

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

Petra Podobnikar

**Islam in islamski fundamentalizem v vladajočem znanstvenem in
intelektualnem diskurzu**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2010

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Petra Podobnikar

Mentor: izr. prof. dr. Jernej Pikalo

Somentor: asist. Marinko Banjac

**Islam in islamski fundamentalizem v vladajočem znanstvenem in
intelektualnem diskurzu**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2010

ZAHVALA:

družini za vso podporo, predvsem moralno, oče in mama hvala, ker sta verjela. Metki, ker me razume in ostalim prijatelem, ki ne glede na vse vedno držijo z mano. Mentorju izr. prof. dr. Jerneju Pikalu, za pozitivno energijo, prijateljske pogovore in podporo. Somentorju Marinku Banjacu, za vse trenutke polne humorja in zanimivih pogovorov ter za izjemno pomoč pri diplomskem delu. Blažu, za spodbudne besede in študijske nasvete. Titu, za druženje in pomoč. In seveda moji »ekipi«: Tomažu, za prijateljstvo in najine pogovore, Domnu, za sproščenost in umirjenost ter Aleksandri za vse skupne trenutke.

Islam in islamski fundamentalizem v vladajočem znanstvenem in intelektualnem diskurzu

Besedilo obravnava reprezentacije islama v modernosti. Začetek modernih reprezentacij povezujemo z vzpostavitvijo klasifikacijskega načina mišljenja, ki je temeljil na izključno empiričnem spoznanju kot temeljnem orodju akademske in intelektualne produkcije vednosti. Z razsvetljenstvom se konstituira moderni način mišljenja utemeljen na binarnih opozicijah (sebstva/drugosti) s katerimi se Evropa afirmira kot nasprotje ne-evropskemu svetu in tako vzpostavi superiorni in hegemonski položaj. Delo izpostavlja ključne zgodovinske trenutke, ko islam pridobi negativno identiteto, kot nazadnjaške in tradicionalne družbe. Delo opisuje trenutke, ko se vzpostavi binarno razmerje med Zahodom in Islamom/Orientom v okviru katerega je islam opredeljen kot nekaj tujega zastrašujočega in nasilnega. V luči negativnih reprezentacij islama se bo besedilo dotaknilo islamskega fundamentalizma. Islamski fundamentalizem lahko razumemo kot »izrastek« negativnih reprezentacij islama, ki so bile vzpostavljene z moderno znanostjo.

Ključne besede: islam, fundamentalizem, razsvetljenstvo, binarne opozicije, moderne reprezentacije.

Islam and Islamic Fundamentalism in hegemonic science and intellectual discourse

The text address with the representations of Islam in modernity. We could argue, that the modern representations were established with classificatory way of thought, which was based solely on the empirical findings. Classifications became the main instrument of academic and intellectual production of knowledge. Enlightenment constitutes modern knowledge, which was based on binary oppositions (self/other), and on which Europe had affirmed her distinction to non-European world, in this manner Europe establishes superior and hegemonic position. The text will try to present fundamental historical moments, when Islam was given negative identity as conservative and traditional society. This work will try to stress the fundamental moments which constituted binary relationship between West and Islam, presented as something intimidating and aggressive. In the light of negative representations of Islam, Islamic fundamentalism could be understood as an »outgrowth« of negative representations of Islam which were established with modern science.

Key words: Islam, fundamentalism, enlightenment, binary oppositions, modern representations.

KAZALO

1 UVOD IN METODOLOGIJA	6
2 ISLAM	11
2.1 <i>Temeljni koncepti</i>	11
2.2 <i>Stebri islama in verske dolžnosti</i>	14
2.3 <i>Razkol</i>	16
2.3.1 <i>Glavne smeri islama</i>	16
3 FUNDAMENTALIZEM	17
3.1 <i>Izvor pojma fundamentalizem</i>	17
3.2 <i>Genealogija islamskega fundamentalizma</i>	18#
4 MODERNE REPREZENTACIJE ISLAMA	24
4.1 <i>Reprezentacije islama v razsvetljenstvu (obdobje 18. in 19. stoletja)</i>	24
4.2 <i>Drugo prelomno obdobje, obdobje do prve svetovne vojne</i>	37
4.3 <i>Tretje prelomno obdobje: druga svetovna vojna in ameriški imperializem</i>	40
4.4 <i>Razmislek k modernim reprezentacijam islama</i>	43
5 POSTMODERNA KRITIKA MODERNIH REPREZENTACIJ ISLAMA	46
5.1 <i>Teoretizacija (islamskega) fundamentalizma</i>	46
5.2 <i>Islamizem</i>	49#
6 ZAKLJUČEK	52
7 LITERATURA	55

1 UVOD IN METODOLOGIJA

*Ko se človek ni sramoval svoje krutosti,
je bilo življenje bolj sveto kot je zdaj.*

Nietzsche

Za obravnavo islama in islamskega fundamentalizma smo se odločili zaradi vse pogostejših medijskih izpostavljanj družbenopolitične situacije v muslimanskih družbah in kako se je slednja reflektirala na Zahodu. Podobe zakritih muslimank, zgodbe o ekstremističnih in samomorilskih akcijah, neizmerni vdanosti bogu, »sveta vojna« itd., nas neprestano spremljajo v medijskih oziroma popularnih reprezentacijah¹ in nas spodbujajo na eni strani k osmislitvi nastalega »problema« ali pa imajo učinek neizmerne strahu. Članki in spremljanje vsakodnevnih dogajanj so botrovali raziskovanju islama in islamskega fundamentalizma kot je reflektiran v akademskem in intelektualnem diskurzu. Ob branju in raziskovanju se je dozdevalo, da nam je islam posredovan kot homogena, ireduktibilna celota, kot splošen označevalec zastrašujoče drugačnosti, nevarnosti, na nek način tudi privlačne eksotike, predvsem pa splošne bede in čudaštva, kot nekaj kar je veljalo za celotno muslimansko družbo. Branje različnih člankov je spodbudilo k premisleku, kako razumeti in osmisлити reprezentacije islama in islamskega fundamentalizma v znanstvenih analizah. Predvsem je potrebno tu izpostaviti nekritično obravnavanje in posploševanje določenih kategorij, kot so iracionalnost islama, ki se kaže v njegovi nazadnjaškosti in tradicionalnosti, ki so popolnoma fiksne, naravne in ahistorične kategorije. Zdi se, kot da je iracionalnost inherentna islamu, in kot da ga razviti Zahod naj nikoli ne bi poznal. Ta iracionalnost naj bi se manifestirala skozi islamski fundamentalizem, izvor slednjega pa naj bi bil prav v islamski kulturi.

To delo ne bo namenjeno polemiziranju o ne-pravilnosti dojemanja in interpretacije islama in islamskega fundamentalizma, bo pa vsekakor poizkušalo osvetliti problematiko kakor tudi prikazati, da pravih reprezentacij islama in islamskega fundamentalizma ni. Izrazito redukcionistični diskurz, ki je utemeljen na binarnih opozicijah *sebstvo/drugost*, na ideji civiliziranega, razumskega Zahoda na eni in divjega, iracionalnega islama na drugi strani. Tako

¹ O (negativnih) medijskih reprezentacijah islama glej Said (1981) in Alatas (2005).

se kaže nujnost razbitja arbitrarnih in ahistoričnih reprezentacij akademskega diskurza, nujnost denaturalizirati in deobjektivizirati razumevanje islama kot neke homogene enote. Potrebno je narediti pregled prevladujočih reprezentacij islama in islamskega fundamentalizma v zahodnem akademskem in intelektualnem diskurzu. Pri tem nam bo v veliko pomoč delo Edwarda Saída *Orientalizem* (1996), ki je z uporabo (post)strukturalističnih metod, ki bodo uporabljene tudi v diplomskem delu, analiziral reprezentacije Orienta skozi zgodovino zahodnega akademskega in intelektualnega diskurza. Njegovo delo bo predstavljeno predvsem v četrtem poglavju. Tako kot Saídov *Orientalizem* je tudi delo *Mohamed* avtorja Maksima Rodinsona (2005) posredno prispevalo k razumevanju tako kompleksne in na trenutke zapletene tematike. Tudi Foucaultov premislek iranske revolucije je podal drugačne dimenzije in poglede na islam.

Glede na vsebino diplomskega dela in željo po vzpostavitvi konstruktivne kritike, bo v analizi uporabljena (post)strukturalistična metoda. Uporabili bomo *thin* pristop k diskurzivni analizi, kjer se v nasprotju s *thick* pristopom ne zanikajo institucionalni in družbeno-ekonomski faktorji pri oblikovanju samega diskurza. Upošteva se konstitutivna vloga družbeno-ekonomskih faktorjev (Townshend 2003; glej tudi Rabinow 1991).

Poleg tega bomo uporabili tudi genealoško metodo, ki jo je razvil Foucault (v Rabinow, 1991) na osnovi Nietzschejeve genealogije. Gre za zastavitev genealogije diskurza v kateri naj bi se diskurz razumel kot oblika oblasti. Predpostavlja odkrivanje mehanizmov s katerimi razum konstituira in oblikuje pojavne oblike aktivnosti, kjer ima ključno vlogo moč. Slednja ni več razumljena negativno ampak je pozitivna in vzpostavljaljoča. Pri genealogiji ne gre za linearno zgodovinsko raziskovanje, temveč za odkrivanje diskontinuitet, odstopanj, ki so dali podlago modernim formam moči/oblasti in vednosti (Foucault 1991; glej tudi Foucault v Afary in Anderson 2005).

V diplomskem delu nas bodo zanimali tisti historični momenti, ko se je vzpostavilo binarno razmerje, zanimale nas bodo tiste točke, ko islamski svet pridobi podobo nečesa, kar je evropskem (zahodnem) svetu tuje, kar je zastrašujoče, drugačno, nasilno. Gre za osvetlitev in detektiranje narativov, ki še danes sestavljajo naš imaginarij. S tem prelomimo dojemanje zgodovine kot sosledja dogodkov, ki vodijo do končne absolutne resnice. Pri genealogiji gre za

analizo interpretacij, ki so določene izjave v določenem trenutku naredile za hegemonске oziroma veljavne druge pa so izključile iz diskurzivnega polja. Te interpretacije temeljijo na neksusu oblast/vednost oziroma so njegov produkt. V neksusu oblast-vednost genealogija odkriva diskontinuiteto v tem razmerju, odkriva moment zamenjav, nadomestitve in umika ter razvoja novih diskurzov (Kelly 2009).

V okviru te teoretsko-metodološke zastavitve bo potekala tudi analiza islama in islamskega fundamentalizma. V drugem poglavju bodo predstavljeni temeljni koncepti povezani z islamskim verskim sistemom. Izpostavljeni bodo predvsem tisti koncepti, ki so pomembni za refleksijo tematike diplomskega dela v nadaljnjih poglavjih. Tu izpostavljamo pomen preroka Mohameda in koran, pri tem pa se bomo osredotočili na razmerje med krščanstvom in islamom. Poglavje bo predstavilo tudi pet temeljnih stebrov islama in pa prvi politično-verski razkol, ki predstavlja še danes ključni konflikt v muslimanski družbi- konflikt med suniti in šiiti.

Tretje poglavje nas bo na kratko opremilo z razmislekom o fundamentalizmu, o izvoru in pojmu fundamentalizma. V drugem delu pa se bomo opredelili do islamskega fundamentalizma. Zanimalo nas bo kdaj se ta pojem začne uporabljati v islamskem kontekstu, hkrati pa bodo dani tudi kritični pogledi kot tudi alternativni pojmi, ki bi bolje opisovali islamsko realnost. Na tem mestu se že nanašamo na zadnje (peto) poglavje, ki se bo ukvarjalo z teoretizacijo *islamizma*, pojma, ki naj bi v akademskem in intelektualnem diskurzu kar najbolje opredelil islamsko družbo. Peto poglavje nam bo predstavilo kritiko teorij in konceptov, ki so se konstituirali z razsvetljenstvom, torej modernim načinom mišljenja. Pri tem pa se bo osredotočilo na problematično rabo fundamentalizma v islamskem kontekstu, katerega interpretacija naj bi bila ponovno ujeta v miselne forme zahodnega znanstvenega in intelektualnega diskurza.

Najpomembnejši del diplomskega dela je četrto poglavje, ki se bo osredotočilo na genealogijo modernih reprezentacij islama. Pri tem nam bo v oporo predvsem Saidovo (1996) razumevanje zahodnega akademskega diskurza in njegove implikacije na razumevanje reprezentacij islama. Analiza modernih akademskih in intelektualnih reprezentacij smo razdelili na tri ključne

historične prelome. Prvi odločilni prelom sovpada z klasifikatornim načinom mišljenja na prehodu iz 17. stoletja v 18. stoletja. V tem obdobju se konstituira zahodna znanost in temeljni način produkcije vednosti. Klasifikacije utemeljene na binarnih opozicijah so vzpostavile identiteto islama kot tradicionalnega, zakoreninjenega v religioznost, in tako hierarhično manj razvitega. V tem obdobju Zahod začne osmišljati islamsko religijo, ki dobi zelo negativno konotacijo («mohamedanstvo»). Konec 18. stoletja so Evropo zaznamovale obsežne spremembe, kot posledica angleške in francoske revolucije. Na eni strani sta utrdili imaginarij Evrope kot superiorne sile na osnovi kapitalističnega načina proizvodnje, ter moderne, suverene in nacionalne države, na drugi strani pa rezultirali v izjemni volji do vednosti. Znotraj teh sprememb se je generiral in vzpostavil diskurz o neenakosti med Vzhodom in Zahodom.

Drugi temeljni historični prelom predstavlja obdobje pred prvo svetovno vojno. Med tem ko je bila vednost v 19. stoletju predvsem v funkciji dokazovanja evropske kulturne superiornosti, je bila v 20. stoletju že orodje politike in hkrati mehanizem prek katerega je Evropa mislila samo sebe in Orient. Evropa v tem času že globoko v sebi nosi znamenja strahu pred islamom, ki se je realiziral z ameriškim vzponom na svetovni politično-ekonomski oder.

Za tretji temeljni historični prelom predpostavljamo obdobje, ko islam postane podvržen novemu anglo-ameriškem proučevanju. Produkt ameriške znanstvene avtoritete je antiislamski diskurz, in prav v točki, ko islam ni več splošno, kompleksno vprašanje in postane administrativna zadeva, vprašanje politike, je točka kjer se ameriško proučevanje islama (Orienta) loči od evropskega. Vsekakor pa je Amerika kot nova znanstvena in intelektualna avtoriteta prevzela odnos kulturne sovražnosti, jo modificirala in nadgradila.

Na osnovi podanih metodološko teoretskih izhodišč in vsebinskih nastavkov se osnovna hipoteza glasi: *Sodobne (pre)vladajoče predstave islama in islamskega fundamentalizma v znanstvenem in intelektualnem diskurzu temeljijo na logiki binarnih opozicij kot rezultat predhodnih zgodovinskih reprezentacij.*

Cilj bo torej pokazati, da so reprezentacije islama in islamskega fundamentalizma rezultat določenih historičnih trenutkov. Hkrati pa so vse hegemonске predstave v zgodovini pustile

koščke imaginarija, ki danes tvorijo (pre)vladujoče predstave s čemer se ohranja dominacija nad interpretacijo islama.

Zaradi omejitev, ki so se pokazale v poteku pisanja diplomskega dela, predvsem kompleksnosti in obsežnosti tematike, ki bi zahtevala večjo mero časa, bo analiza vsebinsko zreducirana in omejena. Analiza bo utemeljena predvsem na sekundarnih virih in analizah reprezentacij islama in islamskega fundamentalizma v akademskih tekstih kar pa ne pomeni, da ne bo ponujala nekaterih pomembnih ugotovitev, hkrati pa bo puščala odprt prostor za nadaljnjo razpravo in odkrivanje novih vsebin pomembnih za razumevanje in iskanje alternativnih interpretacij.

2 ISLAM

Branje *Mohameda* in *Orientalizma* ter še nekaterih tekstov je nekako zarisalo pot in porajalo ideje kako pojasniti in hkrati začeti tako široko tematiko kot je islam in islamski fundamentalize. Ko pojasnjujemo pojme in koncepte seveda želimo zaobjeti kar se da celovito definicijo, ki bi olajšala in dala sistematični vpogled v tematiko. V tem poglavju bomo skušali pojasniti temeljne pojme, ki se bodo navezovali na nadaljnja poglavja, ob tem pa se zavedamo, da bodo izpostavljeni le določeni segmenti, ki ne bodo v celoto pojasnjevali razsežnosti, ki jih posamezni koncepti naznanjajo.

2.1 Temeljni koncepti

Izraz musliman izvira iz turško-perzijske besede *muslim*, kar pomeni predan bogu, islam (arab.) pa pomeni podrejenost, vdanost bogu-alahu. Islam je strogo monoteistična religija, celo več, v prepričanju, da svoja starejša »tekmeca« v mnogih pogledih nadgrajuje in bistveno presega. Poleg tega, da je islam nastal v istem geografskem okolju kot judovstvo in krščanstvo, kar pomeni, da v verovanjskem kontekstu lahko najdemo številne podobnosti in kontinuiteto z njima, pa so prav tako pomemben del islama prenekateri kulturni vzorci predislamske dobe plemenskih kultov (Smrke 2000).

Da bi sploh lahko razumeli koncept fundamentalizma v kontekstu islama, je na začetku ključno, da opredelimo nekatere (zgodovinske) značilnosti islamske religije.

