

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

JANI MEDVEŠEK

ISLAM IN TERORIZEM

DIPLOMSKO DELO

Ljubljana 2007

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

JANI MEDVEŠEK

Mentorica: docentka dr. Marina Lukšič Hacin
Somentor: docent dr. Marko Milosavljevič

ISLAM IN TERORIZEM

DIPLOMSKO DELO

Ljubljana 2007

Islam in terorizem

Nobena religija ni sama po sebi teroristična, zato je povezovanje islama s terorizmom zgrešeno. Nasilne so samo določene interpretacije islama in te z religijo opravičujejo skrajna dejanja v politične namene. Pravi islam ne odobrava ubijanja nedolžnih, promovira sočutje, pravico in spoštovanje dostojanstva življenja. Nedvomno pa je prav kombinacija teroristične prakse in muslimanskega verskega radikalizma v zadnjih letih postala najbolj razširjena in zaskrbljujoča. Uspeh radikalnih skupin izhaja tudi iz tega, da družbenim skupnostim, ki so razočarane zaradi gospodarskih, političnih in družbenih porazov politične oblasti, ponujajo odgovore v skladu s porastom religioznosti. Bojazen in zmeda, ki ju je med drugim povzročila teorija o spopadu civilizacij, je še bolj popačila pogled na pravo naravo civilizacij in odnos med njimi. Strukture moči so skonstruirale islam kot grožnjo Zahodu in ta zahodni diskurz o islamu povečuje prepad med obema civilizacijama. Mediji, kot pomembni nosilci tega diskurza, pomembno vplivajo na stališča ljudi o islamu.

Ključne besede: islam, terorizem, radikalni islamizem, spopad civilizacij, mediji

Islam and terrorism

No religion is terroristic by its nature, so linking Islam and terrorism is absurd. Only certain interpretations of Islam are violent, and they justify extremistic acts with religion for political purposes. The true Islam does not approve the killing of innocents. It promotes the ideals of compassion, justice and respect for the dignity of life. However, the combination of terroristic experience and Muslim religious radicalism has become most widespread and alarming in the recent years. The success of radical groups also originates in the fact, that they offer religious answers to the social communities, which are disappointed with economic, political and social defeats of political authorities. The anxiety and confusion caused also by the clash of civilization theory regrettably has deformed the view on the true nature of civilizations and the relations between them. Structures of power have constructed Islam like it was a threat to the West, and this western discourse about Islam increases the gap between both civilisations. The media, which contributes significantly to this discourse, has a great influence on shaping our views on Islam.

Key words: Islam, terrorism, radical Islamism, clash of civilizations, media

1. UVOD.....	5
2. ISLAM	8
2.1 OSNOVE	8
2.1.1 MOHAMED	8
2.1.2 KORAN	10
2.1.3 HADISI (IZROČILA)	12
2.1.4 TEMELJI ISLAMA IN VERSKE DOLŽNOSTI	12
2.2 RAZKOL.....	15
2.2.1 GLAVNE SMERI	15
2.2.1.1 Suniti	16
2.2.1.2 Šiiti	16
2.2.1.3 Shizmatiki	18
2.2.1.4 Sufizem	18
2.2.2 ISLAMSKI ODGOVORI NA MODERNIZEM	19
2.2.2.1 Modernisti (reformisti)	19
2.2.2.2 Radikalni islamizem (integrizem, fundamentalizem)	20
2.3 STATISTIKA MUSLIMANSKEGA SVETA	22
Zemljevid 2.3.1: ISLAM V SVETU	22
2.3.1 DRŽAVE IN DEMOGRAFIJA	22
2.3.2 NACIONALISTI IN ETATISTI PROTI ISLAMISTOM.....	23
2.3.3 KAKOVOST ŽIVLJENJA.....	24
3. TERORIZEM.....	25
3.1 KAJ JE TERORIZEM?	25
3.1.1 ZGODOVINA TERORIZMA	26
3.1.2 MEDNARODNI TERORIZEM.....	28
3.2 ISLAM IN TERORIZEM	30
3.2.1 DŽIHAD, VOJNA IN MIR V KORANU	31
3.2.2 MUČENIŠTVO	33
3.2.3 ENAJSTI SEPTEMBER IN VOJNA PROTI TERORIZMU.....	34
4. ZAHOD PROTI ISLAMU	37
4.1 ZAHOD	37
4.2 SPOPAD CIVILIZACIJ?	38
4.3 SREČEVANJE ISLAMA IN ZAHODA V PRETEKLOSTI	41
4.4 VZROKI ZA NASPROTJA	43
4.4.1 PODOBNOSTI IN RAZLIKE	43
4.4.2 ISLAMSKI PREPOROD	45
4.4.3 UNIVERZALIZEM.....	46
4.4.4 NOV SOVRAŽNIK?	47
4.5 IZKRIVLJENI PODOBI ISLAMA IN ZAHODA	48
5. POROČANJE ZAHODNIH MEDIJEV O ISLAMU IN TERORIZMU	50
5.1 MEDIJI IN ISLAM	50
5.1.1 KRITIČNA ANALIZA MEDIJSKEGA DISKURZA	50
5.1.2 NEGATIVNA PODOBA ISLAMA	52
5.1.3 ŠKODLJIVE POSLEDICE	54
5.1.4 ISLAM V SLOVENSKEM MEDIJSKEM PROSTORU	54
5.1.5 PRIPOROČILA.....	56
5.2 MEDIJI IN TERORIZEM	57
6. ZAKLJUČEK.....	59
7. LITERATURA IN VIRI.....	63

1. UVOD

Živimo v čedalje bolj zapletenem svetu, v katerem razdeljene zaznave, spodbujene z nepravilnostjo in neenakostjo, pogosto vodijo k nasilju in sporom ter tako ogrožajo mednarodno stabilnost. Takšna razmerja zagotovo niso nekaj novega, nedvomno pa so v zadnjih nekaj letih vojne, nemiri in teroristična dejanja močno poslabšali medsebojne odnose in povečali strah med ljudmi. Nekateri politični voditelji in predstavniki medijev, predvsem pa skrajne skupine, so te razmere zlorabili in nam naslikali svet, ki ga sestavljajo medsebojno izključujoče se kulture, vere in civilizacije, ki naj bi jim bil usojen spopad.

V tem razdeljenem svetu ali bolje rečeno svetu, ki nam ga prikazujejo razdeljenega, se pojma islam in terorizem - zlasti seveda na Zahodu - pojavljata v tesni povezavi. Kako bi se tej povezavi slehernik sploh lahko izognil, ko pa ga mediji bombardirajo s poročili o terorističnih napadih skrajnih islamskih skupin. Je torej islam res teroristična religija? Z gotovostjo lahko zavržemo, da ne. Vera sama po sebi ni nikoli teroristična – v ozadju vedno stoji človek s svojimi interesi. »Tako kot obstaja islamski terorizem, ki je danes najbolj razširjen, že zdavnaj obstajajo zahodni terorizmi in bodo žal verjetno obstajali tudi v bodoče. Proti tem načinom bojevanja, primerljivim z vojnimi zločini in zločini proti človečnosti, ki jih preganjajo mednarodna sodišča, velja bojevati vojno za obrambo pravnega reda, ne pa sveto vojno« (Fossati 2005: 51).

Zgrešene predstave zahodnega sveta o islamu (in obratno, vendar se tej plati ne bomo toliko posvečali) in čedalje večja nesorazmerja v svetu nas pravzaprav obvezujejo, da skušamo zgraditi mostove med različnimi kulturami in predvsem v ta namen razbliniti napačne predstave o islamu. Namen tega diplomskega dela je torej prikazati različne interpretacije islama, kajti kot vsaka religiozna tradicija tudi islam ni enovit - povezovanje vseh muslimanov s terorizmom je tako nedopustno in milo rečeno napačno. Preučili bomo tudi različne interpretacije medijev in skušali določiti vzročno povezanost s predstavami o islamu. To bomo skušali doseči s preverjanjem naslednjih hipotez:

Nobena religija ni sama po sebi teroristična, zato je povezovanje islama s terorizmom zgrešeno. Le določene interpretacije islama so nasilne in z religijo opravičujejo skrajna dejanja predvsem v politične namene.

Strukture moči so skonstruirale islam kot grožnjo Zahodu in ta zahodni diskurz o islamu povečuje prepad med obema civilizacijama. Mediji, kot pomembni nosilci tega diskurza, pomembno vplivajo na stališča ljudi o islamu.

Uvodu bo sledilo poglavje o islamu. V njem bomo razložili temeljne koncepte in postulate, ki določajo to religijo. Prikazali bomo glavne smeri in se osredotočili predvsem na razliko med modernisti in radikalnimi islamisti – razlikovanje je namreč nujno za razumevanje obravnavane tematike. Prikazali bomo tudi podobo muslimanskega sveta danes in tudi s tem poglavjem pokazali, da ne obstaja samo en islam. Morda je to poglavje malo daljše od drugih, vendar gre za osnove vsega nadaljnjega dela. Vsako nadaljnje omejevanje pa bi bilo že pravzaprav krivično, sploh če pogledamo na celostno podobo in tisto osnovno sporočilo, ki naj bi ga to diplomsko delo podalo, in sicer, da je bistvo sporov prav nepoznavanje, ki med drugim vodi v oblikovanje ideologij. Naj to poglavje slehernemu bralcu služi kot nujna osnova in spodbuda k dodatnemu preučevanju te religije, kar še posebej velja za novinarje, katerim smo tik pred koncem namenili še nekaj konkretnih praktičnih napotkov.

V tretjem poglavju bomo iskali definicijo terorizma, tudi s pogledom v zgodovino. V drugem delu tega poglavja pa bomo soočili pojma iz naslova – torej islam in terorizem. Ne bomo pa seveda mogli mimo enajstega septembra, ki je odnos med njima usodno zaznamoval.

V četrtem poglavju se bomo ukvarjali z odnosom med islamsko in zahodno civilizacijo in s pregledom polemičnih razprav o spopadu civilizacij, kratke zgodovine srečevanja islama in Zahoda v preteklosti (muslimanska Španija, križarske vojne, Osmansko cesarstvo, kolonizacija) in vzrokov za nasprotja med civilizacijama skušali dognati, kako je prišlo do izkrivljenih podob obeh civilizacij v očeh drugega. Zaradi obširnosti obravnavane teme, vseh navedenih vprašanj seveda ne bomo mogli temeljito obdelati. Največ omejitev bo predvsem v zgodovinskem pregledu, kjer se bomo osredotočili na bistvene poudarke, ki pa bodo vseeno dali zadosten oris odnosov med islamom in Zahodom v preteklosti, ter pri vzrokih za nasprotja, pri katerih se bomo osredotočili samo na tiste, za katere menimo, da so najpomembnejši in se o njih v akademskih krogih tudi največ razpravlja.

Obravnava diskurza nas bo potem uvedla v peto poglavje, v katerem bomo obravnavali enega najpomembnejših vplivnih dejavnikov za prisotnost ideološkega diskurza Zahoda v pogledu na islam – to so množični mediji. Če smo v četrtem poglavju nekaj poudarkov namenili tudi oblikovanju diskurza islamske civilizacije o Zahodu, pa se bomo pri obravnavi medijev osredotočili zgolj na poročanje Zahoda o islamu, saj nam bo to omogočilo tudi lažji pregled.

V drugem delu petega poglavja pa bomo pogledali kakšen je odnos med mediji in teroristi – zdi se namreč, da drug brez drugega ne morejo.

Metodologija raziskovanja bo temeljila predvsem na analizi in interpretaciji primarnih in sekundarnih virov. Že takoj se bomo soočili s pomembno omejitvijo, in sicer neznanjem arabskega jezika, kar seveda pomeni obravnavo tematike predvsem z analizo jezikovno dostopne, torej zahodnjaške literature in iz tega izhajajočim pogledom na tujo kulturo. Zagotovo je na mestu Etiennovo vprašanje: »Kako naj opravimo znanstveno analizo neulovljivega predmeta, če ni nič dano in je vse skonstruirano. In v našem primeru, kako govoriti o religiji Drugega, kako analizirati islam z evropskimi pojmi?« (Etienne 2000: 8-10) Na srečo je dostopnih nekaj prevodov prispevkov avtorjev, ki vsaj izvirajo iz islamske kulture in smo jih v pričujočem delu tudi uporabili, zanesti pa se bomo morali tudi na pogled Zahodnjakov, ki so se z drugo kulturo srečevali osebno ali preko dostopne literature. Ali kot pravi Etienne (2000: 10): »Kar ponujam, je torej vsekakor pogled zahodnjaka, o tem ni dvoma; toda zahodnjaka, ki ga je skvaril Vzhod ...«

Opirali se bomo tudi na primerjalno raziskovanje. V zadnjem delu drugega poglavja, ki govori o statistiki muslimanskega sveta danes, bomo uporabljali statistične podatke različnih raziskav. V četrtem poglavju, ko bomo preučevali nastanek islama in Zahoda, bomo uporabili še metodo zgodovinske analize.

V petem poglavju, ki govori o poročanju zahodnih medijev o islamu, se zdi, da bi bila najprimernejša kvalitativna analiza sekundarnih virov, torej objavljenih prispevkov z islamsko tematiko. Ker bi takšna analiza terjala predstavitev rezultatov na bistveno več straneh, kot jih imamo na voljo, smo se odločili, da je bolj smotrno uporabiti rezultate že obstoječih raziskav, tako slovenskih kot tujih avtorjev, ki zagotovo lahko nudijo primerno sliko dejanskega stanja v medijih. Iz istega razloga smo se pri kritični analizi novinarskega diskurza izmed vseh vplivajočih dimenzij odločili zgolj za obravnavo selekcije tem v medijih s stališča teorije prednostnega tematiziranja (agenda-setting).

2. ISLAM

2.1 OSNOVE

Od vseh nezahodnih religij je islam Zahodu najbližji – najbližji geografsko, pa tudi idejno, saj z religioznega stališča spada v abrahamsko družino religij, filozofsko pa temelji v grški filozofiji. Kljub tej duhovni in prostorski bližini Zahod najtežje razume prav to religijo (glej Smith 1996: 137). »Nobenega dela sveta nismo bolj brezupno, sistematično in trdovratno napačno razumeli, kot kompleks religije, kulture in geografije, čemur pravimo islam« (Greenfield v Smith 1996: 137). Zakaj je do tega prišlo bomo natančneje obdelali v naslednjih poglavjih, začnimo pa z osnovami.

Po srednjih ocenah je danes na svetu več kot 800 milijonov muslimanov (Smrke 2000). Pašić (2005) in Lewis (2003) navajata število milijarda tristo tisoč¹, Slovenski veliki leksikon (2004) pravi okoli milijardo.

Izraz musliman izvira iz turško-perzijske besede muslim, kar pomeni predan bogu, islam (beseda arabskega izvora) pa pomeni podrejenost, vdanost Bogu – Alahu.² Islam je namreč strogo monoteistična religija, ki je nastala na istem geografskem območju kot starejša judaizem in krščanstvo. V monoteizmu se zavestno navezuje na Abrahamov (Ibrahimov) monoteizem. Pomembna osnova islama so tudi prvine predislamskih plemenskih kultov in prvine kultur, ki jih je mladi islam zajel v svojem naglem širjenju (glej Smrke 2000: 262).

2.1.1 MOHAMED

Mohamed (Muhammad) je bil rojen okrog leta 570 po krščanskem štetju v Meki, v plemenu Kurajš. Oče Abdulah je umrl že pred njegovim rojstvom, mama Adina pa ko je bil star šest let. Najprej je zanj skrbel ded, potem pa stric Abu Talib. Mohamed je postal trgovec in pri

¹ Natančno število je seveda nemogoče določiti, tudi zaradi zelo velikega naravnega prirastka v muslimanskem svetu. V literaturi uporabljeni v tem diplomskem delu se največkrat pojavijo številke muslimanov, ki so bližje tem, ki jih navajata Lewis (2003) in Pašić (2005). Več o statistiki muslimanskega sveta sicer govorimo v poglavju Države in demografija, tu smo te številke navedli zgolj zato, da takoj opozorimo na dejstvo, da približno vsaka peta oseba na svetu pripada religiji, ki podrobno usmerja človeško misel in delovanje.

² Najbolj znana formulacija islamske veroizpovedi (šahada), povzeta po Koranu (2: 136, 2:255), se glasi: »Ni boga razen Boga in Mohamed je njegov prerok.« Pogosto citiranje »ni boga razen Alaha« je pravzaprav neustrezno. Allāh je arabska beseda za Boga. Beseda se je uporabljala v Meki že pred Koranom za označevanje najvišjega boga. Danes jo uporabljajo npr. v molitvah tudi arabski kristjani. Koran in iz njega izvirajoči izrek seveda pove, da Alah/Bog ni le najvišji bog stvarnik, ampak edini bog. Slovenščina razlikuje med besedo bog z malo začetnico za vrstno ime ali pojem in Bog z veliko začetnico kot lastno oz. osebno ime (glej Kerševan in Svetlič 2003: 21–22).

petindvajsetih letih se je poročil z vdovo Hadidžo, imel z njo dva sinova (umrla že kot otroka) in štiri hčere (najbolj poznana hčerka Fatima). Kot pobožen mož se je pogosto umikal v puščavo, v samoto, kjer se je poglobljal v razmišljanje. Leta 610 je v votlini Hira na Gori luči doživel vizijo srečanja z angelom Džibrilom (Gabrijelom), ki mu je v imenu boga stvarnika ukazal naj oznanja, kar mu bo sporočeno. Razodetja, ki jih je slišal, je po Božjem naročilu ustno sporočal najprej svojim bližnjim in naraščajočem krogu tistih, ki so mu sledili. V enem od številnih razodetij mu je bilo povedano, da je zadnji izmed 124.000 Alahovih prerokov. Med preroke prišteva Abrahama, Noeta, Mojzesa, Jezusa ..., toda on je od vseh največji - Pečat prerokov. S Koranom, Božjo besedo enega in edinega Boga, pa je naletel na nasprotovanje v pretežno politeističnem okolju domače Meke, zato se je leta 622 (začetek islamskega štetja let) z okoli 70 svojimi privrženci umaknil v 450 kilometrov oddaljeni Jatrib. Mesto kasneje postane Medina, kar pomeni mesto preroka. Leto te migracije (hidžra) je začetek muslimanskega koledarja³. V Medini, kot tudi sicer v Arabiji, so živeli tudi judje in manjše skupine kristjanov. Oboji so ga v začetku podprli, pozneje pa je prišel v spor predvsem z judi. Te so jih izgnali in pobili. V Medini je v skladu z razodetimi načeli oblikoval državno in hkrati versko skupnost (ummo, umo) ter se po spopadih in bojih leta 630 zmagoslavno vrnil v rodno Meko. Staro pogansko svetišče s črnim kamnom - Kaba⁴ v Meki - je po odstranitvi poganskih malikov postalo romarski sveti kraj za muslimane v spomin na Abrahama in njegovega sina Izmaela, ki naj bi postavila Kaba kot prvo Božjo hišo. Meka je postala cilj obveznega romanja za vsakega muslimana in obvezna smer klanjanja pri molitvi. Pred tem je bila smer klanjanja proti Jeruzalemu. Mohamed je umrl v Medini 8. junija 632 (glej Kerševan in Svetlič 2003: 11–12; Smrke 2000).

V desetletju po Mohamedovi smrti islam osvoji in poenoti prostrana območja, ki so bila prej prizorišče velike raznolikosti. Ustvarjati začne civilizacijo, ki je v mnogih pogledih kmalu daleč pred sočasnimi evropskimi razmerami: v matematiki, astronomiji, zemljemerstvu, higieni, medicini, umetnosti, oblačenju ... Leta 656 se že razteza od Tripolija do današnjega Afganistana. Leta 732 prodre celo do Toursa na severu Francije, vendar se mora kmalu umakniti. Na Pirenejskem polotoku pa se obdrži do leta 1492. Na vzhodu nepričakovano konča dolgo obdobje zoroastrskih imperijev. Ravno v Bagdadu pod al Rašidom doseže enega prvih vrhuncev. V Indiji in jugovzhodni Aziji učinkovito nastopi v začetku 13. stoletja. Zlasti v Indoneziji sklene številne sinkrezije s tamkajšnjimi verstvi. Islam se je širil hitreje kot krščanstvo in sicer včasih nenasilno (dava), včasih očitno vojaško (glej Smrke 2000: 266).

³ Muslimansko leto, ki ga sestavlja dvanajst luninih obratov okoli zemlje, je 11 dni krajše od zahodnjaškega.

⁴ Kaba (Kaaba) arab. kocka

2.1.2 KORAN

»S Koranom navadno mislimo na sveto knjigo muslimanov, na zbirko vseh razodetij, ki naj bi jih po verovanju muslimanov prerok Mohamed sprejel od Boga in jih kot božji poslanec sporočil ljudem« (Kerševan in Svetlič 2003:10). V nasprotju s Toro, krščansko Biblijo in evangeliji Koran ni »kronika dogodkov« niti zbirka pravoznanstva. Predstavlja namreč temeljno celoto norm političnega, družbenega, družinskega in verskega življenja za vsakega muslimana (glej Étienne 2000: 51).

Mohamed je na različne načine sprejemal/poslušal Božji govor in ga ustno posređoval, recitiral. Njegovi bližnji so si recitirane besede zapomnili in jih ustno posređovali drugim. Mohamed sam razodetega ni zapisoval; v islamski tradiciji velja celo, da je bil nepismen (kar pa težko vzdrži kritiko). Na različne načine so dele, ki so služili predvsem kot pomoč pri recitiranju, zapisovali njegovi privrženci. Mohamed je gotovo nameraval sestaviti zapisano knjigo po vzoru svetih knjig judov in kristjanov. Toda, ko je umrl, take knjige še ni bilo. Bili so le ljudje, ki so znali vse razodetje, ves Koran na pamet in izbrani zapisi. Tretji kalif po Mohamedu Osman Utmān je uspel s pomočjo Mohamedovega tajnika sestaviti prvo celotno zapisano verzijo Korana, ki jo je v petih prepisih poslal v mesta Meko, Medino, Basro, Damask in Kufo. Ohranjena sta dva primerka prvih izvodov, kot merodajna pa danes velja tiskana izdaja, ki jo je pripravila kairska univerza Al Azhar⁵. Kot je zapisano v samem Koranu, je jezik Korana (Mohamed je Božji narek sprejel in oznanil v ritmični prozi arabskega jezika) neposnemljiv, neponovljiv in zato neprevedljiv. Prevedljivi so le pomeni in posamezne vsebine. Koran je s svojimi 77.437 (arabskimi) besedami razdeljen na 114 različno dolgih sur (poglavij) in 6236 ajetov (verzov). Najdaljša je 2. sura z 286 verzi, najkrajša 108. z le tremi verzi. Za olajšano recitiranje v 30 dneh ramadana je besedilo tradicionalno razdeljeno še na 30 enako dolgih delov (Kerševan in Svetlič 2003).

Ločimo poglavja, ki so nastala v Meki in tista, ki so nastala v Medini. Njihovo ločevanje je zelo pomembno zaradi komentarja Korana, razumevanja njegovega stila in prepoznavanja življenja Mohameda. Poglavja, ki so bila objavljena v Meki, govorijo o sami veri, sodnemu

⁵ Al Azhar ('Sijoča') je najuglednejša verska univerza sunitskih muslimanov in ena najstarejših na svetu. Al Azhar nikakor ni »islamski Vatikan«, vendar imajo priporočila te univerze čedalje večjo težo med sunitskimi Muslimani in se gibljejo v smeri stroge cenzure vseh področji misli. (glej Thoraval 1998: 37)

dnevu, raju in peklu, medtem ko medinske sure govorijo bolj o ureditvi odnosov med ljudmi, postavljajo zakone ter opisujejo ljudi Knjige, torej kristjane in jude (glej Pašić 2005: 37).

