krščanskimi nacijami in pripadniki drugih velikih

verstev nikakor ni samo političen, temveč je veliko daljnosežnejši in ga bo prav zato veliko težje preseči ter vzpostaviti novo zaupanje, sožitje in sodelovanje«.

Pot do dialoga je torej še dolga.

Prišel sem iskat nov začetek v odnosih med ZDA in muslimani po vsem svetu. Začetek, ki bo temeljil na medsebojnih interesih in medsebojnem spoštovanju ter resnici, da se Amerika in islam ne izključujeta in da jima ni treba tekmovati. Nasprotno, prekrivata se in dopolnjujeta, saj ju družijo skupna načela pravičnosti in napredka, strpnosti in dostojanstva vsakega človeškega bitja.

(Barack Obama, Kairo, 2009)

8 LITERATURA

Akbarzadeh, Shahram in Fethi Mansouri, ur. 2007. *Islam and political violence: Muslim Diaspora and Radicalism in the West*. London, New York: I. B. Tauris.

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

Assmann, Jan, Iztok Simoniti in Peter Kovačič Peršin, ur. 2008. *Religija in nasilje: eseji in razprave*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Bawer, Bruce. 2006. *While Europe slept: how radical Islam is destroying the West from within*. New York: Doubleday.

Benko, Vladimir. 1997. *Zgodovina mednarodnih odnosov*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Cardini, Franco. 2003. *Evropa in islam: zgodovina nekega nesporazuma*. Ljubljana: Založba /*cf.

Chomsky, Noam. 2005a. *Enajsti september*. Ljubljana: Sanje.

--- 2005b. *Prevlada ali preživetje*. Ljubljana: Sanje.

Čibej, Boris. 2010. Američani in džamije: Džamija na ničelni točki. *Delo, Sobotna priloga*, 25 (28. september).

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

--- 2004. *Evropa brez Evropejcev*. Ljubljana: Sophia.

--- 2009. Evropa, islam in moderna paradigma. *Raziskave in razprave* 2 (2): 51–72.

--- 2010. Evropa, islam in moderni svet. V *Pot k jezikovni politiki v izobraževanju*, ur. Milena Ivšek, 285–295. Ljubljana: Zavod RS za šolstvo.

Delcambre, Anne-Marie. 1994. *Mohamed, Alahov prerok*. Ljubljana: DZS.

Đogić, Osman. 2008. Islam in nasilje. V *Religija in nasilje: eseji in razprave*, Jan Assmann, 81–90. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Eco, Umberto. 2009. *Po rakovi poti: vroče vojne in medijski populizem*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Esposito, John L., Darell J. Fasching in Todd Lewis. 2006. *World religions today. Second edition*. New York: Oxford University Press.

Esposito, John L. 2010. *The future of islam*. New York: Oxford University Press.

European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia. 2006. *Muslims in the European Union: Discrimination and Islamophobia*. Vienna: European Union Agency for Fundamental Rights, Council of Europe.

Halliday, Fred. 2005. *The Middle East in International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hoge, James F. in Gideon Rose, ur. 2001. *How did this happen? Terrorism and the new war*. New York: PublicAffairs.

Hatami, Mohamed. 2000. Biti religiozen v sodobnem času. *Teorija in praksa* 37 (3): 550–560.

Huntington, Samuel P. 2005. *Spopad civilizacij in preoblikovanje svetovnega reda*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Iqbal, Zafar. 2010. Understanding Islamophobia: Conceptualizing and Measuring the Construct. *European Journal of Social Sciences* 13 (4): 574–590.

Jesenšek, Gašper. 2008. *Razvoj Osmanske države do konca vladavine Sulejmana II*. Diplomsko delo. Ljubljana: Filozofska fakulteta in Fakulteta za družbene vede.

Južnič, Stane. 1981. *Novejša zgodovina: izbrana poglavja*. Ljubljana: FSNP, Dopolna delavska univerza Univerzum.

Kalčič, Špela. 2010. Burka okoli burke: Laična demokracija in pravice žensk. *Delo, Sobotna priloga*, 24–25 (9. oktober 2010).

Koran. 2004. Tržič: Učila International.