*Mohamed*² je osrednja oseba islamske religije, njegovo pomembnost pa nakazuje tudi dejstvo, da so jih v določenem obdobju v evropskem okolju imenovali *mohamedanci* (t. i. častilci

² Mohamed se je rodil okoli leta 570 ali 571 očetu Abdulahu (pripadnik plemena Kurajš) in mami Amini v času vladanja perzijskega cesarja Hosra I. Mahamed (oče naj bi umrl že pred njegovim rojstvom) je kmalu izgubil starša, zato je večino časa živel z stricem Abu Talibom, ki je bil trgovec zato se je tudi sam izučil za trgovca. Pri 25. letih se je poročil z petnajst let starejšo vdovo Hatidžo, s katero je imel štiri hčere, vsi moški potomci pa naj bi pomrli. Revščina, poroka s starejšo žensko v družbi kjer je imela večina moških več žena (mlajših), kakor tudi dejstvo, da ni imel moškega potomca (posvoji svojega bratranca Alija in sužnja Zaida) je postajal vedno bolj kritičen do prevladujočega politeizma (mnogoboštvo) kot tudi materializema, ki naj bi čedalje bolj poglobljajal revščino in rušil temeljno ureditev družbe- plemensko ureditev in solidarnost. Zdi se, da v iskanju odgovorov za

preroka Mohameda), kar pa je za muslimane nesprejemljivo, saj se imajo izključno za častilce Alaha (boga) katerega prerok je Mohamed. Mohamedu, kot največjemu izmed prerokov, vsaj tako verjamejo muslimani, naj bi se na gori Hira prikazal nadangel Gabrijel (Džibril - sporočevalec duhovnih sporočil), ki mu pove, da je on izbranec Alaha- boga. Zatrjevati začne, da mu je bilo v enem izmed številnih razodetij povedano, da je prav on tisti zadnji izmed 124.000 Alahovih prerokov. Mednje šteje Abrahama, Noeta, Mojzesa, Jezusa, a je prav on največji izmed njih (Smrke 2000).

V obdobju med leti 612-622 so bile Mohamedu razodete najgloblje resnice, ki jih je vneto širil med prebivalce Meke. Predvsem govori o Alahu in nujnosti, da se mu vsakdo podredi (islam). Beg v Medino leta 622³ je pokazal na nenaklonjenost⁴ in odpor do njegovega novega verskega prepričanja (Smrke 2000 in Ocvirk 2006). Medina je prostor, kjer so nastali temelji islama oziroma t. i. pet stebrov – izpoved vere ali šahada, salat ali molitev, zekat ali miloščina, post ali ramazan in romanje v Meko ali Hadž, ki bodo obravnavani v nadaljevanju.

V tem obdobju Mohamedova samozavest in versko prepričanje naraščata. Šteje se namreč za tistega, ki je obnovil Abrahamovo⁵ vero, ki sta ga judovstvo in krščanstvo izkrivila. Slednje pa naj bi se odražalo tudi v veliki želji po vojskovanju in maščevanju Mekancem. Ocvirk (2006, 60) meni, da je v Medini Mohamed postal tako verska kot tudi vojaška, trgovska in politična avtoriteta. Urejal je življenje v celotni skupnosti s tem pa so razodetja dobila vse bolj pravno naravo. Zmage nad mekanskimi karavanam – Meko si podredi leta 630 in jo razglasi za sveto mesto islama – in kasnejšimi spopadi razume kot argument v prid islama. Na nek način je bila to prva zasnova »svete vojne« (Smrke 2000, 265).

Po Mohamedovi smrti je pravzaprav prišlo do »razcveta« predvsem pa širitve islama. Mohamedov pomen je ravno v stvaritvi civilizacije, ki je v tistem času daleč naprednejša od

življenske stiske, ki jih doživlja razume kot božje razodetje, torej njegove življenske prelomnice- od reveža do trgovca, moža in očeta- ga pripravljajo do mističnih razodetij. (glej Smrke 2000, Ocvirk 2006, Rodinson 2005) Mohamed odraža v okolju v katerem živijo judje, krisijani, manihejci in še različna animistična in poliliteistična plemena, zato islam vsebuje številne primesi teh religij. Zagotovo pa idejo monoteizma vidi v majhni krščanski skupnosti in bogatih judih. Univerzalnost svoje vere in monoteizmom je Mohamed videl v alahu. (glej Smrke 2000, Ocvirk 2006, Rodinson 2005).

³ Leta 622 se Mohamed in njegovih 70 privržencev umakne v mesto Jatrib, ki se kasneje preimenuje v Medino, kar pomeni mesto preroka. To leto – leto Hidžre – kasneje velja za začetek muslimanskega štetja.

⁴ Za podrobnejšo razlago glej Ocvirk 2006 in Rodinson 2005.

⁵ Abraham ali Ibrahim oče Judov (sin Izak) in Arabcev (sin Izmael). Ibrahim je izvoren vernik-ni ne Jud ne kristjan-podrejen enemu, edinemu in enotnemu bogu tako kot Mohamed (Ocvirk 2006, 60).

evropske, hkrati »nova« vera poenoti prostor, ki je bil pred Mohamedovim nastopom popolnoma fragmentiran in raznolik.

Smrke opozarja, da se je islam neposredno po Mohamedovi smrti širil hitreje od krščanstva, širjenje, ki je bilo podobno kot v krščanstvu tako nenasilno (dava, arab. povabiti v islam), kot v slogu predislamske zavojevalske tradicije, tudi nasilno. Da je bil islam pri tem uspešnejši Turner (v Smrke 2000, 265) argumentira z dejstvom, da je bilo krščanstvo tri stoletja v vlogi deviantne in bolj ali manj zatirane sekte. Krščanstvo v takšnem podrejenem položaju razvije »trpljenjski etos« (koncept mučeništva), ki za islam vsaj na začetku ni značilen (Smrke 2000, 265).

Če govorimo o Mohamedu kot osrednji osebi islama, je *koran*⁶ (»kar je za branje«) tisto temeljno »sporočilo« islama, za katerega je Mohamed trdil, da mu je bilo razodeto prek nadangela Gabrijela. Muslimani verjamejo, da je Mohamed spoznal koran v eni noči, »noči usode«, in ga nato razkrival po delih. Koran je po prepričanju islamskih teologov Alahova beseda in da je obstajal pred svetom in človeštvom, zato jih večina šteje toro in evangelije za »izkrivljene« prepise iz predobstoječe knjige. Ker naj bi bil po nekaterih pričevanjih Mohamed nepismen, to muslimanskim teologom dokazuje, da je koran izključno Alahova beseda, torej brez človeških posegov. Da obstaja le v arabščini, ki so ga muslimani dolgo šteli za sveti jezik, kar pomeni, da je vsak prevod le njegova interpretacija (Smrke 2000, 267 in Ocvirk 2006, 58).

Pomemben vir islama so tudi *hadisi* (arab. pripoved, besedo lahko prevedemo tudi kot, tradicija ali izročilo), zbirke besedil, ki vsebujejo »besede, dejanja in tiha odobravanja« Mohameda. Pravzaprav gre za zapis Sune – izročilo (Mohamedove prakse), ki uravnava islamsko verovanje in delovanje, nastala pa naj bi v prvih stoletjih islama (Ocvirk 2006, 71). Iz Hadisov so izpeljane tudi islamske pravne norme - šarija ali šeriatsko pravo (Smrke 2000, 267).

⁶ Koran (al-qor'an- "recitacija") oziroma t.i. sveto knjigo islama sestavlja 114 sur ali poglavji. Poglavja niso razvrščena kronološko ampak po velikosti, razen uvodne sure (fatiha), ki je kratka (sestavlja jo sedem verzov) in druge, ki je najdaljša (286 verzov). Koran je zapisan v arabščini (muslimani arabščino štejejo za sveti jezik), kjer prevladujejo alahovi nagovori v prvi osebi množine- kot da alah govori skozi Mohameda (Smrke 2000, 267 in Ocvirk 2006, 70).

2.2 Stebri islama in verske dolžnosti

Islam izpostavlja ključne elemente, ki naj bi vodile do »prave« vere. Prava vera za muslimane predstavlja vero (arab. iman) in zaupanje v Alaha, vero v preroštvo Mohameda in izpolnjevanje verskih dolžnosti. Slednje lahko najširše označimo z pojmom šarija (arab. pot), pot, ki vodi do vode. Pravzaprav implicira na pravi način življenja in le ta vodi do raja. Ožji pomen šarije se nanaša na islamsko pravo, ki je v osnovi versko in se bistveno razlikuje od sekularnega prava, ki je razširjeno na Zahodu. Poleg kodifikacije odnosov in razmerij ljudi in države šarija obsega tudi odnos med človekom in Alahom. Šarija je pojmovana kot izraz božje volje, ki naj bi bila dokončno posredovana prek preroka Mohameda. (Smrke 2000, 272-274).

Statičnost in rigidnost šarije Smrke (2000 272-274) povezuje predvsem z dejstvom, da je sprejemanje pravnega reda izključno versko vprašanje, kar implicira na nerazločevanje med versko skupnostjo (umo) in politično skupnostjo, verska in politična dolžnost sovpadata.

Ocvirk (2006, 72) islam opredeli kot način življenja in ne le na način verovanja. Med tem ko se v krščanstvu vera izkristalizira v dogmah in nauku, je v islamu podobno kot v judovstvu najpomembnejši izraz vere zakonodaja. Ta zaobjame vsa področja družbenega življenja od najbolj osebnih vprašanj do vse širših in splošnih družbenopolitičnih področij. Način življenja je religijsko vprašanje, izvajanje dolžnosti, ki jih predpisuje šarija pa preizkušnja muslimanove vere.

Najpomembnejši del šarije je t. i. »pet stebrov« islama, ki jih posameznik opravlja v imenu vere.

Šahada ali izpovedovanje vere, kjer je ključna naslednja trditve: »Ni drugega Alaha, razen Alaha in Mohamed je njegov prerok«⁷. Z izrekanjem te trditve človek postane musliman. Šahada naj bi se izrekala ob rojstvu in pred smrtjo, kot pri klicanju k molitvi (salat) in med vsako molitvijo (Smrke 2000, 274). Izrekanje šahade izražajo temeljno muslimansko držo: absolutni monoteizem in dosledno posnemanje Mohamedovega življenja (suna).

⁷ Če upoštevamo, da Alah pomeni bog je prvi del šahade nesporen tudi za kristjane in jude, v drugem delu trditve pa se islam z njima razhaja.

Salat (molitev) pomeni dnevno molitev, ki je tako skupna kot tudi individualna dejavnost za katero se ne zahteva, da poteka v mošnji razen ob petkih opoldne ko naj bi se je udeležili vsi moški. Skupna narava molitve se izraža predvsem v skupni smeri (kibli – proti Kabi v Meki) kamor so molilci obrnjeni, torej se uma-skupnost kaže ravno v molitvenim obredju. Salat pozna vrsto pravil, ki se razlikujejo glede na različne muslimanske »šole⁸«.

Zakat ali miloščina, se razume kot dejanje pobožnosti. Ocvirk (2006, 74) pa dodaja še drugo razsežnost zakata, in sicer že samo jedro besede, ki pomeni očiščenje, nakazuje na negativno konotacijo, ki ga ima bogastvo v islamu, je nekaj kar oddaljuje od boga. Plačilo zakata torej »očiščuje posameznikovo premoženje«. Z nastankom državne organizacije pa je vključen v davčni sistem, večina muslimanov pa si od zakata obeta povračilo na »dan sodbe« (Smrke 2000, 275).

Saum ali sijam (post) se je razvil iz postnega dne, ki ga je po judovskem zgledu uvedel Mohamed in sicer poteka v devetem luninem mesecu ramadanu. V času trideset dnevnega posta se odrecitira celotni koran, dokazuje privrženost veri in zmožnost samonadzora. Torej je od sončnega vzhoda do zahoda v tem času izrecno prepovedana hrana, alkohol in spolni odnosi (Smrke 2000, 275).

Kot zadnji pomemben del verskih dolžnosti vsakega muslimana se šteje *hadž* oziroma romanje V Meko, ki naj bi ga opravil vsak (finančno in fizično sposoben) musliman vsaj enkrat v življenju (glej Smrke 2000, 275).

Pri karidžitih in islamistih je za steber islama štet tudi *džihad* (v kontekstu svete vojne). Pri radikalnih⁹ muslimanih pa je džihad obvezen, torej dolžnost vsakega muslimana. V skladu s tem pojmovanjem delijo svet na svet oziroma hišo islama - *dar al islam* in svet oziroma hišo vojne - *dar al-harb*. Prva opredelitev se nanaša na islamske dežele, druga na dežele, ki jih je šele potrebno islamizirati. Tradicionalno in radikalnejšo obravnavo džihada obravnava tudi

⁸ Za podrobnejšo razlago glej Ocvirk (2006, 73) in Smrke (2000, 275). Z imenom šola se nanašamo na različne smeri, ki so se vzpostavile in jih na kratko omenimo v naslednjem poglavju.

⁹ Radikalni islamizem zahteva vrnitev h koreninam, torej k enotnosti vere in politične organizacije, na tej poti pa je glavna ovira Zahod in islamski »odpadniki«.

Etienne (2000). Prepozna štiri lastnosti, ki so značilne za džihad, in sicer džihad kot pravna obveznost oborožene akcije, katere cilj naj bo širjenje islama, nanaša se na obveznost, ki je ne razveljavi pasivnost nevernikov in džihad je razumljen kot tudi kot verska obveznost, ki odpira pot v raj, je dejanje vere in predanosti. Razume se ga tudi kot sredstvo, s katerim bodo vsa ljudstva postala podložna islamu (Etienne 2000, 217-220).

2.3 Razkol

2.3.1 Glavne smeri islama

Za razumevanje družbenopolitičnih situacij islamskih družb je potrebno omeniti zgodovinske dogodke, ki so sledili neposredno po Mohamedovi smrti. Politični boji za prevzem oblasti (kot tudi kulturna raznolikost) so nekje med 7. in 9. stoletjem začrtali štiri smeri islama – Suniti, Šiiti, Shizmatiki in Sufizem (kot posebni pojav). Slednji zagovarjajo in precej različno obravnavajo predvsem kar zadeva koran in njegovo razumevanje in razlago. Spor med Suniti in Šiiti¹⁰ predstavlja prvi temeljni razkol v islamu, ki se najprej dotika vprašanja nasledstva po Mohamedovi smrti, hkrati pa obsega tudi nekatera razlikovanja glede razumevanja korana in drugih verskih spisov. Doktrinarna nasprotja med suniti in šiiti dejansko predstavljajo vprašanje razmerja med verskim in političnim, ki bo delno tudi predmet razprave v nadaljevanju.

¹⁰ Suniti se štejejo za vernike tradicije - sune (arab.običaj, suna pomeni način na katerega naj bi živeli prerok Mohamed in njegovi privrženci). Od ostalih smeri se razlikujejo glede na stališča, ki jih imajo v povezavi z Mohamedovim nasledstvom. Slednje predstavlja osrednji spor z Šiiti. Suniti so mnenja, da Mohamed pred smrtjo ni dal nobenih navodil, kdo naj bo tisti, ki naj bi vodil umo (skupnost muslimanov), zato se po njihovem mnenju za njegovega naslednika šteje kalif (okrajšava za »khalifah rasul alah« in pomeni namestnik alahovega preroka)-bližnji Mohamedov moški sorodnik iz plemena Kurajš. Med tem ko so za Šiite (arab. stranka) Mohamedovi nasledniki imami (vodniki, čuvarji skrivnostnih znanj, vedenj). Avtoriteta imamov temelji na sorodstvenih vezeh z Mohamedom, na poznavanju skritega pomena korana (tavil) in na »pripisani« božanski navdahnjenosti (ilham). Ker se imajo za edine razlagalce islama se pravzaprav štejejo za 6. steber islama. Shizmatiki, zavrnejo tako podrejenost imamov kot tudi avtoriteto kalifa in posebno pravico do politične nadvlade. Zavzemajo se za obnovo izvirnega islama, torej priznavajo le dobesedno pojmovanje korana. Danes to precej moralno strogo in militantno doktrino prevzemajo vahabiti (Smrke 2000, 269-270).

3 FUNDAMENTALIZEM

Pričujoče poglavje se bo v prvem delu zaradi lažjega razumevanja tematik v nadaljevanju ukvarjalo s pojmom fundamentalizma in njegovim izvorom. V drugem delu se bomo ukvarjali z genealogijo islamskega fundamentalizma oziroma s tistimi prelomnimi dogodki, ko se je pravzaprav začelo islam povezovati z fundamentalizmom. Podana bo tudi kritika v prid fundamentalizma, kot tudi nasprotovanja rabe fundamentalizma za osmišljanje in razlago islamskih gibanj.

3.1 Izvor pojma fundamentalizem

Izvor fundamentalizma lahko umestimo v leto 1920, ko ga prvič uporabi Curtis Lee Laws urednik časopisa *The Watchman Examiner*. Z izrazom fundamentalizem označi konservativne evangeličanske protestante (v ZDA), pripravljene na spopad za ohranitev fundamentov krščanstva (Munson 2005, 342). Fundamentalizem je nastal kot rezultat družbenih sprememb in pritiskov katoliških protestantov zaradi vse večjih kritik biblije (sveto pismo) in širitve filozofskega skepticizma (Kramer 2003). Njegov nastanek lahko označujemo kot posledico modernizacijskega vpliva in pritiska. Smrke (2000, 240) pojav fundamentalizma vidi predvsem kot odgovor na znanstveno obravnavo religijskih tekstov, na vrednostni relativizem, na liberalnejše poglede, na etična vprašanja in sekularizem.

Izvor fundamentalizma najdemo v delih krščanskih evangelistov, gre za zbirko pamfletov imenovanih »*Fundamenti*«¹¹, ki so nastali med leti 1910 in 1915 (Munson 2005, 342).