Med muslimanskimi in nemuslimanskimi misleci ni manjkalo poskusov, da bi Koran vsebinsko ali tematsko razčlenili. Eden izmed njih je sodobni islamski avtor F. Rahman, ki je v Koranu naštel devet težiščnih tem: Bog, narava, človek (kot posameznik in v družbi), preroštvo, zadnje reči, zlo, islamska skupnost, ljudje in religije knjige (judovstvo in krščanstvo), verski pluralizem. Za muslimane je Koran Božja beseda v najvišji, celo absolutni stopnji. Poznana je primerjava: za kristjana je Božja beseda Kristus, evangeliji so zgolj človeško pričevanje o njem in zanj – za muslimane je Božja beseda Koran neposredno (Kerševan in Svetlič 2003).

»Koran ni le praktični vodnik za organizacijo življenja posameznika in skupnosti; je operativna družbena znanost, saj tudi sama nastaja v realnem gibanju, ki z delovanjem ljudi omogoča celotnemu človeštvu in konkretnemu človeku vnovično osvojitve njegove avtentične biti. Zgodovina ima smisel, in sicer enega samega. Koran so božja navodila za uresničitev zgodovine« (Étienne 2000: 45). Pa vendar si ta božja navodila mnogi razlagajo po svoje. Dokler poteka debata na akademski ravni ni povzročene še nobene škode, ko pa si določene razlage vzamejo v roke radikalnejši predstavniki islama, ima to lahko katastrofalne posledice. Po Džafarju As Sadiku, šestem šiitskem imamu, vsebuje Koran štiri pomenske sloje: dobesedni izraz, aluzijo, skriti pomen (ki se nanaša na metafizične svetove) in duhovno resnico. Dobesedni izraz je za običajne ljudi, aluzija je za manjšino izbrancev, skriti pomen je za božje prijatelje, resnica pa za odposlance. Kopic (2000) iz tega izpelje sklep, da vidijo islamski radikali v Koranu samo prvi sloj, dobesedno črkovni pomen, ki je edini dostopen navadnim ljudem. Ob tem se sprašuje, kaj je vzrok za takšen redukcijonizem pri branju Korana in ugotavlja, da nas vse izkušnje pri branju teorij in razglasov ideologov radikalnega islamizma prepričujejo, da gre za posledico intelektualnih omejitev, pogosto na ravni nepismenosti. Drugače povedano, ideologi islamskega radikalizma ne opažajo, da oni sami s svojimi teorijami in razglasi ponujajo najočitnejše dokaze o kulturnem in civilizacijskem propadanju islamskega sveta. Sposobni niso uvideti niti tako očitnega dejstva, da traja kolonializem Zahoda nad islamskim svetom šele stoletje, kulturna in civilizacijska dekadenca tega sveta pa že stoletja, skorajda vse tisočletje (glej Kopic v Etienne 2000: 453–454).

Zakaj je pojav različnih interpretacij pravzaprav mogoč pa pojasnjuje Etienne. »Koran je v očeh muslimanov neustvarjen, saj je sama božja beseda, knjiga pa ni drugega kot posnetek velike knjige, ki leži ob božjih nogah. Tako je v islamu človek sam pred bogom, s Koranom kot edinim orožjem. Iz takšnega pojmovanja človeka izhaja, da lahko v svoji samoti prebira

Koran na kakršenkoli način. Račune bo polagal le Bogu ob poslednji sodbi; še toliko bolj, ker nima noben musliman pravice drugemu vsiljevati »pravilno« branje Korana« (Étienne 2000: 58).

2.1.3 HADISI (IZROČILA)

V Islamu so izjemnega pomena tudi Hadisi (prevajamo jih izročila, tradicije). Gre za zbirke besedil, ki vsebujejo »besede, dejanja in tiha odobravanja« Mohameda. Hadise se šteje za zapis sune – prakso Mohameda in njegovih tovarišev, ki jo velja posnemati. Mohamed je obravnavan kot človek, vendar ga je vodil Alah, zato so njegova dejanja avtoritativna. Iz Hadisov se izpeljujejo pravne norme, oziroma legislativa imenovana šarija. Tisti muslimani, ki so se posvečali študiju Korana in hadisov, so se postopoma izoblikovali v posebno kategorijo izvedencev za svete spise – uleme⁶, mule⁷, ajatole⁸. Nastane neke vrste duhovščina, ki pa je bistveno drugačnega pomena kot v krščanstvu (glej Smrke 2000: 267). »Islam se ni konstituiral ne institucionaliziral v Cerkev z ločeno duhovščino in zahodnjaki ne smejo enačiti ajatole z župnikom: v skrajni sili je mogoča primerjava s kalvinističnim pastorjem, četudi so islamski duhovniki bolj podobni rabinom kot svečenikom. To je značilnost, ki prav gotovo izvira iz same narave Korana pa tudi iz zgodovinskih okoliščin razodetja« (Étienne 2000: 51).

2.1.4 TEMELJI ISLAMA IN VERSKE DOLŽNOSTI

Ključne sestavine islamske religije (islamski izraz, ki je najbližje pojmu religija je din) so iman – vera, zaupanje v Alaha, vera v preroštvo Mohameda in izpolnjevanje verskih dolžnosti. Alah je osebni bog, je en in edinstven, stvarniški, milosten in pravičen. Alah se nikjer ne inkarnira, čeprav se meni, da je povsod. V islamu je izrazit poudarek na eshatologiji. Življenje je pojmovano kot priprava na življenje, ki šele pride. Človek bo po smrti kaznovan

⁶ Ulema (arab. izvedenec v religijskih vedah). Izraz označuje imame pomembnih mošej, sodnike (kadije), profesorje na verskih univerzah (medresah) in verske dostojanstvenike. Med današnjimi suniti označuje priznane avtoritete v verskih zadevah (Thoraval 1998).

⁷ Mula: perzijski verski naslov, izpeljan iz arabske besede *maula* (učitelj). Označuje najnižje uradne predstavnike vere med šiiti. Mula je dovolj poučen v teoloških vedah, da lahko posreduje svoje znanje. Ni pa obiskoval 15 do 18 let tajajočega tečaja, ki v Iranu odpira vrata v visoko hierarhijo mudžtahidov, ki smejo (kot ajatole) samostojno odločati o pravno-verskih zadevah.

⁸ Ajatola: v Iranu naslov najvišjih dostojanstvenikov v verski hierarhiji dvanajstniških šiitov; pomeni božje znamenje (Thoraval 1998).

ali nagrajen. Tisti, ki padejo v sveti vojni (mudžahidi⁹, šuhade) gredo neposredno v raj, drugi čakajo v grobu na poslednjo sodbo. Vernikom se grob spremeni v prostoren vrt, v grob nevernika se naseli sedmera kača. Sodnik je Alah. Nevernike čakajo peklenške muke, dobri in verni pa gredo v raj, kjer jih čakajo studenci hladne vode, sužnji, angelske deklice in izobilje (Smrke 2000). Pašić navaja šest temeljev vere: verovanje v enega Boga, Stvarnika in Vladarja vseh svetov; verovanje v meleke (anđele), duhovna in razumna bitja; verovanje v božje knjige (Koran, Stara zaveza, Evangelij, Psalmi, ...); verovanje v Božje odposlance (Abraham, Mojzes, Noe, Jezus, Mohamed, ...); verovanje v sodni dan; verovanje v usodo – božjo voljo (glej Pašić 2005: 27).

V najširšem smislu islamske **verske dolžnosti** zajamemo s pojmom šarija – pomeni pot (pravi način življenja), ki jo moraš prehoditi, da prideš do končne vode. Hkrati pomeni islamsko pravo, ki je v osnovi versko. Je širšega obsega kot zahodnjaško pravo, saj ne kodificira le odnosov med ljudmi in državo, ampak tudi odnose človeka z Alahom. Šarija je pojmovana kot izraz božje volje, ta pa je bila dokončno izražena prek preroka Mohameda. Iz tega pojmovanja izvira rigidnost in statičnost šarije. Sankcije za prestopke so zato marsikje take kot pred 1500 leti: sekanje roke za krajo in kamenjanje za spolne prekrške. Medtem ko se sekularni pravni sistemi spreminjajo, razvijajo skupaj z družbo, je spreminjanje pravnega reda v islamu versko vprašanje (glej Smrke 2000: 274).

Najpomembnejši del šarije je »**pet stebrov**« islama:

1. Šahada: izpoved(ovanje) vere. Pomeni verovanje v enega Boga – Alaha in, da je Mohamed njegov prerok. Kdor ne veruje v to zapoved, ne more biti musliman.
2. Salat: molitev. Suniti jo izvajajo ali naj bi jo izvajali petkrat dnevno, šiiti trikrat. Ne zahteva se, da molitev poteka v mošnji, razen ob petkih popoldne, ko naj bi se je udeležili vsi moški. Molitev, ki se opravi v džematu (skupnosti vernikov) je 25-krat več vredna od molitve posameznika, saj simbolizira enotnost, sodelovanje in solidarnost ljudi, ne glede na njihovo socialno poreklo ali družbeni položaj. Molitev se izvaja na preprogi, vernik pa je umit, bos in golglav.

Moliti petkrat na dan je igralo pomembno vlogo pri vcepljanju vojaške discipline in brzdanju anarho-nomadskih instinktov novih privržencev. Namenjeno je bilo tudi ustvarjanju skupnosti vernikov v mestih. Ti so se po molitvi srečevali in si v

⁹ Mudžahid: Božji vojak.

obojestransko korist izmenjevali informacije. Nobeno moderno politično gibanje – tudi jakobinci in boljševiki – ne bi mogli uspeli s petimi sestanki kluba ali celice dnevno (glej Ali 2002: 29–30).

3. Zakat: miloščina. Koran določa, da je pomoč bogatega revnemu dejanje pobožnosti. Islamske družbe so uveljavile različne oblike in višine pomoči revnim. Z nastankom državne organizacije se je zakat vključil v davčni sistem (običajno znaša 2,5% dohodkov). Mnogi muslimani si od zakata obetajo povračilo na »dan sodbe«.
4. Saum (ali sijam): post. Poteka v devetem luninem mesecu – ramadanu. Med tridesetdnevnim postom se prebere, odrecitira celoten Koran. Post naj bi dokazoval privrženost veri in zmožnost samonadzora. Smisel naj bi bil v občutku solidarnosti – da vsak občuti, kako je lačnim. Med ramadanom se od sončnega vzhoda do zahoda ne je, ne pije in nima spolnih odnosov. Iz posta so izvzeti bolni, nosečnice, otroci do 12. leta, osebe, ki so na poti, vojaki. Ramadanu neposredno sledi praznovanje – id (arab.) ali bajram (tur.). Sedemdeset dni kasneje sledi še veliki bajram.
5. Hadž: romanje v Meko. Vsaj enkrat v življenju naj bi musliman, finančno in fizično zmožen, obiskal Meko. Če to stori zadnji lunin mesec v letu in po predpisanem programu, gre za veliki hadž (v zadnjih letih se romanja v Meko udeleži več kot dva milijona vernikov), sicer pa je hadž mali. Program zajema pešačenje od Meke do planote Arafat, kjer naj bi se – po izgonu iz raja – Adam in Eva (Hava) ponovno srečala. Ob vračanju se v kraju Mina vrže po sedem kamnov v tri kamnite stebre, ki predstavljajo šejtana (hudiča). V Meki vernik sedemkrat obkroži kabo, ki je šteta za popek sveta in pije iz svetega vodnjaka. Sledi obredni zakol živali, s čimer naj bi bilo posnemano dejanje Abrahama, potem ko je ta bogu ponudil žrtvovanje sina Izaka (glej Smrke 2000: 274–275; Pašić 2005).

»Šiiti za steber štejejo še imama. Pri karidžitih¹⁰ in ismailitih¹¹ je za steber štet tudi džihad – v smislu svete vojne¹². Pri radikalnih muslimanih nasploh, naj džihad izrecno štejejo za

¹⁰ Sunitski karidžiti so bili sprva privrženci Alije, nato pa so mu obrnili hrbet, češ da je premlačen (karidžit ga je tudi ubil). Ta ločina zagovarja enakost in meni, da sme imamat in kalifat prevzeti vsak versko neoporečen vernik. Spričo te rigoristične in nepopustljive veroizpovedi so karidžiti izobčili ali uničili tiste, ki so zagrešili kako napako. Danes njihove (zelo zmerne) potomce najdemo med Berberi iz alžirskega Mzaba, Tripolitanije in Džerbe, predvsem pa v Omanu, kjer predstavljajo polovico prebivalstva (Thoraval 1998: 160).

¹¹ ismailiti: pripadniki druge najštevilčnejše in skozi zgodovino najbolj revolucionarne šiitske ločine, ki je nastala leta 765, ko je zaradi spora glede nasledstva imamata prišlo do velikega razcepa med šiiti - na dvanajstnike in ismailite. Ismailiti (sedmeriški ali sedmeroimamski šiiti) kot sedmega imama priznavajo Mohameda ibn Ismaila in sledijo specifični, strogo ezoterično naravnani doktrini. Zaradi revolucionarnosti in »ekstremizma« so jih suniti v zgodovini najbolj preganjali (Šterbenc 2005: 487; Thoraval 1998: 93).

¹² Več o džihadu pišemo v poglavju Islam in terorizem.

steber ali ne, je džihad pojmovan kot dolžnost. Svet delijo na hišo islama (dar al-islam) in hišo vojne (dar al-harb). Svet islama predstavljajo islamske dežele, svet vojne pa tiste, ki še niso islamske in jih je treba islamizirati« (Smrke 2000: 275).

2.2 RAZKOL

Kmalu po Mohamedovi smrti se v islamu pojavijo razkoli, razne smeri in šole. Zasnovale so se že v prvih treh desetletjih, poglobijo se med 7. in 9. stoletjem in trajajo v današnje dni. Razlogi shizem so prepoznavno posvetne narave, zaznamujejo jih politična tekmovalnost ter kulturne razlike med muslimani, ki so posledice naglega širjenja islama čez različne kulture (Smrke 2000: 268). Kmetje so najprej spoznali, da strogih pravil vere (npr. molitev petkrat na dan) ni mogoče združiti z njihovimi delovnimi obveznostmi. Bili so zadnji družbeni sloj, ki jih je sprejel islam, in nekateri najzgodnejši odkloni od pravovernosti so najprej dozoreli na muslimanskem podeželju (glej Ali 2002: 30).

Pašić (2005) na primer, kot »pravoverni musliman« seveda piše, da islam ne pozna sekt, da obstaja samo en islam. Tisto, kar je zunaj meja islama ni vera, ampak je sekta ali ločina, ki je v povezavi z islamom samo v določenih aspektih. Islam je vera, ki ima osnovo v Koranu in suni, mnoge sekte pa le v enem izmed njiju ali pa še to ne, zato jih ne smemo označiti za islamske. Vendar pojma pravovernost ne gre tako preprosto definirati, kot to naredi Pašić. »Avtorji ob vprašanju pravovernosti povečini zavzamejo stališče v skladu z lastno izbiro. To vedno povzroča težavo. Ker v islamu v nasprotju s katoliško cerkvijo ne obstaja kolegijska interpretativna oblast, tudi ni ene same doktrinalne avtoritete. Vsak razumen in poučen mož se tako lahko povzdigne v interpreta virov zakona ... Zakaj bi v takšnih okoliščinah sunizem morali razumeti kot izraz islamske pravovernosti« (Etienne 2000: 32)?

2.2.1 GLAVNE SMERI

Smrke (2000) na grobo razdeli islam in muslimane na tri glavne smeri: sunizem, šiizem¹³, shizmatike in še na sufizem, kot posebni pojav med suniti in šiiti.

Razcep v muslimanski skupnosti na sunite in šiite v največji meri ni temeljil na razliki v verski doktrini ali avtoriteti, temveč na nesoglasju med različnimi skupinami glede politične

¹³ Za razdelitev držav, ki imajo več kot pet odstotkov muslimanskega prebivalstva, na sunite in šiite - glej zemljevid 2.3.1: Islam v svetu, ki je predstavljen v nadaljevanju.

zadeve – kdo lahko vodi muslimansko skupnost in nasledi preroka Mohameda kot duhovni in posvetni voditelj (Šterbenc 2005). »Onstran razlik, ki so danes vidne, pa temeljno razhajanje med šiizmom in sunizmom ne obstaja. Pač pa obstajajo resne razlike v mistiki, filozofskem razvoju, ilegalnem delovanju in predvsem v prepletenosti civilne družbe s šiitsko duhovščino. Toda bistveno razhajanje je v različnosti interpretacije politične legatimacije v najširšem smislu« (Etienne 2000: 32).

2.2.1.1 Suniti¹⁴ ...

... se štejejo za vernike tradicije – sune. Danes predstavljajo več kot 80 % muslimanov. Za sunita se Mohamedovo nasledstvo – ki ga predstavlja kalif – šteje od bližjih moških sorodnikov iz plemena Kurajš¹⁵. Menijo, da Mohamed pred smrtjo ni dal navodil o tem, kdo naj vodi umo – skupnost muslimanov. Za prvega kalifa¹⁶ štejejo Abu Bakhra, ki je bil Mohamedov sodelavec, član plemena Kurajš in oče Ajše, tretje Mohamedove žene. Za kalifa ga je izvolil svet starešin in je, tako kot Mohamed, združeval politično in versko oblast. Za časa tretjega kalifa Usmana (nasledil je Umarja) je prišlo do opaznejše ločitve med politično oblastjo, ki jo je predstavljal in izvajal kalif, in versko oblastjo, ki jo je vedno bolj predstavljal nastajajoči sloj verskih izvedencev – ulem. Uleme so sčasoma monopolizirali idžtihad¹⁷ – »ustvarjalno interpretacijo« Korana in v 11. stoletju celo razglasili, da so vrata idžtihada zaprta.

Normativna osnova obnašanja sunitov so Koran in hadisi. Vse spremembe doktrine, ki niso v skladu s suno, štejejo suniti za napačne. Na suni temeljijo številne sunitske pravne šole: hanifiti (43% vseh muslimanov), malikiti, šafiiti, hanbaliti (glej Smrke 2000: 268–269).

2.2.1.2 Šiiti ...

¹⁴ Suna: prerokova praksa oz. norma. Izraz ahl al suna (»ljudstvo sune«) je prvi uporabil Ibn Sirin (umrl leta 728), sredi 9. stoletja pa je že označeval pravovernost v islamu (Šterbenc 2005).

¹⁵ Kurajši: arabsko pleme – njegovo totemsko ime pomeni 'mali morski pes' –, ki je politično in trgovsko obvladovalo Meko v Mohamedovem času; tudi sam Mohamed je bil iz kurajškega rodu, namreč hašemit (Thoraval 1998: 123).

¹⁶ Kalif je Prerokov »naslednik« oz. »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, potem pa je pod Abasidi postal zapleten politično-verski sistem (Thoraval 1998: 102).

¹⁷ Idžtihad: 'prizadevati si'. V dvanajstniški pravni šoli Usuli gre za proces sprejemanja pravnih odločitev z uporabo razumskega sklepanja (izvajajo ga mudžtahidi). V sunitskih pravnih šolah sprejemanje pravnih odločitev z uporabo razumskega sklepanja (glej Šterbenc 2005: 485).

... so druga pomembna smer. Pripadniki šie (arab. stranka, tudi privrženci) ali privrženci Alija, zato imenovani tudi alidi (alavijci). Za legitimnega naslednika Mohameda štejejo Alija, ki je bil Mohamedov bratranec in zet (poročen z Mohamedovo hčerko Fatimo). Za šiite so prvi trije kalifi, ki jih priznavajo suniti, nesprejemljivi. Šiiti verjamejo, da je Mohamed tik pred svojo smrtjo Alija uvedel v najgloblje skrivnosti islama, on pa naj bi znanje prenesel na svoja sinova Hasana in Huseina. Ali, četrti kalif (priznavala ga je tudi sunitska umajidska dinastija), je bil ubit leta 661. Sin Husein (Mohamedov vnuk), ki se je potegoval za nasledstvo z umajidskim kalifom, je bil ubit v neenakopravni bitki v puščavi pri Karbali¹⁸ v Iraku skupaj s skupino privržencev in Mohamedovih sorodnikov (glej Smrke 2000: 269).

Šterbenc navaja, da je Huseinova usoda odločilno prispevala k dokončnemu oblikovanju šiizma kot različne, od sunizma ločene veje islama. Navaja tudi druge avtorje, ki se strinjajo, da je smrt Huseina dokončno uveljavila razkol v skupnosti vernikov in prispevala k izkristaliziranju posebnega etosa šiizma. Masaker pri Karbali pa je po njihovem mnenju pospešil transformacijo šiitov iz politične stranke v versko skupino (glej Šterbenc 2005: 84–85). Po Huseinovem uboju in sunitskem preganjanju šiitov se je v šiizmu razvil tudi kult mučeništva, vendar je več o tem zapisano v naslednjih poglavjih.

Mohamedovi nasledniki so v šiizmu šteti za imame – vodnike, čuvaje skrivnih vedenj. Ali je bil prvi imam, Hasan drugi, Husein tretji. Avtoriteta imama sloni na sorodstveni povezanosti z Mohamedom, na poznavanju skritega pomena korana (tavit) in na pripisani božanski navdihnjenosti (ilham). Imam naj bi bil nezmotljiv, božanski, edini pravi razlagalec islama – človeška manifestacija božjega. Šiiti imama štejejo za »šesti steber« islama, kar je ena ključnih razlik s sunizmom. Med suniti je imam vodja molitve v mošeji. Meni se, da v vsakem času živi en imam, toda če se Alah razjezi na ljudi, je ta lahko skrit. Trenutno naj ne bi bilo nobenega vidnega imama, obstaja pa skriti imam, ki bo prišel »ob koncu časov«. Prišel bo kot Mahdi, ustanovitelj kraljestva pravice¹⁹ (glej Smrke 2000: 270). »Šiizem v povezavi s tem mesijanskim pričakovanjem označuje politična eksplozivnost. Če je namreč čas v katerem živimo, čas brez vidnega imama, je to znak, da je s svetom nekaj narobe. V tako diagnozo sveta se uvršča tudi vsakokratna oblast, politika, kar pomeni, da je v očeh šiitov nenehoma sumljiva« (Smrke 2000: 270).

¹⁸ Karbala – 90 kilometrov južno od Bagdada – je najsvetejše romarsko središče dvanajstnikov. S krvjo prvih mučenikov posvečeno ilovico Karbale lomijo v koščke, ki jih šiitski romarji odnesejo domov, da bi med molitvijo pritiskali čelo nanje. Obletnica Huseinove smrti (praznik imenovan ašura) je čaščen datum, ob katerem še danes prirajajo veličastne prizore skupinskega objokovanja in obrednega bičanja (Thoraval 1998).

¹⁹ Tudi med suniti obstaja pričakovanje Mahdija, vendar je bistveno manj pomembno. V ljudskem sunitizmu se kot Mahdi pojavlja celo Jezus (Isa), ki bo obnovil islam po obdobju zatona (glej Smrke 2000: 270).

Šiitska veja islama se deli na različne skupine. Do razhajanj je prišlo predvsem zaradi različnih interpretacij življenja in delovanja posameznih šiitskih zgodovinskih oseb. Obstajajo tri temeljne ločine: dvanajstniki ali imamiti (v njihovi doktrini ima osrednjo vlogo imamat). Naštevajo 12 imamov in so z več kot sto milijoni pripadnikov daleč najštevilčnejša ter s teološkega vidika najbolj uravnotežena skupina, tako da se jih pogosto enači s šiiti kot takimi. Prevladujejo v Iranu in Pakistanu. Za vrhovne verske avtoritete štejejo ajatole. Zaiditi: priznavajo 5 vidnih imamov. Danes jih je največ v Jemnu. Ismailiti: priznavajo 7 imamov, večji del od 15 milijonov jih živi v Iranu (glej Šterbenc 2005: 115 in Smrke 2000: 270).