- Kos, Janko. 2008. *Meje Evrope – meje evropske civilizacije*. Dostopno prek: http://www.ijpucnik.si/media/Janko_Kosmeje_evropske_civilizacije.pdf (25. maj 2012).
- Klüng, Hans. 2007. *Islam: Past, Present & Future*. Oxford: Oneworld Publications.
- Kumar, Deepa. 2007. Islam and Islamophobia. *International Socialist Review* 52. Dostopno prek: <http://www.isreview.org/issues/52/islamophobia.shtml> (4. maj 2012).
- Kvas Gorjanc, Maja. 2008. *Iranska islamska revolucija: njena ideologija in posledice*. Diplomsko delo. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Lewis, Bernard. 2003a. *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*. London: Phoenix.
- 2003. *What went wrong?: Western impact and Middle Eastern response*. London: Phoenix.
- Maalouf, Amin. 2008. *Križarske vojne v očeh Arabcev*. Ljubljana: Založba/ *cf.
- Mandaville, Peter. 2007. *Global political Islam*. New York: Routledge.
- Mastnak, Tomaž. 1996. *Kristjanstvo in muslimani*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Nasr, Seyyed Hossein. 2007. *Islam: religija, zgodovina in civilizacija*. Maribor: Litera.
- Pašić, Ahmed. 2005. *Magistrsko delo: Islam in moderni Zahod: primerjalna študija integracije islamskih skupnosti v moderne zahodne družbe*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede.
- Peršak, Tone. 2001. Živ ali mrtev! *Sodobnost* 65 (10): 1207–1216.
- Petrič, Ernest. 2010. *Zunanja politika: osnove teorije in prakse*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti.
- Potočnik, Andreja. 2006. *ZDA po 11. 9. (skozi oči Noama Chomskega)*. Diplomsko delo. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Prebil, Andreja. 2007. *Progresivna interpretacija islama kot možnost za sožitje v globalno-pluralnem svetu*. Magistrsko delo. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Prešeren, Polona. 2006. *Vpliv globalizacije na odnose med zahodnim in islamskim svetom*. Magistrsko delo. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Prevc, Rok. 2007. *Islamsko pravo in radikalni islamizem*. Diplomsko delo. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Roy, Olivier. 2007a. *Globalizirani islam*. Ljubljana: Krtina.

--- 2007b. *Secularism confronts Islam*. New York: Columbia University Press.

Said, Edward W. 1996. *Orientalizem: zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: ISH Fakulteta za podiplomski humanistični študij.

Said, Abdul Aziz, Said Mohammed Farsi in Nathan C. Funk. 1998. *Islam and the West: Three Stories*. Dostopno prek: <http://www.american.edu/cgp/upload/islam-w.pdf>. (25. maj 2012).

Saikal, Amin. 2003. *Islam and the West: conflict or cooperation?*. Basingstoke, New York: Palgrave Macmillan.

Smerdel, Aleš. 2008. *Vpliv islama na oblikovanje evropske ideje*. Diplomsko delo. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Šabec, Ksenija. 2006. *Homo europeus: nacionalni stereotipi in kulturna identiteta*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Šterbenc, Primož. 2005. *Šiiti: geneza, doktrina in zgodovina odnosov s suniti*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

--- 2012. *Zahod in muslimanski svet: akcije in reakcije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Šebenik, Špela. 2004. *Religijsko upravičevanje nasilja*. Diplomsko delo. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Talbott, Strobe in Nayan Chanda, ur. 2001. *The Age of Terror: America and the World After September 11*. New York: Basic Books.

The OIC Observatory on Islamophobia. 2011. *Fourth OIC Observatory Report on Islamophobia: Intolerance and Discrimination against Muslims – May 2010 to April 2011*. Jeddah: The OIC Observatory on Islamophobia, Organization of Islamic Conference.

Thoraval, Yves. 1998. *Islam: mali leksikon*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Todd, Emmanuel. 2005. *Po imperiju: zlom ameriškega reda*. Ljubljana: Pasadena.

Toplak, Cirila. 2003. *Združene države Evrope: zgodovina evropske ideje*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

--- 2011. Bližnjevzhodno »vprašanje« in možen, a malo verjeten odgovor. *Politološke refleksije: znanstvena produkcija Centra za kritično politologijo 2009–2010*, ur. Andrej Lukšič, 516–524. Ljubljana: FDV, IDV, Center za kritično politologijo.

Turnšek, Tit. 2008. *Dinamika mednarodnih odnosov*. Ljubljana: Svobodna misel.

Wallerstein, Immanuel. 2004. *Zaton ameriške moči*. Ljubljana: Založba /*cf.

World Economic Forum. 2008. *Islam and the West: Annual Report on the State of Dialogue*. Geneva: World Economic Forum Community of West and Islam Dialogue (C-100), World Economic Forum.