Spremembe moderne znanosti in senzibilnost, ki so jih zagovarjale liberalne skupine znotraj protestantske verske skupnosti, so vzpodbudile re-afirmacijo oziroma ponovno utrjevanje vere

¹¹ Spopad med ameriškimi liberalnimi (doktrino so prilagajali družbenim spremembam in s tem zagovarjali moderni racionalizem, reformizem pa kot živo in kontinuirano dogajanje) in (ultra)konservativnimi protestanti se je po pripravah konec 19. stoletja raznel v drugem desetletju 20. stoletja. Leta 1895 so konservativni protestanti na srečanju v Niagari postavili v obrambo t.i. petih fundamentov vere, za katere so šteli: 1) nezmotljivost svetih besedil oziroma biblije, 2) božanskost Jezusa Kristusa in njegovih čudežev, torej so zavračali stališče, da je bil morda le človek, 3) substitutivno teorijo oziroma teorijo o smislu Jezusove smrti. Kristusova smrt je kazen za človekove grehe z njo pa je bila dosežena milost pri bogu, 4) deviško spočetje Jezusa (Marija je spočela Jezusa brez moškega semena), 5) pojmovanje vstajenja kot telesnega vstajenja, s čemer se je nasprotovalo, da gre le za vstajenje v »duhu« ali v spominu tistih ki so Jezusa spoštovali (Smrke 2000, 241).

v resničnost teksta – biblije in fundamentov (temeljev) krščanske vere vključno s kreacionizmom. Ti kristjani so sebe poimenovali za fundamentaliste, termin pa se je razširil predvsem v času t. i. *opičjega procesa*¹² leta 1925, hkrati pa je s strani liberalcev in modernistov dobil zelo negativno/pejorativno konotacijo (Kramer 2003).

Izraz fundamentalizem se najprej pojavi in uporablja v povezavi z nekaterimi krščanskimi cerkvami in ne v zvezi z islamom, kot se pogosto predpostavlja, saj se danes fundamentalizem povezuje prevladujoče z islamom. Izraz fundamentalizem in njegova uporaba je zelo nedosledna in nejasna. Za lažje razumevanje kaj fundamentalizem je oziroma kaj izraža, nam Smrke (2000, 241) podaja dve opredelitvi fundamentalizma. S fundamentalizmom (in fundamentalisti) označujemo tiste protestantizme (protestante), ki sledijo programu Fundamentov in se kot taki tudi prepoznavajo. Druga opredelitev pa se nanaša na tiste verske organizacije in gibanja bodisi krščanske bodisi nekrščanske, ki v imenu tistega kar naj bi bilo po njihovem mnenju temelji-fundamenti vere, nastopajo odklonilno oziroma agresivno do pojavov modernosti (npr. kritično branje svetih besedil, etični relativizem, ločenost cerkve in države, znanstvena spoznanja, ki so v nasprotju z doktrino itd.).

3.2 Genealogija islamskega fundamentalizma

Obdobje, ko se začnejo islamska gibanja povezovati oziroma interpretirati kot fundamentalistična, naj bi večina teoretikov izpostavljala *iransko revolucijo*¹³ kot tisti prelomni dogodek, ko je fundamentalizem postal skoraj izključno islamski pojav. Vse do prve svetovne vojne se je za opisovanje islamske družbe uporabljala Voltairov termin *islamizem*, razsvetljenci pa so se posluževali pojma *mohamedanstvo*. Prvi naj bi bil sinonim za islam oziroma religijski sistem muslimanov. Mohamedanstvo pa je bila razsvetljenska percepcija

¹² *Scopes («Monkey») trial* (t.i. opičji proces) je bil sodni proces proti učitelju biologije Johnu Scopsu iz države Tennessee v kateri je v šoli poučeval evolucijsko teorijo. Sodišče ga je obsodilo na 100 USD globe in izgobo službe, kljub temu, da ameriška ustava določa ločenost cerkve od države (1. amandma k ameriški ustavi).

¹³ Iranska revolucija je trajala 1 leto, med leti 1978-1979, kot reakcija in upor proti avtoritarnemu režimu in nasprotovanje ekonomski in kulturni modernizaciji Muhammeda Reza Shah Pahlavija. Februarja 1979 pride do padca Pahlavijevega režima in nastop Ayatolah Khomeinija, ki razglasi Iran za Islamsko republiko (Afary in Anderson 2005).

muslimanske vere – islam so razumeli kot vero v preroka Mohameda. Obe rabi bosta osvetljeni v tretjem poglavju. Tu se bomo lotili predvsem začetkov »islamskega fundamentalizma«.

Iranska revolucija je predstavljala nepoznan družbenopolitični fenomen in nov teren za artikulacijo in interpretacijo novo nastalih pojavov. Mediji so odigrali odločilno vlogo oziroma so bili spoznani za »krivce« pri širitvi diskurza o islamskem fundamentalizmu. Zaradi nepoznavanja kompleksne situacije, ki se je dogajala v Iranu, so se prav mediji začeli posluževati fundamentalizma, pojma, ki naj bi izčrpal pomen in implikacije iranske revolucije. Fundamentalizem se je začel od tega obdobja eksplicitno povezovati z islamom. Slednje nam zelo jasno prikazuje zapis v t. i. *Concise Oxford English Dictionary* iz leta 1990. Oxfordski angleški slovar fundamentalizem definira kot »strogo ohranjanje tradicionalnih protestantskih verovanj«, kot tudi »strogo ohranjanje starodavnih ali fundamentalnih doktrin katerekoli religije, še posebej islama« (Kramer 2003).

V akademskih in intelektualnih krogih je bila reakcija na medijski diskurz odklonilna. Mediji so vse bolj reprezentirali inherentnost fundamentalizma z islamom, medtem ko so bila v akademski krogih velika nestrinjanja glede takšne konceptualizacije iranske revolucije, hkrati pa so novo nastala gibanja predstavljala veliko težavo in nejasnosti, kako dejansko razumeti in »pravilno« reflektirati ter opredeliti dogajanja v Iranu. Nekateri so menili, da koncept fundamentalizma ne izčrpa metodologije in slog tako Iranske revolucije kot tudi ostalih podobnih muslimanskih gibanj. Bernard Lewis (1988, 177) meni, da je pojem fundamentalizma pripoznan in mora biti sprejet, ampak je hkrati zavajajoč, saj je fundamentalizem krščanskega izvora. Označuje ideje nekaterih protestantskih cerkva in organizacij, predvsem tistih, ki vztrajajo na dobesednem božanskem izvoru in večnosti Biblije. Na ta način se razlikujejo in nasprotujejo bolj modernistično in liberalno usmerjenim teologom, ki zagovarjajo bolj kritično in historično razumevanje »svetega teksta«. Lewis (1988, 77) ugotavlja, da med muslimanskimi gibanji še ne obstaja modernističen in liberalen pristop k razumevanju korana, zato meni, da je v principu muslimanski odnos do korana vsaj fundamentalističen. Hkrati predpostavlja, da se t. i. »muslimanski fundamentalisti« razlikujejo od ostalih muslimanov in seveda od krščanskih fundamentalistov v sholastiki in legalizmu.

»Islamski fundamentalisti« temeljijo ne le na Koranu ampak tudi na prerokovi (Mohamedovi) tradiciji in posredovanem teološkem in pravnem učenju (šarija).

V nasprotju z Lewisom, John Esposito (ameriški apologet muslimanskih gibanj) nasprotuje rabi fundamentalizma v islamskem kontekstu:

Za mnoge liberalne ali zmerne kristjane je beseda »fundamentalist« slabšalen oziroma porogljiv izraz, ki se ga brez pomislekov aplicira na vse tiste [posameznike], ki zagovarjajo dobesedno svetopisemsko pozicijo in se jih posledično vidi kot statične, retrogresivne in ekstremistične. Posledično, se fundamentalizem pogosto razume kot oznaka za tiste, ki [sveto pismo] razumejo dobesedno in želijo povratek preteklosti oziroma njeno reprodukcijo. Dejstvo je, da zgolj majhno število posameznikov in organizacij na Bližnjem Vzhodu ustreza tovrstnemu stereotipnemu razumevanju. Mnogi fundamentalistični voditelji so bili namreč deležni najboljše izobrazbe, uživajo ugledne družbene položaje in spretno uporabljajo najnovejšo tehnologijo za promocijo njihovih stališč in oblikovanje trdnih modernih institucij, kot so šole, bolnišnice in socialni servis (Esposito 1992, 7).

Esposito (1992, 7) dodaja, da se fundamentalizem pogosto enači s političnim aktivizmom, ekstremizmom, fanatizmom, terorizmom in anti-amerikanizmom. V nasprotju z Lewisom, ki je pripravljen pripoznati občeveljavnost oziroma širšo rabo fundamentalizma (»mora se sprejeti«), Esposito preferira razumevanje islamskega fenomena na način revivalizma in islamskega aktivizma.

Edward Said (1997) ni toliko nasprotoval uporabi islamskega fundamentalizma, vendar je bolj izpostavljal problematiko same interpretacije, ki naj bi bila po njegovem mnenju uperjena proti islamu. Said meni, da so prav mediji ustvarili diskurz, ki fundamentalizem skoraj neposredno enači z islamom: »Namesto strokovne in znanstvene obravnave je fundamentalizem pogosto podvržen zgolj ekstravagantnim trditvam novinarjev, ki jih v trenutku povzamejo in nadalje dramtizirajo mediji. V sklopu njihovega (novinarskega, op.p.) dela se nenehno pojavlja izmuzljiv koncept »fundamentalizma« (na katerega nenehno namigujejo sami), besede, ki se jo je pričelo skoraj avtomatično povezovati z islamom«, kljub temu, da izhaja oziroma je

povezan s krščanstvom, judovstvom in hinduizmom (Said 1997, 19). Mediji so ustvarili povezavo med fundamentalizmom in islamom, ki potencialno ustvari videz, da gre za inherentni pojmovanji. Said (1997, 19) meni, da taka uporaba ustvari »enačbo«, kjer je fundamentalizem imanenten islamu, zato je islam predstavlja nekaj proti čemur se moramo boriti, podobno kot smo se med hladno vojno proti komunizmu.

Leta 1988 je univerza v Chicagu, skupaj z Ameriško akademijo znanosti in umetnosti začela z izvajanjem t. i. fundamentalističnega projekta (*Fundamentalism Project*), katerega namen je bil primerjava in obravnava značilnosti fundamentalizma, ki se poraja znotraj krščanstva, islama, judaizma, hinduizma, budizma in tudi konfucionizma. Izhajali so iz predpostavke, da je modernost »prisilila« religijo v uporabo nazadnjaških kot tudi nasilnih metod, fundamentalizem pa kot strategijo za ohranjanje skupin, ki jim je skupna religijska identiteta utemeljena v doktrini, verovanju in praksami iz svete preteklosti (Kramer 2003).

Eden izmed ciljev projekta je bil, kako legitimirati pojem fundamentalizem, ki bi bil učinkovito orodje za študijo in primerjavo različnih religij. V akademski sferi je imel številne zagovornike, ki so na tak ali drugačen način iskali povezave in utemeljevali njegovo »univerzalno« uporabo.

Med njimi je tudi sirijski filozof Sadik J. al-Azim (v Kramer 2003). V raziskovanju doktrinarnih značilnosti različnih islamski gibanj je videl konsistenco med *vrnitvijo islama h koreninam* in *fundamentalizmom*. Slednje je utemeljeval z arabskim neologizmom *usuli* (izhaja iz besede *usul*, kar pomeni fundamentalist) in *calque*, kar v prevodu pomeni fundamentalizem. Povezovanje islama in fundamentalizma je za al-Azima »zanesljiva, pravilna in točna«.

Najbolj prepričljivo razlago in argumentacijo v prid uporabi fundamentalizma v islamskem kontekstu je podal leta 1995 zgodovinar John Voll. V uvodniku z naslovom *Fundamentalism* (objavljen v *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*) je podal najbolj pogoste ugovore proti uporabi pojma fundamentalizem in predstavil alternative kot so islamizem, integrizem, neo-normativni islam, neo-tradicionalni islam, islamski revivalizem in islamski nativizem- domoljubje, ki naj bi bolje opisovale islamsko »situacijo«. Voll na koncu sklene, da fundamentalizem najbolj izčrpa različne muslimanske revivalistične impulze. Bolj tehnično točni pojmi in neologizmi po njegovem mnenju niso dobili širše podpore (Kramer 2003).

Leta 1970 se je pojavilo vprašanje kako opisati in konceptualizirati nova islamska gibanja. Ponovno se je zdelo, da lahko pojem *islamizma* najbolj pojasni »islamski fenomen«. Do sredine 80-ih let 20. stoletja islamizem – v francoski terminologiji – ni bil več le sinonim za islamsko religijo, ampak je pridobil nove dimenzije in vsebinsko nadgradnjo. Islamizem poleg religijskega konteksta zajema tudi pomen islama kot moderne ideologije in politične »alternative« (Kramer 2003).

Maxime Rodinson, eden največjih francoskih zgodovinarjev islama, je bil eden izmed tistih teoretikov, ki je najbolj nasprotoval uporabi pojma islamizem. Meni namreč, da prej implicira na ekstremizem in nikakor ne na muslimanskega vernika. Zanj ima islamizem izrazito negativno konotacijo in nikakor ne more pojasniti islamskih gibanj: »če se odločimo za uporabo tega termina, lahko bralec postane zmeden, saj se ta pojem (islamizem) lahko nanaša na razburjene ekstremiste, ki želijo vse pobiti in na razumnega človeka, katerega vera v boga na muslimanski način je nekaj popolnoma dostojnega« (Kramer 2003). Iz tega razloga Rodinson predpostavi, da integrizem (fr. *intégrisme*) bolje služi razlagi in razumevanju islamskih gibanj.

Graham Fuller (v Kramer 2003) meni, da je fundamentalizem nezadovoljiv pojem: »saj implicira na popolno vrnitev k srednjeveškim institucijam ali celo še zgodnejši islamski državi«. Nekdanji fenomen je bolje poimenovati islamizem, »ki ne implicira toliko na teologijo ampak na ideologijo, katere implikacije nikakor niso tradicionalne, ampak povsem moderne« (Kramer 2003).

Fundamentalizem v 90-ih letih prevzame popolnoma pejorativno konotacijo, vse bolj sovпада z *ekstremizmom*¹⁴. V nasprotju s fundamentalizmom je splošno sprejeto, da islamizem bolj dosledno ali »pravilno« opredeljuje islamski fenomen. *Islamizem*¹⁵ naj bi torej izražal politično manifestacijo islamske vere (Kramer 2003).

¹⁴ Leta 1984 je francoski sociolog Islama, Gilles Kepel, izdal knjigo z podnaslovom *Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*. Leto kasneje je bilo to delo prevedeno v angleški jezik z naslovom *Muslimanski ekstremizem v Egiptu (Muslim Extremism in Egypt)*. S Kepelovim delom islamizem postane splošno sprejeta definicija, ki nadomesti uporabo pojma fundamentalizem v islamskem kontekstu (Kramer 2003).

¹⁵ *Islamizem* v 90tih letih 20. stoletja v zunanji politiki dobi sopomenko-*politični islam*- nanašajoč se na gibanja in skupine z specifičnimi političnimi interesi in cilji, za *islamisti* pa so označeni muslimani s specifičnimi političnimi cilji (Kramer 2003).

Z nadaljnimi dogajanjem militantnih akcij muslimanov (11. september, vojna v Afganistanu in boj zoper al-Kajda, je »islamizem« (ki naj bi zamenjal fundamentalizem) pravzaprav postal sinonim (»izrastek«) za ekstremizem. Dogodek 11. septembra 2001 je zahteval ponovno rekonceptualizacijo realnosti; *džihad* ponovno konstituira »islamski fundamentalizem«, od tega trenutka pomeni to najbolj nasilno dejanja ali gibanja v sodobnem islamu.

Posledično postaja koncept *islamizem* nezadosten za razlago družbenopolitične realnosti ali t. i. »islamskega fenomena«. Problematizira se tudi, ali je islamizem sploh kdaj obstajal, če ne gre le za Zahodni evrocentrizem, oziroma, če na tem mestu uporabimo Saidovo pojmovanje, »orientaliziranje Orienta«. Alain Roussolini (v Kramer 2003) meni, da *islamizem* in *postislamizem* izhajata iz evrocentrične zahodne sociologije. *Islamizem* je produkt orientalistične intence narediti muslimane za izjemo – je orientalistična percepcija, da Zahod govori »resnico o islamu«, vednost, ki naj bi v celoti oblikovala muslimansko identiteto. Orientalizem je diskurz, ki muslimanske družbe v celoti zreducira oziroma locira na polje radikalizma in marginalizma.

Kompleksnejša teoretska obravnava islamizma in fundamentalizma bo predstavljena v petem – zadnjem poglavju diplomskega dela. Zdaj je pred nami poglavje, ki bo celotni razpravi dal širši vpogled v razumevanje islama in njegove konstrukcije v zahodnem akademskem in intelektualnem diskurzu.

Pojem *islamizma* je v ameriški politiki zajemal tri dimenzije: fundamentaliste, nekateri izmed njih so bili islamisti, nekateri ekstremisti, le te pa so v političnem diskurzu predstavljali grožnjo svetu, saj delujejo zunaj zakona. Te »Washingtonske« kategorizacije in definicije so producirale številne dileme in vprašanja, ki tu ne bode predmet obravnave, so pa pomemben dejavnik za razumevanje »islamskega fenomena« (Kramer 2003).

4 MODERNE REPREZENTACIJE ISLAMA

Pričujoče poglavje je namenjeno analizi islama v modernem obdobju, katerega »začetek« lahko označimo z vzpostavitvijo klasifikacijskega načina mišljenja, temelječega na merjenju/empiriji, kot temeljni operaciji intelektualnega in akademskega načina mišljenja in produkcije vednosti. Pojav modernega načina mišljenja pa je hkrati sovpadal s kompleksnimi transformacijami institucij in razvoja konceptov, ki se danes kažejo kot naravne, nespremenljive in trajne kategorije. Liberalni politični sistem, avtonomni racionalni posameznik, moderna država, kapitalistični način proizvodnje, se kažejo kot temeljni koncepti prek katerih se osmišlja in proučuje celotni svet. Poglavje je namenjeno analizi reprezentacij Islama/Orienta in kako se je dejansko konstituiral prek teh na videz trajnih in univerzalnih kategorij. Časovno lahko začetek moderne umestimo v obdobje razsvetljenstva med koncem 17. in koncem 18. stoletja, obdobje, ko Evropa v razmerju do ne-evropskega sveta afirmira svojo pozicijo kot edine napredne civilizacije. Z razsvetljenstvom se konstituira moderna miselna drža na osnovi binarnih opozicij kot identifikacijska operacija s katero se Evropa definira kot popolno nasprotje ne-evropskemu svetu. V pričujoči analizi se bomo oprli na Foucaultovo razumevanje moderne, ki zanj ne predstavlja zgodovinskega obdobja ampak načina mišljenja oziroma osmišljanja realnosti, in Saidov *Orientalizem*.