2.2.1.3 Shizmatiki ...

... večinoma izvirajo iz karidžitov, ki jih je danes vsega dober milijon. Zavrnili so tako sunitsko aristokracijo kurjaškega plemena, kot šiitsko oligarhijo prerokovega sorodstva. Zagovarjali so stališče, da lahko vsakdo, »celo abesinski suženj«, postane vrhovna avtoriteta ume²⁰. Dandanes so najpomembnejša smer, ki se navezuje na karidžite, vahabiti. Gibanje je ustanovil Mohamed ibn Abd al Vahab (1703–1787) iz oaze Nedže na Arabskem polotoku. Odločilno politično podporo mu je dal plemenski poglavar Ibn Saud, ki je v Vahabovem fanatizmu zaznal možnost večanja svoje politične moči. Vahab je izhajal iz trditve, da so se muslimani izneverili Mohamedovi veri, še posebej kar zadeva tavhid, vero v alahovo edinstvo. Zahteval je obnovo izvirnega islama z razveljavitvijo vseh novosti (bid), ki so nastopile po 8. stoletju (glej Smrke 2000: 271). »Vahabizem deluje ikonoklastično, moralno rigorozno in militantno – v skladu z Vahabovo mislijo: »Vsi objekti čaščenja, razen Alaha, so napačni, in vsi, ki jih častijo, zaslužijo smrt« (Smrke 2000: 271). Vahabizem se je kot državna vera uveljavil v Savdski Arabiji, kjer se je vahabistični ekstremizem v 20. stoletju opazno omilil.

2.2.1.4 Sufizem

Posebna smer, ki se pojavlja v sunitskih in šiitskih okoljih. Gre za ezoterično mistično gibanje, ki se oblikuje kot odklonilna reakcija na dinastični, materialistični, pozunanjeni, ozemeljsko ekspanzivni in intelektualistični islam. Skušajo obnoviti prvotni »notranji« islam in gojijo skromnost ter asketizem.

²⁰ Uma (umma): skupnost. Po hidžri je uma najprej v skladu s tako imenovano Medinsko ustavo zajemala vse prebivalce Medine (tudi jude in politeiste), vendar pa je pozneje prerok Mohamed umo organiziral kot skupnost vernikov oz. muslimansko skupnost. Izraz se navadno uporablja za označevanje prvobitne muslimanske skupnosti (Šterbenc 2005: 504).

2.2.2 ISLAMSKI ODGOVORI NA MODERNIZEM

To poglavje je za obravnavano temo diplomske naloge zelo pomembno, saj prikaže razlike med modernisti in radikalnimi islamisti. Napačno, neetično in nevarno je namreč značilnosti, ki veljajo za radikalne islamiste, posplošiti na celoten islam oziroma islamske države.

Islam se je z izzivi modernizma soočil v razmerah koloniziranosti s strani tehnološko naprednejše (drugoverske ali sekularizirane) civilizacije oziroma v razmerah dekolonizacije in formiranja nacionalnih držav. Modernizem ogroža verski tradicionalizem in odpira vrata dvomu, različnosti in izbiri. Izziv modernizma v islamskem svetu je prišel v glavnem od zunaj, v svežnju z razmerami, ki so žalile islamsko samozavest. Veličastna preteklost, ko je pred islamom trepetalo pol Evrope, je bila vse bolj oddaljena (glej Smrke 2000: 279–280).

Smrke reakcije na modernizem v najširšem smislu razdeli na sprejemalne in odklonilne. Izražajo se skozi osebe, gibanja in politične ureditve.

2.2.2.1 Modernisti (reformisti) ...

... sprejemajo zamisli o posodabljanju islama. Spodbujajo k sprejemanju znanstvenih spoznanj. So zagovorniki države, ki naj bo manj odvisna ali celo neodvisna od islama. Zavzemajo se za ločitev ume in politične skupnosti, za sekularno izobraževanje, za pravice in svoboščine žensk. Modernisti so pomembno zaznamovali zlasti Turčijo, Egipt in Alžirijo (Smrke 2000: 280). Thoraval meni, da je dandanes ta liberalna muslimanska smer, ki jo označi kot muslimanski reformizem, v senci sodobnih lacizirajočih ideologij in političnih sistemov: »arabskega nacionalizma«, socializma, marksizma, parlamentarne demokracije (glej Thoraval 1998: 200).

O modernizaciji in (ne)sprejemanju zahodnih vrednot obširneje pišemo tudi v poglavju Zahod proti islamu, kjer podrobneje obravnavamo islamski preporod. Iz njegovih političnih znakov, ki so po mnenju Huntingtona (2005: 139) manj prepričljivi kot socialni in kulturni, vendar še vedno pomenijo edini pomembni politični razvoj v muslimanskih družbah v zadnji četrtini dvajsetega stoletja, izhaja podpora islamističnim gibanjem. Tako kakor fundamentalisti v drugih religijah, piše Huntington, so tudi islamisti večinoma udeleženci procesa modernizacije in njegov produkt. Njim, torej nasprotnemu polu zgoraj opisanih modernistov, smo namenili več prostora, saj predstavljajo enega ključnih pojmov pričujočega diplomskega dela.

2.2.2.2 Radikalni islamizem²¹ (integrizem, fundamentalizem) ...

... zahteva vrnitev h koreninam, k enotnosti vere in politične organizacije, ki naj bi ju ogrozila Zahod in islamski »odpadniki«. Islamisti zavrnejo posodobitve islama tako, da predlagajo islamizacijo modernosti. Država naj bo orodje islama. Šarija je edino pravo pravo. Radikalni islamisti so tudi zagovorniki strogega patriarhata, ženske potiskajo na družbeno obrobje (glej Smrke 2000: 281).

Thoraval za ta pojav uporabi izraz muslimanski integrizem. Eden največjih političnih uspehov integrizma je bila uveljavitev vahabizma v Arabiji v 18. stoletju. Odtlej je Savdska Arabija zaradi svoje naraščajoče denarne moči, temelječe na dobičku od prodaje nafte, postala glavna gmotna podpornica integrističnih gibanj, ki so ji po volji. Značilnosti integrizma so neomajna, nestrpna in manihejska pojmovanja (npr. »Zahod je Satan«), sovražna in genocidna čustva do drugih ljudstev Knjige, močna notranja zgradba in sprejemanje nekaterih vidikov modernega življenja (kapitalizma, tehničnega napredka). Sedanji uspeh integrističnih gibanj je verjetno posledica tega, da ponujajo odgovore družbenim skupnostim, ki so zbegane zaradi gospodarskih, političnih in družbenih porazov politične oblasti – odgovore, ki so v skladu z nedvomnim splošnejšim porastom religioznosti. Čeprav se integristi v svoji družbeni skrbi pogosto in umestno zavzemajo za probleme najrevnejših slojev, pa s svojo obsedenostjo, da bi izključili ženske iz javnega življenja ter z nasilno in zatiralno inkvizicijo, če že ne kar s terorizmom, »moralizirali« javno in zasebno življenje, tvegajo odtujitev od izobraženskih in naprednih plasti muslimanske družbe (glej Thoraval 1998: 85–86).

Radikalni islamizem vidi edino rešitev človeštva v vzpostavitvi svetovne islamske ureditve, po zgledu življenja prvih muslimanov, se pravi prvih kalifov. Z modernega zornega kota je ta alternativa, obnova stanja izpred štirinajstih stoletij, nesmiselna in nemogoča, ker je v nasprotju z zakoni časa, minljivosti, neponovljivosti in napredka (glej Kopic v Etienne 2000: 451).

Ne smemo spregledati, da so zahteve po fundamentalizmu v bistvu zahteve po vračanju k izvorni etiki judovstva, krščanstva ali islama. Razočarani verniki so iskreno prepričani, da je napredek v družbi mogoč samo s povratkom k izvornim zapovedim, ki so jih oblastni,

²¹ Étienne (2000) pravi, da ga razume v prvotnem pomenu besede, kot islamsko doktrino pri koreninam, in v ameriškem pomenu, kot politično radikalni, skorajda revolucionarni islam. Thoraval (1998) uporablja izraz muslimanski integrizem. Pri uporabi pojma fundamentalizem je potrebna previdnost. "Beseda fundament je latinskega izvora in pomeni temelj, podlaga. Fundamentalni pomeni biti temeljen. Uporabljati besedo fundamentalizem za muslimane je v bistvu absurd, saj je vsak pravoverni musliman fundamentalist, kar pomeni, da živi v skladu z načeli Korana in Sune" (Pašić, 2002: 128). Kljub temu sem v tem delu besedo fundamentalizem večkrat uporabil tudi v pomenu zgoraj opisanega pojava, predvsem zaradi splošno ukoreninjene rabe in pa v številnih citatih, ker izraz pač uporabljajo tudi mnogi avtorji.

prevzetni in preračunljivi izmaličili in obrnili v njihovo nasprotje. Fundamentalizem je tudi upor proti obstoječemu verskemu kleru, ki je s teologijami in prakso skvaril voljo boga. S tem napredkom s povratkom (progressus ad passatum) skušajo zavrteti kolo zgodovine nazaj v čase čistega nauka. Ker obrat nazaj ni mogoč, pomeni vsak fundamentalizem nesvobodo in diktaturo (glej Simoniti v Štrbenc 2005: xxviii).

Značilna organizacija so Muslimanski bratje (Ikhvan), ki jih je leta 1928 ustanovil egipčan Al Bana. Tako kot mnogi modernistični reformisti se je zavzemal za odpravo britanske kolonialne vladavine, vendar z zahtevo po vrnitvi celotne družbe pod Koran oziroma šarijo. V tistih islamskih deželah, ki so nagnjene k modernizmu, so radikalni islamisti nadzorovani, ponekod preganjani (ubit je bil tudi Al Bana). Ključna zgodovinska spodbuda novejši mobilizacije radikalnih islamistov je bil spopad med Izraelom in Arabci (Egiptom) leta 1967. Poraz arabske strani proti Izraelu, ki so ga podpirale ZDA, so Muslimanski bratje razumeli kot Alahovo kazen zaradi odklona od islama in dokaz, da je Zahod vedno na strani islamskih nasprotnikov. Največji uspeh radikalnega islamizma je bila islamska revolucija leta 1979 v Iranu, ki jo je vodil ajatola Homeini. Homeini je oblikoval vlado – predstavnico Alije, ponovno uvedel strogo šarijo, parlament je postavil pod nadzor ulem, uvedel moralno policijo in islamiziral izobraževalni sistem (glej Smrke 2000: 281–282).

Étienne pravi, da če hočemo razumeti militantne islamiste, moramo vedeti, kako razumejo zadeve oni, ne pa mednarodna skupnost, še manj pa, kar govorijo, razglašajo in pišejo transkultuirane arabske elite, ki jih islamisti zavračajo. Za islamista mednarodno pravo in človekove pravice, ki so zakoreninjene na Zahodu in na mednarodnem prizorišču v človeški osebi - posamezniku, ne pomenijo nič. Po njihovem pravo korenini v Koranu in v Prerokovem zgledu. Islamist je lahko reformist ali revolucionar, deluje v tajnosti ali napol institucionalizirano, je nasilen ali pacifističen. Islamizem je lahko množičen ali eliten.

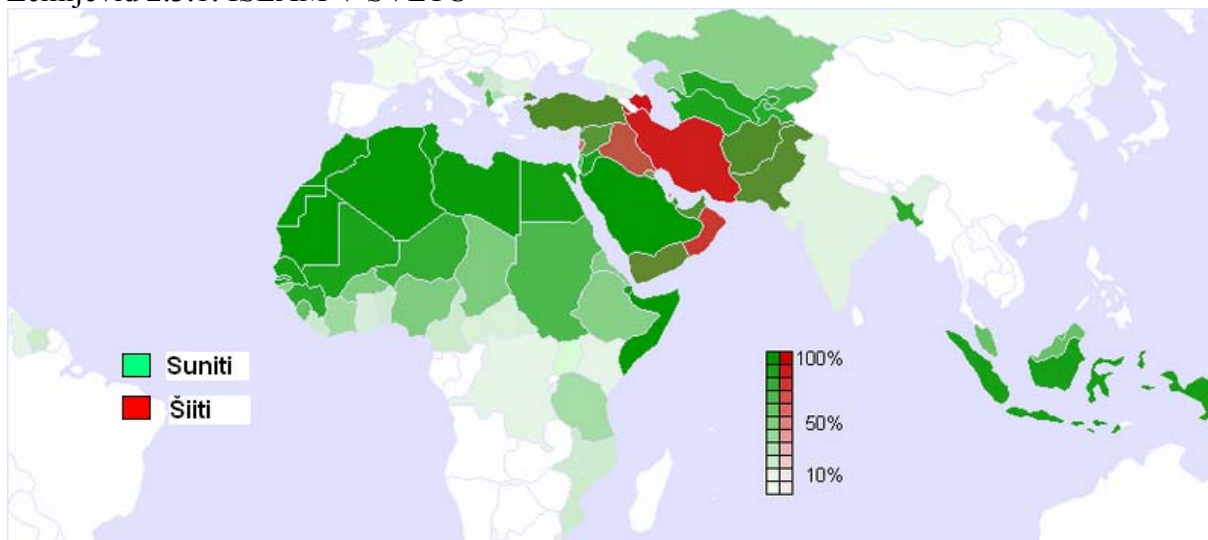
Islamisti so muslimani, ki večinoma po hitri spreobrnitvi sklenejo, da bodo strogo spoštovali tisto, kar menijo, da je načelo vzornega delovanja. Njihovo delovanje se pogosto navezuje na kak družbeni projekt – uresničiti močno in sodobno muslimansko državo. Islamist je povečini proizvod množičnega šolanja, moški potomec velike, tradicionalistične, skromne in krepostne družine. Njegov družbeni vzpon je kamen spotike njegove drame: nezadovoljen, ker s svojo diplomom ne najde dela, je ves iz sebe, ko prestopi prag mešane, »okcidentalizirane« univerze. Tako ga bodo kmalu pritegnile skupine, ki bodo vpile »Alah akbar« in v katerih se bo počutil varnega. Namesto dolgih večerov, ko se

mu ni uspelo opijaniti s (slabim) pivom, bo začel preživljati dolge delovne večere, namenjene razmišljanju in propagandi, v »zdravem« ozračju brez žensk ... Te islamiste so – z mešanjem vseh mogočih teženj – »popularizirale« reportaže (šokantna fotografija velikega formata = mladi, s kalašnikovim oboroženi bradači z rdečimi ali črnimi trakovi okoli čela, opremljeni z različnimi napisi, obdani s korenjaškimi mulami, oblečenimi v črno in z molekom v rokah) (Étienne 2000: 245–246).

To poglavje lahko zaključimo z razmišljanjem Simonitija, ki pravi, da je vsak fundamentalizem nasilen, saj izhaja iz duhovne netolerance, ki zahteva enost in čistost. »Zato fundamentalizem in terorizem vedno hodita z roko v roki. Islamski, komunistični, nacistični ali katoliški terorji samo kažejo, kako v praksi delujejo fundamentalistične ideje enosti in čistosti. Sodobni terorizem žene islamski gnev, ki je podoben nekdanjemu katoliškemu besu (rabies catholica) ali komunističnemu sovraštvu« (Simoniti v Štrbenc 2005: xx).

2.3 STATISTIKA MUSLIMANSKEGA SVETA

Zemljevid 2.3.1: ISLAM V SVETU



Vir: Wikipedia, prosta enciklopedija. Dostopno na <http://sl.wikipedia.org/wiki/Islam>

2.3.1 DRŽAVE IN DEMOGRAFIJA

»Pregovor iz devetnajstega stoletja pravi: Islam je morje, v katerem lahko uloviš katerokoli ribo hočeš« (Halliday 2002: 196). Halliday je zato prepričan, da tako kot ne obstaja en

»Zahod« tudi ne obstaja samo en »islam«. Če se torej osredotočimo na realnost namesto na prazno retoriko, je prepričan avtor, moramo kot glavne akterje v mednarodnih odnosih obravnavati države, saj ob vsem prelivanju idej, ljudi in denarja preko mej še vedno živimo v svetu kjer so države ključne.

Alibašić (2004) piše, da muslimani predstavljajo petino svetovnega prebivalstva (1,2 milijardi). Dve tretjini jih živi v petdesetih državah, v katerih imajo večino, tretjina pa jih živi kot manjšina v državah z večinskim nemuslimanskim prebivalstvom²². Muslimanske države z največ prebivalci so Indonezija (206,3 milijona), Pakistan (148,2 milijona), Bangladeš (124,8), Nigerija (106,4), Egipt (66), Iran (65,8) in Turčija (64,5). Čeprav je Indija večinoma nemuslimanska država, v njej po grobih ocenah živi okoli 115 milijonov privrženecv Korana (glej Alibašić 2004: 27).

65 odstotkov današnjih muslimanov živi v Aziji, 26 odstotkov v Afriki. Nekdaj je bil islam predvsem religija Arabcev, danes pa je arabskih muslimanov le 20 odstotkov. V Evropi je največ muslimanov na območju nekdanje Jugoslavije²³, predvsem v Bosni in na Kosovu, v Bolgariji, Albaniji, Franciji, Nemčiji in Veliki Britaniji. V državah zahodne Evrope so muslimani ena najhitreje rastočih skupnosti. Družbeni položaj evropskih muslimanov in islamskih skupnosti se razpenja med različnimi stopnjami segregacije in integracije. Obstajajo številne države, v katerih je islam državna religija: Savdska Arabija, Kuvajt, Pakistan, Afganistan, Iran, Maroko ... To pomeni, da so muslimani v teh državah izrazito privilegirani (glej Smrke 2000: 262).

In vse te države, pravi Halliday (2002), imajo različne interese in definicije njihovih narodnih tradicij in različne odnose do islamske tradicije, še posebej, ko pride do konkretnih vprašanj. Imajo torej tudi različne politike do zaposlovanja, političnih struktur, položaja žensk v družbi, manjšin, itd.

2.3.2 NACIONALISTI IN ETATISTI PROTI ISLAMISTOM

Pri obravnavi držav in njihovih ureditev je še posebej zanimivo razlikovanje glede pojmovanja države kot take. Étienne (2000) poudarja, da je posebna značilnost militantnega

²² Alibašić (2004) navaja, da je pri sedanjem razmerju sil v svetu še posebej nezavidljiv **položaj muslimanskih manjšin**. Lahko rečemo, da so te poleg revnih muslimanov in zmernih muslimanskih (političnih) skupin, ki tvorijo jedro sodobnega muslimanskega prebujenja, največ izgubile po terorističnih napadih na ZDA 11. septembra 2001. ZDA in njeni zavezniki namreč že do tedaj pogosto niso ločevali med terorističnimi organizacijami in osvobodilnimi gibanji v muslimanskem svetu. Po 11. septembru nihče ni več pripravljen poslušati o tegobah teh muslimanov.

²³ V Sloveniji danes živi skoraj 50 tisoč muslimanov prve in druge generacije, kmalu jim bo sledila še tretja. (Simoniti v Šterbenc 2005: xi)

islamista, ne glede na to kakšno obliko je prevzelo njegovo lokalno gibanje, njegovo ignoriranje oziroma prezir do nacionalne države, kajti obstoj več držav, ki ločujejo skupnost vernikov, je zanj fitna (nered). Nasprotno pa je prepričan, da je islamska država, ki jo je ustanovil Prerok, utrdili pa prvi štirje (prav vodeni) kalifi, popoln izraz enotnosti in neločljivosti ume. »Ta model, ki je nejasen le nasprotnikom islama, je bil Prerokova zapuščina; šarija mu daje zakoniti značaj in njen cilj je povzdigniti javnega in zasebnega človeka na raven etničnega ideala, ki ga je predstavil Prerok« (Étienne 2000: 313).

Étienne (2000) tako zaključuje, da so ob začasni zmagi nacionalizma in razvojnega progresizma mnogi pričakovali, da bo prevladala sekularizirana eshatologija, se pravi vzpostavitev moderne družbe, izhajajoče iz nacionalne države. Toda pozabili so, da se elite, četudi transkultuirane, zaradi zgodovinske legitimnosti ne bodo mogle izogniti črpanju iz arabsko muslimanskega vira in bodo tako ustvarile protislovne razmere, drugačne od tistih, ki so jih lahko nadzirale, če že ne obvladovale.

2.3.3 KAKOVOST ŽIVLJENJA

Alibašić (2004), ki se sklicuje na podatke Združenih narodov, ugotavlja, da je med razvitimi državami samo pet muslimanskih držav, oziroma je v tej kategoriji samo 5,7 milijonov muslimanov. Najvišje uvrščena muslimanska država z veliko prebivalci je Turčija, na 85. mestu, sledita Iran (97. mesto) in Indonezija (109.). Pričakovana življenjska doba v teh državah se giblje med 50 in 69 leti starosti. V nemalo muslimanskih državah je pismenost nižja od 50 odstotkov, pri čemer je Niger neslavni rekorder s 14,7 odstotki pismenih polnoletnih prebivalcev.

Nobena muslimanska država z veliko prebivalci (Turčija, Iran, Egipt, Pakistan, Bangladeš, Indonezija in Nigerija) se niti ne približa povprečnemu svetovnemu BDP-ju. Podatki kažejo na veliko socialno nepravilnost v muslimanskem svetu, in sicer na dveh ravneh: med družbami in znotraj družbe. Nekatere muslimanske države sodijo v sam vrh najbogatejših držav na svetu (Brunej, zalivske države), druge so na samem dnu (Niger, Čad, Nigerija). Predvidevati je mogoče, da tudi znotraj bogatih družb obstajajo velike razlike.

Podatki zgovorno kažejo, koliko je posamezni državi uspelo preobraziti svoje gospodarsko bogastvo v kvalitetno življenje. Številni minusi ob imenih muslimanskih držav na lestvicah o razvoju so samo nov dokaz, da njihov največji problem ni pomanjkanje finančnega, ampak človeškega kapitala, ki bi znal finančni kapital učinkovito uporabiti (glej Alibašić 2004: 27–29).

3. TERORIZEM

3.1 KAJ JE TERORIZEM?

Slovar slovenskega knjižnega jezika definira izraz terorizem kot: »uporabo velikega nasilja, zlasti proti političnim nasprotnikom, s katerim se hoče doseči, da se kdo boji.« Vendar natančnejši razmislek hitro pokaže, da preveč posplošena raba izraza lahko privede do napačnih interpretacij določenih dejanj in, kot bomo videli, tudi do hujših mednarodnih konfliktov katastrofalnih razsežnosti. V imenu boja proti terorizmu se namreč sprožajo celo uničujoče vojne.

Iskanje definicije terorizma sproža razprave med državami že desetletja. Prvi poskus doseči mednarodno sprejemljivo definicijo je bil narejen v Društvu narodov, vendar konvencija iz leta 1937 ni stopila v veljavo. Članice Združenih narodov še vedno niso našle definicije, ki bi bila sprejemljiva za vse. Soglasje o terminu pa bi bilo nujno potrebno za skupno konvencijo o terorizmu, ki bi nadomestila sedanjih 12 konvencij in protokolov. Če je terorizem definiran samo v okvirih napadov na nevojaške cilje, potem številnih napadov na vojaške strukture in vojake ne bi mogli uvrstiti v statistiko. Velik problem tega, da ni definicije, je tudi omejeno ukrepanje pri nekaterih protiterorističnih ukrepih.

Da bi prerezal gordijski vozložnik definicije, je strokovnjak za terorizem A. P. Schmid leta 1992 predlagal, da se konsenz o tem kaj je vojni zločin (nameren napad na civiliste, zajemanje talcev, ubijanje zapornikov) prenese na čas miru. Tako bi preprosto terorizem definirali kot »vojne zločine storjene v miru«.

Chomsky je dejal, da izraz terorizem razume natanko tako, kot je zapisan v uradnih ameriških dokumentih: »pretehtana raba nasilja ali grožnja z njim, da bi dosegli cilje, ki so politične, verske ali ideološke narave. To je mogoče doseči s pomočjo zastraševanja, nasilja ali vcepljanja strahu.« »Toda vzporedno z dobesednim pomenom izraza nastaja tudi propagandna raba, ki pa je na žalost splošna: z izrazom terorizem mislijo na teroristična dejanja, ki jih izvajajo sovražniki zoper nas ali naše zaveznike. Ta propagandna raba je dejansko splošna. Vsi obsojajo terorizem v tem smislu. Celo nacisti so obsojali terorizem in izvajali to, kar so imenovali kontraterorizem zoper teroristične partizane« (Chomsky 2005: 78).