4.1 Reprezentacije islama v razsvetljenstvu (obdobje 18. in 19. stoletja)

Vse do konca 17. stoletja je islam predstavljal neskončno evropsko travmo, ki je prežala na evropsko civilizacijo. Evropske reprezentacije muslimanov (Otomanov oziroma Arabcev) so pomenile način obvladovanja zastrašujočega in spoštovanja vzbujajočega Orienta. Temeljna operacija pri produkciji vednosti oziroma reprezentacijah Islama/Orienta je operacija kategorizacije, katere namen je urejeno linearno pojasnjevanje sveta (Lukšič in Pikalo 2007, 49). Torej klasificira, ureja in razume predvsem pa kontrolira neznanu, zastrašujočo. Said (1996, 82) poudarja, da udomačevanje eksotičnega ni nič nenavadno in je značilno za vse kulture, družbe in ljudi. Teh t. i. metalnih operacij so se posluževali tudi orientalisti na evropskem Zahodu, ko so se lotevali proučevanja in razmišljanj o Orientu. Na ta način so

izoblikovali imaginarij in besednjak (jezik), na katerega opozori Norman Daniel v delu *Islam and the West*. Daniel (1960, 33) ugotovi zmotnost krščanskih mislecev, ko so poskušali razumeti islam: »ker je bil temelj krščanske vere Kristus so domnevali, da je Mohamed za islam isto kot Kristus za kristjane«. Takšne reprezentacije islama so torej po Danielovem mnenju ne toliko namen reprezentiranja islama samega, temveč predvsem način kako naj se ga reprezentira srednjeveškemu kristjanu (Daniel 1960, 33). Orient je dobival »podobo«, ki je bila vse bolj konkretna in, kar je ključno, vse bolj »prirejeno« potrebam Zahoda¹⁶. S pomočjo klasifikacijskih sistemov se Evropa v razmerju do ne-evropskega sveta afirmira kot superiorna in tako definira temeljni odnos do »drugega«.

Eden od rezultatov teh operacij je izoblikovanje izraza *mohamedanstvo*, ki je (prvič) uporabljen v delu Barthelemyja d'Herbelota *Orientaliska biblioteka* (1697)¹⁷: »Mohamed, Avtor in Ustanovitelj herezije, ki si je nadela ime vere, ki ji pravimo mohamedanska. Glej geslo Islam ...« (Said 1996, 89). Slednji opis nakazuje na žaljivo evropsko poimenovanja islama, ki je v prvi vrsti lažen (Mohamed kot prevarant), v drugi vrsti pa krščanstvo sebe postavi za pravoverje in tako na superiorni položaj, ko islam identificira za herezijo.

Said (1996, 91-92) meni, da se na ta način Orient prilagaja moralnim potrebam zahodnega krščanstva, zaradi celega niza drž in preudarkov se zahodni um ne obrne na avtentične orientalske vire, da bi z njimi korigiral in verificiral predstave o Orientu, temveč se obrača na druga orientalistična dela kot je *Orientaliska biblioteka*, ki ponuja urejeno in organizirano presojo materiala, kar mu daje status moči – resnica postane funkcija znanstvene presoje.

¹⁶ Southern na tem mestu navaja epizodo konference iz časa med leti 1450-1460, katere namen je bil uprizoritev srečanja med Orientom in Evropo, kjer naj bi kristjani pokazali, da je islam le zgrešena različica krščanstva. Tudi Daniel prikaže, kako je Evropa poizkušala prikazati lažnost islama, ko je opisovala Mohamedove karakteristike, kot brezsravnega, izprijenega in razuzdanega itd., seveda z ciljem prikazati lažnost njegovega razodetja (Daniel 246, 96).

¹⁷ Said (1996, 86-90), kot pomemben vir imaginarija orientalistov navaja delo *Orientaliska biblioteka* (Bibliothèque orientale) iz leta 1697 Barthelemyja d'Herbelota, ki naj bi po mnenju Antonia Gallanda (prvi evropski prevajalec Tisoč in ene noči in ugleden arabist) predstavljala kar najbolj koherentno in celostno delo, ki naj bi prispevalo k razumevanju islama, kakor tudi pomembno referenco za nadaljnje obravnavo islama. Herbelot je namreč prebral številna dela v arabskem, perzijskem in turškem jeziku, zato ima status vednosti, saj je odkril Evropi nepoznane stvari o Orietu.

Večji del zgodovine orientalizma je zaznamovan prav s problematičnim odnosom Evrope do islama. Said opredeljuje Napoleonovo zasedbo Egipta¹⁸ kot mejnik in začetek specializiranega znanja o Orientu, orientalistično znanje pa je bilo od tega obdobja naprej vedno v službi kolonializma. Cilj zasedbe je bil, da bo Egiptu »povrnjen, prenovljen z modrim in razsvetljenim vladanjem ... izžareval svoje civilizarijoče žarke na vse svoje orientalske sosed« (Marlowe v Said 1996, 114). Po Napoleonu se je jezik orientalizma radikalno spremenil. Deskriptivni realizem ni bil več slog reprezentiranja, postal je jezik oziroma kar sredstvo ustvarjanja. Orient se ponovno rekonstruira, Napoleonovo delo *Description de l' Egypte*¹⁹ pa obvelja kot matrica vseh nadaljnjih prizadevanj približati Orient Evropi, kar je pomenilo popolnoma ga absorbirati – odpraviti ali vsaj ublažiti tujost, in glede islama, sovražnost. Orient nastopa le še kot kategorija, ki izraža moč/status orientalistov, ne pa islamskih ljudstvih in njihovi zgodovini. Proučevanje Orienta postane odprto zahodni ideologiji in miselnim tokovom: pozitivizmu, utopizmu, historicizmu, darvinizmu, rasizmu, freudizmu, marksizmu. Orientalizem je bila politična vizija realnosti v luči binarnih opozicij med znanim, »mi« (Evropa, Zahod) in tujim, »oni« (Orient, Vzhod, Islam).

Fourier leta 1809 (v Said 1996, 112) Napoleonovo ekspedicijo opravičuje z naslednjimi vrsticami: »Napoleon je želel ponuditi Orientu koristen evropski zgled in navsezadnje tudi narediti življenje prebivalcev prijetnejše ter jim zagotoviti vse ugodnosti izpopolnjene civilizacije... Nič od tega ne bi bilo mogoče, če se ne bi bil projekt ves čas opiral na umetnost in znanost.« Za Zahod je bila Azija vedno nema oddaljenost in zastrašujoča tujost, tako kot je bilo za krščanstvo islam militantna sovražnost; zato ga je bilo treba najprej spoznati, nato

¹⁸ Za podrobnejši opis o Napoleonovem pohodu na Egipt beri v Said 1996 (106- 107, 115).

¹⁹ Del Napoleonovga projekta je bilo obvladovanje muslimanov a ne le z vojaško močjo, ključni temelj njegovega projekta, ki ga Said (1996) navaja, je Egipt popolnoma odpreti in ga narediti popolnoma dostopnega evropskemu preučevanju. Napoleonove podvige ne smemo razumeti le kot vojaške strategije obvladovanja, ampak predvsem kot kompleksno »strategijo«, ki jo Foucault označuje z razmerjem oblast – vednost. *Description de l' Egypte* predstavlja značilnosti orientalistične projekcije, projekcije, kako vrniti regijo (Orient) iz sedanjega barbarstva v sedanjo klasično veličino; kako ga politično in vojaško obvladovati in mu gospodovati; mu dati obliko, opredelitev in identiteto;dati digniteto in status kolonialne vednosti;....vpeljati nova področja specializacij; ustvariti nove discipline; razdeliti, razvrstiti in shematizirati;....generalizirati vsako podrobnost o Orientu in iz tega narediti zakon, ki bo zaobjel in naturaliziral orientalsko mentaliteto, navade, temperament;....reprezentacij katerih moč je izvirala iz instrumentov Zahodnega znanja in moči, s ciljem- orientalistično pogoltniti Egipt (Said 1996, 113).

zavojevati in nato ponovno ustvariti, na način preseganja njegove intimnosti, oddaljenosti, eksotičnosti k popolni podreditvi Zahodnim interesom.

Moderni orientalizem (»veda o tujem«) katerega nastanek lahko umestimo v 18. stoletje – do takrat je bil Orient sovražnik, sovražnik, ki ga je utelešal islam. Do 18. stoletja so se renesančni zgodovinarji lotevali predvsem orientalskih virov, da bi dokazovali in sodili, da je Orient sovražnik. Z razsvetljenstvom pa lahko trdimo, da je bilo proučevanje orientalske literature tudi »kanal« prek katerega je Evropa bolje spoznava samo sebe. Z raziskovanjem preostalih predelov sveta se je profilirala za center vednosti in pogloblitve opazovalca ter tako vse bolj krepila evropsko kulturno moč.

Ključni prelom z renesanso predstavlja prevod Korana v angleški jezik (leta 1734), ki je delo Georga Sala. Slednji je bil v nasprotju s predhodniki prvi, ki dejansko uporabi arabske vire. S Salovim prevodom Korana se postavijo novi standardi razumevanja islama in sicer Sale meni o islamu naslednje: »prav gotovo je eden od prepričljivejših dokazov, da Mohamedanstvo ni nič drugega kot človeška iznajdba, da svoj napredek ter vzpostavitev dolguje meču« (Sale v Kramer 2003). Sale še vedno vidi islamsko religijo podobno krščanstvu, tako kot je Mohamed v povezavi z islamom je Kristus v povezavi z krščanstvom in tako na tem mestu nadaljuje z renesančno²⁰ konceptualizacijo islama kot mohamedanstvo.

Do poznega 18. stoletja je imel Orient za evropske orientaliste, povedano v Saidovem jeziku, »kameleonsko« lastnost, predromantične in romantične prvine, ki jih najdemo pri Byronu, Thomasu Mooru in Goetheju – grozljive pripovedke, lažne srednjeveške idile, vizije barbarskega sijaja in krutosti – prvine za katere so menili, da so tipično orientalske (Said 1996, 154). Z nastopom akademskega orientalizma je bil tak pogled precej skop in prav gotovo manj »barvit«.

Z razsvetljenstvom se pojavi *klasifikacija narave in človeka* po tipih. Na tem mestu sta eni najbolj odmevnih imen *Carl Linne* in *Georges-Louis Buffon*²¹. Z Linnejevim delom *Systema naturae* je izpeljana prva obsežna klasifikacija ljudi, ki ljudi klasificira v različne vrste na

²⁰ Renesansa (16. stoletje) je vzpostavljala pomene skozi podobnosti oziroma iskanju skupnih lastnosti kot načinu oblikovanja vedenja. Klasicizem (17. stoletje) prelomi z renesančno epistemo. Ključna postane vsebina znaka in urejeno linearno pojasnjevanje reda sveta (Lukšič in Pikalo 2007).

²¹ Z Buffonovim delom *Historie Naturelle – A Natural History, General and Particular* (1749-1767) se beseda rasa prvič pojavi v modernem smislu, torej implicira na naravne značilnosti ljudi (Thompson 2003, 4).

osnovi fizičnih, geografskih, kulturnih značilnosti. V splošnem Linne vzpostavi delitev na štiri »vrste« ljudi: Evropejci, ki jim vladajo zakoni, Američani, ki jim vladajo običaji, Azijci, ki jim vlada mnenje ter Afričane, ki jim vlada nestalnost (kaprica) (Thompson 2003, 4). Na slednjo klasifikacijo, ki jo Foucault (v Said 1996, 155) imenuje »nadzorovana izpeljava«, se v družboslovju navezuje t. i. fiziološko-moralna klasifikacija, iz katere nastanejo binarne opozicije kot so obstoj »barbarov« in »civiliziranih« itd., ki jih najdemo tudi pri Kantu: Američan je »rdeč, koleričen, pokončen«, Azijec je »rumen, melanholičen, tog«, Afričan je »črn, flegmatičen, sproščen«. Te opredelitve in lastnosti v 18. stoletju dobijo izredno moč, kar se kaže v tem, da značaj povežejo z genetsko zasnovo (genetski tip). Orientalec kot »primitivec« (Said 1996, 156) je produkt klasifikacij, z razvojem genetike, pa je to v njegovi genetski zasnovi. Po Foucaultu (v Afary in Anderson 2005) so binarne opozicije rezultat »želje« po lastni (evropski) afirmaciji oziroma afirmaciji meščanskega razreda, kjer pa ni bil primarni cilj zaslužniti ali izkoriščati. Temeljni cilj meščanskega razreda je bila ohranitev različnosti od ostalih razredov in tako vzpostaviti večvrednost lastne pozicije.

Na razsvetljenskih idejah temeljijo posebne institucionalne in intelektualne strukture, ki predstavljajo miselne tokove, ki prepletajo 18. stoletje. Na eni strani so ključni faktor za produkcijo orientalizma, ki prevzame izrazito negativno konotacijo, na drugi strani pa pomeni moderni orientalizem osvoboditev Orienta, predvsem pa osvoboditev islama iz (verskih) okvirov v katerem ga je presojal krščanski Zahod.

Francoski filozof Voltaire se je že zavedal negativne konotacije, ki jo prevzema mohamedanstvo, pojem, ki naj bi opredeljeval vero muslimanov, zato ga uvrščamo kot prvega, ki prelomi s takim pojmovanjem. Voltaira se opredeljuje kot iznajditelja *islamizma*²², pojma, ki naj bi točno oziroma dosledno opredeljeval muslimansko vero, in v zagovor islamizmu zapisal naslednje: »religija (islam) se imenuje islamizem« in nadaljeval z drugačnim opisom kot ga poda Sale; »ni bila sila (orožje) s katero naj bi se islamizem vzpostavil preko polovice naše celotne poloble. Vzpostavil se je (islam) z vnemo in prepričevanjem (vero)« (v Kramer 2003).

²² Pojem *islamizem* se je v 18. stoletju nanašal na versko prepričanje muslimanov, v francoskem jeziku pomeni vero, ki jo je učil in širil prerok Mohamed in se še ni nanašal na moderno (ideološko) rabo.

Konec 18. stoletja je bila Evropa zaznamovana z obsežnimi spremembami, ki so imele globalen domet. Francoska (politična) in angleška (industrijska) revolucija sta neločljivo povezani z »mitom« o neizmernem evropskem napredovanju in razvoju, ki je izključno evropski in ni imel kaj dosti opraviti s povezavami z ne-evropskim svetom. Obe revoluciji sta sprožili obsežno transformacijo celotne družbe, omogočili vzpon meščanske družbe, ter dali podlago za ustroj moderne suverene nacionalne države in kapitalističnega sistema (Lukšič in Pikalo 2007, 138-142). Revoluciji sta dali tako miselno formo, ki se je manifestirala v ideji človeškega razvoja, napredka vednosti in racionalnosti kot tudi materialno (tehnološki razvoj) podlago na kateri se je generiral imaginarij Evrope, kot superiorne sile, Anglija in Francija pa sta se profilirali kot glavni imperialni akterki.

V poznem 18. stoletju je bil ključni dogodek razsvetljenstva po Foucaultovem mnenju »odkritje jezika«. Jezik postane sekularni dogodek, torej izključno človeški pojav, ki prelomi z religiozno predstavo, da je »bog podelil človeku jezik v raju« (Foucault 1994). Potrebno je bilo pretrganje z božansko vladavino jezika, torej nova zgodovinska konceptualizacija, ker je bilo videti, da krščanstvo ne bo preneslo empiričnih dokazov, ki ukinjajo božanski status njegovega »teksta« (Sveto pismo) (Said 1996, 174-175). Moderni subjekt se naslanja na percepcijo, čute in racionalnost. Po Heideggrovem (v Afary in Anedron 2005) mnenju je modernost pravo nasprotje teokratskim in tradicionalnim vrednotam, ki so etiki in morali dajale smisel.

Zahod torej prevzame izključno znanstveno držo ko proučuje tuje, neznano. Na ta način ponovno generira novo determiniranost, posploševanje in novo identiteto Vzhoda, ki jo odkrije skozi znanost. V soočenju Vzhod in Zahod potrdita lastno identiteto, ki implicira na naslednjo dejanskost- Zahod dobi podobo učenjaka, zavzema položaj vednosti, postane center sveta. Vzhod skozi ta očala dobi podobo pasivnosti, ženske kvalitete, celo nemost in negibnost (Said 1996, 177). Iz tega razmerja se rodi novi bog – znanost. Znanost pomeni popolno pretrganje z božjim, lingvistika pa je ena izmed ved, ki začne obravnavati besede kot naravne predmete, »ki so bile sicer neme«. Ko besede in predmeti dobijo vrednost (na tem mestu mislimo na status in hierarhijo), dobijo točno določeno mesto v redu zakonitosti, naslednja stopnja pa je oblikovanje klasifikacijskega sistema, ki izvira prav iz koncepta »vrednosti« in temelji na sistemu »razlike«.

Samo na podlagi klasifikacijskega sistema, ki temelji na binarnih opozicijah, je lahko Ernest Renan²³ (orientalist in filolog) primerjal indoevropski in semitski jezik – tu ima v mislih orientalsko zgodovino, kulturo, raso (Jude in islam) – in prišel do zaključka, da je semitščina tako v moralnem kakor v biološkem pomenu izrojena oblika, in hkrati veljala za dokončno obliko kulturne dekadence. Semitščina je bila v Renanovem jeziku simbol evropske superiornosti nad Orientom, osnovana na togih binarnih opozicijah (Renan v Said 1996, 182). Renanova sodba je »pravilna« in »točna«, saj izhaja iz njegove strokovnosti in iz znanstvenega pristopa.