Prav razlika med agresijo in samoobrambo je ključna za debato o terorizmu in za to, s kakšnimi ukrepi naj bi se mu postavili po robu. Ta debata je nekdanj potekala pretežno na ravni

znotraj države (predvsem v državah kjer so delovale teroristične združbe), nato pa je dobila mednarodne razsežnosti. Marsikdo opozarja, da sabotaže, atentati ali oboroženi napadi na vojaške in civilne cilje spadajo tudi med ustaljeno prakso gibanj, ki se borijo proti diktaturam ali za narodno neodvisnost in jim praviloma priznavamo polno legitimnost. Ob obravnavah terorizma je večkrat zapisano, da je nekdo za nekoga terorist, za drugega pa borec za svobodo. Seveda pa lahko celo isti ljudje in dejanja hitro dobijo drugačen predznak, kakorkoli pač določeni državi ali tistemu, ki jih poimenuje, to ustreza.

Jaser Arafat, takrat vodja Palestinske osvobodilne organizacije, je v govoru v Generalni skupščini Združenih narodov 13. novembra 1974 dejal:

Razlika med revolucionarjem in teroristom je v namenu njune borbe. Kdor se bori za pravično stvar, kdor se bori za osvoboditev svoje dežele, kdor se bori proti okupatorjem in izkoriščevalcem ali proti kolonizatorjem, ne more biti v nobenem primeru terorist. /.../ Pozivam vas, da našemu narodu dovolite, da na svoji zemlji vzpostavi svojo neodvisno narodno suverenost. Sem sem prišel z oljčno vejico v eni in svojo puško revolucionarja v drugi roki. Ne dopustite, da mi oljna vejica omahne iz roke (Arafat v Fossati 2005: 46).

Če posplošimo, lahko rečemo, da sta se v debati o terorizmu izkristalizirali dve stališči: prvo terorizem obravnava kot obliko vojne, proti kateri je treba ukrepati v glavnem na vojaški ravni, drugo pa šteje terorizem za kriminalno dejanje, s katerim se velja spoprijeti v okviru nekega pravnega reda. V prvem primeru se tisti, ki utрпи teroristični napad, šteje za žrtev vojaške akcije, to pa bi mu dajalo pravico, da tudi sam odgovori z ustreznimi vojaškimi sredstvi (denimo z bombardiranjem), ki torej postanejo legitimne protiteroristične operacije. V drugem primeru se napad šteje za kriminalno dejanje, ker obstaja neki pravni okvir, ki ga definira kot takega, ne glede na to, kdo ga stori. Podobno se v kazenskem pravu nekatera dejanja štejejo v določenih okoliščinah za kazniva, v drugačnih okoliščinah (denimo v samoobrambi) pa za zakonita. Če torej nek poboj civilistov, katerega namen je bil zasejati teror in doseči politični ali vojaški rezultat, ocenjujemo kot terorističen in zato kazniv, na to oceno čisto nič ne vpliva dejstvo, ali je poboj povzročilo razstrelivo, ki ga je sprožil atentator, ali bomba, ki jo je odvrгло letalo (glej Fossati 2005: 6–7).

3.1.1 ZGODOVINA TERORIZMA

Izraz terorizem je nastal med francosko revolucijo, ko je med letoma 1793 in 1794 najradikalnejše krilo jakobincev pod Robespierovim in Saint-Justovim vodstvom sprožilo

silovito represijo proti političnim nasprotnikom, ki so jih kar v paketu obtožili izdaje in jih izenačili z zunanjimi sovražniki. Temelj strahovlade je bil »zakon zoper sumljive osebe«, na osnovi katerega so lahko kogarkoli postavili pred sodišče in ga obsodili kar brez dokazov. Z neposrednim nasiljem nad izbranimi tarčami so širili strah in tako teror uporabljali kot nekakšno orožje širšega dometa. Medtem ko so ljudje, ki so vodili francosko revolucijo v tem radikalnem času, besedo teror in njene izpeljanke uporabljali v pozitivnem pomenu, so dobili ti izrazi ravno nasproten vrednostni predznak po državnem udaru, ki je odpravil jakobinsko diktaturo (glej Fossati 2005: 14–15).

Seveda so že pred jakobinsko vladavino meča, ki je v politični besednjak za vedno zapisala izraz terorizem, teror kot orožje uporabljale osvajalske vojske. Izmed tragično razvpih primerov velja omeniti Džingiskanove Mongole, katerih bojne taktike so vključevale tudi množične pokole, ki so jih uporabljali kot orožje psihološkega terorizma, s katerim so strli sovražnikov odpor, mu zamajali podporo ljudstva in ga prisilili v beg.

Običajno štejejo danes najbolj razširjeno in zaskrbljujočo obliko terorizma za izum posameznih nihilističnih in anarhističnih združb, ki so delovale v Rusiji proti koncu 19. stoletja, vendar primere tovrstnega terorizma najdemo v zgodovini že veliko prej.

Eno prvih znanih terorističnih gibanj so bili **sikariji** – ekstremistična frakcija judovske ločine zelotov, ki je sodelovala v partizanskem boju zoper rimsko prevlado v Palestini med letoma 66 in 73 n. š. V Jeruzalemu so se sikariji na praznične dneve med množico približali rimskemu veljakom in judovskim oblastnikom osumljenim kolaboracije in jih zabodli s kratkim mečem (oziroma nožem, imenovanim *sica*), skritim pod ogrinjalom (glej Fossati 2005: 16).

Posebej zanimivi za obravnavano tematiko so **asasini**. Ime izvira iz arabske besede hašašini in dobesedno pomeni uživalci hašiša; po legendi, ki jo je zapisal Marco Polo, naj bi si namreč s tem mamilom vzbujali ekstatična videnja raja in se tako pripravljali na srečanje s smrtjo. Bili so pripadniki islamske ločine izmailcev in so se iz svojih iranskih postojank vtihotapljali na ozemlja kalifata, kjer so izvajali atentate na visoke politične osebnosti (glej Fossati 2005: 17). »Nedvomno jih smemo šteti za prve teroriste. »Bratje«, je zapisal neki izmailski pesnik, »ko napoči zmagoslavni trenutek in posije svetla usoda obeh svetov, bo en sam pehotni vojščak dovolj, da nažene strah v kosti kralju, četudi bo ta imel več kot tisoč konjenikov.« In ni se motil« (Lewis v Fossati 2005: 18).

Teroristične metode so uporabljale tudi partizanske formacije, ki so v Evropi pod nemško okupacijo organizirale odporiška gibanja. Za zgodovinsko proučevanje terorizma je to ena bistvenih, hkrati pa najbolj spornih in občutljivih točk. Omenjanje terorizma v kontekstu narodnoosvobodilnega boja naleti na nasprotovanje predvsem zato, ker je beseda terorizem že

dobila nepopravljivo negativen vrednostni predznak in jo zato neradi povezujemo s spominom na odpornišvo iz katerega je navsezadnje zrasla naša demokratična svoboda. Noben terorist danes ne priznava da je terorist. »Teroristi« so izključno drugi, naši nasprotniki, medtem ko našo borbo, ne glede na naše metode, upravičujeta svoboda in neodvisnost in seveda nujnost samoobrambe pred terorističnimi napadi (glej Fossati 2005: 32).

V letih po drugi svetovni vojni se je terorizem razširil zlasti med osvobodilnimi gibanji, kot oblika oboroženega boja zoper kolonialno nadvlado. Zaradi razsežnosti svojega kolonialnega imperija so bile britanske oborožene sile tarča marsikje po svetu. Še posebej v Palestini, kjer sta znotraj sionističnega gibanja, ki je doseglo ustanovitev države Izrael, delovali dve radikalni skupini: Irgun Zvai Leumi (Narodna vojaška organizacija) in LEHI (Borci za svobodo Izraela), ki sta napadali tako Angleže kot Arabce z namenom, da jih s terorjem prisilita zapustiti regijo (glej Fossati 2005: 36–37).

Izraelski zgodovinar Benny Morris je takole opisal začetno fazo arabskega in sionističnega terorizma, ki je postala šablona za ves kasnejši spor:

Zdaj pa so začeli podtikati močne peklerske stroje na mesta, kjer se je zadrževalo veliko ljudi, tako da je bilo na desetine mrtvih in ranjenih. /.../ Irgunov preskok kvantitete v kvaliteto je nemudoma našel posnemovalce v nasprotnikovem taboru in zastavil neko turobno bližnjevzhodno »folkloro«: v naslednjih desetletjih so bile najpogostejše tarče napadov palestinske (zatem tudi izraelske) tržnice, avtobusne postaje, kino dvorane in drugi javni kraji, kar je dalo spopadu med Izraelci in Arabci izjemno surov pečat (Morris v Fossati 2005: 37).

3.1.2 MEDNARODNI TERORIZEM

V šestdesetih letih dvajsetega stoletja, ko so nekatera osvobodilna gibanja, kot sta kubansko in vietnamsko, uživala podporo širom po svetu, se je pojavila nova oblika terorizma, ki si je tarče in metode napadov izbirala na podlagi njihove notranje in mednarodne odmevnosti. Zametke te nove oblike najdemo že pri nekaterih uporniških gibanjih v Latinski Ameriki, med katerimi je treba omeniti urugvajске tupamare, teoretike »eksemplaričnega dejanja« in »oborožene propagande«, ki so imeli veliko posnemovalcev tudi v Evropi. Latinskoameriške teroristične skupine so bile tudi prve, ki so za dosego političnih ciljev ugrabile letalo (1961). Najodmevnejše akcije pa so izpeljale oborožene skupine palestinskih odporniških gibanj. Med letoma 1968 in '70 so se kar vrstile razstrelitve in ugrabitve letal izraelskega prevoznika El

Ala in drugih linij, ki so letele v Izrael. Spomladi leta 1972, potem ko je Izraelcem uspelo s protiukrepi zajezi nadaljnje ugrabitve letal, je prišlo do napada, ki zaradi posledic in načina izvedbe predstavlja tragično prelomnico v zgodovini sodobnega terorizma. 30. maja so trije Japonci iz skupine Japonska Rdeča armada, ki jih je izurila Fronta za osvoboditev Palestine v Libanonu, z letalom družbe Air France prispeli iz Rima na izraelsko letališče Lod, potegnili iz kovčkov brzostrelke in, preden so jih ustrelili, pobili 24 ljudi, 28 pa so jih ranili. Njihov uradni namen je bil od znotraj udariti po civilnem cilju v samem Izraelu – pripeljati vojno med prebivalstvo. Vedeli so, da je to tako imenovani napad brez možnosti pobega, tako da lahko dogodek štejemo za prvo samomorilsko akcijo palestinskega terorizma (po nekakšnem neverjetnem naključju so bili torej prvi teroristi-kamikaze ravno Japonci). Pomemben preskok v terorističnem aktivizmu se je zgodil 5. septembra istega leta, ko je skupina pripadnikov Črnega septembra zavzela bivališče izraelskih olimpijcev v olimpijski vasi v Münchnu. Dva športnika so takoj ubili, devet pa so jih vzeli za talce. Akcija se je tragično zaključila dva dneva kasneje, ko so teroristi ubili talce med spopadom z nemško policijo, ki je hotela talce rešiti. Izrael in njegova obveščevalna služba Mosad sta po tem dogodku vzpostavila prakso selektivnih umorov, ki so bili sprva naperjeni proti dejanskim in domnevnim krivcem za tragičen münchenski napad, a so se kasneje razširili še na druge cilje po vsem svetu (glej Fossati 2005: 43–45).

V letih, ki so sledila, sta postala terorizem in protiterorizem glavni obliki izraelsko-palestinskega spopada,²⁴ ki je postal nekakšen preizkusni poligon za nove in pogubnejše oblike napadov. Palestinske skupine so v tem času organizirale nešteto terorističnih napadov – pogosto so delovale tudi v nasprotju s politiko PLO-ja in po neposrednih ukazih nekaterih arabskih in vzhodnoevropskih držav (glej Fossati 2005: 46). »Kot se je izkazalo so arabski PLO, iranski mudžahidi, armenska ASALA, nemška skupina Baader-Meinhof (RAF), italijanske Rdeče brigade, Japonska Rdeča armada in drugi marsikdaj ne le povezani med sabo, ampak tudi s Sovjetsko zvezo in z radikalnimi arabskimi režimi« (Netanjahu v Fossati 2005: 143).

Po sovjetski zasedbi Afganistana konec leta 1979 se je na srednjem vzhodu odprlo novo zbirno središče za urjenje borcev. Kot podporo afganistanskim mudžahidom v boju proti Rdeči armadi so ustanovili nekakšno »mednarodno brigado«, ki so jo sestavljali prostovoljci z vseh koncev arabskega islamskega sveta. Finančno in vojaško so jih podpirale zahodne

²⁴ Spopad med Palestinci in Izraelom traja že od leta 1967, ko je Izrael zavzel palestinska ozemlja, vendar je le del širšega konflikta, ki je nastal že veliko pred ustanovitvijo države Izrael. Na tem mestu žal ni prostora za pojasnjevanje tega zapletenega konflikta.

države, ki so skušale zajezi sovjetsko prodiranje v regiji. Po koncu vojne v Afganistanu so se tisoči demobiliziranih borcev vrnili v svoje domovine in s sabo prinesli srdito napadalnost do »sovražnikov islama« ter bogat know-how o uporabi orožja in partizanskih tehnik. V naslednjih letih so iz teh velikih rezerv veteranov črpale članstvo tako lokalne teroristične organizacije kot mednarodne teroristične mreže (glej Fossati 2005: 46–47).

Bližnjevzhodni spor, ki je prerasel že v vojno vseh proti vsem in v kateri so se borili Izraelci, Palestinci in arabske države, se je najbolj divje razmahnil v Libanonu. Obračuni med nasprotujočimi si milicami, ugrabitve ljudi in atentati so bili v Bejrutu na dnevnem redu. Prav tam je decembra 1981 prišlo tudi do prvega samomorilskega napada v obliki, ki je sčasoma postala nekaj čisto običajnega: voznik z razstrelivom napolnjenega avtomobila se je zaletel v iraško veleposlaništvo in pri tem ubil sedemindvajset ljudi, več kot sto pa ranil. Nova metoda je hitro našla posnemovalce, zlasti med številnimi šiiti v Iranu, Iraku (danes ne mine dan brez samomorilskega napada v Iraku), Libanonu, palestinskih ozemljih (razmere so se poslabšale še posebej po začetku druge palestinske intifade septembra 2000).

Za konec pregleda nekega pojava imenovanega terorizem pogledjmo še Lukšičev primer dogodka, ki po njegovem mnenju terorizmu nadeva povsem novo podobo. *»V paniki, ki je zavladala na mostu med šiitskimi verniki pred svetiščem v Bagdadu, je umrlo 816 ljudi, 323 je ranjenih. Kakor je povedal iraški notranji minister Bajan Baker Solang, je tragični dogodek sprožil terorist, ki je v množici nekomu rekel, da ima razstrelivo. /.../ Britanski zunanji minister Jack Straw je dejal, da je tragedijo sprožil terorizem (Delo, 1. september 2005, str. 1).* Ta dogodek nedvomno predstavlja vrhunec terorizma. Doslej je bilo v terorističnih dejavnostih vedno treba uporabiti neko materialno orožje, neko mehansko sredstvo. Sedaj je bilo dovolj izustiti pravo besedo. */.../ Terorizem je triumfiral, ko žrtve padajo v imenu terorizma brez teroristov, ko se civilisti pobijajo med sabo kar sami«* (Lukšič 2005: 218–219).

3.2 ISLAM IN TERORIZEM

»Večina muslimanov ni fundamentalistov in večina fundamentalistov ni teroristov, toda večina današnjih teroristov je muslimanov in se s tem tudi ponosno istovetijo. Muslimani se razumljivo pritožujejo, ko mediji poročajo o terorističnih gibanjih in dejanjih kot »islamskih« in se sprašujejo, zakaj mediji podobno ne označujejo irskih ali baskovskih teroristov kot

krščanskih. Odgovor je preprost in očiten – sami se ne istovetijo ali se opisujejo s tem pojmom« (Lewis 2003: 117).

Opozoriti pa velja, da verski fanatizem ni lasten samo islamskemu svetu – spomnimo se npr. tamilskih upornikov na Šrilanki, sikhov, ki so umorili indijskega premierja Radživa Gandija in njegovo mater Indiro, ali pa mladega judovskega fundamentalista, ki je ubil izraelskega premierja Jicaka Rabina, ker si je ta prizadeval za mir. Brez dvoma pa je prav kombinacija teroristične prakse in muslimanskega verskega radikalizma v zadnjih letih postala najbolj razširjena in zaskrbljujoča oblika nekega pojava, ki postaja zaradi velike ranljivosti sodobne družbe čedalje nevarnejši (glej Fossati 2005: 50). Tudi Simoniti (2005) opozarja, da je nasilje lastno vsem monoteističnim religijam. Da sicer obstajajo iskreni in dobrotni verniki, vendar je zla in nasilja v monoteizmu strukturno preveč. »Mon(ote)izmu je lastno sovraštvo do drugega, vendar je še bolj res, da je v vsaki religiji toliko sovraštva in človečnosti, kolikor sami hočemo. Danes vemo, da je uporaba nasilja v imenu vere zloraba vere. Vemo tudi, da brez miru med religijami ni miru med državami in civilizacijami. Za to so odgovorni verski voditelji« (Simoniti v Šterbenc 2005: xiii).

3.2.1 DŽIHAD, VOJNA IN MIR V KORANU

Džihad je med nemuslimani že dolgo eden najbolj poznanih in uporabljanih izrazov, ki se ga ponavadi uporablja in razume v smislu »svete vojne« proti nevernikom/nemuslimanom. Posebej pogosto se ga omenja v zadnjih desetletjih, ko se na džihad sklicujejo islamski fundamentalisti pri svojih - tudi terorističnih - dejanjih, ali ko se hoče od zunaj razumeti delovanje različnih bojevitih muslimanskih skupin, še zlasti pri nasilnih in/ali samomorilskih dejanjih. »Hitro se pokaže, da je običajno enačenje džihada s sveto vojno zgrešeno. Prvoten pomen besede v Koranu je »prizadevanje, napor na božji poti ali bojevati se na božji poti«. Prizadevanje in tudi bojevanje pa ne vključujeta nujno uporabe oborožene sile, čeprav je tudi ne izključujeta (tako v našem običajnem razumevanju kot tudi v Koranu)«. (Kerševan in Svetlič 2003: 30)

Pašić (2002) ob tem opozarja, da islam prepoveduje nasilno islamizacijo, kar potrjuje tudi Koran. Poglavje El-Bekare²⁵, 256. verz, piše: »V vero ni prisile. Prava pot se jasno razlikuje od zablode.« Ni naključje, da je v starejših stihih iz Meke beseda džihad uporabljana v smislu

²⁵ Krava.

mirnega, nenasilnega prizadevanja za božjo stvar s prepričevanjem in zgledi. V medinskih stihih pa se obravnava, opredeljuje in razčlenjuje tudi uporaba sile in oboroženega boja pri obrambi vere in vernikov ter širjenju islama. Tudi v islamskem svetu, kot v svetu drugih religij, poteka stalna razprava med »fundamentalističnim« branjem in razlagami na eni strani in »liberalnimi« na drugi. Slednje poskušajo bolj upoštevati omejujoči kontekst neke izjave ali načela v svetem besedilu. Tudi z vidika zunanjega bralca lahko rečemo, da koranske opredelitve in napotki v odnosu do nemuslimanov, posebno »ljudi Knjige«, dajejo prednost nenasilnemu prizadevanju.

8: 61

Če pa se nagibajo k miru, potem se tudi vi nagibajte k miru in zaupajte v Boga, on sliši in ve vse.

V primeru ogroženosti vere ali napada na vernike pa nedvoumno spodbuja k oboroženemu boju in v takih primerih obljublja tudi Božjo pomoč in nagrado v onostranstvu.

47: 4

Ko (v boju) naletite na one, ki ne verujejo, sekajte po njihovih vratovih, dokler jih ne dotolčete, nato jih zvežite z okovi, nato pa jih, pozneje, bodisi pomilostite bodisi osvobodite proti odkupnini! ...

9: 88-89

Poslanec in tisti, ki so z njim, pa se trudijo (na Božji poti) s svojim premoženjem in življenjem, njim gre vse najboljše, njim se bo dobro godilo (89) Za njih je Bog pripravil rajski vrt, v katerega nižavah tečejo potoki, v njem bodo večno bivali, to je silno zmagoslavje.

Vojne v zgodovini in sodobnosti, v muslimanskem, krščanskem in nekrščanskem svetu, seveda že dolgo kažejo, kako je bilo mogoče načelo pravične in obrambne vojne uporabiti in zlorabiti za opravičevanje napadalnih, osvajalnih vojn. Tudi opredelitve iz Korana so bile kasneje kontekstu in interesom primerno uporabljene in zlorabljene. Ker verniki ne smejo ubijati vernikov, so včasih kar s posebnim obredom nasprotnika (konkurenčnega imama) razglasili za nevernika in tako upravičili napad. Kerševan tu najde tudi vzporednice in podobnosti s sodobnimi osvajanji v imenu osvobajanja - za demokracijo in širjenje svobodnega sveta (glej Kerševan in Svetlič 2003: 29–32).

Podrobneje smo torej pregledali pojem svete vojne, o islamskih fundamentalistih oziroma radikalnih islamistih smo govorili že v prejšnjih poglavjih, zdaj pa si natančneje pogledajmo še pojem mučeništvo²⁶.

3.2.2 MUČENIŠTVO

V islamu se mučenik označuje z oznako šahid (množinsko šuhada), kar dobesedno pomeni priča. V Koranu je beseda priča večkrat uporabljena za označevanje mučenikov, poleg tega pa sveta knjiga na več mestih govori o tem, da bodo tisti, ki bodo umrli na Božji poti, nagrajeni z veliko nagrado. Tudi večje število hadisov opisuje blaženost, ki naj bi je bil deležen mučenik – oproščeni naj bi mu bili vsi grehi, prihranjene muke v grobu in na glavo naj bi mu bila položena krona slave. V skladu z nekaterimi hadisi naj bi duše mučenikov odšle naravnost v Raj, kjer naj bi prebivale v jatah zelenih ptic poleg božjega prestola, med vstajenjem naj bi se te duše vrnile v zemeljska telesa mučenikov, slednji pa naj bi potem dobili svoje bivališče v Raju.²⁷ V muslimanski percepciji obstajata dve vrsti mučenikov: bojni mučeniki oziroma »mučeniki na tem in na onem svetu« ter »mučeniki zgolj na onem svetu«. V slednjo kategorijo spadajo: tisti, ki so bili ubiti med služenjem Bogu, muslimani ubiti zaradi svojega verovanja, umrli zaradi bolezni ali nesreče, mučeniki ljubezni in pa tudi tisti muslimani, ki umrejo navadne smrti, vendar se odlikujejo po izjemno krepostnem življenju.

Kot bojni mučeniki se obravnavajo zgolj tisti muslimani, ki umrejo neposredno od ran, dobljenih v boju za Božjo vero in v pričakovanju Božje nagrade. Trupel bojnih mučenikov ni treba umivati, kar je sicer islamska zapoved, ker naj bi mučeništvo odstranilo vso umazanijo, pokopani pa morajo biti v obleki v kateri so bili ubiti (krvava obleka naj bi bila na sodni dan dokaz njihovega posebnega statusa). 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 (glej Šterbenc 2005: 448–451). »Mučenikovo eksemplarično dejanje okrepi pogum članov njegove skupnosti pri njihovem prenašanju vsakodnevnega trpljenja in

²⁶ Pomembno je razlikovati med mučeništvom in samomorom, ki ga islam prepoveduje, kar je zapisano tudi v Koranu: 2:195 »In na Alhovi poti delite in sebe v propad ne vodite in dobro delajte! Alah res ljubi dobrih del storilce.«

²⁷ »Islamske percepcije mučeništva, vključno z verovanjem v večno življenje mučenikov, odpuščanje grehov, izvzetost iz poslednje sodbe in posredniško sposobnost mučeniških duš, so bile prisotne že v predislamskih krščanskih skupnostih na Bližnjem vzhodu.« (Klausner v Šterbenc 2005: 449)

usmerja njihovo jezo proti krutemu, morilskemu nasprotniku, ki je vir tega trpljenja. V tem smislu konfrontacija lahko združuje skupnost iz katere prihaja mučenik« (Klausner v Šterbenc 2005: 450). Arabski filozof turškega rodu Al Farabi je že v desetem stoletju pisal o mučeništvu in opozarjal, kako velik pomen ima mučeništvo v mohamedanskem izročilu. Čeprav je pisec živel že pred več kot tisoč leti, nam lahko njegove besede pomagajo razumeti, kakšen smisel dajejo danes svojemu življenju in smrti številni muslimanski aktivisti, ki se odločijo za samomorilski napad.

Ko sveti bojevnik tvega življenje, ne razmišlja, da morda ne bo umrl, saj bi bilo to neumno, niti mu ni vseeno, ali bo preživel ali ne, to bi bilo namreč nepremišljeno. /.../ Razmišlja, kako bo z določenim načinom ravnanja zagotovil zeleno bodisi sebi bodisi (ne glede na to, ali umre ali ostane živ) someščanom. Če ostane živ, bo skupaj z njimi užival zeleno, v nasprotnem primeru pa bodo tega deležni drugi, medtem ko bo on slovel po svojih zaslugah in svojem mučeništvu (Al Farabi v Fossati 2005: 164–165).

Na tem mestu Šterbenc povzema Khosrokhavarja, ki ugotavlja, da je v današnjem času poglavitni dejavnik, ki generira skrajna (samomorilska) dejanja muslimanov (tako pripadnikov skupin, ki se borijo za nacionalno emancipacijo, kot tudi članov transnacionalnih neozemeljskih islamističnih skupin), močan občutek ponižanosti in odvzemanja dostojanstva. Po mnenju posameznih »mučenicov«, ki delujejo v okviru transnacionalnih radikalnih islamističnih skupin in napadajo zahodne cilje, k takšnemu stanju bistveno prispeva arogantnost oziroma indiferentnost Zahoda. Tovrstne občutke tradicionalno najbolj povzroča stanje v Palestini, v zadnjem času pa tudi položaj v Čečeniji (glej Šterbenc 2005: 450-451).

Tudi ameriški psiholog in antropolog Scott Atran ugotavlja: »Med motive, zaradi katerih se kamikaze in njihovi privrženci na Bližnjem in Srednjem vzhodu odločijo za tako pot, lahko med drugim prištevamo: kolektivni občutek, da se jim godi zgodovinska krivica, ponižujoč občutek, ker so si jih podjarmile svetovne velesile, in upanje, da bodo poplačani v verskem smislu« (Atran v Fossati 2005: 169).

3.2.3 ENAJSTI SEPTEMBER IN VOJNA PROTI TERORIZMU

Napadi na ZDA 11. septembra 2001²⁸ so potrdili, da je terorizem dobil nov obraz. Teroristi so postali zavezani kampanji samomorilskih množičnih pobojev. In če je prej veljalo, da obstajajo nekatere meje, ki jih celo teroristi ne bi prestopili, je po tisočih žrtvah v New Yorku in kasneje v Madridu, Londonu, Egiptu, Indoneziji, idr. postalo jasno, da se ne bodo več nikjer ustavili. Predvsem v Evropi in Združenih državah Amerike, kjer je terorizem nekako veljal za epizodno in skrajno redko nevarnost, se je na stotine milijonov ljudi zavedelo, da se v tej vojni nahajajo na prvi frontni črti.

Danes si lahko že manjše skupine ljudi in celo posamezniki brez večjih težav priskrbijo skrajno uničevalna orožja, zato predstavlja terorizem vse bolj razširjeno nevarnost, proti kateri je, kot kaže, zelo težko učinkovito ukrepati. Po napadih 11. septembra 2001 so postale naše nočne more še hujše, saj smo uvideli, da je mogoče tudi čisto vsakdanja prevozna sredstva (letala) spremeniti v orožje za množično uničevanje. Teroristi niso potrebovali naprednih tehnologij, zadoščalo je rezilo pisemskega noža, združeno z neomajno odločnostjo in veliko organizacijsko sposobnostjo (glej Fossati 2005: 50).

Po uničujočih napadih so Združene države Amerike in njene zaveznice napovedale odkrito vojno proti terorizmu. Med drugim sta bili posledici tega napad na Afganistan in kasneje še na Irak. Odprle pa so se spet številne nove debate o tem, kako obravnavati terorizem in še bolj pereče - kako se z njim soočiti. Chomsky (2005) je prepričan, da gre pri preimenovanju v »vojno proti terorizmu« samo za propagando – razen, če si ta vojna zares prizadeva za odpravo terorizma. »Kar pa ne drži, saj zahodne sile nikoli ne bi mogle ostati zveste lastnim definicijam terorizma, kot je opredeljen v zakonih ZDA ali vojaških priročnikih. Če bi bile namreč pri tem dosledne, bi se kaj hitro pokazalo, da so ZDA vodilna teroristična država in da so takšni tudi njeni sodelavci in klienti« (Chomsky 2005: 15). Kot popolnoma neprimeren je izraz vojna, pet let po napadih na ZDA, označil tudi evropski poslanec in nekdanji francoski premier Michel Rocard. »Vojna pomeni boj proti narodom, ljudem in državam. Pomeni tudi celotna ozemlja in prebivalstvo, ki tam živi in ga imamo za sovražnega. Vojna pomeni vojske in poveljniške strukture, ki jih lahko prepoznamo, čeprav jih ne poznamo popolnoma. Vojna torej pomeni vojaško konfrontacijo s prepoznavnim sovražnikom« (Rocard 2006: 5). Nekateri so prepričani, da boj proti terorizmu nujno zahteva uporabo izrednih sredstev - celo mučenje zapornikov oziroma ujetih teroristov, če utegnemo s tem preprečiti napade katastrofalnih

²⁸ Teroristični napadi na ZDA so zahtevali skupaj 2973 življenj, od tega samo v New Yorku 2749. Umrlo je tudi vseh 19 napadalcev teroristične mreže Al Kajda, ki so ugrabili štiri potniška letala in z dvema treščili v dvojčka Svetovnega trgovinskega centra v New Yorku (WTC), z enim na sedež obrambnega ministrstva v Washingtonu, četrti pa se je zrušil na travnik v Pensilvaniji, potem ko je 40 potnikov in članov posadke z uporom preprečilo napad na kongres v Washingtonu.

razsežnosti²⁹. Odprto ostaja vprašanje, kako se torej spoprijeti z nevidnim nasprotnikom, ki je odločen sejati strah po Zahodu, obenem pa še naprej jamčiti pravice in svoboščine posameznika, ki jih zahodnjaki enačimo s civilizacijo samo. »Če bodo demokratične države naglo premagale islamski terorizem, bodo prišle iz te vojne nekoliko obtolčene, a cele. Če pa se bo spopad vlekel leta, če bo grožnja napadov z orožji za množično uničevanje še dolgo visela nad zahodnimi državami, bo Zahod težko preprečil, da ne bi nazadnje prodal duše hudiču, da ga ne bi okužilo barbarstvo, ki ga sovražnik pooseblja. Tudi to je velika preizkušnja liberalnih demokracij: da ostanejo zveste same sebi tudi takrat, ko so ogrožene« (Panebianco v Fossati 2005: 193).

Vsi znani napadalci v napadih 11. septembra so bili iz Savdske Arabije ali Egipta, torej držav katerih voditelji so v prijateljskih stikih z Združenimi državami Amerike. Lewis (2004: 102) ugotavlja, da je eden od razlogov za to zanimivo dejstvo to, da ljudje iz teh držav lažje pridejo do vize za ZDA. Kot bolj osnoven razlog pa navaja globlje sovraštvo do ZDA v državah, kjer te vzdržujejo in podpirajo tiranske režime. Ljudje, predvsem na Bližnjem vzhodu, se namreč čedalje bolj zavedajo globokega prepada med priložnostmi svobodnega sveta ter pomanjkanjem in zatiranjem v njihovih državah. Iz zavedanja teh razlik izhajajoča jeza je najprej usmerjena v njihove voditelje, potem pa proti tistim, ki te voditelje ohranjajo na oblasti iz svojih sebičnih razlogov.

Napad 11. septembra je imel seveda ogromno kratkoročnih in dolgoročnih posledic. Ena izmed njih, ki se je pojavila nemudoma po napadu, je bila ta, da so postala razmišljanja o spopadu med zahodno in islamsko civilizacijo spet čedalje glasnejša. Mnogi zahodnjaki, predvsem tisti, ki prej o odnosu teh dveh civilizacij niso veliko razmišljali, so napad označili za začetek neprikrite sovražnosti islamskih držav proti Zahodu, njegovim vrednotam in načinu življenja. Simoniti opozarja, da določene oblike sovraštva niso lastne samo muslimanskemu svetu. »Človek katerekoli rase ali religije je sposoben ustvariti proizvode velike uničevalne moči. Pred takim človekom ni varen nihče, zato se nobena civilizacija ne more razvijati brez upoštevanja druge. Dialog ostaja edina alternativa za reševanje problemov, saj smo vse druge poti že preizkusili. Predvsem zahodna, najmočnejša civilizacija, ima najbolj temno izkušnjo z nasiljem nad seboj in nad drugimi« (Simoniti v Šterbenc 2005: xxiii).

²⁹ Številne odzive je sprožila knjiga *Why Terrorism Works* harvardskega jurista Alana M. Dershowitza, v kateri pravi, da se je nesmiselno spraševati o globljih koreninah terorizma, pač pa je treba teroristom brezpogojno preprečiti, da bi se jim njihova dejanja obrestovala. Dershowitz je prepričan, da je treba teroriste strogo kaznovati, zapreti ali pomoriti poleg tega pa sprejeti preventivne kazenske ukrepe, ki bodo vključevali mučenje, umor, infiltracijo vohunov, korupcijo itd.

Tezo o spopadu ali trku civilizacij³⁰ je v javnost lansiral Samuel P. Huntington in se o njej, kljub temu, da jo je veliko mednarodnih strokovnjakov zavrnilo, še danes veliko razpravlja. Prav zato smo naslednje poglavje namenili razmerju in odnosu med Zahodom in islamom.

4. ZAHOD PROTI ISLAMU

Pravzaprav smo pojme, o katerih bomo razpravljali v tem poglavju, omenjali tudi že v prejšnjih poglavjih in njihova uporaba marsikateremu neobremenjenemu bralcu v določenih kontekstih ni puščala veliko dvomov. Pa bi jih, kot bomo videli, najbrž morala. Nikakor pa s tem poglavjem ne nameravamo razvrednotiti prejšnjih, nasprotno, skozi ta sicer kratek pregled odnosa med islamom in Zahodom bomo skušali pogledati preko ideoloških konstruktov teh dveh civilizacij³¹, ki so razlike med njima še dodatno ustvarjali in potencirali. Videnje prave podobe in poznavanje druge strani namreč omogoča dialog, razumevanje in sobivanje različnih kultur in civilizacij.

4.1 ZAHOD

V prvem delu smo precej podrobno razložili islam, na tem mestu pa bomo na kratko opredelili pojem »**Zahod**«. V delu bomo obravnavali Zahod, ki ga Braudel (1990: 268-472) opredeljuje in uvršča pod evropske civilizacije. »Ta široka etiketa Evrope ne označuje samo zahoda stare Evrope ampak tudi novo Evropo na ameriškem kontinentu, ki izhaja neposredno iz stare. Označuje tudi neko zapleteno evropsko izkušnjo, to je - ne glede na to kaj se govori njej in njeni ideologiji - neobičajna izkušnja Sovjetske zveze« (Braudel 1990: 268). Eden od temeljev zahodne civilizacije je gotovo tudi krščanstvo, ki je, kot pravi Braudel, glavna sestavina evropske racionalistične misli, ki se je postavila proti njemu, hkrati pa izhaja iz njega. Krščanstvo to civilizacijo navdihuje tudi kadar mu ta hoče pobegniti. »Misliti proti

³⁰ Antagonistično razmerje med islamom in Zahodom so seveda že davno pred Huntingtonom obravnavali številni avtorji. Celo neposredno o spopadu civilizacij so, kot v svoji knjigi o Spopadu civilizacij navaja Huntington sam, že pisali različni strokovnjaki, na primer Bernard Lewis pa tudi nekateri islamski akademiki. (glej Huntington 267-269)

³¹ Braudel **civilizacije** definira kot prostore, družbe, gospodarstva, kolektivne mentalitete in kontinuitete. (Braudel 1990) »Civilizacija in kultura sta obe vezani na splošni pogled na življenje nekega ljudstva in civilizacija je kultura, napisana z veliko. Obe zajemata vrednote, merila, institucije in načine mišljenja, ki jim zaporedne generacije v dani družbi pripisujejo glavni pomen« (Bozeman v Huntington 2005: 45).

nekomu pomeni ostati v njegovi orbiti. Kot ateist je Evropejec še vedno suženj neke etike in modela duhovnega obnašanja, ki sta globoko ukoreninjena v krščanski tradiciji« (Braudel 1990: 291). Če nekako povzamemo, Braudel (1990) torej evropski civilizaciji (in v tem pomenu zahodni) pripisuje skupno usodo, vero, racionalistično mišljenje, razvoj znanosti in tehnike, nagnjenost k revoluciji in družbeni pravičnosti in tudi posameznim edinstvenostim. Huntington (2005: 52) – z njegovim delom se bomo podrobneje ukvarjali – pod Zahod uvršča Evropo, Severno Ameriko in druge evropske naseljske države kot sta Avstralija in Nova Zelandija.

Na tem mestu moramo opozoriti oziroma izpostaviti, po mnenju Saida (2002), glavni intelektualni problem, ki ga zastavlja orientalizem³², v katerega bi seveda v širšem pomenu lahko uvrstili tudi pričujoče diplomsko delo. Said se namreč sprašuje, ali je mogoče razdeliti človeško resničnost – in človekova realnost se zdi zares razdeljena – na jasne, med seboj razlikujoče se kulture, zgodovine, izročila, družbe, celo rase in kot človek preživeti posledice.

Ali obstaja kakšen način, da se izognemo sovražnosti, ki se izraža z delitvijo ljudi na »nas« (Zahodnjake) in »njih« (Vzhodnjake). Take delitve so posploševanja, ki so nekdaj rabila in še danes rabijo temu, da napihujejo pomembnost razlikovanja med enimi in nekimi drugimi ljudmi, in ponavadi ne s kakšnimi spoštovanja vrednimi cilji. Kadar človek uporablja kategoriji, kakršni sta orientalsko in zahodnjaško, in ju ima tako za izhodiščno kot za končno točko analize, raziskovanja, javne politike, je rezultat praviloma polariziranje razlik – orientalsko postane še bolj orientalsko, zahodnjaško še bolj zahodnjaško – in omejuje človeško srečanje med različnimi kulturami, izročili in družbami. (Said 2002: 64)

Z zavedanjem tega intelektualnega problema in s potrebno odgovornostjo ter tveganjem se zdaj lahko lotimo obravnave odnosa med islamom in Zahodom.

4.2 SPOPAD CIVILIZACIJ?

»Resnični prijatelji niso mogoči brez resničnih sovražnikov. Če ne sovražimo tega kar nismo, ne moremo ljubiti tega kar smo. To je stara resnica, ki jo boleče ponovno odkrivamo po več

³² Said (1996) orientalizem opredeljuje kot način mišljenja, ki temelji na ontološki in epistemološki distinkciji med »Orientom« in (največkrat) »Okcidentom«.

kakor stoletju sentimentalnega besedičenja. Tisti, ki to zanikajo, zanikajo svojo družino, svojo dediščino, svojo kulturo, svojo prirojeno pravico, sami sebe! Njim ni mogoče zlahka odpustiti» (Odlomek iz romana *Mrtva laguna* avtorja Michaela Dibdina v Huntington 2005: 18).

Da je razlika mati identitete, ugotavlja tudi Debeljak (2004: 60–61). Osnovni kriterij pripadnosti je mogoče praktično udejanjiti le s pomočjo izumljanja, vzdrževanja in premeščanja razlik. Te vedno znova vzpostavljajo in premikajo meje med *nami* in *njimi*, pa naj gre za regionalne, nacionalne, jezikovne, verske ali urbane plemenske skupnosti. Kulture, kot nizi živetega kolektivnega izkustva, se zato ne izenačujejo in poenotijo, tudi ko in če se izenačijo ekonomske razmere življenjskih svetov.

Huntington zatrjuje, da kultura in kulturna identiteta, ki sta na najvišji stopnji civilizacijska identiteta, oblikujeta vzorce povezovanja, razpadanja in spopadanja v svetu po hladni vojni. Globalna politika je mnogopolarna in mnogocivilizacijska, ravnotežje moči med civilizacijami pa se spreminja. Zahodna civilizacija še vedno ostaja najmočnejša, a se njen vpliv zmanjšuje. Družbe s kulturno sorodnostjo medsebojno sodelujejo; poskusi, da bi neko državo spremenili iz ene civilizacije v drugo, pa so neuspešni. Države se povezujejo v skupine okoli vodilne ali jedrne države svoje civilizacije. Trdi tudi, da se Zahod zaradi svojih univerzalističnih pretenzij vedno bolj zapleta v konflikt z drugimi civilizacijami, predvsem z islamom in Kitajsko. Prepričan je, da je preživetje Zahoda odvisno od tega, ali bodo Američani potrdili svojo zahodno identiteto in zahodnjaki sprejeli svojo civilizacijo kot enkratno, ne univerzalno, ter se povezali, da jo obranijo pred izzivi nezahodnega sveta (glej Huntington 2005: 18–19).

Said (1996: 426) pravi, da teza o spopadu civilizacij temelji na podmeni, da so zahodna, konfucijanska in islamska civilizacija (med drugimi) podobne vodotesnim skrinjicam in da njihove pripadnike v bistvu zanima predvsem to, kako bi odbili vse druge. Said trdi, da je to pretirano, saj med velike napredke v moderni teoriji kulture sodi skoraj splošno sprejeto spoznanje, da so kulture hibridne in heterogene. Ugotavlja pa, da so Huntington in za njim vsi teoretiki in apologeti zmagoslavne zahodne tradicije, na primer Francis Fukuyama³³, močno vplivali na javno zavest³⁴ (glej Said 1996: 426–427). Tako tudi eden najbolj vplivnih

³³ Francis Fukuyama je leta 1989 predstavil tezo o koncu zgodovine, v kateri ugotavlja, da je po koncu hladne vojne z zmago nad komunizmom in socializmom postalo jasno, da je prevladala zahodna ideja ekonomskega in političnega liberalizma. Njegovo tezo bomo preverjali malo kasneje.

³⁴ Huntington kritikom odgovarja, da je njegova teza o spopadu civilizacij intelektualni konstrukt in da gre za poenostavljeno sliko, ki je lahko začetna točka razmišljanja o mednarodnih zadevah. »Eden od konstruktivnih načinov zastavljanja vprašanja je, da izoblikuješ hipotezo. Ta članek (članek *Spopad civilizacij?* - objavljen v reviji *Foreign Affairs*, 1993 op. J. M.), ki je večinoma spregledal vprašaj v svojem naslovu, je bil tak poskus« (Huntington 2005: 11).

strokovnjakov na področju preučevanja islama Tariq Ramadan meni, da je za napačne predstave o islamu kriv tudi Huntingtonov Spopad civilizacij.

Vsak razumnik – in ne samo muslimanski – je že po logiki žanra proti takšnim teorijam. Toda zaradi nenehnega citiranja Huntingtonove knjige in prave obsedenosti z njo ter politične realnosti, ki smo ji priča, je vsako dogajanje res mogoče gledati skozi prizmo spopada dveh civilizacij. Islamske in zahodne. Obsedenost postaja resničnost. To je po mojem mnenju največji problem, ki ga je tovrstna obsedenost v zahodnih glavah zakuhala obema stranema: Zahodu in islamskemu svetu. To protislovje je v bistvu najresnejši problem odnosov med islamom in Zahodom (Ramadan v Soban 2005: 4).

Številni avtorji, ki Huntingtonu med drugim očitajo rasizem in ideologijo za upravičevanje vojn, poudarjajo, da Zahod nima problemov z islamom kot takim, ampak samo z manjšo skupino nasilnih radikalnih islamskih skrajnežev. Huntington sicer pravi, da morda drži, da velika večina zmernih muslimanov zavrača nasilje skrajnežev, a dodaja, da o tem ni nobenih dokazov. »Pravi problem Zahoda ni islamski fundamentalizem. Problem je islam, drugačna civilizacija, katere pripadniki so prepričani o večvrednosti svoje kulture in so obsedeni s svojo manjšo močjo. Problem za islam nista CIA ali ameriško obrambno ministrstvo. Problem je Zahod, drugačna civilizacija, katere pripadniki so prepričani o univerzalnosti svoje kulture in verjamejo, da jim njihova večja moč, četudi ta upada, nalaga dolžnost, da svojo kulturo znesejo po vsem svetu« (Huntington 2005: 275).

Halliday (2002) oporeka, da Huntingtonova teorija izpušča najpomembnejši vzrok za dogodke 11. septembra, ki je definiral posledice v muslimanskem svetu znotraj katerega se bo bil strahoten, dolg in zelo nasilen boj med tistimi, ki si želijo reforme in sekularizacijo ter tistimi, katerih moč je ogrožena in hočejo prevzeti oblast v imenu fundamentalizma. »V muslimanskih družbah vojna poteka že desetletja, v dogodkih 11. septembra pa je našla dramatično transnacionalno izrazno obliko. /.../ Cilj vseh verskih fundamentalizmov ni spreobrniti drugih v svoje prepričanje, ampak prevzeti oblast, politično in družbeno, v svojih lastnih skupnostih« (Halliday 2002: 46–47). Halliday zavrača Huntingtonove trditve, da ima islam krvave meje in pravi, da meje hinduizma, sionizma in posvetnega nacionalizma niso nič boljše.

Sicer pa štirinajst stoletij zgodovine kaže, da je bilo razmerje med islamom in krščanstvom, pravoslavnim in zahodnim, pogosto zelo viharno, včasih pa tudi zgled sodelovanja, ki bi lahko služil kot model za prihodnost.

4.3 SREČEVANJE ISLAMA IN ZAHODA V PRETEKLOSTI

Nedvomno je bil islam v marsičem realna grožnja. Bil je neprijetno blizu krščanstvu, tako zemljepisno kot kulturno. Črpal je iz judovsko-helenističnih izročil, si ustvarjalno izposojal od krščanstva, hvalil se je lahko z vojaškimi in političnimi uspehi brez primere. Islamske dežele so mejile ali pa so se celo prekrivale z biblijskimi deželami; še huje pa je bilo, da je bilo središče islamskega prostora vedno na področju, ki je bilo Evropi najbližje – na Bližnjem vzhodu (glej Said 2002: 98).

Začetni arabski prodor navzven, v obdobju od zgodnjega sedmega do sredine osmega stoletja, je vzpostavil muslimansko oblast v Severni Afriki, Iberiji, na Bližnjem vzhodu, v Perziji in v severni Indiji. Za približno dvesto let se je razmejitvena črta med islamom in krščanstvom ustalila. V poznem enajstem stoletju so kristjani ponovno prevzeli oblast nad zahodnim Sredozemljem, zasedli Sicilijo in Toledo (glej Huntington 2005: 264).