Znanstvenik ima v rokah nekakšen vzvod, s katerim lahko še tako nenavadne pojave vidi na naraven in spozna na znanstven način. Referenca je le vidno polje (empirija), ki izključuje kakršnokoli razlago izven narave. Znanstvenik konstituira objekt spoznanja in prav dejanje konstrukcije je znamenje imperialne oblasti; oblast, ki se ustvarja v znanstvenem laboratoriju, kjer se potrjuje vladajočo kulturo in se jo »naturalizira: »Vidimo, da se nam semitska rasa v vsem kaže kot nepopolna rasa, in sicer zaradi svoje preprostosti. Rasa – če si lahko dovolim uporabiti to analogijo – je do indoevropske družine v enakem razmerju kakor risba s svinčnikom do oljne slike: manjkajo ji raznolikost, širina, polnost življenja, ki so pogoj za doseganje popolnosti« (Said 1996, 187-188). Hitro lahko vidimo kako so se neke posplošene sodbe začele utemeljevati z znanstvenim jezikom oziroma so dobile legitimnost v znanosti, razvidno je tudi kako jih je Renan navezal na korenine rase, duha, značaj in temperament – filologija je jezik reducirala na njegov izvor, zato je bila ta relacija in povezava možna.

Primerjalna metoda je pri preučevanju Orienta postala sinonim za ontološko nenenakost Orienta in Okcidenta. Orientalizmu je postala imanentna nazadnjaškost, nehumanost, antidemokracija, barbarskost (Said 1996, 194). Primerjalno polje, kar Orientalizem postane po filološki revoluciji v zgodnjem 19. stoletju, je bil Orient že vnaprej »obsojen« na intelektualno inferiornost: »Arabce je za ljudstvo napravil Mohamed, pri čemer je islam politični in nikakor duhovni instrument, islam je politično gibanje,...« (Caussine de Percevala v Said 1996, 195).

»Mohamed...gre za človeka z resnično vizijo in trdnim prepričanjem, čeprav je napisal knjigo Koran, ki je utrudljiva zmedena ropotija, neprebavljiva, nedodelana, polna neskončnih

²³ Renan (v Said 1996, 158) predpostavlja, da indoevropščina organski jezik, torej naraven, živ, med tem ko je semitščina anorganska. Tako imamo na eni strani organski regenerativni proces, na drugi strani anorganski, negenerativni proces (semitščina je v osnovi nezmožna spreminjanja in modifikacij), ki je okostenel v semitščino.

ponavljaj, dolgovernosti, zmedenosti; skrajno neprebavljiva, nedodelana, skratka neznosno neumna« (Carlyle v Said 1996, 196).

V 19. stoletju Orient dobi status splošnega objekta, kjer se Evropejec kaže kot nevtralni in objektivni poznavalec. Poleg eksaktne pozitivne znanosti oziroma pozitivnega znanja o Orientu, ki temelji v dokazovanju splošnih in univerzalnih resnic (npr. koncept civilizacije) vzpostavi tudi zelo negativno podobo Orienta, ki je kot »izrastek« nastala prav zaradi zahodnjaške univerzalne znanosti. Claude Levi-Strauss (v Said 1996, 75) temu pravi znanost o konkretnem, torej vsaki stvari dati vlogo, ki jo imajo v ekonomiji predmetov in identitet. Klasifikacija deluje po principu razlike, s katerim si določena družba oblikuje vrednostni sistem in vnaša red, hkrati pa ta logika deluje popolnoma poljubno, torej kako se v neki družbi razumejo in postavljajo razlike (pomeni) je poljubno in od družbe do družbe različno. Said (1996) govori o »imaginativni geografiji in zgodovini«²⁴, oziroma o t. i. negativni identiteti, inherentni vsaki družbi, ki ima lahko le fiktivno realnost zgrajeno na domnevah, asociacijah in fikcijah. Na ta način se ustvarja lastna identiteta: tisto kar smo mi, ki se razlikuje od tiste »tuje«, -tisto kar je zunaj, »oni«.

Kašen vpliv je imel orientalizem tudi na različne pisce in teoretike nam prikaže Marxova perspektiva (kot neorientalistična) ko opisuje neenakopravne odnose med Vzhodom in Zahodom v analizi britanskega gospostva nad Indijo iz leta 1853:

Naj je za človeštvo občutje še tako moreče biti priča, kako se te neštete, marljive patriarhalne in miroljubne družbene skupnosti razkrajajo v svoje sestavine,..., vendar ne smemo pozabiti, da so bile te idilične vaške skupnosti, najsi je njihov videz še tako nedolžen, od nekdanj trdni temelj orientalskega despotizma, da so človeškemu duhu kar najbolj omejevale obzorje, ko so ga spreminjale v neodporno orodje praznoverja in v sužnja ukoreninjenih navad ter ga oropale vsake veličine in zgodovinske energije. Res je,

²⁴ Že od Antike naprej, je Orient, zlasti Bližnji Orient, postajal na Zahodu kot veliko komplementarno nasprotje, z vzponom krščanstva in njegovo konsolidacijo, pa postane sovražnik Islam kot radikalno nova, drugačna in za kristjane sleparska različica krščanstva. Po smrti Mohameda leta 632 p.n.š. se je vojaško povezovanje, kakor tudi kulturna in verska hegemonija začeli naraščati. Krščanske avtorje je bolj malo zanimala znanost, visoka kultura in blišč muslimanov. Islamsko širjenje in Islam na splošno je postal simbol za nasilje, uničenje, za demonsko hordo osovraženih barbarov (Said 1996, 80-82).

da so Anglijo, ko je sprožila družbeno revolucijo v hindustanu, najnižji interesi in da jo je izvajala z nesmiselnimi ukrepi. Vendar ne gre za to. Vprašanje je, ali more človeštvo izpolniti svoje poslanstvo, če ne bo temeljne revolucije v družbenem stanju Azije. Če zanikamo to možnost, tedaj je bila Anglija, kakršnikoli že so bili njeni zločini, nezavedno orodje zgodovine, ko je izzvala to revolucijo (Marx 1979, 583-584).

Marx v opisovanju indijskega družbenoekonomskega sistema sicer intervenira s kritiko početja Anglije in podaja humano perspektivo, sočutje z tamkajšnjimi ljudmi, a hkrati je njegov pogled v Saidovem »jeziku« *romantičnoorientalističen: »Anglija ima v Indiji dvojno poslanstvo, razdirajoče in ustvarjajoče: uničiti stari azijski družbeni red in ustvariti materialne temelje za zahodni družbeni red« (Marx 1979, 583-584).*

Orientalizem je zajel Orient zelo dobesedno in kolikor mogoče široko, in ga hkrati za Zahod udomačil, ga filtriral skozi urejevalne kode, klasifikacije, primere, slovarje slovnice, prevode, komentarje, kar je dejansko sproduciralo imaginarij Orienta in ga materialno sproduciralo na Zahodu in za Zahod. Iz osebnih, včasih izkrivljenih zgodb raziskovalcev je znanstvena stroka ta pričevanja preoblikovala v neosebne definicije. Z vseh teh fragmentov, katerih verodostojnost je vprašljiva, je nastal orientalizem kot objektivna disciplina. Kot primer lahko navedemo Chateaubrianda, ki v delu *Potovanje iz Pariza do Jeruzalma in od Jeruzalema do Pariza* (v Said, 1996, 217-219) poda naslednji pogled na Orient: »Pri križarskih pohodih ni šlo zgolj za to, da osvobodijo Sveti grob, temveč prej za to, da se ve kaj bo na zemlji zmagalo, ali čaščenje, ki je sovražno civilizaciji in sistematično podpira nevednost (to je seveda islam), despotizem, suženjstvo, ali čaščenje, ki je storilo, da se je v današnjih ljudeh prebudil genij slavne antike, in ki je opustilo nizkotno suženjstvo. O svobodi ne vedo nič, lastnine nimajo; njihov bog je prisila....« (Chateaubriand v Said 1996, 219).

Chateaubriand na nek način vpelje idejo, ki se s kolonizacijo realizira; orientalska, Arabska civilizacija potrebuje svojega odrešenika (pri Chateaubriand je to krščanstvo), ki bo popeljal Orient/Islam iz barbarstva; kar je ključno Evropa je učitelj (svoboščin), Evropa je luč, ki vodi iz teme.

Razvila se je stroga in vseobsegajoča organizacija znanstvenih in študijskih področij. Raziskovanje je postalo urejena dejavnost, določeni so bili načini izmenjave informacij in

doseganje soglasij, kateri problemi so vredni obravnave in hkrati tudi konsenz o tem, katere so prave paradigme za raziskovanje in njegove rezultate (Foucault 1994). Tak uniformen sistem je omogočil nastanek orientalizma kot znanosti. Orientalizem, ki pomeni sistem evropske ali Zahodne vednosti o Orientu, postane sinonim za evropsko hegemonijo na Orientu: »Egipt je zaklad, ki ga je treba osvojiti,« in »najjavljivejša nagrada, ki si jo lahko evropska ambicioznost obeta od Vzhoda, pri čemer tudi Zlati rog ni izjema« (Burton v Said 1996, 248). Razumevanje pojma Vzhoda in Zahoda, različne stopnje projiciranja podrejenosti in moči, razpon opravljenega dela, značilnosti pripisane Orientu – vse to priča o hoteni imaginarni in geografski delitvi med Vzhodom in Zahodom, ki se je ohranila skozi mnoga stoletja.

Said (1996, 253-255) izpostavi ključna Foucaultova izhodišča na katerih so utemeljene reprezentacije Vzhoda, in sicer vednost ni nikoli svobodna, vgrajena je v družbene, kulturne, ideološke in tradicionalne okvire. Moč/oblast vzpostavlja vednost, katere ključni cilj je nadzorovanje in normalizacija (Foucault v Afary in Anderson 2005). Napredek, ki ga je opravila znanost nikakor ni objektivna, kot ga želi prezentirati Zahod. Orient, ki se kaže kot orientalizem je torej sistem reprezentacij, ki ga uokvirja celotni zbir sil, ki so Orient pripeljale v zahodno znanje, zahodno zavest in pozneje v zahodni imperij. Orientalizem je proizvod političnih sil, je politična doktrina vsiljena Orientu.

Razmerje med Orientom in Okcidentom lahko opredelimo z Nietzschejevo koncepcijo resnice. Nietzsche o resnici jezika – kaj je jezik, če ne: »Gibljava armada metafor, metonimij in antropomorfizmov – skratka, suma človeških odnosov, ki so bili poetično in retorično stopnjevani, transportirani in okrašeni in ki se po dolgotrajni rabi zdijo trdni, kanonični in obvezni za neko ljudstvo: resnice so iluzije, o katerih smo pozabili, da so iluzije« (Nietzsche v Said 1996, 255). Ves orientalizem kot kulturni aparat, je agresija, dejavnost, presojanje, volja do resnice in vednosti.

Za 19. stoletje so značilne bistvene ideje o Orientu kot deviantne mentalitete, zaostalosti, despotskosti, itd. Beseda »orientalski« postane zadostna referenca, ki je identificirala poseben korpus informacij o Orientu. Z zahodnjaškim napredkom znanosti, ki implicira na moralno nevtralnost in objektivnost takih reprezentacij, slednje dobijo status pozitivnosti oziroma pozitivne znanosti. Tako se Zahod manifestira v razsvetljski in odrešeniški vlogi, Orient pa kot prizorišče, ki zahteva zahodno pozornost hkrati pa predstavlja »kraj« radikalno ločen in različen od Zahoda.

V tem obdobju se še vedno pojavlja raba pojma *mohamedanstvo*²⁵, ko se Zahodni intelektualec neposredno loteva obravnave islama. 19. stoletje vpelje dva načina rabe pojma *islamizem*. Prvič, islamizem se nanaša na bolj točno razumevanje islamske doktrine. Drugič, še vedno ne izključuje negativne interpretacije islamskega karakterja. Leta 1873 je britanski konzul o islamizmu zapisal naslednje; »manko v vitalnosti-življenjski energiji (mrtev)«. Leta 1901 francoski orientalist, Baron Bernard Carra de Vaux zapiše, »islamizem je prazna religija« (v Kramer 2003).

Renan z »islamizmom« implicira na islam, pomen, ki še nima opraviti z politično konceptualizacijo. Leta 1900 angleški slovar (*New English dictionary*, danes poznan kot *Oxford English Dictionary*) islamizem definira kot »religijski sistem muslimanov; mohamedanstvo«, v slovarju pa je tudi prvič uporabljena beseda islamist, definirana je kot ortodoksno mohamedanstvo (v Kramer 2003).

Ideje o orientalski zaostalosti, izrojenosti in neenakosti z Zahodom so se v zgodnjem 19. stoletju začele povezovati z idejami o bioloških temeljih rasne neenakosti²⁶ in darvinizmom, ki je predpostavljala znanstveno veljavnost delitve ras na napredne in zaostale ali evropsko-arijske in orientalsko-afriške²⁷. Te binarne opredelitve so odlično sovpadale in se aktualizirale prek kolonializma oziroma Zahodnega imperializma, ki je nastopil v poznem 19. stoletju.

Orientelec je bil vedno povezan s hierarhično najnižjimi elementi zahodne družbe – prestopnik, duševni bolnik, ženska, revež. Orient je za Zahod predstavljal tujca in problem, ki potrebuje rešitev. Ker je Orient pripadal podrejeni rasi, si ga je bilo potrebno podrediti (Said 1996, 129).

²⁵ Ignaz Goldziher, madžarsko-židovski orientalist (začetnik modernih islamskih študij) je leta 1890 izdal delo o muslimanskem ustnem izročilu (hadisi) pod naslovom *Muhammedanische Studien* (Mohamedanske študije). Drugi pomembnejši avtorji, ki so še vedno uporabljali ta termin v naslovih svojih del so tudi, delo D.S. Mrgoliouth *Mohammedanism* iz leta 1911, (Mohamedanstvo), A.A. Fyzee, *Outlines of Muhammedan Law* (1949, Obrisi mohamedanskega prava) in Joseph Schacht (1950), *Origins of Muhammedan Jurisprudence*.

²⁶ Tu le naštevam nekatera dela v katerih so se pojavljale rasne kvalifikacije na način binarnih opozicij napredno/zaostalo. Cuvierova knjiga *Živalsko kraljestvo*, Gobineaujev *Esej o neenakosti človeških ras*, in delo Roberta Knoxa, *Temne človeške rase*.

²⁷ Za 19. stoletje je značilno, da se začne prepletati jezik in rasa (revolucija v filologiji kot primerjalne znanosti-primerjalna lingvistika-ki je temeljila na konceptu, da jeziki pripadajo družinam, na primer indoevropski in semitski- ki je Orient delila na »dobri« oziroma stari Orient, kamor je spadala na primer klasično obdobje že davno minule Indije, med tem ko je bil »slabi« Orient povsod tam kjer je bil prisoten islam- Azija in deli severne Afrike. »Arijci«, so bili omejeni na Evropo in starodavni Orient (indoevropejci), med tem ko so bili med semite šteti Judje in muslimani, kot »nižje« ljudstvo (Said 1996, 129).

Podrejenost Orientalcev je izhajala iz kulturno uveljavljene navade posplošitev, po katerih je realnost razdeljena na razne kolektive, jezike, rase, tipe, barve, mentalitete, pri katerih vsaka oznaka izraža bolj vrednostno sodbo/interpretacijo kot pa nevtralno kategorijo. Pod temi kategorijami ležijo strogo binarne opozicije med našim/njihovim, pri čemer si prvo vedno lasti drugo. Te binarne opozicije niso bile prisotne zgolj v antropologiji in lingvistiki, bile so tudi močno ukoreninjene v darvinovske teze o preživetju in naravnem izboru, kot tudi del visokega kulturnega humanizma, katerega del je bil na primer Renan (Said 1996). Gre za t. i. socialni darvinizem, ki temelji na predpostavki povezanosti rase in kulture, kar je privedlo do sklepa, da kulturno evolucijo obvladujejo enaki zakoni kot biološko evolucijo (Godina 1998, 43-45). Evropejci so tako predstavljali najvišjo stopnjo, kamor jih je umestila bela rasa kot biološko najvišja rasa. Pripadnost beli rasi pa jim je omogočila najvišje kulturne dosežke. Takšni determinizmi so Evropejce rešili moralnih dilem in opravičevali njihovo imperialno ekspanzijo.

Renan izpostavlja svojo kulturno superiornost, saj je le ta »racionalna«, ima liberalne vrednote, je humana« itd. Ta predpostavlanja o superiornosti so močno povezana z raso. Belec/okcidentalec je bila zelo konkretna oblika biti v svetu, barva kože je dajala višji ali nižji ontološki status, okcidentalec je lahko le belec, kultura/razvoj/civilizacija je imanentna le Zahodu.

Rasna teorija, ki jo je spodbujala rast nacionalizmov in vzpon imperializma je skorajda nesporno podpirala tudi znanost. Rasna teorija, ideje o primitivnih izvorih in primitivnih klasifikacijah, napredovanje civilizacije in usoda bele (arijske) rase v povezavi z interesi po kolonialnih ozemljih, so bili elementi in produkti razmerij znanosti, politike in kulture, katerih interes je bil skoraj zagotovo dvigniti Evropo ali neko evropsko raso na hegemonsko pozicijo (Said 1996, 290).

W. Robertson Smith (antropolog, ki je med leti 1880 – 1881 potoval po Hedžazu) je svoje stališče do Arabcev in islama, opremljen z vso predhodno vednostjo, izrazil tako: »Za mohamedanstvo je značilno, da vsa nacionalna čustva dobijo religiozni vidik, kolikor so vse politične in družbene oblike v kakšni izmed muslimanski dežel odevajo v religiozno oblačilo. Vendar bi bila zmotna domneva, da v osnovi vsega, kar se opravičuje s tem, da prevzema religiozno obliko, leži pristno religiozno čustvovanje. Arabčevi predsodki so zakoreninjene v konzervativizmu, ki leži globlje od njegove vere v islam...« (Smith v Said 1996, 303).