Ali (2002) piše, da so v **Islamski Španiji** obstajala obdobja, ki jih je mogoče opisati kot zlato dobo, ki ostaja zapisana v nas ne glede na poreklo. Islam, pravi Ali, je vedno uspeval v stiku z drugimi tradicijami in dodaja, da je po propadu klasične civilizacije islamska renesansa zgodnjega srednjega veka ohranila in požlahtnila mišljenje starih Grkov ter ustvarila dela iz praktičnih umetnosti in znanosti, ki so nekaj stoletij kasneje služila kot intelektualni most k evropski renesansi in idejam, ki so kasneje osvojile moderni Zahod. »Mešanica, ki je nastala z medsebojnim prepletanjem kultur za časa kordovskega kalifata in arabske zasedbe Sicilije, je pustila sledove v zgodovini ter geografiji islama in Evrope. Pot od stare Grčije do zahodne Evrope je naredila dolg ovinek čez svet islama« (Ali 2002: 38).

Leta 1095 je krščanstvo sprožilo **križarske vojne**³⁵ in stoletje in pol je polovica krščanskih vladarjev različno uspešno poskušala vzpostaviti krščansko oblast v sveti deželi in sosednjih predelih na Bližnjem vzhodu (glej Huntington 2005: 264).

Krščanski vitezi 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. Ko so namreč križarji leta 1099 zavzeli Jeruzalem, so v

³⁵ Izraz križarske vojne označuje serijo osmih vojaških pohodov od 11. do 13. stoletja, v katerih je krščanski svet poskušal trajno zavzeti ozemlja v osrednjem delu islamskega sveta. K prvemu pohodu križarjev je pozval papež Urban II., ki je hotel predvsem ustaviti nenehno medsebojno vojskovanje krščanskih vitezov v Evropi ter njihovo energijo usmeriti navzven, proti zunanjemu sovražniku (glej Šterbenc 2005: 303–304).

naslednjih treh dneh sistematično poklali okoli 30 tisoč tamkajšnjih muslimanov in judov³⁶ (glej Šterbenc 2005: 304–305). Križarji so po osvojitvi sirskega mesta Mara (Marat An Numan) leta 1098 pobili vse moške muslimanske prebivalce in celo prakticirali kanibalizem, kar se je globoko vtisnilo v zgodovinski spomin Arabcev in Turkov. (Maalouf v Šterbenc 2005: 305)

Zgolj malo dogodkov je imelo tako uničujoč in dolgotrajen vpliv na muslimansko-krščanske odnose kot križarske vojne. Björkman (v Šterbenc 2005: 306) pa poudarja, da so šele nasilni dogodki, kot so bile križarske vojne, povzročili nastajanje muslimanskega verskega fanatizma proti nevernikom (kristjanom), medtem ko naj bi ta prej ne obstajal.

Medtem so se na prizorišču pojavili **osmanski Turki**. Najprej so oslabili Bizanc ter nato zasedli večino Balkana in tudi severno Afriko, leta 1453 so osvojili Konstantinopel in leta 1529 oblegali Dunaj.

Osmanska država, ki se je obdržala petsto let, je bila na mnogih ravneh izjemen podvig. Bila je večverska država s priznanimi in varovanimi pravicami kristjanov in judov. Mnogim judom, izgnanim iz Španije in Portugalske, so na osmanskih ozemljih odobrili zatočišče in po čudni ironiji se jih je veliko število vrnilo v arabski svet. Ustalili pa se niso le v Istanbulu, ampak so cesarstvu služili tudi v Bagdadu, Kairu in Damasku. Osmanski sultan je v tem času postal pomembna osebnost evropske folklore, pogosto demoniziran in vulgariziran, vendar se je sam vedno zavedal svojega mesta v prostoru in času (glej Ali 2002: 45–46).

V petnajstem stoletju se je sreča začela obračati. Kristjani so postopoma osvajali Iberijo in nalogo izpolnili leta 1492 v Granadi. Osmani so še zadnjič skušali udariti navzven z obleganjem Dunaja leta 1683. Njihov poraz je oznanil začetek dolgega umika.

Ob koncu prve svetovne vojne so jim Britanija, Francija in Italija zadale milostni udarec in vzpostavile svojo neposredno ali posredno oblast nad vsemi preostalimi deželami, razen na ozemlju turške republike. Do leta 1920 so samo štiri muslimanske države – Turčija, Savdska Arabija, Iran in Afganistan – ostale neodvisne od nekakšne oblike nemuslimanske oblasti.

Umik zahodnega **kolonializma** se je počasi začel v dvajsetih in tridesetih letih prejšnjega stoletja in se je po drugi svetovni vojni dramatično pospešil. Razpad Sovjetske zveze je prinesel neodvisnost še dodatnim muslimanskim družbam (glej Huntington 205: 264–265). To obdobje po hladni vojni je odnose med Zahodom in islamom zelo zaznamovalo in je za

³⁶ Križarji so križarsko vojno dojemali kot sveto vojno oziroma vojno v imenu Boga. Posledično naj bi bila njihova sveta vojna nadčloveška in tudi nečloveška (Mastnak v Šterbenc 2005: 305).

trenutne razmere v svetu zelo pomembno. O njem več pišemo v nadaljevanju, v poglavjih o univerzalizmu in novem sovražniku.

»V zadnjih treh stoletjih je islamski svet izgubil svojo prevlado in vodilno vlogo. Zaostal je tako za modernim Zahodom, kakor tudi za razvijajočim se Orientom. Ta čedalje širša vrzel ustvarja boleče težave, tako praktične kot čustvene. Za njihovo rešitev voditelji, misleci in uporniki v islamu še niso našli pravih odgovorov« (Lewis 2003: 4).

4.4 VZROKI ZA NASPROTJA

4.4.1 PODOBNOSTI IN RAZLIKE

Huntington ugotavlja, da vzroki za stalni vzorec konflikta med islamom in krščanstvom niso samo v prehodnih pojavih, kakršna sta krščanska gorečnost v dvanajstem stoletju ali muslimanski fundamentalizem v dvajsetem, ampak izhajajo iz narave obeh religij in civilizacij, ki na njiju temeljijo. Konflikt nastaja po eni strani zaradi razlike med muslimanskim konceptom islama kot načina življenja, ki prerašča religijo in jo povezuje s politiko, in zahodno-krščanskim konceptom ločenih kraljestev Boga in cesarja (glej Huntington 2005: 265). »Dajte torej bogu, kar je božjega, in cesarju kar je cesarjevega (Matej 22,11) predstavlja svetopisemsko osnovo za moderno ločitev med versko in posvetno sfero. Ločnica se je v različnih obdobjih oblikovala na različne načine, nikoli pa ni bila načelno zanikana. /.../ Religija in država sta v islamu sprijeti v eno³⁷. Država je s tega vidika pač božja država, vojska je božja vojska, sovražnik pa božji sovražnik« (Debeljak 2004: 78). Tudi Lewis ugotavlja, da so največje razlike med islamom in ostalim svetom prav v sferi politike - domače, regionalne in mednarodne. Pri nobeni drugi religiji ni v praksi, da bi se voditelji držav združevali znotraj zvez ali organizacij, osnovanih na verski pripadnosti. Pri islamu takšno združevanje ni niti absurdno niti zastarelo. V organizacije, kot je na primer

³⁷ Halliday opozarja, da je fraza »islam je vera in država«, katero se večkrat uporablja za potrditev zgornjih trditev, nastala šele v 19. stoletju. Zgodovina katerekoli muslimanske države namreč ne razkriva zlitja posvetne in duhovne oblasti, temveč ločitev med obema. Kot dokaz navaja Osmansko cesarstvo, kjer sta sultan in šejh'ul-islam predstavljala dve različni središči oblasti (glej Halliday 2002: 211). Tudi uleme, torej učenjaki in visoki »duhovniki«, ki so imeli pod predsedstvom šejh'ul islama nominalno nadzorstvo nad državno upravo ter varstvo in razlago šarije, največkrat niso mogli ugovarjati sultanu kot »senci božji« in vrhovnemu varuhu tega prava. Sultani so začeli snovati še posvetne zakone za vsa nova vprašanja, vendar niso mogli premagati togosti svete postave. Šeriatsko pravo je za več stoletij preprečilo, da bi se Turčija prilagodila zahtevam naglo spreminjajočega se sveta (Münch 1976: 398).

V Savdski Arabiji je rodovna družina Al Saud in verska družina Al Šajh. Halliday zato meni, da so predpostavke o stalni povezanosti vere in države napačne in jih je potrebno ponovno premisliti (glej Halliday 2002: 211).

Organizacija islamske konference,³⁸ se združujejo muslimanske vlade – tako monarhije kot republike, konservativne in radikalne, kapitalistične, socialistične in nevtralne (glej Lewis 2003: 11–12).

Debeljak še piše, da je - drugače od krščanstva - islam mnogo bolj prav religija prakse in manj religija teološke razlage. Je torej religija vsakdanjega življenja. V tem smislu si islam več skupnih potez deli s pravovernim judaizmom kot pa s krščanstvom, na primer glede obveznih odredb o vsakdanji hrani in higieni (glej Debeljak 2004: 79). Simoniti (2005) pa se sprašuje, koliko islamske kulture lahko zahodna še prenese, saj so nekatere vrednote med seboj nepomirljive in ne trpijo moralnega in političnega relativizma. »Zahodna civilizacija ne more tolerirati tistih vrednot, ki razdirajo njene temelje. In ti so: demokracija, republika in liberalizem ter vse bolj tudi skrb za trajnostni razvoj« (Simoniti v Šterbenc 2005: xii).

Vendar konflikt, pravi Huntington, prav tako izhaja iz njunih podobnosti. Obe religiji sta monoteistični in v nasprotju s politeističnimi ne moreta zlahka sprejeti dodatnega božanstva. Svet vidita v dualističnem smislu »nas in njih«. Obe sta univerzalistični, zatrjujeta, da sta edina prava vera, ki ji lahko pripadajo vsi ljudje. Obe sta misijonarski religiji, ki verjameta, da morajo njihuni pripadniki spreobračati nevernike v edino pravo vero. Islam in krščanstvo (skupaj z judovstvom) imata tudi teološke poglede na zgodovino, v nasprotju s cikličnim ali statičnim pogledom, ki prevladujeta v drugih civilizacijah (glej Huntington 2005: 265-266). Da sta islamska in zahodna (ustvarjena na krščanskih temeljih) civilizacija v mnogih pogledih sestrski pravi tudi Lewis. Obe črpata iz skupne dediščine judovskega razodetja in prerokb ter grške filozofije in znanosti. Obe sta se tudi napajali iz prastare tradicije bližnjevzhodnega starega veka (glej Lewis 2003: 5).

Razlike in podobnosti med političnimi in verskimi vrednotami ter praksami – nekaj smo jih naštel zgoraj - gotovo niso edini razlog za povečan konflikt med Zahodom in islamom. Huntington tako našteje zmes dejavnikov, ki so vplivali na to. Med njimi so naraščanje muslimanskega prebivalstva, ki je povzročilo veliko število brezposelnih in nezadovoljnih mladih ljudi. Ti vstopajo v islamistična gibanja, izvajajo pritisk na sosednje družbe in se izseljujejo na Zahod³⁹. Huntington omenja tudi okrepljene stike med muslimani in zahodnjaki, ki pri obeh sprožajo nov občutek identitete in zavest o tem, kako se ti identiteti med seboj

³⁸ Organizacija islamske konference, ki se je do konca sestavila in razvila v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja, je bila v prvi vrsti ustanovljena za pomoč revnim muslimanskim državam, za podporo muslimanskim manjšinam v nemuslimanskih državah in uveljavitev mednarodnega položaja islama (Lewis 2003).

³⁹ Več o tem smo zapisali v poglavju o radikalnih islamistih.

razlikujeta. Medsebojni stiki in mešanje tudi zastrujejo razlike glede pravic pripadnikov ene civilizacije v državi, v kateri prevladujejo pripadniki druge civilizacije. V osemdesetih in devetdesetih letih prejšnjega stoletja je strpnost do drugih v muslimanskih in krščanskih družbah močno upadla⁴⁰ (glej Huntington 2005: 266). Ta dva dejavnika smo že nekako zajeli v prejšnjih poglavjih (glej opombe), zato bomo malce več besed namenili tistim dejavnikom, ki so za obravnavo ideologije Zahoda v odnosu do islama zelo pomembni in so v akademskih krogih sprožili tudi največ odzivov.

4.4.2 ISLAMSKI PREPOROD

»Islamski preporod je dal muslimanom novo samozavest, da verjamejo v posebnost ter vrednost svoje civilizacije in njenih vrednot v primerjavi z Zahodom« (Huntington 2005: 266). Huntington še dodaja, da ta preporod – začetki segajo v sedemdeseta leta prejšnjega stoletja – pooseblja sprejemanje modernosti, zavračanje zahodne kulture in ponovno predanost islamu kot vodilo za življenje v modernem svetu. »Uvožene stvari iz tujine so lepe v obliki bleščečih se ali tehničnih predmetov. Neotipljive družbene in politične institucije, uvožene od drugod, pa so lahko smrtonosne – vprašajte iranskega šaha. /.../ Islam za nas ni samo religija, ampak način življenja. Mi, Savdijci, se želimo modernizirati, a ne nujno pozahodniti⁴¹« (Bandar bin Sultan v Huntington 2005: 135). Iranski šah Reza Pahlavi, ki ga omenja Sultan, torej oblasti ni izgubil zaradi svoje diktature kot take. Izgubil jo je, ker je hotel starodavno islamsko kulturo hitro nadomestiti z zahodnjaškimi navadami in običaji, piše Antič (2002) in poudarja, da je islamski fundamentalizem znan odgovor na poseganje enega socialno vedenjskega vzorca v okolje s povsem drugačno tradicijo. »Osvajalna narava islama je dobila nov zagon, ko je pritisk ekonomsko uspešnega Zahoda ogrozil avtentičnost milijonov revnih, ki jim je amerikanizacija hotela odvzeti še zadnje imetje – njihovo v številnih praktičnih oblikah konkretizirano duhovno izročilo« (Antič 2002: 314).

Preporod je široko intelektualno, kulturno, družbeno in politično gibanje, ki je razširjeno po vsem islamskem svetu. Islamski fundamentalizem je samo ena od sestavin veliko širšega oživljanja islamskih idej in ponovne predanosti muslimanov islamu. Moč islamskega preporoda in privlačnost islamističnih gibanj sta oblasti privedli do tega, da so podpirale

⁴⁰ Več o demografiji islamskega sveta danes smo govorili v poglavju Statistika muslimanskega sveta.

⁴¹ Vse spremembe doktrine, ki niso v skladu s suno, štejejo suniti za napačne. Tu je ključen pojem bida – noviteta, inovacija. Pomeni predvsem verovanje ali prakso, za katero se meni, da nima opore v suni. V osnovi ima bida za sunite negativen pomen, vendar pa obstaja tudi razlikovanje med dobro, sprejemljivo bido in slabo, nesprejemljivo bido. Če posežemo v današnji čas: slaba bida je za večino sunitskih teologov disko klub in številne zahodnjaške navade, ni pa slaba bida tehnološki razvoj. (Smrke 2000: 296)

islamistične institucije in prakse ter jih vključile v svoj sistem. Širše je to pomenilo ponovno utrditev islamskega značaja in družbe (Huntington 2005). »Vladajoča in opozicijska gibanja so se obrnila k islamu, da bi pridobila podporo javnosti. Za večino voditeljev in vlad, ki se zavedajo potencialne moči islama, tudi v posvetni Turčiji in Tuniziji, je postala značilna večja občutljivost in zaskrbljenost za islamske zadeve« (Esposito v Huntington 2005: 136).

Lewis, ki preporod imenuje tudi revolucionarni val v islamu, pravi, da ima ta več komponent. Ena je občutek ponižanosti: občutek skupine ljudi, ki sebe vidijo kot skrbnike Božje resnice in poklicane, da to resnico posredujejo nevernikom, ki so jim vladali in jih izkoriščajo. In tudi, ko jim ne vladajo več, so še vedno globoko prizadeti, njihovo življenje pa se je odmaknilo od islamske poti. Ponižanju se je pridružila frustracija, ko so različni poskusi pomoči, večinoma s strani Zahoda, propadli eden za drugim. Po ponižanju in frustraciji je prišla tretja komponenta, pomembna za oživitev – novo zaupanje in občutek moči. Zrasla sta iz naftne krize leta 1973, ko so arabske države za podporo Egiptu v vojni z Izraelom kot zelo učinkovito orožje uporabile dobavo in ceno nafte. Iz tega izhajajoče bogastvo, ponos in samozavest so se okrepili še s prezirom. Z bližnjim spoznavanjem Evrope in Amerike so muslimanski obiskovalci videno kot moralno izprijenost in posledično slabost zahodne civilizacije (glej Lewis 2003: 18–19).

4.4.3 UNIVERZALIZEM

»Hkratna prizadevanja Zahoda, da bi njegove vrednote in institucije postale univerzalne, da bi obdržal svojo gospodarsko premoč ter da bi posredoval v konfliktech v muslimanskem svetu, med muslimani povzročajo silovito zamero« (Huntington 2005: 266–267). Ideja univerzalne civilizacije, ki predvideva splošno in kulturno zbliževanje človeštva in sprejemanje skupnih vrednot, prepričanij in usmeritev, je znana že dlje časa.

Zmagoslavni optimizem po hladni vojni je bil dobro viden v delih Francisa Fukuyame in nekaterih drugih angloameriških mislecev. Povzdigovali so liberalno (predstavniško) demokracijo na zadnjo stopnjo človekove ideološke evolucije in jo videli kot najboljšo in nenadkriljivo obliko vladavine. Videti je bilo, kot da se je zgodovina končala s triumfom ene vizije, enega pogleda na svet, ki naj bi od takrat naprej veljal za univerzalnega. Vendar se je Fukuyama pri liberalni demokraciji uštel, tako pri končnosti ideje kot pri sposobnosti njene globalne implementacije (glej Pikalo 2005: 428).

Danes, ko ni političnih in ideoloških blokad in ko je komunikacijska mreža tako gosta in vsesplošna, različni kulturni krogi (ki so bili prej težko dostopni za zaporami ideoloških

blokov) niso več zaščiteni in se stikajo takšni kot so, zato prihaja do isker in tudi spopadov med njimi. Tendence prodiranja ameriškega sloga življenja v druga okolja povzroča odpre in travme. Razvite države, predvsem ZDA, ponujajo vsem ljudem in krajem to, po njihovem prepričanju, pravo demokracijo kot bleščeč izdelek, pred katerim se morajo skriti vse različnosti in posebnosti. Toda za tem se ne skriva sistem enakih možnosti za vse, temveč podrobno razdelan sistem ekonomskega liberalizma, v katerem je svoboda razumljena kot neomejena pravica do individualnosti, do brezobzirnega uveljavljanja lastnih interesov. Nasilno uvajanje popolnega ekonomskega liberalizma in nebrzdanega individualizma sproža v mnogih okoljih klasičen odziv: ljudje se, polni strahu in negotovosti, zaslepljeni z navidezno svobodo in nemočni pred eksistenčno ter duhovno izpostavljenostjo, brez opore in brez velikih ciljev zatekajo h konzervativnim konceptom, k preglednim ideološkim sistemom, k varnosti, ki jo ponuja avtoritarna shema (glej Antič 2002: 312–314).

Vsekakor smo lahko naklonjeni duhovnim vsebinam islamske vstaje proti Zahodu na torišču svetovnega duhovnega spopada, vendar ima ta naklonjenost določene meje. Gre za meje integritete Evrope in evropske kulture. Niti najprodnornejši med ideologi islamskega fundamentalizma namreč niso sposobni uvideti polarnih in brezdajnih kvalitativnih razlik med Evropo in Zahodom, med evropsko in moderno-zahodno kulturo in civilizacijo kot zgolj eno izmed geokronoloških sekvenc v zgodovini Evrope. Brez takega razlikovanja ideologi islamskega radikalizma ne morejo uvideti kontinentalno razširjenega dejstva, da sta ravno evropska kultura in Evropa največji žrtvi nihilizma moderne kulture in civilizacije Zahoda. Islamski radikali, ki ne dojamejo vrednot in vrlin evropske kulture, tako v nadreligijski vzvišenosti evropske etike in v ustreznih ustanovah in normah verske strpnosti vidijo edino in zgolj simptome šibkosti (glej Kopic v Etienne 2000: 449–450).

4.4.4 NOV SOVRAŽNIK?

»Sesutje komunizma je odpravilo skupnega sovražnika Zahoda in islama, tako da zdaj drug v drugem vidita glavno nevarnost« (Huntington 2005: 267). Idejo o novem sovražniku številni avtorji, ki se s pričujočo tematiko ukvarjajo, jemljejo že za precej samoumevno. Vendar Halliday odgovarja, da je ideja iskanja novega sovražnika nesmiselna, saj je komunizem bil dejanska grožnja in je hotel osvojiti svet. To namero so komunisti nenazadnje potrdili tudi s 45 tisoč kosi jedrskega orožja in ogromno vojsko. Poleg tega se sprašuje, ali družbe resnično potrebujejo grožnje. Kot primer proti temu navaja obe Ameriki, ki so ju osvojili Evropejci. Tu motiv ni bila grožnja ali nasprotniki, temveč zgolj želja po zaslužku. »Kaj si ljudje na Zahodu

želijo? Odgovor je preprost – radi bi zaslužili. To je globalizacija. Svet želi spremeniti v ogromno nakupovalno arkado in industrijsko tovarno. Voltaire je v svojem šestem Filozofskem pismu dejal: na trgu ni mohamedancev, kristjanov ali židov. Edini nevernik je bankrot« (Halliday 2002: 206).

Lewis ob tem dodaja, da islam kot tak zagotovo ni sovražnik Zahoda in da je čedalje več muslimanov, tako v muslimanski deželah kot na zahodu, ki si želijo tesno in bolj prijateljsko sodelovanje z Zahodom ter razvoj demokratičnih institucij v svojih državah. »Ampak, obstaja pa tudi znatno število muslimanov (večina od njih tistih, ki jim pravimo fundamentalisti, so pa tudi drugi), ki so sovražni in nevarni. Ne zato, ker mi rabimo sovražnika, ampak zato ker sovražnika rabijo oni« (Lewis: 2003: 24).

4.5 IZKRIVLJENI PODOBI ISLAMA IN ZAHODA

Halliday (2002: 205-206) piše, da nekateri kulturologi dokazujejo, da Zahod nikoli ni maral muslimanov, pri tem pa opozarja, da to ne sme biti razloga za zahodno retoriko o islamski grožnji. Ne smemo sklepati, da tisto, kar je obstajalo v preteklosti, obstaja tudi danes. Če pa obstaja, potem je bilo ponovno ustvarjeno oziroma namenoma obujeno, saj se vendar ljudje ne rodijo s predsodki o muslimanih.

Skozi zgornji pregled odnosov med islamom in Zahodom smo lahko videli, da je podoba, ki sta si jo civilizaciji ustvarili druga o drugi, zaradi zgodovinskih, političnih in predvsem gospodarskih teženj, večkrat izraz ideološkega konstrukta kot pa dejanske realnosti. Iz želje, da bi utrdile svojo samozavest in utemeljile lastno edinstvenost in nepogrešljivost ali pa še večkrat iz pritlehno sebične in nič kaj poduhovljene želje po dobičku in oblasti nam »elite« slikajo popačene podobe o »drugih«, ki naj bi bili nevarni, nasilni, teroristični, sprevrženi, moralno izprijeni, zavedeni in še bi lahko naštevati.

Ljudje pa se radi oklepajo stereotipov. »Stereotipi so močno obremenjeni z občutki, ki so vezani nanje. So utrdba naše tradicije in za njenimi zidovi se lahko še naprej počutimo varne v položaju, ki ga zavzemamo« (Lippmann v Poler 1997: 211). V ljudeh obstaja težnja, da druge ljudi in skupine doživljajo na jasen, zanesljiv, črno-bel način. Stereotipov ni potrebno posebej utemeljevati, ker vsakdo ve, kdo so oni (glej Pečjak v Poler 1997: 211).