Smith torej sodi islam s stališča belca, in pokaže, da mu je Arabec/Musliman ne le čisto nasprotje, ampak inferioren in je povrh vsega še hinavec. Prvič izpostavi zaostalost Arabca, katerega družbeno in politično življenje je popolnoma zaprto v religijske okvire. Na drugi strani pa je muslimanova vera le krinka njegove konzervativnosti, ki izvira še iz predislamskega obdobja. Smithova vizija sveta je izgrajena v luči binarnih opozicij, ki mu omogočajo taka posploševanja o islamu.

Rasistični diskurz se začne prekrivati s kolonialnim²⁸. Orient ni več viden kot neka eksotika, ampak zelo pomembna politična realnost. Postavlja se torej ključno vprašanje vloge Zahoda na Vzhodu. Gotovo je mogoče polemizirati kakšna je ta vloga, pri čemer je večina znanstvenikov in intelektualcev to vlogo videla v kakršnikoli obliki Zahodne hegemonije. Zanimiv je pogled Maurica Barresa (Poročilo o potovanju po bližnjem vzhodu) o vlogi Zahoda na Vzhodu:

kako si bomo mogli oblikovati intelektualno elito, s katero bomo lahko delali, iz Orientalcev, ki ne bodo izkoreninjeni, ki se bodo še naprej razvijali po lastnih merilih, ki bodo ostali prežeti z družinskimi tradicijami in ki bodo tvorili vez med nami in množico domačinov?... Pri vseh teh stvareh gre konec koncev le za spodbijanje nagnjenja teh ljudstev za ohranjanje stika z našo inteligenco, celo če bi to nagnjenje nemara v resnici izhajalo iz njihovega občutka za nacionalno usodo (Barresa v Said 1996, 304).

Duhovna (intelektualna) hegemonija Barresa se prepleta z Levijevim²⁹ humanizmom in globokim sočustvovanjem z domorodnim prebivalstvom, a kljub temu ne vidi možnosti, da bi Orientalci lahko razumeli in imeli pogoje za takšen razvoj in napredek, ki ga je dosegla Zahodna civilizacija: »Ta ljudstva so dediči dolge zgodovinske, umetnostne, religiozne tradicije, katere smisla niso povsem izgubili in ki bi jo nemara prav radi nadaljevali. Prevzeli

²⁸ V 19. in 20. stoletju lahko z vidika Zahoda govorimo o inferiornosti Orienta, če ravno ne želimo ta odnos preveč posploševati, pa zagotovo lahko trdimo, da je bila potrebna Zahodna intervencija. Med leti 1815-1914 govorimo o evropski ekspanziji brez primere (Evropa naj bi v tem obdobju svoje ozemlje povečala iz 35 odstotkov na 85 odstotkov celotne zemeljske površine). S kolonizacijo, kjer sta bili najbolj agresivni Anglija in Francija z največjima imperijema dejansko sovпада z obdobjem izjemnih dosežkov na področju institucij in vsebine orientalizma. Said (1996, 60) meni, da kolonizacija ni pomenila le delitev ozemelj ter dobičkov, ni pomenila le fizične in materialne dimenzije, ampak delitev intelektualne moči, ki jo poimenuje Orientalizem, kot niz idej, ki so orientalcem zadale nespremenljivo identiteto.

²⁹ O perečem problemu Zahoda in Vzhoda je med leti 1928 in 1935 resno razmišljal Sylvain Levi, predsednik *Societe asiatique* in profesor za sanskrt na College de France. Za podrobnejši opis njegovega razmišljanja o tej problematiki glej Said 1996, 308-310.

smo odgovornost za njihov razvoj, včasih brez posvetovanja z njimi, včasih na njihovo zahtevo... Trdimo, po pravici ali ne, da predstavljamo višjo civilizacijo, in zaradi pravic, ki nam jih daje ta večvrednost, ki jo redno potujemo s tako samozavestnostjo, da se zdi domačinom nesporna...« Orientalistična vednost, ki je bila v 19. stoletju predvsem v funkciji dokazovanje kulturne superiornosti, je bila v 20. stoletju že orodje politike in hkrati mehanizem prek katerega je Evropa mislila samo sebe in Orient. Iz argumentov, ki smo jih že prikazali, je Evropa v tem času že globoko v sebi nosila znamenja strahu pred islamom. V podpoglavju, ki sledi, se bomo še bolj neposredno dotaknili prav tega strahu.

4.2 Drugo prelomno obdobje, obdobje do prve svetovne vojne

Izjava Lorda Cromerja (vrhovni generalni konzul angleškega imperija najprej v Indiji in nato v Egiptu) leta 1908 v eseju za Edinburgh Review podal naslednje mnenje o Orientalcih/ Arabcih:

Toda bistveno je, da o vsakem posameznem vprašanju odločamo predvsem glede na to za kar v luči zahodnega znanja in izkušenj, dopolnjenih z poznavanjem lokalnih posebnosti, zavestno mislimo, da je za podložne rase najboljše, ne glede na kakršnokoli dejansko ali domnevno korist, ki bi jo od tega lahko imela Anglija kot narod /.../ čeprav ne bomo mogli nikoli ustvariti patriotizma, podobnega tistemu, ki temelji na sorodnosti rase ali skupnemu jeziku, bomo nemara lahko razvili nekakšno kozmopolitsko zvestobo, ki bo temeljila na spoštovanju, ki so ga vselej deležni superiorna nadarjenost in nesebično ravnanje za že izkazane usluge in za tiste, ki bodo še prišle/... (Cromer v Said 1996, 54).

S tem Cromerje predpostavlja le, da so Orientalci podložne rase ampak implicira predvsem na izkoriščanje njihove »nevednosti« (saj so podložni) za interese in obstoj angleškega imperija. Vednost o podložnih rasah oziroma Orientalcih je preprosta in dobičkonosna, saj v njihovi omejenosti Anglija vendar le predstavlja najboljšo »rešitev«. Imperialno moč Said (1996, 54) z referiranjem na Foucaulta vidi v vednosti o Orientu, vednosti katere posledica je oblast in nadzor, saj »podložnim rasam ni bilo dano, da bi vedele kaj je za njih dobro« (Cromer v Said 1996, 54).

Cromer (v Said 1996, 55) v svoji knjigi *Modern Egypt* zapiše lastna »univerzalna« stališča o Orientu: »Natančnost je z Orientaliskim umom nezdružljiva. Pomanjkanje natančnosti, ki se zlahka izrodi v lažnivost je dejansko temeljna značilnost orientalskega uma« (Cromer v Said 1996, 54). »Evropejec je temeljit mislec, v njegovih navedbah dejstev ni nikakršnih dvoumnosti; rojen logik je, četudi logike nemara ni študiral; po naravi je skeptičen....njegova šolana inteligenca deluje kot kakšen mehanizem. Na drugi strani pa umu Orientalca, podobno kot njegovim slikovitim ulicam, očitno manjka somernosti. Njegova razmišljanja so neznansko površna....pomanjkanje zmožnosti logičnega mišljenja...« (Said 1996, 55).

Orientalca se odslej prikazuje kot lahkoovernega, »brez energije in iniciative«, močno nagnjenega h »klečeplaznemu laskanju«, spletkarjenju, prevaranstvu itd. Orientalski um ni zmožen dojetja tistega, kar je Evropejcu dano po naravi, ker pač je »superiorna rasa«.

Za islam je bilo značilno, da je ostajal ujet v religioznih okvirih. Kontinuiteta z religioznim diskurzom, ki naj bi v očeh Zahodnega akademskega diskurza izhajal predvsem iz predpostavljjanja, da je potrebno ohraniti islam (kulturno) odtujen od modernosti, kot tudi da je potrebno moderni islam razumeti, da ni nič drugega kot ponovna uveljavljena različica starega, še zlasti zato, ker se je predpostavljalo, da je modernost za islam bolj žalitev kot izziv. Said (1996, 323) želi predvsem poudariti, kako islamski orientalizem vse do danes zaostaja za razvojem ostalih humanističnih znanosti, kakor tudi ločenost od svetovnih, zgodovinskih, ekonomskih, političnih in družbenih okoliščin, ključen moment te metodološke in ideološke zaostalosti islama pa je njegova ujetost v religioznost.

Veljalo je prepričanje, da za Orientalca vprašanja osvoboditve, samoizražanja in samoizpolnjevanja nimajo istega pomena, kot ga imajo za Okcidentalca. Namesto tega je islamski orientalist izražal svojo idejo o islamu na način, da je poudarjal svoj, in domnevno, tudi muslimanov odpor do *spremembe*, do medsebojnega razumevanja med Vzhodom in Zahodom (Said 1996, 325). Takšno razumevanje, je dejansko sproduciralo univerzalnost do *odpora do spremembe*, kar je omogočilo tako silovitost, kjer pa ni šlo niti za strah pred uničenjem zahodne civilizacije ampak strah, da se bodo porušile tiste omejitve, ki islam in Zahod ločujejo. Dejansko kaže na to, kako je nacionalna tradicija, politika, nacionalna zgodovina in vpliv predhodnih akademskih in intelektualnih aktivnosti vgrajena oziroma omogoča zagon in produkcijo idej, ki postanejo paradigmatično izhodišče. Na tem mestu lahko izpostavimo Gibbove predpostavke o islamu:

Islam kot religija je izgubil le malo svoje moči, toda islam kot razsodnik v družbenem življenju (v modernem svetu) je izvržen iz prestola; ob njem in nad njim nove sile uveljavljajo oblast, ki je včasih v protislovju z njegovimi tradicijami in družbenimi navadami, a navzlic temu izsilijo svoje. Če označimo položaj kar se da preprosto, potem se dogaja tole: do nedavnega noben muslimanski državljani in poljedelec ni imel nobenih političnih interesov ali funkcij, nobene dostopne literature razen verske, nobenih praznikov in nobenega skupnostnega življenja razen v povezavi z religijo...Zanj je torej religija pomenila vse. Zdaj pa bolj ko je dežela razvita, bolj se širijo njegovi interesi in njegova dejavnost ni več obremenjena z religijo... (Gibb 2000, 335).

Za Gibba je islam, islamsko pravoverje, skupnost vernikov, življenje, enotnost, vrednote. Islam izraža skupek življenja, družbenopolitične realnosti in vere. Vse to je združeno v (modernem) »islam«; islam je totaliteta, je abstrakcija, ki ponovno vpelje Zahod kot civilizacijo in kot njegovo nasprotje. Gibb (v Said 1996, 326) je za opisovanje islama preferiral izraz *mohamedanstvo*, saj meni, da islam v resnici temelji na ideji apostolskega niza, ki dobi vrh v Mohamedu. Hkrati je trdil, da je temeljna islamska znanost pravo, ki je že zelo zgodaj nadomestila teologijo. Torej je mohamedanstvo za Gibba termin, ki predstavlja njegovo »notranjo« dejanskost, ne zavedajoč se, da je ravno on tisti, ki take trditve postavlja od zunaj. Posledično v delu *Modern Trends in Islam* vidi problematiko modernega islama kot rezultat klasične religije, ki prihaja v nesinhroni stik z romantičnimi zahodnimi idejami.

Islam je živa in vitalna religija, ki se obrača na srce, duševnost in zavest desetih in stotin milijonov ljudi, ter jim podstavlja merila, po katerih naj živijo pošteno, trezno in bogaboječe življenje. Okorel ni islam temveč njegove ortodoksne formulacije, njegova sistematična teologija, njegova družbena apologetika. Tu leži prelom, tu je čutiti nezadovoljstvo med velikim delom njegovih intelektualnih privržencev in tu je najbolj vidna nevarnost za prihodnost. Nobena religija se konec koncev ne more upirati razkroju, če v njej obstaja nenehen prepad med njenimi zahtevami do volje in njenim obračanjem k intelektu njenih privržencev. To da se za veliko večino muslimanov problem preloma še ni odprl, opravičuje uleme, ki zavračajo, da bi jih spehali v hlastne ukrepe, ki jih predpisujejo modernisti; toda širjenje modernizma je opomin, da reformulacije ne bo mogoče odlagati v neskončnost /.../ V poskusu, da bi določili vire in

vzroke te okorelosti islamskih obrazcev, lahko nemara najdemo tudi ključ do vprašanja, ki ga modernisti postavljajo, pa ga do zdaj še niso uspeli rešiti- to se pravi, vprašanje, kako bi bilo mogoče reformulirati temeljna načela islama, ne da bi prizadeli njihove bistvene prvine (Gibb 1945, 108-123).

Gibbovo sporočilo je jasno: islam (na Orientu) si je prisvojil in zlorabil jezik njegove duhovščine, ki si lasti duševnost skupnosti. Dokler islam s svojim pozivom miruje, je varen; v trenutku ko se bo reformna duhovščina lotila njegovega reformuliranja na način prilagajanja modernosti, da bi vanjo lahko vstopil (islam), se začno težave in te težave so za Gibba prelom. S prelomom Gibb implicira na bolj pomembna vprašanja kot so domnevni intelektualni antagonizmi znotraj islama. Gibb pravzaprav nakaže na nov epistemološki prelom, izraža »duh časa« v katerem so nastajala njegova dela in hkrati koeksistenco s predhodnimi oziroma tradicionalnimi dogmami. Njegovo pisanje je izrekalo to, česar islam še ni mogel izreči, ali to, česar njegova duhovščina ni hotela izreči. Pokazal mu je pot, možnost, da nekaj v prihodnosti to izreče (Said 1996).

4.3 Tretje prelomno obdobje: druga svetovna vojna in ameriški imperializem

Evropska (znanstvena) avtoriteta nad Orientom se po drugi svetovni vojni (in arabsko-izraelskih vojnah) kot ključni akter iz svetovnega odra umakne. Islam postane podvržen novemu anglo-ameriškem proučevanju oziroma postane produkt ameriške znanstvene avtoritete. Francijo in Veliko Britanijo, imperialni sili in centra svetovne politike vse do druge svetovne vojne, nadomesti ameriška imperialna moč, hegemonija in politika.

V ameriških reprezentacijah ima musliman oziroma »Arabec« podobo grozečega človeka z zašiljenim kljukastim nosom in prežečim obrazom. Arabski šejki, ki so v ameriških reklamnih oglasih predstavljali, kot ključno strateško in gospodarsko zanimanje Amerike, »Arabca«, ki je bil nemoralen, nesposoben in nekvalificiran, da bi lahko posedoval tako ogromne količine nafte. Nemoralnost in nevarnost Islama zdaj upodablja ameriški portret »Arabca«, ki izraža besnenje, ekscentričnost in iracionalnost, za temi podobami grozi *džihad*, posledično pa strah, da bodo muslimani (ali Arabci) zavzeli svet (Said 1996, 351-355).

Zgornji opis nam služi, da na nek način uvidimo kako lahko akademsko polje podpira take karikature in neutemeljene reprezentacije in kako nam prav slednje postavlja vprašanje razmerja ali vpliva političnih interesov³⁰ na akademsko polje in obratno. Produkcija, ki se vzpostavlja v tem odnosu je antiislamski diskurz, in prav v točki, ko islam ni več splošno kompleksno vprašanje in postane administrativna zadeva, vprašanje politike, je točka kjer se ameriško proučevanje islama (Orienta) loči od evropskega. Vsekakor pa je ameriški akademski diskurz prevzel odnos kulturne sovražnosti, jo ohranil, modificiral in nadgradil.

Primer predhodne splošne deskripcije nam lepo predstavi Morroe Berger, profesor za sociologijo in bližnjevzhodne študije na Princetonu: »Moderni Bližnji vzhod in severna Afrika nista središči kakšnih velikih kulturnih dosežkov, in prav tako ni verjetno, da bosta to postali v bližnji prihodnosti. Kar zadeva sodobne kulture, se proučevanje tega področja ali njihovih jezikov samo na sebi ne izplača...« (Berger v Said 1996, 355).

Med 2. svetovno vojno in po njej je nastalo izredno zanimanje Združenih držav Amerike (ZDA) za Bližnji vzhod, Kairo, Iran in severno Afriko. Tam so bila pomembna vojna prizorišča in v okviru tega so imele ZDA strateški in gospodarski interes (izkoriščanje nafte), kjer sta pred tem prednjačili Velika Britanija (VB) in Francija. (Said 1996, 363). Po drugi svetovni vojni se je ZDA opremila za imperialni pohod in novo hegemonsko pozicijo na svetovni sceni, glavna tekmeča, ki sta to vlogo ogrožala pa sta bila spoznana komunizem in islam. Na tem mestu velja povzeti Gustav von Grunebaumove³¹ poglede na islam. Grunebaum brez težav domneva, da je islam unitaren pojav, drugačen kot katerakoli druga religija ali civilizacija in ga znotraj tega kaže kot nehumanega, nezmožnega razvoja, samospoznavanja ali objektivnosti, pa tudi kot neustavljivega, neznanstvenega in avtoritarnega:

Bistveno je, da spoznamo, da je muslimanska civilizacija kulturna entiteta, ki nima istih primarnih teženj kot naša. Ni vitalno zainteresirana za strukturirano preučevanje drugih kultur.... Ko bi to opažanje zgolj za sodobni islam, bi se človek nemara nagibal k temu, da bi to povezoval z globoko vznemirjenostjo islama, ki mu ne dopušča, da bi videl prek sebe, če ni v to prisiljen. Ker pa to velja tudi za preteklost, lahko to nemara povežemo s temeljnim antihumanizmom (islamske) civilizacije. [...](Arabski ali islamski

³⁰ Naftna kriza med leti 1973-1974, tekmovanje s Sovjetsko Zvezo (SZ) in hladna vojna.