Said (1996) v svojem znamenitem delu *Orientalizem*⁴² ugotavlja, da je en vidik elektronskega postmoderne sveta, da so se stereotipi gledanja na Orient okrepili. Televizija, filmi in vsi medijski viri tlačijo informacije v vse bolj in bolj standardizirane kalupe. Kar zadeva Orient, so standardiziranje in kulturni stereotipi še okrepili primež akademske in imaginativne demonologije misterioznega Orienta iz 19. stoletja. To je še zlasti res, ko gre za Bližnji vzhod. Said navaja tri stvari, ki prispevajo k temu, da je celo najbolj preprosta percepcija Arabcev in islama močno politizirana, hripavo vreščeča zadeva: ena je zgodovina splošno sprejetih protiarabskih in protiislamskih predsodkov na Zahodu, ki se neposredno zrcali v zgodovini orientalizma, druga je boj med Arabci in izraelskim sionizmom in učinki tega boja tako na ameriške Jude kot na liberalno kulturo in na vse prebivalstvo; tretja stvar je skoraj popolna odsotnost kakršnekoli kulturne pozicije, ki bi omogočala bodisi identifikacijo, bodisi nenavijaško razpravljanje o Arabcih ali islamu. »Ker je Bližnji vzhod zdaj tako zelo poistoveten s politiko velikih sil, naftno gospodarsko politiko in prostodušno dihotomijo svobodoljubnega demokratičnega Izraela in zlih, totalitarnih, terorističnih Arabcev, je možnost jasnega pogleda na to, o čem človek govori, kadar govori o Bližnjem vzhodu, depresivno majhna« (Said 1996: 41–42).

Pikalo (2005) poudarja, da se akademsko razmišljanje o globalnih problemih samo na prvi pogled zdi politično nenevarno in dodaja, da je ravno to razmišljanje pogosto osnova političnih odločitev. Na bolj površinski ravni to lahko pomeni zgolj prevajanje akademskih razprav v politične predloge, na bolj sofisticirani pa prevzemanje točno določene realnosti in podobe sveta ter s tem tudi političnih rešitev zanjo. »Akademski in tudi drugi diskurzi se lahko mnogim sicer zdijo samo mediji za bolj ali manj točno predstavljanje realnosti, toda diskurzi imajo drugo, a ne drugotno funkcijo: kreiranje sveta. Diskurzi torej ne samo opisujejo, ampak tudi predpisujejo, predstavljajo in ustvarjajo realnost« (Pikalo 2005: 435).

Eden najpomembnejših orodij oziroma diskurzov za ustvarjanje in ohranjanje ideologije Zahoda o islamu so množični mediji. Fairclough poudarja, da imajo množični mediji ogromno moč. »Takšno moč, da oblikujejo vlade in stranke, da preoblikujejo trpljenje Juga (ki ima korenine v izkoriščanju s strani Severa) v zabavo Severa, da oddajajo popularno kulturo Severne Amerike in zahodne Evrope v indijska kmečka okolja, kjer še vedno orjejo z volovi. Moč, da vplivajo na znanje, prepričanja, vrednote, družbene odnose in identitete« (Fairclough 1995: 2).

⁴² Said obravnava orientalizem kot diskurz in tudi številni islamski aktivisti in gibanja obtožujejo orientalizem namernega lažnega prikazovanja islama in tega, da hočejo to lažno podobo prikazati Zahodnjakom.

5. POROČANJE ZAHODNIH MEDIJEV O ISLAMU IN TERORIZMU

5.1 MEDIJI IN ISLAM

5.1.1 KRITIČNA ANALIZA MEDIJSKEGA DISKURZA

Ko govorimo o poročanju o islamu v Zahodnih medijih, vidimo v širšem smislu množico interpretacij. Ena vidi islam kot »drugega«, druga vidi nemuslimana kot »drugega«, v tretji odmeva občutek za sobivanje obeh, vse pa ustvarjajo in razkrivajo sebe kot osrednje točke njihovega obstoja. V tem smislu nihče ne živi v neposrednem stiku z drugim ali z resnico in resničnostjo (glej Said v Merican 2005: 119). Živimo torej v svetu, ki ga upravljajo človeška bitja, piše Merican (2005), in v katerem so »narod«, »krščanstvo« ali »islam« rezultat dogovorjene konvencije, zgodovinskega procesa in predvsem zavestnega človeškega dela, ki je bilo vloženo, da bi tem pojmom dali prepoznavno identiteto. Sprejete interpretacije so sestavni del življenja v družbi. »Vsakdo je čedalje bolj odvisen od točke opazovanja, interpretacijskih središč oziroma izvorov prezentacije, ki so v sodobni družbi ustvarjeni s sredstvi, ki jih lahko imenujemo kulturni aparat« (Mills v Merican 2005: 120). Splichal (1997) o uveljavljanju posameznih interpretacij oziroma mnenj pravi, da morajo ta, če se hočejo uveljaviti kot skupinska ali obča in če se hočejo spremeniti v učinkovito delovanje, izhajati iz enakih možnosti javne predstavitve mnenja. »V kolikor pa so možnosti enake samo politično, dejansko pa neenake, vladajoče »javno« mnenje ustvarjajo skupine (elite) moči in mu post festum zagotavljajo tudi publiciteto, »javno naravo«: javno objavljeno mnenje elite tedaj zmanjšuje avtonomnost razprave in možnost odgovora (kritike)« (Splichal 1997: 362). Mediji, kot veja tega kulturnega aparata, o katerem govori Mills, oblikujejo družbeno jedro interpretacij – zagotavljajo določen pogled na islam in družbo ter odražajo prevladujočo ideologijo v družbi, ki ji mediji služijo. »Kanonično in ortodoksno poročanje o islamu, ki ga najdemo na akademijah, v vladah in medijih interrelacijsko, je bolj difuzno, prepričljivo in vplivno na Zahodu, kot katerokoli drugo poročanje ali interpretacija. Uspeh tega poročanja

gre pripisati političnemu vplivu tistih ljudi in institucij, ki jim je to bolj pomembno od resnice ali točnosti« (Said v Pašić 2002: 188).

Mediji so torej del globalnega sistema in niso neodvisni. Kot pravi Fairclough, je vsak tekst - pisani ali govornjeni - del diskurza, ta pa pripada širšemu sociokulturnemu kontekstu. O islamu se najbolj pogosto piše, ko se zgodijo določene spremembe v svetu, bodisi politične, kulturne, vojaške ali družbene. »Panika med političnimi in kulturnimi elitami kmalu povzroči medijsko paniko, kar se potem prenese na širšo javnost.« (Van Dijk v Pašić 2002: 122)

Novica je konstrukcija in še zdaleč ni odvisna samo od novinarja. Tu so pomembni še politična ekonomija, družbeni razred in izobrazba novinarja, izkušnje, stiki z viri, sestanki z uredniki, profesionalizacija in socializacija novinarja ter sam namen zgodbe. To so makro in mikro dimenzije, ki so najbolj pomembne za novice v zvezi z vprašanji, ki se tičejo "drugačnih". Množični mediji danes propagirajo individualističen način življenja, vplivajo na intračloveško in interčloveško komuniciranje, pomembni pa so kot proizvajalec pomena o določenem dogodku. V današnjih družbah imajo mediji skoraj ekskluzivno kontrolo nad viri simbolov, ki so potrebni za oblikovanje ljudskega soglasja. To pa je lahko nevarno, saj spreminjanje negativnih stališč in mnenj traja zelo dolgo časa (Pašić 2002).

Pri kritični analizi besedil obstajajo številne dimenzije, ki bi jih bilo potrebno analizirati, da bi lahko pokazali splošne značilnosti poročanja o temah, povezanih z islamom. Na tem mestu je teba opozoriti, da pod pojem besedila v tem okvirju ne spadajo samo članki ampak tudi predvajani prispevki, ali kot pravi Fairclough (1995: 17), govornjeni in pisani jezik, vizualne podobe in zvočni efekti. Te dimenzije so: struktura naslovov in vodil, tematska organizacija besedil, grafična prezentacija, analiza citatov in virov, analiza lingvističnih značilnosti (glasoslovja, besediloslovja, preobratov v tekstu, stilističnih in retoričnih prvin), analiza uvodnikov in komentarjev, analiza odkritih in zakritih pomenov ter selekcija tem in dogodkov, o katerih se poroča in o katerih se ne (Van Dijk, Fowler in Fairclough v Urh 2003). Z vsemi temi dimenzijami se v tem poglavju seveda ne moremo ukvarjati, zato si natančneje pogledjmo zadnjo. Izbira tem je namreč pomemben diskurzivni element, saj izraža psihološke in sociološke dimenzije novic. Splichal (1997: 33) ugotavlja, da bistveni pomen in problem množičnih medijev pri oblikovanju in izražanju javnega mnenja izvirata iz tega, da mediji določajo oziroma nazorno kažejo meje legitimne razprave v družbi. To funkcijo medijev običajno označujemo za „določanje dnevnega reda“ (**prednostno tematiziranje ali agenda**

setting⁴³). V dvajsetem stoletju je postalo nesporno, da obstaja skladnost med razvrščanjem zadev po pomembnosti v medijih (s čimer jih legitimirajo kot javne zadeve) in pomembnostjo, ki jo istim zadevam pripisuje javnost. Dogodki in zadeve, ki so deležni največje pozornosti medijev, so tudi najpomembnejši v očeh državljanov.

Kdaj torej islam postane tema v zahodnih medijih in na kakšen način jo ti predstavijo?

5.1.2 NEGATIVNA PODOBA ISLAMA

»Za splošno občinstvo v Evropi in Ameriki predstavlja islam danes novico v posebno nezaželeni obliki. Mediji, vlada, geopolitični strategji in akademski strokovnjaki se strinjajo - islam je grožnja zahodni civilizaciji. Negativne podobe o islamu prevladujejo« (Said v Pašić, 2002: 123).

Zahodni mediji (in v skladu s trendom tudi slovenski) se nagibajo k negativnemu upodabljanju muslimanov. To velja tudi za obdobje pred terorističnimi napadi na ZDA 11. septembra 2001, ki pa so negativno poročanje še potencirali. »Naivne interpretacije muslimanskih zakonov in običajev so zunaj konteksta. Arabce enačijo s teroristi, muslimane s fundamentalisti. Islam je na splošno sprejet kot fenomen Bližnjega vzhoda, v katerega je "vržen" še Pakistan. V teh časih je vse težje najti članke v vodilnih medijih, ki bi opisovali islamsko umetnost, kulturo, arhitekturo, filozofijo, poezijo ali pa predstavili splošno znanje« (Quraishy⁴⁴ v Bošnik 2004).

Quraishy je tako v svoji raziskavi danskih medijev – analiziral je šest danskih časopisov in dve televizijski postaji v obdobju treh mesecev - ugotovil, da je bilo 75 odstotkov medijskih poročil povezanih z islamom in kar 60 odstotkov od teh je bilo izrazito negativnih. (Quraishy 2001)

Tudi Debeljak opozarja, da bi bilo povsem napačno izhajati iz sicer zapeljivo preproste predpostavke, da je resnična prav popularna podoba fundamentalista, ki nas iz množičnih medijev srepeče gleda skozi merilec razgretoga kalašnikova, v drugi roki pa drži Koran. Kakor da bi oboroženi mudžahedin, ki se bori za Alahovo kraljestvo in slavo islama, pravzaprav predstavljal edino možno utelesitev fundamentalistične miselnosti nasploh. Borba islamskih fundamentalistov v svojih mnogovrstnih pojavnih oblikah sicer na prvi pogled

⁴³ Teorijo prednostnega tematiziranja (agenda-setting theory), ki velja za eno precej odmevnih perspektiv v pojasnjevanju odnosov med mediji in občinstvom, sta v začetku sedemdesetih let zasnovala Maxwell McCombs in Donald Shaw. Izhodiščni model pa je bil v zadnjih dvajsetih letih predmet mnogih izpopolnjevanj. (Oblak 2000)

⁴⁴ Bashy Quraishy z Danske je avtor študije o islamu v zahodnih medijih.

(televizijske kamere) zanesljivo deluje na najbolj spektakularen, a v svojem vsiljevanju univerzalnega modela percepcije hkrati tudi na popačen in zavajajoč način (glej Debeljak v Pašić 2002: 129).

Tako se dogaja, da mnogi novinarji značilnosti, ki veljajo za radikalne islamiste, posplošijo na celoten islam oziroma islamske države, pri čemer gre za namerno ali pa tudi za nezavedno zavajanje javnosti, kar je v vsakem primeru v nasprotju z etičnimi principi. Dragoš to imenuje diptihoniziranje: v ospredju je skrb za analizo oziroma interpretacijo realnosti na način, ko s pristranskim izbiranjem dejstev (na račun neizbranih)⁴⁵ ustvarimo zeleno podobo realnosti, ki naj bi služila zadovoljevanju določenih interesov. Tu je skrb za koherenco in logiko ohranjena, saj je od nje odvisna stopnja prepričljivosti. Če se diptihoniziranje poveže še z družbeno močjo (da lahko tak konstrukt vsiljuje drugim), potem imamo opraviti z ideologijo, sicer pa ne (glej Dragoš 2002: 45).

Eden od vzrokov za enostransko pokrivanje, je prepričan dekan Fakultete za novinarstvo na univerzi v Berkeleyu v ameriški zvezni državi Kaliforniji Ben Bagdikian, je to, da vztrajen pritisk lastnikov medijem ne omogoča, da bi se pripravili na poročanje o zapletenih verskih, etničnih ali rasnih vprašanjih, zato ker se s temi temami ukvarjajo samo kadar postanejo „seksi“. Vsakodnevno poročanje, ki ne pritegne takoj in ne pride na naslovnice, ampak ponuja poglobljeno obravnavo informacij, katere prikaže tudi v širšem kontekstu, se ignorira in se umika »nasilju, melodrami – cirkusu trenutka« (glej Bagdikian v Bagir 2005: 134).

Širši institucionalni problem je tudi neznanje, če že ne ignoranca. Sunni M. Khalid, novinar in urednik pri številnih uglednih ameriških medijih – sodeloval pa je tudi z arabskimi, ugotavlja, da je v Združenih državah Amerike zelo malo, če sploh kak musliman, ki bi sedel na dnevnikih uredniških sestankih, kjer se sprejemajo odločitve o tem, katere zgodbe se bodo pokrivalo, kdo jih bo pokrival, s katerega vidika in katere vire bo pri tem uporabil. Zelo malo tistih, ki sedijo v uredništvih, pozna islam, arabski ali muslimanski svet (ali je celo kdajkoli obiskalo kakšno od držav tega področja), nimajo zadostnega znanja zgodovine, kulture, jezika in politike ter nimajo kakršnegakoli osebnega stika z muslimani. Nekateri imajo o muslimanih in Arabcih celo predsodke in jih brez posledic izražajo, ker je takšen odnos v družbi sprejemljiv. To velja tudi obratno. Takšne institucionalne »mrtve točke« lahko najdemo tudi pri arabskih in muslimanskih medijih (glej Khalid 2005: 100).

⁴⁵ Dragoš torej tu govori o tipičnem primeru neprimerne selekcije tem ali prednostnega tematiziranja (agenda setting) o čemer smo govorili zgoraj.

5.1.3 ŠKODLJIVE POSLEDICE

Da ima neutemeljeno negativno poročanje o islamu (in seveda tudi obratno) lahko katastrofalne posledice za odnose med Zahodom in islamom in posledično tudi za ves svet, smo ugotovili že v poglavju Zahod in islam. Nekritično in nacionalistično novinarstvo ter namerna uporaba protiislamske terminologije kot propagandnega orodja pa je imela na žalost že večkrat tudi takojšne in neposredne stranske učinke. Kar nekajkrat se je zgodilo, da so za določene bombaške napade ali atentate že vnaprej obtožili »islamske fundamentaliste«, kar je v tem kontekstu ekvivalentno teroristu, pozneje pa se je pokazalo, da je to storil nekdo drug. Najboljši primer je bombna eksplozija v Oklahomi, 19. aprila 1995, za katero so obtožili muslimane, izkazalo pa se je, da sta zločin zagrešila pripadnika belske rasistične organizacije. Glavnega storilca in akterja, Tima McVeigha, so leta 2000 usmrtili. Zaradi neobjektivnega poročanja medijev in izjav določenih politikov ter strokovnjakov za terorizem, se je v samo 48 urah v ZDA zgodilo 222 napadov na muslimane in določene stavbe, ki so na kakršenkoli način povezane z islamom in muslimani (mošeje, kulturni centri, trgovine, restavracije, šole). Napadi so bili posledica čustvenega razburjenja in splošne psihoze, k temu pa so veliko prispevali množični mediji (Pašić 2002). Zgodba se je po napadih 11. septembra ponovila. Od 11. septembra do 24. oktobra 2001 je bilo v ZDA 959 napadov na muslimane. Prvih 300 se jih je zgodilo v prvem tednu po napadu. Mediji so imeli pri tem pomembno vlogo.

5.1.4 ISLAM V SLOVENSKEM MEDIJSKEM PROSTORU

Mnenja o slovenskem medijskem prostoru glede obravnave islamske tematike so različna, gotovo pa je tematika (etično) zelo občutljiva, saj so muslimani nosilci raznih atributov manjšinskosti, zato so drugačni; zapostavljeni pa so, ker se vrednotenje te drugačnosti dogaja v specifičnem, t. j. v slovenskem kontekstu (ki ga dobro povzema Jančarjeva sintagma⁴⁶) (glej Dragoš 2002: 36).

⁴⁶ Pisatelj Drago Jančar je Slovence označil s sintagmo »suicidalno podalpsko pleme«. Dragoš meni, da je treba Jančarjevo definicijo slovenstva vzeti resno: suicidalnost je svetovno izstopajoča behavioristična lastnost slovenstva kot visoko individualizirane skupnosti, vzdrževane na predmodernih socialnih mrežah. (glej Dragoš 2002: 35)

Ahmed Pašić, avtor knjige *Islam in muslimani v Sloveniji*, poudarja, da je stanje v slovenskem tisku pri obravnavi islama zaskrbljujoče in da so težave v Sloveniji, na relaciji mediji - islam, posledica tega problema na globalni ravni. Pašić (2002) dokazuje, da negativne podobe o islamu prevladujejo tudi v slovenskem dnevnem tisku, saj je na osnovi raziskave dnevnih časopisov v skoraj 90 odstotkih člankov o islamu mogoče najti predsodke in neresnične informacije. Nasploh tisk piše o islamu samo v povezavi z vojnami, spopadi, begunskimi katastrofami, nasiljem, terorizmom in tako dalje. Poročanje o muslimanih v Sloveniji je marginalnega pomena, je prepričan Pašić. Največ pisanja je v slogu nekakšnega pričakovanja, kaj se bo zgodilo, saj hladne vojne ni več in na svetu ni nikogar, ki bi resneje ogrožal Zahod in napredke sodobne zahodne družbe. Razen islama. To je razlog, zakaj nekateri pravijo, da bo hladni vojni sledila vojna med zahodom in islamom. Pisanje v tem slogu ustvari mentalne predstave bralcev, ki imajo negativen odnos do vsega, kar je v zvezi z islamom.

Pašić (2002/2005: 110–113) je tako analiziral 132 člankov, povezanih z islamom, v slovenskih dnevnikih *Delo*, *Dnevnik*, *Večer* in *Slovenske novice* ter ugotovil, da je bilo samo 12 odstotkov člankov nevtralnih, 88 odstotkov člankov pa je bilo napisanih s predsodki, nepreverjenimi informacijami in celo lažmi. Največ člankov (38,8 %) se je nanašalo na terorizem in širjenje vere z ognjem in mečem. Zelo veliko (36,2 %) je bilo člankov, ki islam prikazujejo kot »novega sovražnika«, torej drugačnega in nevarnega. Dobra petina člankov je bila o določenih sektah⁴⁷, ki so jih povezovali z islamom, sledili pa so članki o zatiranju žensk in gradnji džamije v Sloveniji. Avtor ugotavlja tudi, da se islam zelo redko pojavi na prvih straneh časopisov, če pa se že pojavi, se to zgodi ob velikih spremembah v svetu – kot so revolucija, volitve, državni udar, vojne. Te spremembe pa ponavadi ne prinašajo nič dobrega. Slovenija je bila v celotnem dogajanju po 11. septembru dokaj neopazna, pri tem pa nam je pomagala naša majhnost in neprepoznavnost v svetu. Pašić kljub napisanemu priznava, da je bilo v slovenskih medijih po dogodkih 11. septembra kar nekaj pozitivnih prispevkov o islamu. Kljub temu pa meni, da je odnos slovenskega prebivalstva do islama in muslimanov zaskrbljujoč.

Sociolog Srečo Dragoš (2002) ob svoji, predvsem kvalitativni, analizi slovenskih tiskanih medijev podaja drugačne sklepe. Analiziral je časopise *Mladina*, *Mag*, *Družina*, *Primorske*

⁴⁷ V tem delu smo že enkrat prej opozorili, da Pašić kot »pravoverni musliman« piše, da islam ne pozna sekt (med sekte uvršča na primer tudi šiite) in da obstaja samo en islam, torej večinski sunitski. Več o tem pišemo v poglavju o razkolu v islamu.

novice ter Dnevnik, in sicer v obdobju od 11. septembra 2001 do februarja 2002. Ugotavlja, da razmere nikakor niso dramatične. Po kriteriju sprejemljivih vsebin (na račun muslimanskih atributov) je podoba tiskanih medijev precej dobra, pozitivna, profesionalna. Problematični in nesprejemljivi zapisi so tudi po 11. septembru zelo redki, če jih primerjamo s celotno količino besedil, ki so kakorkoli povezana z muslimanstvom. »So pa opazni. Zato kljub količinski nepomembnosti niso nedolžni in jih je treba jemati resno, saj lahko pomembno oblikujejo javnomnenjsko nestrpnost, še zlasti v povezavi s politiko« (Dragoš 2002: 37).

5.1.5 PRIPOROČILA

Večina novinarjev ve, da so strežniki novic, ki lahko prispevajo k tolerantnosti in harmoniji v družbi ali pa uničijo niti civilne družbe, katere del so. Veliko se jih odloči, da ne bodo prevzeli ogromne odgovornosti v svojem poročanju. V prihodnosti bodo etnične skupine vedno prisotne, veliko bo etničnih, kulturnih in verskih problemov, zato morajo novinarji pokazati profesionalnost, ozaveščenost in občutljivost pri poročanju, da ne postanejo instrument za spodbujanje konfliktov. Če želijo novinarji res pluralno in kozmopolitsko poročati, morajo to početi neodvisno od evrocentrizma in razširiti stopnjo profesionalizma na multikulturno, multietnično in multireligiozno razmišljanje (Quraishy v Bošnik 2004).

Resolucija parlamentarne skupščine Sveta Evrope o etičnih načelih časnikarstva v svojem 33. členu pravi: Družba se občasno srečuje s konfliktnimi in napetimi situacijami, ki nastanejo pod vplivom dejavnikov, kot so terorizem, diskriminacija manjšin, ksenofobija ali vojna. V teh razmerah imajo mediji moralno dolžnost, da varujejo vrednote demokracije, ki spoštuje človekovo dostojanstvo in iskanje rešitev na mirne načine ter v duhu strpnosti. Zato morajo nasprotovati nasilju in govorici sovraštva ter spopada in zavračati vsakršno kulturno, spolno ali versko razlikovanje.

Po vsem napisanem je najbrž na mestu vprašanje kaj konkretno lahko kot novinarji storimo za izboljšanje ali celo izkoreninjenje negativnega pisanja o islamu in tudi drugih kulturah. Quraishy (2001) je sestavil deset predlogov za širjenje interkulturenega razmišljanja med novinarji:

1. Svoboda govora je temeljna človekova pravica in je tudi pravica do nediskriminacije. Vsakršnemu poročanju, ki obsega rasizem, izraža predsodke in ločuje družbo, se je treba izogniti.