³¹ Gustav von Grunebaum je prišel v ZDA kot del intelektualne emigracije evropskih učenjakov, ki so bežali pred fašizmom (Said 1996, 366).

nacionalizem)...pogreša koncept božanske pravice naroda, pogreša formativno etiko, prav tako, kot se zdi pogreša vero poznega 19. stoletja v mehanicistični napredek, zlasti pa pogreša intelektualno čilost primarnega pojava.... (Gustava von Grunebauma v Said 1996, 366).

Če povzamemo von Grunebaumove misli in jih damo na skupni imenovalec, zagotovo lahko trdimo, da je njegov pogled precej politično motiviran, polemičen in zelo pristranski, pri tem pa izpostavlja nezrelost »Arabcev«, muslimanov in da slednjo lahko dosežejo le ob uporabi zahodnih metod-napredka in objektivnosti.

V proučevanju Arabcev in islama ostajajo tudi danes temeljne orientalistične dogme. Said (1996, 370) jih povzame v štirih ključnih točkah: absolutna in sistematična razlika med Zahodom, ki je racionalen, razvit, human, boljši in Orientom, devianten, nerazvit, slabši. Druga dogma se nanaša na predpostavko, da so abstrakcije o Orientu (besedila, ki predstavljajo »klasično« orientalsko civilizacijo) vselej bolj zaželene od neposrednih dokazov, ki prihajajo od moderne orientalske resničnosti. Tretja dogma govori o Orientu kot večnem, enoličnem in nezmožnem lastne opredelitve; zato naj bi bil močno posplošen in sistematičen besednjak za opisovanje Orienta z zahodnega gledišča neizbežen in celo znanstveno »objektiven«. Četrta dogma predpostavlja Orient, ki je v temelju nevaren, potrebno se ga je bati ali pa nadzorovati. »Arabci, ki so na površini bistri in hitrega duha, častijo eno in le eno stvar-moč in uspeh...Britanske oblasti...ki dobro poznajo izdajalsko naravo Arabcev...Bolj kot skuša biti angleška vladavina poštena, bolj objesten postaja Arabec...Sedanje stanje bi nujno vodilo proti ustanovitvi arabske Palestine, ko bi bilo v Palestini arabsko ljudstvo...« (Protokoli sionskih modrecev, ki jih je Šaim Weizmann sporočil Arthurju Balfourju 30. maja 1918, v Said 376).

Takšne so podobe Arabca³², ki mu manjkajo zahodnjaške kvalitete, mit, ki je nastal v 20. stoletju in kot ga vidi moderna zahodna družba. Na podoben način ga prikaže šestdeset let kasneje profesor politologije Gil Carl Alroy v članku z naslovom »*Do the Arabs Want Peace?*»³³ Nanašajoč se na delo Harolda W. Gliddena *The Arab World* želi dokazati, da so

³² Kako so nekateri teoretiki opisovali arabsko duševnost in mentaliteto glej Said (1996, 381-383).

³³ V tem eseju se Alroy loteva proučevanja konflikta Palestina-Izrael.

Arabci nagnjeni h krvavemu maščevanju, so psihološko nesposobni za mir in po naravi vezani na koncept pravičnosti, ki v resnici pomeni prav njeno nasprotje, zato jim ne smemo zaupati in se moramo proti njim bojevati kot se človek bojuje proti vsaki drugi usodni bolezni (Said 1996, 379).

»Arabec... le malo možnosti ima, da razvije svoje zmožnosti in opredeli svoj položaj v družbi, ne verjame kaj dosti v napredek in spremembo in odrešitev išče le v onstranstvu« (Sania Hamady v Said 1996, 383). Diskurz, ki islam zreducira na tradicionalne temelje – moč družine, šibkost orientalskega duha, in pomembnost Orienta za Zahod – ga razvrednoti kakršnekoli drugačne biti (bivanja) kot izključno na biološki obstoj, kar implicira na seksualni gon kot edini element Arabčevega »potenciala« oziroma oblike biti. »Arabcu« je ukradena možnost politične, kulturne in družbene organizacije-modernosti, ki je inherentna Zahodu, saj »Arabci« implicitno niso zmožni mišljenja (razuma), nimajo tistih kvalitete katere poseduje le Zahod in na katerih je vzpostavljen njihov družbenopolitični sistem³⁴. Med temi temeljnimi »resnicami« je najbolj svojevrstna ta, da je arabščina kot jezik nevarna ideologija, saj naj bi za arabščino veljala »splošna nedoločnost misli«, »pretiran poudarek na lingvističnih znakih«, »pretirano zatrjevanje in pretiravanje³⁵«.

4.4 Razmislek k modernim reprezentacijam islama

Od sredine 18. stoletja so vednost o Orientu širili in povečevali predvsem kolonialni stiki kot tudi zanimanje za tuje in nenavadno. Evropa je bila vedno v poziciji moči, če ne celo gospostva. V luči tega se je oblikovalo temeljno razmerje na ravni politike, kulture kakor tudi religije. Evropejec je torej racionalen, kreposten, zrel, »drugačen« od Orientalca, ki sicer živi v drugačnem, a povsem organiziranem lastnem svetu, v svetu z lastnimi nacionalnimi, kulturnimi in epistemološkimi mejami in principi notranje koherentnosti. Tisto kar je Orientalcu dajalo razumljivost in identiteto, ni bilo rezultat njegovih prizadevanj ampak Zahodna »manipulacija« in imaginarij Orienta, način s katerim Zahod v neksusu oblast/vednost identificira Orient/Islam, ustvari orientalca in hkrati potrjuje samega sebe. Imaginarij in materialna realnost, ki je vedno

³⁴ Razpravo o možnostih politične organizacije in revolucije na Vzhodu glej Edvard Said (1996) in Vatikiotis (1972).

³⁵ Za kritiko glej Said (1996, 394).

znova dajala življenje v temu razmerju »razlike« je prav jezik ključni faktor, ki ohranja to razmerje še danes.

Orientalizem (»znanost o tujem«) kot oblika mišljenja, je vse od začetka svoje moderne zgodovine pa do danes nagnjena k vednosti, ki temelji na binarnih opozicijah – razlikovanju, kakršno je »Vzhod« in »Zahod«. Orientalizem je ustvaril sistem binarnih opozicij (Turner v Sayyid 1997, 34), ki prezentirajo veličino Zahoda kot nasprotje manku Orienta – iracionalnost proti racionalnemu, naprednost proti nazadnjaštvu, demokracija proti despotizmu itd. Islam se definira in identificira znotraj binarnih opozicij kot negativ ali nasprotni pol Zahoda. Če sledimo Derridaju (v Sayyid 1997), da je za obstoj hierarhije nujna podrejenost, potem moč orientalizma ne izhaja le iz imperialnih razmerij (kontrole) ampak tudi iz organizacije in sedimentacije »velikih narativov«³⁶, ki izpričujejo zgodovino Zahoda.

Orientalizem implicira dvoje, prvič, kulturno premoč Zahoda in njegove volje do obvladovanja in, drugič, diskurz orientalizma, čemur Said (1996) pravi »teža tradicije, ki jo ustvarjajo prejšnje enote vednosti«. Diskurz orientalizma govori zgodbo/zgodovino Zahoda, ki se prezentira preko nemoči Orienta, gre za racionalizacijo Evrope prek vednosti o Orientu. Orientalizem sproducira štiri ključne reprezentacije Islama (in Orienta). Obstaja absolutna in sistematična razlika med Zahodom in Orientom. Reprezentacije Orienta se bolj nanašajo na tekstovne geneze kot pa na »moderno orientalsko realnost«. Orient je uniformen, nespremenljiv in nesposoben lastne obravnave. Orient se je potrebno bati ali mu vladati. Orientalizem operira z številnimi teoretičnimi naracijami; je teorija despotske moči, teorija družbene spremembe, teorija eksotizma in teorija racionalnosti. »Vse te naracije slonijo na predpostavki, da se Islam ontološko razlikuje od Zahoda« (Sayyid 1997, 32). Akademska obravnava Islama se pojavi z namenom utrjevanja identitete Zahoda, torej je orientalizem način pisanja zgodovine Zahoda skozi zgodovino »drugega«.

³⁶ Zaradi razumevanja orientalizma kot razmerja oblast/vednost ima Said težavo pojasniti kako orientalizem še naprej funkcionira izven teh historičnih oblastnih struktur, ki jih proučuje v orientalizmu. Saidov namen je prikazati sovražnost orientalističnega diskurza islamu, neposredna negacija orientalizma še ne pomeni dejanske afirmacije islama. Said se zaveda, da orientalizem konstituira islam, zato ne govori o islamu kot dejanski entiteti. Ko začne govoriti o islamu, se ponovno vključi v orientalizme. Zatorej se ne dotika možnosti obstoja islama izven terena orientalizma (kritiko Saida glej v Sayyid 1997, 36-40).

Orientalističnemu diskurzu je imanentna totalizacija. Said (v Mutman 1993) izpostavlja homogenizacijo različnih družb, ki jim je skupno eno "abstraktno" bistvo, kot je Orient ali Islam. "Drugi" (Orient/Islam) je Zahodna invencija, je produkt orientalistične inskripcije. Ta inskripcija ne pozicionira le Orienta in Islama, temveč gre za homogenizacijo številnih različnih "okolij" pod znak orientalno. S to operacijo se Zahod pozicionira na privilegirano/dominantno mesto "radikalno" nasprotno orientalistični poziciji. Saidov (v Mutman 1993) orientalistični diskurz je močno povezan z hegemonsko investicijo Zahoda in kolonialnim/imperialnim aparatom moči, ki mu je inherenten. Muntman (1993,170) meni, da je Orientalizem hegemonška operacija, ki totalizira Orient/islam in ga loči od Zahoda. "Drugi", ki ga generirajo in ohranjajo različni diskurzi – kolonialni, ekonomski, akademski, znanstveni, politični, itd. – je artikuliran skozi različne institucionalizirane forme moči (oblasti)³⁷. Vzhod/Orient/Islam je določen kot »Drugi« kot objekt vednosti in intervencije- način, ki ne le producira Zahod kot center moči/oblasti, temveč s tem, ko je moč jeziku notranja, lahko ustvari univerzalno vednost. Said sledi Foucaultu ko predpostavlja, da idej, kultur in zgodovin ni moč razumeti brez odnosov moči. Odnos med Orientom in Zahodom je odnos moči, dominacije in hegemonije. Orientalizem je produkt diskurzivnih praks in ne struktura laži in mitov. V Gramscijevi (Mutman 1993, 175) koncepciji hegemonije je Orientalizem hegemonški moment Zahodnega imperializma. »Orient« je vedno nekaj drugega kot Zahod, vedno se primerja z »drugim«, z pozicijo, ki naj bi jo Zahod zasedal.

³⁷ Mutman (1993) meni, da Saidov orientalistični diskurz skriva zahodnega subjekta, kot del tega diskurza. Moč in razlika se v orientalističnem diskurzu kaže skozi jezik, ki zamaskira subjekt. Na ta način lahko govori o razliki med Zahodom in Vzhodom.

5 POSTMODERNA KRITIKA MODERNIH REPREZENTACIJ ISLAMA

Pričujoče poglavje nam bo predstavilo problematično rabo fundamentalizma v islamskem kontekstu. Ko rečemo problematična ali nedosledna raba mislimo na dve temeljni predpostavki, prva se nanaša na izvor fundamentalizma katerega smo podrobneje opredelili v tretjem poglavju. Na tem mestu je ključno poudariti, da je fundamentalizem produkt krščanskega okolja. Prav tako pa lahko konstrukcijo islamskega fundamentalizma vidimo kot rezultat modernih reprezentacij islama, ki so se definirale v neksusu oblast/vednost, torej na način, kot ga je sproducirala zahodna znanost. Na eni strani nam bo poglavje poizkušalo prikazati, da se islamska gibanja ponovno proučuje prek zahodnih miselnih form, hkrati pa bo podalo kritični premislek modernosti.

5.1 Teoretizacija (islamskega) fundamentalizma

Zakrite ženske, bradati moški, samomorilske akcije so postali medijski spektakel okoli katerega se organizira konceptualizacija fundamentalizma. Konceptualizacija in teoretizacija fundamentalizma je pravzaprav nujna za preseganje takšnih posplošitev s tem pa zahteva precej široko in na nek način poglobljeno razdelavo islama v relaciji do fundamentalizma. Pričujoče poglavje je namenjeno predvsem bolj kompleksni teoretični obravnavi fundamentalizma v islamskem kontekstu.

Gita Sahgal in Yuval- Davis (v Sayyid 1997, 8) obravnavo fundamentalizma zastavita na treh glavnih karakteristikah. Po njenem mnenju ja eden temeljnih elementov fundamentalizma kontrola ženskega telesa, kjer se predvsem izpostavlja moralni vidik družbe in kakšno vlogo ima ženska v njej. Cilj vseh fundamentalizmov je pravzaprav izvajanje kontrole nad ženskim telesom, torej njihova podreditev. Sahgal in Yuval-Davis trdita, da je tradicionalnost ena od temeljnih značilnosti vseh fundamentalizmov.

Sayyid (1997, 9-11) oporeka tej argumentaciji in je mnenja, da fundamentalizma ni mogoče razumeti v tradicionalnosti in t. i. zaostalosti, ki se mu jo pripisuje. Kontrola nad ženskim telesom kot pomemben politični dejavnik ni le stvar muslimanskih družb, kakor tudi ni v

funkciji nekega političnega gibanja. Gre za produkcijo specifičnih subjektivitet, ki se producirajo skozi mehanizem kontrole. Kontrola telesa je mehanizem obstoja in produkcije specifičnih subjektov v funkciji oblasti. Kot njen produkt je disciplinirani posameznik ne glede na spol, ki je imanenten vsaki oblasti in obstaja v vsaki družbi (Foucault v Afary in Anderson 2005).

Islamskemu fundamentalizmu naj bi bilo imanentno zavračanje pluralizma. Islam se čuti ogroženega s strani zahodnega pluralističnega sistema in misli. Fundamentalizem kot posledica modernizacijskega pritiska, pa se predpostavlja, da naj bi fundamentalizem v primeru islama pomenil vračanje h njegovim koreninam, vračanje h koranu in šariji, kot edinima resničnima referencama. V nasprotju s to argumentacijo na primer Foucault (v Afary in Anderson 2005) v t. i. islamskem fundamentalizmu vidi vse prej kot tradicionalno interpretacijo »teksta«. Če fundamentalizem pomeni dobesedno razumevanje kanoničnih tekstov, islamski fundamentalizem izraža ravno nasprotno elemente, torej inovativno in kreativno dejavnost. Foucault (v Afary in Anderson 2005) je videl take karakteristike v iranski revoluciji. Slednja mu predstavlja nove forme »politične spiritualnosti«, kjer je prav avtentičnost in »iracionalnost« izvor kreativnosti in ki poraja možnost ne-zahodnjaških alternativnih form modernosti.

Sahgal in Yuval-Davis po Sayyidovem (1997, 13) mnenju lahko prideta do takšnih zaključkov, ker obravnavata resnico in politiko kot dve popolnoma ločeni sferi (v razmerju do politike resnica določa politiko), ki delujeta zunaj fundamentalizma. Na ta način lahko fundamentaliste zreducirata na tiste, ki trdijo da »izjavljajo« resnico, fundamentalizem pa kot resnično vero, katere temelj je le koran in šarija. Taka operacija jima dovoljuje, da za fundamentaliste, označita tiste, ki zavračajo kakršnokoli alternativo (Sayyid 1997, 13). Problematičnost takega razumevanja razmerja resnice in politike nakaže tudi Foucault. Foucault (v Afary in Anderson 2005) predpostavlja, da je resnica sama, vprašanje politike, s čimer je mogoče zavreči pozicijo Sahgala in Yuval-Davisa, ki zreducirata fundamentalizem na dogmatizem. Prvič, je to problematično, ker v razmerju med politiko in resnico zanemari vprašanje moči, kot da gre za popolno ujemanje resnice v odnosu do politike. Drugič, zato, ker se zdi, da je fundamentalizmu inherenten dogmatizem. Slednji pa se pojavlja v vseh družbenih ideologijah tako liberalnih, sekularnih in znanstvenih, ki prav tako kot religija vzpostavljajo dogmatizme. Tretjič, Sayyid

(1997) zanika, da je fundamentalizem zgolj religijski fenomen³⁸ kakor tudi, da je imanenten islamu. Fundamentalizem je gibanje, ki vključuje politične dimenzije, je splošni pojav sedanje realnosti, islamski fundamentalizem, pa je zgolj ena od oblik te realnosti. Na nek način lahko koncept fundamentalizma definiramo le kot močno vero(vanje), ki zavrača tisto, kar Vattimo (v Sayyid 1997, 13) poimenuje »weak thought«.

Saghal in Yuval-Davis (v Sayyid 1997, 14) kot tretjo značilnost, ki naj bi po njunem mnenju definirala fundamentalizem kot politično gibanje, navajata njegovo nezmožnost ločitve med politiko in religijo. S tem sovпада opredelitev Bernarda Lewisa (1993), ki meni, da je islam nezmožen ločitve politike in religije, s čimer Lewis argumentira fundamentalizem predvsem kot islamski pojav. Sayyid (1996, 14) intervenira s kritiko takšnih teoretskih zaključkov. Slednji so namreč rezultat razsvetljenskega racionalizma, ki naturalizira polje družbenopolitičnega oziroma ga obravnava kot zaprte, nespremenljive kategorije, kot da obstoja naravna delitve med cerkvijo in državo. Tak način obravnave daje možnost teoretizacije fundamentalizma kot izključno religijske specifikke. Sayyid (1997, 15) izpostavlja problematičnost delitve in omejitev med religijo in terenom politike, ki jo sproducira sama moderna definicija religije. Religija je produkt specifične zgodovine v kateri predstavlja ločeno oziroma drugačno področje družbenega življenja kar implicira na zahtevo po separaciji od drugih oblik družbenih odnosov. Na eni strani je religija individualna oblika družbenega življenja, na drugi je strogo ločena od družbenopolitičnega. Tudi Talal Asad (v Sayyid 1997, 15) meni, da ne more biti univerzalne definicije religije, ne le zato, ker so njeni konstitutivni elementi in razmerja zgodovinsko specifični, ampak tudi zato, ker je sama definicija religije historični produkt diskurzivnih procesov.