2. O etničnih manjšinah je treba poročati objektivno in nevtrarno, prav tako kot o večinskemu narodu.
3. Novinarji se morajo zavedati nevarnosti svoje evropocentrične vzgoje in ideološke izobrazbe, ko pišejo o drugih kulturah in religijah, še posebej o islamu. Uporaba vezi med manjšinami je koristna.
4. Besede, kot so črnih, paki, fundamentalist, geto, etnične bande, kriminalci druge generacije imigrantov, itd. so za manjšine žaljive.
5. Kultura, religija, etničnost, barva in nacionalnost etničnih manjšin ne sme biti pojasnevalni model za pisanje o posamezniku ali skupini ljudi.
6. Uporaba nepotrjenih statističnih podatkov, drugih podatkov in dejstev je lahko zelo nevarna, zlorabijo jo lahko tudi proti emigrantom usmerjeni politiki, desničarska gibanja in rasistične organizacije. Lahko pa škoduje tudi novinarjevemu ugledu in integriteti.
7. Ko pišete o posebnem pojavu v etnični skupini, v svojem članku uporabite več virov, da se izognete prevladujočemu vplivu ene strani ali enostranskim informacijam.
8. Mnenje etničnih skupin je pomembno in ga morate vključiti v primeru, da pišete o temah pomembnih za družbo, kot so okolje, promet, šport, zunanje zadeve ali splošen razvoj. To bo manjšinam dalo občutek pripadnosti.
9. Etničnim manjšinam primanjkuje sociopolitičnega vpliva in sredstev za povzdigovanje glasu pri njihovih skrbah. Manjšine se ne morejo braniti, zato imajo novinarji moralno dolžnost, da jim dajo možnost povzdigniti glas.
10. Nalivno pero je močnejše od meča. Izrečena beseda, napisan odstavek ali televizijski posnetek ima svoj trenutek. Ne moreš ga umakniti. Poprava povzročene škode zahteva svoj čas. Novinarji morajo realistično uporabiti svojo moč in delovati v skladu z njo.

5.2 MEDIJI IN TERORIZEM

Vzpon terorizma v drugi polovici 20. stoletja je bil tesno povezan z mediji, zlasti s televizijo. Televizija je postala glavni ali pa celo edini vir informacij za večino prebivalstva. Razvoj novih tehnoloških možnosti je močno vplival na vsebino informacij in na proces sprejemanja odločitev. Tiskani mediji so se bili prisiljeni prilagoditi na spremenjene razmere, če so želeli ohraniti svoj tržni delež. V praksi je to pogosto pomenilo senzacionalistično poudarjanje tudi

povsem trivialnih zadev. Teroristi so to priložnost s pridom izkoristili. Terorizem s svojo dramatičnostjo vzbuja zanimanje javnosti, mediji pa dramatičnost terorizma aktivno vspodbujajo v svojem prizadevanju, da bi pritegnili pozornost javnosti. Tudi s pretiravanjem, če je treba (glej Thackrah v Jezernik 2002: 17).

Italijanski pisatelj, politik in publicist Alberto Moravia je dejal, da je moderni terorizem reklamiranje smrti v oblastne namene.

Če ne bi bilo časopisja, radia in televizije, skratka tako imenovanih množičnih medijev, bi bilo s terorizmom pri priči konec in vrnili bi se k atentatom na kralje, predsednike, voditelje, se pravi k atentatom v tisti obliki, ki je funkcionalna in nujna. Moderni terorizem pa z izživljanjem nad navadnimi ljudmi ustrahuje navadnega človeka in tako izdaja svojo potrošniško naravo: smrt se reklamira enako kot oblačila ali cigarete. In odnos med modernim terorizmom in množičnimi mediji ni nedolžen ali naključen. Terorizem računa na medije, ti pa nanj (Moravia v Fossati 2005: 113).

Mediji nikakor ne morejo ignorirati terorističnih dejanj, saj gre za dogodke prirojene za njihove potrebe. Zato številni avtorji očitajo medijem, da so voljni apolgeti terorizma. Medijska poročila torej niso le vir informacij, temveč so kot zvočnik v rokah teroristov (glej Jezernik 2002: 18). Nekateri analitiki so ugotovili, da veliko ljudi iz vrst policije meni, da poročanje o terorističnih dejanjih spodbuja terorizem, medtem ko je med predstavniki medijev zmerno število tistih, ki to verjamejo. Drugi pol analitikov pa je prepričan, da je tako dokazovanje škodljivih posledic poročanja o terorističnih akcijah kvaziznanstveno in celo ogroža medijsko svobodo. Gledano na splošno so argumenti o tem vprašanju enakomerno porazdeljeni. Še težje pa je določiti oziroma oceniti, kake bi bile posledice, če bi tovrstno poročanje zavračali (glej McQuail 1994: 345–346). Nekateri avtorji pa so vendarle prepričani, da bi se morali mediji samoomejevati pri poročanju o terorizmu. Po njihovem mnenju takšno samoomejevanje ni v nasprotju s pravili svobode tiska. “Konec koncev omejujemo mnoge izrazne oblike. Klevete, pornografija in rasno sovraštvo na televiziji niso dovoljeni. Zakaj bi bil politični morilec ali množični ugrabitelj?” (Krauthammer v Jezernik 2002: 19)?

Po splošno uveljavljenem mnenju so teroristične akcije pravzaprav neke vrste gledališča, saj so načrtovani tako, da bi pritegnili pozornost elektronskih medijev in tiska. Nekateri avtorji zato poudarjajo, da je pravi smoter terorističnih dejanj bolj v doseganju publicitete, kot pa v zastraševanju. Za nekatere teroriste je publiciteta dejansko njihov cilj. Tako je na primer skupina Hrvatov, ki je pred leti zajela jugoslovanske talce, zahtevala samo to, da je tisk

objavil njihov manifest. Konec 20. stoletja je terorizem postal oblika političnega oglaševanja: ker storilci ne morejo kupiti televizijskega časa, si ga zaslužijo. V zameno za oglaševalski čas nudijo medijem bolj vabljivo dramo – umore in ugrabitve v živo (glej Krauthammer v Jezernik 2002: 19).

6. ZAKLJUČEK

Raznolikost civilizacij in kultur je osnovni element človeške družbe in gonilo človekovega razvoja. Civilizacije in kulture odsevajo bogastvo in dediščino človeštva. V njihovi naravi je, da se prepletajo in ustvarjajo odnose druga z drugo. Spraševati se, katera je pomembnejša, bolj razvita, bolj barbarska ali nazadnjaška, je nesmiselno – prav vse prispevajo k razvoju človeštva. Religija je pomembna - ponekod čedalje bolj – dimenzija v mnogih družbah in pomemben vir vrednot posameznika. In prav religija lahko igra ključno vlogo pri odnosu do drugih kultur, religij in načinov življenja ter tako pomaga graditi harmonijo med njimi.

Izraba religije v ideološke namene je pripeljala do zmotnega prepričanja mnogih, da je religija sama po sebi glavni razlog medkulturnih konfliktov. Takšna negativna konotacija se še posebej pripisuje islamu. Že v uvodu smo zapisali hipotezo, da nobena religija ni sama po sebi teroristična in je zato povezovanje islama s terorizmom zgrešeno. Nasilne so samo določene interpretacije islama, ki z religijo opravičujejo nekatera dejanja, predvsem v politične namene.

Fundamentalistična gibanja, v smislu vračanja h koreninam verskih tradicij, obstajajo v večini religij in, kar je še pomembnejše, po naravi niso nasilna. Skupno jim je, da so razočarana nad posvetno modernostjo ali se je celo bojijo, saj jo označujejo za lakomno, nemoralno in plehko. Ekstremizem (v našem primeru radikalni islamizem ali integrizem) pa po drugi strani promovira radikalne ukrepe za doseg političnih ciljev. Po svoji naravi ni verskega značaja in ga najdemo tudi v posvetnih gibanjih. V nekaterih primerih so take fundamentalistične in ekstremistične ideologije uporabljene tudi za upravičevanje uporabe nasilja ali celo terorističnih napadov na civiliste.

Ugotovili smo, da pravi islam, tako kot vse druge religije, ne odobrava ubijanja nedolžnih. Promovira sočutje, pravico in spoštovanje dostojanstva življenja. Kljub temu pa je jasno, da so ga v številnih konfliktih po svetu - tako kot tudi druge religije -

zlorabili za upravičevanje netolerantnosti in nasilja. In prav zaradi teh barbarskih dejanj, ki so jih zagrešile radikalne skupine na obrobju muslimanskih družb, mnogi islam vidijo kot že v osnovi nasilno religijo.

Ekstremizma in terorizma ne ženejo naprej samo izključujoče interpretacije religije, pravzaprav so nekatera najgrozovitejša dejanja v človeški zgodovini motivirali čisto posvetni politični motivi. Spomnimo se holokavsta, Stalinove tiranije in nedavnih genocidov v Kambodži, na Balkanu in v Ruandi – vse to so bila dejanja državnih sil. Pogled v zgodovino terorizma nam pokaže, da nobena posamezna skupina, kultura, geografska regija ali politična usmerjenost nima monopola nad ekstremizmom in terorističnimi dejanji. Fossati (2005: 50) ugotavlja, da je nedvomno kombinacija teroristične prakse in muslimanskega verskega radikalizma v zadnjih letih postala najbolj razširjena in zaskrbljujoča oblika pojava, ki postaja zaradi velike ranljivosti sodobne družbe čedalje nevarnejši in se hkrati sprašuje, ali ne gre pri terorizmu zgolj za prastar pojav, ki si je v modernem času našel izrazito ugodne pojavne oblike in distribucijske poti in ga danes uporabljajo frakcije islamskega verskega radikalizma.

Prave vzroke za grozovita dejanja ne gre iskati v religiji. V zadnjih desetletjih gospodarska nepravilnost narašča. Pol človeštva še vedno živi v pomanjkanju in prepad med revnimi in bogatimi, med različnimi državami in znotraj njih, se pogloblja. Iz podatkov Združenih narodov smo razbrali, da je med razvitimi državami samo pet muslimanskih držav in da se nobena muslimanska država z veliko prebivalci niti ne približa povprečnemu svetovnemu BDP-ju. Revščina vodi do obupa, občutka nepravilnosti in odtujenosti, ki se v povezavi s političnimi zamerami in željo po oblasti lahko razvije v skrajnosti. Uspeh integrističnih oziroma radikalnih gibanj tako izhaja tudi iz tega, da družbenim skupnostim, ki so zbegane zaradi gospodarskih, političnih in družbenih porazov politične oblasti, ponuja odgovore, ki so v skladu z nedvomnim splošnejšim porastom religioznosti.

Po ponižanju in frustraciji sta se s tako imenovanim islamskim preporodom med muslimani pojavila novo zaupanje in občutek moči, ki sta zrasla iz naftne krize v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja. Naftno bogastvo, ponos in samozavest so še okrepili s prezirom do moralne izprijenosti zahodne civilizacije. Dodatno zamero pa Zahod sproža sam, in sicer s svojimi prizadevanji, da bi njegove vrednote in institucije postale univerzalne, da bi obdržal svojo gospodarsko premoč in da bi posredoval v muslimanskem svetu. Strah pred vsesplošno nadvlado Zahoda je tako razširjen, da

uporniška gibanja podpirajo celo nekateri, ki se sicer ne strinjajo s širšo politično ali religijsko ideologijo teh skupin.

»Terorizem nima nekega središča, nima meja, ne domuje na nekem zemljepisnem območju, njegova domovina sta razočaranje in obup. Najboljše orožje za izkoreninjanje terorizma iz duš je mednarodna solidarnost, spoštovanje pravic vseh narodov sveta, življenje v slogi in zmanjšanje rastočega prepada med Severom in Jugom. Svobodo najučinkoviteje branimo, če v polnosti uresničimo besedo pravica« (Darviš v Fossati 2005: 159). To Darviševo stališče nam nakaže bržkone najbolj razumsko in celostno pot v boju proti terorizmu. V tem delu smo namreč dokazovali, da je spopad z nevidnim nasprotnikom, odločenem sejati strah po Zahodu, možen edino tako, da jamčimo pravice in svoboščine posameznika, ki jih na Zahodu enačimo s civilizacijo samo. Zahodna civilizacija, temelječa na krščanstvu, ki ima zelo temno izkušnjo z nasiljem nad drugimi, bi morala spoznati, da ostaja dialog edina alternativa za reševanje napetosti v svetu. Ali kot svari Moravia: »Terorizem je to le tedaj, ko nasprotnik ni terorističen. Kakor hitro terorizem izzove terorističen odgovor, preneha obstajati. Ostane le vojna, za spoznanje bolj grozljiva od drugih« (Moravia v Fossati 2005: 114).

Nasilni napadi določenih skrajnih skupin, ki se identificirajo kot islamske, na civiliste na Zahodu, samomorilski napadi, ugrabitve, spopadi na kriznih območjih, ... so pripeljali do ozračja nezaupanja in strahu na Zahodu. Predvsem pa so, kot smo zapisali v drugem sklopu hipotez, strukture moči skonstruirale islam kot grožnjo Zahodu in ta zahodni diskurz o islamu povečuje prepada med obema civilizacijama. Mediji, kot pomembni nosilci tega diskurza, pomembno vplivajo na stališča ljudi o islamu.

Bojazen in zmeda, ki ju je med drugim povzročila teorija o »spopadu civilizacij« - v širšo javnost jo je izstrelil Samuel Huntington -, je še bolj popačila pogled na pravo naravo civilizacij in odnos med njimi. Pravzaprav je gledanje na svetovni red s stališča spopada civilizacij prav prikladno za teroristične skupine, saj na ta račun privabljajo in motivirajo mrežo operativcev in podpornikov. Tudi zato razumniki opozarjajo na nevarnost takih teorij. Eden najbolj vplivnih strokovnjakov na področju preučevanja islama Tariq Ramadan (2005: 4) ob tem opozarja, da je zaradi nenehnega citiranja Huntingtonove knjige, obsedenosti z njo in trenutne politične realnosti vsako dogajanje res mogoče gledati skozi prizmo spopadanja dveh civilizacij – obsedenost postaja resničnost.

Mediji v vseh svojih oblikah imajo potencial, da služijo kot most med različnimi kulturami in družbami. Pogosto zasledovan cilj medijev je informirati in izobraževati gledalce in bralce. Pa vendar nekateri močni pritiski, tako politike kot trga oziroma gospodarstva, v današnjem času ovirajo produkcijo kvalitetnih informativnih in razvedrilnih vsebin, v katerih bi morala biti predstavljena uravnotežena slika tujih kultur. V novicah in komentarjih na Zahodu je zaznati nacionalističen in protimuslimanski trend, ki je postal še bolj očiten po tragičnih dogodkih 11. septembra 2001. »Bolj splošno in globalno so bili prevladujoči predsodki (podpirani v medijih), uporabljeni za ustvarjanje skupinskega mnenja NAS na modernem in "demokratskem" zahodu proti NJIM, ki so po neslavnem propadu komunizma v najbolj verjetni povezavi s programom orientalistov, ki prikazujejo primitivni, diktatorski, nasilni in teroristični islam, Arabce in fundamentalizem« (glej Said v Pašić 2002: 122). Na žalost mnogi novinarji značilnosti, ki veljajo za radikalne islamiste, posplošijo na celoten islam, kar je lahko zelo nevarno, pa naj gre za zavedno ali nezavedno zavajanje javnosti, ki je v nasprotju z etičnimi principi.

Podobno kot drugod na Zahodu, tudi v slovenskem dnevnom tisku prevladujejo negativne podobe o islamu, ugotavlja Ahmed Pašić, avtor knjige *Islam in muslimani v Sloveniji*. Svoje trditve potrjuje s pregledom dnevnega tiska pri nas. Sociolog Srečo Dragoš ob svoji, sicer bolj kvalitativni analizi slovenskih tiskanih medijev ugotavlja, da razmere niso tako dramatične, a dodaja, da so problematični in nesprejemljivi zapisi opazni in jih je treba jemati resno.

Moči besed in podob, ki oblikujejo naše razumevanje kultur, religij in sveta nasploh, ne gre podcenjevati. Ljudje, ki se z mediji ukvarjajo poklicno, bi se je morali še bolj zavedati. Natančno in resnicoljubno poročanje je seveda osnovno, a ni dovolj. Novinarji, uredniki, producenti, lastniki in drugi v medijskem kolesju, se morajo zavedati, kako velik vpliv imajo lahko njihove odločitve na javnost. Spoštovanje visokih profesionalnih in etičnih standardov, zapisanih v številnih mednarodnih konvencijah ter aktih demokratičnih in novinarskih organizacij, je še posebej pomembno v kriznih časih, ko je strah med ljudmi še posebej prisoten in jih razvneto čustva lahko vodijo k skrajnim dejanjem.

7. LITERATURA IN VIRI

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

Alibašić, Ahmet (2004): Kako razmišljati o muslimanskem svetu danes? V Peter Kovačič-Peršin (ur.): *Islam in moderni svet*, 26–36. Ljubljana: Društvo 2000

Antič, Igor (2002): Kultura sožitja ostaja edina možnost. V Sandi Sitar (ur.): *Stoletna pratika enaindvajsetega stoletja*, 309–319. Ljubljana: Prešernova družba.

Atran, Scott (2003/2005): Genesis of Suicide Terrorism. V Marco Fossati (ur.): *Terorizem in teroristi*, 168–174. Ljubljana: Založba Sophia.

Bagir, Haidar (2005): Harnessing Inter-Religious Harmony Through Media Agencies. V Sayed Farid Alatas (ur.): *Covering Islam: Challenges and Opportunities for Media in the Global Village*, 133–148. Singapore: RIMA in Konrad-Adenauer-Stiftung.

Braudel, Fernand (1990): *Civilizacije kroz povjest*. Zagreb: Globus.

Chomsky, Noam (2005): *911 Enajsti september*. Ljubljana: Založba Sanje.

Čuček, Janez (1981): *Terorizem*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Darwish, Mahmud (2001/2005): *But than, Nothing, Nothing Justifies Terrorism*. V Marco Fossati (ur.): *Terorizem in teroristi*, 157–159. Ljubljana: Založba Sophia.

Debeljak, Aleš (2004): *Evropa brez Evropejcev*. Ljubljana: Založba Sophia.

Dershowitz, Alan (2003/2005): *Why Terrorism Works*. V Marco Fossati (ur.): *Terorizem in teroristi*, 188–192. Ljubljana: Založba Sophia.

Dragoš, Srečo (2002): *Islam in suicidalno podalpsko pleme*. Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti #2, 34–53. Ljubljana: Mirovni inštitut.

Étienne, Bruno (2000): *Radikalni islamizem*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Étienne, Bruno (2001/2005): *Za sovraštvom ne tiči le Bin Laden*. (Corriere della Sera, 26. september 2001). V Marco Fossati (ur.): *Terorizem in teroristi*, 151–155. Ljubljana: Založba Sophia.

Fairclough, Norman (1995): *Media discourse*. London: Edward Arnold.

Fossati, Marco (2005): *Terorizem in teroristi*. Ljubljana: Založba Sophia.

Halliday, Fred (2002): *Two hours that shook the world. September 11, 2001: Causes and consequences*. London: Saqi Books.

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

Jevtić, Miroljub (2004): *Zunanjepolitični koncept Seida Kutba, ideologa sodobnega islamskega fundamentalizma*. V Peter Kovačič-Peršin (ur.): *Islam in moderni svet*, 73–79. Ljubljana: Društvo 2000.

Jezernik, Božidar, ur. (2002): *Besede terorja. Medijska podoba terorja in nasilja*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.

Kerševan, Marko in Nina Svetlič (2003): *Koran. O Koranu, bogu, islamu ...* Ljubljana: Cankarjeva založba.

Khalid, Sunni M. (2005): Right, Left & Wrong: A comparison of East and West Coverage of Islam. V Sayed Farid Alatas (ur.): *Covering Islam: Challenges and Opportunities for Media in the Global Village*, 89–115. Singapore: RIMA in Konrad-Adenauer-Stiftung.

Kopić, Mario (2000): Kaj je radikalni islamizem? V Bruno Étienne: *Radikalni islamizem*, 447–463. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Kur'an. S prijevodom Besima Korkuta (2001): Sarajevo: Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini; Izdavački centar El Kalem.

Labidi-Maiza, Mehrezia (2002/2004): Islam in nasilje. V Peter Kovačič-Peršin (ur.): *Islam in moderni svet*, 59–72. Ljubljana: Društvo 2000.

Lewis, Bernard (2004): *The Crisis of Islam. Holy War and Unholy Terror*. London: Phoenix, Orion books Ltd.

Lukšič, Igor (2005): Spremna beseda. V Marco Fossati (ur.): *Terorizem in teroristi*, 213–219. Ljubljana: Založba Sophia.

McQuail, Denis (1994): *Mass Communication Theory*. London: Sage Publications.

Merican, Ahmad Murad (2005): Religious ideas: Islam in the Malay Press. V Sayed Farid Alatas (ur.): *Covering Islam: Challenges and Opportunities for Media in the Global Village*, 116–131. Singapore: RIMA in Konrad-Adenauer-Stiftung.

Moravia, Alberto (1972/2005): Tre o quattro maniere di essere ebreo. Pogovor z Albertom Moravio, L'Espresso, 24. septembra 1972. V Marco Fossati (ur.): *Terorizem in teroristi*, 112–114. Ljubljana: Založba Sophia.

Münch, Paul (1976): Turki in Evropa. V Böing, Günther (ur.): *Svetovna zgodovina*, 396–405. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Netanjahu, Benjamin (1986/2005): K definiciji terorizma. V Marco Fossati (ur.): *Terorizem in teroristi*, 139–145. Ljubljana: Založba Sophia.

Oblak, Tanja (2000): Problematizacija modela »prednostnega tematiziranja«. *Teorija in praksa* 37(1), 96–115.

Pašić, Ahmed (2002): *Islam in muslimani v Sloveniji*. Sarajevo: Emanet.

Pašić, Ahmed (2005): *Islam in muslimani v Sloveniji*. Tržič: Učila International.

Pikalo, Jernej (2005): Samoizpolnjujoče se prerokbe? V Samuel P. Huntington: *Spopad civilizacij in preoblikovanje svetovnega reda*, 427–435. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Pohly, Michael in Khalid Duran (2001): *Osama bin Laden in mednarodni terorizem*. Tržič: Učila International.

Poler, Melita (1997): *Novinarska etika*. Ljubljana: Magnolija.

Predpisi o novinarjih in medijih (1995). Ljubljana: ČZ Uradni list republike Slovenije.

Said, Edward W. (1996): *Orientalizem. Zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: ISH Fakulteta za podiplomski humanistični študij (Studia Humanitatis).

Simoniti, Iztok (2005): Namesto uvoda. V Primož Šterbenc: *Šiiti, doktrina in zgodovina odnosov s Suniti*, xi–xxxix. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Smith, Houston (1996): *Svetovne religije*. Maribor: Obzorja.

Smrke, Marjan (2000): *Svetovne religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Splichal, Slavko (1997): *Javno mnenje*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Šterbenc, Primož (2005): *Šiiti, doktrina in zgodovina odnosov s Suniti*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Thoraval, Yves (1998): *Islam - mali leksikon*. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga.

Urh, Polona (2003): *Podobe islama v časniku Delo. Diplomsko delo*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Internetni viri:

Bošnik, Lucija (2004): *Islam v Zahodnih medijih*. Dostopno na <http://mediawatch.ljudmila.org/bilten/seznam/15/svet/> (november 2005)

Ministrstvo za zunanje zadeve: *Boj proti terorizmu*. Dostopno na <http://www.mzz.gov.si/index.php?id=62> (30. avgust 2006)

Quraishy, Bashy (2001): *Islam in the Western Media*. Dostopno na <http://www.multicultural.net/newsletter/article/issue3-bashy.htm> (13. oktober 2006)

United nations: Office on Drugs and Crime (2006): *Definitions of Terrorism*. Dostopno na http://www.unodc.org/unodc/terrorism_definitions.html (30. avgust 2006)

Časopisni viri:

Grabus, Nedžad (2006): Mohamedova misija je misija prijateljstva in enotnosti. *Delo* 20. 09., 5.

Rocard, Michel (2006): Smo po petih letih modrejši? *Delo* 11. 09., 5.

Soban, Branko (2005): Zahod pozna islam samo površinsko. Intervju z Tarikom Ramadanom. *Delo*, 9. 7.