Zdi se, da je konceptualizacija fundamentalizma reducirana na njegovo zunanjo podobo »zatiranega zakritega muslimanskega dekleta«, vloga ali konstrukcija politike, resnice in religije pa se kaže kot neproblematična, univerzalna in vnaprej dana. Saghal in Yuval-Davis postavita specifično kulturalno razumevanje fundamentalizma vgrajeno v okove evropskega razsvetljenstva, fundamentalizem pa postane odklon od »normalnega«, deviantno »stanje«, kot nekaj kar ogroža normalno stanje, saj »zahteva« njegovo prekinitev. Tudi Mutman (1993, 166)

³⁸ Sayyid poda primer ko gre za spopad dveh fundamentalizmov- islamskega in liberalnega.

izpostavlja, da islamskega fundamentalizma ne moremo istovetiti z ostalimi religijskimi fundamentalizmi zahodnih družb. Islamski in krščanski fundamentalizem že mogoče vsebujeta nekatere podobne elemente in cilje, a kar je ključno, nimata enakega odnosa do hegemonnega reda. Fundamentalizem moramo razumeti kot posledico specifične zgodovine. Fundamentalizem kot univerzalna kategorija lahko obstaja le v liberalno-sekularnem diskurzu, diskurzu, ki se je generiral z projektom razsvetljenstva. Artikulacija fundamentalizma je na ta način vedno v funkciji normalizacije in ohranjanja hegemonije specifične/partikularne kulturne formacije (Afary in Anderson 2005; Sayyid 1997).

5.2 Islamizem

Če predpostavljamo, da fundamentalizem ni »točna« opredelitev islamskega fenomena, se postavlja vprašanje kako opredeliti muslimanska gibanja in njihov specifični karakter, ali kako (re)konceptualizirati islamsko družbeno-politično realnost, ki ne bo ponovno ujeta v kategorije, termine in teorije, ki so konstrukcije Zahodne ideologije. Said (v Sayyid 1997, 31) meni, da konstrukcija fundamentalizma kot ključnega koncepta za analizo političnih konfliktov, izhaja iz »intelektualnih tovarn« metropolitanskih centrov podobnim Washingtonu in Londonu, ki sproducirajo abnormalnost in ekstremizem fundamentalizma v nasprotju z zmernostjo in razumnostjo Zahoda. Dozdeva se, da se venomer vračamo k istemu vprašanju, kako pojasniti »islamski fenomen«, na kakšen način ga osmisliti, razumeti, argumentirati, ovrednotiti, teoretično opredeliti itd. Ponovno impliciramo na neko definicijo z »željo« opredeliti in razumeti islamski pojav. Tu ne želimo vzpostaviti univerzalne definicije, vsekakor pa je namen osvetliti antagonizme, ki jih »islamski fenomen« poraja.

Sayyid (1997) nam poda lastno vizijo in razlago islamskih gibanj, ki se zanj najbolj poistovetijo z islamizmom. Islamizem oziroma islamist je po Sayyidu (1997, 17) nekdo, ki postavlja svojo muslimansko identiteto v center politične prakse. Islamisti so ljudje, ki uporabljajo jezik islamskih metafor skozi katere mislijo svojo politično usodo, so tisti, ki jim Islam predstavlja politično prihodnost. Islamizem je politični diskurz, ki v svojem bistvu funkcionira enako kot liberalni in socialistični. Potrebno ga je razumeti enako kot socializem

ali liberalizem, v vsej svoji notranjimi raznolikostmi in zunanji vplivi, ki ju vzpostavljajo. Torej je fundamentalizem le ena od mnogih elementov islamskega ali kateregakoli diskurza. Islamizem je diskurz, ki osredinja islam znotraj političnega reda, diskurz katerega namen je politični red, kjer islam zavzema osrednje/izključno mesto. Vodi tako celoten državni aparat, kakor tudi intervenira z bolj difuznimi (širše) oblikami- intelektualnimi in moralnimi reformami družbe z ciljem ohranjanja in reprezentacije državne moči. (Sayyid 1997, 17). Znotraj te kontekstualizacije pa spet obstaja raznolik spekter »strategij« islamizacije. Na tem mestu poizkušamo izpostaviti diskurzivno ekonomijo, ki smo jo ves čas prikazovali skozi predhodna poglavja. Gre za tisto »ekonomijo«, ki jo Foucault poimenuje »regularity of dispersion« - regularna razširjenost izjav katerih rezultat je islamizem. Diskurz islamizma implicira na nezmožnost post-kolonialnih nacionalnih-sekularnih elit. Islamizem je reakcija na poraz »naivnega liberalizma« (30-ih let 20. stoletja) in socializma v državah tretjega sveta. Islamizem je rezultat nezmožnosti nacionalnih (sekularnih) elit, ki so kot naslednice evropskih kolonialnih režimov, izpolniti upanja in sanje lastnega ljudstva. Manko politične participacije post-kolonialnih režimov, ki v kombinaciji z despotizmom muslimanske družbe in post-kolonialne države rezultira v avtoritarnih režimih. Velikokrat se pojav islamizma povezuje z reakcijo na ekonomsko rast in razvoj³⁹ ter njune politične implikacije. Slednje naj bi izbrisalo tradicionalne strukture in način življenja s tem pa generiralo negotovost, posledično pa (ponovno) zatiranje tradicionalnih form življenja⁴⁰. Fenomen islamizma naj bi se povezoval tudi z vplivi kulturne erozije (erozije kulturne identitete), torej z vse šibkejšo identiteto muslimanov na katero naj bi imela največji vpliv ekspanzija in hegemonija Zahoda, globalnega sistema, ki funkcionira s popolno dominacijo zahodne ideologije (Sayyid 1997, 18-23). Mutman (1993) vidi pojav islamizma kot specifični odnos do modernosti oziroma do Zahoda, lahko pa tudi kot posledico vdora zahodne modernosti. Islamizem je posledica načina konstrukcije Zahodne hegemonije, kot procesa konstrukcije zahodne identitete, reda in razuma. Vzroki islamizma so ali rezultat zunanjih sil, ki reagirajo na določene predstave o pomembni islamski prisotnosti ali razumevanja islamizma kot superstrukturne reakcije na strukturno krizo. V obeh primerih je islam vpisan v samo naravo krize. Ti narativi, ki zacementirajo

³⁹ Naraščanje cen nafte, ki naj bi povečale vpliv konzervativnih arabskih-muslimanskih vlad in hkrati ponovno obujanje muslimanske samozavesti. Muslimanska izvozna podjetja so začela finančno podpirati institucije, ki so v zameno začela artikulirati islamistične projekte.

⁴⁰ Za nadaljnjo obravnavo glej Sayyid (1997, 21).

vzroke pojava islamizma, predpostavljajo možnost razumeti kaj izhaja iz krize z razumevanjem narave krize same. Hussler (v Sayyid 1997, 21) govori o *sedimentaciji* kot načinu kako nek politični problem postane del vsakodnevnega življenja, gre za naturalizacijo pomena katerega se ne preizprašuje, postane objektivna realnost. Laclau in Mouffe (v Mutman 1993) govorita o *strukturaciji* različnih pomenov, neskončnih konotacij, ki jih ti pomeni lahko predstavljajo, nepopolnosti različnih form, vse kar kot možnost lahko ogroža, presega ali zanika prejšnje pomene. Strukturacijo in sedimentacijo, katerih produkt je totalizacija »realnosti« določa hegemonski diskurz, ki »prešije« področje diskurzivnosti (Sayyid 1997, 24). Narativi, ki so bili omenjeni nikakor ne morejo izčrpati pojava islamizma. Kljub temu, da ponujajo uporabno deskripcijo »krize« muslimanske družbe, nam po drugi strani ne ponujajo prepričljivih argumentacij kako islamizem pojasnjuje krizo političnega reda. Samo teoretizacija »ideološke zacementiranosti«, kot produkt narativov oziroma hegemonskega diskurza, ki trenutno konstituira sedanji politični red muslimanskega sveta, lahko pojasnjuje in ponuja globlje dimenzije muslimanskega fenomena – islamizma.

6 ZAKLJUČEK

Analiza je prikazala nekatere ključne reprezentacije islama (in islamskega fundamentalizma), ki se kažejo kot najbolj naturalizirane oziroma najbolj zacementirane in »trdovratne«. Tu želimo izpostaviti, da še danes predstavljajo referenco v znanstvenem in intelektualnem diskurzu. Z razsvetljenstvom se konstituira moderna miselna drža na osnovi binarnih opozicij, kot identifikacijska operacija s katero se Evropa definira kot popolno nasprotje ne-evropskemu svetu. Ta miselna drža, ki je dobila ogromne razsežnosti in dimenzije v znanosti kot tudi materialno aktualizacijo, še danes obvladuje družbenopolitično realnost. Moderni način mišljenja je naturaliziral miselne forme o ideji človeškega razvoja, napredka, vednosti in racionalnosti na podlagi katere se je generiral imaginarij Evrope kot kulturne, politične in ekonomske sile. Liberalni politični sistem, avtonomni racionalni posameznik, moderna država in kapitalistični način proizvodnje se kažejo kot trajne, nespremenljive kategorije prek katerih se na eni strani osmišlja in proučuje celotni svet, na drugi strani pa se Evropa afirmira kot edina napredna civilizacija.

S klasifikacijo človeških družb, kot temeljne operacije razsvetljenstva, se začne kontrolirati nevarno in neznano ter ga vse bolj prilagajati evropskim potrebam in interesom. Klasifikacija omogoči prvo bolj radikalno ločitev med evropskim in ne-evropskim svetom; vpelje namreč hierarhično »lestvico«, ki muslimane (Azijce/Orientalce) kategorizira na hierarhično nižji nivo razvoja. Klasifikacijski sistemi rezultirajo v rasističnem in kolonialnem diskurzu 19. in 20. stoletja, ki dobi neverjetno moč in materialno realizacijo. Muslimanu drugačna barva kože v 18. stoletju določa fizični in moralno nižji status- je melanholičen in tog, vlada mu mnenje, kar je temeljno nasprotje civiliziranosti, inherentni le Zahodu. S »smrtjo« boga oziroma nastankom jezika kot sekularnega dogodka Evropa v razmerju do ne-evropskega sveta dokončno afirmira tudi intelektualno superiornost, torej prevzame položaj vednosti. Vzhod (islam) postane konstrukcija zahodne znanosti in dokončno preneha govoriti. Islam v zahodnem znanstvenem diskurzu dobi identiteto nazadnjaškosti, nehumanosti, nedemokratičnosti, celo barbarkosti. Na drugi strani pa se zahodna znanost prezentira kot moralna, nevtralna in objektivna, reprezentacije, ki dobijo status pozitivne znanosti. Produkcija zahodne znanosti je ontološka neenakost Vzhoda in Zahoda. Zahod se manifestira v razsvetljenski in odrešeniški vlogi, Orient

(islam) pa kot prizorišče, ki zahteva zahodno pozornost hkrati pa predstavlja »kraj«, radikalno ločen in različen od Zahoda.

Zaostalost islama (Orienta/Vzhoda) se je v 19. stoletju utemeljevala prek idej o bioloških temeljih rase neenakosti in darvinizma. Musliman (Orientalac/Arabec) dobi v znanstvenem diskurzu status podrejene rase, kar je Evropo osvobodilo moralnih dilem in omogočilo izjemne zagone evropskemu imperializmu. Rasistični in kolonialni diskurz, ki se manifestirata v rasni teoriji, klasifikaciji človeških družb na napredne in zaostale, ideji o razvoju in napredku človeka (civilizaciji), sta imela nedvomno in trdno oporo v znanosti. Večina znanstvenikov in intelektualcev je predpostavljala neizogibnost evropske hegemonije. Prisotnost Evrope na Vzhodu se je zdela nujna in opravičljiva, saj je Evropa predstavlja višjo civilizacijo, ta položaj pa ji je dajal pravico, ki je Vzhod ni imel. Islam je bil reprezentiran kot še vedno močno zaostal, tradicionalen in odet v religiozne okvire, in tako brez pogojev za razvoj in napredek, inherenten le Evropi.

V 20. stoletju islam predstavlja grožnjo evropski kulturi. Strah pred islamom je v zahodnem akademskem diskurzu pomenil predvsem njegovo ujetost v religioznost, kar je na eni strani pomenilo nujnost ohranitve kulturne meje med Islamom in modernim Zahodom, na drugi strani pa je akademski diskurz predpostavljala, da modernega islama ni mogoče razumeti izven religioznih okvirov, islam ni nič drugega kot ponovno reproduciranje starega. Akademski in intelektualni diskurz je sproduciral univerzalnost muslimanskega odpora do sprememb in na ta način ohranjal mejo med Islamom in Zahodom, mejo med tradicionalnostjo in religioznostjo na eni ter modernostjo in sekularnostjo na drugi strani. Strah je bil prav v rušenju te meje, moment ko se bo začel islam prilagajati modernosti je moment, ki je napovedoval nov epistemološki prelom razumevanja islama v akademskem in intelektualnem diskurzu.

Obdobje po drugi svetovni vojni vzpostavi novo družbenopolitično realnost in novo svetovno silo. Amerika si je zagotovila imperialni pohod in novo hegemonsko pozicijo na svetovni sceni s produkcijo zunanjega sovražnika, ki ga je utelešal islam in komunizem. Ameriški imperializem se je izražal v velikih politično-ekonomskih interesih na Vzhodu. V akademskem in intelektualnem diskurzu pa so se ameriški ekonomsko-politični interesi projicirali v podobi Arabca/muslimana kot nehumanega, nezmožnega razvoja, samospoznavanja ali objektivnosti, pa tudi kot neustavljivega, neznanstvenega in avtoritarnega. Antiislamski diskurz, ki je sproduciral nove označevalce in ohranil predhodne (kulturna superiornost), je diskurz, ki islam

zreducira na tradicionalne temelje (moč družine) in mu pripisuje šibkost duha, nagnjenost h krvavemu maščevanju, psihološko nesposobnost za mir, z namenom ga razvrednosti kakršnekoli drugačne biti (politične, kulturne) in zreducira na izključno biološki obstoj.

Reprezentacije islama kot »bolezni«, kot tradicionalne, nemoderne in avtoritarne družbe močno ukoreninjene v religiozni sistem so rezultirale v antiislamskem diskurzu. Z nastopom iranske revolucije se pojavi novo področje intelektualnega in akademskega napora, kako misliti islamsko situacijo oziroma novo nastala gibanja. Z iransko revolucijo postane fundamentalizem imanenten islamu, kar pa je rezultiralo tudi v številnih kritičnih pogledih v akademskih in intelektualnih krogih. Iranska revolucija je vzpostavila novo polje interpretacije islama kakor tudi iskanje alternativnih pojmovanj, ki naj bi bolje izčrpala islamsko družbenopolitično realnost.

7 LITERATURA

- Afary, Janet in Kevin B. Anderson. 2005. *Foucault and the Iranian revolution: Gender and Seductions of Islamism*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Alatas, Syed Farid, ur. 2005. *Covering Islam: Challenges & opportunities for media in global village*. Singapore: Centre for Research on Islamic and Malay Affairs (RIMA), Singapore & Konrad Adenauer Foundation, Singapore.
- Esposito, John L. 1992. *The Islamic Threat: Myth or Reality?* New York: Oxford University Press.
- Etienne, Bruno. 2000. *Radikalni islamizem*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Foucault, Michael. 1991. Nietzsche, Genealogy, History. V *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought*, ur. Paul Rabinow, 76-100. London: Penguin.
- 1994. *The Order of Things – An archeology of human sciences*. London: Routledge.
- Gibb, H.A.R. 1945. *Modern Trends in Islam*. Chicago: Chicago University Press.
- 2000. »*Wither Islam?: A Survey of Modern Movements in Moslem World*. New York: Routledge.
- Godina, Vesna V. 1998. *Antropološke teorije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Kelly, Mark G. E. 2009. *The political philosophy of Michel Foucault*. New York: Routledge.
- Kramer, Martin. 2003. Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists? *Middle East Quarterly* X (2): 65-77.
- Lewis, Bernard. 1988. *The Political Language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press
- 1993. *Islam and the West*. New York: Oxford Universty Press.
- Lukšič, Igor in Jernej Pikalo. 2007. *Uvod v zgodovino političnih idej*. Ljubljana: Sophia.
- Marx, Karl. 1979. Britansko gospostvo v Indji. V *Karl Marx in Friedrich Engels. Izbrana dela. III. Zvezek*, 575-586. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Munson, Henry. 2005. Fundamentalism. V *The Routledge Companion to the Study of Religion*, ur. John R. Hinnells, 337-355. Abingdon in Oxon: Routledge.
- Mutman, Mahmut. 1992-1993. Under the Sign of Orientalism: The West vs. Islam. *Cultural Critique* 23 (Winter): 165-197.
- Ocvirk, Drago K. 2006. *Islam: Zgodovinske fenomenološke in religiološke teme*. Ljubljana: Teološka Fakulteta.

- Rodinson, Maxime. 2005. *Mohamed*. Ljubljana: Družina.
- Smrke, Marijan. 2000. *Svetovne religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Said, Edward W. 1996. *Orientalizem*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- 1997. *Covering Islam: How the media and the experts determine how we see the rest of the world*. New York: Vintage.
- Sayyid, Bobby S. 1997. *A fundamental Fear: Eurocentrism and the emergence of Islamism*. London in New York: Zed Books.
- Townshend, Jules. 2003. Discourse theory and political analysis: a new paradigm from the Essex School? *The British Journal of Politics & International Relation* 5 (1): 129-142.